

اسلام کا نو چلاری قانون

حتمی روز از ذوق ترجمہ

تصنیف: محمد القادر عودہ شہید

ترجمہ: سید ابوالحسن صدیقی

اسلام آباد پبلسنگ ایسوسی ایشن (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۱۳، ای شاہ عالم مارکیٹ، لاہور (پاکستان)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي

”اسلام کا قانون في جلدی“

تصنيف: عبد القادر عوده شهيد

ترجمہ: ساجد الرحمن صدیقی

حصہ سوم از دو ترجمہ

اسلامک پبلی کیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ

۱۱-۱۳، شاہ عالم مارکٹ، لاہور (پاکستان)

(جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں)

طابع: _____ اشفاق مرزا، مینجنگ ڈائریکٹر
ناشر: _____ اسلامک پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۱۳- اسی، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور (پاکستان)
مطبع: _____ اللہ والائزیشنز، لاہور
اشاعت: _____
اولیٰ مئی ۱۹۹۰ء
۱۰۰

قیمت: -/۱۱۴ روپے

اسلام کا قانون فوجداری

- ۱- فعل میں واقع ہونے والا شبہ
- ۲- محل کا شبہ
- محارم سے وطی
- نکاح باطل کے بعد وطی کرنا
- اختلافی نکاح
- اکراہ کے ساتھ دخول
- وطی میں خطا کرنا
- وطی پر رضامندی
- مزینہ سے زنا کے فوراً بعد نکاح
- حس پر قصاص عائد ہوا اس سے زنا کرنا
- مساحقت
- استمناء
- طرفین میں سے ایک کا دعویٰ زوجیت
- بکارت کا باقی رہنا۔
- رکن دوم
- عمداً وطی کرنا
- فصل دوم
- سزائے زنا
- سزائے زنا کا ارتقاء قانونی
- بجٹ اول
- کنوارے زانی کی سزا
- کنوارے زانی کی سزا
- کوڑوں کی سزا
- شہر بدر کرنا (تعزیب)
- عورت کی شہر بدری (تعزیب)
- شہر بدری کی کیفیت۔

حدود کے بارے میں عام مسائل

حد کی تعریف

حد اور جنایت

جرائم حدود

کتاب اول

زنا

تہبید

زنا شریعت اسلامیہ اور قانون کی نظر میں۔

شریعت اسلامیہ اور قانون کی نظر میں زنا کی سزا

واقعاتی گواہی شریعت کے حق میں ہے۔

فصل اول

ہرم زنا کے ارکان

زنا کی تعریف

ہرم زنا کے ارکان

رکن اول

وطی حرام

وہ وطی جو زنا ہے

دُبر میں وطی (دخول)

بیوی کی دُبر میں وطی کرنا۔

مردہ شخص سے وطی (بِذمہ)

بہائم سے وطی

بچے یا مجنون کا اجنبی عورت سے وطی کرنا۔

عاقل بالغ شخص کا بچہ یا مجنون سے وطی کرنا۔

شبہ کی موجودگی میں وطی

۱- محل میں واقع ہونے والا شبہ

۲- قائل میں واقع ہونے والا شبہ

۳۔ حفظ (یادداشت)

۴۔ کلام (گفتگو)

۵۔ رویت (دیکھنا)

۶۔ عدالت

۷۔ اسلام

موانع شہادت کا نہ ہونا

شہادت زنا کی خاص شرائط

شاہدوں کا مرد ہونا

کیا شوہر بھی گواہ بن سکتا ہے۔

قاضی (عدالت) گواہوں کی شہادت پر مطمئن ہو

قاضی کا علم

بحث دوم

اقرار (اعتراف جرم)

مجنون یا پاگل کا اقرار

سوئے ہوئے شخص کا اقرار

اقرار تقادم سے متاثر نہیں ہوتا۔

اقرار پر آمادہ کرنا

مجلس قضائے (عدالت) میں اقرار

اقرار سے رجوع

قرائن

قرائن

نفاذ سزا

حد کی مقدار

اثبات زنا کے طریقوں کے بارے میں

شریعت اسلامیہ اور قانون کے مابین موازنہ

حد زنا کی شرعی حیثیت

سزائوں کی تعداد

بحث دوم

سزائے محسن

محسن کی سزا میں شدت

رجیم (سنگسار کرنا)

جلد (کوڑے)

اجزائے سزا کے مختلف حالات

لواطت کی حالت

محارم کے ساتھ وطی کی حالت

بحث سوم

احسان

رجیم کی شرط احسان ہے

احسان کے معنی

احسان کی اقسام

احسان کی شرائط

نکاح صحیح کے ساتھ وطی (دخول)

بلوغ اور عقل

حالت وطی میں طرفین میں تمام شرائط

احسان کا موجود ہونا۔

اسلام

فصل سوم

اثبات جرم زنا کے طریقے

اثبات جرم زنا کے طریقے

بحث اول

شہادت

زنا کے گواہوں کی تعداد

شہادت کی عام شرائط

۱۔ بالغ ہونا

۲۔ عقل

قصد جنائی (مجرمانہ ارادہ)
کیا قذف علانیہ ہونی چاہیے۔

بحث دوم

دعویٰ قذف

خصوصیت (مقارنہ) کس کی جانب سے ہو؟
شرعیات اسلامیہ اور قانون مجیدہ کا موازنہ۔
کیا حد قذف حق اللہ ہے یا حق العباد ہے؟

بحث سوم

اثبات جرم قذف کے دلائل

جرم قذف کا اثبات مندرجہ ذیل طریقوں سے ہوتا ہے
ادل = شہادت

شاہدوں کی تعداد

دوم = اقرار

سوم = بیہوش (قسم)

بحث چہارم

سزائے قذف

سزائے جلد

عدم قبول شہادت

تعدد عقوبات

عقوبات قذف کا تداخل

کیا سزائے قذف دیگر جرائم کی سزائوں میں داخل
ہوتی ہے؟

نفاذ سزا کی کیفیت

سزا کو ساقط کرنے والے امور۔

کتاب سوم

قے نوشی

خمر (شراب) سے متعلق مخصوص نصوص

فقہاء کرام کے نزدیک قے نوشی

تداخل

کون شخص حد قائم کرے

علانیہ نفاذ سزا

نفاذ سزائے رجم کی کیفیت

مذکرہ کوڑوں کی سزا کے نفاذ کی کیفیت

عاملہ پر سزا کا نفاذ

مریض پر نفاذ سزا

مریض جس کی شفا یا بی متوقع ہو

وہ مریض جس کی شفا یا بی متوقع نہ ہو

نفاذ سزا کے مواعظ

اگر اجرائے حد کے فیصلے کے بعد کوئی مانع متغیر سبب رہنا
ہو جائے تو حد ساقط ہو جائیگی اور حد کو ساقط کرنے والے سبب میں

کتاب دوم

قذف (تہمت)

تمہید

قذف کی تعریف

اثبات قذف اور سب کے اثبات کے

بارے میں شریعت اسلامیہ کا قاعدہ۔

شرعیات اسلامیہ اور قانون کے درمیان موازنہ۔

قذف کے بارے میں نصوص۔ قرآن و سنت

بحث اول

جرم قذف کے ارکان

پہلا رکن

زنا کی تہمت یا نسبت کا انکار

رکن دوم

مقذوف کا محض ہونا۔

رکن سوم

تقریباً ہتک کامل (پیار دیواری کی توہین)

تعداد مجربین

(مسروقہ سامان کے) باہر نکالنے میں تعاون -

بالواسطہ یا بطور سبب لے لینا۔ (اختیار سبب)

کسی شے کی سپردگی اس شے کو چھپا کر لینے کے منافی ہے۔

رکن دوم

جو شے لی گئی ہے (ماخوذ) وہ مال ہو

مسروقہ شے کا مال ہونا لازمی ہے۔

سارق کو قطع ید کی سزا دینے کے لیے مسروقہ مال میں یہ شرائط موجود ہونا چاہئیں!

شرط اول: مال منقول ہونا

شرط دوم: مال کی قیمت ہو

۱- پانی

۲- گھاس اور نمک

۳- برف

۴- مٹی

۵- گوہر، کوڑا، کرکٹ وغیرہ

۶- قرآن کریم

۷- پھل اور کھجور کے گچھے۔

۸- حرام اشیاء اور آلات طرب کی چوری۔

شرط سوم: مال محفوظ جگہ پر رکھا ہوا ہو۔ (مال محرز)

اس امر پر اتفاق ہے کہ حوزہ (حفاظت) کی دہلیں ہیں۔

رشتہ داروں کی چوری

مسروقہ مال کی قیمت بقدر نصاب ہو

تیسرا رکن

مسروقہ شے دوسرے کی ملکیت ہو

بحث اول

ارکان جرم

پہلا رکن

شراب پینا

شکر (نشہ)

رکن دوم

قدر جنائی (مجرمانہ ارادہ)

شراب کی سزا

تداخل

کوڑوں کی سزا کے نفاذ کی کیفیت

بحث دوم

ثبوت جرم شرب کے دلائل

اول: شہادت

دوم: اقرار

ثالث: شکر (مدہوشی)

قیاسی

کیا قیاسی اپنے علم کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے؟

نفاذ سزا کا امتناع

کتاب چہارم

سرقہ (چوری) فقہ - ۱۸۷

سرقہ کی اقسام

وہ سرقہ جس کی سزا تعزیر ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

بحث اول

ارکان سرقہ

پہلا رکن

چھپا کر لینا

آغاز سرقہ

آغاز سرقہ
فعل کس وقت آغاز جرم متصور ہوگا؟

کتاب پنجم
جرم حرایہ

سرقہ اور حرایہ کے درمیان موازنہ
مقام قطع

کون شخص راہزنی کا ہدف بنتا ہے؟

جرم حرایہ کے ثبوت کے دلائل
جرم حرایہ کی سزا

صرت راستے کو پر خوف بنا دینا۔

نفی (جلا وطنی) کے معنی

نفی کی مدت

صرف مال چھین لینا

صرف قتل

قتل کرنا اور مال چھین لینا

سولی کی کیفیت

مصلب کی مدت

حد کے قائم ہونے سے قبل مجازب کی
موت کا حکم۔

کیا مجازب قتل کرنے والے یا اس کے
اعضائے کاٹنے والے سے قصاص لیا جائیگا؟

ان زخموں کا حکم جو راہزنی (مجازب) لگائے

حد اور ضمان

تداخل

حد کو ساقط کرنے والے اسباب

۱- جرم حرایہ

۲- توبہ

مقروض کے مال کی پوری

مباح اشیاء کی پوری

مترکہ اشیاء

نقطہ

زمین میں گڑھی ہوئی اشیاء اور خزانے

چونقارکن

قصد جنائی (مجرمانہ ارادہ)

اگر دو شریک (پجورون) میں سے ایک کا قطع

یہ نہ ہو تو دوسرے کی سزا۔

بحث دوم

اثبات جرم سرقہ کے دلائل

ادل۔ بتینہ۔ یعنی گواہوں کی شہادت

خصوصیت کس کا حق ہے

دوم۔ اقرار

سوم۔ قسم

بحث سوم

جرم سرقہ کے ثابت ہوجانے پر

مرتب ہونے والے نتائج۔

ادل۔ ضمان (تادان)

دوم۔ قطع بد

محل قطع

کاٹنے کی جگہ

حد کون قائم کر سکتا ہے؟

قطع بد کی سزا کے بعد ہاتھ لٹکا دینا۔

قطع بد کو ساقط کرنے والے اسباب۔

سردقہ شے کی ملکیت کا دعویٰ

سارق کی معافی کی معنی ملیہ کے پاس سفارشات۔

غیر محارب کی توبہ

مزلے قتل میں حق اللہ اور شخصی حق کا فرق۔

کسی مانع کی موجودگی میں عام و جوب حد

و جوب حد کے بعد اس کے سقوط کا حکم

کیا راہزنیوں کی فوجداری مسئولیت ضمنی ہے؟

کیا راہزنیوں کی دیوانی مسئولیت ضمنی ہے؟

بچے اور بے عقل کی مسئولیت

اس مال کا حکم جو بذریعہ حرامہ لیا گیا ہو

کتاب ششم

352

جرم بغاوت

بغاوت کے بارے میں نصوص قرآن و سنت

بغاوت کی تعریف

تعریضات کے اختلاف کی وجہ

مجموعی تعریف

بغاوت کے ارکان

رکن اول

انار کے خلاف خروج

رکن دوم

خروج غلبہ کے ساتھ ہو

رکن سوم

قصد جنائی (یعنی بغاوت کا مجرمانہ ارادہ)

باغی کی فوجداری اور دیوانی مسئولیت

ذمیوں سے مدد حاصل کرنا

اہل حرب سے مدد حاصل کرنا

کتاب ہفتم

388

جرم ارتداد

ارتداد کے بارے میں آمدہ نصوص

ارتداد کی تعریف

ارتداد کے ارکان

جرم ارتداد کے دو رکن ہیں

پہلا رکن

اسلام سے رجوع

مجنون کا ارتداد اور مجنون کا اسلام لانا۔

مدہوش کا ارتداد اور اسلام

بچے کا ارتداد اور اسلام

مجبور شخص کا ارتداد اور اسلام

رکن دوم

قصد جنائی (مجرمانہ ارادہ)

ارتداد کی سنزائیں

اول: اصل سنزائیں

دعوت، توبہ کی مدت

توبہ کی کیفیت

دوم: بدلی سنزائیں

ارتداد کی بدلی سنزائیں دو صورتوں میں لازم ہوتی ہے

سوم: تہنی سنزائیں

مرتد پر فائدہ ہونے والی تبیحی سنزائیں کی ہے

مرتد کا مال ضبط کر لینا۔

مرتد کی اہلیت نصرت میں کمی۔

حدود کے بارے میں عام مسائل

۴۷۷۔ حد کی تعریف

فقہ کی اصطلاح میں حد وہ مقررہ سزا ہے جو بطور حق خدا مقرر کی گئی ہو۔
بالعموم حد کا لفظ جرائم حدود اور ان کی سزائوں پر بولا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں مجرم نے جرم حد کا ارتکاب کیا ہے۔ اور فلاں جرم کی سزا حد ہے۔ جب جرم کو حد کہا جاتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جرم کی تعریف Definition اس کی سزا سے کی جا رہی ہے یعنی یہ کہ یہ ایسا جرم ہے جس کی سزا سزا مقررہ گویا جرم کو حد کہنا مجازاً ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ”حد شریعت کی مقرر کردہ سزا ہے۔“
اس تعبیر کے لحاظ سے حد کے تحت تمام جرائم حدود، جرائم قصاص اور دیت آجائیں گے، اس لیے کہ ان سب جرائم کی سزائیں شریعت کی مقرر کردہ ہیں۔ مگر مشہور یہی ہے کہ حد صرف جرائم حدود اور ان کی سزائوں کو کہا جاتا ہے۔

حد کی تعریف میں بطور حق خدا (حقاً اللہ) سے تخصیص پیدا ہو جاتی ہے اور جرائم قصاص اور دیت کی شریعت کی مقرر کردہ سزائیں حد کی تعریف سے نکل جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ سزائیں اگرچہ شریعت کی مقرر کردہ ہیں لیکن یہ افراد کا حق ہیں اور عقوبات تعزیری بھی حد کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی اس لیے کہ وہ مقرر نہیں ہیں۔ عقوبت مقررہ کے معنی یہ ہیں کہ شارع نے ان کی نوعیت اور مقدار کا تعین کر دیا ہے اور ان کی نوعیت

اعتبار اور مقدار کے عین کو حکم ان یا قاعدہ کی منشا پر نہیں چھوڑا ہے۔ اور عقوبت (سزا) کے بطور حق خدا (حقاً اللہ) مقرر ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ سزائیں اجتماعی مفاد اور سلامتی نظام سے متعلق ہیں، اور فقہاء جب کسی سزا کو اللہ کی جانب منسوب کر کے عقوبت بطور حق خدا (حقاً اللہ) کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ناقابل استغاثہ ہے اور اسے نہ افراد ساقط کر سکتے ہیں اور نہ معاشرہ۔

جس عقوبت سے مفاد عامہ وابستہ ہو گا وہ حَقًّا لِلَّهِ ہوگی، اور مفاد عامہ یہ ہے کہ لوگوں کو فساد سے محفوظ رکھا جائے اور ان کا تحفظ کیا جائے۔ اس لیے ہر وہ جرم جس کی خرابی سے عامۃ الناس متاثر ہوتے ہوں اور اس جرم کی سزا سے انہیں فائدہ پہنچتا ہو وہ مقررہ سزا حَقًّا لِلَّهِ متصور ہوگی تاکہ مفاد عامہ کا حصول اور اور نقصان و بگاڑ کی تلافی لازمی ہو جائے کیونکہ کسی سزا کے حَقًّا لِلَّهِ ہونے کا مفہوم یہی ہے کہ وہ افراد یا معاشرے کی جانب سے ساقط نہیں ہو سکتی ہے۔

۴۷۸۔ حد اور جنایت

بعض فقہاء جرم حد کو جنایت سے تعبیر کرتے ہیں اور جرائم حد کو اپنی تصانیف میں جنایات کے ذریعہ عنوان درج کرتے ہیں۔ فقہ میں جنایت کے معنی اس فعل کے ارتکاب کے ہیں جو از روئے شریعت حرام ہو اس لحاظ سے جنایت جرم کے مترادف ہے چونکہ حد و جرائم ہیں اس لیے ان کو جنایات کہنا بھی درست ہے۔ اور جرائم حد کو جنایات کہہ دینے سے اس حقیقت میں کوئی فرق نہیں آئے گا کہ ان جرائم کی سزائیں مقرر ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، جرم حد کو حد مجازی طور پر کہتے ہیں۔

اس کے بعد یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ جب کہ ہر حد جنایت ہے۔ ہر جنایت حد نہیں ہے۔ اس لیے کہ جنایات میں تو جرائم تعزیریہ بھی داخل ہیں جن کی سزائیں غیر مقررہ ہیں اور جس جرم کی سزا مقرر (تسعیین) نہ ہو وہ حد نہیں ہوتا، بلکہ جرم حد اس وقت بنتا ہے جب اس کی سزا متعین ہو اور حَقًّا لِلَّهِ ہو۔

۴۷۹۔ جرائم حد و حد۔

جرائم حد و حد سات ہیں :-
 ۱۔ زنا - ۲۔ تہمت (قذف) - ۳۔ شراب نوشی - ۴۔ چوری (سرقت) - ۵۔ رانہ زنی (زنا بانیہ) - ۶۔ آزداد - ۷۔ بغاوت - ۸۔ Meeting - ۹۔ Robbery
 یہ سات جرائم جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق ہیں۔ البتہ ابن حزم ان میں سے جرم بغاوت کو خارج کر کے محمد عاریہ کو داخل کرتے ہیں۔

ہم آئندہ ہر جرم کو ایک مستقل کتاب میں بیان کریں گے۔ اور محمد عاریہ کا ذکر سرقت کے ضمن میں آئے گا اس لیے کہ جس کو ابن حزم محمد عاریہ کہتے ہیں اسی کو جمہور فقہاء سرقت کہتے ہیں۔

۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴،

کتاب اول

زنا

تمہید

۴۸۰۔ زنا شریعت اسلامیہ اور قانون کی نظر میں

شریعت اسلامیہ میں جرم زنا مرد و عورتوں کے مختلف ہے۔ چنانچہ شریعت اسلامیہ میں ہر حرام (دوٹی) جنسی تعلق Sexual intercourse زنا ہے اور قابل سزا ہے خواہ یہ جرم شادی شدہ سے سرزد ہوا ہو یا غیر شادی شدہ سے۔ جب کہ مرد و عورتوں میں ہر حرام جنسی تعلق کو زنا نہیں قرار دیتے بلکہ بیشتر قوانین جن میں مصری اور فرانسیسی قوانین بھی شامل ہیں، بطور خاص اس زنا کو قابل سزا گردانتے ہیں جو شادی افراد سے سرزد ہوا ہو۔ اس کے علاوہ زنا نہیں ہے بلکہ یا تو محض دفاع (ملاپ) ہے یا آبروریزی۔

مصری قانون میں فطری زنا پر اس وقت سزا ہے جب اس کا ارتکاب بالجبر ہوا ہو اگر باہمی رضامندی سے ہوا تو سزا نہیں ہے جب تک کہ اس رضامندی میں خامی نہ ہو۔ مصری قانون کی رو سے اس رضامندی میں خامی یہ ہے کہ مفعول (مزنیم) کی عمر پوری اٹھارہ سال کی نہ ہوئی ہو۔ اگر جرم اسی کے سلب پر کیا گیا ہو۔ اگر مزنیم کی عمر اٹھارہ سال پوری ہو تو اس کی رضا صحیح تصور ہوگی۔ اور اس سے کم عمر کی رضامندی کی صورت میں سزا ہے اس لیے کہ یہ محض قانون شکنی (جھنجھٹ) ہے۔

مصری قانون کی رو سے لواطت Sodomy خواہ مرد کے ساتھ ہو یا عورت کے التذاذ بالجمہر Rape

میں داخل ہے۔

زنا کی صورت میں مصری قانون میں مرد اور عورت دونوں کے لیے سزا ہے۔ لیکن دفاع (ملاپ) اور التذاذ بالجمہر میں صرف ایک طرف یعنی فاعل کے لیے سزا ہے، خواہ وضع فطری کے مطابق ملاپ ہوا ہو یا خلاف وضع فطری۔ وہ یہ ہے کہ مصری قانون کی رو سے سب تک مفعول بہ (مزنیم) کی رضامندی موجود ہے فیصل جائز ہے۔ لیکن اگر مفعول بہ کی رضامندی موجود نہیں ہے یا اس میں نقص ہے تو وہ بانی (مجرم) نہیں بلکہ جنسی علیہ ہے۔

۴۸۱۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کی نظر میں زنا کی سزا

شریعت اسلامیہ زنا پر اس لحاظ سے سزا دیتی ہے کہ زنا سماجی وجود اور معاشرتی سلامتی پر اثر انداز ہوتا

ہے، اس لیے کہ خاندانی نظام Family system کو بری طرح مجروح کر دیتا ہے حالانکہ خاندان ہی وہ اساس ہے جس پر سماج استوار ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ زنا کے جواز میں برائی کی اشاعت ہے جس سے خاندان تہ و بالا ہو کر معاشرے کو بگاڑ اور بے راہ روی کے راستے پر ڈال دیتا ہے جب کہ شریعت اسلامیہ معاشرے کے مضبوطی پرست اور ہم آہنگ رہنے کی بہت زیادہ تمہنی ہے۔

جب کہ بعد میں درجہ قوانین کی بنیاد اس تصور پر قائم ہے کہ زنا شخصی امور Personal matters میں سے ہے اور اس کے اثرات صرف افراد کے تعلقات پر مرتب ہوتے ہیں نہ کہ سماجی مفادات پر، اس لیے اگر یہ تعلق باہمی رضامندی سے استوار ہو تو مزاحمے معنی ہے۔ سوائے اس کے کہ طرفین میں سے ایک شادی شدہ ہو تو اس صورت میں "احترام زوجیت" کے تحفظ کے لیے اس فعل پر نرا دی جائے گی۔

۲۸۲۔ واقعاتی گواہی شریعت کے حق میں ہے

یورپ اور تمام مغربی ممالک میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات شریعت اسلامیہ کی تائید کرتے ہیں۔ اس لیے کہ (اس اباحت کی وجہ سے مغربی معاشرے پر آگندہ ہو کر کبھر چکے ہیں، ان کی دمدت پارہ پارہ ہو چکی ہے اور ان کا سماجی مقام ختم ہو کر رہ گیا ہے ظاہر ہے کہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ برائی کی اشاعت اور اخلاقی بگاڑ عام ہو گیا اباحت کی فراوانی ہو گئی اور زنا کی اجازت مل گئی اور لوگوں کو شہوت رانیوں کے لیے آزاد چھوڑ دیا گیا اور زنا کے بارے میں یہ غلط تصور قائم کر لیا گیا کہ محض افراد سے متعلق ہے اور یہ جرم سماج پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ شاید آج غیر اسلامی ممالک جن اجتماعی اور سیاسی مصائب سے دوچار ہیں ان کی اسل و سبب زنا کی اباحت ہے۔ یہاں تک کہ بعض ممالک میں آبادی شدید طور پر کم ہو کر رہ گئی اور ان کا ارتقاء بالکل رک گیا ظاہر ہے کہ آبادی کی کمی کا اصل سبب یہی ہے کہ بہت سے لوگ شادی کے بندھن سے گریز کرنے لگے اور شادی شدہ جوڑوں میں باخوبی نہیں پھیل گیا۔

ظاہر ہے جب لوگ شادی کی پابندیوں کو قبول کیے بغیر ہی عورت سے مستفید ہو سکتے ہیں تو انہیں اس بندھن میں بندھنے کی کیا ضرورت ہے اور پھر یہ کہ کوئی مرد یہ اعتماد نہیں کرتا کہ شادی کے بعد اس کی بیوی اس کے لیے باوقار رہے گی، جب کہ وہ خود شادی کے قبل اس کا عادی ہو چکا ہے کہ عورت اور دوسروں کے مابین مشترک شے ہے۔

وہ عورت جس کی دامن آرزو شادی اور جس کا مقصد حیات گھرداری اور بچوں کی تربیت ہونا چاہیے۔ وہ عورت ان حالات میں شادی سے نفرت کرنے لگتی ہے اور صرف ایک مرد کے ساتھ رہنا سے ناپسند ہوتا ہے کیونکہ جب وہ متعدد مردوں کے ساتھ رہ سکتی ہے تو اسے کیا ضرورت ہے کہ وہ شادی کے جو حیل بندھنوں میں بکری جائے۔

فصل اول

جرم زنا کے ارکان

۲۸۳- زنا کی تعریف

مالکی فقہاء کے نزدیک زنا کی تعریف یہ ہے کہ مکلف کا آدمی کی فرج میں عمدًا وطی کرنا جس کی ملک حاصل نہ ہو۔^۱ حنفی فقہاء کی تعریف یہ ہے کہ مرد کا عورت کی فرج میں بغیر ملکیت کے اور بغیر شہرہ ملکیت کے وطی کرنا زنا ہے۔^۲ شافعی فقہاء کہتے ہیں کہ ذکر کا حرام فرج میں داخل کرنا جو بعینہ حرام ہو، اس میں شہرہ نہ ہو، طبعاً لذت انگیز ہو، حنا بلہ کی رائے یہ ہے کہ فرج میں یا دبر میں برا کا زنا ہے۔^۳

ظاہری مسلک کے فقہاء کہتے ہیں کہ جس محل کی جانب مجرد نظر حرام ہو، اس حرمت کے علم کے باوجود اس میں وطی کرنا — یا جو عیناً حرام ہو اس میں وطی کرنا^۴۔

زیدی فقہاء کہتے ہیں کہ فرج کا زندہ آدمی کی فرج میں داخل کرنا خواہ قبل میں ہو یا دبر میں، اور حرمت میں شہرہ ہو۔^۵

۲۸۴- جرم زنا کے ارکان

گزشتہ بیان سے علم ہوا کہ زنا کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ مگر اس اختلاف کے باوجود فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ زنا ”حرام وطی“ **Prohibited intercourse** ہے اور عمدہ ہے۔ گویا فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جرم زنا کے دو ارکان ہیں —

۱- وطی حرام ہو۔

۲- وطی عمدہ ہو یعنی مجرمانہ ارادہ موجود ہو۔

اشارہ گفتگو ہم ان دونوں ارکان کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کی وجوہ بیان کریں گے۔

۱- شرح الزدکانی، وصارثیہ الشیبانی، جلد ۸، صفحہ ۷۷، ۷۸۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۹۰۔ حاشیۃ اللہ سوتی علی الشرح الکبیر، جلد ۴، صفحہ ۳۱۲۔

۲- شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔ الزلیعی، جلد ۳، صفحہ ۱۶۳۔ البحر الرائق، جلد ۵، صفحہ ۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۳۳۔

۳- نہایۃ المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۰۲۔ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۵۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۳۔ شرح البیہقی علی المنہج، جلد ۴، صفحہ ۲۰۹۔

۴- الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۰۔ المغنی، و الشرح الکبیر، جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۱۔

۵- المحلی لابن حزم، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۹، ۲۵۶۔

۶- شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶۔

رکن اول

وطی حرام

۲۸۵۔ وہ وطی Intercourse جو زنا ہے

فرج میں اس طرح دخول کہ ذکر فرج میں اس طرح ہو جیسے سرمہ دانی میں سلانی اور کنوئیں میں رسمی زنا ہے وطی کو زنا منصور کرنے کے لیے کافی ہے کہ فرج میں کم از کم حشفہ داخل ہو جائے اور اگر حشفہ نہ ہو تو ذکر کا اتنا حصہ راجح رائے یہ ہے کہ ذکر کے انتشار کی شرط نہیں ہے۔

حشفہ یا حشفہ کے بقدر حصہ فرج میں داخل کر دینا زنا منصور ہوگا، اگرچہ ذکر بیرونی کھال میں رہا ہو اور اندرونی حصہ کو جا کر نہ لگا ہو اور خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

وطی اس وقت بھی زنا ہوگی جب ذکر اور فرج میں کوئی ایسا باریک ساحل موجود ہو جو جو جس اور لذت سے مانع نہ ہو۔

اصول یہ ہے کہ وہ حرام وطی زنا ہے جو ملکیت کے بغیر ہو۔ اس قسم کی ہر وطی زنا ہے اور اس کی سزا حد ہے، جب تک اس سزا سے کوئی مانع شرعی موجود نہ ہو۔ لیکن اگر ملکیت کی موجودگی میں وطی کی گئی تو وہ زنا منصور نہ ہوگی کیونکہ اس حالت میں حرمت عارضی ہے، چنانچہ مرد کا اپنی مائتہ بیوی سے، یا اس وقت جب وہ حالت نفاس میں ہو، جب روزہ دار ہو، جب احرام کی حالت میں ہو، یا اس سے ظہار کیا ہوا یا ایلا کیا ہوا، ان تمام صورتوں میں اگرچہ وطی حرام ہے لیکن یہ زنا منصور نہیں ہوگا۔

غرض اگر وطی حرام بیان کردہ طریقے کے مطابق نہ ہو تو وہ زنا منصور نہ ہوگی اور اس پر شرعاً حد جاری نہیں ہوگی، بلکہ محض معصیت ہوگی اور اس پر مناسب سزائے تعزیر ہوگی۔ اگرچہ معصیت ایسی ہو جو خود مقدماً

۱۔ بحوالہ ہائے گذشتہ۔ ذئیر۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۵، حاشیہ بن مابین، جلد ۳، صفحہ ۱۹۴۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۲۵۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۲۔ المغنی والشرح الکبیر، جلد ۱، صفحہ ۱۵۱۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۳۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۹، ۳۹۱۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۴۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰۔ حاشیہ بن مابین، جلد ۳، صفحہ ۱۹۴۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۲۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۲۔ المغنی والشرح الکبیر، جلد ۱، صفحہ ۱۵۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۲۵۵۔ المحلی جلد ۱۱، صفحہ ۲۵۵، ۲۵۶۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۴۔

۳۔ ملاحظہ کیجیے۔ التشریح الجنائی کا صفحہ ۷۸ اور ۲۶ جہاں ہم نے معاصی، حدود اور تعزیرات پر گفتگو کی ہے۔

زنا میں سے ہو۔ جیسے رانوں کے درمیان داخل کرنا اور فرج سے باہر مباشرت کرنا۔ بہر حال ہر اس معصیت پر سزا
تغزیر ہوگی جو وطی نہ ہو اور اس کے علاوہ ہو جیسے بوس و کنار، اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا، یا ایک ہی
بستر پر سونا، کیونکہ یہ تمام افعال حرام بھی ہیں اور مقدمات زنا بھی ہیں۔
اصول یہ ہے کہ جس کے ساتھ فرج میں مباشرت حرام ہے اور اس کا مرتکب زانی اور لوطی متصور ہوتا
ہے اس کے ساتھ فرج کے علاوہ بدن کے باقی حصے سے مباشرت بھی حرام اور معصیت ہے۔ چنانچہ ارشاد
الہی ہے۔

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَفْئِدَتِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتغَىٰ ذَاكَ فَأُولَٰئِكَ هُم
الْعَادُونَ - (المؤمنون: ۵-۷)

”اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، سوائے اپنی بیویوں کے اور ان عورتوں کے جو ان
کے ملک میں ہوں کہ ان میں وہ قابل ملامت نہیں ہیں۔ البتہ جو اس کے علاوہ کچھ اور چاہیں گی یا ذاتی
کرنے والے ہیں۔“

غیر محرم عورت کے ساتھ تنہائی میں اٹھنا بیٹھنا شریعت اسلامیہ نے حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرمان
رسول اللہ ہے۔

”کوئی شخص غیر محرم عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ بیٹھے کہ ان دونوں میں پیرا شیطان ہوتا ہے۔“
جب تنہائی ممنوع ہے تو مباشرت بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونی چاہیے۔

شریعت اسلامیہ کا ایک اصول قاعدہ یہ ہے کہ جو امر حرام کی جانب لے جائے وہ خود بھی حرام ہے۔
چنانچہ اگر محرم نے کوئی ایسا فعل کیا جس میں حد لازم نہیں آتی تو اس کی سزا تغزیر ہوگی، خواہ وہ تمام شروط کے
ساتھ وطی ہو جیسے رانوں میں اور منہ میں داخل کرنا، یا وطی نہ ہو جیسے اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی۔ بوس و کنار
ایک بستر میں سونا وغیرہ۔ کیونکہ یہ تمام افعال بجائے خود بھی حرام ہیں اور زنا کی جانب لے جانے والے مقدمات
زنا بھی ہیں۔

۱۔ مائتہ الاسوقی علی الشرح الکبیر، جلد ۴، صفحہ ۳۱۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۵۔
الاسکام السلطانیہ للماوردی، صفحہ ۳۰۶۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۳۔ المغنی والشرح الکبیر، جلد ۱، صفحہ ۱۶۲۔ شرح
الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۹۔

گزشتہ قواعد کے بیان سے یہ علم ہو گیا کہ حرام افعال کیا ہیں اور ان میں کون سے وطی ہیں اور کون سی وطی زنا ہے۔

اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ اگرچہ شریعت وطی اور وطی کے علاوہ امور میں فرق کرتی ہے اور وطی پر سزائے حد اور دیگر امور پر سزائے تخریر جاری کرتی ہے۔ مگر اس کے باوجود شریعت کی نظریں دونوں صورتوں میں حرم تام ہے اور مرد و عورتوں کی طرح یہ نہیں ہے کہ وطی کے علاوہ امور حرم تام نہ ہوں بلکہ شخص آغاز حرم ہوں لیے

۲۸۶- دُرْبِیْسِ وَطِی (دُخُول)

امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور زیدی فقہاء کے نزدیک یہ امر برابر ہے کہ وطی حرام فرج میں ہو یا دُبر میں مرد کے ساتھ ہو یا عورت کے ساتھ۔ اس رائے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی شریک ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے۔ کہ دُبر میں وطی زنا کے اس مفہوم میں شریک ہے جو حد کا متقاضی ہے یعنی وطی حرام، اس لیے یہ بھی دلالت زنا میں داخل ہے علاوہ بری خود قرآن نے ان دونوں کو برابر قرار دیا ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ نے قوم لوط کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

إِنَّكُمْ لَأَنْتَوْنَ الْفَاحِشَةَ - (العنکبوت: ۲۸)
”تم تو فحش کام کرتے ہو“

نیز فرمایا۔

إِنَّكُمْ لَأَنْتَوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً فَمِنْ دُونِ النِّسَاءِ - (الاعراف: ۸۱)
”تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری کرتے ہو“

مزید فرمایا۔

وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ - (النساء: ۱۵)
”تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں“

اور فرمایا۔

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأُذُوهُمَا - (النساء: ۱۶)
”اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں ان دونوں کو تکلیف دو“

ع روایت احمد۔

ت اس موضوع پر تفصیلی گفتگو التشریح الجنائی جلد ۱، صفحہ ۳۴۳، ۳۴۶ پر گزر چکی ہے۔

قرآن کریم نے دُبر میں دخول کو کبھی فاحشہ قرار دیا ہے اور فرج میں دخول کو کبھی فاحشہ کہا ہے۔
اور اس طرح دونوں افعال کو ایک ہی نام دیا ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ
”اگر مرد مرد کے پاس آئے تو دونوں زانی ہیں اور عورت عورت کے پاس آئے تو دونوں زانی ہیں۔“
امام ابو حنیفہ رحمہ کی رائے یہ ہے کہ دُبر میں دخول زنا نہیں ہے خواہ مرد کے ساتھ ہو یا عورت کے،
اس لیے کہ عورت کی فرج میں دخول کو زنا کہا جاتا ہے اور دُبر میں دخول کو لواطت کہا جاتا ہے، اور
الفاظ کا یہ اختلاف ان کے مفاہیم کے فرق پر دلالت کرتا ہے۔ اگر لواطت بھی زنا ہوتی تو اس
کے بارے میں صحابہؓ میں اختلاف نہ ہوتا۔ علاوہ بریں زنا سے انساب میں اکتباہ پیدا ہوتا اور اولادِ ضائع
ہے جب کہ لواطت میں یہ صورت نہیں ہے۔ نیز یہ کہ سزا ہمیشہ اس جرم پر مقرر ہوتی ہے جس کا بالعموم
وجود ہو اور زنا ہی ایسا جرم ہے جس کا مرد و عورت میں جنسی جذبہ ہونے کی بنا پر داعی موجود ہے،
حالانکہ لواطت کے محل میں طبعاً ایسا داعی موجود نہیں ہے۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء بھی لواطت کو زنا نہیں قرار دیتے بلکہ اسے معصیت سمجھتے ہیں جس میں تعزیر
ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا کے علاوہ ہے اور لواطت کے زنا ہونے کے بارے میں
نہ تو کوئی نص موجود ہے اور نہ کوئی اثر صحیح منقول ہے۔

۳۸۷۔ بیوی کے دُبر میں دخل کرنا

اس پر اتفاق ہے کہ بیوی کے دُبر میں دخول کرنے پر شوہر پر سزائے حد جاری نہیں ہوگی، اس
لیے کہ بیوی محلِ وطی ہے اور شوہر بیوی سے دخل کرنے کا مالک ہے۔

البتہ خود اس فعل کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے چنانچہ امام احمد، امام ابو یوسف
اور امام محمد اس فعل کو زنا قرار دیتے ہیں اور اس فعل کے مرتکب شوہر پر اصل حد کے قائل ہیں لیکن

بہت ہی نے اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس کی سند میں ایک دی محمد بن عبدالرحمن ہیں جن کے بارے میں بہت ہی نے کہا
ہے کہ میں اس راوی کو نہیں جانتا، بہر حال اس سند سے یہ روایت منکر ہے۔ اسے ابو الفتح اللادزی نے ”الضعفاء“ میں اور
طبرانی نے ”الکبیر“ میں ایک اور روایت سے نقل کیا ہے، جس میں ”المفضل البعلی“ راوی ہیں جو مجہول ہیں اور اس روایت
کو ابو داؤد نے اپنی سند میں بھی نقل کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے، نیل الاوطار، جلد ۷، صفحہ ۳۰۔

۳۷۰۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۳۳۔ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۰۔

۳۷۱۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۸۰، ۳۸۵۔

ملکیت کا مشبہ موجود ہونے کی بنا پر اور اس بنا پر کہ جواز فعل میں اختلاف ہے حد ساقط ہو جائے گی اور اس کی جگہ سزا کے تعزیر جاری ہوگی۔

مالکی اور شافعی مسلک کے فقہاء اور شیعہ زیدی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ فعل زنا نہیں ہے کیونکہ بیوی شوہر کی وطی کا محل ہے اور زوج کو اس سے تمتع حاصل کرنے کا حق ہے لیکن مالکی اور زیدی فقہاء اس کے باوجود اس فعل کو حرام قرار دیتے ہیں اور اس پر سزائے تعزیر کے قائل ہیں۔ جب کہ شافعی فقہاء کے نزدیک ساکم کے منقہ کرنے کے بعد دوبارہ اعادہ کرنے پر تعزیر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ جرم عادت کے بعد بنتا ہے اور جرم عادت وہ ہوتا ہے جس سے باز رہنے کا حکم دیا جا چکا ہو۔ اگر باز رہنے کا حکم نہیں دیا تو سزا نہیں ہے اس لیے کہ اس مانعت سے قبل اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ اس کے باوجود بعض فقہاء اس فعل کے بار بار اعادے پر سزائے قائل ہیں اور وہ فعل سے باز رہنے کے حکم کی شرط کی صراحت نہیں کرتے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ فعل ان کے نزدیک بلاشبہ حرام ہے اس لیے حاکم کے باز رہنے کی تلقین کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۔ جو فقہاء مشبہ کی موجودگی کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس فعل کی علت و حرمت کا اختلاف خود حد کو ساقط کر دینے والا ہے۔ اور اس اختلاف کی اساس آیت ذیل کی تفسیر کا اختلاف ہے :-

وَلْيَسْتَلُوا نَكَاحَ الدَّخِيلِ قُلُوبَهُمْ هُوَ الَّذِي قَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الدَّخِيلِ وَلَا تَقْرَبُوا حَتَّى يَطْفَرُونَ فَإِذَا أَنْطَهَرُوا فَاتَّوَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ نِسَاءً كَمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتَوْهُنَّ شَكْمُ أَنْ شِئْتُمْ وَقَدْ أَمَرُوا أَنْ لَا تُنْفَسُوا وَأَتَقُوا اللَّهَ دَاعِلُوا أَنْتُمْ مُلَا قُوا وَبَشِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - (البقرہ: ۲۲۲، ۲۲۳)

پوچھتے ہیں حیض کا کیا حکم ہے؟ کہو کہ وہ ایک گندگی کی حالت ہے اس میں عورتوں سے الگ ہو اور ان کے قریب نہ جاؤ، جب تک کہ وہ پاک نہ ہو جائیں۔ پھر حیض پاک ہو جائے تو ان کے پاس جاؤ اس طرح مبرا کہ اللہ نے تم کو حکم دیا ہے۔ اللہ ان لوگوں کو پسند کرتا ہے جو بدی سے باز رہیں اور پاکیزگی اختیار کریں۔ تمہاری عورتیں تمہاری کہنیاں ہیں تمہیں تمہا ہے جس طرح چاہو اپنی کہنیاں میں جاؤ مگر اپنے مستقبل کی فکر کرو اور اللہ کی ناراضی سے بچو، خوب جان لو تمہیں ایک ان سے ملنا ہے اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ عورت کے دہریں دخول میں کوئی حرج نہیں محسوس کرنے سے اور امام شافعی اور امام مالک سے اس کا جواز منقول ہے مگر حضرت ابن عمر اور امام شافعی سے منسوب اقوال کی تکذیب کی گئی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ امام شافعی کی ابتدا میں رائے تھی۔ اور بعض صحابہ کرام ان سے اس قول کو نقل نہیں کرتے جب کہ ان کے مسلک کے بعد کے فقہاء نے اس فعل کی تحریم کا فتویٰ دیا ہے۔ بہر حال جمہور فقہاء اس فعل کی تحریم کے قائل ہیں اور اس سلسلے میں ہنس قرآنی سے استدلال کرتے ہیں اور بعض منعیات اور حدیث جو ایک دوسری کی توشیح کرتی ہیں بھی اس میں سند ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گزشتہ بیان کردہ اسباب کی بنا پر یہ زنا نہیں ہے۔ البتہ قابل تعزیر معصیت ہے۔
یہی حال مسلک ظاہر کے فقہاء کا ہے کہ وہ ذہن میں دخول کو زنا نہیں قرار دیتے البتہ اسے قابل تعزیر معصیت
سمجھتے ہیں۔
۲۸۸۔ مردہ شخص سے وطی (بدعتی)

اجنبی مردہ عورت سے وطی (بدعتی) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زنا نہیں ہے۔ اسی طرح عورت کا مردہ آدمی
کا عضو تناسل اپنے فرج میں داخل کر لینا زنا نہیں ہے۔ اور یہ قول مسلک شافعیؒ اور احمدیؒ کی بھی ایک رائے ہے۔
اس فعل کے زنا نہ ہونے کے قائل فقہاء اس فعل پر سترائے تعزیر عائد کرتے ہیں۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ
مردہ عورت کے دخول اور مردہ مرد سے دخول وطی نہیں ہے کیونکہ مردہ کے اعضاء تلف ہو چکے ہیں اور نیز یہ کہ
یہ ایسا فعل ہے جس سے بالعموم انسانی طبیعت گھبراتی ہے اور اشتہار پیدا نہیں ہوتی، اس لیے اس فعل سے
زہر کی چنداں حاجت نہیں ہے۔ یہی رائے زہریؒ شیعہ فقہاء کی بھی ہے۔

مسلک شافعیؒ اور احمدیؒ کی دوسری رائے یہ ہے کہ یہ فعل زنا ہے اور اس پر حد لازم ہے بشرطیکہ زہر
کے درمیان نہ ہو، اس لیے کہ یہ وطی حرام ہے بلکہ یہ تو زنا سے بھی بڑھ کر ہے اور اس کا گناہ زنا سے کبھی زیادہ
ہے، کیونکہ اس میں ناحشہ فعل کے ساتھ سمیت کی توہین بھی شامل ہو گئی ہے۔ ظاہری مسلک کے فقہاء کے
اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی بھی یہی رائے ہونی چاہیے۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ مردہ عورت کی فرج یا ذہن میں دخول کرنے والا غیر شوہر زانی ہے اور اسے
زنا کی سزا دی جائے گی کیونکہ وہ اس فعل سے لذت حاصل کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے کہ کوئی اجنبی مردہ بیوی
سے دخول کر لے تو اس پر حد نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مردہ غیر شوہر کا عضو اجنبی فرج میں داخل کر لے تو اس پر
بھی تعزیر ہے حد نہیں ہے کیونکہ اس میں لذت نہیں ہے۔

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۹۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۰۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۲۰۲۔ اسی المطالب،
جلد ۲، صفحہ ۱۲۶۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۶۲۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۸۰۔ جلد ۱، صفحہ ۶۹۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۳۲۶۔
۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۲۰۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۵۲۔ شرح الازہار،
جلد ۲، صفحہ ۳۲۶۔

۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۲۰۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۵۲۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۶۔

۲۸۹۔ بہائم سے وطی (بدفعی)

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بہائم اور حیوانات سے وطی (بدفعی) زنا نہیں ہے بلکہ قابلِ تعزیرِ معصیت ہے۔ اور اسی کے حکم میں وہ صورت ہے جب عورت کسی جانور مثلاً بندر کو اپنے آپ پر موقع دیدے کہ یہ بھی زنا نہیں ہے اس لیے کہ اگر اس کو زنا منصور کہ لیں تو حد لازم آئے گی جو زجر کے لیے مقرر کی گئی ہے اور زجر کی دہاں ضرورت پیش آتی ہے جہاں عموم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ کوئی سمجھدار یا بے وقوف آدمی بھی ایسی خواہش نہیں کر سکتا، اگر اتفاقاً کوئی کر بیٹھے تو وہ شدید جوش سے مغلوب ہو کر کرتا ہے اس لیے اس فعل پر ایسی حد کی ضرورت نہیں ہے جو زجر ہے اس لیے کہ خود طبع انسانی اس فعل سے باز رکھتی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دو آراء ہیں جن میں راجح رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ یہ فعل زنا ہے اور اس پر تمام صورتوں میں سزائے قتل دی جائے گی اس لیے کہ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے :-

”جو شخص جانور سے ملاپ کرے اسے اور جانور دونوں کو قتل کر دو۔“

مگر بیشتر فقہاء اس حدیث کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

بعض شافعی فقہاء اس فعل کو زنا قرار دیتے ہیں اور اس کو مرد و عورت کے زنا پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ اگر محض (شادی شدہ) سے یہ فعل سرزد ہوا ہو تو رجم ہے ورنہ کوڑے اور تعذیب ہے۔ اور صحیح مسلک شیعہ نیز یہ کی راجح رائے ہے اگرچہ ان کے بعض فقہاء کی رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ شافعی اور ضابطہ کی رائے یہ ہے کہ جو عورت جانور کو اپنے اوپر قدرت دے اس کی ذریعہ سزا ہے جو جانور سے وطی کرنے والے کی ہے۔ جب کہ بعض شافعی فقہاء یہ ضابطہ کرتے ہیں کہ عورت پر صرف سزائے تعزیر ہے۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۸۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۶۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۵۔ ائسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۵۔

۴۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶۔

۵۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۳۔ ائسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

۶۔ ائسی المطالب، جلد ۱۰، صفحہ ۱۰۰۔ نسائ المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۲۰۵۔

سنا بلکہ کی رائے یہ ہے کہ جس جانور سے بد فعلی کی گئی ہو اس سے ہر حال میں قتل کر دیا جائے خواہ یہ فعل کرنے والے کو تعزیری سزا دی جائے یا قتل کر دیا جائے۔ اور جو شافعی فقہاء اس شخص کے قتل کے قائل ہیں وہ جانور کے بھی قتل کے قائل ہیں۔ زید ہی فقہاء اس جانور کے گوشت اور دودھ کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں لیکن اس کو قتل کرنے کے قائل نہیں ہیں۔

ظاہری مسلک کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جانور سے بد فعلی کرنے والا زانی نہیں ہے کیونکہ فعل زنا نہیں ہے اور کوئی نص بھی ایسی موجود نہیں جو اس کو زنا کے حکم کے ساتھ ملحق کرتی ہو۔ لیکن چونکہ جانور سے بد فعلی حرام ہے اس لیے یہ شخص مرتکب معصیت ہے اور اس کی سزا تعزیر ہے اور جانور کا قتل یا ذبح کرنا درست نہیں ہے۔

۲۹۰۔ بچے یا مجنون کا اجنبی عورت سے وطی کرنا۔

اگر بچہ یا مجنون اجنبی عورت سے وطی کرے تو اس کی عدم اہلیت کی بناء پر اس پر حد نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ پر حد بالغ ہونے کے بعد ہی جاری ہو سکتی ہے اور مجنون افاقہ ہو جانے کی صورت میں ماخوذ ہے، البتہ بچہ اگر باشعور ہو تو تعزیری سزا دی جائے گی۔ اس عورت کے حکم میں اختلاف ہے جو بچے یا مجنون کو کم بستری کا موقع دے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے برضا تیار ہونے کے باوجود اس پر حد نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے۔ اس لیے کہ عورت پر حد اس لیے جاری نہیں ہوتی کہ وہ زانیہ ہے کیونکہ فعل زنا اس سے متحقق نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ داطلہ نہیں ہوتی بلکہ موطوئۃ ہوتی ہے اور قرآن نے عورت کو زانیہ مجازاً کہا ہے حقیقت یہ ہے کہ عورت پر حد مزنیہ ہونے کی وجہ سے جاری ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ بچے یا مجنون کا فعل زنا نہیں ہے اس لیے یہ عورت بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزنیہ نہیں ہے۔

اگر واطی بچہ ہو تو امام مالک کی رائے بھی امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق ہے لیکن مجنون کو سبیرگی کی صورت میں امام مالک عورت کی سزائے حد کے قائل ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ عورت مجنون سے لذت حاصل کرتی ہے بچے سے نہیں ہے۔

۱۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۵، المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۶۴۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶، ۳۳۷۔

۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۸۶۔ ۳۸۸۔

۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۶۔ بدائع الصانع، جلد ۷، صفحہ ۳۴۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۸۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ بچے اور مجنون کے داطمی ہونے کی دونوں صورتوں میں عورت پر ستراً حد جاری ہوگی۔ اور بچے اور مجنون پر نہیں، کیونکہ بچہ میں عدم بلوغت اور مجنون میں جنون ستر سے مانع ہے۔ اس جرم کے ارتکاب کے بعد عورت اپنے شریک خاص کے ظروف سے مستفید نہیں ہوگی۔ ظاہری مسلک کے فقہاء اور زیدی فقہاء کی کبھی یہی رائے ہے۔

امام زفرؒ کی رائے امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ زانی اور زانیہ دونوں اپنے اپنے فعل پر مآخوذ ہیں، عورت نے وہ فعل انجام دے لیا ہے جو اس کے زانی ہونے کے لیے کافی ہے، اس لیے کہ عورت کے زنا کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مرد کے عضو سے اپنی شہوت پوری کر لے۔ اور یہ بات اس صورت میں موجود ہے۔

مسلم احمدؒ کی دو آراء ہیں، راجح رائے امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے اور دوسری رائے میں مسلک مالکؒ کی طرح داطمی کے بچہ یا مجنون ہونے کی صورتوں میں فرق ہے۔ اس دوسری رائے کے قائلین کے نزدیک عورت کے مجنون کو سپردگی کی صورت میں عورت پر حد لگائی جائے گی اور اگر بچے کی عمر دس سال نہ ہوئی ہو تو حد نہیں لگائی جائے گی اگر بچہ کی عمر دس سال ہو تو حد لگائی جائے گی۔ اس رائے پر یہ گرفت کی گئی ہے کہ اس میں عمر کی تحدید ہے اور تحدید صرف نص سے ہو سکتی ہے جو اس بارے میں موجود نہیں ہے۔

۴۹۱۔ عاقل بالغ شخص کا بچہ یا مجنون سے وطی کرنا

مجنون عورت سے وطی کرنے والے عاقل بالغ شخص پر امام مالکؒ کے نزدیک حد جاری کی جائے گی۔ اسی طرح اس کا بچہ کے ساتھ وطی کرنا قابل حد جرم ہے خواہ وہ کچی مجنون ہو یا نہ ہو۔ اور اس کے علاوہ دوسرے شخص کے لیے اس سے وطی کرنا غیر ممکن ہو۔ اگر خود اس کے لیے بھی ممکن نہ ہو تو پھر حد نہیں ہے۔ بلکہ اسے اس فعل پر تعزیر دی جائے گی۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اگر عاقل و بالغ نے کسی مجنون یا ایسی بچی سے جو قابل جماع ہو، زنا کیا تو اس پر حد جاری ہوگی اور یہ زنا ہی متصور ہوگا اور عورت کی جاتب موجود غدر سے مرد کی حد ساقط نہیں ہوگی۔

۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۴۶۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۸۔

۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۶۔ ۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۲۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۶۔ ۵۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۱۔

مسک مالک اور مسک ابوحنیفہ میں فرق یہ ہے کہ امام مالک حد کو مجرم کے بچی کے ساتھ وطی کے امکان کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں خواہ اس صلیبی بچی سے جماع نہ کیا جاتا ہو یا مجرم کے علاوہ شخص کے لیے اس سے وطی غیر ممکن ہو۔ جب کہ امام ابوحنیفہ حد کے اجراء کو بچی کی جماع کی صلاحیت کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں۔

اس پہلو میں شیعہ زیدی مسک امام ابوحنیفہ رح کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔
شافعی مسک کے فقہاء اس امر کے قائل ہیں کہ مجنون یا بچی سے زنا کرنے والے عاقل بالغ شخص کو حد لگائی جائے گی بشرطیکہ عملاً ایسا فعل ہو چکا ہو اور ان کے نزدیک سزا کی اور کوئی شرط نہیں ہے۔
اور یہی مسک ظاہر یہ بھی ہے۔

مسک احمد کی دو آراء ہیں ایک امام شافعی کی رائے سے ہم آہنگ ہے اور دوسری رائے امام شافعی کی رائے سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ بچی — مجنون ہو یا نہ ہو — اگر اس قابل ہو کہ اس سے وطی کی جاسکے تو یہ قابل حد زنا ہے اور اس زنا میں اور کبیرہ کے زنا میں کوئی فرق نہیں ہے اور اگر وہ اتنی چھوٹی ہو کہ اس سے وطی ممکن نہ ہو تو دوطی پر حد نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے۔ ان میں بعض فقہاء کے نزدیک ایسی بچی کی عمر جو وطی کے قابل نہیں ہے نو سال ہے دلیل یہ کہ اس عمر میں بچی کو اشتہاء نہیں ہوتی اور اس سے وطی کرنا ایسا ہے جیسے وہ خود اپنی فرج میں انگلی داخل کر لے۔

جو فقہاء بچے اور مجنون کی وطی کی صورت میں عورت کی حد کے اور مجنون اور بچی سے وطی کی صورت میں مرد کی حد کے قائل ہیں ان کی یہ رائے قانون مصری عقوبات مادہ (۳۹) کے مطابق ہے جس میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ کسی ایک فاعل سے متعلق مخصوص حالات دوسرے کی جانب سرایت نہیں کرتے۔
جب کہ وہ فقہاء جن کی رائے اس سے مختلف ہے وہ بھی اس اصول بالا کی مخالفت نہیں کرتے بلکہ وہ شبہات کی موجودگی میں حدود کے اسقاط کے قاعدے کی تطبیق کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کی رائے میں یہ جرم دو افراد ہی سے سرزد ہو سکتا ہے اور ان دونوں میں سے ایک کی سزا کا معاف ہو جانا دوسرے کے حق میں شبہ ہے جس سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس کی تعزیر پر اکتفا کیا جائے گا۔

۲۹۲۔ شبہ کی موجودگی میں وطی

ظاہری مسک کے فقہاء رسول اللہ سے منقول اس حدیث کو صحیح قرار نہیں دیتے۔ کہ۔

۲۷ اسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۲۸۔

۲۸ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۵۲۔

۲۹ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۳۳۸۔

۳۰ المحلی، جلد ۲، صفحہ ۲۴، جلد ۱، صفحہ ۲۵۶۔

”شبهات کی موجودگی میں حدود ساقط کر دو“

ان کے نزدیک حدود کا شبرہ سے ساقط کرنا جائز ہے اور نہ شبرہ سے قائم کرنا درست ہے۔ کیونکہ یہ حق اللہ ہیں، اس لیے اگر حد ثابت نہ ہو تو صرف شبرہ پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ فرمان رسولؐ ہے۔
 ”تمہاری جانیں تمہارے مال تمہاری عزتیں اور تمہارے چہرے تمہارے درمیان حرام (محترم) ہیں“
 اور اگر حد ثابت ہو جائے تو شبرہ سے اس کا اسقاط درست نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔
 تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا۔ (البقرہ: ۲۲۹)

”یہ اللہ کی مقرر کردہ حدود ہیں ان سے تجاوز نہ کرو“

مگر باقی فقہاء اس حدیث کو کہ ”شبهات کی موجودگی میں حدود ساقط کر دو“ صحیح تسلیم کرتے ہیں اور اس امر پر متفق ہیں کہ شبرہ کی موجودگی میں حد نہیں ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ کس امر کو شبرہ تصور کیا جائے۔ اور شبرہ کے بارے میں اس اختلاف کی اساس دراصل (نذارے کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک مخصوص صورت حال بعض فقہاء کے نزدیک شبرہ ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے۔

۱۰ حدیث (اور وہ بالمشبهات) ”شبهات کی موجودگی میں حدود ساقط کر دو“ یہ حضرت علیؑ سے مروی ہے اور اس میں ایک راوی مختار بن نافع ہے جسے امام بخاریؒ نے منکر قرار دیا ہے۔ اس میں صحیح ترین روایت وہ ہے جو سفیان ثوری نے عام سے انہوں نے وائل سے انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا۔ کہ۔

”شبهات کی موجودگی میں حدود ساقط کر دو اور جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے (سزائے) قتل کو دور کر دو“

یہ روایت عقبہ بن عامر اور معاذ سے موقوف نا لکھی مروی ہے، یہ روایت منقطعاً بھی مروی ہے اور ایک روایت حضرت عمرؓ پر بھی موقوف ہے اور ابن حزم نے حضرت عمرؓ سے موقوفاً اپنی تصنیف کتاب الایصال میں یہ روایت بیان کی ہے، اور اور بھی طریقوں سے مروی ہے جنہیں مؤلف نیل الاوطار (جلد ۱، صفحہ ۱۹) نے تحریر کیا ہے۔ اور اس کا تاہم اس روایت لکھی ہوئی ہے جس کو حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ
 ”جہاں تک حدود کو دور کرنا ممکن ہو انہیں دور کر دو“

اس روایت کو ابن ماجہ نے بھی بیان کیا ہے۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ۔

”مسلمانوں سے جہاں تک ہو سکے حدود ساقط کر دو اور اگر (مسلمان) کا راستہ چھوڑ دینے کا کوئی راستہ ہو تو چھوڑ دو کیونکہ

نام اگر غلطی سے معاف کر دے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے سزا دے۔“

اس روایت کو ترمذی، حاکم اور بیہقی نے نقل کیا ہے۔

شبهہ وہ ہے جو ثابت شدہ کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو۔ حنفی اور شافعی فقہاء نے شبهہ کی تقسیم اور درجہ بندی کا بطور خاص اہتمام کیا ہے جب کہ دیگر فقہاء نے صرف اس پر اکتفا کیا ہے کہ جو امر شبہ متصور ہو اس کو بیان کر دیں اور اس کی وجہ ذکر کر دیں، مگر ظاہر ہے شبہات کا شمار ممکن نہیں ہے کیونکہ ان کی اساس پیش آنے والی واقعات ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔

غرض شافعی فقہاء کے نزدیک شبہ کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ محل میں واقع ہونے والا شبہ۔ جیسے حائضہ بیوی سے یا روزہ دار بیوی سے وطی کرنا یا بیوی کے پاس غیر فطری راستے سے آنا۔ تو یہ شبہ فعل حرام کے محل میں واقع ہے کیونکہ محل تو شوہر کا مملوک ہے اور اسے یہ حق ہے کہ وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرے اگرچہ اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ بیوی کے حائضہ یا صائمہ ہونے کی صورت میں مباشرت کرے یا بیوی کے پاس دُبر سے آئے لیکن اس محل کا شوہر کا مالک ہونا اور اس کا اس پر حق ہونا شبہ پیدا کرتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ حد ساقط کر دی جائے خواہ فاعل اس فعل کو جائز سمجھتا ہو یا ناجائز کیونکہ شبہ کی اساس اعتقاد اور ظن نہیں ہے بلکہ اس کی اساس محل فعل اور فاعل کا اس پر قانونی (شرعی) استحقاق ہے۔

۲۔ فاعل میں واقع ہونے والا شبہ۔ جیسے کوئی شخص اس عورت سے جماع کرے جو اس کے حملہ عروسی میں داخل کر دی جائے اور بعد میں معلوم ہو کہ وہ اس کی بیوی نہیں تھی۔ گویا اس شبہ کی اساس فاعل کا گمان ہے کہ وہ اس اعتقاد کے تحت یہ کام کرتا ہے کہ اس کا فعل جائز ہے اور وہ کسی حرام فعل کا مرتکب نہیں ہو رہا ہے۔ اس طرح فاعل کا یہ گمان ایسا شبہ پیدا کرتا ہے جس پر حد کا سقوط مرتب ہوتا ہے۔ لیکن اگر فاعل کے علم میں ہو کہ وہ فعل حرام کا مرتکب ہو رہا ہے تو شبہ نہیں ہے۔

۳۔ طریقہ فعل میں شبہ۔ اس تعبیر کا اصل مقصد وہ اشتباہ ہے جو فعل کے سلال یا حرام ہونے میں واقع ہو اور اس شبہ کی اساس فعل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ یعنی وہ فعل جس کے جواز اور عدم جواز میں فقہاء کا اختلاف ہو تو وہ حد کو ساقط کر دینے والا شبہ بن جائے گا۔ مثلاً امام ابوحنیفہ کے نزدیک بلاولی نکاح جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک بغیر شاہدوں کے نکاح جائز ہے اور حضرت ابن عباس کے نزدیک نکاح متمتع جائز ہے۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کے نکاح درست نہیں ہیں۔ اور اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان اختلافی نکاحوں میں سے کسی میں وطی کر لینے پر حد جاری نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اختلاف حد کو ساقط کر دینے والا شبہ ہے اگرچہ خود فاعل فعل کی حرمت کا اعتقاد رکھتا ہو کیونکہ فی ذاتہ یہ اعتقاد فقہاً

کی حلت و حرمت کی رائے کی موجودگی میں بے اثر ہے۔

ضنفی فقہاء کے نزدیک شبہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ فعل میں واقع ہونے والا شبہ ہے۔ اس کو "شبہ اشتباہ" اور "شبہ مشابہت" بھی کہتے ہیں۔ اور یہ اس شخص کے حق میں تو شبہ ہے جس پر فعل میں اشتباہ پیدا ہوا ہو اور اس کے حق میں شبہ نہیں ہے جس پر فعل مشتبه نہ ہوا ہو۔ غرض جس شخص پر حلت و حرمت مشتبه ہو گئی ہو اس کے حق میں شبہ ہے کہ کوئی دلیل سماعی ایسی موجود نہ ہو جس سے حلت مفہوم ہوتی ہو بلکہ وہ اس امر کو جو دلیل نہیں ہے دلیل بنالے جیسے کوئی اپنی تین طلاقیں دی ہوئی یا مال کے بالعوض طلاق بائن دی ہوئی بیوی کے پاس زمانہ عدت میں آئے۔ اور یہ یہ ہو کہ اگر یہ حلیت کے حلال ہونے کو باطل کرنے والے امر یعنی طلاق کی بنا پر حق حلال بالکل زائل ہو گیا ہے مگر حق فراش اور ازدواج کی حرمت کے دائرے میں نکاح ابھی باقی ہے۔ اور یہ وطی اگرچہ حرام ہے اور زنا ہے مگر وطی اشتباہ اور حلال ہونے کے گمان کا دعویٰ کرے تو پھر حد لازم نہیں ہے اس لیے کہ اس کے ظن کی بنیاد ایک قسم کی دلیل ہے اور وہ فراش کے حق اور ازدواج کی حرمت میں نکاح کا باقی رہنا ہے۔ (یعنی جو بچہ پیدا ہو گا وہ شوہر ہی کا ہو گا اور اس زمانہ عدت میں عورت شادی نہیں کر سکتی تو گویا اس لحاظ سے نکاح باقی ہے)۔ اور اسی پر قیاس کر کے اس نے یہ گمان کیا کہ یہ نکاح اس کے حلال ہونے میں بھی باقی ہے۔ یہ گمان اگرچہ فی الواقع کوئی دلیل نہیں ہے لیکن اس فاعل کے حق میں یہ حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے۔

فعل میں شبہ کی موجودگی کی شرط یہ ہے کہ حرمت پر بالکل کوئی دلیل نہ ہو اور مجرم کا خیال اس کے جائز ہونے کا ہو۔ اگر حرمت کی دلیل موجود ہو یا اس کا حلال ہونے کا خیال ثابت نہ ہو تو شبہ نہیں ہے بلکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مجرم کو فعل کی حرمت کا علم تھا تو اس پر حد جاری ہوگی۔

۲۔ ضنفی فقہاء جرم زنا میں آٹھ مقامات پر شبہ کو محدود کرتے ہیں۔ جن میں سے ایک تین طلاق دی ہوئی بیوی سے اثنار عدت اور مال کے بالعوض طلاق بائن دی ہوئی بیوی سے اور غلج کی ہوئی بیوی سے وطی کرنا ہے۔ باقی مقامات کا تعلق باندیوں سے ہے جن کا غلامی کے خاتمہ کے بعد تذکرہ لاحق ہے۔

باقی فقہاء کی رائے ضنفی فقہاء سے مختلف ہے اور وہ ان آٹھ مقامات پر شبہ کے قائل نہیں ہیں اور اسی لیے وہ جرم زنا میں شبہ فعل کے قائل نہیں ہیں۔ ملاحظہ کیجیے۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۷۔ مواہب الجلیل، جلد ۹، صفحہ ۲۹۲۔

آسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۷۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۲۔

شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰-۱۲۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۳۶۔

۲۔ محل کا شبہ۔ اور اسے شبہ مکمل اور شبہ ملک بھی کہتے ہیں اور یہ شبہ محل کے حلال ہونے کے بارے میں حکم شریعت میں اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس شبہ کی شرط یہ ہے کہ کسی حکم شریعت سے پیدا ہوا ہو اور ایسی دلیل شرعی موجود ہو جو حرمت کی نفی کرتی ہو اس میں فاعل کے اپنے گمان کا کوئی دخل نہیں ہے خواہ فاعل اس فعل کو حلال منصوص کرتا ہو یا اسے حرمت کا علم ہو کیونکہ دلیل شرعی کی بنا پر شبہ موجود ہے اور اس کا فاعل کے علم اور عدم علم سے تعلق نہیں ہے۔

حنفی فقہاء کے نزدیک محل کا شبہ صرف جرم زنا میں چھ صورتوں میں ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ مطلقہ کو کنایات کے ذریعے طلاق بائن دی گئی ہو اور اس سے فطری ملاپ کیا جائے، جب کہ باقی مقامات باندیوں سے متعلق ہیں اور غلامی کے خاتمے کے بعد اب ان کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مذکورہ بالا صورت کی وجہ حنفی فقہاء یہ بیان کرتے ہیں کہ طلاق بائن اور جملہ کنایات سے ملکیت کا زائل ہونا ایک اجتہادی مسئلہ ہے اور اس میں صحابہؓ کا اختلاف رہا ہے چنانچہ حضرت عمرؓ نے کنایات کے ذریعے طلاق کو رجعی طلاق قرار دیتے تھے اور طلاق رجعی سے ملکیت ختم نہیں ہوتی۔ غرض صحابہ کرام کے اس اختلاف سے اس میں شبہ پیدا ہو گیا۔
شافعی اور حنابلہ فقہاء کی بھی یہی مذکورہ رائے ہے جب کہ مالکی فقہاء میں سے بعض کی رائے یہی مذکورہ ہے اور جب کہ بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں شبہ نہیں ہوگا۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ شبہ عقد سے کبھی ثابت ہوتا ہے اگر یہ عقد کی تحریم پر اتفاق ہو اور فاعل کو بھی اس حرمت کا علم ہو اور یہ بھی علم ہو کہ اس حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہو، جیسا کہ نکاح محارم کی صورت ہے۔

گویا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی شبہ کی تین قسمیں ہیں۔ فعل میں شبہ۔ محل میں شبہ۔ اور عقد میں شبہ۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب عقد کے شبہ کا ذکر نہیں کرتے اور وہ جمہور فقہاء کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں۔
۲۹۳۔ محارم سے وطی

محارم سے وطی زنا ہے جس میں حد لازم ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی محرم عورت سے شادی کر لی تو یہ نکاح بائناق باطل ہے اور اگر اس نے اس سے فطری وابستگی کر لی تو امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک

۱۔ بحوالہ ہائے سابقہ۔

۲۔ مواہب اللیل، جلد ۶، صفحہ ۲۹۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۴۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۴۔

۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۴۳۔

اس پر حد جاری ہوگی، یہی رائے ظاہری اور زیدی فقہاء کی ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی رائے ہے۔
 مگر امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسی عورت سے شادی کر لی جو اس کے لیے حلال نہیں
 ہے، جیسے ماں، بیٹی، چچی خالہ وغیرہ اور اس نے اس سے فطری وابستگی بھی قائم کر لی تو اس پر حد عائد نہیں ہوگی
 اگرچہ وہ یہ اعتراف کرے کہ اس حرمت کا اسے علم تھا، البتہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ
 اس حد کے سقوط کے اس لیے قائل ہیں کہ ان کے نزدیک اس حالت میں شبہ ہے۔ اور شبہ اس طرح ہے کہ
 یہاں صورت جواز موجود ہے یعنی عقد نکاح جو سبب اباحت ہے۔ اگرچہ اس اباحت کا حکم ثابت نہیں ہوا
 لیکن یہ صورت اسقاط حد کے لیے شبہ بن گئی۔

امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کی اس طور پر تردید کی گئی ہے کہ تعلق بالاتفاق حرام ہے اور اس میں ملکیت
 کا کوئی شبہ (شائبہ) بھی موجود نہیں ہے اور واطی اہل حد میں سے ہے اور اس تحریم سے واقف ہے اس
 لیے کوئی عذر موجود نہیں ہے اور اس پر حد لازم ہوگی۔ رہ گیا عقد مسودہ بالکل باطل ہے اور اس کا مطلقاً کوئی
 اثر نہیں ہے جیسا کہ وہ کبھی ہوا ہی نہ ہو اور جواز کی صورت شبہ اس وقت بنتی ہے جب وہ صحیح ہو۔

۴۹۴۔ نکاح باطل کے بعد وطی کرنا

بہرہ نکاح جس کا باطل ہونے پر اتفاق ہو، جیسے پانچویں بیوی سے نکاح، شادی شدہ عورت سے
 نکاح، عدت گزارنے والی عورت سے نکاح اور تین طلاقیں دی ہوئی بیوی سے اس کے کسی اور مرد سے نکاح
 سے پہلے نکاح۔ ان صورتوں میں اگر فطری وابستگی قائم کر لی تو یہ زنا ہے اور اس میں حد لازم ہے اور وجود
 عقد کا نہ کوئی اعتبار ہے اور نہ اس کا کوئی اثر ہے۔ اور یہ رائے امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ کی اور ظاہری
 اور زیدی فقہاء کی ہے اور یہی رائے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے۔

مگر امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ عقد کا وجود حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے اس لیے ان کے
 نزدیک اس وطی کی سزا تعزیر ہے۔

۴۹۵۔ اختلافی نکاح

جس نکاح کی صحت میں اختلاف ہو اس میں وطی کرنے پر حد لازم نہیں ہے۔ جیسے نکاح متعہ۔ شغار۔

شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۶۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۴۷۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۷۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ
 ۱۵۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۵۶۔ شرح الآزہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۸۔

شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۶، ۷۷۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۴۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۷۔ المغنی،
 جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۴۶، ۲۴۸۔ شرح الآزہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۸۔

شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۴۳۔ ۱۴۸۔

تخیل اور بلاوی یا گواہوں کے نکاح، ایک بہن کی طلاق یا نثر کی عدت کی صورت میں اسی کی دوسری بہن سے نکاح، چوتھی بیوی کی طلاق یا نثر کی عدت میں پانچویں سے نکاح۔ کیونکہ نکاح کی صحت پر فقہاء کے درمیان اختلاف شبہ متصور ہوگا اور حدود شبہات کی موجودگی میں ساقط ہو جاتی ہیں۔ سوائے ظاہری فقہاء کے کہ ان کے نزدیک نکاح باطل اور فاسد میں ہونے والے فطری تعلق پر مد لازم ہے۔

۴۹۶۔ اگرہ کے ساتھ دخول

اس امر پر اتفاق ہے کہ زنا بالجبر کی صورت میں مجبور عورت پر حد نہیں ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا عَلَيْهِ - (الانعام: ۱۱۵)

”مالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالت اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ نے حرام کر

دیا ہے ان کی تفصیل وہ تمہیں بتا چکا ہے۔“

نیز ارشاد ہے۔

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ - (البقرہ: ۱۷۳)

”ہاں جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت

کی حد سے تجاوز تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔“

رسول کریم نے فرمایا ہے کہ۔

”میری امت سے خطا، بھول اور جبراً سرزد کرانے جانے والے امور معاف ہیں۔“

اور نیز اس لیے کہ اگرہ (جبر) بھی شبہ ہے اور شبہات کی موجودگی میں حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ عورت کی ذات پر غالب اگر جبر میں اور دھکی دے کر جبر کرنے میں کوئی فرق

نہیں ہے۔ چنانچہ زمانہ رسول میں ایک عورت سے زنا بالجبر کیا گیا تو آپ نے اس کی حد ساقط فرمادی۔

اور حضرت کے پاس کوئی باندی لائی گئی جس سے کسی غلام نے زنا بالجبر کیا تھا تو آپ نے غلام کو تعزیراً

مارا لیکن باندی کو نہیں مارا۔ نیز آپ کے پاس ایک عورت آئی کہ اس نے کسی چرواہے سے پانی مانگا،

اس چرواہے نے کہا پانی تب پلاؤں گا جب تو مجھے اپنے اوپر قدرت دے گی، چنانچہ اس نے ایسا کیا۔ حضرت

عمر نے حضرت علی سے پوچھا کہ آپ کی کیا رائے ہے۔ حضرت علی نے جواب دیا کہ وہ مضطرہ (مالت اضطرار)

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۵۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ

۱۵۵۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۹۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۸۔

۲۔ ابن حزم، المحلی، جلد ۸، صفحہ ۳۳۲۔ ۳۔ ترمذی، الناج، جلد ۳، صفحہ ۳۶۔

ہے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے اسے کچھ دے کر رخصت کر دیا۔

اگر مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر حد جاری ہوگی۔ اور یہ امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ اور شیعہ زید یہ کی مرجوح رائے ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ عورت کا عمل اس ضمن میں اپنے آپ پر قدرت دے دینا ہے، جب کہ مرد انتشار اعضاء کی صورت میں مکروہ (مجبور) نہیں ہوگا اس لیے کہ انتشار کا مطلب آبادگی ہے۔ اس لیے اگر اکراہ ہو اور انتشار بھی نہ ہو پھر حد ہے۔

ان تمام مسالک کی راجح رائے یہ ہے کہ اکراہ کی صورت میں مرد پر حد نہیں ہے، کیونکہ اکراہ میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں تو اگر اکراہ کی صورت میں عورت پر حد لازم نہیں ہے تو مرد پر بھی نہیں ہے اور نیز یہ کہ انتشار طبعاً ہوتا ہے جو آبادگی کی علامت سے زیادہ مردانگی کی علامت ہوتا ہے۔ اور یہ قول کہ ڈر اور خوف کی حالت میں انتشار نہیں ہونا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جس کو ڈر آیا جا رہا ہے اسے خوف نہ کرنے کی صورت میں ہے کرنے کی صورت میں نہیں ہے اور فعل بالذات ایسا نہیں ہے جس سے ڈرا جائے۔ اور اس کے علاوہ اکراہ شریعہ کی بنا پر بھی حد ساقط ہو جائے گی۔

ظاہری مسلک کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مکروہ (مجبور مرد) اور مکروہہ (مجبور عورت) پر حد نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت کو زبردستی پکڑ کر اس سے زنا کر لیا یا مرد کو پکڑ کر زبردستی اس کا عضو تناسل عورت کی فرج میں داخل کر دیا گیا، تو مرد اور عورت پر حد نہیں ہے خواہ انتشار ہوا ہو یا نہ ہو، منی آئی ہو یا نہ آئی ہو اور عورت کو انزال ہوا ہو یا نہ ہو، منی آئی ہو یا نہ آئی ہو۔ اس لیے کہ انہوں نے جو کچھ کیا ہے از خود نہیں کیا ہے اور انتشار اور منی کا آنا ایک امر طبعی ہے اور اس میں مرد کا کوئی اختیار اور اس کی پسند اور ناپسند کا دخل نہیں ہے۔

جس مرد پر اکراہ (جبر) کیا جا رہا ہو اس کو عورت اپنے اوپر جبر کے بغیر قدرت دے دی تو عورت کے حق میں یہ فعل زنا ہے اور اس پر حد لازم ہے۔ اس لیے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور مرد کے سزا سے بچ جائے گا اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا اور مرد کے جرم کے مخصوص حالات کا فائدہ عورت کو نہیں پہنچے گا۔ اور تمام مسالک فقہی میں یہ امر مسلمہ ہے۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۰۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۷، ۱۶۶۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۷۔

المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۵۸۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۸۔

المحلی، جلد ۸، صفحہ ۳۳۱۔

۴۹۷۔ وطی میں خطا کرنا

وطی میں خطا یا تو مباح وطی میں ہوتی یا حرام وطی میں ہوتی ہے۔ مباح وطی میں خطا پر نرا نہیں ہے کیونکہ یہاں قصد موجود نہیں ہے اور چونکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِنْ مَتَّعَدْتُمْ قُلُوبَكُمْ۔ (الاحزاب: ۵)

”نادانستہ جو بات تم کہو اس کے لیے تم پر کوئی گرفت نہیں ہے لیکن اس بات پر ضرور گرفت ہے جس

کا تم دل سے ارادہ کرو۔“

اور اس لیے کہ رسول اللہ کا فرمان ہے کہ۔

”میری امت سے خطا، اور نسیان اور جبراً مسزرد کر لے جانے والے امور معاف ہیں۔“

بعد ازاں یہ شبہ بھی ہے جس سے ان لوگوں کے نزدیک جو شبہ کے قائل ہیں، حد ساقط ہو جائے گی۔

مثلاً کسی شخص کے حجلہ عروسی میں اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور عورت پہنچا دی گئی اور کہہ دیا گیا کہ بیٹی بیوی ہے اس نے اپنی بیوی تصور کرتے ہوئے فطری وابستگی قائم کر لی۔ تو اس پر بالاتفاق حد نہیں ہے، اسی طرح

اگر اسے یہ نہ بھی کہا گیا ہو کہ بیٹی بیوی ہے۔ یا اس نے اپنے بستر پر کسی کو لیٹا ہوا پایا اور بیوی سمجھ کر اس سے ہم بستری کر لی، یا اس نے اپنی بیوی کو بلایا اور کوئی اور آگئی اور اس نے یہی سمجھا کہ جس کو بلایا تھا وہی ہے اور

اس نے اس سے ہم بستری کر لی۔ تو امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ظاہری اور زیدی فقہاء کے نزدیک اس پر حد نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس تعلق کو قائل نے جائز تصور کر کے قائم کیا ہے اور یہ قابلِ حد ہے

اور یہ تمام صورتیں ایسی ہی ہوں گیں جیسے اس کی شب زفاف میں اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور عورت بھیج دی گئی ہو۔

سہاگ داتا

البتہ امام ابو حنیفہ اس صورت میں حد کے قائل ہیں جس میں کسی نے کسی عورت کو اپنے بستر پر پایا ہو اور اس سے ہم بستری کر لی ہو کیونکہ سقوط حد کا باعث حلال ہونے کا شبہ اور اس صورت میں اس کے سوا کہ اس نے

اپنے بستر پر پایا ہے قطعاً کوئی شبہ نہیں ہے اور محض کسی عورت کا بستر پر پایا جانا حلال ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا اور نہ اپنے گمان کے لیے کوئی اس پر اعتبار کر سکتا ہے اس لیے کہ بستر پر بسا اوقات بیوی کے علاوہ اس کی کوئی

دوست سہیلی بھی لیٹ جایا کرتی ہے۔ غرض یہ حلال ہونے کی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر کسی گمان میں اعتماد کیا جاسکے۔ یہی حکم اندھے ہونے کی بھی صورت میں ہے کہ۔ سوائے اس کے کہ وہ اپنی بیوی کو بلائے اور

اجنبی عورت آکر کہے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور اندھا آواز کی یکسانیت اور بیوی کی ساتھ کمتر رفاقت کی بنا پر امتیاز نہ کر سکے۔

وطی حرام میں خطا پر مزا سعات نہیں ہے اور نہ ہی یہ باتفاق المہ شبہ ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اس عورت کو اپنے پاس بلایا جو اس پر حرام ہے اور کوئی اور آگئی اور اس نے اس سے ہم بستری کر لی اور یہ سمجھا کہ وہی ہے جسے اس نے بلایا تھا تو اس پر حد جاری ہوگی۔ اور اگر اس نے اس عورت کو بلایا جو اس پر حرام ہے اور اس کی بیوی آگئی اور اس نے اس سے اجنبی سمجھتے ہوئے ہم بستری کی تو حد نہیں ہے کیونکہ بعینہ بیوی اس پر حرام نہیں ہے البتہ وہ اپنے سو وطن پر گناہ گار ہوگا۔

۲۶۸۔ وطی پر رضامندی

وطی پر رضامندی بالاتفاق شبہ متصور نہیں ہوگی، مثلاً کسی نے اجنبی عورت سے دخول کیا اور اس عورت نے اس کو بخوشی اپنا آپ سپرد کر دیا تو یہ شخص زانی ہے، اگرچہ عورت کے ولی نے یا شوہر نے بھی اجازت دے دی ہو، کیونکہ زنا کسی کے جائز قرار دینے یا اپنے آپ کو پیش کر دینے سے جائز نہیں ہو جاتا، اور کوئی بھی شخص اس امر کو حلال نہیں کر سکتا جس کو خدا نے حرام قرار دے دیا ہے۔ پس اگر عورت نے اپنا آپ حلال قرار دے لیا تو یہ باطل ہے اور زنا ہے۔

اگر کسی عورت نے کسی مرد کے لیے اپنے آپ کو یا کسی اور عورت کو دھوکہ دیا۔ اور اس شخص نے اسے بیوی سمجھتے ہوئے ہم بستری کر لی تو مرد پر حد نہیں ہے اور جس عورت سے ہم بستری ہوئی وہ زانیہ ہے اور دھوکہ دینے والی زانیہ نہیں ہے اور اس پر صرف سزائے تعزیر ہے۔

۲۶۹۔ مزنیہ سے زنا کے فوراً بعد نکاح

مزنیہ سے زنا کے فوراً بعد شادی کر لینا (امام ابو یوسفؒ سے منقول) امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول کے مطابق حد کو ساقط کرنے والا شبہ متصور ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے کسی عورت سے زنا کیا پھر اس سے شادی کر لی تو اس پر اس روایت کے مطابق حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ نکاح سے اب وہ عورت اس شوہر کی (استمتاع کی حد تک) ملوکہ ہو چکی ہے تو گویا یہ حصول لذت محل ملوک سے ہوا اور یہ حد کو ساقط کرنے والا شبہ بن گیا۔

امام حسنؒ اور محمدؒ سے یہ قول منقول ہے کہ زنا کے بعد نکاح کر لینا شبہ متصور نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ ملاپ قطعاً زنا ہے اور یہ ایک غیر ملوک محل میں ہوا ہے اور نکاح گزشتہ دنوں پر مؤثر نہیں ہے جو پہلے کی وطی تک

یا سکے۔

شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۸۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۷۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۰۴۔ (المضی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۵۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۴۶۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۸۔

شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۰۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۰۶۔ (المضی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۶۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۴۶۔

اس آخری قول سے جملہ جمہور فقہاء متفق ہیں، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ جس نے کسی عورت سے زنا کیا پھر اس سے شادی کر لی تو اس کی اس شادی کا اس جرم پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا جو وہ پہلے کر چکا ہے اور نہ اس کی مقررہ سزا پر کوئی اثر ہوگا۔ کیونکہ حد تو پچھلے زنا کی وجہ سے لازم ہو چکی ہے تو وہ بعد میں کیے جانے والے نکاح سے ساقط نہیں ہوگی۔

۵۰۰۔ جس پر قصاص عائد ہو اس سے زنا کرنا

اگر کسی شخص کا کسی عورت پر قصاص لازم ہو اور وہ اس سے زنا کر لے تو اس کا استحقاق قصاص حد کو ساقط کرنے والا شبہ نہیں تصور ہوگا کیونکہ حق قصاص کے نتیجے میں ہر چند کہ اس کی جان لینا حلال ہو گیا ہے مگر اس کی فرج یا اس سے تمتع حلال نہیں ہوا ہے۔

۵۰۱۔ مساحت

مساحت یعنی عورت کا عورت کے ساتھ جنسی وابستگی اختیار کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اس لیے کہ فرمان

اللہی ہے۔

وَالَّذِينَ هُمْ لِقُصْوَتِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ
فِي آتَمِّمْ غَيْرِ مَلْؤُومِيْنَ فَمِنْ ابْتِغْيِ وَرَسَاءِ ذَاكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ۔ (المومنون: ۵، ۶)

”اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، سوائے اپنی بیویوں کے اور ان عورتوں کے جو ان کے جوان کے ملک میں ہیں ہوں کہ ان پر محفوظ نہ رکھنے میں وہ قابل ملامت نہیں ہیں البتہ جو اس کے علاوہ کچھ اور چاہیں، وہی یادتی کرنے والے ہیں۔“

جب عورت اپنے ملوک غلام کے لیے بھی حلال نہیں ہے حالانکہ وہ اس کے لیے محرم ہے تو جب عورت اپنی شرمگاہ شوہر کے علاوہ کسی بھی مرد یا عورت کو مباح کر دے تو گویا اس نے حفاظت نہیں کی اور وہ عادیں میں سے ہے۔ اس باب میں رسول اللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ کہ۔

”مرد عورت کی شرمگاہ کی جانب اور عورت عورت کی شرمگاہ کی جانب نہ دیکھے اور مرد مرد کے ساتھ ایک ہی کپڑے میں پیوست نہ ہوں اور عورت عورت کے ساتھ ایک ہی کپڑے میں پیوست نہ ہو۔“

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۲۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۵۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۹۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۵۲۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۹۵۔

۳۔ احمد، مسلم، ابوداؤد، ترمذی۔ دیکھیے: نیل الاوطار، جلد ۶، صفحہ ۱۶۔

سُحْق (عورت اور عورت کی بیوستگی) کی حرمت کے بارے میں یہ نص بالکل واضح ہے۔

بعض فقہاء حضرت ابو موسیٰ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ۔
 ”اگر مرد مرد کے پاس آئے تو دونوں زانی ہیں اور اگر عورت عورت کے پاس آئے تو دونوں انہیں ہیں“
 اس امر پر اتفاق ہے کہ اس فعل (سُحْق) پر حد نہیں ہے بلکہ معصیت ہونے کی بنا پر سزائے تعزیر ہے۔
 اور اگر حضرت ابو موسیٰ والی روایت کی صحت تسلیم کر لی جائے تو کبھی فعل اس زنا سے ملحق نہیں ہوگا جس میں
 سزائے حد ہے۔ کیونکہ سُحْق بغیر دخول کے مباشرت ہے اور قابل حد زنا میں دخول ضروری ہے۔ اس لیے
 سُحْق میں حد نہیں بلکہ صرف سزائے تعزیر ہوگی جیسے کوئی مرد عورت سے بغیر دخول کیے اختلاط کرے۔
 ۵۰۲۔ استمناہ

مرد کا اجنبی عورت کے ہاتھ سے استمناہ (منی نکلوانا) زنا منصور نہیں ہوگا، اسی طرح اجنبی مرد کا
 عورت کی فرج میں انگلی داخل کر دینا بھی زنا نہیں ہے گو کہ دونوں فعل قابل تعزیر معصیت ہیں خواہ انزال
 ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

خود مرد کا اپنے ہاتھ سے لذت حاصل کرنے (استمناہ بالید) کے بارے میں اختلاف ہے۔ مالکی
 اور شافعی مسلک کے فقہاء کے نزدیک حرام ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَالَّذِينَ هُمْ لِقَاؤُهُمْ حَافِظُونَ الْاَعْلَىٰ اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ
 فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمِنْ اَبْتَعِيَ ذَا ذَاكَ فَادْلِيكَ هُمْ الْعَادُونَ (المؤمنون: ۶۰)

”اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں سوائے اپنی بیویوں کے اور ان عورتوں کے جو ان کے
 ملک یمین میں ہوں کہ ان پر محفوظ رکھنے میں وہ قابل ملامت نہیں ہیں البتہ جو اس کے علاوہ کچھ اور یہاں
 وہی زیادتی کرنے والے ہیں“

غرض ہر مسلمان مرد سے قرآن کا مطالبہ یہ ہے کہ وہ اپنی شرمگاہ کی حفاظت کرے سوائے اپنی
 بیوی اور اپنی مملوکہ سے۔ اگر اس نے اپنی بیوی یا اپنی مملوکہ کے علاوہ اپنی شرمگاہ کو استعمال کیا تو وہ
 زیادتی اور تجاوز کرنے والوں میں سے ہے۔ اور یہی مسلک زیدی فقہاء کا بھی ہے۔

حنفی فقہاء کے نزدیک اگر استمناہ صرف حصول لذت کے لیے ہو تو حرام ہے۔ لیکن اگر مرد پر غلبہ

۱۔ نیل الاوطار، جلد ۷، صفحہ ۳۰۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۸۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۰۴۔ المہذب، جلد ۲،

صفحہ ۲۸۶۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۶۲۔ المعلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۹۰۔ شرح الاثرار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۶۔

شہوت ہو اور اس کی بیہوشی یا باندھی موجود نہ ہو اور وہ محض تسکین کی خاطر ایسا کر لے تو امید ہے کہ اس پر وبال نہیں ہوگا۔ اور اگر نہ نایم مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پھر حنفی فقہاء کے نزدیک استمناء لازم ہے۔

حنابلہ فقہاء کے نزدیک اگر کوئی شخص زنا میں مبتلا ہونے کے خوف سے یا اپنی صحت کے ڈر سے استمناء کر لے تو اس پر کوئی گرفت نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس کی بیہوشی یا باندھی نہ ہو اور اسے شادی کی استطاعت بھی نہ ہو۔ ورنہ پھر استمناء حرام ہے۔

ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ استمناء مکروہ ہے مگر گناہ نہیں ہے، کیونکہ بائیں ہاتھ سے ذکر کا پھڑپھڑانا باجماع امت مباح ہے۔ اور استمناء میں سوائے قصد منی کے اور کوئی مزید بات نہیں ہے۔ اس لیے یہ قطعاً حرام نہیں ہے۔ چنانچہ فرمان الہی ہے۔

وَقَدْ فَعَلْنَا لَكُمْ مَا حَرَّمْنَا عَلَيْكُمْ - (الانعام: ۱۱۵)

”جن چیزوں کو اللہ نے حرام کر دیا ہے ان کی تفصیل وہ بتا چکا ہے۔“

اور ظاہر کے استمناء ان امور میں سے نہیں ہے جن کی حرمت کی تفصیل بیان کر دی گئی ہے۔ اس لیے وہ حلال ہے جیسا کہ ارشاد الہی ہے۔

خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ

”اس نے جو کچھ زمین میں ہے تمام تمہارے لیے پیدا کیا ہے۔“

ابن حزم فرماتے ہیں کہ وہ استمناء کو مکروہ اس لیے تصور کرتے ہیں کہ یہ مکارم اخلاق اور فضائل کے منافی ہے۔ اور پہلے بھی ایک جماعت اسے مکروہ قرار دیتی رہی اور ایک دوسری جماعت مباح کہتی رہی، مکروہ سمجھنے والوں میں ابن عمر اور عطاء ہیں اور مباح کہنے والوں میں ابن عباس، حسن اور بعض کبار تابعین ہیں۔

مرد کے استمناء کے بارے میں اوپر جو کچھ مذکور ہوا وہی عورت کے بارے میں ہے۔ اگر عورت اپنی فرج پر بغیر اندر کیے ہوئے کوئی شے سامنے رکھ لے اور اس سے اسے انزال ہو جائے یا بائیں ہاتھ سے گڑ لے اور انزال ہو جائے۔ تو وہی حکم ہے جو مختلف مسالک کے مطابق استمناء کے بارے میں اوپر مذکور ہوا ہے۔

۱۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۷، صفحہ ۲۱۵۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۵۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۶۔

الاحکام السلطانیہ، المادری، صفحہ ۲۰۶۔ الاتقاع، جلد ۴، صفحہ ۲۷۱۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۹۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶۔

جلد ۲، صفحہ ۱۹۷۔ تفسیر ابن کثیر، جلد ۳، صفحہ ۲۳۹۔ تفسیر المحيط، الابی حیان، جلد ۷، صفحہ ۳۹۷۔ تفسیر الآوسی، جلد ۵، صفحہ ۴۸۶۔

تفسیر روح البیان، جلد ۴، صفحہ ۶۱۔ تفسیر القرطبی، جلد ۱۲، صفحہ ۱۰۵۔ تفسیر الطبری، جلد ۱۸، صفحہ ۴۴۔

۵۰۳۔ دعویٰ شبہ پیش کرنے سے عاجز ہونا

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ مجرم کا دعویٰ شبہ پیش کرنے سے عاجز ہونا بذات خود شبہ ہے اور اس سے حد ساقط ہو جائے گی چنانچہ گونگے زانی اور گونگی زانیہ پر حد نہیں لگائی جائے گی۔ اگرچہ شہادت شہود سے ان کے خلاف جرم زنا ثابت ہو جائے، کیونکہ یہ دونوں دعویٰ شبہ پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ اور اگر یہ گفتگو پر قادر ہوتے تو ہو سکتا ہے کہ وہ دعویٰ شبہ پیش کرتے۔ یہی صورت اس مجنون کی ہے جس نے افتاء کی حالت میں زنا کیا ہو۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی یہاں تک رائے ہے کہ گونگا اگر تحریر یا اشارے کی مدد سے اقرار بھی کرے تو اسے اقرار پر بھی حد نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقرار بطور خطاب (زبانی) اور الفاظ ہی کی صورت میں معتبر ہے اور کتابت اور اشارے کی مدد سے اقرار معتبر نہیں ہے۔ چنانچہ اگر گونگا اپنا اقرار تحریر کی صورت میں قلم بند کرے یا اس کی جانب کوئی مقررہ اشارہ کرے تو وہ معتبر تصور نہیں ہوگا اور اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ شریعت میں حد ایک واضح بیان پر عائد ہوتی ہے اور بیان کی وضاحت خطاب اور الفاظ سے ہوتی ہے، تحریر اور اشارہ سے نہیں ہوتی۔

زیدی فقہار کی بھی وہی رائے ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی ہے کہ گونگاپن اور جنون حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے لیکن ان کی رائے میں گونگے کا قابل فہم اشارہ کے ذریعے اقرار یا بندریعہ کتابت اقرار درست ہے۔ باکی، شافعی اور حنابلہ فقہاء کے نزدیک مجرم کا دعویٰ شبہ سے عاجز ہونا شبہ نہیں ہے اور ان کے نزدیک اگر گواہی کے ذریعے زنا ثابت ہو جائے تو گونگے اور جنون کو حد لگائی جائے گی، اسی طرح ان کے نزدیک گونگے کا کتابت کے ذریعے یا اشارہ کی مدد سے اقرار درست ہے۔ بشرطیکہ اشارہ قابل فہم ہو اور اس میں کوئی شک نہ ہو۔ ظاہری مسلک کے فقہار کی رائے یہ ہے کہ اگر جرم بینہ سے ثابت ہو جائے تو انکار اور اقرار غیر مفید ہیں۔ اور مسلک ظاہر کے فقہاء، نہ تو شبہ کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس کی بنا پر سقوط حد کے قائل ہیں۔ اور ان دونوں اصولوں کا مقتضایہ ہے کہ مجرم کے دعویٰ شبہ پیش کرنے سے عاجز ہونے کا حد پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۵۰۴۔ دونوں زنا کاروں میں سے کسی ایک کا انکار

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر دونوں زانیوں میں سے ایک اقرار کرے اور دوسرا انکار کرے اور اقرار کے علاوہ

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۰۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۱۔

۲۔ شرح الاثر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۵۹، ۳۵۰۔

۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۱۰۔ تبصرة الحکام، جلد ۲، صفحہ ۱۰۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۱۔

۴۔ المغنی، جلد ۸، صفحہ ۲۵۰۔

کوئی اور ثبوت موجود نہ ہو تو یہ شبہ منصوص ہوگا اور انکار کرنے والے پر کوئی سزا جاری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اقرار صرف اقرار کرنے والے کے حق میں ثبوت ہے دوسرے کے خلاف ثبوت نہیں ہے۔ اور خود اقرار کرنے والے پر سزا جاری نہیں ہوگی کیونکہ جب انکار کرنے والے کے انکار کو صحیح سمجھ لیا گیا تو گویا اس سے دوسرے (اقرار کرنے والے) کے جھوٹ کا حکم لازم آیا۔ غرض انکار کی بنا پر منکر کے حق میں حد کے ختم ہو جانے سے خود مقرر (اقرار کرنے والے) کے حق میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ زنا تو ایک ہی فعل ہے اور دو آدمی ہی مل کر اس کا ارتکاب کرتے ہیں، اگر اس فعل میں شبہ پیدا ہوگا تو وہ طرفین کی جانب نافذ ہوگا، اور یہ اس لیے کہ زنا کے اقرار کرنے والے نے مطلقاً اقرار نہیں کیا ہے بلکہ اس کا اقرار دوسرے منکر سے متعلق ہے۔ تو اگر اس دوسرے سے اس جرم کی حد ساقط ہوگی جس کا مقرر نے اقرار کیا ہے تو یہ فعل مقرر سے بھی ضرورتاً ساقط ہو جائے گا۔

لیکن امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی رائے وہی ہے جو امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی ہے اور زیدی فقہاء کی ہے کہ مقرر پر اس کے اقرار کی بنا پر سزا جاری کی جائے گی، اور اس کی سزا پر صرف آخر کے انکار کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، اس لیے کہ اقرار مقرر کے خلاف حجت ہے اور منکر کے حق میں عدم ثبوت زنا سے مقرر کے حق میں شبہ عدم پیدا نہیں ہوگا۔

مسئلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک دونوں زانیوں میں سے ایک کا انکار مقرر (اقرار کرنے والے) کی سزا پر اثر انداز نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک شبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی، اور نیران کے نزدیک اگر کسی عاقل بالغ نے بغیر جبر کے کسی مال یا جان یا مال یا حد جو بھی اقرار نام کر لیا جس سے خود اس کی ذات کو نقصان نہ ہو، تو اس پر یہ اقرار لازم ہے اور اس کے بعد وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا اگر رجوع کرے تو وہ رجوع غیر مفید ہے اور اس پر جان یا مال یا حد جو بھی اقرار ہو وہ لازم ہے۔

۵۰۵۔ طرفین میں سے ایک کا دعویٰ زوجیت

اگر طرفین میں سے ایک اقرار زنا کرے اور دوسرا زوجیت کا دعویٰ دار ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ان میں سے کسی پر بھی سزا جاری نہیں ہوگی کیونکہ دعویٰ نکاح میں صدق کا احتمال بھی ہے اور اس صدق کے احتمال کی بنا پر دعویٰ نکاح شبہ بن جائے گا اور دعویٰ نکاح کے صدق کے احتمال کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر زوجیت ثابت نہ ہو تو مقررہ حد لگائی جائے گی۔ اور مسلک ظاہر کے فقہاء اور زیدی فقہاء کے اصول کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بھی اسی رائے کو اختیار کریں۔
 اور اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مجامعت کی حالت میں گرفتار ہو، اور دونوں نے زوجیت کا دعویٰ کیا تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کا دعویٰ قابل قبول ہوگا۔ سوائے اس کے کہ گواہ ان کے زنا کی گواہی دے دیں۔
 البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ان پر زوجیت کا اثبات لازمی ہے۔ اور اگر گواہوں نے ان کے زنا کی گواہی دے دی تو ان کے دعویٰ زوجیت سے حد ساقط نہیں ہوگی جب تک وہ نکاح پر گواہ نہ پیش کر دیں۔
 کیونکہ شہادت زنا ان کے دعویٰ زوجیت کے منافی ہے اس لیے یہ شہادت محض ان کے قول سے باطل نہیں ہوگی۔ اور بعض فقہاء کے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی اگر اس امر کا علم نہ ہو کہ عورت مرد کے لیے اجنبی تھی، اس لیے ان کے دعویٰ کے درست ہونے کا احتمال ہے اور یہ شبہ بن جائے گا۔

ابن حزم صورت مذکورہ میں یہ فرق کرتے ہیں کہ اگر یہ دونوں اجنبی (پر دہی) ہوں اور ان کے بارے میں کسی کو معلومات نہ ہوں تو ان پر کوئی سزا نہیں ہے، اگرچہ ان کی مجامعت پر بینہ قائم ہو جائے اور وہ نکاح پر بینہ پیش کرنے کے بھی مکلف نہ ہوں گے۔ لیکن اگر عورت جانی پہچانی ہو اور اس کے بارے میں علم ہو کہ اس کا کوئی شوہر نہیں ہے پس اگر داطی کے قول کا درست ہونا ممکن ہو تو دونوں پر کوئی سزا نہیں ہے کیونکہ اصولاً انہیں جان و مال کا تحفظ حاصل ہے اس لیے کہ فرمان نبوت ہے۔

”تمہاری جانیں، تمہارے مال، تمہاری عزتیں اور تمہارے جسم تمہارے لیے باہم محترم ہیں“
 اس طرح خدا کی حرام کردہ شے کی اباحت جائز نہیں ہو سکتی الا یہ کہ کوئی بلاشبہ تعین ہو اور اگر ان کا کذب متعین ہو تو ان پر حد لازم ہے۔

۵۰۶۔ بکارت کا باقی رہنا

پردہ بکارت کا زائل نہ ہونا امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور شیعہ زید بن علیؒ کے نزدیک شبہ متصور ہوگا چنانچہ اگر چار گواہوں نے کسی عورت کے خلاف زنا کی گواہی دی، لیکن بائیس عورتوں نے بتایا کہ وہ ہنوز باکرہ ہے تو شبہ کی بنا پر اس پر حد جاری نہیں ہوگی اور گواہوں پر بھی (حد تلافی) نہیں ہوگی۔

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۸۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۵۸۔ المرفقہ، جلد ۱۶، صفحہ ۲۱، ۲۳۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۴۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۵۸۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۶۲۔

۳۔ بخاری، مسلم، وغیرہ۔

۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۲، ۲۲۴۔

لیکن امام مالک کی رائے یہ ہے کہ عورت پر حد جاری کی جائے گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اثباتی دلیل دلیلی نئی پر مقدم ہے۔ اور نیز اس لیے کہ یہ بھی ممکن ہے بغیر پردہ بکارت زائل ہونے و طہی ہو گئی ہو۔ اور ایسی رائے امام زفر کی ہے اور یہی رائے مسلک ظاہر کے فقہار کی ہے۔ لیکن ابن حزم ظاہری کی رائے یہ ہے کہ عورتوں کے زوال بکارت کے بارے میں بتانے پر حکم مختلف ہوگا، چنانچہ اگر عورتیں یہ بتائیں کہ وہ ابھی باکرہ ہے اور اس کا پردہ بکارت کنارہ فرج سے اتنا قریب ہے کہ محض حشفہ کے اندر جانے سے اس بکارت کو زائل ہو جانا چاہیے تو گویا یہ گواہوں کے جھوٹ اور ان کے مشاہدے کے وہم ہونے کا یقین ہے اس لیے ان کی گواہی پر حکم نافذ نہیں ہوگا۔ اور اگر عورتوں نے یہ بتایا کہ اس کا پردہ بکارت فرج کی گہرائی میں ہے اور محض حشفہ کے داخل ہو جانے سے اس کی بکارت زائل نہ ہوگی، تو اس پر شاہدوں کی تصدیق ممکن ہے اور چونکہ محض حشفہ کے دخول پر حد لازم آجاتی ہے اس لیے اس پر حد قائم ہوگی کیونکہ شاہدوں کے کذب یا ان کے وہم کا یقین حاصل نہیں ہوا۔

خواہ حد شبہ سے ساقط ہوئی ہو یا اس یقین پر کہ دخول سے بکارت زائل ہو جائے گی بہر حال جس فعل پر شاہدوں نے گواہی دی ہے وہ قابل تعزیر بمعصیت ہے۔

رکن دوم

عمدہ او طہی کرنا

۵۰۷۔ جرم زنا کی شرط یہ ہے کہ زانی اور زانیہ کی نیت عمد یا قصد جنائی (ارادہ ارتکاب جرم) موجود ہو۔ اور یہ قصد جنائی اس وقت موجود تصور ہوگا جب زانی ارتکاب زنا کرتے وقت یہ جانتا ہو کہ وہ ایک ایسی عورت سے جماع کر رہا ہے جو اس پر حرام ہے۔ اور اگر زانیہ اپنے نفس پر یہ جانتے ہوئے قدرت دیدے کہ جو شخص اس سے وابستگی قائم کر رہا ہے وہ اس پر حرام ہے تو یہ قصد جنائی ہے۔

چنانچہ اگر دونوں نے اس فعل کا عمدہ ارتکاب کیا مگر اس کی حرمت کا علم نہیں تھا تو اس مرد پر حد جاری نہیں ہوگی۔ جیسے کسی کی شب زفاف میں کوئی خیمہ عورت بھج دی گئی اور اس نے یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ اس کی بیوی ہے اس کے ساتھ شب باشی کر لی۔ یا جیسے کوئی عورت پہلی رات میں کسی خیمہ شوہر کے پاس بھج دی گئی اور اس نے اسے

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۱۔ حاشیہ من عابدین، جلد ۲، صفحہ ۲۲۰۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۸۹۔

المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۶۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۲۵۰۔

اپنا شوہر تصور کرتے ہوئے اسے اپنے آپ پر قدرت دے دی۔ اور جیسے کسی شادی شدہ عورت نے دوسری شادی کرنی اور اس دوسرے شوہر سے اپنے پہلے شوہر کی بات مخفی رکھے تو اگر اس دوسرے شوہر کو پہلے شوہر کا علم نہیں تھا تو اس پر کوئی مسئولیت نہیں ہے اور جیسے اس بیوی نے جسے طلاق بائن دے دی گئی مگر اسے اس طلاق کا علم نہیں تھا، اپنے شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دی۔ (ان تمام مذکورہ صورتوں میں عدم قصد جنائی کی بنا پر مسئولیت نہیں ہے)۔

ایک شرط یہ ہے کہ قصد جنائی اور فعل حرام کا از نکاب ایک ساتھ ہوں، چنانچہ اگر کسی نے پہلے یہ قصد کیا کہ وہ فلاں عورت سے زنا کرے گا پھر اتفاقاً وہ عورت اس کے بستر پر آگئی اور اس نے اسے اپنی بیوی تصور کر کے اس سے وابستگی قائم کر لی تو شخص زانی متصور نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ وقت از نکاب جرم قصد جنائی موجود نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی اجنبی عورت کے پاس جانے کا ارادہ کیا مگر وہ غلطی سے اپنی بیوی کے پاس پہنچ گیا تو اگرچہ وہ بیوی کو وہی اجنبی عورت سمجھا ہو تو بھی وہ زانی متصور نہیں ہوگا، اس لیے کہ جو تعلق قائم ہوا ہے وہ ہدات خود حرام نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ دارالاسلام میں رہتے ہوئے کسی حکم شریعت (قانون) سے ناواقفیت کا عذر قابل قبول نہیں ہے اس لیے کسی کا یہ عذر مقبول نہیں ہوگا کہ وہ حرمت زنا سے واقف نہیں ہے اور اس کے نتیجے میں قصد جنائی موجود نہیں ہے۔ البتہ احکام (قوانین) سے ناواقفیت کے عذر کو فقہاء اس وقت تسلیم کر لیتے ہیں جب کہ اس شخص کے حالات اس امر کا جواز ہوں، جیسے کوئی شخص نو مسلم ہو اور باہر سے آیا ہو اور دارالاسلام میں اس نے پرورش نہ پائی ہو تو اس کے یہ حالات حرمت سے ناواقفیت کا جواز بن سکتے ہیں، یا جیسے کوئی (ہمیشہ سے) مجنون رہا ہو اور جب اسے افاقہ ہوا ہو تو اس نے حرمت زنا کا علم ہونے سے پہلے ہی زنا کر لیا ہو، تو ان دونوں صورتوں میں اور ان ہی جیسی دیگر صورتوں میں احکام سے ناواقفیت عدم قصد جنائی کا جواز متصور ہوگی۔

اگر مجرم نے نکاح کی کسی ایسی قسم کے فساد یا بطلان کے عدم علم کا دعویٰ کیا جس میں جماع زنا متصور ہوتا ہے تو بعض فقہاء کی رائے کے مطابق اس کا یہ ناواقفیت کا عذر قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ دروازہ

۱ ملاحظہ کیجیے: "مسئولیت پر عدم واقفیت کا اثر، التشریح الجنائی، حصہ اول، صفحہ ۲۳۰۔ بعد۔

۲ شرح الازقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۸۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۶۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۸۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۵۶۔

المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۷۸۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۸۔

کھول لایا جائے تو سد ہی ساقط ہو جائے گی، اور نیز اس دہرے سے کہ یہ لازمی ہے کہ ہر شخص کو شرعی نحرات کا علم ہو۔ اور بعض فقہاء اس دعویٰ عدم علم کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ احکام کی واقفیت کے لیے فقہ کی ضرورت ہے جو غیر اہل علم پر مخفی رہتا ہے۔ اس لیے حکم سے عدم واقفیت حد کو ساقط کرنے والا شنبہ ہے اگرچہ اس پر سزائے تعزیر جاری کی جائے گی۔ اس باب میں صحابہؓ کے فیصلوں سے جو کچھ منقول ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک عورت نے زمانہ عدت میں شادی کر لی۔ آپ نے اس عورت اور اس کے شوہر سے دریافت فرمایا کہ کیا تمہیں اس کا حکم معلوم نہیں تھا، انہوں نے کہا کہ نہیں، آپ نے فرمایا اگر تم علم کے باوجود ایسا کرتے تو میں تمہیں رجم کر دیتا۔ پھر آپ نے چند کوڑے بطور تعزیر دونوں کے لگائے اور دونوں میں تغزیر کر دی۔ اور ایک عورت حضرت علیؓ کے پاس آئی اور عرض کی کہ میرے شوہر نے میری باندگی سے زنا کیا ہے۔ شوہر نے کہا یہ درست کہتی ہے مگر بیوی کا مال جائز ہے۔ حضرت علیؓ نے اس حکم سے ناواقفیت کے دعویٰ پر اس سے حد ساقط کر دی۔

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ تحریم زنا کے حکم سے عدم واقفیت کے دعویٰ میں اور نکاح کے فاسد یا باطل ہونے کے حکم سے عدم واقفیت کے دعویٰ میں فرق ہے۔ پہلے دعویٰ کے قبول کرنے کا مطلب عدم قصد جنائی کی اساس پر مجرم کی سزا کی معافی ہے جب کہ دوسری دعویٰ کے قبول کرنے کا مفہوم قصد جنائی کا معدوم ہونا نہیں ہے بلکہ یہاں دعویٰ شبہ بن کر حد کو ساقط کرتا ہے اگرچہ سزائے تعزیر سے مانع نہیں ہوتا۔

فصل دوم

سزائے زنا

۵۰۸۔ سزائے زنا کا ارتقائے قانونی

ابتداءً زمانہ اسلام میں زنا کی سزا گروں میں قید کرنا، عار دلانا، اذیت پہنچانا اور ضرب تھی۔ چنانچہ فرمان الہی ہے۔

وَالَّذِي يَأْتِيَنَّهَا فَحِشَّةٌ مِنْ نِسَائِهِ كَمَا فَسَّخَشْهَدٌ وَأَعْلَيْهِنَّ أَزْوَاجُهُنَّ فَإِنْ

شَهِدُوا فَإِنَّمَا فَسِخْرُهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۝

وَاللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَادْرَاهَا فَإِنْ تَابَا وَأَمْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ

كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا۔ (النساء: ۱۵-۱۶)

”تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو اور اگر چار آدمی گواہی دے دیں تو ان کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ انہیں موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں تو ان دونوں کو تکلیف دو پھر اگر وہ توبہ کریں اور اپنی اصلاح کر لیں تو انہیں چھوڑ دو کہ اللہ بہت توبہ قبول کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔“

ان دونوں آیات بالا کی تفسیر میں فقہار کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ پہلی آیت میں صرف عورتوں کے بارے میں حکم ہے اور یہ مردوں کے بارے میں حکم پر مشتمل نہیں ہے اور دوسری آیت پہلی پر عطف ہے اور پہلی آیت میں عورتوں سے متعلق سے مستزاد مردوں کے متعلق حکم ہے۔ اس لیے زانی عورتوں کی سزا مرنے تک گھروں میں حبس، یا یہاں تک کہ اللہ ان کے لیے کوئی راستہ پیدا فرمادے اور زانی مردوں کی سزا ایذا رسانی تھی۔

اور بعض دیگر فقہاء کی رائے کے مطابق پہلی آیت میں شادی شدہ عورتوں کی سزا بیان کی گئی ہے اور دوسری آیت میں باکرہ عورتوں کی سزا بیان کی گئی ہے۔ اور من نساء کفر سے مفہوم شادی شدہ عورتیں ہیں، جیسا کہ (الذین یؤلون من نسائهم) سے بیویاں مراد ہیں، اسی طرح یہاں بھی (کم کی) اصناف کا قصد شادی شدہ ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ گویا یہ دونوں آیتیں دو سزائیں بیان کر رہی ہیں جن میں سے ایک دوسری سے زیادہ سخت سزا ہے، سخت سزا شادی شدہ عورتوں کے لیے اور دوسری سزا باکرہ عورتوں کے لیے، جس طرح کہ رحم اور جلد کی سزائیں ہیں۔

ایک اور فریق کی رائے یہ ہے کہ دوسری آیت (والذین یأتیانہا) پہلی آیت (والذین یؤلون من نسائهم) کی ناسخ ہے۔ اس رائے کے قائلین کے نزدیک (والذین) سے مراد زانی اور زانیہ ہیں۔

البتہ اس امر پر اتفاق ہے کہ مذکورہ دونوں آیتیں اس آیت سے منسوخ ہیں :-

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ

بِهِمَا سِزَاةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشِهَذَا عَذَابُهُمَا

طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ - (النور: ۲)

۱۔ المعلى، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۹۔ بعد۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۱۹۔

۳۔ المعلى، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۹۔

”زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور ان پر تیس کھانے کا جزیہ اللہ کے دین کے محلے میں تم کو دامن گیر نہ ہو اگر تم اللہ تعالیٰ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہو اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔“

نیز فرمان رسولؐ ہے۔

”یہ حکم مجھ سے اخذ کر لو، اب اللہ نے ان کے لیے راستہ بنا دیا ہے، کنواری اور کنوارے کے زنا پر سو کوڑے اور سال بھر کی شہر بدری کی سزا اور شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کی سزا سو کوڑے اور پتھروں سے سنگسار کرنا ہے۔“ (مسلم، ابوداؤد، ترمذی)

غرض یہ حکم طے پایا گیا کہ غیر محض کو کوڑے اور شہر بدری کی سزا۔ (ایذا، رسائی کی سزا میں اختلاف کے ساتھ) اور محض کی سزا رجم (اور جلد میں اختلاف کے ساتھ) ہے ان اختلافات کا ہم بعد ازاں ذکر کریں گے۔ سزائے رجم تمام مسلمانوں میں ایک مسلمہ امر رہی ہے اور صرف خوارج کے ایک فرقے ازارقہ نے اس سزا سے انکار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک خبر (حدیث) اسی وقت قابل قبول ہے جب وہ متواتر ہو۔ بہر حال سزائے رجم رسول اللہؐ سے قولاً و عملاً ثابت ہے۔ قول کی ایک مثال تو اد پر بیان ہو چکی ہے

آئی درج ذیل ہیں۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ اور زبیر بن خالد نے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

”رسول اللہؐ کے پاس ایک دیہاتی آیا اور کہا یا رسول اللہؐ میں آپ کو خدا کی قسم دیتا ہوں کہ آپ میرے بارے میں کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ دوسرا فریق جو زیادہ سمجھارت تھا، اس نے کہا۔ جی ہاں، آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ اور مجھے (صورت حال بیان کرنے کی) اجازت دیجیے۔ آپ نے فرمایا، بیان کرو۔ میرا بیٹا اس شخص کے پاس (اجیر) ملازم تھا، اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا، مجھے یہ معلوم ہوا کہ میرے بیٹے پر رجم ہے، تو میں نے اس کا فدیہ سو کبیریاں اور ایک باندی دے دیں۔ اس کے بعد میں نے اہل علم سے معلوم کیا تو انہوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری اور اس کی بیوی کی سزا رجم (سنگسار کرنا) ہے۔ اس پر رسول اللہؐ نے فرمایا کہ قسم بخدا میں تمہارے درمیان کتاب اللہ ہی سے فیصلہ کروں گا۔ باندی اور بکریاں مسترد، اور تیرے بیٹے کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری کی سزا ہے۔ اور اسے انیس (قبیلہ بنی اسلم کا ایک شخص) تم اس آدمی کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ اعتراف زنا کرے تو اسے رجم کر دینا، چنانچہ انیس اس عورت کے پاس گئے اور اس نے اعتراف زنا کر لیا تو رسول اللہؐ کے حکم سے اسے سنگسار کر دیا گیا۔“

روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا۔ کہ۔

”جو کوئی مسلمان یہ گواہی دینا ہو کہ ”بجز اللہ کے کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں“ اس کا خون حلال نہیں ہے، سوائے تین حالتوں کے، جان کے بدلے میں جان، شادی شدہ کا زنا، اور اپنے دین کو چھوڑنے والے اور جماعتِ مسلمین کو چھوڑنے والا“

جہاں تک سرکارِ رسالت کے عمل کا تعلق ہے سو آپ نے ماعز اور غامدیہ کو رجم فرمایا اور دودھ پودنی ناکارہ کے رجم کا حکم فرمایا۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ۔

(۲) ”جناب رسول اللہ ﷺ مسجد میں تشریف فرماتے کہ ایک شخص آیا اور اس نے آپ کو مخاطب کر کے کہا۔ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے، آپ نے اعراض فرمایا، اس نے چار مرتبہ اس اعتراف کو دہرایا اور اپنے خلاف چار مرتبہ گواہی دی۔ تو آپ نے اس سے استفسار فرمایا، کیا تمہیں جنون تو نہیں ہے؟ اس نے کہا۔ جی نہیں۔ آپ نے پوچھا کیا تم شادی شدہ ہو؟ اس نے کہا جی ہاں۔ آپ نے فرمایا۔ اسے لے جاؤ اور رجم کر دو، چنانچہ اسے رجم کر دیا گیا۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ جابر بن عبد اللہ سے سننے والوں میں سے ایک نے مجھے بتایا کہ میں بھی رجم کرنے والوں میں تھا ہم نے اُسے عید گاہ میں رجم کرنا شروع کیا جب اس پر پتھر برسنے لگے تو وہ بھاگا اور ہم نے اسے حجرہ میں جا لیا اور وہاں رجم کر دیا“ (بخاری و مسلم)

سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ۔

”نبیؐ کے پاس ازدی قبیلے کی بنو غامد کی ایک عورت آئی اور کہنے لگی، یا رسول اللہ ﷺ، مجھے پاک کر دیجیے۔ آپ نے فرمایا، تیرا ناس، جا واپس چلی جا، اللہ سے استغفار اور توبہ کر۔ اس نے کہا۔ میرا خیال ہے کہ آپ مجھے بھی اسی طرح واپس لوٹا رہے ہیں جس طرح آپ ماعز بن مالک کو واپس لوٹا چکے ہیں۔ آپ نے فرمایا، اچھا کہو۔ اس نے کہا میں زنا سے حاملہ ہوں، آپ نے فرمایا، تم؟ اس نے کہا، جی ہاں۔ آپ نے فرمایا، اچھا بچے کی پیدائش کے بعد آنا، انصار میں سے کسی نے اس کی کفالت کی یہاں تک کہ اس کے پیدائش ہو گئی، اور وہ آپ کے پاس آئے اور بتایا کہ غامدیہ کے ولادت ہو گئی ہے آپ نے فرمایا ابھی اس کو رجم نہ کرو کیونکہ اس کا چھوٹا بچہ رہ جائے گا اسے کون دودھ پلائے گا، انہوں نے کہا، اسی کی رضاعت میرے ذمے ہے۔ آپ نے فرمایا۔ جاؤ اب اسے رجم کر دو“ (مسلم، دارقطنی)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ۔

(۳) یہود نبیؐ کے پاس اپنے زنا کار مرد و عورت کو لے کر آئے، آپ نے پوچھا کہ تمہاری کتاب کیا ہے؟ انہوں نے کہا ہم تو منہ کالے کر دیتے ہیں اور اس طرح ذلیل کر دیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا، کہ تم جھوٹ بولتے ہو تمہاری کتاب میں رجم ہے، تورات لے کر آؤ اور اگر تم سچے ہو تو اس کی تلاوت کرو۔ چنانچہ وہ تورات اور اس کا فارسی

لے کر آئے۔ ہماری نے ثلاثہ شمر دے کی تو اس مقام پر ہاتھ رکھ لیا جہاں زنا کا حکم تھا۔ اس سے کہا گیا، ہاتھ اٹھاؤ۔ اس نے ہاتھ اٹھایا، تو وہاں رجم کا حکم موجود تھا۔ بعد ازاں یہودی کہنے لگے۔ اے محمد بلاشبہ ہماری کتاب میں رجم کا حکم موجود ہے مگر ہم اسے چھپایا کرتے ہیں۔ اس پر آپ نے رجم کا حکم فرمایا اور وہ دونوں رجم کر دیئے گئے۔ راوی کہتا ہے میں نے مرد کو دیکھا کہ وہ عورت پر جب تک کر لے سے پتھروں سے بچا رہا تھا۔ (بخاری مسلم)

شارح نے محسن اور غیر محسن کی سزائے زنا میں جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا کی رکاوٹیں اور موافق پورے ہونے کے باوجود اگر محسن زنا کرتا ہے تو اس کا زنا بہت زیادہ قبیح جرم ہے، اس لیے اس کی سزا میں شدت لازمی ہے۔

ذیل میں زنا کی دونوں اقسام۔ کنوارے کی سزا۔ اور محسن کی سزا۔ بیان کی جاتی ہیں۔

بحث اول

کنوارے زانی کی سزا

۵۰۹۔ کنوارے زانی کی سزا

اگر کوئی کنوارا یا کنواری از نکاح جرم زنا کرے تو اس کی دو سزائیں ہیں، ایک تسو کوڑے، دوسری جلا وطنی۔ کیونکہ رسول اللہ کا فرمان ہے۔

”مجھ سے یہ حکم اخذ کر لو، اللہ نے ان عورتوں کے لیے سبیل پیدا کر دی ہے، کنوارے زانی کی

سزا تسو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری ہے۔“ (مسلم، ابوداؤد، ترمذی)

ایک اور امر بھی قابل لحاظ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں آزاد افراد اور غلاموں کی سزائے زنا میں فرق ہے،

چنانچہ غلام کی سزا ہلکی اور آزاد کی سزا زیادہ سخت ہے اور اس میں دونوں کے حالات کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ مگر یہاں ہم صرف آزاد افراد کی سزا بیان کرتے ہیں کیونکہ غلامی کا اب ساری روئے زمین پر خاتمہ ہو چکا ہے اس لیے غلام کی سزا بیان کرنا بے سود ہے۔

۵۱۰۔ کوڑوں کی سزا

کنوارے کے زنا کی سزا تسو کوڑے ہیں، کیونکہ فرمان الہی ہے۔

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ - (النور: ۲)

”زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو تسو کوڑے مارو۔“

اور نیز رسول اللہ کا فرمان ہے۔

”مجھ سے یہ حکم اٹھ کر لو، اللہ نے ان عورتوں کے لیے سبیل پیدا کر دی ہے، کنوارے زانی کی سزا سنو

کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری ہے“ (مسلم، ابوداؤد، ترمذی)

کوڑوں کی سزا عد ہے یعنی مقررہ سزا ہے اور قاضی (عدالت) اس میں کسی بھی سبب کی بنا پر یا کسی بھی

ذو حیت کے حالات کی وجہ سے کمی یا زیادتی نہیں کر سکتا، نہ اس کی تنفیذ روک سکتا ہے اور نہ اس سزا کو بدل

سکتا ہے، اور ولی امر کو بھی ان میں سے کسی بات کا اختیار نہیں ہے اور اس سزا کو مکمل یا جزوی طور پر معاف

نہیں کر سکتا۔

کوڑوں کے مارنے اور ان کی شرائط کے بارے میں ہم نفاذ سزا کے بیان کے ذیل میں گفتگو کریں گے۔

۵۱۱۔ شہر بدر کرنا (تغریب) *Exile*

کنوارے کے جرم زنا کے ارتکاب پر سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال کے لیے شہر بدر

کیا جائے گا، شہر بدری زانی کی دوسری سزا ہے جس کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ

اور ان کے اصحاب شہر بدری کی سزا کو لازمی نہیں قرار دیتے، بلکہ ان کے نزدیک اگر امام تقاضائے مصلحت

سمجھے تو دونوں سزائوں کے درمیان جمع کر سکتا ہے، اس لیے کہ شہر بدری کی سزا ان کے نزدیک کوڑوں کی طرح

عد نہیں ہے بلکہ سزائے تعزیر ہے۔ اور یہی رائے شیعہ زید یہ کی بھی ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کوڑوں اور جلا وطنی دونوں سزائوں کو لازم قرار دیتے اور شہر بدری

کوڑوں کی سزا کی طرح عد تصور کرتے ہیں۔ اور ان کی دلیل وہی مذکورہ بالا حدیث (کنوارے زانی کی سزا سنو کوڑے

اور ایک سال کی شہر بدری ہے) اور یہ کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے کوڑوں اور شہر بدری کی سزا میں

جاری کیں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کے عمل پر تنقید نہیں کی۔ اس لیے ان دونوں کا عمل اجماع بن گیا ہے یہی

رائے مسلک ظاہر کے فقہاء کی ہے کہ وہ بھی جلا وطنی کو نقص صریح سے ثابت شدہ عد تصور کرتے ہیں۔

۵۱۲۔ عورت کی شہر بدری (تغریب)

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ شہر بدری کی سزا صرف عورت کے لیے ہے مرد کے لیے نہیں، اس

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۸، صفحہ ۳۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۳-۱۳۶۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۱۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۴۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۳۔

۳۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۸۲، ۱۸۸۔

لیے کہ عورت کو تحفظ اور نگہبانی کی ضرورت ہے اور یہ کہ عورت کی شہر بدری میں دو صورتیں ہیں کہ یا تو اس کے ساتھ اس کے کسی محرم کو بھیجا جائے یا نہ بھیجا جائے نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ فرمان نبوت ہے۔

”کوئی عورت جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو وہ بغیر محرم ایک دن اور ایک رات کا سفر نہ کرے“
 نیز یہ کہ عورت کو بغیر محرم کے شہر بدر کر دینے میں اس عورت کو ضائع کر دینا اور اسے برائی کا راستہ دکھا دینا ہے اور اگر اس کو محرم کے ساتھ شہر بدر کیا جائے، تو اس شخص کو بھی شہر بدر کرنا لازم آتا ہے جو خود زانی نہیں ہے اور جس کا کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور اگر عورت پر یہ لازم ہو کہ وہ اس محرم کے ساتھ چلنے کی اجرت ادا کرے تو یہ اس کی اصل سزا پر مستزاد ہے اور جو شریعت میں موجود نہیں ہے اور جو کسی مرد کے لیے موزوں نہیں ہے غرض مالکی فقہاء ان مذکورہ بالا وجوہات کی بناء پر شہر بدری کی سزا کو عورت کے بجائے صرف مرد کی سزا قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اگر اس پر عمل کیا جائے تو یہ اس کے مفہوم کے برخلاف ہوگا کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ زانی پر اس نص میں مذکور سزا سے زیادہ نہیں ہے اور عورت کی شہر بدری کے لازم کرنے سے اس پر زیادتی لازم آتی ہے اور مزید برآں اس کے عموم پر عمل سے اس کی حکمت کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہے اس لیے کہ حد زنا سے روکنے کے لیے ہے اور عورت کی شہر بدری میں عورت کو برائی پر آمادہ کرنا اور اس کو موقع فراہم کرنا ہے۔

امام شافعیؒ امام احمدؒ اور مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں پر شہر بدری کی سزا لازماً عائد ہوگی۔

۵۱۳۔ شہر بدری کی کیفیت

شہر بدری کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہر بدری، حبس (قید) کے ساتھ ہے اور شہر بدر کو جہاں شہر بدر کیا گیا ہے وہاں اسے قید میں رکھا جائے گا جس کی مدت ایک سال سے زیادہ نہیں ہوگی، گویا مالکی اور حنفی فقہاء کے نزدیک شہر بدری کے معنی اس شہر کے علاوہ جس میں جرم وقوع پذیر ہوا ہے، مجرموں کو دوسرے شہر میں قید کر دینا ہے۔ اور یہی رائے زیدی مسلک کے فقہاء کی بھی ہے۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۳، المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۲۔

۲۔ ائسی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۲۹۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۲۔ الحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۲۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۳۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۰۰۔ حاشیہ تین مابین، جلد ۲، صفحہ ۳۰۳۔ شرح الازہار، جلد ۲۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ شہر بدری کی کیفیت یہ ہے کہ جس شہر میں جرم واقع ہوا ہے اس کے علاوہ کسی اور شہر میں مجرموں کو نکال دیا جائے ان کو وہاں قید تو نہ کیا جائے البتہ ان پر نگرانی رکھی جائے۔ گویا شافعی اور حنابلہ فقہاء کے نزدیک شہر بدری یہ ہے کہ کسی دوسرے شہر میں مجرموں کو زیر نگرانی رکھا جائے اور یہی رائے مسلک ظاہر کے فقہاء کی ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک شہر بدری کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ مسافت قصر سے کم نہ ہو۔ اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں مسافت قصر کی کوئی قید نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ شہر بدری کی سزا حاکم کی جانب سے ہو، چنانچہ اگر زانی کو ایک میل ہی کے فاصلے سے کسی بستی میں بھیج دیا جائے تو کافی ہے جیسا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں بھی بھیجا درست ہے۔ کیونکہ سزائے نفی (جلا وطنی) مطلق ہے تو کم سے کم اس مسافت پر بھی مشتمل ہو سکتی ہے جس پر شہر بدری کا لفظ بولا جاسکے۔

نگرانی کا مقصد یہ ہے کہ زانی اختتام مدت سے قبل اپنے شہر میں واپس نہ آسکے۔ یا بعض فقہاء کی رائے کے مطابق مسافت قصر سے کم حدود میں نہ آسکے۔ اور بعض فقہاء کے نزدیک نگرانی کا مقصد یہ ہے کہ زانی اسی شہر میں قیام کرے جس میں اسے شہر بدر کیا گیا ہے۔ اور جہاں چاہے وہاں گھومتا نہ پھرے۔ شافعی مسلک کے فقہاء کے نزدیک چونکہ محض نکال دینا (نفی) ہے اس لیے ان کے نزدیک اگر اس کے اس شہر میں واپس آنے کا اندیشہ ہو جس سے اسے نکالا گیا ہے۔ تو اسے اس شہر میں مجبوس کیا جاسکتا ہے۔ اگر وہ شخص جسے شہر بدر کیا گیا تھا اس شہر میں دوبارہ آجائے جس سے اسے نکالا گیا تھا تو شافعی مسلک کے فقہاء کے نزدیک اس کی شہر بدری کی مدت از سر نو شروع ہوگی تاکہ اس کی وحشت (تہنائی) میں تسلسل رہے اور سال کے حصوں میں تفریق نہ ہو۔ مگر حنبلی فقہاء کے نزدیک دوبارہ شہر بدری کی صورت میں اس کی گزشتہ مدت کا تسلسل قائم رہے گا اور وہ کچھلی مدت ہی کو پورا کرے گا اور از سر نو سال شروع نہیں کرے گا۔

۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۶۔ ۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۸۲۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی، احمد) کے نزدیک مسافت قصر درمیانی پال سے ایک دن کا سفر ہے، امام ابوحنیفہؒ اور کوئی فقہاء کے نزدیک تین دن کا سفر مسافت قصر ہے۔ ظاہری مسلک کے فقہاء کے نزدیک ایک میل یا اس سے زائد ہے۔ بدایت المجتہد، جلد ۱، صفحہ ۱۳۱۔ المحلی، جلد ۵، صفحہ ۱، بیحد۔

۴۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۶۔

۵۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰۔ ۶۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰۔

۷۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰۔ ۸۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۲۔

اگر اس شخص نے جسے شہر بدر کیا گیا ہو۔ اس دوسرے شہر میں بھی زنا کر لیا تو یہاں بھی کوڑے لگا کر اسے نئے شہر کی طرف نکال دیا جائے گا اور پچھلے زنا کی شہر بدری کی مدت سزا کے ہم نوع ہونے کی بنا پر اس نئی مدت میں شامل ہو جائے گی، اور ائمہ ثلاثہ، مالک، شافعی، احمد کا اس پر اتفاق ہے۔ لیکن ظاہری فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پچھلی مدت مکمل ہونے کے بعد دوسری شروع ہوگی۔^۱ کیونکہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ایک سزا دوسری سزا کی جگہ نہیں لے سکتی۔

اگر شہر بدر شخص دوبارہ از نکاب زنا کرے تو اسے اس شہر کے علاوہ جس سے وہ پہلے ہی نکالا گیا ہے کسی اور شہر کی جانب نکالا جائے گا بعض مالکی فقہاء کی رائے یہ بھی ہے کہ جس شہر میں اس شہر بدر نے زنا کیا ہے اسی میں اگر جس کر دیا جائے تو یہ تعزیر (شہر بدر ہونا) تسلیم کر لیا جائے گا۔ لیکن شافعی اور حنبلی فقہاء یہی کہتے ہیں کہ اس کو دوبارہ شہر بدر کیا جائے گا۔^۲

بحث دوم

سزائے مَحْضُن

۵۱۴۔ مَحْضُن کی سزا میں شدت

سزائے زنا میں شریعت اسلامیہ نے کنوارے اور شادی شدہ (مَحْضُن) کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور کنوارے کی سزا میں تخفیف اور شادی شدہ کی سزا میں شدت برتی ہے۔ چنانچہ کنوارے کی سزا کوڑے اور تعزیر (شہر بدری) ہے۔ اور شادی شدہ کی سزا جلد (کوڑے) اور رجم (سنگسار کرنا) ہے۔

جس علت کی بنا پر کنوارے کی سزا میں تخفیف کی گئی ہے اسی علت کی بنا پر شادی شدہ کی سزا میں شدت برتی گئی ہے۔ دراصل شریعت اسلامیہ چونکہ فضائل اخلاق پر استوار ہے اور چاہتی ہے کہ عزتیں پامال ہونے سے اور انساب اختلاط و آمیزش سے محفوظ رہیں۔ اس لیے وہ انسان پر لازم کرتی ہے کہ انسان اپنی شہوانی قوتوں کا مقابلہ کرے اور صرف حلال طریقے (نکاح) سے ان کی تکمیل کرے، اور جس شخص میں شہوانی قوت شدت پکڑ جائے اسے چاہیے کہ وہ لازماً شادی کر لے تاکہ کسی فتنے میں مبتلا نہ ہو یا اسے اپنی قوت سے زیادہ انگلیخت برداشت نہ کرے۔ اگر اس نے شادی نہیں کی اور اس کی عقل اور ارادہ پر جذبہ شہوانی غالب آئی تو

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۱۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۳۴۔

۲۔ بحوالہ ہائے مذکور۔

اس کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری ہے۔ اور اس ہلکی سزا میں اس کی مددگار اس کی شادی میں تاخیر ہے جس کی بنا پر اسے از نکاح جرم کرنا پڑا۔ لیکن شادی کر لینے کے بعد اور نکاح کے حصن (قلعہ) میں آجانے کے بعد بھی اگر از نکاح جرم کیا تو اس کی سزا جلد (کوڑے) اور رجم ہے۔ اس لیے کہ اخصان (نکاح) سے اس جرم کا سدباب ہو جاتا ہے اور شریعت کی نظر میں حصن ہو جانے کے بعد اس جرم کی کوئی راہ باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ شریعت میں تعلق ازدواج دائمی نہیں ہے کہ اگر زن و شوہر کے درمیان تعلقات بگڑ جائیں (تو بھی) انہیں یہ جو اگسیستا پڑے) اور اس کے نتیجے میں وہ لغزش کا شکار ہو جائیں۔ بلکہ شریعت نے جس طرح عورت کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ نکاح کے دوران میں اپنی عزت کو محفوظ رکھے اسی طرح اس کو یہ اجازت بھی دی ہے کہ وہ شوہر کے غائب ہو جانے (کہیں دور چلے جانے) یا بیمار ہو جانے، یا نقصان پہنچانے یا تنگدست ہو جانے کی صورت میں طلاق کا مطالبہ کرے۔ اور شوہر کو تو ہر وقت طلاق کی اجازت دی ہے اور شوہر کو تو یہ بھی اجازت دی ہے کہ وہ ایک سے زیادہ شادیاں کر لے، بشرطیکہ ان میں عدل قائم رکھ سکے۔ غرض ان طریقوں سے شریعت اسلام میں نے محسن کے سامنے حرام کے دروازے بند کر کے حلال کے دروازے کھول دیئے۔ اب جب کہ عنفلاً و طبعاً جرم کے داعی اسباب ختم ہو چکے اور خفیف سزا کا کوئی عذر باقی نہیں رہا تو تقاضائے عدل و انصاف یہی ہے کہ اس شخص کو جو اب قابل اصلاح نہیں رہا ہے معاشرے سے بالکل ہٹا دیا جائے۔

۵۱۵۔ رجم (سنگسار کرنا)

رجم کی سزا جملہ فقہاء کے مابین مسلمہ ہے سوائے خوارج کے ایک فرقے ازارقہ کے، کہ وہ خیر (حدیث) کو اس وقت تک تسلیم نہیں کرتے جب تک وہ متواتر نہ ہو، اور ان کے نزدیک محسن اور غیر محسن دونوں کی سزا جلد (کوڑے مارنا) ہے اور ان کی دلیل یہ آیت ہے۔

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ - (النور: ۲)

”زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔“

رجم کے معنی ہیں پتھروں سے (یا اس کے مشابہ چیزوں سے) زانی کو جان سے مار ڈالنا۔

اور رجم میں اصل، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، فرمان رسول اور عمل رسول ہے۔ اور رجم بیک وقت سنت فعلی

اور فعلی دونوں سے ثابت ہے۔

۵۱۶۔ جلد (کوڑے)

نصوص واردہ کے مطابق جلد زانی محسن کی دوسری سزا ہے۔ چنانچہ فرمان نبوت ہے۔

ما حنظہ کیجیے فقرہ نمبر ۵۰۸۔ اور سزائے زنا کے قانونی ارتقاء کے بارے میں جو ہم نے اس کتاب میں تحریر کیا ہے۔

”مجھ سے یہ حکم اخذ کر لو۔ اب اللہ نے ان عورتوں کے لیے سبیل پیدا فرمادی ہے۔ کنوارے (زانی) کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری ہے۔ اور شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور پتھروں سے سنگسار کرنا ہے۔“

البنۃ فقہار کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا محضین کی سزا محض رجم ہے یا رجم اور جلد دونوں ہیں۔ جو فقہار جلد اور رجم دونوں کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے جلد (کوڑوں) کو زنا کی اساسی سزا قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے۔

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدًا - (النور: ۲۰)

”زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔“

اس کے بعد سنت نبوی نے شادی شدہ کی سزا رجم اور کنوارے کی سزا تفریب (شہر بدری) بیان کی تو ان دونوں سزاؤں میں جمع کرنا ضروری ہو گیا۔ چنانچہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے ایسا ہی فرمایا تھا کہ آپؐ نے جمعرات کے روز شراخہ کو کوڑے لگائے اور جمعہ کے دن اسے رجم کیا، اور فرمایا، کہ میں نے کتاب اللہ کے حکم کے مطابق اسے کوڑے لگائے اور سنت رسول کے مطابق رجم کیا ہے۔

جلد اور رجم کے جمع کے بارے میں حدیث رسولؐ بالکل واضح ہے۔ کہ۔

”شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور پتھروں سے سنگسار کرنا ہے۔“

یہ حدیث بالکل واضح اور یقینی طور پر ثابت ہے اور اس میں کنوارے کی سزا جلد اور تفریب اور شادی

شدہ کی جلد اور رجم ہے۔ جب ہم کنوارے کی دونوں سزاؤں کو تسلیم کرتے ہیں تو ہمیں شادی شدہ کی بھی دونوں

سزاؤں کو تسلیم کرنا چاہیے، اور شادی شدہ زانی کو پہلے کوڑے لگائے جائیں اور بعد ازاں سنگسار کیا جائے۔

اس رائے کے قائل حسن، اسحاق، ابن منذر، مسلک ظاہر کے فقہاء اور شیعہ زید یہ ہیں اور مسلک احمد کی بھی یہ

ایک رائے ہے۔

ان فقہاء کی دلیل جو کوڑوں کے بغیر صرف سنگساری کو سزا قرار دیتے ہیں، یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے ماعز اور

غلامہ کو رجم کیا اور دو یہودیوں کو بھی رجم کیا اور آپؐ نے ان میں سے کسی کو کوڑے نہیں لگائے اور ماہۃ عقیقہ

میں آپؐ نے فرمایا تھا۔ ”اے انیس، اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ اعتراف کرے تو اسے رجم کر دو۔“

۱۔ مسلم، ابوداؤد، ترمذی۔

۲۔ بذاتہ المصنف، جلد ۲، صفحہ ۳۶۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۲۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۳۳، بعد۔ شرح الاثر، جلد ۴، صفحہ ۳۴۴۔

۳۔ متعدد راویوں نے روایت کیا ہے۔

اور آپ نے اس کے جلد کا حکم نہیں فرمایا۔ اور یہ رسول اللہ ﷺ کا بعد کا عمل ہے اس لیے اس کو ترجیح حاصل ہو گی۔ یہ دلیل تو بلحاظ نصوص تھی اور بلحاظ معنی اصول یہ ہے کہ چھوٹی حد بڑی حد میں شامل ہو جاتی ہے کیونکہ حد زجر کے لیے ہے۔ اور ضرب کے ذریعے زجر کا کوئی اثر نہ ہوگا جب اس کے ساتھ رجم بھی ہو۔ اس رائے کے قائلین جمہور فقہاء ہیں، یہ فقہاء حدیث رسول کو تسلیم کرنے کے ساتھ سزائے جلد کے نسخ یا اس کے سزا کے رجم میں داخل ہو جانے کے قائل ہیں۔ یہ رائے امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اور امام ابوحنیفہؒ کی ہے اور ایک روایت مسلک احمدؒ کی بھی ہے۔

ایک تیسری رائے اور بھی ہے وہ یہ کہ شادی شدہ اگر شیخ (معتز) ہو تو جلد اور رجم دونوں سزائیں ہیں اور اگر جوان ہو تو صرف رجم کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ۔

”شیخ مردوزن جلد اور رجم کیے جائیں گے، شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا اور کنواروں کو کوڑے لگائے جائیں گے اور شہر بدر کیا جائے گا۔“

ابو بن کعب اور مسروق سے بھی اسی کے مثل روایت ہے۔ غالباً اس رائے کی اساس یہ ہے کہ شیخ (معتز آدمی) کا زنا زیادہ مذموم ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے۔

”تین آدمیوں کی جانب نہ تو اللہ نظر کریم فرمائے گا اور نہ انہیں پاک کرے گا، اور انہیں رذناک عذاب ہوگا۔ ایک شیخ زانی، دوسرا حبیب ثا بادشاہ، اور تیسرا متکبر عامل۔“

۵۱۷۔ اجرائے سزائے مختلف حالات

بعض متعین حالات ہیں، جن میں سزا کا لزوم مختلف ہے اور اس اختلاف کا تعلق یا تو ان حالات کی کیفیت سے ہے یا ان سزائوں سے متعلق نصوص سے ہے۔ چنانچہ اب ہم ان حالات کو بیان کرتے ہیں۔

۵۱۸۔ لواطت کی حالت

اگر جرم لواطت کو زنا منصوص کر لیا جائے تو اس پر بھی سزائے زنا جاری ہونی چاہیے۔ لیکن لواطت کو زنا قرار دینے والے فقہاء میں اس کی سزا میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ لواطت کی سزا رجم قرار دیتے ہیں، خواہ فاعل و مفعول محسن ہوں یا نہ ہوں۔

۱۔ بیازہ الجتہد جلد ۲، صفحہ ۳۶۲ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲ شرح فتح القدر جلد ۴، صفحہ ۱۳۲۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۵۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۳۴۔

۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۳۴۔

۴۔ مسلم، نسائی۔

۵۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۹۶۔

مسک شافعیؒ اور احمد میں تین آراء ہیں۔

۱۔ لواطت کا وہی حکم ہے جو زنا کا ہے اور فاعل و مفعول دونوں پر سزائے زنا جاری ہوگی، محسن کو رجم کیا جائے گا اور غیر محسن کو بجلد (کوڑوں) اور تعزیر (شہر بدری) کی سزا دی جائے گی۔ ان فقہاء کی دلیل حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔
 ”اگر مرد مرد کے پاس آئے تو دونوں زانی ہیں۔“

اور نیز اس لیے کہ اس عمل میں دخول (دھپی) ہے اس لیے کنوارے اور شادی شدہ میں فرق ہوگا۔
 ۲۔ فاعل لواطت کو رجم کیا جائے گا اور مفعول کو بجلد اور تعزیر کی سزا دی جائے گی، خواہ مفعول مذکر ہو یا مؤنث، محسن ہو یا غیر محسن۔ کیونکہ احسان فرج کا ہے و برکاء احسان قابل تصور نہیں ہے اس لیے مفعول کے فعل کو اگر زنا متصور کیا جائے تو وہ غیر محسن کا زنا ہوگا۔

۳۔ فاعل اور مفعول دونوں کی سزا ہر سال میں قتل ہے، خواہ زانی محسن ہو یا غیر محسن ہو۔ قتل میں بھی درد آراء میں ایک رجحان قتل کی ہے اور دوسری تلوار سے قتل کی ہے۔ غرض قابلین قتل کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا۔ کہ

”اگر عمل قوم لوط کرتا پاؤ تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو۔“

اس حدیث میں مطلقاً قتل کا بیان اس امر کی دلیل ہے کہ قتل تلوار سے ہونا چاہیے۔ دیگر فقہاء قتل کو رجحان قتل قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ قابل حد دخول ہے اس لیے زنا کی طرح رجحان قتل ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لواطت زنا نہیں ہے اس لیے اس پر سزائے زنا جاری نہیں ہوگی بلکہ سزائے تعزیر دی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس امر سے کوئی مانع نہیں ہے کہ اسے قید کیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے یا سزا ہو جائے۔ اور اگر مجرم جرم لواطت کا عادی ہو جائے تو اسے سیاستاً (مصلحتاً) قتل کیا جائے گا سزا نہیں ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اسی امر کے قائل ہیں کہ لواطت زنا ہے اور اس پر سزائے زنا جاری ہوگی اور غیر محسن کو سزائے بجلد اور محسن کو سزائے رجم دی جائے گی۔

۱۔ نہایت محتاج، جلد ۲، صفحہ ۴۴، ۴۵۔ اسی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۲۶۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۶۱۔ الاقناع، جلد ۲، صفحہ ۲۵۳۔

۲۔ بیہقی، ابوداؤد، طیالسی۔ نیل الاوطار، جلد ۲، صفحہ ۳۔

۳۔ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، بیہقی۔

۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۲۴۴۔

شیعہ زید یہ کے مسلک میں دو آراء ہیں، ایک یہ کہ لواطت کا حکم وہی ہے جو زنا کا ہے، اس لیے محسن کو سزا
رجم اور غیر محسن کو سزائے بلبند دی جائے گی۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ بہر صورت فاعل و مفعول کو قتل کر دیا جائیگا۔
جب کہ مسلک ظاہر کے فقہاء لواطت کو زنا کے ماسوا جرم تصور کرتے ہیں اور اسے قابلِ تعزیر معصیت
قرار دیتے ہیں۔^۱

۵۱۹۔ محارم کے ساتھ وطی کی حالت

جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق محرم عورت سے زنا کرنے والے کو زنا کی سزا دی جائے گی کہ محسن کو رجم
کیا جائے گا اور غیر محسن کو کوڑے لگائے جائیں گے اور شہر بدر کیا جائے گا۔ لیکن بعض فقہاء کی رائے
یہ ہے اور مسلک احمد کی بھی ایک رائے ہے کہ محرم عورت سے زنا کرنے والے کی حد ہر حالت میں قتل ہے۔
کیونکہ حضرت برائش سے مروی ہے کہ۔

”مجھے میرے چچا جھنڈا اٹھاتے ہوئے ملے میں نے کہا آپ کہاں جا رہے ہیں؟ انہوں نے کہا
ایک شخص نے اپنے باپ کی بیوی سے اس کے بعد نکاح کر لیا ہے تو مجھے رسول اللہ ﷺ نے بھیجا ہے کہ
میں اسے قتل کر دوں اور اس کا مال لے آؤں۔“^۲

نیز جو ربانی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ کہ۔

”جو شخص کسی محرم عورت سے جنسی تعلق قائم کرے اسے قتل کر دو۔“^۳

مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص نکاح سے یا بغیر نکاح کے اپنے باپ کی بیوی سے
جنسی تعلق قائم کرے اسے قتل کیا جائے گا اور اس کا مال خمس میں تقسیم کیا جائے گا، خواہ وہ محسن ہو یا غیر محسن
اور خواہ باپ کی بیوی اس کی اپنی ماں ہو یا نہ ہو، اور اس کے باپ نے اس کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور
جو شخص صلادہ زین پدر کے کسی اور ذات محرم سے تعلق قائم کرے وہ زانی ہے اور اس پر مدزنا جاری ہوگی۔^۴
خواہ وہ محرم عورت رشتہ بہرہ (ازدواج) کی بنا پر ہو یا رشتہ رضاعت کی بنا پر۔ وجہ یہ ہے کہ زین پدر کے
بارے میں بطور خاص ایک واضح نص موجود ہے یعنی حضرت برائش کی مذکورہ بالا حدیث، جب کہ دیگر محارم کے بارے
میں کوئی خاص نص موجود نہیں ہے۔ اس لیے ان میں زنا کی عام نصوص کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

۱۔ المللی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۸۵۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶۔

۳۔ پانچوں حدیثوں کی روایت، نیل الاوطار، جلد ۲، صفحہ ۲۸۔

۴۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۵۳۔

۵۔ المللی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۵۶۔

۶۔ نیل الاوطار، جلد ۲، صفحہ ۳۱۔

۵۲۰۔ بہائم سے بد فعلی کی حالت

امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور مسلک نطاہر کے فقہاء کے نزدیک بہائم و حیوانات سے بد فعلی زنا مقصود نہیں ہوگی بلکہ یہ قابل تعزیر معصیت ہے اور اسی طرح اگر عورت اپنے آپ پر کسی جانور کو قدرت دیدار سے تو اس کا حکم یہی ہے۔ اور یہی مسلک شافعیؒ اور احمدیؒ کی راجح رائے ہے۔

مسلک شافعیؒ اور احمدیؒ کی مرہون روائے میں یہ فعل زنا ہے اور بہر صورت قتل کی سزا دی جائے گی۔ کیونکہ رسول اللہؐ سے مروی ہے۔ کہ

”جو کسی جانور کے پاس آئے اُسے اور جانور دونوں کو قتل کر دے۔“

بعض شافعی فقہاء اس فعل کو زنا متصور کرتے ہیں اور اس کو مرد کے عورت کے پاس آنے پر قیاس کرتے ہیں۔ اور محسن کی سزا رجم اور غیر محسن کی سزا جلد اور تعزیر قرار دیتے ہیں۔ اور ان شافعی فقہاء کی یہ رائے مسلک شیعہ زید پر یہی راجح رائے ہے اگرچہ ان میں سے کبھی بعض کی رائے امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ شافعی اور حنبلی فقہاء اس رائے کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ اگر عورت کسی حیوان کو اپنے اوپر قدرت دے تو اس کی وہ سزا ہے جو جانور سے بد فعلی کرے والے کی ہے۔ جب کہ بعض شافعی فقہاء یہ وضاحت کرتے ہیں کہ عورت پر صرف تعزیر ہی سزا ہے۔

بحث سوم

احسان

۵۲۱۔ رجم کی شرط احسان ہے

گذشتہ بیان سے معلوم ہو گیا ہے کہ شریعت اسلام میں زنا کی صورت میں محسن اور غیر محسن کی سزا میں فرق

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۸۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔ (المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۸۶، ۳۸۸۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۶۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۵۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

۳۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی۔

۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۵۔

۵۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶۔

۶۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

۷۔ نہایت المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۲۰۴۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

ردا رکھتی ہے اور محسن کی سزا رجم قرار دیتی ہے جب کہ غیر محسن کی سزا رجم نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ رجم کے لیے احسان شرط ہے۔ اور اگر احسان نہ ہو تو رجم نہیں ہے۔ خود احسان چند شرائط کا مجموعہ ہے جو مل کر ایک ہیئت بن جاتی ہیں۔ یا ایک ہی علت کے اجزاء کا مجموعہ ہے اور اس مجموعہ کا ہر جزء بذات خود رجم کی شرط یا علت ہے۔

۵۲۲۔ احسان کے معنی

إِحْصَانُ كَمَعْنَى لَغْتٍ فِي قَلْعَةٍ (حصن) میں داخل ہو جانے اور قلعہ بند ہو جانے کے ہیں۔ فرمان الہی ہے۔

لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ - (الانبیاء: ۸۰)

”تا کہ تم کو ایک دوسرے کی مار سے بچائے“

قرآن میں احسان کا لفظ متعدد معانی میں استعمال ہوا ہے۔ یہ تزویج (نکاح) کے بارے میں بھی آیا ہے۔

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْدِيكُمْ - (النساء: ۲۴)

”اور وہ عورتیں تم پر حرام ہیں جو کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں (محسنات) البتہ ایسی عورتیں اس

سے تثنیٰ ہیں جو (جنگ میں) تمہارے ہاتھ آئیں“

حریت (آزادی) کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ

أَيْدِيكُمْ مِنْ قَتْلِيَّاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ - (النساء: ۲۵)

”اور جو شخص تم میں سے اتنی قدرت نہ رکھتا ہو کہ نازدانی مسلمان عورتوں (محسنات) سے نکاح کر سکے

اسے چاہیے کہ تمہاری نوٹڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کر لے جو تمہارے قبضے میں ہوں اور مؤمنہ ہوں۔“

عفت کے معنی میں بھی وارد ہوا ہے۔

وَمَرْيَمُ بَدَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا - (التحریم: ۱۲)

”عمران کی بیٹی مریم جس نے اپنی شرمگاہ کی حفاظت کی تھی“

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الدِّينِ أُوْتُوا لِكِتَابِ حِلِّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ

حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الدِّينِ أُوْتُوا لِكِتَابِ

مِنْ قَبْلِكُمْ - (المائدة: ۵)

”آج تمہارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں۔ اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال

ہے اور تمہارا کھانا ان کے لیے۔“

اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے سلال میں خواہ وہ اہل ایمان کے گروہ سے ہوں یا ان قوموں میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی ۛ

اسلام اور نکاح کے معنی میں آیا ہے۔

فَإِذَا أَحْصَيْتَ فِئَاتِنِ بِغَايِحَتِهِنَّ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَدَابِ - (النساء: ۲۵)

”پھر جب وہ حصار نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور اس کے بعد کسی بد یعنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بد نسبت آدمی سزا ہے جو خاندانی عورتوں (محسنات) کے لیے مقرر ہے ۛ

حریت، بلوغ اور عفت کے معنی میں آیا ہے۔

وَالَّذِينَ يَزْنُونَ يَوْمَئِذٍ يُكْفَرُونَ عَن ذُنُوبِهِمْ وَإِذَا جَاءَهُمْ عَذَابُهُمْ كَانُوا بِهِمْ فَسِيحِينَ كَاذِبِينَ - (النور: ۲۴)

”اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں ان کو اسی کوڑے مارو ۛ

۵۲۳ - احسان کی اقسام

جرم میں احسان کی دو قسمیں ہیں، ایک احسانِ رجم، اور دوسری احسانِ قذف۔ اس مقام پر احسانِ رجم کا بیان کر رہے ہیں، احسانِ قذف کا بیان جرمِ قذف کے ذیل میں ہوگا۔

ازردے شریعت احسانِ رجم کا مطلب ان چند صفات کا جمع ہونا ہے جو وجوبِ رجم کے لیے لازمی ہیں۔ یعنی ایسی شرائط کا مجموعہ کہ اگر وہ کسی زانی میں جمع ہو جائیں تو اس کی سزا رجم ہوتی ہے۔

۵۲۴ - احسان کی شرائط

جرمِ زنا میں فقہاء احسان کی چند شرائط پر متفق ہیں، اور بعض میں اختلاف ہے۔ اب ہم ذیل میں احسان کی اتفاقی اور اختلافی شرائط بیان کر رہے ہیں۔

۱- نکاح صحیح کے ساتھ وطی (دخول)

احسان کی ایک شرط یہ ہے کہ صحیح نکاح کے ساتھ ”قبل میں وطی ہو چکی ہو (یعنی بیومی سے جائز اور فطری وابستگی قائم ہو چکی ہو)۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر نکاح کے باوجود وطی (دخول) نہ ہوئی ہو تو خلوت صحیح کے باوجود شرط احسان پوری نہیں ہوتی ۛ اسی طرح فرج کے علاوہ اختلاط اور دبر میں وطی سے بھی شرط احسان پوری

۱- شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۳۰۳۔ المنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۶۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۶۴۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۳۴۲۔
۲- زیدی فقہاء خلوت کی موجودگی پر احسان کا قائل ہیں، اور خلوت سے مراد خلوت مع دخول لیتے ہیں۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۳۴۲۔

نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان میں سے کسی بھی صورت سے عورت یتیمہ (جس کا پردہ بھارت زائل ہو گیا ہو اور اس کے ساتھ دخول Intercourse ہو گیا ہو) منظور نہیں ہوگی۔ اور وہ باکرہ عورتوں کی حدود سے نہیں نکلے گی جن کی سزا جلد اور تعزیر ہے۔

غرض جس وطی (دخول) کے نتیجے میں عورت یتیمہ ہوتی ہے وہ فرج میں اس طرح دخول ہے کہ غسل واجب ہو جائے یا فرج میں حشفہ یا حشفہ کے بقدر حصہ فائب ہو جائے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ اور نیز یہ کہ یہ وطی (دخول) نکاح کے ساتھ ہو کیونکہ نکاح ہی احسان ہے اسی لیے (وَاللَّهُ خَصَّنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) فرمایا ہے یعنی شادی شدہ عورتیں۔ اس لیے اگر بغیر نکاح کے بصورت زنا وطی ہو، یا بصورت شبہ (اشتباہ) وطی ہو تو یہ بالاتفاق احسان نہیں ہے۔ نکاح بھی صحیح ہونا لازمی ہے۔ اور جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق فاسد نکاح میں کی ہوئی وطی شرط احسان کو پوری نہیں کرے گی۔

نیز نکاح صحیح میں وطی حرام صورت میں نہ ہو، جیسے حیض اور حالت احرام میں وطی کیونکہ جو وطی شرعاً حرام ہے اس سے شرط احسان پوری نہیں اگرچہ وہ نکاح صحیح ہی میں ہو۔

۲۔ بلوغ اور عقل

بلوغ اور عقل سزائے اہلیت کی اسی طرح شرائط ہیں جیسا کہ یہ ہر جرم کی سزا کے اجراء کے لیے لازمی شرائط ہیں۔ اور عام قواعد کے مطابق زانی محصن اور غیر محصن میں وقت ارتکاب جرم ان شرائط کی موجودگی لازمی ہے اور یہ دونوں احسان کی بھی شرائط ہیں، اس لیے کہ وقت ارتکاب جرم ان دونوں شرائط کی موجودگی انہیں شرائط احسان بننے سے مستثنیٰ نہیں کرتی۔ بلکہ لازمی ہے کہ جس وطی (دخول) سے کوئی شخص محصن ہونے کی صفت حاصل کر رہا ہے اس وطی کے وقت وہ عاقل اور بالغ بھی ہو۔ چنانچہ اگر کسی بچے یا مجنون نے (صحیح نکاح کے ساتھ) وطی کی ہو، اور اس کے بعد بچہ بالغ اور مجنون صاحب عقل ہو گیا ہو تو یہ اس وطی سے محصن نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ ارتکاب زنا کر لیں تو ان کو غیر محصن کی سزا دی جائے گی۔

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۶۶۔ الاقناع، جلد ۳، صفحہ ۳۵۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۳، ۱۱۴۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۳۔

۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۳، ۱۱۴۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۲۸۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۳۔

البدنہ شافعی مسلک کے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے۔ اور یہ ان کے مسلک کی مروجہ رائے ہے۔ کہ بلوغ سے قبل اور حالت جنون میں وطی سے داخلی محسن ہو جائے گا اور اس کے بعد اگر کچھ بالغ ہو کر اور مجنون افاقہ پا کر زنا کرے تو اسے رجم کیا جائے گا۔ اور بعد بلوغ اور بعد افاقہ وطی کی شرط نہ ہوگی اس لیے کہ بلوغ سے قبل اور جنون کی حالت میں وطی مباح ہے۔ جس سے احسان ثابت ہونا چاہیے کیونکہ جب قبل بلوغ اور اثنائے جنون نکاح صحیح ہو گیا تو تبخا وطی بھی درست ہونی چاہیے۔

اس قول کی تردید اس طرح کی گئی ہے کہ رجم ثابت ہونے کی سزا ہے اگر بلوغ سے قبل اور جنون کی حالت میں ثبوت حاصل ہو جائے تو بچے اور مجنون کو رجم کیا جائے۔ جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ اسی طرح احسان اور احوال میں فرق ہے۔ ہر احوال پر احسان مرتب نہیں ہوتا مگر احسان سزائے رجم کی شرط ہے، اگر احوال احسان کے قائم مقام ہوتا تو احسان کی شرط عائد ہونے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

۳۔ حالت وطی میں طرفین میں تمام شرائط احسان کا موجود ہونا

احسان کے لیے لازمی ہے کہ وقت وطی، مرد اور عورت دونوں میں تمام شرائط احسان موجود ہوں، مثلاً مرد عاقل کی وابستگی عاقلہ عورت سے قائم ہوئی ہو، اگر طرفین میں سے کسی ایک میں شرائط احسان موجود نہ ہوں تو دونوں غیر محسن قرار پائیں گے۔ مثلاً اگر مجرم نے شادی کی اور نکاح صحیح کے ساتھ اپنی بیوی سے وابستگی قائم کی، لیکن بیوی مجنون تھی یا صغیرہ تھی۔ تو مجرم خواہ خود عاقل اور بالغ ہو مگر وہ بھی غیر محسن رہے گا۔ اور یہ رائے امام ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کی ہے۔

مگر امام مالکؒ کے نزدیک دونوں کے احسان کے لیے طرفین میں جملہ شرائط احسان کی موجودگی لازم نہیں ہے، اور زوجین میں سے کسی کے محسن ہونے کے لیے خود اس میں شرائط احسان کا موجود ہونا کافی ہے، اس امر سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ طرف آخر میں یہ شرائط موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ مرد کے احسان کے لیے یہ کافی ہے کہ خود اس میں شرائط احسان موجود ہوں اور اس کا اپنی بیوی سے تعلق قائم ہو گیا ہو خواہ بیوی بچی (نا بالغ) ہو یا مجنون ہو۔ اور اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے احسان کے لیے یہ کافی ہے کہ خود اس میں شرائط احسان موجود ہوں اور بالغ مرد سے اس کی وابستگی ہو چکی ہو اگرچہ وہ مجنون ہو۔

۱۔ المنہب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۲۔ (المعنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۲۸)۔

۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰، ۱۳۱۔ (المعنی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۲۸)۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔

مسئلہ شافعی کی دو آراء ہیں، ایک رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے کے مطابق اور دوسری رائے امام مالکؒ کی رائے کے مطابق ہے۔

مسئلہ شیعہ زیدیرہ کی بھی دو آراء ہیں اور اس کے علاوہ ان کی ایک تیسری رائے بھی ہے۔ کہ مخنون سے عاقل کسی صورت میں محسن نہیں ہو سکتا، اگرچہ بالغ سے نابالغ محسن ہو سکتا ہے۔

جو فقہاء زوجین میں شرائط احسان کی موجودگی لازمی قرار دیتے ہیں وہ زوجین میں ان صفات کی موجودگی کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ یہ ان دونوں کی حالت کے کمال اور جانبین کے اقتضائے شہوت کے کمال کے لیے ضروری ہے اور ان میں سے کسی شرط کے نہ ہونے سے نقص پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ مخنون عورت اور نابالغ لڑکی سے اقتضا شہوت نہیں کی رہ جاتی ہے اور مرد حد کمال کو نہیں پہنچتا۔ اور محسن کی سزا میں شدت اسی لیے رکھی گئی ہے کہ وہ (تکمیل شہوت میں) حالت کمال کو پہنچ چکا ہے اور اب اسے حرام کے بارے میں نہیں سوچنا چاہیے۔

۴۔ اسلام

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اسلام شرائط احسان میں سے ایک شرط ہے اور ان کے نزدیک دلیل یہ حدیث رسولؐ ہے کہ جب حضرت حذیفہؓ نے کتابی عورت سے شادی کے بارے میں آپؐ سے مشورہ کیا تو آپؐ نے فرمایا۔ کہ

”چھوڑو، اس سے تم محسن نہیں بن جاؤ گے“

مگر امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اسلام شرائط احسان میں سے نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ بھی اسی رائے سے اتفاق کرتے ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ رسولؐ نے دو یہودیوں کو رجم فرمایا۔ اگر اسلام بھی شرط احسان ہوتا تو آپؐ ان دونوں کو رجم نہ فرماتے۔ علاوہ بریں یہ کہ اسلام کی طرح دیگر مذاہب میں بھی زنا حرام ہے۔ اس باب میں مسلک ظاہری بھی مسلک شافعیؒ اور احمدؒ کے مطابق ہے۔ اور مسلک زیدیری کی دو آراء ہیں۔ راجح رائے وہی جو امام شافعیؒ اور احمدؒ کی ہے۔

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۲، ۳۲۳۔

۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۸۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ المغنی، جلد ۱،

صفحہ ۱۲۹۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۵۸۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۲۔

اس اختلاف رائے پر یہ تہمید مرتب ہو گا کہ اگر کتابیر سے نکاح کرنے والے مسلمان نے زنا کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ محسن نہیں ہے اور اسے رجم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ کتابیر عورت مسلمان کو محسن نہیں بناتی۔ اور یہی حکم امام مالک کے نزدیک بھی ہونا چاہیے مگر ان کے نزدیک زوجین کا کمال لازمی نہیں ہے اور اس لحاظ سے ان کے نزدیک کتابیر سے مسلمان محسن ہو جائے گا۔ اس لیے اگر کتابیر سے نکاح کرنے والے مسلمان نے زنا کیا تو وہ رجم کیا جائے گا۔ جیسا کہ امام شافعیؒ، احمدؒ مسک فلاہر کے فقہاء اور بنی زید می فقہاء کی یہی رائے ہے۔ کیونکہ یہ تمام فقہاء اسلام کو شرائط احسان میں سے ایک شرط لازم مانتے ہیں۔

۵۲۵۔ محسن کا غیر محسن سے زنا

اوپر ہم شرائط احسان - جن پر اتفاق ہے اور جن میں اختلاف ہے - بیان کر چکے ہیں۔ اگر ایک جانب بعض فقہاء محسن تصور کرنے کے لیے ان تمام شرائط کی موجودگی زوجین میں لازم سمجھتے ہیں تو باقی تمام فقہاء ایک کو محسن تصور کرنے کے لیے زوجین میں سے دونوں میں شرائط احسان کی موجودگی کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک جس میں شرائط احسان پوری ہوں اس کے ارتکاب زنا پر رجم لازم ہے اس طرح اگر زوجین میں ایک محسن ہو اور ایک غیر محسن تو محسن کے ارتکاب زنا پر رجم کی سزا اور غیر محسن کے ارتکاب زنا پر سزا کی سزا ہوگی۔

فصل سوم

اثبات جرم زنا کے طریقے

۵۲۶۔ اثبات جرم زنا کے طریقے

وہ جرم زنا جس پر حد مائدہ موتی ہے درج ذیل طریقوں سے ثابت ہوتا ہے۔

۱۔ شہادت ۲۔ اقرار ۳۔ قرائن ۴۔ لعان

ان چاروں پر جدا جدا گفتگو کی جاتی ہے۔ اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے ساتھ کہ قرائن کے ذریعے

اثبات پر فقہاء کے درمیان اختلاف موجود ہے۔

بحث اول

شہادت

۵۲۷۔ زنا کے گواہوں کی تعداد

اس امر پر اتفاق ہے کہ زنا کے اثبات کے لیے چار گواہوں کی گواہی (شہادت) لازمی ہے۔ اور یہ اجماع

ہے اور اہل علم میں کسی کا بھی اس رائے سے اختلاف منقول نہیں ہے۔ کیونکہ فرمان الہی ہے۔
 وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشِرُّهُنَّ فَاَعْلَمْنَ عَلَيْهِنَّ اَسْرَبَةً
 مِنْكُمْ - (النساء: ۱۵)

”تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو۔“
 وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِاَسْرَبَةٍ شَهَادَةً فَاَجْلِدُوهُمْ
 ثَمَانِينَ جَلْدَةً - (النور: ۴)

”اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں۔ ان کو اسی کوڑے مارو۔“
 لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِاَسْرَبَةٍ شَهَادَةً فَاِذْلَمُوا بِالشَّهَادَةِ فَادْلَيْكَ
 عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ - (النور: ۱۳)
 ”وہ لوگ چار گواہ کیوں نہ لائے۔ اب کہ وہ گواہ نہیں لائے ہیں اللہ کے نزدیک وہی
 جھوٹے ہیں۔“

قرآن کریم کی مزید تائید و تشریح سنت نبوی سے ہوتی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ
 ”سعد بن عبادہ نے رسول اللہ سے عرض کی، کیا آپ کی رائے یہ ہے کہ (بالفرض) اگر میں
 اپنی بیوی کے پاس کسی مرد کو پاؤں تو میں اس وقت تک اس کو مہلت دوں یہاں تک کہ میں چار گواہ لے
 آؤں؟ آپ نے فرمایا۔ ہاں۔“
 روایت ہے کہ۔

”رسول اللہ نے ہلال بن امیہ کو فرمایا جس نے اپنی بیوی کو شریک بن شحار کے ساتھ رطوت
 ہونے کی تہمت لگائی تھی گواہ پیش کر دو ورنہ تمہاری کمر پر حد کے کوڑے لگائے جائیں گے۔“
 یہی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔ کہ۔

”چار گواہ ہونے چاہئیں ورنہ تمہاری کمر پر حد کے کوڑے لگائے جائیں گے۔“ (نسائی)
 ہر شخص نہ تو گواہی دے سکتا ہے اور نہ اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ بلکہ جس شاہد (گواہ) کی شہادت (گواہی)
 قبول کی جاتی ہے اس میں چند شرائط کی موجودگی لازمی ہے۔ ان میں کچھ شرائط ایسی ہیں جو ہر شہادت کی قبولیت کے
 لیے لازمی ہیں اور بعض شرائط شہادت زنا کی ساتھ مخصوص ہیں۔

۵۲۸- شہادت کی عام شرائط

شہادت کی چند عام شرائط ہیں جو ہر شہادت میں موجود ہونا لازمی ہیں۔

۵۲۹- ۱- بالغ ہونا

شاہد کا بالغ ہونا لازمی ہے، نابالغ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اگرچہ نابالغ اس قابل ہو کہ سال شہادت کو اچھی طرح یاد رکھے اور پوری طرح بیان کرے اور اگرچہ اس کی حالت اہل عدل جیسی ہو۔ فرما لہی ہے۔

وَأَسْتَشْهِدُ وَأَشْهَيْدِيْنِ مِنْ بَنِي بَنِيكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَارِكًا لِحَدِيثِ فَرَجُلٍ

وَأَمْسَرَ أَتَانِ مِمَّنْ تَرَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ - (البقرہ: ۲۸۲)

”پھر اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی اس پر گواہی کرالو۔ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور

دو عورتیں ہوں ان لوگوں میں سے جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔“

بچہ (نابالغ) نہ تو بحال (مردوں) میں سے ہے اور ان اس کی شہادت ایسی ہے جس پر لوگ راضی ہوں۔

نیز یہ کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا۔

”تین سے قلم اٹھالیا گیا (غیر مکلف منظور کر لیا گیا) بچے سے بالغ ہونے تک، ہونے والے

سے جاگنے تک اور مجنون سے افاقہ پانے تک“ لہ

بعد ازاں یہ کہ بچے (نابالغ) پر خود اس کے اپنے مال کی حفاظت پر اعتماد نہیں کیا تو اس پر دوسرے

کے حقوق کے تحفظ کے بارے میں کیونکر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور جب نابالغ کی شہادت مال میں قابل قبول نہیں ہے تو جرائم میں کیونکر قابل قبول ہوگی، جب کہ جرائم میں سزا جہان اور اعضاء کو تلف کرنے الی ہوتی ہے۔

اصل قاعدہ شریعت تو یہی ہے کہ نابالغ کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ مگر امام مالکؒ اس قاعدے

سے استثناء کرتے ہوئے، جان لینے کے جرم میں بچوں کی شہادت بچوں کے خلاف ان خاص شرائط کے

ساتھ قبول کرتے ہیں کہ بچہ باشعور ہو اور کوئی بڑا بجائے حادثہ پر موجود نہ ہو اس حالت میں امام مالکؒ نے

بچوں کی گواہی کو ضرورتاً قبول کیا ہے لہ

۱- ابن ماجہ، ابن حبان، دارقطنی، طبرانی، حاکم۔ نیل الاوطار، جلد ۶، صفحہ ۱۶۰۔

۲- مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۰۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۶۹۔ حاشیہ بن حابدین، جلد ۴، صفحہ ۵۱۳، ۵۲۵۔

المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۴۲۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۴۳۶۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۲۲۰۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۱۹۲، ۱۹۳۔

۳- مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۷۷۔

امام مالکؒ کے اس مسلک کے مطابق مسلک احمدؒ میں بھی ایک روایت ہے اور وہ بچوں کے آپس کے زخمی ہو جانے میں ان کی گواہی قبول کرتے ہیں اس صورت میں کہ وہ اس جراحت کی حالت (جائے حادثہ) سے جدا نہ ہوئے ہوں، کیونکہ اس حالت میں ان کے صدق اور احتیاط ظاہری تقاضا موجود ہے۔ اگر وہ جائے حادثہ سے ہٹ گئے تو ان کی گواہی قابل قبول نہیں رہے گی، اس لیے کہ اب ان کو گواہی کے بارے میں سکھائے جانے کا امکان موجود ہے۔

مسلک احمدؒ میں ایک روایت اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر بچہ دس سال کا ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ مگر بعض فقہاء اس روایت کو حدود و قصاص کے علاوہ دیگر جرائم کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔
مسلک زیدید کی ایک مرحوج رائے یہ ہے کہ بچوں کی باہم زخموں کے بارے میں شہادت جب تک وہ جائے حادثہ سے نہ ہٹیں قابل قبول ہے اور بعض فقہاء نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ بچوں کی یہ گواہی براے تادیب مقبول ہے نہ کہ برائے فیصلہ۔
۵۳۰۔ (۲) عقلم

ایک شرط شہادت یہ ہے کہ شاہد عاقل ہو۔ اور عاقل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہو کہ کون سے امور اس پر لازم ہیں، کون سے امور ضروری یا غیر ضروری ہیں، یا کیا بات ممکن اور کیا ناممکن ہے، کیا چیز اس کے لیے مضرت رساں اور کیا مفید ہے۔ اس لیے مجنون اور پاگل کی گواہی قبول نہیں ہوگی، البتہ حالت افاقہ میں اس کی گواہی قبول ہوگی، ایسا افاقہ جس میں وہ شہادت کو پورے طور پر سمجھنے لگا ہو شہادت مجنون اس لیے قبول نہیں کی جائے گی کہ ارشاد نبوتؐ ہے۔

”تین شخصوں سے قلم اٹھایا گیا ہے: بچے سے جب تک بالغ ہو، سونے والے سے جب تک بیدار ہو جائے اور مجنون سے جب تک اسے افاقہ ہو۔“

نیز یہ کہ مجنون کی قبولیت شہادت میں وہ امر بھی مانع ہے جو بچے کی گواہی قبول کرنے میں مانع ہے۔

۵۳۱۔ (۳) حفظ (یادداشت)

ایک شرط یہ ہے کہ شاہد شہادت کے یاد رکھنے پر قادر ہو اور جو کچھ اس نے دیکھا ہے اسے سمجھ سکتا ہو، اپنے

۱۔ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۲۷۔

۲۔ شرح الانبار، جلد ۲، صفحہ ۱۹۳۔

۳۔ مواد سب الحلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۴۲۔ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۳۲۹۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۳۳۶۔

شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۶۹۔ البحر الرائق، جلد ۷، صفحہ ۸۵۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۲۲۹۔

قول کے مفہوم پر اسے گرفت ہو، مغفل نہ ہو، مغفل کی شہادت قابل قبول نہیں ہے۔ زیادہ غلطیاں کرنا اور بھول جانا بھی مغفل ہی کے درجے کے امور ہیں۔ البتہ معمولی غلطیوں کے حامل شخص کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ کوئی ایسی شخص غلطیوں سے محفوظ نہیں ہو سکتا۔

مغفل اگرچہ عدل ہو اس کی شہادت قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اور عدل (نکوکار) ہونے کی خوبی مغفل ہونے سے مانع نہیں ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ وہ کسی شخص کے خلاف گواہی دیدے اور وہ اسے جانتا بھی نہ ہو اور اس کو اس کے نام کے علاوہ کسی اور نام سے موسوم کر رہا ہو۔ اور یہ بھی اندیشہ ہے کہ اسے سکھا پڑھا دیا جائے اور وہ اس کا اثر قبول کر لے۔ لیکن اگر شہادت میں کوئی بات ایسی موجود نہ ہو جس میں تلبیس ہو سکتی ہو تو مغفل کی شہادت قبول کر لی جائے گی۔ مثلاً وہ یہ کہے کہ ”میں نے اُس شخص کو اس شخص کو قتل کرتے ہوئے دیکھا ہے“ یا ”میں نے فلاں کو فلاں سے زنا کرنے دیکھا ہے“

امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ مغفل کی گواہی جائز قرار دیتے تھے۔ اور اس کی تعدیل کو درست نہیں سمجھتے تھے کیونکہ تعدیل کے لیے رائے اور تدبیر بھی لازمی ہیں جو مغفل میں موجود نہیں ہوتی۔ جب کہ امام محمدؒ بہت روز سے دار اور بہت نمازی مغفل کی گواہی رد فرمادیتے تھے اور کہتے تھے کہ ”ایسے آدمی کی گواہی تو فاسق سے بھی بری ہے۔“

جس پر سہو (جوک) اور نسیان (بھول) غالب ہو، زید ہی فقہاء اس کی شہادت قبول نہیں کرتے۔ اگرچہ اس کی احتیاط اور نسیان برابر ہوں تب بھی اکثر کے نزدیک اس کی شہادت قابل قبول نہیں ہے۔ اور بعض فقہاء اس موقع پر اجتہاد کے قائل ہیں (کہ موقع کے لحاظ سے قبولیت شہادت کا فیصلہ کیا جائے)۔

۵۳۲۔ (۴) کلام۔ (گفتگو)

شاہد کی ایک شرط یہ ہے کہ اسے کلام پر قدرت ہو۔ گونگے کی شہادت کی قبولیت میں اختلاف ہے مسلک مالکؒ میں اگر گونگے کے اشارے متعارف ہوں تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ مسلک احمدؒ میں گونگے کی شہادت قابل قبول نہیں ہے اگرچہ اس کے اشارے قابل فہم ہوں۔ البتہ اس کی شہادت بذریعہ کتابت قبول ہے۔ مسلک ابو حنیفہؒ میں گونگے کی شہادت مقبول نہیں ہے، نہ بذریعہ کتابت نہ بذریعہ اشارہ مسلک شافعیؒ میں گونگے کی شہادت کی قبولیت میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء قبولیت کے قائل ہیں کہ اس کا اشارہ بولنے والے کی عبارت

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۹، صفحہ ۱۵۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۴۲۔ اُسنی الطالب، جلد ۴، صفحہ ۳۵۳۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۴۳۷۔

۲۔ البحر الرائق، جلد ۷، صفحہ ۸۵۔

۳۔ شرح الانبار، جلد ۴، صفحہ ۱۹۔

کی طرح نکاح اور طلاق میں قابل قبول ہے۔ تو اسی طرح شہادت میں بھی ہونا چاہیے۔ اور بعض دیگر فقہاء نے کہا ہے کہ شہادت قبول نہیں ہوگی اس لیے کہ اس کا اشارہ ضرورت کے وقت عبارت کے قائم مقام کیا گیا ہے اور ضرورت ہی کی بنا پر نکاح اور طلاق میں قبول کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں امور اسی طرح انجام پا سکتے ہیں۔ اور شہادت میں اشارے کے قبول کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ کوئی اور بذریعہ کلام گواہی دے سکتا ہے۔ بہر حال اشارے سے شہادت جائز نہیں ہے۔ زید ہی مسلک کی دو آراء ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ گونگے کی شہادت مطلقاً قبول نہیں ہے اور دوسری یہ ہے کہ قبول ہے۔

۵۳۳- (۵) رویت (دیکھنا)

شہادت کی ایک شرط یہ ہے کہ شاہد جس امر کی گواہی دے رہا ہے اس کو اس نے خود دیکھا ہو۔ چنانچہ نابینا کی شہادت کی قبولیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفی فقہاء نابینا کی شہادت قبول نہیں کرتے، اس لیے کہ ادائے شہادت کے لیے لازمی ہے کہ شاہد جس بات کی گواہی دے رہا ہے اور جس پر گواہی دے رہا ہے اس کی جانب اشارہ کرے مگر نابینا صرف آوازوں کے ذریعے ہی امتیاز کرتا ہے جس میں اشتباہ بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ فقہاء احناف اس شخص کی گواہی بھی قبول نہیں کرتے جو گواہی دینے کے وقت نابینا ہو چکا ہو اگرچہ وہ وقوع کے وقت بینا ہو۔ بلکہ ان کے نزدیک تو اس شخص کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہے جو گواہی دینے کے بعد اور فیصلے سے قبل نابینا ہو گیا ہو اس لیے کہ ان کے نزدیک شہادت کے حجت (ثبوت) بننے کے لیے یہ شرط لازم ہے کہ وقت قضاء (فیصلے) شاہد میں شہادت کی اہلیت موجود ہو۔

مسلک ابوحنیفہ میں اصول یہی ہے کہ نابینا کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، خواہ شہادت دیکھنے سے متعلق ہو یا اس کا تعلق شہرت اور سماع (سننے) سے ہو۔ مگر امام ابو یوسفؒ سننے سے متعلق معاملے میں نابینا کی گواہی کو قبول کرتے ہیں۔ اور اگر وقوع کے وقت کوئی شخص بینا ہو اور ادائے شہادت کے وقت نابینا ہو گیا ہو تو بھی اس کی گواہی مقبول ہے کیونکہ وہ مستحکمین کے نام و نسب سے آشنا ہے۔ امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ نابینا کی شہادت صرف ان معاملات میں درست ہے جن کا تعلق صرف سننے سے ہو اور جو حدود اور قصاص سے متعلق نہ ہوں۔ جیسے نسب (کی مناسبت ہے) یا موت (کا بیان ہے) اور ایسی ہی ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے۔

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۹، صفحہ ۱۵۴-۱۵۵، الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۳۹-۲۴۰، البحر الرائق، جلد ۷، صفحہ ۸۵-۸۶، المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۲۲، شرح الاذکار، جلد ۴، صفحہ ۱۹۲-۱۹۳

۲۔ البحر الرائق، وما شتبه منہ الخائف، جلد ۷، صفحہ ۸۴، ۸۵-۸۶، طرق الاثبات الشرحیہ، صفحہ ۴۰۹، ۴۱۰-۴۱۱

مالکی فقہاء اقوال میں نابینا کی گواہی قبول کرتے ہیں، اگرچہ نابینا ہونے کے بعد محل شہادت حاصل ہوا بشرطیکہ وہ ذہین ہو اور اس پر آوازیں مشتبہ نہ ہوتی ہوں اور اسے یہ یقین حاصل ہو کہ وہ کس شخص کے حق میں گواہی دے رہا ہے اور کس شخص کے خلاف گواہی دے رہا ہے۔ اگر ان میں سے کسی امر میں اسے شبہ ہو تو پھر شہادت درست نہیں ہے۔ مگر دیکھنے سے متعلق میں نابینا کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی سوائے اس کے کہ اس نے واقعہ کا بصارت کی حالت میں مشاہدہ کیا ہو اور پھر نابینا ہو گیا ہو مگر اسے اس شخص کے بارے میں یقین حاصل ہو جس کے بارے میں وہ گواہی دے رہا ہے یا اس کے نام اور نسب سے واقف ہو۔

شافعی مسلک فقہاء سننے سے حاصل ہونے والی عام معلومات میں نابینا کی شہادت کی قبولیت کے قائل ہیں، جیسے نسب اور موت وغیرہ، اس لیے کہ ان امور کی اطلاع ذریعہ صرف سنانا ہے جس میں بینا اور نابینا برابر ہیں۔ البتہ افعال کے بارے میں نابینا کی شہادت درست نہیں ہے جیسے قتل، غصب وغیرہ کہ اس میں طریقہ علم بصارت ہے۔ اسی طرح مال کے بارے میں اس کی گواہی اس صورت میں درست نہیں ہے جو جب کہ مشہود علیہ اس کے دسترس سے باہر ہو۔ جیسے تجارت، اقرار، نکاح اور طلاق۔ کیونکہ نابینا کی شہادت آواز کے علم پر مبنی ہوگی جب کہ آوازیں باہم مشابہ بھی ہو سکتی ہیں۔ لیکن اگر مشہود علیہ اس کی دسترس میں ہو مثلاً کسی شخص نے کوئی اقرار کیا اور اس وقت نابینا کا ہاتھ اس کے سر پر رکھا ہوا تھا، اور اس نے وہاں سے ہٹے بغیر گواہی دی تو اس کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ یہ علم و یقین پر مبنی ہے۔ اور اگر وقوعہ کے وقت بینا تھا اور بعد میں نابینا ہو گیا اور اسے مستحاصین کے نام اور نسب معلوم رہے، یا مشہود علیہ اس کے پاس ہی رہا، اور اس سے جدا نہیں ہوا تو اس نابینا کی گواہی مقبول ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اگر نابینا آواز پہچانتا ہو تو اقوال میں اس کی شہادت قابل قبول ہے۔

مسلک احمدی میں اگر نابینا کو آواز کا یقین ہو تو اس کی شہادت درست ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اقوال میں نابینا کی شہادت صحیح ہے لیکن افعال میں صرف ان امور میں نابینا کی گواہی قبول ہے جو اس نے نابینا ہونے سے قبل دیکھے ہوں اور وہ مشہود علیہ کے نام و نسب سے آشنا ہو۔

مسلک زیدی، شافعی مسلک سے زیادہ مختلف نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک بھی اصول یہی ہے کہ

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۴۔

۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۲۔ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۳۶۱۔

۳۔ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۶۱، ۶۲۔

ادائے شہادت کے وقت جن امور میں رویت کی ضرورت ہے ان میں نابینا کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اگر نابینا نے کسی امر کی شہادت دی جو نظر سے متعلق ہے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، سوائے اس کے کہ نظر جانے سے پہلے مشہود علیہ اس کے ہاتھ میں ہو۔ جیسے کسی کپڑے پر تنازعہ کی صورت میں۔ اگر ایسا معاملہ ہو جس میں ادا شہادت کے وقت دیکھنا لازم نہ ہو تو ان امور میں جو عام خبر سے متعلق ہوں نابینا کی شہادت قبول ہوگی جیسے نسب اور نکاح۔ اور اگر عام خبر سے متعلق امر نہ ہو تو جو شہادت اس نے نظر چلے جانے سے قبل محفوظ کی ہے اس میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ محض آواز پر گواہی دینا درست نہیں ہے۔ البتہ بعض فقہاء کی رائے میں اگر نابینا پورے یقین کے ساتھ آواز پہچانتا ہو تو گواہی درست ہے۔

مسک ظاہر میں نابینا کی گواہی اقوال اور اعمال میں اور ان امور میں جن کی شہادت اس نے نظر چلے جانے سے محفوظ کی ہے یا بعد میں محفوظ کی ہے، بہر صورت اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اس امر کا جواب کہ آوازیں باہم مشابہ بھی ہوتی ہیں۔ ان فقہاء نے یہ دیا ہے کہ صورتیں بھی بسا اوقات مشابہ ہوتی ہیں۔ اور نابینا ہو یا نابینا، صرف یہ امر لازم ہے کہ جس امر پر اسے بلاشبہ یقین ہے اس کی گواہی دے اور اگر نابینا کو مطلقاً یقین کامل حاصل نہ ہوتا تو اسے اپنی بیوی کے پاس آنا درست نہ ہوتا کہ ہو سکتا ہے وہ اجنبی ہو، اور وہ کسی کا قرض نہ ادا کرتا کہ ہو سکتا ہے یہ قرض خواہ نہ ہو، اور وہ خرید و فروخت بھی نہ کر سکتا، حقیقت یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے بینہ (گواہی) قبول کرنے کا حکم دیا ہے اور بصارت کی شرط عائد نہیں کی ہے اور ظاہر ہے کہ اگر خدا چاہتا تو یہ شرط عائد کر دیتا، کہ اس کی ذات نسیان سے پاک ہے۔

۵۲۴۔ (۶) عدالت

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ تمام گواہوں میں یہ شرط ہے کہ گواہ عادل (پارسا) ہو۔ چنانچہ اللہ سبحانہ نے حکم فرمایا ہے کہ شہادت عدل کو قبول کر دو اور فاسق کی خبر سے پرہیز کر دو۔

وَأَشْهِدُوا ذُوَ عَدْلٍ مِّنْكُمْ۔ اِنْ جَاءَكُمْ فَاِسْقُ بِئِبَاءٍ فَبَيِّنُوا۔

”اچھے میں سے دو صاحب عدل آدمیوں کو گواہ بنا لو۔ اگر کوئی فاسق خبر لائے تو تحقیق کر دو۔“

نبی سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ۔

”خیانت کا مرد و عورت کی گواہی قبول نہیں ہے، جس کے خلاف دل میں کینہ ہو اس کے خلاف

گواہی درست نہیں ہے۔ کسی گھر کے طفیلی کی گواہی گھروالوں کے حق میں درست نہیں ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ترمذی)
ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں۔ کہ

”خیانت کا مرد و عورت کی گواہی قبول نہیں ہے، زنا کار مرد و عورت کی گواہی قبول نہیں ہے اور اس شخص کی گواہی قبول نہیں ہے جس کے دل میں اپنے بھائی کے خلاف کینہ ہو۔“ (ابوداؤد)

بعض فقہاء نے مذکورہ بالا حدیث میں دارِ خیانت کے لفظ کو ان تمام امور پر متل کیا ہے جو خدا نے فرض کیے ہیں، یا جن سے اجتناب کا حکم دیا ہے، خواہ وہ گناہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ، اور یہ کہ یہ خیانت صرف لوگوں کی امانتوں میں خیانت کرنے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور اس تعبیر کی وضاحت اس آیت سے ہوتی ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ - (الاحزاب: ۷۲)

”ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا۔“

مالکی فقہاء کے نزدیک عدالت (پارسانی) کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی اپنے دینی امور کی حفاظت کرتا ہو، بُرے اور چھوٹے گناہوں سے بچتا ہو، ادائے امانت اور حسن معاملہ کا قائل ہو۔ یہ عدالت مراد نہیں ہے کہ آدمی اطاعت گزار ہی میں اس قدر باریک بینی سے کام لینا ہو کہ اس میں شائبہ معصیت نہ رہے۔ کیونکہ عام لوگوں کے لیے اس معیار پر پورا اترنا دشوار ہے اور یہ مقام اولیاء اور صدیقین ہی کے مناسب ہے، لیکن جو شخص بیشتر اور غالب حالات میں اطاعت گزار ہو، کبائر سے مجتنب رہتا ہو، صغائر سے بچتا ہو۔ تو وہ شخص عادل (پارسا) ہے۔
حنفی فقہاء کے نزدیک مفہوم عدالت یہ ہے کہ آدمی اسلام پر استقامت کے ساتھ قائم رہے، عقل متوازن رہے اور ہوائے نفس کے مقابلے کی صلاحیت حاصل ہو، ان خوبیوں کے کمال کی تو کوئی حد نہیں ہے، البتہ ان کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ آدمی کارِ حجام دین اور عقل کی جانب ہو اور ہوائے نفس اور شہوت پر غلبہ پائے ہوئے ہو۔ اور اس کے حسب و نسب پر کوئی اعتراض نہ ہو، جو کبائر سے بچنے والا ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو، جس کی کوکاکا اس کی برائی سے زیادہ ہو، صحیح کام غلط کاموں سے زیادہ ہوں اور جس میں ظاہری مردت موجود ہو۔

مسئلک شافعی کے فقہاء کے نزدیک جو شخص کبائر سے بچتا ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو، وہ عدل (پارسا) ہے۔ اگر کوئی شخص کبائر سے تو بچتا ہے لیکن کبھی کبھی مرتکب صغیرہ ہو جاتا ہے تو اسے فاسق نہیں گردانا جائے گا اور

۱۔ فافع، کسی گھر کا وہ طفیلی جس پر اہل خانہ خرچ کرتے ہوں۔ ان اہل خانہ کے حق میں طفیلی کی گواہی مقبول نہیں ہے۔

۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۰۔

۳۔ البحر الرائق، جلد ۱، صفحہ ۱۰۴۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۴، صفحہ ۲۲۵۔

اس کی شہادت رد نہیں کی جائے گی، کیونکہ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں جو خالصتاً اطاعت گزار ہوں اور ان کی نیکی میں معصیت کی آلودگی نہ ہو، اور اگر اس کے اکثر افعال معصیت کے ہوں تو اس کی گواہی رد ہوگی اور وہ فاسق منصوص ہوگا کہ ایسا شخص جھوٹی گواہی بھی دے سکتا ہے۔ غرض اس عدالت کا تعلق اکثر افعال سے ہے۔

مذہبی فقہاء کے نزدیک عدالت کے معنی یہ ہیں کہ آدمی کی حالت دینی ہو اور ہوا اور اس کے اقوال اور افعال میں اعتدال پایا جاتا ہو۔ اور اس میں دو امور معتبر ہیں، ایک یہ کہ صلاح دینی موجود ہو کہ وہ فرائض کو ان کی سررہ صورتوں کے مطابق ادا کرتا ہو (اس لیے جو شخص مستقل فرائض کی ادائیگی سے غافل ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، حرام سے بچتا ہو اور کبیرہ کا ارتکاب اور صغیرہ پر اصرار نہ کرنا ہو۔ دوسرے یہ کہ اس میں مرؤت موجود ہو یعنی وہ امور اختیار کرتا ہو جو محاسن اور زینت کے ہوں اور عیب کی باتوں اور برائیوں سے بچتا ہو۔

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ مذکورہ بالا فقہی مسلک منجلی میں مرؤت شرط عدالت ہے، اس لیے کہ ترک مرؤت کا مفہوم دینی امور کی عدم حفاظت ہے جو کہ عدالت کا حصہ ہے۔

مالکی فقہاء کے نزدیک مرؤت کے معنی یہ ہیں کہ اس امر کی پابندی کرنا کہ جس کا چھوڑ دینا اگرچہ (شرعاً) مباح ہے لیکن ردائاً مذموم سمجھا جاتا ہے، جیسے بغیر جوتے پہننے بازار میں چلنا۔ اور اس کام کو چھوڑ دینے کی پابندی کرنا جس کا کرنا اگرچہ شرعاً مباح ہے لیکن ردائاً مذموم سمجھا جاتا ہے، جیسے بازار میں کھانا، یا طبخ کی دکان میں بیٹھ کر کھانا، سوائے اس کے کہ کوئی مسافر ہو۔ مرؤت سے مراد کپڑوں کی صفائی، سواری کی خوبی، اور ظاہری بناؤ سنگھار مراد نہیں ہے بلکہ ناگوار امور سے بچنا، خوش اسلوبی اختیار کرنا، زبان پر قابور کھنا اور گراوٹ اور سفہ پن سے بچنا، اور بری عادتوں سے محفوظ رہنا ہے۔ کیونکہ اگر آدمی بری عادتوں میں پڑ جائے تو خواہ اس کے دل میں احترام مذہب باقی رہے لیکن وہ اس پر پوری طرح عمل نہیں کر سکتا۔

حنفی فقہاء کے نزدیک مرؤت یہ ہے کہ آدمی کوئی ایسا کام نہ کرے جس پر اس کو معذرت خواہ ہونا پڑے اور جو اہل فضل میں اس کے مرتبے میں کمی کر دے۔ یہ یہی کہا گیا ہے کہ خوش اسلوبی اختیار کرنا، زبان پر قابور کھنا اور گراوٹ اور سفہ پن سے بچنا، اور ہر بری عادت سے محفوظ رہنا مرؤت ہے۔ امام محمد کے نزدیک نینداری اور نکو کاری مرؤت ہے۔

۱۔ الہدیب، جلد ۲، صفحہ ۲۴۳-۲۴۴۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۳۳۹۔

۲۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۴۳۲۔ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۳۲۔

۳۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۲۔ البحر الرائق، جلد ۴، صفحہ ۱۰۰۔

مسلمک شافعی کے فقہاء کے نزدیک مردّت جو مرد (انسان) سے مشتق ہے۔ اس کے معنی انسانیت کے ہیں، کیونکہ جو شخص انسانیت کو ترک کر دے اس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا، اس لیے کہ جس میں حیا اور انسانیت باقی نہ رہے اسے کوئی پرواہ نہیں رہتی کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ اس بارے میں دلیل یہ حدیث ہے کہ ابو سعود بدری نے نبی سے روایت کیا کہ۔ آپ نے فرمایا۔ کہ

”لوگوں نے پہلی نبوت سے جو بات معلوم کی وہ یہ ہے کہ اگر تمہیں شرم نہیں ہے تو پھر جو جی چاہے کرو“

حنبلی فقہاء کے نزدیک مردّت کے معنی انسان کا ان امور کا پابند ہونا ہے جو اس کے لیے تحمل اور زینت کا باعث ہوں اور ان امور سے بچنا ہے جو اس کے لیے عیب ہوں، غرض جو امور فعل، قول یا عمل سے متعلق انسان کو عیب لگانے والے ہوں ان سے بچنا مردّت ہے۔

مسلمک زیدی کے مطابق عدل کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی دینی ممنوعات سے بچے۔ اور بعض کے نزدیک تقویٰ اور مردّت کی پابندی عدل ہے۔

مسلمک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک وہ شخص عدل ہے۔ جس کے بارے میں علم نہ ہو کہ وہ از نکاب کبیرہ کرتا ہے اور صفائے پر اصرار کرتا ہے۔ کبیرہ گناہ وہ ہے جسے رسول اللہ نے کبیرہ قرار دیا ہو، یا جس کے از نکاب پر وعید آئی ہو، اور صغیرہ گناہ وہ ہے جس میں کوئی وعید نہ وارد ہوئی ہو۔ ان کے نزدیک عدالت کے لیے مردّت کی شرط لازمی نہیں ہے بلکہ اطاعت اور اجتناب معاصی کافی ہے۔ کیونکہ اگر مردّت اطاعت میں شامل ہے تو اطاعت اس کو کافی ہے اور اگر اطاعت میں شامل نہیں ہے تو بغیر قرآن و سنت میں وارد ہوئے اسے امور دین میں سے قرار دینا درست نہیں ہے۔

ثبوت عدالت میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور فقہاء ظاہر کی رائے یہ ہے کہ جب تک شاہد پر جرح ثابت نہ ہو اس کی عدالت فرض کی جائے گی، یعنی جب تک مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جا رہی ہے) شاہد پر جرح نہ کرے اس وقت تک شاہد کی شہادت مقبول ہوگی۔ اور قاضی (عدالت) کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ شاہد کی عدالت کو جانچے۔ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا۔ کہ۔

۱۔ المنہب، جلد ۲، صفحہ ۳۲۳۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۲۔

۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۱۹۲۔ البحر الزخار، جلد ۵، صفحہ ۵۰۔

۴۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۳۹۳، ۳۹۵۔

”تمام لوگ باہم عدول ہیں سوائے اس کے جسے حد قذف لگائی گئی ہو“
اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوسوسیٰؓ کو تخریر فرمایا۔ کہ۔

”تمام مسلمان ایک دوسرے کے بارے میں عادل ہیں سوائے اس شخص کے جس نے جھوٹی گواہی دی ہو، یا جس پر کوئی حد جاری ہوئی ہو یا کسی پر ولایت یا قرابت کا اتہام ہو“
مسئلک ظاہر کے فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہے اور اس کے ماسوا عدول ہیں۔ کیونکہ فرمان الہی ہے۔

إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَايْرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ - (النساء: ۳۱)

”اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے پرہیز کرتے رہو جن سے تمہیں منع کیا جا رہا ہے تو تمہاری جھوٹی

موٹی برائیوں کو ہم تمہارے حساب سے ساقط کر دیں گے“

جس خطا کا خود اللہ تعالیٰ کفارہ فرمادے اور اسے ساقط کر دے کسی کو بھی اس کے مرتکب کی مذمت نہیں کرنی چاہیے۔ اور نہ اسے اس خطا سے فسوب کرنا چاہیے۔

مالکی، شافعی، حنبلی اور زیدی فقہاء اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قاضی (عدالت) خود گواہوں کی جانچ پڑتال کرے گا، اگرچہ مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے) گواہوں پر کوئی جرح نہ کرے، کیونکہ فیصلے کا دار و مدار شہادت عدل پر ہے اس لیے گواہی کی قبولیت سے قبل قاضی (عدالت) کو جانچنا چاہیے کہ شاہد میں عدالت کی جملہ شرائط موجود ہیں یا نہیں۔

۵۳۵- (۷)۔ اسلام

شاہد (گواہ) کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے اور غیر مسلم کی گواہی مسلمان کے خلاف اور غیر مسلم کے خلاف بھی مقبول نہیں ہے اس اصول کو تمام فقہاء تسلیم کرتے ہیں، اور اس اصول کو ان آیات سے اخذ کیا گیا ہے۔

وَأَشْهِدُوا ذُوَّ أَوْلَادِكُمْ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْأَقْرَبِ - (البقرہ: ۲۸۲)

”اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنا لو“

وَأَشْهِدُوا ذُوَّ أَوْلَادِكُمْ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْأَقْرَبِ - (الطلاق: ۲)

”اور اپنے میں سے دو صاحب عدل کی گواہی لو“

لیکن اس متفقہ اصول میں چند استثناء ضرور ہیں۔

۱۔ البحر الرائق، جلد ۱، صفحہ ۳۹۲۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۳۹۳۔

۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۹، صفحہ ۱۵۰۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۳۱۲۔ الاقناع، جلد ۲، صفحہ ۲۰۰۔ البحر الرائق، جلد ۷، صفحہ ۶۹۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۳۹۳، ۳۹۴۔

پہلا استثناء:

غیر مسلموں کی باہم ایک دوسرے کے بارے میں شہادت:

حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں کی شہادت ذمیوں کے بارے اور حرمیوں کی شہادت حرمیوں کے بارے میں قبول کی جائے گی اس لیے کہ خود نبیؐ نے نصاریٰ کو ایک دوسرے کے بارے میں شہادت دینے کی اجازت عطا فرمائی تھی اور نیز یہ کہ وہ اپنے نفس اور اپنی اولاد کے بارے میں اہل دلالت ہیں، اس لیے وہ باہم اہل شہادت کبھی ہوں گے۔

زیدی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ غیر مسلم کی گواہی اپنی اہل ملت کے بارے میں قبول کی جائے گی نہ کہ غیر اہل ملت کے بارے میں، چنانچہ یہودیوں کی شہادت نصاریٰ کے بارے میں اور نصاریٰ کی شہادت یہودیوں کے بارے میں قبول نہیں ہوگی۔

ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیمؒ غیر مسلموں کی باہمی شہادت کے درست ہونے کے قائل ہیں۔ کیونکہ یہ مفاد عامہ اور انصاف کے زیادہ مطابق ہے۔ اور اس سلسلے میں یہ دونوں حضرات امام احمدؒ سے منقول ایک ضعیف روایت جو شہادت کے جواز کے بارے میں ہے کو راجح قرار دیتے ہیں۔

مالکی اور شافعی فقہاء غیر مسلموں کی باہمی گواہی قبول نہیں کرتے۔ اور یہ مسلک احمدؒ کی ایک مشہور روایت کے مطابق ہے۔ اور اسی روایت پر عمل کبھی ہے اور یہی مسلک ظاہر کے مطابق ہے۔

دوسرا استثناء۔

غیر مسلم کی حالت سفر میں وصیت سے متعلق مسلم کے بارے میں شہادت۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی مسلمان مسافر سفر میں مرجائے تو اس کی وصیت کے بارے میں غیر مسلم کی شہادت مقبول ہے اگر ان کے سوا شاہد موجود نہ ہو۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ
الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ إِخْوَانٍ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَوِّبْتُمْ فِي
الْأَمْرِ مِنْ فَاصَاتِكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ - (البائتہ: ۵، ۶)

۱۔ البحر الرائق، جلد ۷، صفحہ ۱۰۲، ۱۰۳۔

۲۔ شرح الاتقان، جلد ۴، صفحہ ۱۹۳۔

۳۔ الطرق الحکمیہ، صفحہ ۱۵۴، ۱۶۳۔

۴۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۰۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۳۳۹۔ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۵۳۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۲۰۶۔

”اے لوگو جو ایمان لائے ہو جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کر رہا ہو تو اس کے لیے شہادت کا نصاب یہ ہے کہ تمہاری جماعت میں سے دو صاحبِ عدل آدمی گواہ بنائے جائیں۔ یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور وہاں موت کی مصیبت پیش آجائے تو خیر لوگوں ہی میں دو گواہ لے لیے جائیں“

مسلمک ظاہر کے فقہاء کی بھی رائے حنا بلکہ کی طرح یہی ہے کہ اگر غیر مسلموں کے سوا کوئی موجود نہ ہو تو غیر مسلموں کی شہادت قبول کی جائے گی۔

مالکی، حنفی، شافعی اور زیدی فقہاء اس حالت میں غیر مسلم کی شہادت قبول نہیں کرتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ علاوہ وصیت کے دیگر امور میں جن کی گواہی قبول نہیں ہے ان کی وصیت میں بھی قبول نہیں ہے جیسا کہ فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی تو غیر مسلم کی شہادت بدرجہ اولیٰ قبول نہ کی جانی چاہیے۔ البتہ منذر جب بالآیت کی تعبیر میں اختلاف ہے چنانچہ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت صرف تحمل (تحفظ) شہادت سے متعلق ہے ادا ئے شہادت سے نہیں۔ اور کسی نے کہا ہے کہ آیت میں (من غیر کفر) سے مراد (من غیر عشیرتکم) ہے یعنی تمہارے قبیلے یا کنبے کے علاوہ۔ اور بعض نے کہا کہ اس آیت میں شہادت کے معنی یہ ہیں کہ میں نے۔

تیسرا استثناء۔

بوقت ضرورت غیر مسلم کی مسلم کے بارے میں شہادت۔

ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم رحمہما کی رائے یہ ہے کہ سفر میں یا شہر میں موجود ہونے کے وقت ضرورت کے موقعہ پر جس میں مسلمان موجود نہ ہوں مسلمانوں کے بارے میں غیر مسلموں کی گواہی معتبر ہوگی۔ کیونکہ وصیت میں ضرورت کی بنا پر ان کی گواہی قبول کی گئی تو بہر ضرورت کے موقعہ پر کی جائے گی۔

مسلمک احمد میں ایک روایت ہے کہ قیدیوں کی ایک دوسرے کے نسب کے بارے میں گواہی ضرورتاً قابل قبول ہے جیسے کوئی گواہی دے کہ فلاں، فلاں کا بھائی ہے۔

امام مالکؒ غیر مسلم طلبیب کی شہادت مسلمان کے بارے میں ضرورتاً قبول کرتے ہیں اور ان کے مسلک میں یہ واحد استثناء ہے۔ باقی اگر غیر مسلم کی شہادت قبول نہیں کرتے۔

۱۔ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۵۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۰۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۳۳۹۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۴۰۶۔ الطرق الحکمیہ، صفحہ ۱۱۶۲-۱۷۱۔

۲۔ بحوالہ سابق۔ و۔ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۵۴۔ الطرق الحکمیہ، صفحہ ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۷۲۔

۵۳۶۔ موافق شہادت کا نہ ہونا

شاہد کی گواہی کے قبول کیے جانے کی شرط یہ ہے کہ کوئی شہادت کے بازرکھنے والا شرعی مانع موجود نہ ہو۔ اور موافق شہادت میں۔
۱۔ قرابت۔ امام مالکؒ کے نزدیک قرابت قبولیت شہادت سے مانع ہے۔ چنانچہ والدین کی
گواہی اولاد کے حق میں، اولاد کی گواہی والدین کے حق اور میاں بیوی ایک دوسرے کے حق میں قابل قبول نہیں ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل کی گواہی فرع کے حق میں اور فرع کی گواہی اصل کے حق میں اور میاں بیوی
کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قابل قبول نہیں ہے۔

مسلم شافعی میں والدین کی گواہی اولاد کے حق میں (بچے تک) اور اولاد کی گواہی والدین کے حق میں
(ادب تک) قبول نہیں کی جائے گی، مگر بعض فقہاء، مسلم قبولیت کے قائل ہیں۔ اور شافعی مسلک کے فقہاء
کے نزدیک میاں بیوی کی ایک دوسرے کے بارے میں شہادت کی قبولیت میں کوئی مانع نہیں ہے۔
مسلم احمد میں نسب کی ایک شاخ کی گواہی باہم قبول نہیں کی جائے گی۔ والد کی گواہی خواہ وہ کتنا
ہی اور پرہو اور خواہ ماں کی جانب سے ہو (یعنی دادا، پردادا، نانا، پرانا وغیرہ) اور اسی طرح اولاد کی گواہی والدین
کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی خواہ وہ پوتے ہوں یا پوتیاں ہوں۔ اسی طرح میاں بیوی کی باہم گواہی قبول
نہیں کی جائے گی۔

قرابت کے مانع شہادت ہونے کے بارے میں دلیل حضرت عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے
فرمایا کہ۔

”متخامم، متہتم، اور کینہ رکھنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔“

حدیث میں ظہین کا لفظ ہے جس کے معنی متہتم کے ہیں اور قریب پر لکھی اپنے قریب کی رعایت کا اتہام ہو

سکتا ہے۔

ظاہری اور زید می فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر شاہد عدل ہو تو قرابت مانع شہادت نہیں ہے بلکہ ہر شخص
کی گواہی ہر شخص کے بارے میں قبول کی جائے گی۔

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۱، صفحہ ۱۵۲۔

۲۔ البحر الرائق، جلد ۲، صفحہ ۸۷، ۸۸۔

۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۷۷۔

۴۔ الامتناع، جلد ۲، صفحہ ۲۲۱۔

۵۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۲۱۵۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۱۹۸، ۱۹۹۔

۲- عداوت - جمہور فقہاء کے نزدیک دشمن کی شہادت دشمن کے خلاف مقبول نہیں ہے - بشرطیکہ شاہد اور مشہود علیہ کے درمیان دشمنی امر دنیا کے بارے میں ہو، جیسے مال، میراث، تجارت وغیرہ - لیکن اگر دشمنی محض اللہ کی خاطر اور مشہود علیہ کے فسق اور کفر کی بنا پر ہو تو یہ شہادت قبول کی جائے گی، جیسے مسلم کی شہادت غیر مسلم کے خلاف قبول کی جائے گی - کیونکہ عداوت دین عام ہے - اور عدم قبول شہادت میں مؤثر عداوت خاص ہے - یہی مسلک مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور زہدی فقہاء کا ہے۔

مسلک ابوحنیفہؒ میں متاخرین کی رائے یہ ہے کہ دشمن کی شہادت دشمن کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی اگر دشمنی دنیاوی ہو کیونکہ دنیا کے لیے دشمنی حرام ہے - اگر کوئی شخص محض دنیا کے کسی معاملے کی بنا پر کسی سے دشمنی رکھتا ہو تو اس پر یہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنے دشمن کے خلاف جھوٹ نہیں بولے گا - لیکن اگر دشمنی دین کی خاطر ہو تو یہ قبولیت شہادت سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے تو شاہد کے دین اور عدالت کے کمال کا اظہار ہوتا ہے - مزید برآں یہ کہ کسی وقت دشمنی لازم ہو جاتی ہے جیسے کسی نے کسی کو برے کام سے روکا اور وہ نہیں رکا -

جب کہ مسلک حنفی کے پیش رو فقہاء کہتے ہیں کہ دنیاوی معاملے پر دشمنی قبولیت شہادت میں مانع نہیں ہے، جب تک اس کی بنا پر شاہد ناسق نہ ہو جائے، یا وہ اس دشمنی سے کوئی مفاد حاصل کر لے یا اپنے کسی نقصان کو دور کر لے -

خود امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف قبول کی جائے گی بشرطیکہ شاہد عدل ہو - مگر متاخرین فقہاء نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے - اس حدیث کی بنا پر جو ابو داؤد نے مروی روایت کی ہے - کہ

”خیانت کار مرد و عورت، زنا کار مرد و عورت اور جس شخص کے دل میں کسی کے خلاف کینہ ہو اس کی گواہی مقبول نہیں ہے“۔

مسلک ظاہر کے فقہاء مذکورہ بالا حدیث کو اس کے جملہ طریقہ ہائے روایت کے ساتھ رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں مجہول راوی ہیں یا یہ مرسل ہے - اور اس آیت کو دلیل بناتے ہیں -

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَنْ لَا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى - (المائدہ: ۸۰)

۱- مواہب اللیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵۹ - نسبی الطال، جلد ۴، صفحہ ۲۵۲ - المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۲۸ - المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۵۵ - شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۱۹ -

۲- البحر الرائق، جلد ۷، صفحہ ۹۳، ۹۴ -

”کسی گروہ کی دشمنی تمہیں اتنا مشتعل نہ کر دے کہ انصاف سے بھر جاؤ عدل کو یہ خدا ترسی سے

زیادہ مناسبت رکھتا ہے“

خدا نے دشمنوں پر بھی عدل کا حکم دیا ہے۔ اس لیے اگر کسی نے اپنے دشمن یا دوست کے خلاف یا ان کے حق میں عدل کا حکم لگایا، یا عدل گواہ نے اپنے دشمن یا دوست کے خلاف یا اس کے حق میں گواہی دی تو اس کی شہادت مقبول اور اس کا حکم نافذ ہوگا۔

۳۔ تہمت۔ شاہد (گواہ) اور مشہود (جس کے حق میں گواہی دی جا رہی ہے) کے درمیان کوئی ایسا تعلق ہو جس سے یہ گمان پیدا ہو کہ وہ اپنی گواہی سے مشہود کی طرف داری کرے گا، یا شاہد کی کوئی ایسی مصلحت ہو جو اس کی ادائیگی شہادت سے پوری ہوتی ہو۔ رشتہ دار کی اپنے رشتہ دار کے حق میں اور دشمن کی دشمن کے خلاف گواہی بھی تہمت میں داخل ہے، لیکن ہم نے قرابت (رشتہ داری) اور عداوت (دشمنی) کو ان کی اپنی اہمیت کے پیش نظر بطور خاص علیحدہ بیان کیا ہے۔

وہ شہادتیں جن میں شاہد پر اتہام ہو، بکثرت ہیں۔ جیسے شریک (تجارت وغیرہ) کی شہادت اپنے شریک کے حق میں، اور اجیر کی شہادت اپنے مستاجر کے حق میں۔ خادم کی شہادت اپنے مخدوم کے حق میں، سائل (کوئی شے مانگنے والا) کی شہادت مسؤل کے حق میں اور وکیل کی شہادت اپنے موکل کے حق میں۔ اور شخص کی گواہی جو شہادت سے اپنا کوئی نقصان دور کرنا چاہتا ہو یا کوئی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہو۔ تہمت کی بنا پر عدم قبول شہادت کے حق میں دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

وَأَدَّتِي أَنْ لَا تَرْتَابُوا۔ (البقرہ: ۲۸۲)

”اور تمہارے شکوک و شبہات میں مبتلا ہونے کا امکان کم رہ جاتا ہے“

اور یہ فرمان نبوت کہ۔

”متہم کی شہادت درست نہیں ہے“

اور آپ نے فرمایا کہ۔

”تہمت والے کی اور عداوت رکھنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی“

فقہاء ان تمام حالات پر متفق نہیں ہیں جن میں شہادت تہمت کی بنا پر رد کر دی جاتی ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک مذکورہ بالا تمام حالات میں شہادت مردود ہے اور بعض کے نزدیک بعض حالات میں ہے اور بعض حالات میں نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اس کی وجہ تطبیق کے موقع پر نقطہ نظر کا اختلاف ہے۔

غرض مسلک مالک، ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے فقہاء اور زیدی مسلک کے فقہاء تہمت کی بنا پر شہادت قبول نہیں کرتے، اگرچہ ان کے مابین تطبیق کا اختلاف ہے۔ لیکن مسلک ظاہر کے فقہاء تہمت کی بنا پر شہادت کے رد کے قائل نہیں ہیں اور اگر شاہد عادل ہو تو بہر حال شہادت قبول کی جائے گی۔

۵۳۷۔ شہادت زنا کی خاص شرائط

مذکورہ بالا عام شرائط کے علاوہ زنا کے شاہد میں یہ مخصوص شرائط بھی ہونی چاہئیں۔

۱۔ شاہدوں کا مرد ہونا۔ زنا کے شاہدوں میں جمہور فقہاء کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ تمام شاہد مرد ہوں۔ چنانچہ جرم زنا کے اثبات میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ اس بارے میں میں نصوص قطعی ہیں کہ شاہد چار ہوں، اور ایک مرد کی شہادت دو عورتوں کے برابر ہے۔

فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

أَنْ تَضِلَّ أَحَدًا أَوْ تَنفُتَ أَحَدًا هُمَا الْاُخْرَى۔ (البقرہ: ۲۸۲)

”اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں تاکہ ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد

دلا دے۔ یہ گواہ ایسے لوگوں میں سے ہونے چاہئیں جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔“

اس آیت میں شاہدوں کی تعداد چار بیان کی گئی ہے اگر ان میں بعض عورتیں ہوں تو یہ تعداد چار نہیں رہے بلکہ کم از کم پانچ ہو جائے گی اور پھر عورتوں کی گواہی میں شبہ بھی ہے کہ کہیں وہ راستے سے بھٹک نہ جائیں جب کہ جمہور کے یہاں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ شہادت کی موجودگی میں حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

غرض مسالک اربعہ اور مسلک شیعہ زیدیہ میں یہی شرط ہے کہ زنا کے جملہ شاہد مرد ہونے چاہئیں۔ مگر یہ کہ مرد کی شرط صرف شہادت اثبات زنا میں ہے نفی کے شاہدوں کا مرد ہونا لازمی نہیں ہے اور ان میں عورتیں ہو سکتی ہیں۔

عطاء اور حماد سے مردی ہے کہ انہوں نے زنا میں تین مردوں اور دو عورتوں کی گواہی قبول کی ہے۔

۱۔ المللی، جلد ۹، صفحہ ۴۱۲، ۴۲۰۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۵، ۱۷۷۔ البحر الرائق، جلد ۷، صفحہ ۸۶، ۱۰۷۔ نسى المطالب، جلد ۴،

صفحہ ۳۲۹، ۳۵۴۔ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۴۹، ۶۰۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۱۹۵، ۱۹۹۔

۲۔ ملاحظہ کیجیے فقرہ نمبر ۵۱۔

۳۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۸۰۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۵۔

۴۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۱۸۵، ۱۸۶۔

۵۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۵۔

اور ابن حزمؒ کی رائے یہ ہے کہ جرم زنا میں ایک مرد کی جگہ دو مسلمان عادل عورتوں کی گواہی مقبول ہے اور اس طرح شاہد تین مرد و دو عورتیں، دو مرد چار عورتیں، ایک مرد چھ عورتیں اور آٹھ عورتیں ہو سکتی ہیں۔
کیا شوہر بھی گواہ بن سکتا ہے؟

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے کہ اپنی زانی بیوی کے خلاف شہادت دینے والے گواہوں میں شوہر بھی ایک گواہ ہو، کیونکہ شوہر کی طرف سے یہ گواہی بیوی پر تہمت زنا (قذف) بن جائے گی۔ یا وہ اپنے اس دعویٰ پر کہ اس کی بیوی اس کی خیانت کا رہے متہم ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ شوہر چار شاہدوں میں سے ایک ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کی شہادت متہم نہیں ہے اس لیے کہ تہمت توجب ہوتی ہے جب اس شہادت سے شاہد کو کوئی فائدہ پہنچ رہا ہو، اور شوہر تو یہ گواہی دے کر خود اپنے اوپر ذلت مسلط کرے گا، اور اپنا گھر برباد کرے گا بالخصوص جب کہ بچے چھوٹے ہوں۔ یہی زیدی فقہاء کی بھی رائے ہے۔

ابن حزم شوہر کے قاذف (تہمت لگانے والا) ہونے اور زنا کے شاہدوں میں سے ایک شاہد ہونے میں فرق کرتے ہیں۔ اگر شوہر قاذف بن کر (عدالت) میں آیا ہے تو اپنے سوا چار شاہد اور پیش کرے گا ورنہ اس پر حد لگائی جائے گی یا وہ لعان کرے گا۔ اگر وہ قاذف بن کر نہیں آیا بلکہ بطور شاہد آیا ہے تو اگر خود عدل (پارسا) ہے تو اور اس کے ساتھ تین عدول شاہد (پارسا گواہ) ہیں تو یہ شہادت نامہ ہے اور مشہود علیہ پر حد نہ ناجاری ہوگی۔

۲۔ عینی شہادت۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ شاہد اصل ہوں یعنی انہوں نے خود واقعہ کو دیکھا ہو، اس لیے سنی ہوئی شہادت، یا شاہد کی شہادت پر شہادت قبول نہیں ہوگی، جیسا کہ قاضی کے نام قاضی کا خط (کتاب القاضی الی القاضی) بھی مقبول نہیں ہوگا، یعنی یہ کہ جرم زنا کے اثبات کے شاہدوں کے اگر ایک قاضی کے سامنے گواہی دی اور دوسرا قاضی جو دعویٰ کو سن رہا ہے اس کو یہ گواہی بھیج دی تو یہ بھی قبول نہیں ہے جب کہ دیگر تمام معاملات اور دعاوی میں پہلے قاضی کی یہ تحریر دوسرے قاضی کے نام مقبول ہے بلکہ بجائے خود بھی یہ ایک شہادت ہے۔

۱۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۳۹۵۔

۲۔ المدونۃ، جلد ۱۰، صفحہ ۸۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۴۸۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۴۴۲۔

۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۴۔

۴۔ شرح الاذکار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۔

۵۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۶۱، ۲۶۳۔

شہادت پر شہادت کے منج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی منقول شہادت کی صحت میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور حدود کے معاملے میں احتیاط لازمی ہے کہ شبہات کی موجودگی میں حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ اس لیے شہادت کی صحت میں شبہ کی بنا پر یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

فروع (وہ گواہ جنہوں نے واقعہ کا مشاہدہ نہیں کیا) شہادت کے عدم قبول پر امام ابو حنیفہؒ یہ نتیجہ مرتب کرتے ہیں کہ اگر فروع کی شہادت کے رد کے بعد اصول (وہ گواہ جنہوں نے واقعہ کا مشاہدہ کیا ہے۔ یعنی عینی گواہ) نے یہ گواہی دی کہ انہوں نے واقعہ کا مشاہدہ کیا ہے اور انہوں نے وہی کچھ بیان کیا جس کی فروع پہلے ہی گواہی دے چکے ہیں تو ان اصول کی بھی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ شریعت نے اسی واقعہ کے بارے میں فروع کی شہادت رد کر کے دراصل ایک درجے میں اصول کی بھی شہادت رد کر دی ہے، اس لیے کہ فروع ان ہی کے قائم مقام ہیں۔ غرض اس طرح یہ حد زنا کو ساقط کرنے والا شبہ بن جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصولاً شہادت بر شہادت مقبول ہے مگر وہ جرائم حدود اور قصاص کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ شہادت بر شہادت صرف آدمیوں کے حقوق سے متعلق اور ان حقوق اللہ میں جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے، مقبول ہے۔ کیونکہ اس شہادت بر شہادت کی اصل شاہد کے مرجع، بیمار ہو جانے اور کہیں چلے جانے کے مواقع پر ضرورت پیش آتی ہے۔ لیکن وہ حدود مقررہ جو خالصتاً حق اللہ ہیں، جیسے حد زنا، حد سرفہ، رانہرنی کی حد، اور مے نوشی کی حد تو ان میں دو اقوال ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ ان میں بھی شہادت بر شہادت درست ہے کیونکہ یہ بھی ایک حق ہے اور شہادت سے ثابت ہونا ہے اس لیے اس میں بھی شخصی حقوق کی طرح شہادت بر شہادت درست ہونی چاہیے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ شہادت بر شہادت جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ حدود اللہ میں اسقاط خود ہی موجود ہے اور ان کے اثبات کے لیے مضبوط اور مؤکد دلائل ہونے چاہئیں۔ جب کہ شہادت بر شہادت میں ایسا شبہ موجود ہے جو تاکید و توثیق کے برخلاف ہے۔ اور یہی مسلک کی راجح رائے ہے۔

۱۔ اصل حادثہ کا مشاہدہ کرنے والے گواہوں کی شہادت "شہادت اصول" (اصلی شہادت) کہلاتی ہے، اور ان سے نقل کر کے گواہی دینے والوں کی شہادت "شہادت فروع" (ضمنی شہادت) کہلاتی ہے۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۷۱۔

۳۔ حاشیہ ابن عابدین، جلد ۴، صفحہ ۵۴۴۔

۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۵۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۳۷۷۔ نہایتہ المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۱۵۱۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ جو امر شہادت بر شہادت سے ثابت ہوتا ہو وہ دو مکتوب قاضی برائے قاضی، (کتاب القاضی الی القاضی) سے بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور جو امر شہادت بر شہادت سے ثابت نہ ہوتا ہو وہ مکتوب قاضی برائے قاضی سے بھی ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ شہادت قلم بند کرنے والا قاضی بھی شہادت کا عامل ہوتا ہے اس لیے اس کا حکم بھی شہادت بر شہادت کا ہوگا۔ یہ امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ شہادت بر شہادت اس حق کے بارے میں قبول کی جائے گی جس حق کے بارے میں مکتوب قاضی برائے قاضی قبول ہے اور اس حق میں رد کی جائے گی جہاں مکتوب قاضی رد ہے۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک حد اللہ جیسے زمانا میں مکتوب قاضی قابل قبول نہیں ہے۔ البتہ مال سے متعلق یا مال کی خاطر حق میں قابل قبول ہے جیسے دیت، قصاص اور قذف۔ ان کے نزدیک بھی مکتوب قاضی برائے قاضی کی حیثیت شہادت بر شہادت کی سی ہے اور دونوں مساوی ہیں۔

جرم زمانا میں زیدی فقہار کے نزدیک شہادت بر شہادت درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ شہادت بر شہادت تمام حقوق میں روا ہے۔ سوائے حد اور قصاص کے۔

امام مالکؒ کے نزدیک شاہدوں کی اصالت شرط نہیں ہے۔ (یعنی گواہ ہونا ضروری نہیں ہے) بلکہ ان کے نزدیک حدود اور غیر حدود تمام جرائم میں شہادت بر شہادت قابل قبول ہے اور اسی طرح مکتوب قاضی برائے قاضی بھی درست ہے۔ البتہ مسلک مالکؒ میں یہ شرط ہے کہ ایک اصلی شاہد (یعنی گواہ) سے دو گواہ نقل کریں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دو گواہ ایک عینی شاہد سے گواہی نقل کریں یا کسی شاہدوں سے نقل کریں۔ اور یہ کسی حالت میں بھی صحیح نہیں ہے کہ اصلی شاہد (یعنی گواہ) سے ایک ہی فرعی شاہد نقل کرے خواہ اس کے ساتھ مدعی کی قسم بھی شامل کیوں نہ ہو۔ اور دونوں نقل کرنے والے شاہدوں (فرعی شاہدوں) میں بھی یہ شرط ہے کہ ان میں کوئی عینی شاہد (اصلی) نہ ہو۔ جیسے کوئی شخص جرم کے وقوع پذیر ہوتے دیکھنے کی بھی گواہی دے۔ اور یہ بھی گواہی دے کہ فلاں شخص نے یہ جرم ہونے دیکھا ہے۔

جرم زمانا میں یہ درست ہے کہ چار گواہ چار گواہوں پر، یا ہر دو گواہ ایک گواہی پر یا دو گواہوں پر، یا تین گواہ تین گواہوں پر اور دو گواہ پچھٹی گواہی پر گواہی دیں۔ لیکن اگر دو یا تین چار کی گواہی پر گواہی دیں تو یہ قابل قبول نہیں کیونکہ اس طرح یہ لازم آتا ہے کہ سماعی گواہوں کی تعداد اصلی (یعنی) گواہوں کی تعداد سے کم ہو جائے۔

۴۱ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۴۷۔

۴۲ المنہب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۵۔

۴۳ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۱۸۶، ۲۰۵۔

۴۴ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۰۶۔

۴۵ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۹۸، ۱۹۹۔

۴۶ شرح الزرقانی، جلد ۷، صفحہ ۱۹۵۔

اور اگر دو تین کی گواہی پر گواہی دیں اور دو چوتھے کی گواہی پر گواہی دیں تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ سماعی گواہوں کی تعداد اصلی گواہوں سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب چوتھے نے شہادت خود ادا کی ہو، یا تین نے تین سے نقل کیا ہو اور ایک نے چوتھے سے نقل کیا ہو کہ اس صورت میں چوتھے سے نقل کرنے والے دو نہیں ہوئے یہ

امام مالک کے نزدیک یہ درست ہے کہ شہادت نقل اور شہادت اصل باہم جمع کر کے ان سے جرم زنا (یا کسی اور جرم) کی ایک گواہی بنالی جائے۔ جیسے دو عینی شاہد جرم زنا کے از نکاب کی گواہی پر اور دو گواہ دوسرے دو عینی گواہوں سے نقل کریں۔ یا تین عینی گواہ گواہی دیں، اور دو چوتھے عینی گواہ سے نقل کریں۔ ان دونوں صورتوں میں شہادت مکمل ہو جائے گی اور درست ہوگی لیکن اگر دو گواہ تین عینی گواہوں سے نقل کر رہے ہیں اور چوتھا عینی گواہ اپنے آپ گواہی دے رہا ہے تو یہ گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ دو تین سے نقل نہیں کر سکتے یہ

مسدک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک شہادت بر شہادت ہر معاملے میں قابل قبول ہے، اور ایک عینی گواہ کے بدلے میں ایک ضمنی گواہ (فرعی شاہد) بھی قابل قبول ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں شہادت عدول قبول کرنے کا حکم دیا ہے اور شہادت بر شہادت بھی اگر عدول کی شہادت ہو تو قابل قبول ہے اور اس میں ایک یا دو کا کوئی فرق نہیں ہے بالخصوص جب کہ شاہد سننے والا جو کچھ نقل کر رہا ہے وہ خبر ہے اور خبر ایک ثقہ آدمی کی بھی قبول کی جاتی ہے یہ

جمہور فقہاء کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ شہادت بر شہادت پر فیصلہ درست نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اصل شاہدوں (یعنی گواہوں) کی (عدالت میں) موجودگی دشوار ہو جائے۔ کہ عینی شاہد کی موت واقع ہو جائے یا وہ ایسا بیمار ہو جائے کہ وہ نقل و حرکت کے قابل نہ رہے، یا وہ کہیں دور چلا جائے، یا اس کی جائے

۱ شرح الزرقانی، جلد ۷، صفحہ ۱۹۵، ۱۹۶۔

۲ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۹۶۔

۳ المحلی، جلد ۸، صفحہ ۴۳۸۔ بیعد۔

۴ امام ابو یوسف اور محمد بن الحسن کے نزدیک اصل شاہد کے تندرست حالت میں موجود ہونے کے باوجود شہادت بر شہادت درست ہے اور یحییٰ بن ابی حاتم کی ہے۔ دیکھیں کہ شہادت بر شہادت معاشر کی قبولیت کا کوئی مانع، قرآن یا سنت یا سلف کے اقوال میں

موجود نہیں ہے اور نہ یہ از روئے قیاس و عقل لازمی ہے۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۴۳۸، ۴۳۹۔

سکونت کا علم نہ رہے۔ لیکن جب تک عینی شاہد کا (عدالت میں) حاضر ہونا ممکن ہو اس وقت تک شہادت بر شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ عینی شاہد کی گواہی زیادہ مؤثر اور حق کے اثبات میں زیادہ مؤکد ہے، جب کہ شہادت بر شہادت صرف عینی شاہد کی شہادت کا اثبات کرتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی مکتوب قاضی برائے قاضی سے متعلق رائے نوہداری معاملات میں قانون مصری کے قاعدے کے مطابق ہے جس کی رو سے جو حج (عدالت) مقدمہ کا فیصلہ کر رہا ہو اس کے لیے خود بھی گواہوں کی شہادتوں کا سننا ضروری ہے۔ جب کہ امام مالکؒ اور مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے دیوانی معاملات میں مصری قانون کے مطابق ہے جس کی رو سے دیوانی معاملات کی شہادتیں اس حج کے علاوہ جو فیصلہ کر رہا ہے، دوسرا حج سن سکتا ہے اور اس شہادت کو تحریری طور پر فیصلہ کرنے والے حج کے پاس بھیج سکتا ہے۔

۳۔ جرم حد اذیبا الدیعا دنہ ہو چکا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبولیت شہادت کی

ایک شرط یہ ہے کہ واقعہ زنا میعاد مقرر سے پہلے ہی سرزد نہ ہو چکا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کا اصول یہ ہے کہ اگر پہلے سے ارتکاب کیے ہوئے جرم حد کے بارے میں گواہ شہادت دیں تو یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی سوائے حد قذف کے۔ اور قذف میں اور دیگر حدود میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جرم قذف میں دعویٰ دائر کرنے تک (رفع دعویٰ) گواہ شہادت نہیں پیش کر سکتا اور دعویٰ صرف متقذوف (جسے تہمت لگائی گئی ہے) پیش کرے گا اس لیے دعویٰ دائر ہونے تک گواہ کے شہادت پیش کرنے میں تاخیر تہمت نہیں ہے۔ جب کہ باقی جرائم حد و حد میں گواہ مخفی علیہ کے شکایت پیش کرنے سے قبل ہی اپنی شہادت دے سکتا ہے۔

اس نظریہ تقادم کسی ماضی میں کیے ہوئے جرم پر بعد میں گواہی دینا، پر فقہاء احناف کی دلیل یہ ہے کہ شرعی قواعد کے مطابق عینی گواہ کو اختیار ہے کہ یا تو صرف رضائے الہی کی خاطر گواہی دے دے۔ کیونکہ فرمان الہی ہے۔

وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ - (الطلاق: ۲)

”اور اللہ کے لیے شہادت قائم کرو“

یا واقع کو چھپائے کہ فرمان رسولؐ ہے۔ کہ

”جس نے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی اللہ آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرمائے گا“

اگر شاہد نے واقع کے بارے میں پہلے تو خاموشی اختیار کر لی اور بعد میں اُس نے گواہی دی تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کے دل میں کینہ ہے جس کی بنا پر اس نے شہادت دی ہے اور تہمت کے الزام کی بنا پر یہ گواہی

قبول نہیں کی جائے گی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؓ نے فرمایا کہ
 ”اگر کچھ لوگوں نے جرمِ حد کا ارتکاب ہونے دیکھا، اور اس ارتکاب کے وقت گواہی نہیں دی تو بعد
 میں ان کی گواہی کینے کی بنا پر ہوگی اور اس لیے قبول نہیں کی جائے گی۔“
 آپؓ کے اس قول پر کسی صحابیؓ کی کوئی تردید منقول نہیں ہے اس لیے یہ فرمانِ اجماع کے درجے میں ہے۔
 اور اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ بعد کی گواہی سے تہمت پیدا ہوتی ہے اور تہمت کی گواہی شریعت کے عام قواعد کے
 مطابق قابل قبول نہیں ہے۔

اگرچہ امام ابوحنیفہؒ نظریہ تقادم کے قائل ہیں مگر وہ سوائے جرمِ مے نوشی کے ہر جرم میں شہادت متقادم
 کو رد کر کے اقرار کو قبول کر لیتے اور امام ابو یوسفؒ ان کی تائید کرتے ہیں لیکن امام محمد بن الحسنؒ کی رائے کے مطابق
 شہادت متقادم بالکل رد کر دی جائے گی اور صرف اقرار کو قبول کیا جائے گا حتیٰ کہ سابقہ جرمِ مے نوشی میں بھی۔
 اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفی فقہاء کے یہاں تقادم کا جرم پر کوئی اثر نہیں ہوتا، بلکہ جرم کو خواہ کتنا ہی
 عرصہ گزر جائے جرم ہی رہتا ہے اور اس پر سزا بھی دینا لازم ہے۔ البتہ ان کے نزدیک تقادم کا اثر شہاد
 پر مرتب ہوتا ہے کہ اگر مناسب وقت سے زیادہ شہادت میں تاخیر ہوگی تو وہ تہمت کی بنا پر رد کر دی جائے گی،
 اور بالواسطہ طریقہ پر شہادت کے رد ہو جانے سے جرم بھی متاثر ہوگا کہ ثبوت جرم نہ ہونے کی بنا پر مجرم کو
 سزا نہیں دی جاسکے گی۔

ابن ابی لیلیٰ سے ایک اور رائے منقول ہے جس کی رد سے شہادت اور اقرار دونوں ہی تقادم کی صورت
 میں قبول نہیں کیے جائیں گے۔

محض تقادم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیان شہادت میں حارج نہیں ہے، سوائے اس کے کہ گواہ نے شہاد
 کے بیان میں بغیر کسی ظاہری عذر کے بلا وجہ تاخیر کی ہو، اگر شہادت میں تاخیر کا ظاہری عذر موجود ہے کہ شاہد کی
 جائے قیام جائے عدالت (قاضی) سے دور ہے، یا شاہد بیمار ہو گیا یا ایسا ہی کوئی محسوس مانع پیش آ گیا۔
 تو یہ شہادت قبول کی جائے گی۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۴۶۶۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۶۲۔

۲۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۶۲۔

۳۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۶۲۔

۴۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۱۶۵۔

تَقَادُّمِ (جرم) کے پہلے واقع ہونے اور شہادت کے بعد میں آنے کی امام ابو حنیفہؒ نے وقت کی کوئی تحدید نہیں کی ہے اور اس معاملے کو قاضی (عدالت) کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ حالات کے مطابق اس کا فیصلہ کرے۔ اس لیے کہ عذر اور اسباب کے تنوع کی بنا پر وقت کی تحدید دشوار ہے۔ لیکن بعض فقہاء مسلک نے تقادُّم کے وقت کی تحدید ایک ماہ کی ہے، اور بعض دیگر فقہاء نے چھ ماہ کی ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور ان کے فقہاء، اور مسلک ظاہر اور زیدی مسلک کے فقہاء تقادُّم کے قائل نہیں ہیں اور ان کے نزدیک بعد میں آنے والی شہادت بھی مقبول ہے اور اسی طرح سابقہ جرم کے بارے میں بعد میں کیا جانے والا اقرار بھی درست ہے اور صرف جرم کے پہلے ہونے سے شہادت اور اقرار رد نہیں کیے جائیں گے۔

مسلک احمدؒ کی دو آراء ہیں، ایک رائے تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے اور دوسری رائے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے سے ہم آہنگ ہے اور یہی مسلک کی وہ رائے ہے جس پر عمل ہے۔

۴۔ شہادت ایک ہی مجلس میں ہو۔ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک زنا کے شاہد اپنی شہادت ایک ہی عدالتی نشست (مجلس قضائی) میں پیش کریں گے۔ امام احمدؒ کے نزدیک شاہدوں کا ایک ساتھ آنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ علیحدہ علیحدہ بھی آ سکتے ہیں، جب تک کہ عدالت کی نشست جاری رہے۔ اگر (مجلس قضائی) عدالتی نشست پوری ہو گئی تو زہ جانے والے کی گواہی قبول نہیں ہو گی، اور شہادت دینے والا قاذف متصور ہوگا بشرطیکہ ان کا عدد چار سے کم ہو۔ لیکن امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادتوں کے پیش کیے جانے کے آغاز کے وقت چاروں شاہدوں کا جمع ہونا لازم ہے اگر وہ جدا جدا آئے اور یکے بعد دیگرے شہادت دی تو یہ ناقابل قبول ہے۔ اور انہیں عدالت لگائی جائے گی غرض ادائے شہادت کے وقت چاروں شاہدوں کی موجودگی لازمی ہے۔ چنانچہ اگر بعض گواہ آئے اور گواہوں کی مقررہ جگہ پر بیٹھ گئے اور جنب عدالت نے گواہیاں سننی شروع کیں تو اس وقت ان کی تعداد پوری نہیں تھی۔ لیکن جب ایک کے بارے میں پوچھا گیا تو دوسرا آگیا، اور جب دوسرے کے بارے میں پوچھا گیا تو تیسرا آگیا اور اسی طرح۔ تو ان کی شہادت قبول نہیں ہوگی اور یہ قاذف متصور ہوں گے۔

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۶۵۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۸۷۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۴۴۔ شرح الاذکار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۹۔

۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۸۷۔

۴۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۷۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۷، صفحہ ۱۷۶۔ جلد ۸، صفحہ ۸۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰۔

۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۴۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۸، ۱۷۹۔

مسلمک شافعی کے فقہاء، زید می مسلمک کے فقہاء اور مسلمک ظاہر کے فقہاء، اس شرط کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک شاہد بجا بھی آسکتے ہیں اور جمع ہو کر بھی آسکتے ہیں، اور ایک مجلس قضا، (عدالتی نشست) میں بھی شہادتیں پیش کر سکتے ہیں اور متعدد نشستوں میں بھی۔ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

لَوْلَا جَاهِدُكُمْ عَلَيْهِ بِأَشْرَ بَعْدَ شَهَادَةٍ۔

”وہ چار گواہ کیوں نہ لے کر آئے“

آیت میں صرف گواہوں کا ذکر ہے مجلس قضا کا ذکر نہیں ہے۔
نیز ارشاد ہے۔

فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَامْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ۔

(النساء: ۱۵)

”ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو اگر وہ گواہی دے دیں تو انہیں گھروں میں روک لو“

اور نیز یہ کہ ہر شہادت قابل قبول ہے خواہ وہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجلسوں میں۔ (اسی طرح جرم زنا کی شہادتوں کو بھی درست ہونا چاہیے۔)

اس کے برعکس رائے کے حامل فقہاء کی دلیل حضرت عمرؓ کا عمل ہے کہ۔

”منیر بن شعبہ کے خلاف (جرم زنا کے بارے میں) تین اشخاص۔ ابو بکرہ، نافع شہیل بن معبد۔ نے گواہی دی“

اور زیاد نے گواہی نہیں دی تو حضرت عمرؓ نے ان تینوں کو حد (قذف) لگائی۔“

اگر مجلس قضا کی قید نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ ان تینوں پر حد (قذف) جاری نہ فرماتے۔ کیونکہ اس امر کا امکان

نفاکہ چوتھا شاہد بعد میں آجائے اور نیز اس لیے کہ اگر تین نے گواہی دے دی اور بعد میں چوتھا آیا تو اس کی گواہی

قبول نہیں ہوگی، اگر مجلس کی شرط نہ ہوتی تو یہ شہادتیں پوری ہو جاتیں۔ آیت میں شرط کا بیان نہیں ہے اور نہ

ہی عدالت اور صفت زنا کا بیان ہے۔ اور اس لیے کہ آیت قرآنی

ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شَهِدَاءَ فَاَجْلِدُوهُمْ۔

”پھر اگر وہ چار گواہ نہ لائیں تو انہیں کوڑے مارو“

یا تو ہر زمانے کے لیے بالکل یہ مطلق ہونی چاہیے یا مفید ہونی چاہیے۔ بالکل یہ مطلق تو اس لیے نہیں ہو سکتی کہ یہ

بہت سے جواز سے مانع ہے کیونکہ ہر زمانے میں چار گواہ آسکتے ہیں، یا اگر بعض پہلے ہی گواہی دے چکے ہوں تو ان

کی تعداد بعد میں مکمل ہو سکتی ہے اور اس طرح ان کی جلد متنج ہو جائے گی جن کا آیت میں حکم دیا گیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ آیت مقید ہے تو اسے پھر مجلس سے مقید ہونا چاہیے کیونکہ مجلس قضاء ایک حالت کے حکم میں ہے۔
 ۵۔ شاہداؤں کی تعداد چار ہو۔ اگر چار سے کم گواہوں نے زنا کی شہادت دی تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی بلکہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور زید می مسلک کے فقہاء کے نزدیک ان کو حد قذف لگائی جائے گی۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَسْمَاءٍ شَهَدَاءَ فَإِجْلِدُوا لَهُمْ
 سِتْمَانِينَ جَلْدَةً۔ (النور: ۴)

”اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں ان کو اسی

کوڑے مارو۔“

مسلمک شافعیؒ اور احمدؒ کی راجح رائے امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ مرجوح رائے یہ ہے کہ چار کی تعداد میں کسی کی بنا پر گواہوں پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جب کہ وہ حسبہ اللہ اولے شہادت کے لیے آئے ہوں، اور اس کے سوا ادائے شہادت کا اور کوئی باعث نہ ہو۔ اور نیز یہ کہ زنا کی شہادت ایک فعل جائز ہے اور جائز فعل پر حد نہیں لگتی۔ اور مزید یہ کہ اگر منرا لازم کی گئی تو لوگ اس ڈر سے شہادت سے باز رہیں گے کہ کہیں کوئی شاہد شہادت نہ دے۔

مسلمک ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شاہد زنا کو مطلقاً حد نہیں لگائی جائے گی خواہ یہ شاہد تنہا ہو اور اس کے ساتھ کوئی نہ ہو۔ اس لیے کہ حد قاذف پر جاری ہوتی ہے۔ شاہد پر نہیں۔ خود قرآن اور سنت نے شاہد اور قاذف کے درمیان فرق کیا ہے، اس لیے ایک کا حکم دوسرے پر قطعاً جاری نہیں ہو سکتا۔
 اس کے برعکس رائے کے حامل فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے فیصلے میں مغیرہ بن شعبہؓ خلاف گواہی دینے والے تین گواہوں کو چار گواہ نہ مکمل ہونے پر حد لگائی، اور یہ فیصلہ آپؐ نے صحابہ کی موجودگی میں فرمایا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔

۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۸۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۷۰۔ شرح الزرقانی، جلد ۷، صفحہ ۱۹۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۹۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۸۔

۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۹۔

۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۶۰۔

اگر یہ معلوم ہو کہ چاروں گواہ یا ان میں سے بعض اہلیت شہادت سے محروم ہیں۔ کہ ان میں سے کوئی فاسق ہے یا اسے صدقہ لگائی جا چکی ہے، تو امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ حد ساقط ہو جائے گی اور شاہدوں کو حد لگائی جائے گی کہ ان کی شہادت نامکمل ہے یہ اس وقت ہے جب کہ عدم اہلیت فیصلے سے قبل ظاہر ہوئی ہو، لیکن اگر فیصلے کے بعد عدم اہلیت ظاہر ہو تو کسی پر حد نہیں ہے کہ شہادت قاضی کے اجتہاد سے مکمل ہو گئی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ شاہدوں کو حد لگائی جائے گی، خواہ عدم اہلیت فیصلے سے قبل ظاہر ہوئی ہو یا فیصلے کے بعد لیکن نفاذ حکم سے پہلے ہی ظاہر ہوئی ہو۔ لیکن اگر عدم اہلیت کا علم نفاذ منرا کے بعد ہوا ہو، تو اگر حد جلد (کوڑوں کی صورت میں) ہے تو شاہدوں کو بھی کوڑے لگائے جائیں گے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے (مشہود علیہ کی) ضرب کا تادان نہیں لیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیت المال تادان ادا کرے گا۔ اور اگر حد رجم ہو تو شاہدوں کو حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ظاہر یہ ہوا کہ ان کی گفتگو (شہادت) قذف ہے، اور کوئی شخص زندہ آدمی کو نہمت لگائے اور بعد میں مقذوف مر جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اور دیت بیت المال پر عائد ہوتی ہے اس لیے کہ دراصل یہ غلطی قاضی کی ہے اور قاضی کی غلطی کا تادان بیت المال سے دیا جاتا ہے کیونکہ قاضی عامۃ المسلمین کا کارندہ ہے اور بیت المال مسلمانوں کا ہے۔

مسئلہ امام ابوحنیفہؒ میں شاہدوں کے درمیان باعتبار اہلیت تحمل (شاہد بننے کا اہل ہونا) اور باعتبار اہلیت ادا (ادائیگی شہادت کا اہل ہونا) فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ بعض شاہد ایسے ہوں گے جو شاہد بننے اور شہادت دینے (تحمل اور ادا) کے پوری طرح اہل ہوں گے اس طرح کہ وہ عاقل، بالغ اور عدل (پارسا) ہوں، اور بعض شاہد ایسے ہوں گے جو شاہد بننے اور شہادت دینے کے قدرے نقص کے ساتھ اہل ہوں گے، جیسے تہمت کذب کی بناء پر فاسق، اور کچھ ایسے ہوں گے جو شاہد بننے اور شہادت دینے کے بالکل اہل نہیں ہوں گے جیسے بچے، جنون اور کافر۔ اور کچھ ایسے ہوں گے جو شاہد بننے کے تو اہل ہوں گے مگر ادائے شہادت کے اہل نہیں ہوں گے جیسے وہ لوگ جن کو حد قذف لگائی گئی ہو اور جو نابینا ہوں۔ قسم اول کے شاہدوں کی گواہی پر فیصلہ ہو گا اور حقوق ثابت ہو جائیں گے، قسم دوم میں انتظار کیا جائیگا یہاں تک کہ ان کی سچائی ظاہر ہو جائے، قسم سوم کی شہادت بالکل قبول نہیں ہوگی، اور قسم چہارم کا گواہ بننا تو درست ہے مگر گواہی دینا (ادائے شہادت) درست نہیں ہے۔

اس تقسیم پر فقہائے احناف نے نتیجہ مرتب کرتے ہیں کہ جس گواہ میں شاہد بننے یا شہادت دینے (تحمل و ادا) کی اہلیت منقود ہو، یا دونوں اہلیتیں منقود ہوں تو وہ قاذف متصور ہوگا، چنانچہ اگر چار اندھوں یا کافروں یا ان

اشخاص نے جنہیں جرم قذف میں مد لگائی جا چکی ہے، زنا کی شہادت دی تو انہیں مد قذف لگائی جائے گی۔ اور اگر زنا کے چار گواہوں میں سے ایک نابینا، یا کافر یا جرم قذف میں سزائے مد یافتہ ہو تو چاروں کو مد قذف لگائی جائے گی۔ اول کو عدم اہلیت کی بنا پر اور باقی تین کو شہادت کے نامکمل ہونے کی بنا پر۔ اور اگر شہادت زنا چار فاسقوں نے دی تو عدم ثبوت کی بنا پر مشہود علیہ پر مد جاری نہیں ہوگی اور شاہدوں پر بھی مد (قذف) جاری نہیں ہوگی کہ ثبوت جرم زنا کا شہد موجود ہے کیونکہ یہ گواہ شہادت کے اہل تو ہیں اگرچہ ذرا غامی کے ساتھ ہیں اور یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جب چار گواہوں میں سے ایک فاسق ہو۔

مسئلہ شافعی یہ ہے کہ اگر چار گواہوں نے از تکاب جرم زنا کی شہادت دی اور حاکم نے ان میں سے کسی ایک کی گواہی رد کر دی اور رد کرنے کا ظاہری سبب بھی موجود ہے وہ یہ کہ ان میں سے ایک غلام ہے، یا کافر ہے یا کھلم کھلا مرتکب فسق ہے تو یہ ایسا متصور ہوگا جیسے گواہوں کی تعداد پوری نہیں ہوئی، کیونکہ اس شاہد کا وجود عدم برابر ہے۔ اور اگر شہادت رد کرنے کا کوئی مخفی سبب ہو جیسے فسق باطن ہو تو اس میں دو صورتیں — ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ متصور کیا جائے گا کہ گواہوں کی تعداد پوری نہیں ہوئی کہ عدم عدالت عدم وجود کی طرح ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ ان پر مد جاری نہیں کی جائے گی اس لیے کہ اس شہادت کے رد ہونے کا سبب باطنی ہے اور ان کی جانب سے کوئی تفریط نہیں ہے، چنانچہ وہ معذور ہیں اور ان پر مد نہیں ہے اور ظاہری سبب کی موجودگی پر شہادت کے رد ہو جانے میں چونکہ کوتاہی ان کی جانب سے ہے اس لیے ان پر مد لازم ہے۔

اگر زنا کے تمام شاہد یا کوئی ایک شاہد عدم اہلیت کا حامل ہو، تو مسلک احمد میں تین آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ ان پر مد جاری ہوگی اس لیے کہ یہ شہادت مکمل نہیں ہوئی اور یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے تین شاہدوں نے شہادت دی ہو اس لیے شاہدوں پر مد جاری ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ان شاہدوں پر مد نہیں ہے کیونکہ ابتداءً یہ چار گواہ آئے تھے اور اس طرح آیت قرآنی کے عمومی حکم میں داخل ہو گئے تھے اور ان کی تعداد مکمل ہو گئی تھی۔ اور جو شہادت رد ہوئی ہے اس میں ان کی اپنی کوتاہی کا دخل نہیں ہے۔ تو یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے چار پوشیدہ حال کے افراد نے گواہی دی ہو اور ابھی تک ان کی عدالت اور فسق ثابت نہ ہو ہو۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر یہ شاہد فاسق ہوں تو ان پر مد نہیں ہے لیکن اگر وہ گواہ بننے کے اہل نہ ہوں جیسے کافر اور نابینا افراد تو ان پر مد ہے۔

اس مقام پر یہ امر قابل غور ہے کہ مسلک شافعی اور احمد کی ایک رائے یہ ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اگر گواہوں کی تعداد کم ہو اور وہ محض گواہ ہی دینے آئے ہوں تو ان پر مد نہیں لگائی جائے گی۔

زیدی مسلک کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر شاہدوں کی تعداد مکمل ہو جائے تو حد قذف ساقط ہو جائے گی اگر وہ تمام شرائط عدالت پر پورے نہ اترتے ہوں البتہ ان کے عدول نہ ہونے کی بنا پر مشہود علیہ پر بھی حد جاری نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی ایک شاہد شہادت کا اہل نہ ہو جیسے اندھا اور مجنون تو شاہدوں سے کبھی حد ساقط ہو جائے گی اور مقذوف سے بھی ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہدوں پر صرف اس صورت میں حد عائد ہوگی جب ان کی تعداد چار سے کم ہو۔

جب کہ مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے کے مطابق شاہد پر حد نہیں لگائی جائے گی خواہ وہ تنہا ہو یا اس کے ساتھ اور کبھی گواہ ہوں کیونکہ حد قذف پر عائد ہوتی ہے شاہد پر نہیں۔

اس پر اتفاق ہے کہ سماعی شاہد (جو عینی شاہد سے سُن کر گواہی دے) پر اس کی شہادت قبول نہ ہونے کی صورت میں یا تعداد کے نامکمل ہونے کی صورت میں حد نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی شہادت قذف نہیں ہے بلکہ وہ تو محض دوسرے سے نقل کر رہا ہے اور مفروض یہی ہے کہ اس کی نیت درست ہے۔ چنانچہ اگر عینی شاہدوں نے ارتکاب جرم زنا کے دیکھنے کی گواہی دی اور چوتھے نے یہ گواہی دی کہ اس نے ایک اور عینی گواہ سے سنا ہے کہ اس نے ارتکاب جرم زنا دیکھا ہے تو یہ شہادت نامکمل ہوگی اور جن فقہاء کے یہاں حد ہے ان کے نزدیک عینی شاہدوں پر حد جاری ہوگی لیکن سماعی شاہد پر کسی کے نزدیک حد نہیں ہوگی۔ لیکن اگر دو گواہوں نے سماعی گواہی دی اور تین نے عینی شہادت دی، تو یہ شہادت امام مالک اور مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک مکمل اور قابل قبول ہے مگر امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد اور زیدی فقہاء کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ اور زیدی فقہاء کے نزدیک اور مسلک شافعی اور احمد کی راجح رائے کے مطابق ان تینوں گواہوں کو حد لگائی جائے گی۔

اگر زنا کے شاہد یہ اعتراف کریں کہ انہوں نے عملاً عورت کی فرج کو دیکھا ہے تو بھی ان کی شہادت قبول ہوگی اور باطل نہیں ہوگی اس لیے کہ شہادت زنا کی ادائیگی کے لیے فرج کی جانب نظر کرنا لازمی ہے تو اقامت شہادت کی خاطر شاہدوں کے لیے نظر مسباح ہے جیسے طبیب کے لیے بغرض علاج جائز ہے۔

۱۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۵۴، ۳۵۵۔ ۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۸۔

۳۔ اس حالت میں شاہدوں کو امام مالک اور امام ابو حنیفہ اور زیدی فقہاء کے مسلک اور مسلک شافعی اور احمد کی راجح رائے کے مطابق حد لگائی جائے گی لیکن مسلک ظاہر کے مطابق انہیں حد نہیں لگے گی کیونکہ ان کے نزدیک سماعی شہادت بھی درست ہے اور ایک گواہ سے ایک نقل کر سکتا ہے۔

۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۰۶۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۰۷۔ شرح الزرقانی، جلد ۱، صفحہ ۱۷۷۔

مواعین الجلیل، جلد ۹، صفحہ ۱۰۹۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۸۸۔

اگر زنا کے شاہد سب یا کوئی ایک شہادت سے رجوع کرے تو امام مالکؒ کے نزدیک رجوع کرنے والوں پر حد قذف جاری ہوگی، جب کہ رجوع فیصلے کے بعد ہو، خواہ نفاذ سزا ہو یا نہ ہو، لیکن اگر فیصلے سے قبل کسی نے رجوع کیا تو تمام شاہدوں پر حد جاری ہوگی کیونکہ اس طرح شہادت مکمل نہیں ہوتی۔

امام مالکؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ فیصلے سے قبل شہادت سے رجوع کی بنا پر شہادت ساقط ہو جاتی ہے کہ شاہد یہ اعتراف کر لیتے ہیں کہ انہیں وہم یا شک تھا یا وہ غیر عادل ثابت ہو جائیں۔ لیکن اگر فیصلے کے بعد رجوع ہو لیکن اجرائے سزا سے قبل ہو تو شہادت ساقط نہیں ہوگی، لیکن شہادت کے جھوٹا ثابت ہونے کے بعد فیصلہ کا عدم ہو جائے گا، جیسے یہ ثابت ہو جائے کہ جس پر زنا کا الزام تھا وہ تو نامرد ہے، یا کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اس کو تو میں پہلے ہی قتل کر چکا تھا۔ اور اگر رجوع فیصلے کے بعد اور اجرائے سزا کے بعد ہو تو نہ شہادت ساقط ہوگی اور نہ فیصلہ کا عدم ہوگا البتہ شاہدوں کو سزا دی جائے گی۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی، اور اس پر سزائے رجم جاری ہوگئی، اور نفاذ سزا کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا تو اس (گواہ) پر چوتھائی دیت اور حد قذف عائد ہوگی۔ امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ حد نہیں لگائی جائے گی اور اگر مشہود علیہ پر حد زنا جاری نہیں ہوئی اور کسی گواہ نے رجوع کر لیا، یعنی فیصلے کے بعد اور نفاذ سزا سے قبل رجوع کیا تو جملہ شاہدوں پر حد جاری ہوگی، اور امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی رائے میں صرف رجوع کرنے والے پر حد ہوگی، کیونکہ شہادت قضا، (فیصلے) سے مؤکد ہو چکی ہے اور اگر فیصلے سے قبل کسی نے رجوع کیا تو تمام کے حد لگائی جائے گی اور امام زفرؒ کے نزدیک صرف رجوع کرنے والے کو لگائی جائے گی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر شاہد کسی حق کی شہادت دیں اور پھر شہادت سے رجوع کر لیں تو تین صورتیں ہیں یا تو رجوع فیصلے سے قبل ہوگا، یا رجوع فیصلے کے بعد نفاذ سزا سے قبل ہوگا یا رجوع فیصلے کے بعد اور نفاذ سزا کے بعد ہوگا۔ اگر فیصلے سے قبل رجوع ہو تو ان کی گواہی پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ شہادت میں سچے ہوں اور رجوع میں جھوٹے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ شہادت میں جھوٹے ہوں اور رجوع میں سچے ہوں اور شک کی صورت میں کوئی فیصلہ نہیں ہوتا۔ اور اگر انہوں نے حکم کے بعد اور نفاذ سزا سے قبل رجوع کیا، تو اگر فیصلہ حدود و قصاص سے متعلق ہے تو سزا نافذ نہیں ہوگی اس لیے کہ حد و مشابہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اور گواہ کا شہادت سے رجوع کر لینا کفلا شہد ہے۔ اور اگر انہوں نے فیصلے اور نفاذ سزا کے بعد رجوع کیا تو فیصلہ کا عدم قرار نہیں پایا جائے گا۔

ان قواعد پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر چار شاہدوں نے زنا کی شہادت دی، پھر فیصلے سے قبل ان میں سے ایک گواہ منحرف ہو گیا تو اس رجوع کرنے والے پر حد قذف عائد ہوگی، اور بعض فقہائے مسلک حد کے عائد ہونے کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ اس نے مشہود علیہ کی جانب زنا کی نسبت شہادت کے الفاظ سے کی ہے اور قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ مگر یہ مسلک کی مرجوح رائے ہے۔ البتہ باقی تین گواہوں پر کوئی حد نہیں ہے، کیونکہ ان کی جانب سے کوئی کوتاہی نہیں ہوئی ہے اور اس لیے کہ گواہی کے وقت تعداد پوری تھی اور کسی گواہ کے رجوع سے وہ نہیں بچ سکتے۔ البتہ اگر تمام گواہ رجوع کر لیں اور کہیں کہ ہم نے عمدًا ایسا کیا ہے تو سب پر حد لازم ہوگی۔

اگر فیصلے کے بعد اور نفاذ سزا سے قبل تمام یا بعض گواہ رجوع کریں تو رجوع کرنے والے پر حد جاری ہوگی اور رجوع نہ کرنے والے پر نہیں ہوگی۔ اور اگر رجوع فیصلے کے بعد اور نفاذ سزا کے بعد ہو تو کبھی یہی حکم ہے، سوائے اس کے کہ سزا رجم ہو تو اس صورت میں اگر شاہدوں نے عمدًا گواہی دی ہے تو ان پر قصاص لازم ہوگا اور بصورت خطا ان پر تادیب عائد ہوگا۔

مسلک احمد کی صحیح روایت کے مطابق تمام یا ایک کے شہادت سے رجوع پر حد جاری ہوگی اور یہ رائے مسلک ابو حنیفہ کے مطابق ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ رجوع کرنے والے کے بجائے باقی تین پر حد جاری ہوگی، اس لیے کہ حد کے نفاذ سے قبل رجوع کرنے والا تنفیذ سزا سے قبل تو بہ کرنے والے کی طرح ہے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس لیے کہ اسقاط حد میں شاہد کے لیے رجوع ممکن ہو جاتا ہے اور اس رجوع میں مشہود علیہ کا مفاد موجود ہے اور حد کے لازم کرنے میں اسے رجوع سے باز رکھنا ہے کہ وہ اجرائے حد کے خوف سے رجوع نہیں کرے گا۔

مسلک زیدی کے مطابق فیصلے سے قبل شہادت سے رجوع سے شہادت باطل ہو جاتی ہے اور یہی صورت فیصلے کے بعد اور نفاذ سزا سے پہلے ہے اور اسی لیے شاہدوں کو حد قذف لگائی جائے گی اگر وہ نفاذ حکم سے قبل رجوع کر لیں اور ارش اور قصاص بھی عائد ہوگا اگر رجوع سزا کے نفاذ کے بعد ہو۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک فیصلے سے قبل شاہد کے شہادت سے رجوع کرنے سے شہادت باطل ہو جاتی ہے اور فیصلے کے بعد رجوع سے فیصلہ منسوخ ہو جاتا ہے۔ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مسلک ظاہر کے فقہاء شاہد زنا خواہ وہ ایک ہی کیوں نہ ہو اس کے حد لگانے کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر کوئی ایک شاہد یا تمام رجوع کر لیں تو کسی پر بھی حد نہیں ہے کیونکہ حد قذف پر ہے شاہد پر نہیں ہے۔

۱۵ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۰، ۳۵۸، المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۸۲۔

۱۶ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۲۱۵۔

۱۷ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۲۱۵۔

۱۸ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۲۲۹۔

۱۹ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۶۰۔

شخصی اور نامرد کے خلاف بھی شہادت زنا قابل قبول ہے اس لیے کہ ان سے زنا کا سرزد ہونا متصور ہے اور انتشار آلہ کا بھی امکان ہے۔ بخلاف مقطوع الذکر کے کہ اس سے وطی کا تصور ممکن نہیں ہے اس لیے اس کے خلاف گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر شاہدوں نے زنا کی شہادت دی مگر عورت نے اس شہادت کو اس طرح رد کیا کہ وہ ہنوز باکرہ ہے۔ تو اسے ایک یا کئی عورتوں کے سامنے پیش کیا جائے گا، اگر وہ گواہی دین کہ واقعی وہ باکرہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اور اگر زیادہ عورتیں موجود نہ ہوں تو ایک ہی عورت کافی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مسلک ہے۔ کیونکہ ان امور میں جن کے بارے میں مرد باخبر نہیں ہوتے ان کے بارے میں ان کے نزدیک ایک عورت کی گواہی مقبول ہے۔ یہی زیدی فقہاء کا بھی مسلک ہے۔ اور اسقاط حد کی اساس اثبات جرم کے گواہوں کے کذب یا دہم کا احتمال ہے اور یہ احتمال شبہ ہے اور شہادت سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے۔ اگر چار عورتیں یہ گواہی دین کہ یہ عورت ہنوز باکرہ ہے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کی بکارت اصلی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بکارت لوٹ آئی ہو کیونکہ اگر جماع میں مبالغہ نہ کیا جائے تو بکارت لوٹ آتی ہے۔ اس لیے احتمال کے ساتھ حد لازم نہیں ہوگی اور شاہدوں پر بھی حد عائد نہیں ہوگی، کیونکہ اگر عورت کی حد اس احتمال کی بنا پر ساقط ہو گئی کہ عورت کی بکارت اصلی ہو اور گواہ جھوٹے ہوں تو گواہوں کی حد بھی اس احتمال سے ساقط ہو سکتی ہے کہ عورت کی بکارت دوبارہ لوٹ آئی ہو اور شاہد سچے ہوں۔

مقطوع حد کے لیے ابن حزم چار عورتوں کی شہادت کی شرط لگاتے ہیں۔ لیکن وہ صرف اس امر کو کافی نہیں قرار دیتے کہ عورتیں اس کے باکرہ ہونے کے بارے میں بتادیں، بلکہ ان کے نزدیک بکارت کی تفصیل بھی ضروری ہے۔ چنانچہ اگر وہ یہ بتائیں کہ یہ ایسی باکرہ ہے کہ محض حشفہ داخل ہونے سے بکارت زائل ہو سکتی ہے۔ تو گویا انہیں شاہدوں کے کذب کا یقین یہ ہے یا یہ کہ شاہدوں کو دہم ہوا ہے اس لیے ان کی شہادت پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر عورتیں کہیں کہ پردہ بکارت فرج کی اتنی گہرائی میں ہے کہ محض حشفہ کے داخل کرنے سے بکارت زائل نہیں ہو سکتی تو اس بنیاد پر شاہدوں کو سچا سمجھنا ممکن ہے، کیونکہ حد حشفہ کے داخل ہو جانے پر عائد ہو جاتی ہے اس لیے اس پر حد قائم ہو جائے گی کہ شاہدوں کے کذب یا دہم کا یقین حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

۱ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۶۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۸۹۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۵۰۔

۲ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۱۔ ۳ الملئ، جلد ۹، صفحہ ۳۹۵، ۴۰۵۔ ۴ الملئ، جلد ۱۱، صفحہ ۲۶۳، ۲۶۴۔

ابن حزم کے نزدیک شبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی کہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں مسلک ظاہری شبہ کو تسلیم نہیں کرتا۔ مگر دعویٰ بکارت میں عورتوں کی شہادت کی قبولیت کے بارے میں ابن حزم کی رائے مسلک ظاہر کے دیگر فقہاء کے برخلاف ہے۔ کہ مسلک ظاہر میں منفی شہادت قبول نہیں کی جاتی صرف اثباتی شہادت قبول کی جاتی ہے۔^{۱۷}

امام مالک کے نزدیک چار عورتوں کے یہ گواہی دینے کے باوجود کہ ملزمہ ہنوز باکرہ ہے حد ساقط نہیں ہو گی، اس لیے کہ زنا کے شاہدوں نے واقعے کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور بکارت باقی رہنے کے ساتھ دخول ممکن ہے اور نیز یہ کہ اثباتی شہادت کو منفی شہادت پر ترجیح حاصل ہے۔^{۱۸}

احسان کے شاہد

امام مالک امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک احسان کے اثبات کے لیے دو مرد گواہ کافی ہیں کیونکہ یہ آدمی کی ذاتی حالت ہے اور واقعہ زنا سے اس کا تعلق نہیں ہے اس لیے زنا کی طرح احسان کے اثبات کے لیے چار گواہوں کی ضرورت نہیں ہے۔^{۱۹}

مسلک ابوحنیفہ کے مطابق بھی اثبات احسان کے لیے دو مرد گواہ کافی ہیں۔ مگر دوسرے حنفی فقہاء کے نزدیک احسان دو مرد گواہوں اور ایک مرد اور دو عورتوں سے بھی ثابت ہو سکتا ہے، علاوہ امام زفریہ کے کہ ان کے نزدیک احسان کے اثبات کے لیے دو مردوں کا ہونا لازمی ہے۔^{۲۰}

مسلک زیدی کے فقہاء کے نزدیک احسان دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہو سکتا ہے۔^{۲۱}

مسلک ظاہر کے فقہاء، اثبات زنا اور اثبات احسان میں فرق نہیں کرتے بلکہ ان کے نزدیک زنا اور احسان ایک ساتھ چار گواہوں سے ثابت ہوتا ہے۔^{۲۲}

اس امر پر اتفاق ہے کہ جس زنا سے حد لازم آتی ہے اس میں چار گواہوں سے کم شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اس لیے کہ نص چار گواہوں کے عدد پر مشتمل ہے۔

۱۷۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۶۳۔ ۱۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۱۔

۱۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۴، صفحہ ۱۹۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۹۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۴۵۱۔

۲۰۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۰۶۔

۲۱۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۳۔

۲۲۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۳۹۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ
شِمَائِلَ جَلْدَةٍ - (النور: ۴)

”اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں انہیں اسی کوڑے مارو۔“
جن فقہاء کے نزدیک لواطت، بیوی کی دُبر میں دخول اور بہائم سے بد فعلی زنا کے حکم میں داخل ہیں، ان کے
نزدیک یہ افعال بھی اس نص میں مندرج ہیں لیکن جو فقہاء ان افعال کو تعزیری جرائم تصور کرتے ہیں ان کے نزدیک
ان کے اثبات کے لیے دیگر جرائم تعزیری کی طرح دو مرد گواہ کافی ہیں، اور بعض کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں
اور چار عورتوں سے اور مدعی کی قسم کے ساتھ ایک مرد یا دو عورتوں سے بھی اثبات ہو سکتا ہے، جیسے انحراف
(تکول) اور اقرار ثابت ہو سکتا ہے۔

مسئلہ شافعی کے بعض فقہاء اور مسلک احمد کی رائے یہ ہے کہ وہ دخول جس میں حد لازم نہ ہو محض تعزیر ہو
وہ بھی چار گواہوں سے ثابت ہوگا، اس لیے کہ یہ فاحشہ ہے اور حرام فرج میں داخل کرنا ہے۔ اگر دخول نہ ہو محض
اختلاط ہو تو دو شاہدوں سے اس کا اثبات ہو جائے گا۔
۶۔ قاضی (عدالت) گواہوں کی شہادت پر مطمئن ہو

گواہوں کے جرم زنا کی شہادت دے دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملزم کو ضرور حد لگائی جائے، بلکہ صحت
شہادت پر قاضی (عدالت) کا اطمینان ضروری ہے۔ مثلاً گواہ فعل کی کیفیت یا اس کے وقت اور مقام کی تفصیل
میں ایسا اختلاف کریں جس سے ان کے جھوٹے ہونے کا اشارہ ملتا ہو یا بعض کے جھوٹا ہونے کا گمان ہوتا ہو،
تو ان کی شہادت رد کر دی جائے گی۔ ان فقہاء کے نزدیک جن کے یہاں شہادت کے مکمل نہ ہونے یا قبول نہ ہونے
پر گواہوں پر حد لازم آتی ہے اس صورت حال میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض ان کی بھی حد کے قائل ہیں کیونکہ
ان کی گواہی دراصل ایک ہی واقعہ کی نہیں ہے بلکہ متعدد واقعات کی ہے اس لیے وہ قاذف ہیں۔ اور بعض کے
نزدیک ان پر حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ اب وہ شہادت دے چکے ہیں۔ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک معاملہ قاضی
(عدالت) کی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے گا کہ وہ ہر حالت کا اس کے ظروف کے پیش نظر فیصلہ کرے اور اس احتمال
کو بھی مد نظر رکھے کہ جو شبہ کی بنا پر حد ساقط کر دے۔

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۹۰، ۱۹۱۔

۲۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۳۹۶۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۵۔ حاشیہ ابن عابدین، جلد ۴، صفحہ ۵۱۵۔ موجد، مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۰۰۔ موجد۔

۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۹۰، ۱۹۱۔

فقہاء کرام نے اپنی تصانیف میں شاہدوں کے درمیان اختلاف کی متعدد صورتیں بیان کی ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ دو گواہ یہ گواہی دیں کہ منکب زنا نے اس گھر میں زنا کا ارتکاب کیا ہے، اور باقی دو گواہ بیان کریں کہ اُس گھر میں ارتکاب ہوا ہے۔ یا دو گواہ یہ کہیں کہ اس نے اس شہر کے علاوہ شہر میں ارتکاب جرم کیا ہے جس کو پہلے دو گواہوں نے بیان کیا ہے۔ یا ان گواہوں کے درمیان اختلاف دن، مہینے یا سال کا ہو۔ غرض اگر اس قسم کا اختلاف ہو تو جملہ شاہد امام مالکؒ، مسلک شافعیؒ اور مسلک احمدؒ کے بعض فقہاء اور امام زفرؒ کے نزدیک فاذاذ میں جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور مسلک شافعیؒ اور احمدؒ کے بعض فقہاء کے نزدیک گواہوں پر حد نہیں ہے اس لیے کہ ان کی چار کی تعداد پوری ہو گئی ہے۔

مالکی مسلک کے فقہاء میں ابن ہشام بن کی رائے یہ ہے کہ اختلاف کے باوجود شاہدوں کی شہادت درست ہے۔ اگر اختلاف ایسے امر سے متعلق ہو کہ جس کو اگر وہ ذکر نہ کرتے تو ان کی شہادت مکمل ہو جاتی۔ اور حاکم کے لیے یہ امر پوچھنا لازم بھی نہ ہو۔

اگر دو گواہ یہ گواہی دیں کہ منکب نے گھر کے اس کمرے میں زنا کیا ہے اور باقی دو یہ کہیں کہ اُس کمرے میں زنا کیا ہے اور دونوں کمروں میں فاصلہ ہو تو ان کا حکم دو گھروں کا سا ہے۔ اور اگر دونوں کمرے قریب قریب ہوں تو شہادت مکمل ہو جائے گی اور مشہود علیہ کو حد لگائی جائے گی۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ شہادت نامکمل ہے اور مشہود علیہ پر حد جاری نہیں ہوگی۔

اگر دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ زانی نے عورت سے جبراً زنا کیا ہے اور دوسرے گواہوں نے یہ شہادت دی کہ عورت رضا مند تھی، تو عورت پر تو بالاتفاق حد جاری نہیں ہوگی، لیکن مرد کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک مرد پر حد جاری نہیں ہوگی کہ ایک ہی فعل پر شہادت مکمل نہیں ہے کیونکہ رضا مند عورت کے ساتھ زنا، زنا بالجبر سے مختلف ہے اور ان دونوں میں کسی ایک پر شہادت مکمل نہیں ہے اور نیز اس لیے کہ دونوں قسم کے شاہد ایک دوسرے کو جھٹلا رہے ہیں اور یہ بات قبول شہادت سے مانع ہے یا یہ حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے۔ اور اس لیے کہ یہ لازمی ہے کہ ہر دو قسم کے شاہد ایک دوسرے کو جھٹلا رہے ہیں اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ رضا مندی اور بالجبر کے فعل علیحدہ علیحدہ ہوں، جو شہادت کے ایک فعل پر مکمل ہونے میں مانع ہے۔ اور

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۷۹۔ شرح فتح القدیر، جلد ۲، صفحہ ۱۶۷۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۷۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۸۳۔

۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۷۹۔

۳۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۷۹۔ شرح فتح القدیر، جلد ۲، صفحہ ۱۶۷۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۷۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۸۵۔

اس لیے کہ رضامندی کی گواہی دینے والے شاہد عورت کو بھی تہمت لگا رہے ہیں اور شہادت مکمل نہیں ہے تو ان کی شہادت مرد کے بارے میں بھی قبول نہیں ہوگی۔ یہ رائے امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی ہے اور مسلک شافعیؒ اور مسلک احمدؒ کی بھی ایک رائے ہے۔

اور بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرد پر حد واجب ہے کہ زنا کے بارے میں شہادت مکمل ہے اور شاہدوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ زانی نے ارتکاب زنا کیا ہے۔ شاہدوں کا اختلاف عورت سے متعلق ہے مرد سے متعلق نہیں ہے اس لیے یہ اختلاف مرد کے بارے میں شہادت کے مکمل ہونے سے مانع نہیں ہے۔ فقہائے احناف میں یہ احناف میں یہ امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی رائے ہے اور ایک رائے مسلک شافعیؒ اور احمدؒ کی بھی ہے۔

شاہدوں پر اجراءے حد کے بارے میں تین آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ ان پر کوئی حد نہیں ہے، یہ ان فقہاء کی رائے ہے جو ان کی شہادت پر زانی پر حد جاری کرتے ہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ان پر حد جاری ہوگی کہ انہوں نے شہادت زنادی اور ان کی شہادت مکمل نہیں ہوئی تو ان پر حد لازم ہوگی جس طرح شاہدوں کی تعداد مکمل نہ ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور تیسری رائے یہ ہے کہ عورت کی رضامندی کی شہادت دینے والوں پر حد جاری ہوگی کیونکہ عورت کے بارے میں ان کی شہادت نامکمل اور قذف ہے۔ جب کہ بالجبر زنا کے شاہدوں پر حد نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے عورت کو قذف (تہمت) نہیں کیا اور مرد کے بارے میں ان کی شہادت مکمل ہے لیکن زانی سے حد زنا شبہ کی بنا پر ساقط ہو جائے گی۔

زیدی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حقیقت فعل زنا، یعنی دشوں، جگہ اور وقت اور کیفیت زنا کہ لیٹے ہوئے واقع ہوا یا کھڑے ہوئے وغیرہ کے علاوہ اور کسی اختلاف کی کوئی اہمیت نہیں ہے پس اگر شاہد اصل فعل زنا پر متفق ہیں تو زانی پر حد لازم ہو جائے گی اور اگر اصل فعل کے بارے میں اختلاف ہو یا اس میں اجمال ہو یا تفصیل ہو تو ان کی شہادت درست نہیں ہوگی، مگر شہادت مکمل ہونے کی بنا پر ان پر حد بھی جاری نہیں ہوگی۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کے یہاں اصول یہ ہے کہ جس امر کے نہ ہونے سے شہادت نا تمام رہ جاتی ہو اس میں اختلاف سے شہادت ناقابل قبول ہو جاتی ہے اور شہادت زنا اس شہادت پر مکمل ہو جاتی ہے کہ ایک اجنبی عورت سے ایک مرد نے زنا کیا، اور شاہدوں کو اس ارتکاب فعل زنا کا پورا یقین ہو۔ اگر اس کے بعد شاہدوں کے

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۱۰۹، شرح فتح القدیر، جلد ۲، صفحہ ۱۶۶۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۵۷۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۸۵۔

۲۔ شرح الآبار، جلد ۲، صفحہ ۳۳۸۔

درمیان جگہ، دقت یا مزنیہ عورت کے وصف میں اختلاف ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس اختلاف کا ذکر اور اس کے بارے میں خاموشی برابر ہے۔ غرض یہ شہادت مکمل ہوگی اور ان امور میں شاہدوں کے اختلاف کے باوجود حد لازم ہوگی۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ زنا کی شہادت کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ شہادت سے قبل کوئی دعویٰ زنا پیش کیا جا چکا ہو بلکہ بغیر دعویٰ زنا قائم ہونے شاہد شہادت پیش کر سکتے ہیں اور ان کی اس شہادت پر دعویٰ زنا قائم ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں فقہا قضیہ ابی بکرہ کو دلیل بناتے ہیں، جس میں انہوں نے اور ان کے ساتھیوں نے بغیر کسی رفع دعویٰ کے مغیرہ کے خلاف گواہی دی تھی۔ اور قضیہ جبار و دہی اس کی دلیل ہے کہ جبار و دہی اور ایک اور شخص نے پہلے سے مقدمہ قائم ہونے بغیر قدامتہ بن مسعود کے خلاف مے نوشی کی گواہی دی۔

جرم زنا میں قیام دعویٰ کی شرط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زنا حق اللہ (اجتماعی حق) ہے جس میں شہادت کے لیے قیام دعویٰ کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ تمام حقوق میں دعویٰ مستحق (جس کا حق متاثر ہوا ہے) کی جانب سے ہوتے ہیں، اور زنا (جرم اجتماعی) میں کسی آدمی کا حق نہیں ہے۔ اس لیے اگر شہادت کو قیام دعویٰ پر موقوف کیا گیا تو نہ شہادت قائم ہو سکے گی اور نہ دعویٰ۔

شہادت کی صحت کے لیے اور اس کے قاضی (عدالت) کے لیے قابل اطمینان ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ زنا کی ماہیت، کیفیت، مقام اور وقت اور مرتبہ کے بارے میں بالتفصیل بتائے۔ قاضی پر بھی یہ ذمے داری ہے کہ وہ اصل حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے شاہدوں سے تفصیلات طلب کرے۔

ماہیت زنا کے بارے میں تفصیل کی اس لیے حاجت ہے کہ زنا کا لفظ ایسی متعدد انواع پر استعمال ہوتا ہے جن میں حد لازم نہیں ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ۔
”دونوں آنکھیں زنا کرتی ہیں، دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور دونوں پیر زنا کرتے ہیں اور شرمگاہ سے اس کی تصدیق یا تکذیب ہو جاتی ہے۔“

اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ حد صرف فرج میں ایسے دخول پر ہوتی ہے جیسے سر مہ دانی میں

سلائی ہو۔

کیفیت کا بیان اس لیے ضروری ہے کہ یہ احتمال ہے کہ شاہدوں کی مراد زنا سے علاوہ فرج کے اجماع (اختلاط) ہو کیونکہ اختلاط بھی جماع کہلاتا ہے مگر اس پر حد لازم نہیں آتی۔

وقت کی وضاحت اس لیے ناگزیر ہے کہ یہ احتمال ہے کہ بعض شاہد ایک واقع کی گواہی دے رہے ہوں اور بعض دوسرے واقع کی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شاہد عرصہ پہلے کسی جرم زنا کی شہادت دے رہے ہوں جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقادم (جرم کا پہلے ہونا اور گواہی کا ایک وقت بعد آنا) قبول شہادت سے مانع ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ جس زنا کی شہادت شاہد دے رہے ہیں وہ زانی سے نابالغ ہونے کی حالت میں سرزد ہوا ہو۔

بلکہ کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ بعض شاہد ایک شہر سے متعلق وقوعہ جرم کی گواہی دے رہے ہوں اور بعض دوسرے شاہد دوسرے کسی شہر کے وقوعہ کا ذکر کر رہے ہوں۔ یا یہ احتمال کہ زنا دار الحرب میں اور دار البغی میں سرزد ہوا ہو اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ زنا قابل سزا نہیں ہے۔ مزنیہ عورت کے بارے میں وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ ہو سکتا ہے کہ مزنیہ ایسی عورت ہو جس سے دخول پر حد لازم نہ آتی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی لازم ہے کہ شاہد مرد اور عورت دونوں کے بارے میں بتائیں جب کہ دیگر فقہاء کے نزدیک یہ لازم نہیں ہے، بلکہ اگر دونوں میں سے کوئی دخول کو جائز کہے تو وہ خود ثبوت پیش کرے۔

اگر ملزم زنا احصان سے منکر ہو اور شاہد احصان کے بارے میں گواہی دیں تو شاہدوں کو شرائط احصان بیان کرنا ہوں گی اور قاضی ان سے تفصیل پوچھے گا اس احتمال کی بنا پر کہ ہو سکتا ہے شاہدوں کو یہ علم نہ ہو کہ احصان کیا ہے۔

قاضی پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ ان امور کے بارے میں سوالات کرے جن سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور ان امور کے بارے میں بھی استفسار کرے جن سے حد لازم آتی ہے۔ نیز شاہدوں کی عدالت ان کی صحت عقل اور بصارت کے بارے میں پتہ چلائے اور یہ پتہ چلائے کہ ان کے درمیان اور مشہود علیہ کے درمیان دشمنی نہیں ہے۔ غرض اس قسم کے وہ تمام امور جو شہادت کے بارے میں پیش آسکتے ہیں قاضی کے لیے ان کی تفصیلات جاننا لازمی ہے تاکہ اس کا فیصلہ بے عیب اور صحیح صادر ہو۔

قاضی کا علم

اگر قاضی نے خود جرم زنا کا ارتکاب وقوع کے وقت دیکھا ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک قاضی محض اپنی معلومات پر اعتماد کر کے فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ یہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے اور یہی امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے اور بیشتر فقہائے مسلک شافعیؒ کی رائے ہے۔ دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

فَاسْتَشْهِمُوا عَلَيْهِمِ اَسْرَابَعَةً مِّنْكُمْ۔ (النساء: ۱۴)

”ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو“

نیز یہ فرمان الہی ہے۔

فَاِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالْبُرْهَانِ فَادْلِكْ عِنْدَ اللّٰهِ هُمْ الْكٰذِبُوْنَ۔ (النور: ۱۴)

”بس اگر وہ گواہ نہ لائیں تو وہی اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں“

نیز یہ کہ قاضی بھی دیگر افراد کی طرح ایک فرد ہے اور جب تک اس کے پاس مکمل ثبوت موجود نہ ہو اس کے لیے اس امر کا جواز نہیں ہے کہ وہ خود دیکھے ہوئے کسی جرم کو بیان کرے۔ چنانچہ اگر قاضی نے محض اپنے مشاہدے پر کسی پر یہ الزام عائد کیا کہ وہ زانی ہے اور اس کے پاس مکمل شہادت موجود نہ ہو تو وہ قاذف متصور ہوگا اور اس پر حد جاری ہوگی۔ جب قاضی کے لیے اپنے مشاہدے کو بیان تک کرنا درست نہیں ہے تو وہ اس مشاہدے پر فیصلہ کیوں کر دے سکتا ہے!

اس مندرجہ بالا رائے کی ایک دلیل حضرت ابو بکرؓ کا یہ قول بھی ہے کہ۔

”اگر میں کسی کو کوئی جرم حد کرتا دیکھوں تو جب تک میرے پاس اس کا مکمل ثبوت نہ پہنچ جائے میں اس پر

حد نہیں لگاؤں گا“

ان فقہاء کے نزدیک اگر کسی قاضی نے ارتکاب جرم زنا کا مشاہدہ کیا اور اس کے ساتھ تین گواہوں نے اور بھی مشاہدہ کیا، تو قاضی منصب قضاء سے علیحدہ ہو کر ان تینوں کے ساتھ مل کر گواہی دے سکتا ہے اور اگر وہ منصب قضاء سے علیحدہ نہ ہو تو اس علم سے ان تین کی شہادت مکمل نہ ہو سکے گی۔

مسلک شافعیؒ کی دوسری رائے یہ ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس رائے

کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو سعید خدریؓ نے رسول اللہؐ سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ۔

”لوگوں کا خوف تم میں سے کسی کو حق کے بیان سے باز نہ رکھے، جب کہ تم نے اس حق کو دیکھا یا سنا یا جانا ہو۔“

نیز یہ کہ جب قاضی شاہدوں کی شہادت پر فیصلہ دے سکتا ہے حالانکہ اس کے اعتبار سے وہ گمان کے درجے میں ہے تو قاضی اپنے دیکھے ہوئے اور سنے ہوئے پر کبھی فیصلہ دے سکتا ہے۔

مسئلہ زیدی میں قاضی کے لیے حدود میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ دینا جائز نہیں ہے سوائے حد قذف کے کہ اس میں جائز ہے۔ اور اس کے علاوہ وہ اپنے علم کے مطابق جرم قذف میں قصاص اور اموال میں فیصلہ دے سکتا ہے، خواہ اس کو یہ علم قضا سے قبل ہو یا بعد میں۔ دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَسْرَأَكَ اللَّهُ - (النساء: ۱۰۴)

”تاکہ جو راہ راست اللہ نے تمہیں دکھائی ہے اس کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کر دو۔“

ان کے نزدیک قاضی کا علم شہادت سے زیادہ وزنی ہے اور جو قاضی اپنے علم سے فیصلہ کرتا ہے وہ گویا خدا کے دکھائے ہوئے امر کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء کے نزدیک قاضی پر فرض ہے کہ جان، قصاص، مال فرج اور حدود میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرے خواہ اسے یہ علم منصب قضا پر فائز ہونے کے بعد حاصل ہوا ہو یا پہلے، اور اس کا اپنے علم کے مطابق فیصلہ زیادہ وزنی ہے اس لیے کہ یہ یقین حق ہے، اس کے بعد وہ اقرار سے فیصلہ کرے اور بعد ازاں یقین سے فیصلہ دے۔ دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ - (النساء: ۱۳۴)

”اے لوگو جو ایمان لائے ہو، انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو۔“

اور فرمان رسول اللہ ہے۔

”تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے اسے اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر یہ قدرت نہ ہو تو زبان سے بولے۔“

غرض قاضی پر قیام انصاف لازم ہے، اور یہ انصاف نہیں ہے کہ ظالم کے ظلم کو بغیر مٹائے چھوڑ دیا جائے۔ اور قاضی پر لازم ہے کہ ہر منکر کو اپنے ہاتھ سے مٹائے اور ہر حقدار کو اس کا حق دے ورنہ وہ خود ظالم ہو جائے گا۔

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۲۰۔

۲۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۰۔

۳۔ المحلی، جلد ۹، صفحہ ۴۲۴۔

بحث دوم

اقرار (اعتراف جرم)

۵۳۸۔ اقرار زانی سے بھی زنا ثابت ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ چار شاہدوں پر قیاس کرتے ہوئے یہ لازمی قرار دیتے ہیں کہ زانی چار مرتبہ اقرار کرے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ۔

”بنی اسلم کا ایک شخص (ماعز) رسول اللہؐ کے پاس آیا۔ آپؐ اس وقت مسجد میں تشریف فرما تھے اس نے عرض کی یا رسول اللہؐ میں نے زنا کیا ہے۔ آپؐ نے اعراض فرمایا، وہ ہٹ کر آپؐ کے سامنے آگیا اور عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ میں نے زنا کیا ہے۔ آپؐ نے پھر اعراض فرمایا۔ یہاں تک کہ اس نے چار مرتبہ اپنے ادھر گوہی دے لی۔ تو آپؐ نے فرمایا تمہیں جنون تو نہیں ہے۔ اس نے کہا نہیں۔ آپؐ نے فرمایا۔ کیا تم محسن ہو، اس نے کہا جی ہاں۔ آپؐ نے فرمایا اسے رجم کر دو۔“

اگر ایک ہی مرتبہ کے اقرار میں حد لازم ہو جاتی تو رسول اللہؐ اعراض نہ فرماتے۔ کیونکہ جو حد خدا کے لیے لازم ہو اس کا ترک جائز نہیں ہے۔

نعیم بن ہذال نے اس حدیث کو روایت کیا ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں۔

”یہاں تک کہ اس (ماعز) نے چار مرتبہ یہ بات کہی۔ تو رسول اللہؐ نے فرمایا۔ تم نے چار مرتبہ اقرار کر لیا ہے کس کے ساتھ تم نے زنا کیا ہے۔ اس نے کہا فلانی کے ساتھ۔“

یہ ابوداؤد کی روایت ہے اور اس سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ چار مرتبہ حد کو لازم کرتا ہے۔

ابو برة الاسلمی سے روایت ہے کہ

”حضرت ابوبکرؓ نے نبیؐ کے سامنے اس قرار کرنے والے سے کہا کہ اگر تم چار مرتبہ اقرار کرو گے تو رسول اللہؐ تمہیں رجم کر دیں گے۔“

یہ روایت دو طرح دلیل بن سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ رسول اللہؐ نے حضرت ابوبکرؓ کے اس قول کو برقرار رکھا اور اس کی تردید نہیں فرمائی، تو یہ بات آپؐ ہی کے فرمان کے درجے میں ہو گئی کیونکہ آپؐ کسی غلط بات کو بلا تردید برقرار نہیں رکھ سکتے۔ دوسرے یہ کہ حضرت ابوبکرؓ کو اس فرمان رسولؐ کا پہلے ہی علم تھا، اگر ایسا نہ ہوتا تو آپؐ رسول اللہؐ کے سامنے یہ نہ فرماتے۔

اس لیے لازم ہوا کہ اقرار میں تعدد ہو اور اقرار چار مرتبہ ہو۔ اور اس سے کم تعداد میں اقرار معتبر نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اقرار ایک ہی مرتبہ کافی ہے کیونکہ اقرار بھی ایک خبر ہے اور خبر میں تکرار سے کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اور اس لیے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ۔

”اے انیس! اس شخص کی بیوی کے پاس جاذ، اگر وہ اعتراف زنا کر لے تو اسے رحم کر دو۔“

اس فرمان نبوت میں رحم محض اعتراف پر ہے اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ہی مرتبہ کے اقرار سے اعتراف کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور نبی نے ماعز کی جانب سے جو اعراض فرمایا اور انہوں نے چار مرتبہ اقرار کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کو ماعز کی عقل کے بارے میں تاثر تھا، چنانچہ آپ نے ان کی قوم کے پاس دو مرتبہ آدمی بھیجے اور ان کی عقل کے بارے میں استفسار فرمایا۔ جب انہوں نے بتایا کہ ٹھیک ہیں تب آپ نے رحم کا حکم دیا ہے

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بھی لازمی ہے کہ زنا کے چار اقرار مختلف مجلسوں میں ہونے چاہئیں اگرچہ قاضی کی ایک ہی مجلس میں اقرار ہو۔ امام احمد کے نزدیک یہ امر برابر ہے کہ چار اقرار ایک ہی مجلس میں ہوں یا متعدد مجلسوں میں ہوں۔ اگر ایک ہی مجلس میں چار مرتبہ اقرار کیا یا مختلف مجلسوں میں کیا تو اقرار درست ہے۔ اقرار کی شرط لازم یہ ہے کہ واضح اور مفصل ہو اور اس میں حقیقت فعل (زنا) کو اس طرح وضاحت سے بیان کیا جائے کہ کوئی شبہ باقی نہ رہے یا مخصوص اس موقع پر جب زنا سے فرج سے باہر وہ اختلاط مراد ہو جس میں حد لازم نہیں ہے تفصیل اور وضاحت طلب کرنے کے معاملے میں اصل سنت رسول اللہ ہے کہ ”آپ کے پاس ماعز نے آکر اعتراف زنا کیا اور بار بار اقرار کیا تو آپ نے پوچھا کیا تمہیں جنون ہے۔ یا شراب تو پی ہوئی نہیں ہے اور آپ نے ایک شخص کو یہ حکم دیا کہ اس کے منہ سے شراب کی بوسونگھے اور آپ زنا کے بارے میں استفسار کرتے رہے۔ چنانچہ آپ نے پوچھا تم نے محض پیار کیا ہوگا۔ یا چھوٹا چھوٹا کی ہوگی۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے پوچھا کیا تم نے اسے پہلو میں لٹایا تھا، انہوں نے کہا جی ہاں۔ آپ نے پوچھا کیا تم نے اس سے اختلاط کیا تھا، انہوں نے کہا ہاں۔ آپ نے فرمایا کیا تم نے جماع کیا تھا۔ انہوں نے کہا ہاں۔ آپ نے کہا ہاں۔ آپ نے پوچھا اور تمہارا حصہ جسم اس کے جسم میں داخل ہو گیا۔ انہوں نے کہا ہاں۔ آپ نے فرمایا اس طرح جس طرح سرمہ دانی میں سلانی اور کنوئیں میں رسی غائب ہو جاتی ہے۔ اس نے کہا ہاں۔ آپ نے پوچھا تمہیں پتہ ہے کہ زنا کیا ہے؟ انہوں نے کہا جی ہاں۔ جو فعل میں اپنی بیوی سے جائز طور پر کرتا ہوں وہ میں نے اس سے ناجائز طور پر کیا۔ آپ نے پوچھا پھر تمہارا کیا ارادہ ہے۔ انہوں نے کہا۔ آپ مجھے گناہ سے پاک کر دیجیے۔ چنانچہ آپ نے رحم کا حکم دیا اور انہیں رحم کر دیا گیا۔ ان تمام روایات سے یہی معلوم ہوتا

ہے کہ اقرار مفصل اور واضح ہو اور جس فعل کا اقرار کیا جا رہا ہے اس کی وضاحت کرے لے
 غرض زانی اپنے اقرار پر ایک امر مسلمہ کے طور پر مانو نہ نہیں ہوگا بلکہ قاضی کو اس کی صحت اقرار کی
 تحقیق کرنی ہوگی اور یہ معلوم کرنا ہوگا کہ اقرار کرنے والے کی عقل درست ہے۔ جیسا کہ نبیؐ نے مانع سے
 معلوم فرمایا اور ان سے پوچھا کہ کیا تمہیں جنون ہے۔ اور آپ نے ان کی قوم کے پاس ان کی حالت معلوم
 کرنے کے آدمی بھیجا۔ جب قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اقرار کرنے والے کی عقل درست ہے تو پھر وہ
 ماہریت زنا، کیفیت زنا، زمان و مکان زنا اور مزنیہ عورت کے بارے میں سوالات کرے۔ جب یہ تمام
 امور اس طرح واضح ہو جائیں جن سے وہ فوجداری طور پر مسئول قرار پائے۔ تو قاضی اس سے یہ معلوم کرے
 کہ وہ محض ہے یا نہیں، اگر وہ محض ہونے کا اعتراف کرے تو اس سے احصان کی ماہریت کے بارے
 میں پوچھا جائے۔ اقرار کرنے والے سے زنا کے زمانے کے بارے میں معلوم کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے
 کہ اس سے حرم زنا کے قدیم و جدید واقعہ ہونے کے بارے میں معلوم کیا جائے۔ بلکہ اس احتمال کو دیکھنا،
 کہ زنا بلوغ سے قبل نہ ہوا ہو۔

اقرار صرف مقرر اقرار کرنے والے کی ذات تک محدود رہتا ہے اس سے تجاوز نہیں کرتا، چنانچہ
 اگر کسی نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے تو اپنے اس اقرار پر وہ خود ہی مانو نہ ہوگا اور
 اگر عورت متکرم ہو تو اس پر کوئی مسئولیت نہیں ہوگی، اور اگر وہ بھی اقرار کرے تو وہ اپنے اقرار پر مانو نہ
 ہوگی نہ کہ مرد کے اقرار پر۔ یہی سنت رسول اللہؐ ہے، چنانچہ ابو داؤد نے سہل بن سعدؓ سے روایت
 کیا ہے کہ ایک شخص رسول اللہؐ کے پاس آیا اور اس نے یہ اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت سے زنا کیا
 ہے۔ آپ نے اس عورت سے معلوم کرنے کے لیے بھیجا تو اس نے زنا سے انکار کیا تو آپ نے مرد کو
 کوہد لگائی اور عورت کو چھوڑ دیا۔

اقرار زنا کی مجلس میں شریک زنا کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ
 اس نے فلاں غیر موجود عورت سے زنا کیا ہے تو اس پر حد قائم کر دی جائے گی۔ اور اگر اقرار کرنے والا اپنے
 شریک زنا کی شخصیت سے ناواقف ہو تو بھی اقرار درست ہے کہ اس اقرار کی اساس حقیقت حال ہے۔
 اور اگر مرد نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے مگر عورت نے اس اقرار کو جھٹلایا تو بھی مرد اپنے
 اقرار پر مانو نہ ہے اور اس پر حد بھی جاری ہوگی جب کہ عورت مانو نہ نہیں ہے۔ یہ لائے امام مالکؒ، امام شافعیؒ

۱۔ سبل السلام، جلد ۴، صفحہ ۸۰۷۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۶۷۔ کنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۵۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰-۱۵۸۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۶۷۔ کنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۵۔

اور امام احمد کی ہے۔ کیونکہ اقرار مقرر کے خلاف دلیل ہے۔ اور غیر مقرر (اقرار نہ کرنے والے) کے حقیقی میں عدم ثبوت زنا، مقرر کے حقیقی میں شبہ پیدا نہیں کرتا۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک اقرار کرنے والے مرد کو حد نہیں لگائی جائے گی۔ کیونکہ منکر کے حقیقی میں دلیل انکار ہی کی بنا پر حد منتفی ہو گئی ہے جس سے خود مقرر کے حقیقی میں شبہ پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ یہ ایک ہی فعل ہے جو طرفین سے مکمل ہوتا ہے، چنانچہ اگر طرفین میں سے کسی ایک جانب شبہ پیدا ہو جائے تو وہ شبہ دوسری جانب بھی منتقل ہوگا اور اس لیے کہ مطلقاً زنا کا اقرار نہیں ہے بلکہ اقرار یہ ہے کہ اس نے فلانی سے زنا کیا ہے اور شریعت نے اس صورت میں عورت سے حد ساقط کی ہے جو بعینہ وہی جرم ہے جس کا مرد نے اقرار کیا ہے تو اس لیے ضرورتاً اس سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مقرر نے مطلقاً اقرار کیا ہو کہ میں نے زنا کیا ہے۔ اس اقرار میں اگرچہ احتمال کذب موجود ہے مگر کوئی شرعی دلیل اس کی مداخلت نہیں کرتی۔ بخلاف اس کے کہ مزنیہ غائب ہو کیونکہ اس صورت میں دلیل نفی یعنی انکار سے اس سے زنا کا الزام منافی نہیں ہوا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ائمہ ثلاثہ کی رائے کے مطابق ہے یہ

اقرار تفصیلی ہو اور صحیح ہو اور اقرار کرنے والا عاقل اور مختار ہو اور جس وقت اس نے اقرار کیا ہو اس وقت بھی وہ عاقل اور مختار ہو۔ کیونکہ مجبور اور مجنون کا کلام درست نہیں ہے اور وہ مکلف نہیں ہیں۔ چنانچہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ

”تین شخصوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے، بچے سے جب تک بالغ نہ ہو جائے اور مجنون جب تک اسے افاقہ ہو جائے“ اور ارشاد نبوتؐ ہے کہ۔

”میری امت کے لوگوں سے خطا اور نسیان سے سرزد ہونے والے امور جو بھرا کر اٹے گئے ہوں معاف کر دیئے گئے ہیں“

۵۳۹۔ مجنون یا پاگل کا اقرار

قتل کے ضمن میں جن امور کا ذکر ہوا ہے وہ یہاں بھی منطبق ہیں۔ مزید برآں چند امور یہ ہیں کہ اگر مجنون ایسا ہو کہ اس پر کبھی حالت جنون طاری ہوتی ہو اور کسی وقت وہ ٹھیک ہو جاتا ہو اور وہ اپنے تندرست ہونے کی حالت میں اقرار زنا کرے تو اس پر حد جاری ہوگی اور اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ جس زنا پر حد جاری

۱۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۶۸۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۸۔

ہوتی ہے وہ اس سے مکلف ہونے کی حالت میں سرزد ہوا ہے اور اس حالت میں وہ غیر مکلف بھی نہیں ہے اور اس کا اس حالت میں اقرار بھی معتبر ہے۔ اگر اس نے افاتے کی حالت میں اقرار کیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ اس نے افاتے کی حالت میں زنا کیا ہے تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ زنا اس سے حالت جنون میں سرزد ہوا ہو اور اس احتمال کی صورت میں حد جاری نہیں ہوگی۔

۵۴۰۔ سوئے ہوئے شخص کا اقرار

سو یا ہوا شخص مکلف نہیں ہے۔ پس اگر اس نے کسی سوئی ہوئی عورت سے زنا کر لیا، یا کسی عورت نے اس کا عضو داخل کر لیا یا کسی بھی طرح حالت نوم میں اس سے زنا ہو گیا تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی کہ سو یا ہوا شخص مکلف نہیں ہے اور اگر وہ سونے ہی کی حالت میں اقرار کرے تو یہ اقرار بھی معتبر نہیں ہے کیونکہ سونے کی حالت کا کلام معتبر نہیں ہے اور نہ یہ کلام اپنے مفہوم کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقرر ہونے پر قادر ہو کیونکہ ان کے نزدیک اقرار خطاب اور عبارت (زبانی اور الفاظ) کے ساتھ ہونا چاہیے تحریر اور اشارے سے اقرار ان کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اگر گونگا تحریراً اقرار کرے یا کسی مفہوم اشارے کی مدد سے اقرار کرے۔ تو یہ اقرار قابل قبول نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ شریعت نے حد کو حتمی بیان سے متعلق کیا ہے اور بیان میں حتمیت صریح الفاظ سے آتی ہے جب کہ اشارہ اور تحریر کنایہ کے درجے میں ہیں۔ لیکن ائمہ ثلاثہ گونگے کا اقرار اگر قابل فہم اشارے سے ہو تو قبول کرتے ہیں۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ بصارت اقرار کے لیے شرط نہیں ہے چنانچہ نابینا شخص کا اقرار زنا درست ہے۔ البتہ جس سے فعل زنا کا سرزد ہونا ممکن نہ ہو اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، جیسے مقطوع الذکر کا اقرار کہ عضو کی عدم موجودگی میں اس سے زنا کا تصور ہی نہیں ہو سکتا البتہ خصی اور نامرد کا اقرار قابل قبول ہے کہ ان سے زنا کا تصور ممکن ہے کہ زنا صرف حشفہ کے فرج میں داخل ہو جانے سے متحقق ہو جاتا ہے خواہ انتشاء نہ ہو۔

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۰۰۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۰۰۔

۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۱۷۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۳۲۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۰۱۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۱۔

۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۰۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۰۔

۵۴۱۔ اقرار تقادم سے متاثر نہیں ہوتا

ان فقہاء کے نزدیک جو تقادم کے قائل ہیں اقرار زنا، تقادم فعل زنا و زنا کے اقرار سے کافی پہلے سرزد ہونے سے متاثر نہیں ہوتا، اس لیے کہ شہادت پر تقادم کا اثر اس بنا پر ہوتا ہے کہ شاہد پر کینہ رکھنے کا اتہام نہ آجائے۔ لیکن خود اقرار کرنے میں کوئی اتہام نہیں ہے۔ کیونکہ انسان اپنے خلاف کسی جرم کا اقرار کرے تو اس میں کوئی اتہام نہیں ہے۔

۵۴۲۔ اقرار پر آمادہ کرنا۔

قاضی کے لیے جائز نہیں ہے کہ کسی سے اقرار جرم کرنے کی کوشش کرے اور اسے اقرار پراکسائے بلکہ اسے چاہیے کہ وہ اقرار جرم پر ناپسندیدگی کا اظہار کرے جیسے رسول اللہ ﷺ نے ماعز سے اعراض فرما کر ان کے اقرار جرم پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا۔ اور حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے۔

« اعترف کرنے والوں (یعنی زنا کاروں) کو مارو » ۱

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقرار مجلس قضا (عدالت) میں ہونا چاہیے۔ اگر اقرار مجلس قضا میں نہ ہو تو اس اقرار پر شہادت قبول نہیں ہوگی۔ کیونکہ یا تو وہ اقرار کرے گا یا انکار کرے گا۔ اگر اقرار کرے تو شہادت راجحان ہوگی اور فیصلہ شہادت کے بجائے اقرار پر ہوگا اور اگر انکار کرے تو اس کا یہ انکار اقرار سے رجوع ہوگا، اور وہ حدود جو خالصتاً حق اللہ ہوں، جیسے زنا ان میں اقرار سے رجوع درست ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اقرار کا مجلس قضا (عدالت) میں ہونا لازمی نہیں ہے۔ بلکہ اقرار مجلس قضا کے علاوہ کبھی ہو سکتا ہے کہ شاہد مجلس قضا میں اس کی گواہی دے دیں۔ البتہ اقرار کی شہادت میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اقرار پر شہادت قابل قبول ہے اور اگر وہ بعد میں اس امر سے انکار کرے کہ اس نے کوئی اقرار کیا ہے تو یہ انکار رجوع متصور ہوگا۔

امام شافعیؒ شہادت پر اقرار کے قبول ہونے کے قائل ہیں، اور اگر انکار کرے تو یہ انکار قبول نہیں کیا جائے گا اور یہ انکار اقرار سے گریز متصور نہ ہوگا کیونکہ یہ شاہدوں اور قاضی کی تکذیب ہے، لیکن اگر اس نے اپنے اقرار میں جھوٹ بولا ہو تو اس کی یہ تکذیب اقرار سے رجوع سمجھی جائے گی۔

۱ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۶۱۔

۲ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۶۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۸۸۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۶۴۔

۳ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۵۰۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۱۔

۴ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۲۔

امام احمد شہادت پر اقرار کے قابل ہیں اس شرط کے ساتھ کہ اقرار کے گواہ چار ہوں، اس کے بعد اگر وہ انکار کرے یا چار مرتبہ سے کم ان کی تصدیق کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی اور اس کا انکار رجوع متصور ہوگا اور کیونکہ ان کی تصدیق ایک ہی مرتبہ کافی نہیں ہے بلکہ امام احمد کے نزدیک اقرار چار مرتبہ شرط ہے۔
یہ امر قابل لحاظ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک دو شہادوں کی شہادت اقرار ثابت ہو جاتا ہے۔
۵۴۳۔ مجلس قضاء (عدالت) میں اقرار

اگر زانی نے زنا کا اقرار کیا، پھر اپنے اقرار سے رجوع کر لیا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی، کیونکہ احتمال یہ ہے کہ وہ رجوع یعنی انکار میں صادق ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس انکار میں کاذب ہو۔ اگر وہ انکار میں صادق ہے تو اقرار میں کاذب ہے اور اگر انکار میں کاذب ہے تو اقرار میں صادق ہے اور اس احتمال سے حدیں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور حدود شہادت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

روایت ہے کہ ماعز نے جب رسول اللہ کے سامنے اقرار زنا کیا تو آپ نے انہیں رجوع کی تلقین کی اور فرمایا کہ شاید تم نے پیار کیا ہو، شاید تم نے چھو ا ہو۔ اسی طرح آپ نے اس عورت سے جس پر چوری کا الزام تھا فرمایا تھا۔ کیا تو نے چوری کی ہے؟ تو کہہ دے کہ نہیں کی ہے۔ مجھے یہ خیال نہیں ہوتا کہ تو نے چوری کی ہوگی۔ یہ باتیں اقرار سے رجوع کی تلقین ہیں، اگر رجوع سے حد کے سقوط کا احتمال نہ ہوتا تو اس تلقین کے کوئی معنی نہیں تھے۔ امام اور قاضی کے لیے بھی مسنون یہی ہے کہ جب کوئی شخص کسی جرم حد کا اقرار کرے تو اسے رجوع کی پیش کش کرے۔

۵۴۴۔ اقرار سے رجوع

اقرار سے رجوع فیصلے سے قبل، فیصلے کے بعد، فیصلے کے اجراء سے قبل اور اجراء کے دوران ہر حالت میں درست ہے اگر اجراء فیصلے کے دوران اس نے رجوع کیا تو نفاذ سزا رک جائے گا۔ مگر اقرار سے رجوع صراحتاً ہونا چاہیے اس طرح کہ وہ اپنے اقرار میں اپنے آپ کو جھٹلائے۔ اور کوئی دلالت بھی موجود ہو، جیسے مرجوم رجم کے یا جلد کے دہان بھاگ جائے اگر بھاگ جائے تو دوبارہ اسے پکڑا نہیں جائے گا کیونکہ بھاگنا رجوع کی دلالت ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ماعز بھاگے تو صحابہ نے ان کا تعاقب کیا اور ان کو مار ڈالا۔ نبی کریم کے سامنے جب یہ ذکر آیا تو آپ نے فرمایا: ”تم نے انہیں چھوڑ کیوں نہیں دیا؟“ اس سے معلوم ہوا کہ بھاگنا رجوع کی دلیل ہے اور رجوع سے حد ساقط ہو جائے گی۔ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک نفاذ سزا کے وقت محض بھاگنا رجوع ہے اور

رجوع کی وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔ جب کہ مسلک شافعی کے فقہاء کے نزدیک محض سب آگنا رجوع نہیں ہے البتہ منرا کا نفاذ روک دیا جائے گا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے رجوع کا ارادہ کر لیا ہو۔ چنانچہ اگر نفعیہ منرا کے توقف کے دوران اس نے رجوع کر لیا تو حد ساقط ہو جائے گی ورنہ منرا کا نفاذ مکمل کیا جائے گا یہ

جس طرح زنا کے اقرار سے رجوع درست ہے اسی طرح احصان کے اقرار سے رجوع درست ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اقرار کیا کہ اس نے حالت احصان میں زنا کیا ہے، تو وہ اقرار زنا سے بھی رجوع کر سکتا ہے اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ زنا کے اقرار پر ثابت رہے مگر احصان کے اقرار سے گریز کرے، اگر ایسا کرے گا تو حد رجم ساقط ہو جائے گی اور حد جلد لازم آجائے گی یہ

اگر شہادت اقرار کے ساتھ جمع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر فیصلے سے قبل ہی مشہود علیہ نے اقرار کر لیا تو شہادت باطل ہو جائے گی لیکن اگر شہادت کی بنیاد پر حد کے اجراء کا فیصلہ ہو گیا اور اس کے بعد اقرار ہوا تو امام ابو یوسف کے نزدیک منرا ساقط ہو جائے گی کیونکہ ہر اثم حد و میں حد کا اجراء فیصلے کا ایک حصہ ہے اور اس لیے کہ شرط شہادت عدم اقرار ہے مگر امام محمد کے نزدیک اس صورت میں منرا ساقط نہیں ہوگی یہ

غرض اگر زنا شہادت سے ثابت ہو گیا ہو پھر اس نے اقرار کر لیا اور اس پر منرا کا فیصلہ ہو گیا، تو اگر اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا تو حد ساقط ہو جائے گی خواہ اس نے صراحتاً رجوع کیا ہو یا دلالتاً۔ اور امام مالک اور امام احمد کی رائے یہ ہے کہ اگر زانی پر شہادت مکمل ہو جائے اور اس نے اپنے نفس پر اقرار بھی کر لیا، پھر اس نے رجوع کیا تو اس رجوع سے حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ حد شہادت سے ثابت ہو چکی ہے یہ

مسلک شافعی کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر حد شہادت سے ثابت ہو جائے، بعد ازاں مشہود علیہ اقرار جو کرے اور پھر اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے تو اس اقرار سے شہادت سے ثابت ہونے والی حد ساقط نہیں ہوگی ورنہ اقرار ہی منراؤں کے اسقاط کا ذریعہ بن جائے گا۔

لیکن اگر کس نے پہلے اقرار کیا، بعد میں اس کے زنا پر شہادت قائم ہو گئی تو اس کے اقرار سے رجوع کے بارے میں مختلف آراء ہیں بعض فقہاء کی رائے کے مطابق رجوع سے حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ شہادت

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، ص ۸۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، ص ۴۱۔ احسن المطالب، جلد ۴، ص ۱۲۲۔ المغنی، جلد ۱۰، ص ۲۳، ۱۹۵، ۱۹۶۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، ص ۴۱۔ ۳۔ شرح فتح القدر، ص ۱۲۲۔ ۴۔ الاقناع، جلد ۴، ص ۲۵۶۔

بدستور باقی ہے۔ یہ ایسا ہی جیسے آٹھ آدمیوں نے شہادت دی ہوئی اور ان میں سے چار کی شہادت رد ہو جاتی۔ اور بعض دیگر فقہاء اس امر کے قائل ہیں کہ اصل اعتبار اس دلیل کا ہے جس پر حکم استوار ہو، اگر حکم (فیصلے) کی اساس شہادت اور اقرار دونوں ہیں یا محض شہادت ہے تو رجوع سے حد ساقط نہیں ہوگی اور بعض فقہاء کے نزدیک اقرار اور شہادت کے جمع ہو جانے کے وقت حقوق اللہ سے متعلق حد درمیں فیصلے کی اساس شہادت ہوگی کیونکہ شہادت اقرار سے زیادہ مضبوط ثبوت ہے جب کہ شخصی حقوق سے متعلق فیصلے کی اساس اقرار ہوگا، کیونکہ یہاں اقرار شہادت سے زیادہ مؤثر ثبوت ہے۔ نیز یہ کہ شخصی حقوق میں اقرار سے رجوع غیر مؤثر ہے۔ اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں فیصلے کی اساس اقرار اور شہادت دونوں ہوں گے۔

اگر قاضی نے مجلس قضاء سے باہر کسی کا اقرار سنا تو وہ اس اقرار کے سننے پر فیصلے کا مجاز نہیں ہے۔ یہ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی رائے ہے۔ جب کہ مسلک شافعی میں دوا راہ میں جن میں راجح رائے یہ ہے کہ قاضی اپنے مشاہدے، علم اور سننے کے مطابق فیصلے کا مجاز نہیں ہے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ مجاز ہے۔

قرآن

۵۴۵۔ قرآن

جرم زنا کا معتبر قرینہ غیر شادی شدہ عورت یا جس کے شوہر کا پتہ نہ ہو اس عورت کا معاملہ ہونا ہے۔ جس عورت نے نابالغ سے شادی کی ہوئی ہو، یا اس کا شوہر مقطوع الذکر ہو، اور جس نے بالغ مرد سے شادی کی ہو اور شادی کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ ہو گیا ہو تو یہ عورت بھی غیر شادی شدہ عورت کے حکم میں ہے۔

حکمل کو زنا پر قرینہ سمجھنے کی دلیل نبیؐ کے صحابہؓ کا قول اور عمل ہے چنانچہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ۔

”ہر محصن زانی مرد و عورت پر رجم لازم ہے اگر بتینہ (ثبوت) قائم ہو جائے، یا حمل ہو، یا اعتراف ہو“

اور حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ ان کے پاس ایک عورت لائی گئی جس کے چھ ماہ میں بچہ ہو گیا تھا، حضرت عثمانؓ نے اس کو رجم کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت علیؓ نے فرمایا، آپ کے پاس ایسا کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ فرمان الہی ہے۔

۱۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۲۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۵۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۲، صفحہ ۱۵۰۔ جلد ۸، صفحہ ۸۴۔

۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۲۰۔

و حملہ و فصالہ ثلاثون شهراً۔

حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ۔

”اے لوگو، زنا کی دو قسمیں ہیں، زنا پوشیدہ اور زنا علانیہ۔ پوشیدہ زنا پر گواہ گواہی دیتے ہیں اور وہی پہلے یہ الزام عائد کرنے والے ہوتے ہیں اور زنا علانیہ وہ ہے جس میں حمل ہو یا اعتراف زنا ہو۔“

صحابہ کے ان اقوال پر ان کے دور میں کوئی تردید نہیں کی گئی اس لیے یہ اجماع کے درجے میں ہے۔ حمل زنا کا قطعی قرینہ نہیں ہے بلکہ حقیقت اس قرینہ کے ظاہری مفہوم کے برعکس بھی ہو سکتی ہے، مثلاً یہ ثابت ہو جائے کہ حمل زنا سے نہیں ہوا ہے۔ جب کہ اگر یہ شبہ پیدا ہو جائے کہ زنا واقع نہیں ہوا، یا رخصت مندی سے نہیں ہوا تو حاملہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر یہ احتمال ہو کہ حمل کا سبب بالجبر دخول ہے یا بالخطا دخول ہے تو حد کا سقوط لازمی ہے اور اگر یہ احتمال ہو کہ حمل بغیر دخول کے ہو گیا کہ بکارت ہنوز باقی ہے تو بھی حد جاری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ عورت بغیر دخول کے حاملہ ہو سکتی ہے کہ مرد کا پانی اس کے داخل کرنے سے یا کسی اور کے داخل کرنے سے فرج کے اندر چلا جائے، یا فرج سے باہر ہی اختلاط کرنے سے حمل ٹھہر جائے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر حمل کے علاوہ کوئی ثبوت زنا موجود نہ ہو اور عورت یہ دعویٰ کرے کہ اس سے زنا بالجبر کیا گیا ہے یا شبہ کی بنا پر اس سے دخول ہو گیا ہے تو اس پر حد نہیں ہے۔ اور اگر وہ جبر یا شبہ کا دعویٰ نہ بھی کرے تو بھی حد نہیں ہے جب تک وہ اعتراف جرم زنا نہ کرے کیونکہ جب تک بتینہ (شہادت) یا اقرار موجود نہ ہو اس وقت تک حد جاری نہیں ہوتی۔

امام مالکؒ کے نزدیک غیر شادی شدہ عورت کو حمل ہو جانے پر حد جاری ہوگی اور اس کے قرار کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر جبر یا شبہ کا دعویٰ کرے تو اس کا اسے ثبوت پیش کرنا ہوگا، یا اس کی اس مدافعت کی صحت پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ جیسے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ بالغ ہی اس جبر سے ہوئی ہے۔ یا اس جبر کے بعد لوگوں نے اسے جبر کرنے والے کے کپڑے پکڑے مدد کے لیے پکارتے دیکھا، یا لوگوں نے اسے مدد کے لیے پکارتے دیکھا جب کہ زوال بکارت سے اس کے کپڑے خون آلود تھے۔

۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۹۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۱۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۹۲۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

نفاذ سزا

۵۴۷۔ حد کی مقدار

اگر زنا کا اثبات بغیر شبہ کے ہو گیا تو قاضی پر لازم ہے کہ اجرائے حد کا فیصلہ دے دے۔ جو محسن کے لیے رجم اور غیر محسن کے لیے جلد اور ایک سال کی تعزیر (شہر بددلی) ہے۔

اثبات زنا کے طریقوں کے بارے میں شریعت اسلامیہ

اور قانون کے مابین موازنہ

۵۴۸۔ حد زنا کی شرعی حیثیت

حد زنا کے بارے میں فقہاء اسلام بیان کرتے ہیں کہ یہ حد ”حق اللہ“ (اجتماعی حق) ہے۔ اور اس تعبیر کا مفہوم یہ ہے کہ یہ حد مفاد عامہ یعنی معاشرے سے خرابی کو دور کرنے اور معاشرے کے تحفظ اور سلامتی کی خاطر لازم کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے ہر وہ جرم جس سے معاشرے میں خرابی رونما ہوتی ہو اور جس پر سزا دینے سے معاشرے کو فائدہ پہنچتا ہو، وہ جرم حد والا جرم ہے اور اس کی مقررہ سزائے حد حق اللہ ہے اور یہ اس لیے تا کہ معاشرے کو فائدہ پہنچے اور نقصان سے محفوظ رہے اور انسانوں کے ساقط کر دینے سے وہ سزا ساقط نہ ہو سکے۔ غرض سزائے حد دیگر سزاؤں سے اس بنا پر ممتاز ہے کہ یہ معافی ”صلح“ برمی کر دینے، کمی تخفیف اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتی۔

فقہاء کرام نے حد کی یہ حیثیت جو بیان کی ہے یہ جدید مروجہ قوانین کے ماہرین کی نظروں سے زیادہ اوجھل نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک بھی سزا اجتماعی حق کے طور پر ہوتی ہے کیونکہ ان سے مفاد عامہ وابستہ ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس بنا پر یہ سمجھا جائے کہ یہ اختلاف اساس میں ہے مفاہیم میں نہیں ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ صورت حال اس سے مختلف ہے اور حد مروجہ قوانین کی سزا سے اس لحاظ سے کبھی مختلف ہے کہ حد میں رد و بدل اور معافی نہیں ہے جب کہ مروجہ قوانین کی سزا میں تبدیلی بھی ہو سکتی ہے اور معاف بھی کی جاسکتی ہے۔ غالباً حد کے حق اللہ متصور کرنے ہی سے حد معافی اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتی کیونکہ افراد اور معاشرے کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ حق اللہ کو معاف کر دیں یا اللہ کے حکم کو بدل دیں۔ اگر حد اجتماعی حق ہوتی تو یہ ممکن تھا کہ معاشرے کا نمائندہ اس کو معاف کر دے یا اس میں تبدیلی کر دے۔ جب کہ شریعت اسلامیہ

میں وہ سزائیں بھی موجود ہیں جو ”عقوبات تقدیریہ“ کہلاتی ہیں اور جو معاشرے کا حق ہیں اور ان کو معاشرے کا نماندہ معاف بھی کر سکتا ہے اور ان کو دیگر تعزیری سزائوں سے تبدیل بھی کر سکتا ہے اور سزا کی قسم اپنی کیفیت کے لحاظ سے مروبہ تو انہیں کی سزائوں کے پوری طرح مطابق ہے۔

۵۴۹۔ سزائوں کا تعدد

مجرم پر جاری ہونے والی سزائیں اگر متعدد ہوں تو وہ سب نافذ ہوں۔ اگر ان میں تداخل اور جُبت ہو۔ تداخل۔ (متعدد سزائوں کا ایک دوسری میں داخل ہو کر ایک سزا باقی رہ جانا)۔

فقہ اسلامی میں تداخل کا مفہوم یہ ہے کہ متعدد جرائم ہونے کی صورت میں ان کی سزائیں ایک دوسری میں داخل ہو جائیں اور تمام جرائم پر ایک ہی سزا جاری کی جائے اور مجرم پر اس طرح ایک ہی سزا نافذ کی جائے جیسے اس نے ایک ہی جرم کیا ہو۔

تداخل کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر تمام جرائم ایک ہی نوع کے ہوں، جیسے متعدد مرتبہ ارتکاب زنا، متعدد مرتبہ چوری، اور متعدد مرتبہ نوشی وغیرہ۔ تو ایسی صورت میں سزائوں میں تداخل ہو جائے گا، اور ان پر ایک ہی سزا دی جائے گی۔ لیکن اگر یہی مجرم نفاذ سزا کے بعد اسی نوع کے جرم کا پھر اعادہ کرے تو اس پر اس دوسرے جرم کی دوسری حد جاری ہوگی، لیکن اگر نفاذ سزا سے پہلے اسی جرم کا اعادہ کیا تو اس بعد کے جرم کی سزا بھی پہلی سزائوں میں داخل ہو جائے گی، بشرطیکہ جملہ سزائیں ایک ہی نوع کی ہوں۔ اور تداخل میں اعتبار نفاذ سزا کا ہے اجرائے حکم سزا کا نہیں، چنانچہ اگر متعدد (عدالتوں سے) متعدد احکام سزا جاری ہو گئے تو نفاذ سزا سے قبل یہ سزائیں باہم متداخل ہو جائیں گی یعنی کسی سزا کے حکم کا اجراء اس سزا کے دوسری سزائیں تداخل سے مانع نہیں ہے۔

تداخل اسی وقت ہوتا ہے جب متعدد جرائم ایک ہی نوع کے ہوں اگرچہ ان جرائم کے ارکان اور ان کی سزائیں مختلف ہوں، جیسے زنا نے محسن کی سزا اس سزائیں داخل ہو جائے گی جو غیر محسن کی سزا ہے کیونکہ دونوں جرائم کی نوعیت ایک ہی ہے اور جرائم کے ارکان اور نوعیت سزا کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن اس تداخل کی صورت میں جو سزا شدید ترین ہوگی وہی نافذ ہوگی مثلاً کسی شخص نے کنوارا ہونے کی حالت میں زنا کیا اور دوبارہ زنا کیا تو شادی شدہ ہو کر کیا تو ان دونوں جرائم پر اسے ایک ہی سزا یعنی سزائے رجم دی جائے گی۔

۲۔ اگر متعدد جرائم مختلف انواع سے تعلق رکھتے ہوں، اور ان سب جرائم کی سزائوں میں یکساں قسم کی مصلحت ملحوظ ہو تو ان جرائم کی سزائیں بھی باہم متداخل ہو جائیں گی اور ان سب جرائم کو ایک ہی سزا کافی ہو جائیگی۔

جیسے اگر کوئی شخص مردار کھالے، پھر خون بھی پی لے اور بعد ازاں خنزیر کا گوشت کھائے۔ تو یہ جرائم اگرچہ مختلف النوع ہیں لیکن ان کی سزاؤں میں ایک یکساں مصلحت یعنی فرد کا مفاد ملحوظ ہے اس لیے ان تینوں جرائم کی سزائیں باہم داخل ہو جائیں گی اور ایک ہی سزا کافی ہوگی۔

جُبت (ایسی سزا کا نفاذ جس کے بعد باقی سزاؤں کا نفاذ خود ہی ممنوع ہو جائے)

شریعت اسلامیہ میں جُبت کا مفہوم یہ ہے کہ ایسی سزا کے نفاذ پر اکتفا کر لینا، جس کے نفاذ کے بعد دوسری سزاؤں کا نفاذ خود بخود ممنوع ہو جائے اور یہ مفہوم صرف سزائے موت پر منطبق ہوتا ہے، کیونکہ نفاذ سزائے موت کے بعد لازماً دیگر سزاؤں کا نفاذ از خود ممنوع ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے شریعت اسلامیہ میں صرف سزائے موت ہی ایک ایسی سزا ہے جو باقی تمام سزاؤں کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ نظریہ جُبت اور اس کی وسعت تطبیق میں اختلاف ہے جس کے بارے میں ہم تفصیل تعدد عقوبات، تبادلہ عمل اور جُبت کے بارے میں گفتگو کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

۵۵۰۔ کون شخص صدق قائم کرے

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ صدق امام یا اس کا نائب قائم کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ صدق اللہ ہے اور اجتماعی مفاد کے لیے مقرر کی گئی ہے اس لیے وہ نائب جماعت (معاشرہ) یعنی امام کے سپرد ہونی چاہیے اور نیز یہ کہ حد اجتہاد کی متقاضی ہے اور حد کے نفاذ میں ظلم و زیادتی کا اندیشہ موجود ہے، اس لیے وہ ولی امر خود یا اپنے نائب کے ذریعے نافذ کرے گا۔ البتہ اقامت حد کے موقع پر امام کی موجودگی لازمی نہیں ہے، کیونکہ نبیؐ نے خود اپنی موجودگی ضروری نہیں تصور فرمائی۔ چنانچہ آپؐ نے ارشاد فرمایا تھا۔

”اے انیس، اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ اقرار کرے تو اسے رجم کر دو۔“

اور آپؐ نے ماعز کے رجم کا حکم صادر فرمایا لیکن رجم کے موقع پر آپؐ خود تشریف نہیں لے گئے۔ اور ایک چور آپؐ کے پاس لایا گیا تو آپؐ نے فرمایا ”اسے لے جاؤ اور اس کا ہاتھ کاٹ دو۔“

مگر بہر حال اقامت حد کے لیے امام کا حکم لازمی ہے۔ چنانچہ عہد نبوت میں جو حد بھی نافذ کی گئی آپؐ کی اجازت سے کی گئی اور عہد خلافت راشدہ میں جو حد جاری کی گئی وہ بھی خلفاء کے حکم سے جاری کی گئی۔ اس سلسلے میں رسول اللہؐ سے یہ روایت ہے کہ۔

”چار امور والیوں کے سپرد ہیں، حدود، صدقات، جمعہ اور فتنے“

امام کی جانب سے اقامت حد کی اجازت وقتی بھی ہو سکتی ہے کہ وہ موقع کے مناسب اپنے نائب کو یہ اجازت دے اور دائمی بھی ہو سکتی ہے کہ نائبین اور حکام کو مستقل اس امر پر مامور کر دے کہ جن لوگوں پر (عدالت) کی جانب سے سزائے حد کا حکم ہو وہ اس کو نافذ کیا کریں۔

امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اور ائمہ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کے درمیان اس پہلو سے بھی اختلاف ہے کہ آیا مالک اپنے غلاموں پر حد جاری کر سکتا ہے یا نہیں۔ مگر چونکہ اب دنیا سے غلامی کا خاتمہ ہو چکا ہے، اس لیے ہم اس بحث میں نہیں پڑنا چاہیے۔

۵۵۱۔ علانیہ نفاذ سزا

نفاذ سزائے حد علانیہ ہونا چاہیے اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَدَلَّيْهِمْ هَذَا عَدَا اَبِهَبَا طَائِفَةً مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ - (النور: ۲)

”اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے“

جہاں تک سزائے رجم کا تعلق ہے وہ تو ہمیشہ علانیہ ہوگی کہ اس میں اس قدر لوگوں کی موجودگی ضروری ہے جس سے جلد از جلد مَرَجُوم (جسے سنگسار کیا جا رہا ہے) کی موت واقع ہو سکے۔ لیکن جگہ میں چونکہ ایک شہی شخص کافی ہے اس لیے اس میں حاضر ہونے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض فقہار نے آیت میں موجود لفظ طائفہ کی تعبیر ایک شخص اور حد قائم کرنے والے سے کی ہے، کسی نے کہا کہ علاوہ حد لگانے والے کے دو اور ہوں اور کسی نے کہا دس ہوں۔

۵۵۲۔ نفاذ سزائے رجم کی کیفیت

اگر مَرَجُوم مرد ہو تو اسے کھڑا رکھا جائے گا اور کسی شے سے باندھا نہیں جائے گا، گڑھا نہیں کھودا جائے گا، پکڑا نہیں جائے گا اور بکڑا نہیں جائے گا، خواہ اثبات زنا شہادت سے ہوا ہو یا اقرار سے، کیونکہ نبیؐ نے ماعز، جھینہ اور دونوں یہودیوں کے لیے گڑھا کھودنے کا حکم دیا۔ ابو سعید فرماتے ہیں۔ کہ ”جب ہمیں رسول اللہؐ نے ماعز کو رجم کرنے کا حکم دیا۔ تو ہم انہیں یقین میں لے گئے قسم بخدا نہ ہم نے ان کے لیے گڑھا کھودا اور نہ انہیں باندھا، بس وہ ہمارے سامنے کھڑے ہو گئے“

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۶۔ سجد۔ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۱۲۹۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۷۔ استی المطالب،

جلد ۲، صفحہ ۱۳۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۱۲۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۳۷۔ استی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۳۲۔

اور اگر مرجوم پر رجم اس کے اعترافِ زنا کی بنا پر ہو رہا ہو اور وہ دورانِ رجم بھاگنے لگے تو اس کا پیچھا نہیں کیا جائے گا بلکہ نفاذِ سزا روک دیا جائے گا۔ لیکن اگر اس پر جرمِ شہادت سے ثابت ہوا ہو تو اس کا پیچھا کیا جائے گا اور سرنے تک رجم کیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ مرجوم جس پر شہادت سے جرم ثابت ہوا ہو وہ صبر نہ کر سکے اور اسے بغیر باندھے رجم نہ کیا جاسکے تو اسے باندھا جاسکتا ہے۔

اور اگر مرجوم عورت ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے لیے سینہ تک گرٹھا کھودنا درست ہے کہ اس طرح اس کی پردہ پوشی ہو سکے گی۔ مسلکِ احمدی کے بھی بعض فقہاء نے اس رائے کو اختیار کیا ہے۔ لیکن مسلکِ مالکؒ، احمدی کی راجح رائے یہ ہے کہ گرٹھا نہیں کھودا جائے گا اور یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہؒ عورت کے لیے گرٹھا کھودنے کے جواز کے سہرا میں قائل ہیں۔ لیکن شافعیؒ اور حنبلی فقہاء صرف اس صورت میں گرٹھا کھودنے کے جواز کے قائل ہیں جب عورت پر شہادت سے حد قائم ہوئی ہو۔ لیکن اگر عورت پر حد اقرار سے ثابت ہوئی ہے تو گرٹھا نہیں کھودا جائے گا کہ اس طرح وہ بھاگنے سے عاجز ہو جائے گی، حالانکہ بھاگنا اقرار سے رجوع منصوص ہوتا ہے اور اقرار سے رجوع سے حد ساقط ہو جاتی ہے البتہ جب عورت بغیر گرٹھے میں کھڑا کیے ہوئے رجم کی جائے گی تو اس کے کپڑے اس پر لپیٹ کر باندھ دیئے جائیں گے تاکہ اس کا جسم عریاں نہ ہو اور پردہ قائم رہے۔

مسنون طریقہ یہ ہے کہ مرجوم کا احاطہ کر کے اسے رجم کیا جائے۔ اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پتھر مارنے والے نماز کی طرح کی تین صفیں بنائیں گے جو صفِ پتھر مار چکے گی وہ ہٹ جائے گی۔ اس قول کی دلیل حضرت علی رضی کا فرمان ہے، جب آپ نے شراہہ ہمزانیہ کو رجم کی سزا کا حکم دیا اور لوگ پتھر لے کر چاروں طرف کھڑے ہو گئے تو آپ نے فرمایا: اس طرح رجم نہیں ہوتا اس طرح تم ایک دوسرے کو زخمی کرو گے، نماز کی طرح کی آگے پیچھے صفیں بناؤ۔

اگر زنا شاہدین کی شہادت سے ثابت ہوا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلے سنگ انہ ازی تباد کریں گے اس کے بعد انہ ازی کے بعد انہ ازی کے بعد انہ ازی کے بعد انہ ازی سے گویا کہ یہی تو حد ساقط ہو جائے گی، لیکن خود شاہدوں پر حد جاری نہیں ہوگی اس لیے کہ ان کا سنگ انہ ازی سے گریز شہادت سے رجوع کی وساحت نہیں ہے۔

۱۰ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۱۲۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۳۳۔

۱۱ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۱۲۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۳۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۳۳۔

۱۲ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۱۲۲۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شاہدوں کی جانب سے سنگ اندازی کی ابتداء لازمی نہیں ہے البتہ مستحسن طریقہ ضرور ہے اور یہ امام یوسفؒ کی بھی ایک رائے ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شاہدوں اور امام کی موجودگی لازمی نہیں ہے اور زندان کی غیر موجودگی پر کوئی نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک شاہدوں اور امام کی جانب سے سنگ اندازی کی ابتداء کوئی مستحسن طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس ضمن میں وارد حدیث ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت علیؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ جب انہوں نے شراب سہزانیہ کے رجم کا حکم فرمایا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ رجم دو قسم کے ہیں، ایک پوشیدہ رجم اور ایک علانیہ رجم۔ رجم علانیہ یہ ہے کہ عورت کا پیٹ (حل) گواہی دے اور وہ خود بھی اعتراف کر لے تو اس کے رجم کی ابتداء امام کی جانب سے ہوگی اور بعد میں لوگ کریں گے۔ اور رجم ہستر (پوشیدہ) یہ ہے کہ چار شاہدوں کی گواہی سے زنا ثابت ہوا ہو تو اس صورت میں سنگ اندازی کی ابتداء شاہدوں کی جانب سے ہوگی، پھر امام کی جانب سے اور پھر لوگوں کی جانب سے حضرت علیؓ نے یہ بات صحابہ کی موجودگی میں فرمائی اور کسی نے انکار نہیں کیا اس لیے اسے اجماع کی حیثیت حاصل ہے اور نیز یہ کہ شاہدوں کی جانب سے سنگ اندازی کے آغاز میں سقوطِ حد کا ایک حیلہ بھی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ شاہد جھوٹی گواہی دینے کی جسارت کر بیٹھے ہوں مگر وہ یہ جانتے ہوئے کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے شاید سنگسار کر کے مارنے کی جرأت نہ کر سکیں۔

امام ابو حنیفہؒ اپنی اس رائے پر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ اگر گواہ سنگ اندازی کے آغاز سے گریزاں رہے، کہیں چلے گئے اور نفاذ کے مقررہ دن حاضر نہیں ہوئے، یا نفاذ سزا سے قبل مر گئے تو نفاذ سزا امتنع ہو جائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر شاہدوں کی جانب سے سنگ اندازی دشوار ہو کہ وہ بیمار ہوں یا ان کے ہاتھ پیر لٹھے ہوئے ہوں، تو عمدہ نافعہ کر دی جائے گی۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ وقت نفاذ سزا شاہدوں میں اہلیت شہادت موجود ہو اگر فسق یا ارتداد، یا جنون، یا اندھے پن، یا گونگے پن، یا مدقذت کی بناء پر شاہدوں کی اہلیت شہادت ختم ہو جائے تو مشہود علیہ پر سزا نافذ نہیں کی جائے گی۔ دلیل امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کی یہ ہے کہ وقت نفاذ

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۳۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۲، ۱۳۸۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۳۔ ۳۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲، ۱۲۳۔

۴۔ بحوالہ ہائے سابق۔

منزاشاہدوں پر مجروح کے اسباب طاری ہو جانا ایسا ہی ہے جیسے وہ اسباب فیصلے کے وقت طاری ہوئے ہوں اور فیصلے کے وقت گواہوں کی گواہی کی اہلیت مجروح ہو جائے تو شہادت باطل ہو جائے گی ائمہ ثلاثہ اس شرط کے قائل نہیں ہیں اور ان کے نزدیک اصل اعتبار وقت فیصلہ کی اہلیت کا ہے اور بعد کی اہلیت شرط نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کی رائے مرویہ فوجداری قوانین کے مطابق ہے۔ بظاہر امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کا مقصد حد کا اسقاط ہے تاکہ اس مشہور حدیث کی تطبیق ہو سکے کہ ”شہادت کی موجودگی میں حد و ساقط کر دو“ لیکن امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے پر عمل اب ممکن نہیں ہے کہ آج کل سزا کا نفاذ عدالت کے دائرہ میں اختیار میں نہیں ہے جب کہ بعض ماہرین قانون کی یہ رائے ہے کہ نفاذ سزا اور اصل عدالتی فیصلہ کا متمم ہے۔ اور یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کے نظریے کے مطابق ہے۔

حد کسی بھی وقت نافذ ہو سکتی ہے خواہ سزا ہو یا اگر ما اور خواہ جس پر حد لگائی جا رہی ہے وہ صحت مند ہو یا بیمار۔ کیونکہ حد تو ہوتی ہے مارنے کے لیے اس لیے ہلاکت سے بچنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن حاملہ پر جب تک کہ اس کے بچہ نہ ہو جائے حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ اس پر حد لگانے سے بچہ بھی ہلاک ہو جائے گا۔ جب کہ حد کا اجرا بچے کو مارنے کے لیے نہیں ہوا ہے۔ آگے ہم حاملہ پر نفاذ سزا کے طریقے کو بیان کریں گے۔ سنگسار کرنے والوں کے لیے مستحسن یہ ہے کہ وہ مرجوم کی جائے قتل پر ماریں اور چہرے کو بچائیں اور سنگ اندازی کرنے والے مرجوم سے اتنے زیادہ فاصلے پر نہ ہوں کہ ان کی مار خطا کر جائے۔ مرجوم کا تمام بدن سوائے چہرے کے جائے رجم ہے کیونکہ رجم مہلک سزا ہے تو جس قدر جلد مرجوم علیہ ہلاک ہو جائے اتنا ہی بہتر ہے۔

مساجد میں بالاتفاق حد قائم نہیں کی جائے گی۔ بہتر یہ ہے کہ آبادی سے دور کسی کھلے میدان میں رجم کیا جائے تاکہ سزا کے نفاذ کے دوران کسی اور کو پتھر لگ جانے کا اندیشہ نہ رہے۔ مرجوم کو درمیانی حجم کے پتھر مارے جائیں گے اور ڈھیلے اور ٹھیکرے بھی پتھر کے قائم مقام ہیں، چنانچہ ماعز کے واقعے میں آنا ہے کہ انہیں ہڈیاں ڈھیلے اور ٹھیکرے مارے گئے۔ البتہ مرجوم کو چھوٹی چھوٹی لکڑیاں نہیں ماریں چاہئیں کہ اس طرح سلسلہ تذبذب طویل ہو جائے گا اور بہت بڑے پتھر بھی نہیں مارنے چاہئیں جس سے سرنش کا مقصد ہی جاتا رہے۔ پسندیدہ یہ ہے کہ تھیلی میں جو پتھر آجائے وہ مارا جائے۔

رہ گیا یہ سوال کہ مرجوم کو کتنے پتھر مارے جائیں تو اس کی تعداد مقرر نہیں کی جاسکتی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ

پتھر ایسی جگہ لگ جائے جو جائے قتل ہو اور جس سے موت جلد واقع ہو جائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پتھر کسی جائے قتل پر نہ لگے اور کافی تعداد میں پتھر مارنے پڑیں۔ رجم کا انتہائی مقصود موت ہے اس لیے موت کے واقع ہونے تک رجم جاری رہے گا۔ اور کسی ایسے فعل کو جس سے موت واقع ہو جائے رجم کے قائم مقام نہیں رکھا جائے گا جیسے تلوار سے گردن اڑا دینا اور مرحوم کا گلا گھونٹ دینا۔ جب مرحوم مر جائے گا تو اس کی لاش اس کے وارثوں کے سپرد کر دی جائے گی اور وہ اس کی چھین و تکفین اسی طرح کریں گے جس طرح عام مسلمانوں کی کی جاتی ہے اور اس پر نماز بھی پڑھی جائے گی۔ چنانچہ ماعز کو رجم کر دینے کے بعد رسول اللہ سے پوچھا گیا کہ اب ان کی لاش کا کیا کیا جائے تو آپ نے فرمایا کہ

”دو ہی کچھ کر دو جو تم اپنے مردوں کا کرتے ہو۔“

۵۵۳۔ جلد (کوڑوں کی سزا) کے نفاذ کی کیفیت

جس شخص پر کوڑوں کی سزا نافذ کرنے کا حکم ہو، اسے کوڑے سے معتدل درجے کی مار سے سو مرتبہ مارا جائے گا۔ لیکن کوڑا سوکھا ہوا نہ ہو کہ اس سے آدمی زخمی ہو جائے یا کھال ادھر ٹھہرائے اور اس کے کنارے پر گھنٹی نہ لگے جو جسم پر اس طرح لگے جس طرح سوکھا کوڑا لگتا ہے۔

یہ بھی لازم ہے کہ کوڑے کا ایک ہی سرا ہو ورنہ جس قدر سرے ہوں گے اتنی ہی ضربیں متصور ہوں گی چنانچہ اگر دو سرے ہوں تو ایک بار دو ضربیں سمجھی جائیں گی۔ اور اگر تین سرے ہوں تو تین ضربیں سمجھی جائیں گی۔ امام مالک کے نزدیک جس شخص کو حد لگائی جا رہی ہے اس کے کپڑے اتار لیے جائیں گے۔ سوائے لازمی پردہ پوشی کے۔

اور امام شافعی اور امام احمد کی رائے یہ ہے کہ مجلود (جس شخص کو حد لگائی جا رہی ہے) کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے بلکہ قمیص اور بنیان وہ پہنے رہے گا البتہ اوپر کوٹ جہد یا کوئی بھی سردی کے کپڑے ہوں وہ اتار لیے جائیں گے۔

امام مالک کے نزدیک مجلود کو کھڑا کر کے مارا جائے گا اور اسے باندھا اور جکڑا نہیں جائے گا سوائے اس کے کہ اس سے کھڑا ہوا نہ جاسکے اور کھڑے ہونے یا بیٹھنے کی حالت میں بھی مارا اس کی برداشت سے باہر ہو تو

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۴۵۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

۳۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔

۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۷۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۴۶۔

اسے باندھا اور بکڑا جا سکتا ہے لہ

امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مرد کو بغیر باندھے ہونے کھڑا کر کے کوڑے لگائے جائیں گے لیکن عورت کو بٹھا کر کوڑے مارے جائیں گے تاکہ اس کی پردہ پوشی رہے، اور ایک ہی جگہ کوڑے نہیں مارے جائیں گے کہ مضر و بکا عضو تلف ہو جائے اور کھال کے ٹکڑے اڑ جائیں بلکہ چہرے اور شرمگاہ کے علاوہ سارے حصہ بدن پر مار منقسم ہوگی، کیونکہ رسول اللہؐ کا فرمان ہے۔

”چہرے اور مردانہ اعضاء کو بچاؤ۔“

اور سر کو بھی بچانا چاہیے کہ اس سے بھی تلف ہونے اور ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سر پر ایک ضرب لگانے کو درست بتاتے ہیں۔ مسلک احمد کے فقہاء کے نزدیک پیٹ کو بھی اور دیگر ان اعضاء کو بھی بچانا چاہیے جن پر ضرب لگانے سے ہلاکت واقع ہو جائے۔ اور یہی بعض فقہائے احناف کی بھی رائے ہے۔

مسلک شافعی کے بعض فقہاء کی بھی وہی رائے ہے جو امام ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کی ہے۔ لیکن بعض کی رائے وہ ہے جو امام مالکؒ کی ہے کہ صرف کمر پر ضربیں لگائی جائیں گی۔ اور مصر میں فوجیوں اور پولیس کے سپاہیوں کے بارے میں جاری ہونے والی کوڑوں کی سزاؤں کے نفاذ کا عمل امام مالکؒ کی رائے کے مطابق ہے کہ صرف کمر پر کوڑے لگائے جاتے ہیں۔

زنا کے جرم میں لگائے جانے والے کوڑوں کی سزا زیادہ شدید ضرب کی حامل ہوگی۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمْ مَّا سَأَلُوكَ فِي دِينِ اللَّهِ - (النور: ۲)

”اور ان پر تڑپ کھانے کا جذبہ اللہ کے دین کے معاملے میں تم کو دامن گیر نہ ہو۔“

آیت میں لفظ ”راقت“ کا مفہوم ضرب میں خفت ہے۔ مگر فقہاء کے نزدیک شرط یہ ہے کہ ضرب میانی ہونے تو بہت سخت مار ہو اور نہ بہت ہلکی۔ مارنے کے بعد جلا دینے کوڑے کو بدن پر گھسیٹنا ہونا لے جائے، کہ یہ گھسیٹنا ایک طبعیہ ضرب ہے بلکہ جسم پر لگنے کے بعد کوڑے کو اوپر اٹھالے۔ مارنے میں ہاتھ سر کے اوپر تک نہ لے جائے، یہاں تک کہ اس کی بغل ظاہر ہو جائے کیونکہ اس طرح مار زیادہ سخت ہو جائے گی اور اس

۱ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۴۵۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۴۔

۲ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶، ۱۲۷۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۴۶۔

۳ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۴۔

سے ہلاکت اور چلد کے ادھر جانے کا اندیشہ ہے۔

غرض کوڑوں کی سزا میں یہ لازمی شرط ہے کہ مجلود ہلاک نہ ہو جائے۔ اس لیے کہ یہ حد برائے سزا ہے ہے برائے ہلاکت نہیں ہے۔ اس لیے اگر شدید گرمی اور شدید سردی میں اندیشہ ہلاکت ہو تو یہ سزا جاری نہیں کی جائے گی، مریض کو صحت مند ہونے تک کوڑے نہیں لگائے جائیں گے اسی طرح حالت نفاس میں عورت کے کوڑے نہیں لگیں گے یہاں تک کہ اس کے نفاس کی حالت ختم ہو جائے، حاملہ کو کوڑے نہیں مارے جائیں گے یہاں تک کہ اس کے بچہ ہو جائے۔ یہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور مساک احمد کے بعض فقہاء کی رائے ہے۔ لیکن مسلک احمد کے بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ صرف حمل کی صورت میں سزا کے نفاذ میں تاخیر ہوگی اور بیماری شدید سردی اور گرمی کے اسباب کی بنا پر سزا کے نفاذ میں تاخیر نہیں ہوگی، البتہ ایسے کوڑے سے مارا جائے گا جس سے مارنے میں اندیشہ ہلاکت نہ ہو، لیکن اگر ایسے کوڑے سے مارنے میں بھی اندیشہ ہلاکت ہو تو کپڑا لپیٹ کر مارا جائے گا۔ یا کسی ایسی شے سے مارا جائے گا جسے مضروب برداشت کر سکے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو دونوں آراء میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے بلکہ منشاء بہر جانب یہی ہے کہ جس پر حد لگائی جا رہی ہے وہ ہلاک نہ ہو جائے اور نفاذ سزایا اس طریق ہو کہ وہ اس کا متحمل ہو سکے۔

۵۵۴۔ حاملہ پر سزا کا نفاذ

اس امر پر اتفاق ہے کہ حاملہ پر اس وقت تک حد جاری نہ ہوگی جب تک بچہ پیدا نہ ہو جائے، خواہ حمل زنا سے ہو یا نہ ہو۔ اس بارے میں دلیل غامدہ والی حدیث ہے۔ کہ نبیؐ کے پاس بنی غامدہ کی ایک عورت آئی اور اس نے اقرار زنا کیا اور وہ حاملہ بھی تھی۔ اور اس نے یہ اعتراف کیا کہ وہ زنا سے حاملہ ہے۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: ”جاؤ جب بچہ پیدا ہو جائے تب آنا“۔ بچہ کی پیدائش تک انصار میں سے کسی نے اس کی کفالت کی اور وہ شخص رسول اللہؐ کے پاس آیا اور بتایا کہ غامدہ کے بچے کی پیدائش ہو چکی ہے۔ آپؐ نے فرمایا: ”ابھی ہم اسے رجم نہیں کریں گے۔ کیونکہ بچہ چھوٹا ہے اور کوئی اس کو دودھ پلانے والا نہیں ہے“۔ تو ایک انصاری نے کہا یا رسول اللہؐ اس کی رضاعت کی ذمے داری میرے اوپر ہے۔ اس کے بعد آپؐ نے اس کے رجم کا حکم فرما دیا۔

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۲۶۔ المنہذ، جلد ۲، صفحہ ۲۸۸۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۰۔ ائسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۲۔ الاقناع، جلد ۴،

صفحہ ۲۲۶۔ المفتی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۱۲، ۱۲۱۔

بعد میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس سنت نبوی پر عمل پیرا رہے چنانچہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی عورت نے از نکاب زنا کیا اور وہ حاملہ تھی، حضرت عمرؓ نے اس کے رحم کا امداد کیا، تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا، تم اس عورت پر حد جاری کر سکتے ہو مگر اس کے بچے پر نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا اے معاذ تمہارے جیسا شخص بھی بہت کم پیدا ہوتا ہے۔ اور آپؓ نے اسے رحم نہیں کیا۔ حضرت علیؓ سے بھی اس قسم کا قول منقول ہے۔

حاملہ عورت پر دم اقامت حد کی وجہ یہ ہے کہ حمل کی صورت میں حاملہ پر حد کے نفاذ سے ایک معصوم جان کا بلا جواز ضیاع لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ عورت کو مابانی تحفظ حاصل نہیں رہا اور اصولاً ایک شخص کا بار دوسرے پر نہیں پڑ سکتا اور غیر مجرم کو سزا نہیں دی جا سکتی مگر حاملہ کو رحم یا حد کی جو بھی سزا دی جائے گی وہ بچہ پڑنا نڈا ہوگی۔ اس لیے بچہ کی پیدائش تک حاملہ کی سزا مؤخر کی جائے گی، کیونکہ بچہ کوڑوں کی ضرب کے اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتا ہے بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود ماں بطن کے اثر سے مر جائے اور اس طرح اس کے مرنے سے بچہ بھی تلف ہو جائے۔ اور جب عورت کے بچہ پیدا ہو چکے اور اسے سزائے رحم دی جانی ہو، تو یہ سزا اس وقت نافذ ہوگی جب وہ بچے کو دودھ کے ابتدائی قطرے پلا لے اور بچے کی رضاعت اور کفالت کا بندوبست ہو جائے۔ ورنہ بصورت دیگر حیثیت تک وہ بچے کا دودھ نہیں چھڑا دیتی (مدت فطام تک) اس وقت تک اس کو رحم نہیں کیا جائے گا۔

اگر حد بطن (کوڑوں) کی صورت میں اور عورت کے بچہ کی پیدائش ہو چکے تو بھی امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور مسلک احمد کے بعض فقہاء کے نزدیک اس پر اس وقت تک حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک وہ نفاس سے پاک ہو کر تندرست نہ ہو جائے اور ایسی نہ ہو جائے کہ اس پر نفاذ حد میں اس کی جان کا خطرہ نہ ہو۔ مسلک احمد کے دیگر فقہاء فوراً نفاذ سزائے حد کے قائل ہیں، مگر ایسے کوڑے جس سے جان کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو۔

ورنہ کھجور کی چھڑا اور کپڑوں کے کناروں سے حد لگائی جائے گی۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ نبیؐ نے ایک مریض زانی کے مارنے کا حکم کرنے ہوئے فرمایا تھا کہ ”اس کے لیے کھجور کی ایک چھڑا لے لو اور اس سے اسے ایک مرتبہ مارو“

جو فقہاء نفاذ حد میں تاخیر کے قائل ہیں ان کے نزدیک دلیل حضرت علیؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ نبیؐ کی ایک باندی نے زنا کیا، آپؐ نے مجھے اسے حد لگانے کا حکم دیا، مجھے معلوم ہوا کہ ابھی اسے نفاس آرہا ہے اور اگر میں نے اسے حد لگائی تو کہیں وہ مرنے نہ جائے، میں نے یہ بات نبیؐ سے ذکر کی، تو آپؐ

نے فرمایا، کہ ”اس وقت رہنے دو، جب خون بند ہو جائے پھر جاری کرنا“۔^۱
 اگر حمل ظاہر نہ ہو تو مرد مؤخر نہیں کی جائے گی اگرچہ زنا سے معاملہ ہونے کا احتمال ہو کیونکہ نبیؐ نے ایک
 یہودی عورت اور ایک جہینی عورت کو رجم فرمایا اور پیٹ میں بچہ نہ ہونے کے بارے میں آپؐ نے سوال نہیں
 فرمایا، اور آپؐ نے انیس سے کہا۔ ”اس شخص کی عورت کے پاس جہاد اگر اقرار زنا کرے تو اسے رجم کر دو“
 آپؐ نے یہ نہیں فرمایا کہ اس سے یہ معلوم کرنا کہ اس کے بچہ تو نہیں ہے۔ اور حضرت علیؑ نے سراسر کو رجم
 فرمایا تو آپؐ نے بھی اس سے یہ معلوم نہیں کیا کہ اس کے بچہ تو نہیں ہے۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ
 اور امام احمدؒ کی رائے ہے لیکن اگر عورت خود معاملہ ہونے کا دعویٰ کرے تو امام احمدؒ اور بعض فقہاء شافعیہ کے
 نزدیک اس کا یہ دعویٰ قابل قبول ہو گا اور اسے بدرکھا جائے گا یہاں تک کہ حقیقت حال بغیر تحقیق کے
 خود بخود ظاہر ہو جائے کیونکہ نئے نئے حمل کے بارے میں اس کے خلاف کوئی ثبوت فراہم نہیں کیا جاسکتا
 اس لیے اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔^۲

بعض فقہاء شافعیہ اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ باخبر عورت کی طرف سے اس دعویٰ کی صحت
 کا اقرار کرنے کے بعد اس دعویٰ کو قبول کیا جائے گا ورنہ اس پر حد نافذ کی جائے گی۔^۳

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ شادی شدہ زانیہ کی سزائے حد خواہ جلد ہو یا رجم ہو، اگر زنا کا پانی اس کے
 پیٹ میں چالیس دن ٹھہرا رہے تو اس کی سزا مؤخر کی جائے گی، اگرچہ شوہر نے اس کی برات رجم درگم کا گل سے
 خالی ہونا، معلوم کر لی ہو، لیکن اگر شوہر نے اس کے رجم کے خالی ہونے کا پتہ نہیں لگایا اور زنا پر چالیس دن
 بھی نہیں گزرے تو بھی دونوں صورتوں میں ایک حیض تک اس کی سزا مؤخر کی جائے گی۔ اگر تین ماہ تک حیض
 نہ آئے اور حمل بھی ظاہر نہ ہو تو حد جاری کی جائے گی ورنہ حمل ظاہر ہونے کی صورت میں وضع حمل تک سزا
 مؤخر کی جائے گی۔ لیکن اگر شادی شدہ ہو اور زنا کا پانی اس کے پیٹ میں چالیس دن نہ رہے یا یہ مدت گزر
 جائے اور امکان حمل باقی نہ رہے۔ اگر حمل کا امکان ہو تو نفاذ سزائے حد تفصیل بالا کے مطابق ایک حیض
 تک مؤخر کی جائے گی۔^۴

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۱۹۸۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۷۔

۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۱۹۸۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۱۲۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۲۷۔

۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۱۹۸۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۷۔

۴۔ شرح الرزقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۲۔

۵۵۵- مریض پر نفاذ سزا

اگر مریض پر سزائے رجم عائد ہوتی ہو تو اس میں تاخیر نہیں ہوگی بلکہ فی الفور نافذ ہوگی اس لیے کہ یہ مدہ ہلک ہے اور وہ مستحق موت ہے۔ لیکن اگر سزائے بُلْد ہو تو تکم اس اعتبار سے مختلف ہوگا کہ اس کے شفا کی بھی امید ہے یا نہیں؟

مریض جس کی شفا یا بی متوقع ہو

اگر مریض کی شفا یا بی متوقع ہو تو امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور مساک احمدؒ کے بعض فقہاء کے نزدیک مرض سے شفا یاب ہونے تک اسے مد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ بحالت مرض مد کے اجراء سے مریض کے تلف ہو جانے کا اندیشہ موجود ہے ان فقہاء کی دلیل حضرت علیؓ سے مروی وہ واقعہ ہے جس میں نبیؐ نے آپؐ کو اپنی ایک باندی کے زنا پر سزائے مد جاری کرنے کا حکم فرمایا اور آپؐ کو معلوم ہوا کہ وہ حالت نفاس میں ہے اور یہ کہ اس پر مد جاری کرنے سے اس کی جان کا خطرہ ہے تو آپؐ نبیؐ کے پاس آئے آپؐ نے فرمایا۔ اے علیؓ تم فارغ ہو کر آگئے۔ انہوں نے کہا، کہ اسے ابھی خون جاری ہے، تو آپؐ نے فرمایا۔ ”رہنے دو جب خون بند ہو جائے تب مد جاری کرنا۔“

مساک احمدؒ کے بعض فقہاء کے نزدیک مد بلا تاخیر قائم کی جائے گی۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون پر بیماری کی حالت میں مد لگائی تھی اور مؤخر نہیں فرمائی تھی اور صحابہؓ نے اس پر کوئی تردید نہیں فرمائی تھی اس لیے یہ اجماع ہے۔ فقہاء کے نزدیک نفاس بیماری ہے۔ وہ مریض جس کی شفا یا بی متوقع نہ ہو

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ مریض جس کی شفا یا بی کی امید نہ ہو اس پر فوراً مد لگائی جائے گی جس سے اس کی زندگی کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ مثلاً اسے چھوٹی چھڑی ماری جائے یا کھجور کی جھاڑ ماری جائے، اگر اس میں کبھی اندیشہ ہو تو سونٹوں کی جھاڑ و ایک ہی مرتبہ ماری جائے۔ دلیل رسول اللہؐ سے مروی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے ایک بیمار شخص کو جو بالکل لاغر ہو گیا تھا، اور جس نے از تکاب زنا کیا تھا، سونٹوں والی جھاڑ و ایک مرتبہ مارنے کا حکم دیا تھا۔

مزید یہ کہ جس بیمار کی شفا سے مایوسی ہو چکی ہو یا تو اسے بیماری کی وجہ سے بالکل چھوڑ دیا جائے گا اور اس طرح اس پر مد جاری نہیں ہوگی، یا اگر مد کا ملاً جاری ہوگی تو اس کی جان جاتی رہے گی۔ اس لیے ایک

۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۷۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۲۱۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۲۱۔

درمیان راستے کے طور پر اسے سو سینکوں کی جھاڑو ایک ہی مرتبہ مار دی جائے گی۔ جو بیمار کے بالکل چھوڑ دینے اور بیمار کے نار و امار ڈالنے سے کہیں بہتر ہے۔ فرمان الہی ہے۔

وَحَذِّئْ بِيَاكَ ضِعْمًا فَاَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ - (ص: ۴۲۲)

”اور ہم نے اس سے کہا، تنکوں کا ایک ٹمٹالے اور اس سے مار دے اپنی قسم نہ توڑے“

مگر امام مالکؒ اس رائے کو قبول نہیں کرتے اور مایوس شفا مریض کو سو کوڑے لگانے کے قائل ہیں اور بطور نکال صرف ایک کوڑا مارنے کے قائل ہیں۔

نفاذ منرا کے موانع

۵۵۶۔ اگر اجرائے حد کے فیصلے کے بعد کوئی مانع تفتیقہً سبب ہو جائے تو حد ساقط ہو جائے گی اور حد کو ساقط کرنے والے اسباب میں ہیں۔

۱۔ مقرر اگر اپنے اقرار سے رجوع کر لے اور زنا محض اقرار سے ثابت ہوا ہو، خواہ اقرار صریح ہو یا ضمنی ہو تو حد ساقط ہو جائے گی اس بارے میں تفصیل گزر چکی ہے۔

۲۔ گواہ اپنی شہادت سے تمام یا بعض نفاذ منرا سے قبل منحرف ہو جائیں، اور اپنی شہادت پر برقرار گواہوں کی تعداد چار سے کم رہ جائے۔

۳۔ اگر زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو اور ایک زانی دوسرے کی تکذیب کرے یا نکاح کا دعویٰ کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکذیب سے حد ساقط نہیں ہوگی اور دعویٰ نکاح سے بھی اس وقت تک ساقط نہیں ہوگی جب تک یہ دعویٰ ثابت نہ ہو جائے۔

۴۔ فیصلے کے بعد اور نفاذ منرا سے قبل گواہوں کی شہادت کی اہلیت باطل ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی مگر ائمہ ثلاثہ اس سے متفق نہیں ہیں۔

۵۔ خاص طور پر رجم سے قبل کوئی گواہ مرنے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی جب کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔

۶۔ زانی مزنیہ سے نکاح کرے تو حد ساقط ہو جائے گی اور اس کے قائل امام ابو یوسفؒ ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک نکاح سے حد کو ساقط کرنے والا شبہ پیدا ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ نکاح سے شوہر کو ملک اور استمناع کا حق مل جاتا ہے، مگر فقہاء مسلک اس رائے سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ فیصلہ نفاذ منرا سے قبل ہوا ہے۔

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۳۷۔ اُسنی المطالب، صفحہ ۱۳۲۔

۲۔ راجع الضائع، جلد ۷، صفحہ ۶۲۔

کتاب دوم

قذف (تہمت)

تمہید

۵۵۷۔ قذف کی تعریف

اسلامی شریعت میں قذف کی دو قسمیں ہیں، ایک قذف پر سزائے حد ہے اور ایک قذف پر سزائے تعزیر ہے، جس قذف میں سزائے حد ہے وہ ہے جس میں کسی محصن شخص کو زنا سے منسوب کیا گیا ہو یا اس کے نسب سے نفی کی گئی ہو۔ اور جس قذف میں تعزیر ہے وہ ہے جس میں کسی محصن یا غیر محصن کی جانب علاوہ زنا اور نفی نسب کے اور کوئی بات منسوب کی گئی ہو۔ اس نوع میں بُرا بھلا کہنا (سب) اور گالیاں دینا (شتم) شامل ہے اور ان دونوں باتوں پر بھی سزائے تعزیر ہے۔

اس مقام پر جس قذف کے بارے میں بیان کرنا مقصود ہے وہ ہے جس پر سزائے حد ہے۔ اگرچہ اس نوع پر کلام اس قذف کو جس میں تعزیر ہے اور عام بُرا بھلا کہنے کو بھی مشتمل ہے۔ فقہاء کرام نے قذف کی دونوں قسموں کے فرق بیان کرنے سے اور قذف اور محض سب شتم کے درمیان فرق کی وضاحت سے سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن فقہاء کے اقوال اور زنا، قذف اور تعزیر کے ذیل میں ان کی بیان کردہ مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہر اس قول کو قذف متصور کرتے ہیں جب کہ قاذف نے مخفی علیہ (مقذوف) سے کوئی ایسا واقعہ منسوب کیا ہو جس میں احتمال صدق اور کذب ہو، اور اسے ثابت کیا جاسکتا ہو جیسے ارتکاب زنا اور رشوت کی تہمت اور اگر مخفی علیہ کی جانب جو بات منسوب کی گئی ہے اس کا جھوٹ ہونا ظاہر ہو اور اسے ثابت نہ کیا جاسکتا ہو تو وہ سب (بُرا بھلا کہنا) ہے مثلاً کوئی شخص کسی کو کتنا یا گدھا کہے۔ یا مینا آدمی کو اندھا کہے۔ جو ظاہری طور پر جھوٹ ہے اور اس کی صحت کے اثبات کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۵۵۸۔ اثبات قذف اور سب کے اثبات کے بارے میں شریعت اسلامیہ کا قاعدہ

اگر کسی نے کسی پر کسی مخصوص واقعے یا کسی حرام صفت کا الزام لگایا تو الزام لگانے والا ہی اس الزام کی صحت کا ثبوت پیش کرے گا، اگر وہ ثبوت پیش کرنے سے عاجز ہو یا از خود ثبوت پیش نہ کرے تو اس پر حد لازم ہوگی۔ لیکن اگر کسی نے کسی کو بُرا بھلا کہا (سب) یا گالی دی (شتم) تو اس پر سزا ہے اور اسے اس

الزام کی صحت ثابت نہیں کرتی ہے کیونکہ اس الزام کا جھوٹ ظاہر ہے اور اس کا اثبات ممکن نہیں ہے اور اگر کسی نے کسی کو کسی ایسے امر کا الزام دیا جو معصیت نہیں ہے تو بھی اس الزام کی صحت کی وجہ سے قاذف سے سزا معاف نہیں ہو سکتی کہ سچا ہونے کے باوجود اس نے مقذوف کو اذیت پہنچائی ہو تو شریعت میں حرام ہے لیکن چونکہ جس بات کا الزام لگایا ہے وہ خود شریعت میں حرام نہیں ہے اور اس پر مؤاخذہ نہیں ہے اس لیے اس پر تعزیری سزا درست نہیں ہے۔

۵۵۹۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کے درمیان موازنہ

اس معاملے میں مصری قانون شریعت اسلامیہ کے بالکل برعکس ہے۔ یہاں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو کوئی نہمت لگائے تو اسے اس کو ثابت کرنے کا کوئی حق نہیں ہے اور وہ بہر حال سزا پائے گا خواہ اس نے جو کچھ کہا ہے وہ بلاشبہ درست ہی کیوں نہ ہو۔ اس مصری قانون کی اساس افراد کی نجی زندگی کا تحفظ ہے اور یہی تمام مغربی قوانین کی اساس ہے کہ ان تمام قوانین کا اصل پرچشمہ رومی قانون Roman law ہے۔

در اصل مروجہ قوانین جرائم قول میں نفاق اور ریا پر استوار ہیں چنانچہ ان قوانین کی زد سے سچے اور جھوٹے کو برابر سزا ملتی ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ کسی کو کسی پر تہمت اور عیب لگانے اور اسے بُرا بھلا کہنے کی اجازت نہیں ایسا کرنے والا خواہ سچا ہو یا جھوٹا بہر صورت قابل سزا ہے۔

اس اصول کی زد سے جہاں بے گناہ لوگ جھوٹوں کے اتہام سے محفوظ رہتے ہیں، وہاں مجرم و بدکار بھی سچے لوگوں کے برائی پر مؤاخذے سے محفوظ رہتے ہیں اور اس اصول سے جہاں ایک جانب افراد کی نجی زندگی کو تحفظ ملا ہے وہاں یہ افراد اور معاشرے کی خرابی اور بگاڑ پر بھی نتیجہ ہوا ہے کیونکہ قانون جب کسی درست اور صحیح الزام پر سزا دیتا ہے تو اس کا یہی مطلب نہیں ہوتا کہ صادق کو سچ بولنے پر سزا ملی اور اسے سچ بولنے سے روک دیا گیا بلکہ یہ بھی کہ سچ بولنے والے کو جھوٹ بولنے پر مجبور اور نفاق اور ریا پر آمادہ کر دیا گیا۔ قانون کی اس حمایت و تحفظ سے بدکردار کی اصلاح نہیں ہوتی بلکہ اس کی مزید تہمت افزائی ہوتی ہے کہ وہ اپنی اس کج روی پر قائم رہے بلکہ اس سے تو بہت سے اچھے لوگوں کو بھی یہ ترغیب incentive ملتی ہے کہ وہ اتہام اور الزام سے بچنے کے لیے خود بھی ان بگڑے ہوئے لوگوں کے راستے پر چلیں۔ اس طرح پورا معاشرہ تباہ ہوتا اور بہترین اخلاق کو گھس لگ جاتا ہے کہ قانون کی جانب سے ان لوگوں کو تحفظ حاصل ہوتا ہے جو از روئے اخلاق تحفظ کے مستحق نہیں ہیں۔

اس قانونی اصول سے اچھے بُرے اور نیک بد کا امتیاز ہی مٹ گیا اور قومی اخلاقی معیار اس قدر

گر گیا کہ کوئی پارسا آدمی کسی بدکار پر تنقید نہیں کر سکتا، جب کہ برا آدمی اپنی برائیوں اور گمراہیوں میں از سر تپا غرق برائی کے راستے پر بغیر کسی فکر و تردد اور بلا کسی احتساب کے گامزن رہتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ برائی کو برائی کہنا، زانی کو زانی اور چور کو چور کہنا اور افترا پرداز کو جھوٹا کہنا مشکل ہو گیا ہے اور اگر کوئی ایسا ہے تو وہ قانوناً سزا کا مستحق ہے اور زانی، چور اور جھوٹا قانونی تحفظ کے علاوہ مالی معاوضہ کا بھی مستحق ہے سالانہ جو بات کہی گئی وہ بالکل سچ اور جو الزام عائد کیا گیا ہے وہ بالکل درست ہے۔

یہ ہے قومی جرائم میں آپ کے قانون کا اصول جس نے لوگوں پر سچ بولنا، برائی سے باز رکھنا اور برے آدمی کے سماجی مرتبے کو کم کرنا تاکہ اچھے آدمی کا سماجی مرتبہ بلند ہو سکے ممنوع قرار دے دیا ہے۔ مصری قانون کے مرتبین اس اصول کی بنا پر قوم پر مرتب ہونے والے خطرناک نتائج سے باخبر ہیں۔ اسی بنا پر انہوں نے چار حالتوں کو اس قانون سے مستثنیٰ کیا ہے۔

۱۔ کسی سرکاری افسر، یا کسی عوامی نمائندے یا کسی پبلک سروس کی انجام دہی میں مصروف شخص پر اعتراض کی صورت میں اگر معترض ملزم پر جو اتہام عائد کر رہا ہے اسے ثابت کر دے اور اس کی نیت درست ہو اور وہ اس سرکاری یا عوامی یا وفاہمی کام کو مجروح نہ کرنا چاہتا ہو تو پھر معترض قابل سزا نہیں ہے لے اس قسم کے سرکاری ملازم، یا نمائندہ شخصیت یا وفاہمی کام کرنے والے کو اس کے منصب سے سبکدوش کر دیا جائے گا کیونکہ ان کا عمل باعث تنقید بن چکا ہے۔ اس استثناء سے یہ فائدہ ہے کہ یہ لوگ ممکنہ حد تک اپنے فرائض بہتر طور پر انجام دیں گے۔

۲۔ انتخاب کی صورت میں قانون انتخاب دفعہ نمبر ۶۸ انتخابی معرکے کے دوران امیدوار کے اعمال و اخلاق پر درست تنقید کی اجازت دیتا ہے، جب کہ عام حالات میں قانون عقوبات کے تحت اس قسم کی تنقید ممنوع ہے۔ انتخابی صورت میں اس اجازت کا مقصد یہ ہے کہ ہر امیدوار اور ہر رائے دہندہ ایک امیدوار کے اعمال و اخلاق کے بارے میں ہر وہ بات بلا خوف سزا کہہ سکے جو وہ جانتا ہے تاکہ لڑنے والے دہندگان امیدواروں کو پرکھ سکیں اور ان کے اخلاق و اعمال کی جانچ کر کے جو ان کی نظر میں ان کی نمائندگی کے قابل ہو اسے ووٹ دے سکیں۔

۳۔ پارلیمنٹ کے اجلاس کی صورت میں دستور کی دفعہ ۱۰۹ کے مطابق پارلیمنٹ کے ممبران اپنی آراء اور انکار کے اظہار پر مانعہ نہیں ہیں۔ تاکہ قوم کے نمائندے بلا خوف سزا اور محاکمہ چوچا ہیں کہہ سکیں۔ یہ تیسری صورت پہلی دو صورتوں سے جداگانہ نوعیت کی ہے کہ ان دونوں میں قاذب (ناقد) سزا سے اسٹیقت

بچ سکتا ہے جب وہ اپنے قول میں صادق ہے۔ لیکن پارلیمنٹ کے ممبر صادق اور کذب دونوں صورتوں میں مؤاخذے سے مستثنیٰ ہیں۔

۴۔ عدالتی کارروائی کی صورت میں قانون عنقوبات مادہ ۳۰۹ کے تحت متناصبین اور ان کے وکلاء کے مابین عدالت کے روبرو ہونے والی زبانی یا تحریری مدافعت میں قذف اور بُرا بھلا کہنے پر سزا نہیں ہے۔ عدالتی سرزنش اور تادیبی کارروائی کے۔

یہ امر قابل غور ہے کہ مصری قانون کے مطابق قاذف اور سب (گالی دینے والا) خواہ سچا ہو یا جھوٹا نویداری طور پر مانو نہ نہیں ہے، دراصل یہ اصول جدید مردہ قوانین سے مانو نہ ہے اور جو اد پر مستثنیات Exceptions مذکور ہوئے ہیں وہ کبھی بیشتر مردہ قوانین کے مطابق ہی ہیں۔

مصری قانون کی دفعات میں فنی نقص یہ ہے کہ ان میں تضاد اور عدم ہم آہنگی ہے۔ اس لیے کہ ایک طرف اساسی اصول میں افراد کی نجی زندگی کا تحفظ مقصود ہے تو دوسری جانب ان مستثنیات سے نجی زندگی اور پبلک لائف دونوں پر اتہام جائز قرار دے دیا گیا ہے۔ اور ایک طرف اصول اساسی کی رُو سے قول صادق اور کاذب دونوں کی اجازت دے دی گئی ہے۔ اس سے بڑھ کر اور کیا تضاد اور بے ربطی ہو سکتی ہے!

اجتماعی اور اخلاقی سقم یہ ہے کہ ایک جانب تو قانون نے افراد کی نجی زندگیوں کو تحفظ فراہم کر دیا ہے لیکن دوسری جانب اجتماعی زندگی کے تلیٹ کرنے کا سامان کر دیا ہے، کیونکہ سماج افراد سے تشکیل پاتا ہے اور جس سماج کے افراد اچھے ہوں گے وہ سماج بھی اچھا ہوگا، یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ کہیں کوئی ایسا عمرہ معاشرہ موجود ہو جس کے افراد برے اور نگمے ہوں، افراد کی نجی زندگی کو تحفظ دینے سے ان کے اخلاقی بگاڑ کو سہارا ملتا ہے اور ان کا غیر مہذب رویہ پروان چڑھتا ہے۔ بد اخلاق اور بگڑے ہوئے افراد سے اچھے اور عمدہ سماج کی تشکیل کی کوشش ایسی سعی حاصل ہے۔ جیسے کوئی شخص رہ لگی ہوئی اینٹوں کو بغیر کسی مسالے کے تلے ادھر رکھنا چلا جائے اور یہ سوچ لے کہ وہ اس طرح کوئی مکان تعمیر کر لے گا، حالانکہ جب وہ کچھ اینٹیں رکھ چکے گا تو سب ایک سانچہ نیچے آ رہیں گی!

شریعت اسلامیہ میں قولی جرائم کے بارے میں اساسی اصول یہ ہے کہ کذب و افتراء ہر حالت میں حرام ہے اور صدق (سچ) ہر حالت میں جائز ہے۔ اس لیے شریعت کی رُو سے قول حق (درست بات) کہنے والے پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہے اور اس شخص پر کوئی گرفت نہیں ہے جو اشیاء کو ان کے ناموں سے اور موصوف کو اس کی صفت کے ساتھ پکارے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کے زانی ہونے یا سارق ہونے کو ثابت کر دے

تو اس کے زانی یا سارق کہنے پر کوئی سزا نہیں ہے اور اسی طرح اگر کوئی جھوٹے کو کاذب کہے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ کے اس اصول میں کوئی استثناء نہیں ہے۔ چنانچہ شریعت کے نقطہ نظر کے مطابق ہر شخص سرکاری ملازمین، نمائندگان اور وفاقی خدمات میں مصروف شخصیتوں پر معترض ہو سکتا ہے اور جن الزامات کو ثابت کر سکتا ہو ان کا انہیں الزام لگا سکتا ہے۔ اور ان کی پبلک لائف کو ان کی نجی زندگی پر قیاس کر سکتا ہے۔ اور ان لوگوں کو جن پر الزام عائد کیا جا رہا ہے اپنے عیوب اور اپنی نجی اور عی زندگی کی کمزوریوں کی نشان دہی پر ناک بھوں نہیں چڑھانا چاہیے۔

مرد و عورتوں کی طرح شریعت اسلامیہ نے پبلک سروس میں مصروف لوگوں کی نجی زندگی کو تحفظ نہیں دیا ہے کیونکہ شریعت منافقت، ریاکاری اور جھوٹ کو تحفظ نہیں دے سکتی بلکہ شریعت کی نظر میں جو شخص اپنی نجی زندگی میں اچھی سیرت کا حامل نہیں ہے وہ اس قابل ہی نہیں ہے کہ اسے عام زندگی میں لوگوں کے معاملات سپرد کیے جائیں۔

ہر انسان خواہ وقت انتخابات ہو یا نہ ہو شریعت کے مطابق نیکو کار کو پارسی اور بدکار کو برا کہہ سکتا ہے بشرطیکہ وہ بدکار کی برائی کو ثابت کر سکے۔ اور ہر انسان خواہ وہ پارلیمنٹ کا ممبر ہو یا کوئی عام آدمی وہ جس کو جو چاہے کہہ سکتا ہے بشرطیکہ وہ اس کو ثابت کر دے۔ غرض شریعت میں ایسا کوئی اصول نہیں ہے جو انتخابات کے وقت سچ بولنے کو جائز قرار دیدے اور اس کے علاوہ ممنوع قرار کر دے بلکہ ازر دے شریعت صدق (سچ) ہر حالت میں اور ہر وقت جائز ہے اور کسی بھی وقت سچ بولنا ممنوع نہیں قرار پا سکتا۔ شریعت اسلامیہ میں اس قسم کا بھی کوئی قاعدہ نہیں ہے جس کی رو سے پارلیمنٹ کے ممبروں اور متخاصمین کے مابین جھوٹ اور سچ دونوں برابر حیثیت میں جائز قرار پائیں بلکہ شریعت میں صدق ہر حال لازم ہے اور جھوٹ ہر صورت ممنوع ہے، اور شریعت ان دو متضاد امور کو ایک حکم میں جمع نہیں کرتی۔ اور پارلیمنٹ کے ممبران تو قوم کے اہل رائے اور مشورہ ہیں اگر وہ سزا سے محفوظ ہو جائیں اور ان کے لیے جھوٹ جائز ہو جائے تو وہ جھوٹ کے اندھے غار میں ضرور گریں گے۔ اور ان اہل رائے اور مشورہ کی اہمیت ہی کیا ہے جو ہر حال میں سچ نہیں بولتے (بلکہ جھوٹ بھی بولتے ہیں) اور نیز یہ کہ شریعت اسلامیہ مسادات کی اساس پر قائم ہے پارلیمنٹ کے ممبروں اور متخاصمین کے ساتھ اس امتیاز سے اصول مسادات سے انحراف پیدا ہوتا ہے۔

غرض شریعت اسلامیہ جہاں انسان کی پبلک لائف کو دھوکہ دہی اور ریاکاری سے محفوظ رکھتی

ہے وہاں افراد کی زندگی بولنے نفس کی پیروی سے بچاتی ہے۔ اور اسلام میں سچائی ایک لائق تحسین سچائی ہے جس پر سزا نہیں دی جاتی بلکہ سچ بولنے والے کی ہمت افزائی کی جاتی ہے اور برے کام کا بار خود برے آدمی کے اوپر ڈالا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام نے قذف کا ثبوت فراہم کرنے کی اجازت دی ہے اگر قاذف ثبوت فراہم کرے تو اس پر کوئی دار و گیر نہیں ہے اور مقذوف کو کبھی اس پر بار فرودختہ نہیں ہونا چاہیے کہ اس کے سامنے اس کے کیسے کا کچل آیا ہے۔ اور اگر قاذف ثبوت کے فراہم کرنے سے عاجز ہو تو وہ ظالم اور مستحق سزا ہے۔ اس موقع پر یہ امر قابل لحاظ ہے کہ قاذف کو ثبوت فراہم کر دینے کا موقع دے دینے اور اس کے ثبوت کے فراہم نہ کر سکنے میں یہ دلیل یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ قذف (تہمت) درست نہیں ہے۔ لیکن جس طرح قانون میں بغیر قاذف کو ثبوت کا موقعہ دیئے اس پر سزا جاری کر دی جاتی ہے اس سے نہ تو مقذوف اس الزام سے بری ثابت ہوتا ہے اور نہ یہ بات قطعی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ قاذف سچوٹا ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ شریعت اسلامیہ مجرم اور مہذب علیہ دونوں کے حق میں مروجہ قوانین سے کہیں زیادہ بہتر اور افضل ہے۔

اگر قذف (تہمت) کی صحت ثابت کر دینے پر اسلام قاذف کو سزا نہیں دیتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مقذوف کی پوری زندگی بدلتی تہمت بن گئی اور اب اس پر تہمت لگانے والے کو کبھی بھی سزا نہیں دی جائے گی بلکہ مقذوف تو بہ کر کے اور نیکو کاری اختیار کر کے یہ تحفظ حاصل کر سکتا ہے اور اس کے بعد اس کے قاذف کو سزائے تعزیر دی جائے گی اگر اسے معلوم ہو کہ مقذوف تو بہ کر چکا اور اپنی سمالت سزا چکا ہے اور اس کا مقصد محض ایذا رسانی ہو۔

اور اگر مقذوف کو پہلے ہی کسی معصیت کے ارتکاب پر سزا دی جا چکی ہو اور پھر قاذف اس معصیت کی تہمت لگائے تو قاذف کو سزا دی جائے گی اس لیے کہ اس کا مقصد محض مقذوف کو ایذا پہنچانا ہے۔

۵۶۔ قذف کے بارے میں خصوصاً قرآن و سنت

حرمت قذف پر دلیل قرآن اور سنت دونوں میں، چنانچہ قرآن میں ارشاد ہے۔

وَالَّذِينَ يَزُومُونَ الْفُجُورَ لَعْنَةُ اللَّهِ لِيُؤْمِنُوا بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ أَجْلٌ مُّسْتَقِيمٌ
ثُمَّ إِنِّي جَعَلْتُهُ كَالرَّجُلِ الَّذِي يَعْبُدُ عَيْنًا مَّشْرُوقَةً فَاقْبَلُوا
ثُمَّ إِنِّي جَعَلْتُهُ كَالرَّجُلِ الَّذِي يَعْبُدُ عَيْنًا مَّشْرُوقَةً فَاقْبَلُوا
(النور: ۲۴)

”اور جو لوگ پاک اس عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لے کر آئیں ان کو اسی کوٹے مارو۔“

اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو۔ اور وہ خود ہی فاسق ہیں۔“

نیز فرمان الہی ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ لُعُنَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى
وَآلِئِكَ وَكَرِهْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔ (النور: ۲۳)

”جو لوگ پاک امن بے خبر مومن عورتوں پر تہمتیں لگاتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت

کی گئی اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے۔“

اور سنت نبویؐ میں وارد ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا۔ کہ۔

”سات مہلک امور سے بچو، صحابہ نے عرض کی، یا رسول اللہؐ وہ کون کون سے ہیں۔

آپؐ نے فرمایا۔ اللہ کے ساتھ شریک کرنا، جادو کرنا، اللہ نے جس جان کو حرام کر دیا ہے

اسے مار ڈالنا، سود کھانا، تنہیم کا مال کھانا، جہاد سے پیچھے ہٹ جانا اور محسن اور پاکباز

مومن عورتوں کو تہمت لگانا۔“

بحث اول

جرم قذف کے ارکان

۵۶۱۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ جس قذف پر حد لازم آتی ہے وہ یہ ہے کہ کسی محسن کو زنا کی تہمت لگائی جائے یا اس کے نسب سے انکار کیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ جرم قذف جس پر عائد ہوتی ہے اس کے تین ارکان ہیں۔

۱۔ زنا کی تہمت یا نسب کا انکار۔ ۲۔ مقذوف کا محسن ہونا۔ ۳۔ مجرمانہ ارادہ۔

پہلا رکن

زنا کی تہمت یا نسب کا انکار

۵۶۲۔ یہ رکن اس وقت موجود تصور ہوگا جب مجرم منہی علیہ کو زنا کی تہمت لگائے یا اس کے نسب سے انکار کرے اور اپنے اس دعویٰ کو ثابت نہ کر سکے۔ الزام زنا سے کبھی کبھی منہی علیہ کے نسب کی نفی لازم آتی ہے اور بسا اوقات نہیں آتی۔ مثلاً کسی کو ”طفل زنا“ کہنا اس کے نسب کا انکار کرنا اور اس کی ماں پر تہمت زنا عائد کرنا ہے۔ لیکن کسی کو ”زانی“ کہنا صرف اس پر الزام زنا عائد کرنا ہے اور نفی نسب نہیں ہے۔ گویا اگر قذف (اتہام) کی نسبت (مقذوف کی) ماں تک متعدد ہی ہو رہی ہے تو اس میں منہی علیہ کے نسب کی نفی بھی ہو جائیگی۔

تو اس پر حد جاری ہوگی۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ لواطت پر حد کے قائل نہیں ہیں بلکہ محض تعزیر کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک لواطت زنا نہیں ہے اس لیے لواطت کی تہمت زنا کی تہمت نہیں ہے۔

اگر قاذف نے مقتذوف کو لوطی کہا اور یہ دعویٰ کیا کہ اس کی مراد یہ تھی کہ شخص قوم لوط سے ہے تو اس دعویٰ کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر حد لگائی جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حد ہوگی سوائے اس کے کہ اس نے یہ ارادہ کیا ہو کہ قوم لوط کے مذہب کا پیرو ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت میں منقول ہے کہ قاذف کے مقتذوف کو لواطت کی تہمت لگانے پر حد لازم ہے اور ایک روایت کے مطابق اگر قاذف نے یہ کہا کہ میرا لوطی کہنے سے مقصد یہ تھا کہ یہ قوم لوط کے مذہب پر ہے تو اس صورت میں حد نہیں ہے اور اگر اس نے کہا کہ میرا مقصد یہ تھا کہ یہ عمل قوم لوط کرتی ہے تو اس پر حد لازم ہوگی۔ پہلی صورت میں حد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قاذف نے اپنی قذف کی ایسی تعبیر بیان کی جس سے حد لازم نہیں آتی تو اس تعبیر کو قذف کے ساتھ مربوط تصور کر لیا جائے گا اور اصول یہ ہے کہ اگر قذف کے وقت اس کے ساتھ تعبیر متصل ہو تو حد لازم نہیں آتی۔ تیسری روایت یہ ہے کہ قاذف اگر غصے کی حالت میں ہو تو اس پر حد قائم ہوگی کہ غصہ فریبہ ہے جو ارادہ قذف پر دلالت کرتا ہے بخلاف اس کے کہ قاذف غصے میں نہ ہو۔ البتہ مسلک کی راجح رائے پہلی روایت ہے اس لیے کہ ”لوطی“ واضح مفہوم کا حامل ہے اور اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ عمل قوم لوط کی تہمت ہے۔ غرض لوطی کا لفظ بھی اس طرح واضح ہے جس طرح زانی کا لفظ واضح ہے اور اس لیے کہ اب قوم لوط باقی نہیں ہے اس لیے کسی کو اس قوم کی جانب منسوب کرنا درست نہیں ہے۔

بعض وہ شافعی اور حنبلی فقہاء جو جانوروں کے ساتھ بد فعلی کو زنا تصور کرتے ہیں ان کے نزدیک اس جرم کی تہمت (قذف) قابل حد ہے۔ لیکن امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ اور مسلک شافعی اور حنبلی کے بیشتر فقہاء جو جانور کے ساتھ بد فعلی کو زنا تصور نہیں کرتے ان کے نزدیک اس کی تہمت لگانے پر قاذف پر سزائے تعزیر ہے۔

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۷۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۰۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰، ۱۹۰۔

۲ بحوالہ ہائے سابق۔

۳ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۸۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۵۔ نسفی الطالب،

جلد ۴، صفحہ ۱۲۶۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۶۳، ۲۱۰۔

فقہاء کے یہاں ایک عمومی اصول یہ ہے کہ جس فعل کے ارتکاب پر حد زنا عائد ہوتی ہو اس کی تہمت پر قاذف پر حد قذف بھی لازم ہوگی اور جس فعل کے ارتکاب پر قاذف پر حد زنا لازم نہیں ہے اس فعل کے قاذف پر حد قذف بھی لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی عملاً وہ فرج کے مباشرت کی، یا وطی شہدہ کی تہمت لگائی تو اس پر حد نہیں ہے تعزیر ہے اس لیے کہ یہ قذف اس فعل کی نہیں ہے جس میں حد زنا لازم ہے اور اگر کسی نے کسی عورت کو مساحت یا بھراوطی کیے جانے کی تہمت لگائی تو اس پر حد نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے کہ یہ اس فعل کی تہمت ہے جس پر حد زنا لازم نہیں ہے۔ اس اصول پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے مگر اس کی تطبیق میں ان کے درمیان اختلاف ہے کیونکہ جن افعال میں حد زنا لازم آتی ہے ان کے بارے میں ائمہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر باپ (یا دادا وغیرہ اور پر نک) بیٹے (یا پوتے وغیرہ) کو (بیٹے تک) تہمت لگائے تو اس پر حد نہیں ہے خواہ قاذف مرد ہو یا عورت۔ کیونکہ سزا کے قذف اگرچہ حد ہے لیکن اس کا تعلق شخصی حقوق سے ہے نیز یہ کہ سزا کے قذف ایسا حق ہے جو مطلقاً ہے (دعویٰ) پر دلویا جاتا ہے اس لحاظ سے یہ قصاص سے مشابہ ہو گیا۔ اور مزید یہ کہ حد شہدہ کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے اس لیے قصاص کی طرح حد قذف بھی بیٹے کی جانب سے باپ پر عائد نہیں ہوگی، اب چونکہ یہ امر مسلم ہے کہ بیٹا باپ سے قصاص نہیں لیتا اور بیٹے کے مال کی چوری میں باپ کا ہاتھ قطع نہیں کیا جاتا تو بہتر یہ ہے کہ بیٹے کی قذف پر باپ کو حد لگائی جائے۔ اس رائے کے حامل فقہاء اپنی اس رائے پر یہ نتیجہ مرتب کرتے ہیں کہ اگر باپ اپنی تنوہ بیوی سے اپنے بیٹے کو زانیہ کا بیٹا کہے تو بیٹا اپنے باپ پر دعویٰ قائم نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر اس عورت کا اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے کوئی اور بیٹا ہو تو وہ دعویٰ قذف کر سکتا ہے کیونکہ حد قذف مستحقین میں سے ہر فرد کے لیے افرادی طور پر ثابت ہو سکتی ہے۔ اس رائے پر یہ نتیجہ بھی مرتب ہو سکتا ہے کہ اگر شوہر بیوی کی زندگی ہی میں اسے تہمت لگائے اور عورت دعویٰ قذف کر دے لیکن قبیلے سے قبل مر جائے اور اس کا (قاذف شوہر سے) اولاد کے سوا کوئی وارث نہ ہو تو ان فقہاء کے نزدیک یہی دعویٰ ساقط ہو جائے گا۔ جن کے نزدیک مدعی کی مدت سے قذف کا دعویٰ ساقط نہیں ہونا اس لیے کہ یہ درنا، قاذف کی اولاد ہیں اور انہیں (باپ پر) حد قذف کے دعویٰ کا حق نہیں ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دعویٰ قذف مدعی کی موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور درنا، مقذوف کی جگہ نہیں لیتے کہ حد قذف قابل میراث مالی حقوق میں سے نہیں ہے۔

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۰۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۶۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۳۔ المنہب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۹۔
 ۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۰۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۷۔

امام مالک کے مسلک میں دو آراء ہیں ایک رائے تو مندرجہ بالا رائے کے مطابق ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ بیٹا باپ پر دعویٰ قذف کر سکتا ہے اس لیے کہ نفس قذف عام ہے اور سب پر منطبق ہے (خواہ باپ ہو یا کوئی اور) اور نیز اس لیے کہ سزائے قذف حد ہے اور حد حق اللہ ہے جس میں قرابت مانع نہیں بنتی۔ لیکن اس رائے کے قائلین یہ مانتے ہیں کہ بیٹا اپنے باپ پر دعویٰ قذف سے فاسق ہو جائے گا اور باپ کی سزا کے مطاب سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا۔ (الاسراء: ۲۳)

نیز فرمایا۔

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا۔ (البقرہ: ۸۳)

”اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کر دو“

قذف کے لیے یہ لازمی نہیں ہے کہ کسی متعین زبان میں ہو بلکہ عربی زبان یا کسی بھی زبان میں تہمت لگائی ہوئی مادہ ہو جائے گی البتہ یہ شرط ہے کہ قذف واضح ہو اور اس میں تہمت کے علاوہ اور کوئی مفہوم نہ ہو، اگر تہمت کے علاوہ کوئی اور مفہوم بھی نکلتا ہو تو وہ تعریض (اشارہ) اور کنایہ کہلانے گا۔ مثلاً اگر کوئی کسی کو زانی کہے تو یہ قذف صریح (واضح) ہے اور اگر یہ کہے کہ تیرا باپ، زانی یا تیری ماں زانیہ ہے یا تو زانیہ کا بیٹا ہے تو یہ ماں باپ پر صریح قذف ہے اور اگر دلزدنا یا فرزند زنا کہے تب کسی یہ قذف صریح ہے لیکن اگر یہ کہے ”میں تو زانی نہیں ہوں اور میری ماں تو کوئی زانیہ نہیں تھی۔ یا یہ کہا کہ ”اے سواروں کی منزل کے بیٹے، یا جھنڈے والی کے بیٹے، یا کسی عورت سے کہا کہ تو نے اپنے شوہر کو رسوا کر دیا، تو نے اپنے شوہر کے رقیب پیدا کر لیے، تو نے اپنے شوہر کا بستر پامال کر دیا، تو نے اپنے شوہر کا سرنگوں کر دیا۔ تو یہ تعریض اور کنایہ ہے۔

قذف صریح پر بالاتفاق سزائے حد جاری ہوگی۔ البتہ تعریض اور کنایہ سے لازم ہونے والی تہمت کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور مالک احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ تعریض اور کنایہ کے ذریعے لگائی جانے والی تہمت کی سزا تعزیر ہے حد نہیں ہے۔ اس رائے کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے نبیؐ کی خدمت میں عرض کی کہ ”میری بیوی کے یہاں سیاہ فام پیدا ہوا ہے“ مقصد

اس شخص کا یہ اشارہ کرنا تھا کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے۔ لیکن اس قول پر نبیؐ نے اسے کوئی سزا نہیں دی۔ خود اللہ ﷻ نے نکاح کے پیغام کے ضمن میں تعریف اور تصریح (اشارہ اور وضاحت) میں فرق کرتے ہوئے دورانِ عدت تعریف کو جائز فرمایا اور تصریح کو ممنوع قرار دیا۔ اور فرمایا۔

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكُنْتُمْ فِي
أَنْفُسِكُمْ عَلِيمٌ اللَّهُ أَنْتُمْ سَتَدَاكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تَأْوِيَهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ
تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا۔ (البقرہ: ۲۳۵)

”زمانہ عدت میں خواہ تم ان بیوہ عورتوں کے ساتھ منگنی کا ارادہ اشارے کئے میں ظاہر کر دو خواہ دل میں چھپائے رکھو دونوں صورتوں میں کوئی مضائقہ نہیں اللہ جانتا ہے کہ ان کا خیال تو تمہارے دل میں آئے گا ہی۔ مگر دیکھو کہ خفیہ عہد و پیمانہ نہ کرنا۔ اگر کوئی بات کرنی ہے تو معروف

طریقے سے کرو۔“

Express Implicit

جب قرآن کریم نے خود اس امر میں تعریف اور تصریح کا فرق کیا ہے، جس میں سزا تعزیر ہے، تو جس فعل میں سزائے حد ہو اس میں تو تعریف اور تصریح کا فرق اور یکساں ضروری ہے کہ حد شہرہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ علاوہ بریں تعریف اور کنایہ میں مفہوم معنی کے برخلاف معنی کی موجودگی کا بھی احتمال ہے جو شہرہ ہے اور جس سے حد ساقط ہو جائے گی۔

اسولاً امام شافعیؒ کے نزدیک حد صرف صریح قذف میں ہے لیکن ان کے نزدیک تعریف اور کنایہ سے کی جانے والی اس قذف پر بھی حد ہے جس میں یہ ثابت ہو جائے کہ قاذف نے جو الفاظ کہے ہیں وہی اس کی نیت بھی تھی، کیونکہ کنایہ نیت کے ساتھ مل کر صراحت کے درجے میں ہو جاتا ہے لیکن اگر اس نے تعریف اور کنایہ کے ذریعے عائد کی جانے والی قذف کی نیت نہ کی ہو تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی، خواہ یہ قذف تنازعہ کے دوران عائد کی گئی ہو یا اس کے علاوہ۔ اس لیے کہ اس میں قذف ہونے اور نہ ہونے کا احتمال ہے اور بغیر نیت کے قذف نہیں ہے۔

امام مالکؒ تعریف یا کنایہ سے عائد ہونے والی قذف میں حد کے اجراء کے قائل ہیں۔ بشرطیکہ اس سے قذف ہی مفہوم ہو یا قرائن اس امر پر دلالت کریں کہ قاذف نے قذف ہی کا ارادہ کیا ہے مگر اس سے باپ ستثنیٰ ہے چنانچہ اگر باپ بیٹے کو تعریف اور کنایہ کے ذریعے تہمت لگائے تو اس پر حد نہیں عائد ہوگی۔

لہ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۳۔

لہ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۰۔

کیونکہ یہ امر بعد از قیاس ہے کہ باپ بیٹے کو تہمت لگانے لیکن اگر باپ نے صراحتاً تہمت لگائی تو مد جباری ہوگی۔ امام مالک کے نزدیک نزع اور جھگڑا قذف کے قرائن میں سے ہے چنانچہ جھگڑے کے دوران اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ میں تو زانی نہیں ہوں، یا میں تو لوطی نہیں ہوں یا میرا باپ تو غیر معروف نہیں ہے۔ تو گویا اس نے یہ کہا کہ تو زانی، یا لوطی ہے یا تیرا باپ غیر معروف ہے۔

امام احمد سے ایک اور روایت منقول ہے کہ تعریفاً اور کنایۃً قذف لگانے والے پر کبھی مد ہے۔ دلیل یہ ہے کہ سزائے قذف کے بارے میں وارد ہونے والی نص عام ہے اس لیے قذف ثابت ہو جانے پر مد لازم ہے خواہ قذف صراحتاً ہو یا تعریفاً اور کنایۃً ہو۔ اور حضرت عمرؓ کا ایک فیصلہ بھی اس کی تائید میں ہے۔ ایک شخص نے کسی کو کہا کہ ”میں تو زانی نہیں ہوں اور نہ میری ماں زانیہ تھی“ حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں صحابہؓ سے مشورہ فرمایا، تو صحابہؓ نے فرمایا کہ اس شخص نے اپنے والدین کی تعریف کی ہے، آپ نے فرمایا نہیں بلکہ اس نے اس شخص کو تعریفاً تہمت لگائی ہے اور آپ نے اس پر مد جباری فرمائی۔ غرض مشہور یہی ہے کہ حضرت عمرؓ تعریفاً قذف میں مد جباری فرماتے تھے اور یہی حضرت عثمانؓ کا بھی فیصلہ ہے، چنانچہ اثرم سے مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اس شخص پر مد جباری کی جس نے کسی کی ماں کو تعریفاً زنا کی تہمت لگائی تھی۔ اور نیز اس لیے بھی کہ اگر کنایت کے ایک احتمال پر قرینہ صادقہ موجود ہو تو وہ صریح کے درجے میں ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ نبیؐ نے تعریفاً تہمت پر سزا نہیں دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قذف کی سزا کا اجراء دعویٰ پر معلق ہے اور متعلقہ واقعہ میں بیوی نے جس پر اس کے شوہر نے تعریفاً تہمت عائد کی تھی دعویٰ قائم نہیں کیا تھا۔ اس لیے آپ نے سزا نہیں جاری فرمائی۔

سزائے مد کے اجراء کے لیے قذف کے مخصوص الفاظ کی ادائیگی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کی تصدیق بھی قذف ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کو کہا کہ تیری ماں زانیہ ہے اور دوسرے شخص نے کہا کہ تو نے درست کہا، تو دونوں ہی قاذف ہوں گے۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کو یہ کہا کہ تو زنا کار ہے یا تو اپنے باپ کا نہیں ہے اور تیسرے نے کہا کہ میں بھی یہی کہتا ہوں تو پہلا اور تیسرا شخص قاذف ہیں اور ان پر مد جباری ہوگی۔

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۷۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۱۔

۲ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۳۔

۳ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۵۔

ایک فاذاً اس بنا پر سزا دے دوسرے نہیں کچھ سکتا کہ اس کی قذف پہلے شخص کی قذف کے بعد میں

ہے کہ پہلے نے دوسرے کو کہا کہ تو زانی ہے تو دوسرے نے کہا کہ نہیں تو ہے تو دونوں پر حد جاری ہوگی اور اس تادلہ قذف کی بنا پر کسی کی بھی حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ برائیاں سادی نہیں ہوتیں۔ البتہ فاذاً اس وقت سزا دے چک جائے گا جب مقدمہ خود اس کی تصدیق کر دے۔ مثلاً کسی شخص نے کسی اجنبی عورت کو کہا کہ تو زانیہ ہے اور اس نے کہا کہ میں نے تیرے ہی ساتھ زنا کیا ہے تو مرد پر حد نہیں ہے اور عورت پر دو حدیں ہیں۔ ایک اعتراف کی بنا پر حد زنا اور دوسری حد قذف، مرد پر قذف عائد کرنے کی بنا پر۔ لیکن اگر یہ بات شوہر بیوی کو کہے (اور بیوی اس کی تصدیق کرے) تو کسی پر بھی حد نہیں ہے۔ مرد پر حد اس لیے نہیں ہے کہ عورت نے اس کی تصدیق کی ہے اور عورت پر اس لیے حد نہیں ہے کہ یہ شوہر سکتا ہے کہ وہ فی الواقع زانیہ ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زنا سے نفی کا ارادہ کیا ہو جیسے کوئی شخص دوسرے کو کہے کہ تو نے چوری کی ہے اور وہ کہے کہ تیرے ساتھ مل کر کی ہے اور یہ کہنے سے اس کا مطلب یہ ہو کہ جس طرح تو نے چوری نہیں کی ہے اسی طرح میں نے نہیں کی ہے۔ (پھر زنا کی اس مذکورہ تہمت میں عورت کے جواب کا) یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ تیرے سوا کسی نے مجھ سے وابستگی قائم نہیں کی ہے اگر یہی زنا ہے تو میں نے زنا کیا ہے۔ غرض ان احتمالات کے معنی یہ ہیں کہ عورت کا یہ جواب مشتبہ ہے اور شبہ کی موجودگی میں حد نہیں ہے۔

اگر قاذف تہمت میں (تفضیل) مبالغے کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے یہ کہے کہ تو فلاں شخص نے زیادہ زنا کا ہے یا تو تمام لوگوں سے زیادہ زنا کا ہے تو امام مالک اور امام احمد کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی۔ لیکن مسلک امام ابو حنیفہ میں بعض اصحاب حد کے قائل ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ (أَفْعَلُ كَاذِبٌ) تزویج علم کے لیے استعمال ہوتا ہے تو گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ تو زنا کے بارے میں مجھ سے زیادہ جانتے والا ہے۔ جب کہ فرنی اول (جن کے نزدیک حد لازم ہے) کی دلیل یہ ہے کہ (أَفْعَلُ) کے وزن کا استعمال بھی قذف ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ فلاں شخص زانی ہے اور تو اس اس سے بھی زیادہ زنا کا ہے۔ اور لوگوں میں زانی موجود ہیں اور تو ان میں زیادہ زانی ہے۔

۱۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۰۱۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۴۱۔

۲۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۰۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۰۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۱۔ المفتی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۱۵، ۲۱۹۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۱، المفتی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۴۔

۴۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۱۱، ۱۹۱۔

زنی قذف
ہے قذف
پہلے

بیوی
شوہر
کی قذف

اشکال

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ کہنا کہ ”تو فلاں سے زیادہ زانی ہے یا لوگوں سے زیادہ زانی ہے“ بغیر نسبت کے یہ قذف نہیں ہے کیونکہ اَفْعَلُ کا صیغہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کسی امر میں دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک کو فوقیت حاصل ہو۔ اس صورت میں قاذف نے یہ نہیں کہا ہے کہ فلاں زانی ہے یا لوگ زانی ہیں اور تو ان میں زیادہ زانی ہے۔ اگر وہ یہ کہتا کہ فلاں زانی ہے اور تو اس سے زیادہ زانی ہے یا زانا کار لوگوں میں تو زیادہ زانی ہے تو یہ قذف ہو جاتا کہ اس میں دوسروں کے زنا کے اثبات کے ساتھ اس کو زیادہ زانی بتایا گیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ تو فلاں شخص سے زیادہ زانی ہے تو اس کے حق میں تو قذف ہو جائے گی لیکن کیا فلاں شخص کے حق میں بھی قذف ہوگی۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ فلاں شخص کے حق میں بھی قذف ہے کیونکہ زنا کی نسبت دونوں کی طرف ہے اور ایک دوسرے سے زیادہ بڑھا ہوا ہے کیونکہ اَفْعَلُ تفصیل کا صیغہ دو افراد کے اشتراک کا منقضی ہے اور اس میں ایک کو دوسرے پر ترجیح ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ قذف صرف مخاطب کے حق میں ہے کیونکہ بسا اوقات اَفْعَلُ کا صیغہ ایک شخص کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے فرمان الہی ہے۔

اَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ-

(یونس: ۳۵)

”کیا وہ جو حق کی جانب لے جاتا ہے زیادہ حق دار ہے کہ اس کی اتباع کی جائے یا وہ

جو ہدایت حاصل نہیں کرتا، الایہ کہ اس کی راہنمائی کی جائے؟“

تیس فرمایا۔

فَأَمْحَى الْفُرُيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ-

”پس کونسا گروہ امن کا زیادہ حقدار ہے؟“

اور مزید فرمایا۔

هُوَ آذَانٌ بَنَاتِي هُنَّ أَطْمَرٌ لَكُمْ-

”یہ میری بیٹیاں، یہ تمہارے لیے زیادہ پاکیزہ ہیں۔“

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک کسی قول کے قذف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ

اس قول سے خود قائل نے قذف کا ارادہ کیا ہو جب کہ مسلک ابو حنیفہؒ کے بعض فقہاء اس کو قذف نہیں قرار دیتے جیسا کہ ہم گذشتہ فقرہ میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر قاذف نے قذف میں ایسے ذمہ معنی الفاظ استعمال کیے جن سے زنا کا مفہوم بھی نکلتا ہے اور کوئی اور مفہوم بھی نکلتا ہو جیسے یہ کہے کہ زَنَاةٌ فِي الْجَبَلِ بِالْمَهْمَاةِ (اس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ تو نے ہمزہ نامی عورت سے پہاڑ پر زنا کیا اور یہ بھی اس کا لغوی مفہوم ہے کہ تو پہاڑ پر خطرے میں گھر گیا)۔ اس بارے میں بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اعتبار اس مفہوم کا ہو گا جو نام لوگ سمجھتے ہوں، چنانچہ مذکورہ جملہ بھی قذف ہے اس لیے کہ نام لوگ اس سے قذف ہی سمجھیں گے۔ اور بعض فقہاء نے یہ کہا ہے کہ اگر اس قسم کا جملہ کہنے والا کوئی عام آدمی ہے تو قذف ہے اور اگر زبان داں اس قسم کا جملہ کہے تو قذف نہیں ہے۔

مبالغے اور ترخیم کے صیغوں کا استعمال قاذف پر دہش و جوب حد سے مانع نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی مرد کو زانیہ (بہت زنا کار) کہا یا عورت کو یازانی (ترخیم) کہا تو قذف صریح ہے اور یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ عورت کو یازانی کہنے پر قاذف پر حد جاری ہو گی اس لیے کہ ترخیم (ندا کے وقت آخری حرف منادی گرا دینا) عام ہے اور اس جملے سے صرف زنا کا الزام ہی مفہوم ہوتا ہے۔ لیکن قاذف کے مبالغہ کا صیغہ استعمال اور مرد کو یازانیہ کہنے پر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے، کیونکہ یہ ایسا اتہام ہے جو مرد کی نسبت ممکن نہیں ہے اس لیے کہ زانیہ عورت ہوتی ہے اور عورت ہی جائے وطی ہوتی ہے نہ کہ مرد البتہ اصحاب ابو حنیفہؒ میں سے امام محمدؒ قاذف کو حد لگانے کے قائل ہیں کہ زانیہ میں تا مبالغے کے لیے ہے تائید کے لیے نہیں ہے۔

اگر کوئی قاذف کسی مرد کو تہمت لگائے اور عورت کو بھی متعین کر دے مثلاً یہ کہے کہ تو نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے تو وہ اس مرد اور عورت دونوں کا قاذف، یا اس نے یہ کہا کہ اے زانی کے زانی بیٹے۔ اور باپ موجود ہو تو یہ باپ اور بیٹے دونوں پر تہمت ہے یا اس نے کسی عورت کو کہا اے زانیہ کی بیٹی

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۶۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۶۔ شرح فتح القدیر، جلد ۲، صفحہ ۲۰۰۔ المہذب، جلد ۱۰، صفحہ ۲۹۱۔

۳۔ مہذب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۶۔

۴۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۱۔

زانیہ - تو یہ دو عورتوں پر تہمت ہے۔

قذف میں شرط یہ ہے کہ مقذوف معلوم ہو اگر مقذوفت مجہول ہو تو اس پر حد نہیں ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک جماعت سے کہے کہ تم میں ایک شخص زانی ہے یا دو آدمیوں سے کہے کہ تم میں سے ایک زانی ہے۔ تو قاذف پر حد جاری نہیں ہوگی اس لیے کہ قذف مجہول ہے اور حد اس لیے منقرض کی گئی ہے کہ مقذوفت سے عار (شرمندگی) کو دور کیا جاسکے۔

لازم ہے کہ قذف مطلق ہو اور اس میں کوئی شرط یا کسی وقت کی نسبت نہ ہو اگر ایسا ہوا تو حد نہیں ہے کیونکہ شرط اور وقت کے ذکر سے وہ فوری طور پر قذف نہیں ہوگی مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو زانی ہوگا۔ تو اس شخص کے داخل ہونے پر کہنے والا قاذف متصور نہیں ہوگا، اور جیسے کوئی یہ کہے کہ میرے بارے میں جس نے ایسا کہا تو وہ زانی ہے، اس پر ایک شخص کہے کہ میں نے ایسا کہا ہے تو اس پر حد نہیں ہے اور جیسے کسی نے کہا کہ توکل یا مجینے کے اختتام پر زانی ہوگا یا زانیہ کا بیٹا ہوگا تو کل آنے یا مجینے کے اختتام پر اس پر حد عائد نہیں ہوگی۔

قذف کا نقل کر دینا قذف متصور نہیں ہوگا، اگر یہ قذف خود مقذوف کو نقل کی گئی خواہ نقل کرنے والے کو اس امر کا پابند کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو بشرطیکہ وہ بیثبات کر دے کہ وہ ناقل ہے اور اس کے الفاظ سے یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اس نقل پر مامور کیا گیا ہے یا وہ کسی دوسرے کی جانب سے بیان کر رہا ہے مثلاً کسی نے یہ دوسرے کو کہا کہ فلاں شخص کے پاس چلے جاؤ اور اسے یا زانی کہہ کر آؤ چنانچہ وہ گیا اور اس نے مقذوف کو یہ الفاظ کہہ دیے تو ناقل پر حد نہیں ہے لیکن اگر اس نے محض قذف کے الفاظ ہی کہے (اور اپنے ناقل ہونے کی حیثیت واضح نہیں کی) تو یہ ناقل خود قاذف ہو جائے گا۔

اگر کسی نے کسی کی جانب سے الفاظ قذف نقل کیے تو امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ناقل قاذف نہیں ہے خواہ جس سے اس نے نقل کیا ہے وہ بعد میں اس کی تکذیب ہی کیوں نہ کرے، لیکن اس تکذیب کی صورت میں امام مالکؒ اور مسلک احمدؒ کے بعض فقہاء کے نزدیک ناقل خود قاذف متصور ہوگا کہ وہ اپنے ناقل ہونے کی حیثیت ثابت نہیں کر سکا۔

۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۸ - المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۳ - بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۲۲۴ - المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۲۵۔

۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۲۲۴ - المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۲۵۔

۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۲۲۴ - المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۳ - المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۶۔

اگر کسی قاذف نے کسی شخصی کو یا مقطوع الذکر کو یا بیمار کو زنا کی تہمت لگائی تو امام احمد کے نزدیک اس پر حد ہے ویسے یہ ہے کہ نس قذف عام ہے جو ہر قذف اور ہر مقذوف پر منطبق ہے۔ تو یہ امر برابر ہے کہ مقذوف مجامعت پر قادر ہو یا نہ ہو کیونکہ امکان وطی ایک امر مخفی ہے جس سے بہت سے لوگ نادانف ہو سکتے ہیں اس لیے بغیر حد کے قذف کی شرمندگی اور عار دُور نہیں ہوگی۔ جب کہ امام مالک اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک ان میں سے کسی کو قذف کرنے پر ناذف پر حد نہیں ہے بشرطیکہ قذف وطی سے عجز کے بعد ہو کیونکہ اس صورت میں بغیر حد کے ہی مقذوف سے عار دُور ہو گئی ہے اس لیے کہ ناذف کے جھوٹا ہونے کا سب کو علم ہے اور حد تو عار دُور کرنے کے لیے ہی جاری کی جاتی ہے۔ البتہ حد کا کھنچ ہونا تعزیر سے مانع نہیں ہے (بلکہ تعزیر ہی سزا دی جائے گی) کہ اس نے مقذوف کو اذیت پہنچائی ہے۔

قاذف پر حد جاری کرنے کی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ جرم قذف کا ارتکاب دارالاسلام میں کیا گیا ہو لیکن اگر جرم قذف کا ارتکاب دارالحرب میں یا دارالبغی (غزوات کے مقام) میں کیا گیا ہو تو قاذف پر حد نہیں ہے کہ یہاں امام کی ولایت (اقتدار) قائم نہیں ہے۔ لیکن اگر تائبانہ کے نزدیک جرم قذف دارالحرب اور دارالبغی میں سوانح ہونے کے باوجود قاذف پر حد جاری کی جائے گی بشرطیکہ قاذف احکام اسلامی کا تابع ہو۔

اگر کسی نے کسی شخص کے باپ کے باپ ہونے سے انکار کیا اور یہ کہا کہ تو اپنے باپ کا تو نہیں ہے۔ تو بالاتفاق اس قاذف کو حد لگائی جائے گی۔ لیکن امام ابو حنیفہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ جس شخص کے نسب کی نفی کی گئی ہے اس کی ماں آزاد مسلمان ہو، کیونکہ قذف کی حقیقت دراصل ماں پر تہمت ہے اور امام ابو حنیفہ یہ فرق بھی فرماتے ہیں کہ اگر یہ انکار نسب غصے کی حالت میں ہو تو قابل حد ہے اور اگر غصے کی حالت میں نہ ہو تو قابل حد نہیں ہے۔ کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ انکار نسب سے اس کی حقیقت مراد نہ ہو بلکہ محض یہ عیب بیان کرنا ہو کہ اخلاق و عادات میں باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ اس قرینہ کی بنا پر حد موقوف ہو جائے گی۔ یہی رائے مسک شافعی کے بعض فقہاء کی ہے۔ جب کہ بعض دیگر فقہاء اس رائے کے قائل ہیں جو امام مالک اور امام احمد کی ہے کہ ہر حالت میں حد لگائی جائے گی خواہ انکار نسب کی حالت میں ہو یا نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ کی ایک رائے یہ ہے کہ کسی شخص کے دادا کا انکار قابل حد نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ تو اپنے دادا کا فرزند نہیں ہے۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۶، شرح فتح القدیر، جلد ۱، صفحہ ۱۹۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۰۳۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۲۵۔

اس لیے کہ آدمی دادا کا فرزند نہیں ہوتا بلکہ باپ کا بیٹا ہوتا ہے اس لحاظ سے یہ کلام درست ہے۔ اسی طرح کسی کو اس کے چچا، ماموں، یا ماں کے شوہر کی جانب منسوب کرنے پر بھی حد نہیں ہے کیونکہ ماموں اور چچا بھی باپ ہی کہلاتے ہیں اور برائے تربیت ماں کا شوہر بھی باپ ہی ہوتا ہے۔ چچا کے باپ کہنے کی مثال یہ فرمان الہی ہے۔

وَاللّٰهُ اَبَاكُمْ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمَاعِيْلَ وَاِسْحٰقَ - (البقرہ: ۱۳۳)

”اور آپ کے بزرگوں ابراہیم، اسمعیل اور اسحاق کا خدا“

اس آیت میں چچا کو باپ کہا گیا ہے۔ مگر امام مالکؒ ان تمام صورتوں میں حد کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مذکورہ شرط نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ماں کے آزاد یا مسلمان نہ ہونے کی صورت میں بھی حد لگائی جائے گی۔ امام مالکؒ نے ماں کے کافر یا باندی ہونے کی صورت میں توقف (عدم اظہار رائے) فرمایا ہے۔ جب کہ ابن القاسم کی یہ رائے ہے کہ ماں کے کافر یا باندی ہونے کی صورت میں بھی انکار نسب پر حد لگائی جائے گی۔ لیکن کسی شخص کی ماں کے انکار پر بالاتفاق حد نہیں ہے کہ یہ تہمت زنا نہیں ہے۔ کسی شخص کے قبیلے (خاندان) سے انکار پر امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حد ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد نہیں ہے۔ یہ مسلک شافعیؒ میں دو اقوال ہیں۔ اور اگر کسی کی جنس (نسل) سے انکار کیا، کہ اسے نبطی یا رومی کہا یا یہ کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو امام مالکؒ کے نزدیک اس پر حد ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد نہیں ہے اور مسلک شافعیؒ اور مسلک احمدیؒ دو اقوال ہیں۔ ایک قول یہ کہ حد ہے کیونکہ اس میں نفی نسب ہے اور تہمت زنا پر حد ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ حد نہیں ہے کیونکہ اس میں قذف نہ ہونے کا زیادہ احتمال ہے۔ لیکن اگر جس شخص کی جنس (نسل) کا انکار کیا گیا وہ عربی نہ ہو تو قائل پر حد نہیں ہے۔

۱ شرح فتح القدیر، صفحہ ۱۹۴، ۲۰۰۔

۲ مواہب الجلیل، جلد ۴، صفحہ ۳۰۰، ۳۰۱۔

۳ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۵۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۴، صفحہ ۲۹۸۔

۴ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۴۔

۵ شرح فتح القدیر، صفحہ ۱۹۹۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۵۔

۶ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۸، ۸۹۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۵۔

اگر کوئی اجنبی شخص مُلاعِنَہ (لعان کرنے والی) کو تہمت لگائے تو امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس اجنبی پر حد ہے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ اس امر میں فرق کرتے ہیں کہ اگر مُلاعِنَہ بغیر ولد (بغیر بیچے کے) ہو تو اجنبی پر حد ہے ورنہ اجنبی پر حد نہیں ہے۔ خواہ وقت قذف بچہ زندہ ہو یا مردہ۔

اگر کسی نے کسی پر تہمت زنا لگائی، اس پر اس قاذف پر حد جاری ہو گئی۔ پھر دوبارہ اس شخص نے اسی مقذوف کو اسی زنا کی تہمت لگائی تو اس دوسری قذف پر حد نہیں جاری کی جائے گی بلکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس پر تعزیر ہے کیونکہ مقذوف سے عار کو دور کرنا اور قاذف کو جھٹلانا پہلی حد سے مکمل ہو گیا ہے۔

ابوبکرؓ نے مغیرہؓ کے خلاف زنا کی گواہی دی تو حضرت عمرؓ نے انہیں قذف کے کوڑے لگائے، انہوں نے دوبارہ یہ تہمت عائد کی حضرت عمرؓ نے بار دیگر حد لگانے کا ارادہ فرمایا، تو حضرت علیؓ نے فرمایا اگر آپ قاذف کو دوبارہ حد لگنا ہے ہیں تو مقذوف کو کبھی رحم کیجیے اس پر حضرت عمرؓ نے انہیں کوڑے مارنے کا ارادہ ترک فرمادیا۔

حضرت علیؓ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ نے ابوبکرؓ کو دوبارہ کوڑے لگائے، تو آپ گویا ان کی اس گواہی کو دوسری گواہی بنا دیں گے اور ان کی دو گواہیاں ہو جانے سے شاہدین زنا کی تعداد پوری ہو جائے گی اور مغیرہؓ پر رحم لازم آجائے گا۔ کیونکہ ابوبکرؓ اور ان کے دیگر ساتھیوں کو شاہدوں کی تعداد میں ایک کی کمی کی بنا پر حد لگائی گئی تھی۔ (زنا کے اس واقعے کے یہ تین گواہ تھے جن کو زنا کے شاہدوں کی تعداد میں ایک کی کمی کی بنا پر حد لگائی گئی۔ اگر ابوبکرؓ کو دوسری مرتبہ بھی حد قذف لگائی جاتی تو گواہوں کی تعداد چار تکل ہو جاتی اور مغیرہؓ کو رحم کیا جاتا)۔

مگر امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ قاذف کو قذف کے دوبارہ لگانے پر دوبارہ حد لگائی جائے گی۔

رکن دوم

مقذوف کا محض ہونا

۵۶۳۔ مقذوف ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ محض مرد یا عورت ہو، کیونکہ فرمان الہی ہے۔

- ۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۷۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۲۵۔ المہذب، صفحہ ۲۹۳۔
- ۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۰۳۔
- ۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۳۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۳۔
- ۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۸۸۔

وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمِحْصَنَاتِ ثُمَّ كَفَرُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَأَجْلِدُوا لَهُمْ
شَمَانِينَ جَلْدَةً - (النور: ۴)

”اور جو لوگ پاک دامن عورتوں کو تہمت لگاتے ہیں پھر وہ چار گواہ نہ لے کر آئیں تو انہیں اسی
کوڑے لگاؤ“

نیز یہ فرمان ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمِحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لِعُنُوَانِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ - (النور: ۲۳)

”جو لوگ پاک دامن، بے خبر مومن عورتوں پر تہمتیں لگاتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت
کی گئی اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے“

پہلی آیت میں احصان کے معنی ایک رائے کے مطابق زنا سے پاکبازی کے ہیں۔ اور ایک اور رائے
کے مطابق آزادی کے ہیں۔ اور دوسری آیت میں احصان کے معنی آزادی کے ہیں۔ چنانچہ المحصنات کے
معنی آزاد عورتیں، الغافلوات کے معنی پاکباز عورتیں اور المؤمنات کے معنی مسلمان عورتیں ہیں۔ فقہاء
نے مذکورہ بالا آیات سے یہ استدلال کیا ہے کہ اسلام، حریت، اور عفت احصان کی شرائط ہیں۔

قرآن کریم میں المحصنات کا لفظ متعدد معانی میں آیا ہے۔ پاکباز عورتوں کے معنی میں بھی آیا ہے
جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، شادی شدہ عورتوں کے معنی میں بھی آیا ہے۔ جیسے فرمان الہی۔

وَالْمِحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْدَانُكُمْ ^{النساء: ۳۴}
اور یہ فرمان الہی۔

محصنات غیر مسافحات۔ النساء: ۳۴

آزاد عورتوں کے معنی میں بھی آیا ہے جیسے یہ فرمان خداوندی۔

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمِحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ - ^{النساء: ۲۵}

نیز یہ فرمان خداوندی۔

وَالْمِحْصَنَاتِ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمِحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

المائدہ: ۵

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۰۱۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۰۔

مزید یہ فرمان -

فَعَلَيْهِمْ نَصْفَ مَا عَلَى الْمُحْسِنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ - السورۃ

اور اسلام کے معنی میں بھی آیا ہے جیسے ارشاد الہی -

فَإِذَا أَحْصَيْنَ - السورۃ

غرض از روئے شریعت ایک بالغ، عاقل، آزاد، مسلمان، اور زنا سے پاک بزرگ شخص محسن متصور ہوگا۔ عاقل اور بالغ ہونا عام شرائط ہیں جو ہر مجرم میں ہر جرم کے وقت موجود ہونا لازم ہیں، اور محنبی علیہ *Vi-tim* میں ان کی موجودگی بالکل ضروری نہیں ہے لیکن فقہاء کرام مقذوف کا بھی عاقل اور بالغ ہونا لازمی قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ محنبی علیہ ہے، مگر مقذوف کا عاقل اور بالغ ہونا اس لیے لازمی ہے تاکہ وہ محسن متصور ہو سکے اور اس کو تہمت لگانے پر حد قذف جاری کی جاسکے کیونکہ اس پر زنا کی تہمت ماند کی جا رہی ہے جو ایسا جرم ہے جو عاقل اور بالغ ہی سے سرزد ہو سکتا ہے، جب کہ مجنون اور نابالغ کے ارتکاب جرم زنا پر حد عائد نہیں ہوتی۔ مگر اس کے باوجود بلوغ کی شرط کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ امام احمد سے ایک روایت میں منقول ہے کہ بلوغ احصان کی شرط ہے کیونکہ یہ تکلیف (مکلف ہونے) کی دو شرائط میں سے ایک شرط ہے اس لیے عقل کے مشابہ ہے اور اس لیے کہ نابالغ کے زنا پر حد عائد نہیں ہوتی تو نابالغ کو زنا کی تہمت لگانے پر بھی حد عائد نہیں ہوگی۔ اور امام احمد سے دوسری روایت میں منقول ہے کہ اگر مقذوف عاقل اور پاکباز ہو اور اسے قذف سے عار لگتی ہو اور قذف کا سچا ہونا ممکن ہو کہ مقذوف کا اس فعل کو کرنا جس کی اسے تہمت لگائی گئی ہے ممکن ہو چنانچہ اگر وہ مرد ہو تو وطی کر سکتا ہو اور اگر عورت ہو تو وطی کی قوت رکھتی ہو تو احصان کے لیے بلوغ کی شرط نہیں ہے۔ گویا مقذوف اتنا بڑا ہو کہ اس جیسا جماع کر سکے اگرچہ وہ بالغ نہ ہو یعنی کم از کم لڑکا دس سال کا اور لڑکی سات سال کی ہو۔

امام مالک مؤنث کے لیے بلوغ کی شرط عائد نہیں کرتے البتہ لڑکے کے لیے بلوغ کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ اگر لڑکی وطی کے قابل ہے یا اس عمر کی لڑکی سے وطی کر لی جاتی ہو اگرچہ وہ بالغ نہ ہوئی ہو تو وہ محسنہ متصور ہوگی۔ کیونکہ حد قذف (مقذوف کی) عار دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور اس قسم کی لڑکی کو قذف سے عار لگتی ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی مقذوف خواہ مذکر ہو یا مؤنث اس کے بلوغ کی شرط عائد کرتے ہیں۔

۲ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۹۸، ۳۰۰ -

۱۵ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۰۲ -

۱۶ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۹ - شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۲ -

اس امر پر اتفاق ہے کہ مقذوف مسلمان ہو، خواہ مرد ہو یا عورت ہو، البتہ انکار نسب کی اس صورت میں اختلاف ہے جس میں اس شخص کی ماں جس کے نسب کا انکار کیا گیا ہے غلام یا غیر مسلمہ ہو کیونکہ اس کے لڑکے کے نسب کا انکار اس عورت کو زنا کا الزام نہیں ہے چنانچہ انکار نسب کی صورت میں اماں ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماں کا مسلمان اور آزاد ہونا لازمی ہے اگر ایسا نہ ہو قاذف پر حد عائد نہیں ہوگی۔

مسک مالکؒ میں جس شخص کے نسب کا انکار کیا گیا ہے اس کی ماں کا مسلمان اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے بلکہ ماں کے کافر اور بائذی ہونے کی صورت میں بھی قاذف پر حد لازم ہے۔ اور یہی رائے ابن القفاکؒ کی ہے مگر امام مالکؒ نے اس مسئلے میں توقف فرمایا ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے مسک مالکؒ کے ابن القاسمؒ کی رائے کے مطابق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عفت زنا کا مفہوم یہ ہے کہ مقذوف نے کبھی زندگی میں حرام وطی بغیر ملکیت اور بغیر نکاح کے اور ایسے نکاح کے ساتھ جس کے فاسد ہونے پر اجماع ہونہ کی ہو۔ اگر ایسا کیا ہے تو اس کی عفت ساقط ہوگئی خواہ یہ وطی حد کو لازم کرنے والی زنا ہو یا نہ ہو اگر حرام وطی (دخول) کی لیکن ملکیت یا نکاح صحیح یا ایسے فاسد نکاح جس کے فساد پر اجماع نہیں ہے، کے ساتھ کی تو عفت ساقط نہیں ہوگی۔ مثلاً شب زفاف میں اس کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور عورت بھیج دی گئی تو اس وطی حرام کی بنا پر جو نکاح اور ملکیت کے ساتھ نہیں ہے اس کی عفت ساقط ہو جائے گی، البتہ اسے حد زنا نہیں لگائی جائے گی کیونکہ اس فعل کے مباح ہونے کی ظاہری دلیل موجود ہے۔ لیکن اگر شوہر نے سالت نفاس یا سالت حیض میں یا بیوی کے روزے دار یا اجرام کی حالت میں ہونے کی صورت میں وطی کی، یا بیوی سے بعد ظہار وطی کی تو اس کی عفت ساقط نہیں ہوگی اس لیے کہ حقیقتاً نکاح موجود ہے اگرچہ یہ دخول فی ذاتہ حرام ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عفت کا مفہوم یہ ہے کہ مقذوف قذف سے پہلے اور بعد میں زنا سے اور حد کے ثابت ہونے سے محفوظ رہا ہو کیونکہ ثبوت حد کبھی از تکاب زنا کا لازمہ ہے۔ اس اصول کی بنیاد پر مقذوف کے عفت ہونے کے لیے لازمی ہے کہ اس نے ایسی وطی نہ کی ہو جس سے حد زنا لازم آتی ہو اور اس پر حد زنا ثابت بھی نہ ہوئی ہو، اگر اس نے زنا کیا ہو یا اس پر حد زنا ثابت ہوگئی ہو تو

۱ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۳۔ ۲ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۰۔

۳ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۵۔ ۴ دایح الضائع، جلد ۱، صفحہ ۳۰۰۔ ۵ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۰۔

وہ غیر عقیف ہے اور اگر اس نے ایسی حرام وطی کا ارتکاب کیا ہو جس پر حد نہ ہو تو وہ عقیف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عفت کا مفہوم یہ ہے کہ قذف سے پہلے اور قذف کے بعد مقذوف ایسے فعل سے محفوظ رہا ہو جس پر حد زنا لازم آتی ہے۔ اگر اس نے حد زنا عائد کرنے والے فعل کا ارتکاب کر لیا تو وہ غیر عقیف ہے۔ لیکن اگر بغیر نکاح کے ایسی حرام وطی کی جس پر حد لازم نہیں آتی، مثلاً اس نے کسی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر وطی کر لی یا ایسے نکاح کے ساتھ وطی کر لی جس کی صحت کے بارے میں اختلاف ہو تو دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ کہ یہ وطی حرام ہے اور بغیر ملکیت ہے اس لیے اس سے زنا کی طرح عفت اور احصان ساقط ہو جائیں گے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ چونکہ اس وطی پر حد لازم نہیں ہے اس لیے عفت اور احصان ساقط نہیں ہوں گے جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے حالت حیض میں وابستگی قائم کرے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مطلق عفت شرط نہیں ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور نہ زنا سے فعلی عفت شرط ہے جیسا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے یہاں ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زنا سے ظاہری عفت کافی ہے۔ چنانچہ اگر تینہ (ثبوت) یا اقرار سے زنا ثابت نہ ہو اور حد زنا جاری نہ ہو تو وہ عقیف ہے اگرچہ اس نے زنا سے توبہ کی ہو یا لعان کیا ہو۔

امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قذف سے پہلے اور بعد میں مقذوف کا محصن ہونا لازمی ہے یہاں تک کہ حد قذف کا نفاذ ہو جائے۔ اگر نفاذ سزا سے قبل ہی محصن نے کسی ایسے فعل کا ارتکاب کر لیا جس سے اس کی عفت جاتی رہی تو قاذف پر حد جاری نہیں ہوگی بلکہ اس کو تعزیری سزا دی جائے گی، مگر امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قاذف پر حد جاری ہوگی اس لیے کہ ان کے نزدیک قذف کے وقت مقذوف کا محصن ہونا لازمی ہے اور بعد میں شرط نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ شرائط احصان اقامت حد تک ملحوظ رکھی جاتی ہیں چنانچہ اگر کوئی مرتد ہو جائے یا مجنون ہو جائے تو اس پر حد قائم نہیں کی جاتی اور اس لیے کہ بعد قذف زنا سے قاذف کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اس امر کو تقویت ملتی ہے کہ جس فعل کا ارتکاب اس نے قذف کے بعد کیا ہے اس کا ارتکاب قذف سے پہلے بھی کیا ہوگا۔

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۰۔ ۲۔ الاتناع، جلد ۴، صفحہ ۲۹۰۔

۳۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۰۴۔ مجدد۔

امام احمد کی رائے یہ ہے کہ حد واجب ہو چکی ہے اور اس کی تمام شرائط پوری ہو چکی ہیں۔ اور اب شرائط وجوب میں سے کسی شرط کے استقاط سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور یہ کہ شرائط وجوب کے دائمی طور پر رہنے کے قول کو اختیار کرنا شیراز صحیح ہے کیونکہ یہ شرائط وجوب ہیں اور وجوب ہی تک ان کی موجودگی کا اعتبار کیا جائے گا۔ رہ گئی یہ صورت کہ جس کے لیے حد واجب ہوئی ہے وہ اگر مجنون ہو جائے تو اس میں حد ساقط نہیں ہوتی بلکہ مستأخر ہو جاتی ہے کیونکہ بصورت جنون حد کا اجرا متعذر ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی غائب ہو جائے اور جو شخص مرتد ہو جائے وہاں حد اس لیے موقوف ہو جاتی ہے کہ اس کے حقوق اور اموال زائل ہو جاتے ہیں۔ اگر شرائط احصان میں سے کوئی شرط مقدوف میں موجود نہ ہو تو قاذف پر حد جاری نہیں ہوگی بلکہ نہ لائے تعزیر ہوگی (اگر وہ قذف کو ثابت نہ کر سکے) چنانچہ مجنون یا کافر یا غلام کو بہت لگانے والے کی سزا تعزیر ہے۔

رکن سوم

قصد جنائی (مجرمانہ ارادہ)

۵۶۴۔ جس وقت قاذف مخفی علیہ کو زنا کی تہمت لگائے یا اس کے نسب کا انکار کرے یہ جانتے ہوئے کہ اس کی یہ تہمت درست نہیں ہے تو قاذف کا مجرمانہ ارادہ (قصد جنائی) موجود تصور کیا جائے گا اور اگر قاذف اپنی تہمت کو ثابت نہ کر سکے تو یہ تصور ہوگا کہ وہ اپنی تہمت کو غیر درست سمجھتا تھا۔ اور یہ عدم ثبوت اس کے اس علم پر کہ یہ تہمت غیر درست ہے ایسا قرینہ سمجھا جائے گا جس کے بالمقابل کوئی دلیل قبول نہیں کی جائے گی۔ چنانچہ قاذف یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس نے صحت قذف کی رائے کو کچھ معقول اسباب کی بنا پر اختیار کی تھی، بلکہ قاذف پر لازم ہے کہ مخفی علیہ پر اتہام عائد کرنے سے قبل ہی اس اتہام کو ثابت کرنے والی دلیل اس کے پاس موجود ہو۔ یہی رسول اللہ نے ہال بن امیہ سے اس وقت فرمایا تھا جب انہوں نے اپنی بیوی شریک بن سحار کے ساتھ تہمت لگائی تھی۔

”پارگواہ لاؤ جو تمہاری بات کی سچائی کی گواہی دیں ورنہ تمہاری کمر پر حد لگائی جائے گی“

یاد رہے کہ ہال نے واقعہ زنا خود دیکھا تھا مگر حکم لعان نازل نہ ہوتا تو ذاتی مشاہدہ انہیں حد سے نہیں بچا سکتا تھا۔ اس پر قرآنی نص دلالت کرتی ہے:

لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ فَادْلِك

عِنْدَ اللَّهِ هُمْ الْكَافِرُونَ۔ (النور: ۱۳)

”وہ لوگ چار گواہ کیوں نہ لائے۔ اب کہ وہ گواہ نہیں لائے ہیں، اللہ کے نزدیک وہی

حبوٹے ہیں۔“

اسی لیے فقہاء کرام زنا کے شاہدوں کے چار سے کم تعداد میں ہونے پر انہیں حد قذف لگانے کے قائل۔ اور اگر بعض فقہاء عدم حد قذف کے قائل ہیں تو وہ اس طرح کہ شاہد بغیر کسی ذاتی جذبے کے محض خوفِ خدا کی خاطر بطور شاہد گواہی دے رہے ہوں ورنہ اگر وہ بطور قاذف آئیں تو ان پر اجرائے حد میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

گزشتہ بیان کے بعد اب اس شرط کی گنجائش نہیں رہی ہے کہ قاذف کا مقصد مخفی علیہ کو اذیت پہنچانا ہو اور نہ ان محرکات و اسباب کا کوئی اعتبار ہے جو قذف کی وجہ بنے ہوں۔

کیا قذف علانیہ ہونی چاہیے

۵۶۵۔ شریعت اسلامیہ نے جدید و جدیدہ قوانین کی طرح قذف میں یہ شرط مائد نہیں کی ہے کہ یہ علانیہ (Publicity) ہو بلکہ شریعت کی رو سے قاذف بہر نوع قابل سزا ہے خواہ اُس نے مخفی علیہ کو کسی مجلس خاص میں تہمت لگائی ہو یا عام مجلس میں، صرف مخفی علیہ کے سامنے اس کو تہمت کیا ہو یا کافی لوگوں کے سامنے۔ شریعت اسلامیہ نے تہمت کا عام لوگوں کے سامنے ہونے کا اس لیے اہتمام نہیں کیا ہے کہ شریعت اسلامیہ انسانی شرافت کو ہر موقع اور ہر مقام پر ایک ہی معیار سے پرکھتی ہے اور حالات و کوائف کی تبدیلی سے انسانی قدر و قیمت میں فرق نہیں کرتی، اس لیے انسان کی جو قدر و قیمت خود اس کی نظر میں ہے وہی پبلک میں بھی ہے۔ گویا شریعت اسلامیہ یہ چاہتی ہے کہ ذاتی اور پوشیدہ طور پر انسان کی قدر و قیمت اس سے کم نہ ہونی چاہیے جو اس کی پبلک میں اور علانیہ ہے۔ کیونکہ شریعت کی نظر میں یہ امر لازمی ہے کہ انسان کی نجی اور ذاتی زندگی بھی وہی کچھ ہو جو اس کی عام اور پبلک لائف ہے اور یہ بات انتہائی بری ہے کہ انسان اپنے جیسے لوگوں سے شرماتا ہو مگر خدا سے اس کو حیاء نہ آتی ہو۔ حالانکہ خدا ہمہ محظہ انسان کے سامنے ہے۔ غرض شریعت کا اساسی قاعدہ یہ ہے کہ گناہ بے حیائی اور برائی کے جملہ امور جس طرح کھلم کھلا برے ہیں اسی طرح یہ پوشیدہ اور دروں خانہ بھی برے ہیں اور جس طرح مسلمانوں پر کھلم کھلا برائی سے بچنا لازم ہے اسی طرح دروں خانہ معصیت اور برائی سے بھی بچنا ان پر لازم ہے۔ اس لیے شریعت اس جرم میں جس کا ارتکاب پبلک میں کیا گیا ہو اور اس جرم میں جسے چھپا کر کیا گیا ہو (جرم ہونے کے لحاظ سے) کوئی فرق نہیں کرتی، جرم ہر حالت میں اور فی ذاتہ جرم ہے، حالات کی بنا پر نہیں ہے اسی لیے اگر کسی نے چھپا کر اس طرح ارتکاب جرم کیا کہ اسے

کسی نے نہ دیکھا، ہوتا ہے اسی طرح اس جرم کی سزا ملے گی جس طرح علی الاعلان اور لوگوں کے سامنے ارتکاب جرم پر سزا ملے گی۔

مروہہ قوانینِ علانیہ قذف اور غیر علانیہ قذف میں فرق کرتے ہوئے، علانیہ کو قابل سزا قرار دیتے ہیں کہ لوگوں نے اس تہمت کو سنا ہے اور غیر علانیہ قذف کو قابل سزا قرار نہیں دیتے کہ یہ تہمت لوگوں کے کانوں تک نہیں پہنچی ہے۔ گویا جدید قوانین میں انسان کی قدر و قیمت کے دو پیمانے ہیں، اگر انسان کی قدر و قیمت میں عام لوگوں کے سامنے کوئی کمی واقع ہوتی ہے تو قانون اس کی حفاظت کے اقدام کرتا ہے اور اگر انسانی قدر و قیمت نجی زندگی میں بغیر لوگوں کے علم میں آئے ضائع ہوتی ہے تو قانون اس کے تحفظ کے لیے کوئی اقدام نہیں کرتا اور یہ اس لیے کہ جدید قوانین لوگوں کو ریا و نفاق کی تعلیم دیتے، اور انہیں ایسا انسان بناتے ہیں جن کی خود اپنی نظر میں عزت و قیمت نہ ہو، جو علوت میں جو چاہے کرتے رہیں مگر علوت میں برأت اور پاکبازی کا مظاہرہ کریں اور اگر لوگوں سے چھپا کر کوئی ان کے عیب کی نشان دہی کرے تو ان کی غیرت کو جوش نہ آنے اور اگر ہلک میں ان پر کوئی اتہام لگایا جائے تو وہ اس پر غصے اور جوش غیرت کا اظہار کریں۔ علانیہ تہمت کے بارے میں مروہہ قوانین نے جس اصول کو اپنایا ہے وہ اس قاعدے کا تتمہ ہے کہ قاذف کو اثبات قذف کی اجازت نہیں ہے۔ اور یہ دونوں ہی قواعد لوگوں پر ریا نفاق کی زندگی مسلط کرتے ہیں کہ اثبات کے عدم جواز کا مفہوم یہ ہے کہ سچے اور جھوٹے کو یکساں سزا ملے اور کوئی انسان سچ نہ کہہ سکے اور سچائی کے ساتھ معاملات کو بیان نہ کر سکے کیونکہ اس سچائی سے وہ سزا کا مستحق ٹھہرے گا، اگر وہ چاہتا ہے کہ وہ سزا کا ہدف نہ بنے تو وہ جھوٹی زندگی گزارے نہ کوئی سچی بات کہے اور نہ کسی بات کی وضاحت کرے۔

جب کہ شریعت کا علانیہ قذف کی شرط عائد نہ کرنے کا اصول اثبات قذف کے جواز کا تتمہ ہے اور ان دونوں اصولوں کی اساس یہ ہے کہ لوگوں کو بہترین زندگی پر کار بند کیا جائے اور لوگ استقامت اختیار کریں اور شرافت و کرامت میں عزت محسوس کریں۔ کس قدر عظیم فرق ہے بعد از ان کی راہنمائی میں شریعت بذاتہ جرم پر سزا دیتی ہے اور حالات جرم کی بنا پر جرم کو قابل سزا نہیں گردانتی، جب کہ قانون حالات جرم پر سزا دیتا ہے اور فی ذاتہ جرم کو اہمیت نہیں دیتا۔ شریعت سچے نیکو کاروں کی زبان سے ناسق مفسدین کو تحفظ نہیں دیتی بلکہ پارسا اور پاکباز لوگوں کو جھوٹے بدکاروں کی زبان سے تحفظ دیتی ہے، جب کہ قانون ناسق اور بدکاروں کو ان کے کھلم کھلا بگاڑ اور فساد کے باوجود انہیں تحفظ دیتا اور سچے نیکو کاروں کو ان کی سچائی اور نیکی ثابت ہونے کے باوجود سزا دیتا ہے، مزید یہ کہ پاکباز و پارسا

لوگوں کو اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ جھوٹوں کے دعویٰ سے اپنی برأت ثابت کر سکیں۔ کیونکہ قاذف کو اثبات قذف کا موقعہ دیئے بغیر سزا دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مقذوف اپنی برأت ثابت نہیں کر سکے گا اور قاذف کو قذف پر سزا ملے گی خواہ اس کا الزام درست ہو یا غلط اور یا کیا ز مقذوف کے ساتھ یہ جھوٹ لاگور ہے گا اور وہ اس سے چھٹکارا اور خلاصی نہ پاسکے گا۔

بحث دوم

دعویٰ قذف

۵۶۶۔ دعویٰ قذف کے قائم ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ دعویٰ مقذوف کی جانب سے ہو اگر مقذوف کے علاوہ کوئی اور شکایت کرے تو اس کی بنیاد پر دعویٰ قذف قائم نہیں ہوگا، اسی طرح اگر شاہدینہ اللہ شہادت دینے آجائیں تو دعویٰ قائم ہونے سے پہلے ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی اور مقذوف کی شکایت ہی پر دعویٰ قائم ہوگا۔

فقہاء کرام کے یہاں یہ امر مسلمہ ہے کہ حد قذف حدود اللہ میں سے ہے اور حدود اللہ کے بارے میں شریعت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ حد میں مجنبی علیہ کا راجح دعویٰ اور مخالفت شرط نہیں ہے مگر چونکہ قذف حد ہونے کے ساتھ مجنبی علیہ سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے اور اس کی شہرت و عزت کو شدید طور پر متاثر کرتا ہے اور چونکہ قاذف کو اپنے دعویٰ کے اثبات کا حق حاصل ہے اور اگر وہ ثابت کر دے تو مقذوف مجرم نہ رہتا کہ ارتکاب پر مسئول قرار پائے اور اس پر سزا لازم آجائے، تو ان خطرناک نتائج کی بنا پر جرم قذف کو اس عام قاعدے سے مستثنیٰ کر دیا گیا اور تقاضائے حکمت یہی سمجھا گیا کہ دعویٰ قذف خود مقذوف کی شکایت پر قائم ہو۔

۵۶۷۔ خصوصیت (مقدمہ) کس کی جانب سے ہو؟

دعویٰ قذف میں اگر مقذوف موجود ہو تو وہ خود دعویٰ قذف کا حقدار ہے اور اس کے سوا کسی اور کی جانب سے ^{دعویٰ قذف} خواہ اس کا مقذوف سے کوئی تعلق کیوں نہ ہو اور خود وہ قذف سے متاثر کیوں نہ ہوتا ہو، دعویٰ قذف قبول نہیں کیا جائے گا۔ سوائے اس کے کہ قذف میں کوئی دوسرا برابر کا شریک ہو جیسے کسی شخص نے تہمت لگائی ہو کہ فلاں شخص نے فلاں متعین عورت سے زنا کیا ہے، تو یہ دونوں مرد و عورت مقذوف تصور ہوں گے اور دعویٰ قذف میں دونوں کو حق خصوصیت حاصل ہوگا، لیکن ان دونوں کے علاوہ کسی کو دعویٰ کو آگے بڑھانے کی اجازت نہیں ہوگی، چنانچہ عورت کا شوہر، اس کا لڑکا اور اس کے

والدین میں سے کوئی دعویٰ کو آگے نہیں بڑھا سکتے، اگرچہ یہ قذف شوہر یا بیٹے یا والدین تک اثر انداز ہوتی ہے مگر یہ اثر مقذوف عورت ہی کے توسط سے ہے جو اس خصوصیت میں صاحبہ حق ہے۔ اور اسی طرح مرد کے بیٹوں، والدین اور اس کی بیوی کو دعویٰ قذف میں حق خصوصیت حاصل نہیں ہے۔

اگر مقذوف نے دعویٰ قذف قائم کیا اور فیصلے سے قبل مر گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دعویٰ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ دعویٰ قذف میں حق خصوصیت مجرد حق ہے۔ اور یہ حق نہ مال ہے اور نہ مال کے درجے میں ہے، اس لیے یہ میراث نہیں بنے گا۔

مگر امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حق خصوصیت میراث میں منتقل ہو جائے گا اور دعویٰ میں ورثاء مقذوف کی جگہ لے لیں گے البتہ اگر مقذوف کا کوئی وارث نہ ہو تو دعویٰ ساقط ہو جائے گا۔ مسلک مالکؒ میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ اگر مقذوف کا کوئی وارث نہ ہو تو وہ کسی کو وصی کر سکتا ہے کہ اس کی موت کے بعد یہ وصی اس دعویٰ میں اس کے قائم مقام ہوگا، اور دعویٰ قذف ساقط نہیں ہوگا۔ اگر قذف کے بعد اور نکایت سے قبل مقذوف مر گیا تو حق مختصمت ساقط ہو جائے گا اور مقذوف کے ورثاء یا اس کے عصبیات قاذف سے مختصمت نہیں کر سکیں گے، سوائے اس کے کہ مقذوف کو قذف کا علم نہ ہو، اور وہ مر گیا ہو، کیونکہ مقذوف کا خاموش ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نکایت کا ارادہ نہیں رکھتا یا اس نے قاذف کو معاف کر دیا ہے۔

اگر کسی مرد کو تہمت لگائی گئی تو جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک تو قاذف پر حق مختصمت کے مالک کی طرف سے دعویٰ قذف قائم کرنا درست ہے، اگر کوئی حق مختصمت کا مالک موجود نہ ہو تو دعویٰ قائم نہیں ہو سکے گا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ہو سکے گا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اس حالت میں حق مختصمت کا مالک کون ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک مقذوف کے مذکورہ اصول و فروع در اس کی ماں کے اہداد اس حق کے مالک ہیں، اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو عصبیہ، بیٹیوں، بہنوں، اور دادیوں کو یہ حق حاصل ہوگا۔

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۹۔ بدائع الصالح، جلد ۷، صفحہ ۲۹۲۔

۲۔ المدونہ، جلد ۱۶، صفحہ ۲۰۔

۳۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۵۔

۴۔ المدونہ، جلد ۱۶، صفحہ ۲۰۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۵۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مردہ مقذوف کی اولاد (مذکر کہ ہو یا مؤنث) اور اس کا پوتا اور پوتی (بچے تک) اور اس کے باپ اور دادا (اوپر تک) اس حق خصوصیت کے مالک ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیٹیوں کی اولاد بھی حق خصوصیت کی مالک ہے مگر امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ ہر وارث حق خصوصیت کا مالک ہے۔ مسلک شافعیؒ کی ایک رائے یہ ہے کہ حق خصوصیت ہر وارث کو حاصل ہے سوائے اس کے جو برشتہ زوجیت وارث ہو۔ اور ایک اور رائے یہ ہے کہ حق خصوصیت صرف عصبات کو حاصل ہے۔

قذوف میت کی صورت میں وراثت کو حق مختصت دینے کی فقہاء یہ توجیہ کرتے ہیں کہ قذوف کا مفہوم مقذوف کو عار لگا دینا ہے اور میت عار لگنے کا محل نہیں ہے اس لیے قذوف کا یہ مفہوم میت سے البتہ ہونے کے بجائے اس کے زندہ اہل خاندان کو لاحق ہو جائے گا، کیونکہ میت کے اہل خاندان کا میت سے جزئیت کا تعلق ہے اور کسی انسان کو قذوف اس کے اجزاء کو قذوف کرنا ہے اس لیے معنی یہ قذوف میت کے اہل خاندان پر واقع ہوگی اور اسی لیے انہیں حق خصوصیت ملے گا تاکہ وہ اپنے آپ سے اس عار کو دور کر سکیں۔ لیکن جب مقذوف وقت قذوف زندہ ہو تو چونکہ مورثا اور معنی وہ قذوف کا محل ہے اس لیے یہ قذوف اسی سے وابستہ ہوگی اور اسی کو عار لاحق ہوگا اور اس لیے حق خصوصیت بھی بطور خاص اسی کو حاصل ہوگا۔

حق مختصت کے مالکین کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کی وجہ ان کا اس نقطہ نظر کا اختلاف ہے کہ قذوف کا عار کس کو زیادہ لاحق ہوتا ہے، بعض کی رائے میں تمام وراثت کو لاحق ہوتا ہے، اور بعض کی رائے میں زوجیت کے رشتہ داروں کے سوا تمام وراثت سے لاحق ہوتا ہے اور بعض کی نظر میں صرف عصبات سے لاحق ہوتا ہے۔ جب کہ بعض دیگر کی رائے کے مطابق یہ عار صرف اس شخص کو لاحق ہوتا ہے قذوف کی بناء پر جس کے نسب کا انکار لازم آتا ہو۔

اس کے باوجود فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ جس کو حق مختصت حاصل ہو وہ بغیر دوسرے کا انتظار کیے مختصت کر سکتا ہے اگرچہ یہ دوسرا میت کا قریب ترین رشتہ دار ہو۔ یعنی میت سے بعید کے درجے کے حق دار قریب کی مختصت کے بغیر ہی مختصت کر سکتا ہے۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۵۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۴۔

۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۲۔

۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۵۔ الشرح الکبیر، جلد ۱۰، صفحہ ۲۳۰۔

۴۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۵۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۵۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۰۹۔

جب کہ فقہاءِ مخاصمت کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اس طرح مخاصمت کے اصول اور فروع یا اس کے در ثار یا اعصیات سے عار دور کرنا ہے اور قریب کی موجودگی کے باوجود بعید مخاصمت کر سکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مخاصمت Litigation کا مقصد میت کا تحفظ نہیں ہے بلکہ اس کے زندہ رشتہ داروں کا تحفظ اور ان سے عار دور کرنا ہے کیونکہ قذف ہمیشہ مقذوف سے دوسروں کی جانب متعدی ہو جاتی ہے۔ چونکہ شریعت میں قذف کے معنی کسی کو زنا کی تہمت لگانا یا نسب سے انکار کرنا ہے اس لیے جب مقذوف پر تہمت زنا لگائی جائے گی تو وہ دوسروں تک متعدی ہوگی، مثلاً اگر عورت کو زنا کی تہمت لگائی جائے تو کم از کم یہ تہمت اس کی اولاد تک ضرور متعدی ہوگی، اور کسی مرد کے نسب سے اگر انکار کیا جائے تو یہ قذف اس کے اصول و فروع اور اس کے ورثاء تک متعدی ہوگی۔

۵۶۸۔ شریعت اسلامیہ اور قانون جدید کا موازنہ

آج کے مروجہ قوانین میں یہ اصول عام ہے کہ ”قانون کا منشاء زندہ لوگوں کو تحفظ دینا ہے مردوں کو نہیں“ اس لیے میت کے قذف پر کوئی سزا نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ قذف مقذوف کے زندہ وارثوں تک متعدی ہو جائے تو ایسی صورت میں محاکمہ اور سزا سے کوئی امر مانع نہیں ہے۔

بعض قوانین، جیسا کہ قانون مصر، قیام دعویٰ کو مقذوف یا مقذوف کے ورثاء کی شکایت پر معلق نہیں کرتے لیکن بعض دیگر قوانین، جیسے فرانسیسی قانون، قیام دعویٰ قذف سے پہلے مقذوف کی شکایت کو لازمی قرار دیتے ہیں چنانچہ اگر مقذوف مر جائے تو حق شکایت ساقط ہو جائے گا، سو اس کے کہ اس قذف سے مقذوف کی خاندانی شرافت مجروح ہوتی ہو، تو اس صورت میں ورثاء اپنے نام سے شکایت درج کر سکتے ہیں۔

اموات کے قذف کے بارے میں مروجہ قوانین کا نقطہ نظر شریعت اسلامیہ کے نقطہ نظر سے زیادہ مختلف نہیں ہے بلکہ شریعت کی نظر میں بھی قذف مقذوف کے اہل خانہ اور افراد خانہ پر اثر انداز ہوتی ہے اور ایسی صورت میں شریعت نے بغیر کسی قید کے ورثاء کو دعویٰ قائم کرنے کی اجازت دی ہے جو تمام تر اس اجازت کے مساوی ہے جو مروجہ قوانین ورثاء کے قذف سے متاثر ہونے کی صورت میں انہیں دی گئی ہے۔ کیونکہ قوانین مروجہ شریعت کی طرح قذف کو صرف زنا اور انکار نسب کے اندر محدود نہیں رکھتے بلکہ قوانین کی نظر میں ہر وہ شخص قاذف ہے جو دوسرے کی جانب کسی ایسے واقعے کی نسبت کرے جس سے اس کی تحقیر لازم آتی ہو اور یہ امر مسلمہ ہے کہ قوانین جدید کی رُو سے جو امور قذف منظور ہوتے ہیں وہ بیشتر مقذوف کے ورثاء اور اس کے اہل خانہ تک متعدی نہیں ہوتے البتہ نسبت زنا یا انکار

نسب بلاشبہ درشاہ اور اہل خانہ تک منحصر ہی ہوتے ہیں، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں قوانین میں اس امر کی دائمی اجازت ہے کہ مقذوف کے درشاہ قاذف پر دعویٰ قذف قائم کر سکیں۔
دعویٰ کا مقذوف کی شکایت پر معلق ہونے کے بارے میں فرانسیسی قانون شریعت کے مطابق ہے، جب کہ دیگر قوانین اور مصری قانون دعویٰ قذف کو مقذوف کی شکایت پر معلق نہیں کرتے۔

۵۶۹۔ کیا حد قذف حق اللہ ہے یا حق العباد ہے؟

فقہاء کے نزدیک جہرا کلم سے پیدا ہونے والے حقوق دو قسم کے ہوتے ہیں، حقوق اللہ (اجتماعی حقوق) اور حقوق العباد (شخصی حقوق) جو خالصتاً اللہ ہو یا جس میں حق اللہ غالب ہو وہ حقوق اللہ میں سے ہے اور جس میں حق العباد غالب ہو یا خالص حق العباد ہو وہ حقوق العباد میں سے ہے۔ جو جرائم اجتماعی مصالح اور اجتماعی نظام کو متاثر کرتے ہیں ان سے پیدا ہونے والے حقوق، حقوق اللہ ہیں اور افراد کو گزند پہنچانے والے جرائم سے پیدا ہونے والے حقوق، حقوق العباد ہیں۔

حق اللہ کو افراد اور معاشرہ ساقط نہیں کر سکتے اور جو سزا مصلحت عامہ یعنی دفع فساد اور تحفظ و سلامتی کی ضمانت کی خاطر مقرر کی گئی ہو وہ حق اللہ منصوص ہوتی ہے، چنانچہ ہر وہ جرم جس کی بُرائی سے عام لوگ متاثر ہوں اور اس پر سزا دینا عامۃ الناس کے مفاد میں ہو حق اللہ ہے، اور اس لیے ہے تاکہ یہ مصلحت لازمی طور پر حاصل رہے اور معاشرے سے بگاڑ اور خرابی کو یقینی طور پر دور کیا جاسکے، کیونکہ جب کوئی سزا حق اللہ قرار پاجاتی ہے تو افراد اور معاشرہ اس کو ساقط نہیں کر سکتے۔

ہر چند کہ فقہاء کرام نے حقوق اللہ اور حقوق العباد کی تقسیم کی ہے۔ لیکن بیشتر فقہاء یہ بھی کہتے ہیں کہ حقوق خواہ خالص اجتماعی ہوں یا خالص انفرادی حق اللہ تو سب میں موجود ہے، کیونکہ ہر حکم شرعی اسی لیے صادر ہوا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے گویا اللہ کا بندوں پر یہ حق ہے کہ وہ اس کے احکام کی تعمیل کریں اور تو اہی سے اجتناب کریں اور اس لحاظ سے ہر حکم میں حق اللہ موجود ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ بعض حقوق خالصتاً انفرادی نوعیت کے ہوتے ہیں تو یہ کہنا اس لیے درست نہیں ہے کہ جو حقوق محض انفرادی ہوتے ہیں ان میں بھی حق اللہ موجود ہوتا ہے اگرچہ ان میں حق العباد غالب ہوتا ہے اسی طرح جو حقوق خالصتاً حق اللہ منصوص ہوتے ہیں ان میں بھی حق العباد موجود ہوتا ہے کہ وہ مصالح افراد کو بردے کا دلاتے ہیں، کہ شریعت کا منشا ہی انسانی فلاح و بہبود ہے۔

یہ دونوں حقوق ایک ہی جرم سے بھی پیدا ہوتے ہیں، جیسے جرم سرقہ کہ اس سے حق اللہ یعنی اجتماعی حق بھی پیدا ہوتا ہے کہ مجرم کو سزا دی جائے اور مجنبی علیہ کا بھی حق پیدا ہوتا ہے کہ اس کا مال واپس لایا

جانے یا اس کا معاوضہ دلایا جائے۔ بعض جرائم سے ایک ہی قسم کا حق پیدا ہوتا ہے جیسے جرم ارتداد کہ اس سے مجرم کو سزا دینے کا ایک ہی اجتماعی حق پیدا ہوتا ہے۔

شریعت اسلامیہ میں اصول تو یہی ہے کہ سزا کا وجوب اور اس کا اجراء حق اللہ ہے۔ مگر بعض سزائوں کو شخصی حقوق (حق العباد) کے طور پر مستثنیٰ کر دیا ہے اور یہ وہ سزائیں ہیں جن میں ان کی زندگیاں اور اجسام پر زیادتی کی گئی ہو (یعنی قتل جرح ضرب وغیرہ) چنانچہ شریعت نے سزائے قصاص اور سزائے قصاص اور سزائے دیت کی وصولیابی کو حق افراد قرار دے دیا ہے اور افراد کو یہ حق دے دیا ہے کہ وہ چاہیں اس سزا کو وصول کریں اور چاہیں درگزر کر دیں۔ البتہ اگر وہ درگزر کر دیں گے تو معاشرے کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ مجرم اور مجرم کے حالات کے مناسب کوئی سزا دیدے۔ گویا بعض سزائوں کی وصولیابی کا حق افراد کو مل جانے سے معاشرے کا یہ حق سلب نہیں ہو جاتا کہ وہ اس مجرم پر کوئی اور سزا جاری اور نافذ کر دے۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ جرم قذف میں دو حق ہیں ایک حق اللہ اور ایک حق مفذوف۔ البتہ فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سا حق زیادہ غالب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں حق اللہ غالب ہے اور یہ جرم حقوق اللہ سے متعلق ہے اور بعض فقہائے احناف ہی کی پیرائے ہے کہ اس میں حق العباد (شخصی حق) زیادہ غالب ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی اس میں شخصی حق غالب ہے اور یہ جرم حقوق العباد سے متعلق ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک شکایت سے قبل اس میں شخصی حق غالب ہے اور یہ جرم حقوق العباد سے متعلق ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک شکایت سے قبل اس میں شخصی حق غالب ہے اور شکایت کے بعد حق اللہ غالب آجاتا ہے گویا ان کے نزدیک جرم قذف شکایت سے قبل حقوق العباد سے متعلق ہے اور شکایت کے بعد حقوق اللہ متعلق ہو جاتا ہے۔

جرم قذف میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حق العباد کو اس لیے غالب قرار دیتے ہیں کہ شخص متعلق کو یہ حق ملنا جماعت کو مل جانے سے زیادہ ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ اجتماعی حق کو اس لیے غالب قرار دیتے ہیں کہ اس طرح حق اجتماعی اور شخصی حق دونوں محفوظ رہیں گے جب کہ حق العباد کے غالب قرار دینے میں اجتماعی حق کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ موجود ہے۔ اور نیز چونکہ ولی امر (حکمران) افراد اور معاشرے دونوں کی طرف سے نیابت کر رہا ہوتا ہے تو وہ بہتر طور پر اجتماعی اور انفرادی حق کا تحفظ کر سکتا ہے جب کہ انفرادی حق کو غالب قرار دینے کی صورت میں فرد اجتماعی حق کا تحفظ نہیں کر سکتا۔ امام مالکؒ نے

قبل شکایت شخصی حق کو اس لیے غالب قرار دیا ہے کہ حق اجتماعی اس حق کے ظاہر ہو جانے پر یعنی بعد شکایت شروع ہوتا ہے اور جب تک شکایت نہ ہو اس وقت تک یہ شخصی حق رہتا ہے اور شکایت کے بعد اجتماعی حق نمایاں ہو جاتا ہے اور اجتماعی حق انفرادی حق پر غالب آجاتا ہے۔
۵۷۰۔ دونوں قسم کے حقوق میں سے ایک کو دوسرے پر غالب قرار دینے کے بہت سے نتائج مرتب ہوتے ہیں، جن میں سے اہم ترین یہ دو ہیں:-

۱۔ میراث۔ اگر شخصی حق کو اجتماعی حق پر غالب قرار دیا جائے تو اس کا ایک نتیجہ یہ مرتب ہوگا کہ جرم قذف سے پیدا ہونے والے مقذوف کے حقوق میراث میں منتقل ہو جائیں گے اس لیے حقوق العباد میں میراث جاری ہوتی ہے۔ جب کہ ان فقہاء کے نزدیک جو حق اجتماع کو غالب قرار دیتے ہیں حق مختصر **Litigation Right** میراث میں منتقل نہیں ہوگا، اس لیے کہ سوائے حدیث، اگرچہ شخصی مفاد ملحوظ ہوتا ہے مگر یہ حق اللہ ہے اور آدمی آدمی کا ان چیزوں میں وارث بنتا ہے جو مال ہوں یا مال سے ملحق ہوں، جب کہ حق مختصر مال یا مال سے ملحق نہیں ہے۔

۲۔ معافی۔ جن فقہاء کے نزدیک جرم قذف میں اجتماعی حق انفرادی حق پر غالب ہے، جیسے امام ابوحنیفہؒ ان کے نزدیک اثبات جرم کے بعد مقذوف کو قاذف کے معاف کرنے کا حق نہیں ہے اگر معاف کر دیا تو یہ معافی باطل ہوگی۔ کیونکہ حد حقوق اللہ میں سے ہے اور فرد یا جماعت کو اس کے اسقاط کا حق نہیں ہے جس طرح کہ تمام حدود میں نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ جو حق العباد (شخصی حق) کو غالب قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک مقذوف قاذف کو وقت اقامت حد بھی معاف کر سکتا ہے اور جس وقت مقذوف معاف کر دے گا حد ساقط ہو جائے گی، البتہ اگر کئی افراد ایک ہی نہمت سے متہم کیے گئے ہوں تو سقوط حد کے لیے ان تمام کامعاف کرنا ضروری ہے، اگر کوئی ایک معاف کر دے اور ایک نہ کرے تو حد جاری ہوگی اور معاف کرنے والے کی معافی سے حد ساقط نہیں ہوگی۔

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۵۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۹۸۔

۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۰۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۲۔

۴۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۱۶۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۵۔

معافی کے بارے امام مالکؒ سے متعدد آراء منقول ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ قضیہ کو عدالت تک پہنچانے سے قبل معاف کر دینا درست ہے اور اس کے بعد معافی درست نہیں ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ شاہدوں کی گواہی سننے سے قبل معاف کر دینا درست ہے اور شاہدوں کے شہادت پیش کر دینے کے بعد درست نہیں ہے۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر مقذوف اپنے آپ پر وہ ڈالنا چاہے تو قضیہ کے عدالت میں پہنچنے سے پہلے اور بعد میں معاف کر دینا درست ہے۔
جو فقہاء معافی کے قائل ہیں ان کے نزدیک صراحتاً یا ضمناً دونوں طرح معافی درست ہے اور قضیہ عدالت میں پیش کر دینے سے قبل معاف کر دینے پر یہ رد و اہتہیں سمجھتے کہ دعویٰ قائم کیا جائے اس لیے کہ معاف کر دینے سے مقذوف کا حق شکایت ساقط ہو گیا ہے۔

بحث سوم

اثبات جرمِ قذف کے دلائل

جرمِ قذف کا اثبات مندرجہ ذیل طریقوں سے ہوتا ہے

۵۷۱۔ اول: شہادت

قذف کے شاہدوں کی وہی شرائط ہیں جو زنا کے شاہدوں کی ہیں کہ وہ بالغ ہوں، عاقل ہوں، یاد داشت رکھتے ہوں، قوت گویائی کے مالک ہوں، ان میں عدالت (پارسانی) موجود ہو اور وہ مسلمان ہوں۔ نیز یہ کہ قرابت نہ ہو، عداوت نہ ہو اور وہ متہم نہ ہوں۔ مرد ہوں اور اصلی (علینی) شاہد ہوں۔ ان تمام شرائط کا شہاد زنا میں بیان ہو چکا ہے۔

شاہدوں کی تعداد۔ جہاں تک اثبات تہمت کا تعلق ہے تو قاذف پر واقعہ قذف

ثابت کرنے کے لیے صرف دو شاہد کافی ہیں اور جہاں تک نفی تہمت (تہمت کو دُور کرنے کا) تعلق ہے تو متہم (جس نے تہمت لگائی ہے) درج ذیل میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کر سکتا ہے =

- ۱۔ واقعہ قذف کا انکار کرے اور قذف کے نہ ہونے پر مرد و عورت میں سے بلا قید تعداد گواہ پیش کرے۔
- ۲۔ یہ دعویٰ کرے کہ مقذوف نے قذف کی صحت کا اعتراف کر لیا ہے اور اس کے لیے دو مردوں

اور ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔

۳- قذف کا اعتراف کرے اور اثباتِ صحتِ قذف کے لیے آمادگیِ ظاہر کر دے۔ اس صورت میں واقعہ قذف کی صحت پر چار گواہ لائے جن میں وہ تمام شرائط پوری ہوں جو زنا کے گواہوں کی ہیں اور ان چار میں خود قاذف شامل نہ ہو۔

۴- اگر قاذف شوہر ہو (اپنی بیوی پر تہمت لگائی ہو) اور وہ قذف کا اعتراف کرے تو وہ بیوی سے لعان کرے۔ یہاں پر امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ قاذف چار گواہوں سے صحتِ قذف ثابت کرے اور وہ چاروں گواہ اس کے علاوہ ہوں، اور اگر یہ چار گواہ گواہی دے دیں مگر زنا متقادم (عرصہ پہلے ہو چکا ہے) ہو تو مقذوف (بیوی) پر حد زنا جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقادم (عرصہ پہلے کے جرم) پر گواہی مقبول نہیں ہے البتہ یہاں یہ شہادت اس لیے قبول کی گئی تاکہ قاذف سے حد ساقط ہو جائے اس لیے نہیں کہ مقذوف پر حد جاری کی جائے۔ ائمہ ثلاثہ اس امر میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مخالف ہیں اور ان کی رائے میں مقذوف پر حد زنا جاری ہوگی خواہ جو زنا ثابت ہو یا نہ ہو وہ عرصہ پہلے ہوا ہو کیونکہ ائمہ ثلاثہ تقادم کو تسلیم نہیں کرتے کہ امام احمدؒ کی ایک رائے تقادم کو تسلیم کرنے کی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقادم کا قذف پر کوئی اثر نہیں ہوتا کیونکہ قذف میں دعویٰ شرط ہے اس لیے صرف خدا واسطے (حسبہ) شہادت دینا ممکن نہیں ہے اور دعویٰ سے قبل شہادت قابل قبول نہیں ہے اور اگر مقذوف ناس اسباب کی بنا پر دعویٰ میں تاخیر کرے تو اس میں شاہدوں پر اتہام کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اس صورت میں کینہ اور نہمت کا مفہوم نہیں نکلتا جیسا کہ زنا اور سے نوشی کی صورت میں ہے کہ ان جرائم میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔ شہادت میں اتحاد مجلس بھی شرط ہے اور مکتوب قاضی برائے قاضی اور شہادت بر شہادت قابل قبول نہیں ہیں۔

۵۴۴- دوم اقرار قاذف کے اس اقرار سے کہ اس نے محضی علیہ کو تہمت لگائی ہے قذف ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ اقرار مجلس قضا (عدالت) میں ایک ہی مرتبہ کافی ہے اور اس میں تعدد لازم نہیں ہے۔

اگر اقرار قذف مجلس قضا (عدالت) کے علاوہ کسی اور جگہ ہوا ہو تو امام ابو حنیفہؒ جو اقرار شہادت کے قائل ہیں اس لیے کہ اقرار قذف سے انکار کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور نہ یہ اقرار سے رجوع منصور ہوگا۔ اور

۱ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۱۰- ۲

۲ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۱۰- ۳

۳ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۱۰- ۴

۴ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۱۰- ۵

اس لیے کہ اقرارِ قذف سے رجوع کا حد قذف پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا کہ حد قذف ایک درجے میں ^{البعید} شخصی حق ہے اور شخصی حق ثابت ہونے کے بعد رجوع سے ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ قصاص کی صورت ہے۔ اور امام احمد کے نزدیک رجوع قابل قبول نہیں ہے۔ مالئ نزارع کی طرح قذف کا اقرار بھی نشہ کی حالت میں درست ہے اس لیے کہ قذف سے شخصی حق وابستہ ہے۔

مسئلک ابو حنیفہ میں اس امر پر اتفاق ہے کہ قذف میں قاضی اپنے علم کے مطابق بھی فیصلہ دے بشرطیکہ یہ علم قضا کے وقت اور قضا کے مقام پر ہو، البتہ اگر قاضی کو علم قضا کے وقت اور اس کے مقام کے علاوہ ہو، تو مسئلک حنفی کے فقہاء کا اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے۔

۵۷۳۔ سوم بیابین (مستم)

اگر مقذوف کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو تو امام شافعی کے نزدیک یہی سے قذف ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اس طرح کہ قاذف سے قسم لی جائے گی اگر قاذف انکار کرے تو مقذوف کے حق میں قاذف کے خلاف جرم قذف ثابت ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کی رائے یہ بھی ہے کہ اگر قاذف کے پاس صحت قذف کا ثبوت نہ ہو تو مقذوف سے قسم لی جائے گی اگر مقذوف قسم سے انکار کرے تو قذف کو صحیح منسور کیا جائے گا اور قاذف سے حد ساقط ہو جائے گی۔ قذف کے علاوہ اور کسی حد میں امام شافعی حلف لینے کے قائل نہیں ہیں کیونکہ قذف شخصی حق ہے اور قذف کے اقرار سے رجوع باطل ہے اور قسم سے انکار اقرار کے درجے میں ہے۔ جیب کے قذف کے علاوہ دیگر حدوں میں حلف نہیں ہے کیونکہ وہ حق اللہ (اجتماعی حق) ہیں اور ان کے اقرار سے رجوع درست ہے۔

مسئلک ابو حنیفہ میں بعض فقہاء حلف لینے کے قائل ہیں اور بعض دیگر قائل نہیں ہیں۔ جو فقہاء حلف کے قائل ہیں وہ قذف کو شخصی حق متصور کرتے ہیں مگر ان میں بھی بعض کے نزدیک حد اور بعض کے نزدیک تعزیر ہے اور جو فقہاء عدم حلف کے قائل ہیں ان کے نزدیک قذف حق اللہ (اجتماعی حق) ہے اور اس میں چونکہ حق اللہ غالب ہے اس لیے یہ ان دیگر حقوق اللہ میں شامل ہوگا جو خالصتاً حق اللہ ہیں اور جن میں یہی (قسم) اور انکار یہی سے فیصلہ نہیں ہوتا۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۱۔ ۲۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۹۔

۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۰۔ ۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۲۔

۵۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۴۰۲، ۴۰۴۔ الوہیز لوجی کیجیے۔ ۶۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۲۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ قذف کے یہاں سے اثبات کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ اور قاذف و مقذوف
ایک دوسرے سے حلف نہیں لے سکتے لے امام احمدؒ کی ایک قدیم رائے کے مطابق قذف میں قسم سے انکار
پر فیصلہ درست ہے۔ لیکن اصل مسدک یہی ہے کہ علاوہ مال یا علاوہ اس کے جس میں مال مقصود ہو قسم
سے انکار پر فیصلہ درست نہیں ہے لے

بحث چہام

سزائے قذف

۵۷۴ - جرم قذف کی دو سزائیں ہیں ایک اصلی یعنی جلد (کوڑے) اور دوسری تبعی یعنی اس جرم کے
متکب کی شہادت قبول نہ کرنا۔ دونوں سزائوں کی اصل یہ فرمان الہی ہے۔

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَشْرَافَةٍ شُهَدَاءَ فَاَجْلِدُوهُنَّ
مِثْلَ نِسَاءٍ جَلِدْنَ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا
الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ - (النور: ۴)

”اور جو لوگ پاک دامن عورتوں کو تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں ان کو اسی کوڑے مارو
اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں سوائے ان لوگوں کے جو تائب ہو جائیں
اور اصلاح کر لیں کہ اللہ ضرور ان کے حق میں غفور رحیم ہے۔“

سزائے جلد

سزائے جلد کی مقدار اسی کوڑے میں اور اس میں تبدیلی اور کمی نہیں ہو سکتی اور ولی امر کو اس سزا کو معاف
کرنے کا حق نہیں ہے البتہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق مقذوف معاف کر سکتا ہے اور بعض دیگر فقہاء
کے نزدیک اسے معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

عدم قبول شہادت

اس امر پر اتفاق ہے کہ سزا کے ساتھ قاذف کی شہادت بھی ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا -

”اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔“

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۱ - تبصرة الحکام، جلد ۱، صفحہ ۱۷۴ - الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۵۹ -

۲ المغنی، جلد ۱۲، صفحہ ۱۲۶ -

توبہ کی صورت میں سقوط شہادت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باوجود توبہ کے قاذف کی شہادت ساقط رہے گی اور امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ توبہ کے بعد قاذف کی شہادت قابل قبول ہوگی۔ اور اس اختلاف کی اساس دراصل اس آیت کی تفسیر کا اختلاف ہے۔

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا۔

”سوائے ان لوگوں کے جو تائب ہو جائیں اور اصلاح کر لیں۔“

بہن فقہاء کے نزدیک اس آیت کے استثناء کا تعلق دَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا (یعنی عدم قبولیت شہادت) سے ہے ان کے نزدیک توبہ سے فسق ختم ہو جائے گا اور عدم قبول شہادت پر اثر انداز نہیں ہوگا اور جن کے نزدیک استثناء کا تعلق تمام گزشتہ جملے سے ہے ان کے نزدیک فسق تو ختم ہو جائے۔ مگر شہادت قابل قبول نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قاذف کی شہادت حد سے ساقط ہوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شہادت قاذف ثبوت معصیت سے ساقط ہو جاتی ہے یعنی قاذف اثبات صحت قذف سے عاجز ہو اگرچہ اس پر حد نہ جاری ہوئی ہو۔

۵۷۵۔ تعدد عقوبات

اگر سزائیں متعدد ہو جائیں، تو دو صورتیں ہیں کہ یا تو تمام سزائیں جرم قذف کی ہوں، یا کچھ جرم قذف کی ہوں اور کچھ دیگر جرائم کی ہوں، دونوں صورتوں میں تداخل درج ذیل طریقے کے مطابق ہوگا۔

۵۷۶۔ عقوبات قذف کا تداخل

جرم قذف کی سزائوں کے تداخل کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جرم قذف کی سزائوں میں وقت نفاذ سزا تداخل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کئی مرتبہ جرم قذف کا ارتکاب کیا ہو اور اس پر حد جاری کر دی جائے تو یہ حد اس کے تمام جرائم قذف کے لیے برابر ہوگی، خواہ اس نے ایک ہی فرد پر متعدد مرتبہ تہمت لگائی ہو، یا کئی افراد پر تہمت عائد کی ہو، اور خواہ قذف کی عبارت ایک ہو یا مختلف ہو۔ اور کسی ایک مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا ہو یا سب نے۔ لیکن اگر سزائے قذف کے جاری ہونے کے بعد قاذف نے از سر نو کبھی کبھی تہمت لگائی تو اس تہمت پر علیحدہ سزائے حد جاری ہوگی۔

۱۔ شرح فتح القدير، جلد ۲، صفحہ ۲۰۶۔ شرح الزرقانی، جلد ۲، صفحہ ۱۶۵۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۷۰۔

المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۲۸۔ المعنی، جلد ۱۲، صفحہ ۷۴۔

اس حد تک تو امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ میں اتفاق رائے ہے مگر اس صورت میں اختلاف ہے کہ قاذف نفاذ منرا کے دوران بھی کسی کو تہمت لگائے چنانچہ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر اکثر حد جاری ہونے کے بعد تہمت لگائی تو اس حد کو مکمل منظور کرتے ہوئے دوسری قذف پر از سر نو حد لگائی جائے گی۔ اور اگر اقل حد کے ابراء کے بعد تہمت لگائی تو اس تہمت پر ہی حد عائد ہوگی اور کچھلی باقی ماندہ حد اس نئی حد میں داخل ہو جائے گی یا بالفاظ دیگر دوسری حد اس قدر لگائی جائے جتنی پہلی حد میں سے باقی رہ گئی ہے۔ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ اکثر حد جاری ہونے کے بعد امام مالکؒ تداخل کے قائل نہیں ہیں اور اقل (کمزور) حد نافذ ہو جانے کی صورت میں باقی ماندہ حد میں تداخل کے قائل ہیں۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نفاذ کے مکمل ہونے تک تداخل ہے اگرچہ ایک ہی کوڑا باقی رہ گیا ہو۔ چنانچہ اگر قاذف کو ۹ ، (انیاسی) کوڑے مارے جا چکے ہوں اور وہ نئے سرے سے کسی پر تہمت لگائے تو اس پر تداخل ہو جانے کی بنا پر یہی ایک کوڑا لگایا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاذف نے ایک ہی شخص کو حد کے نفاذ سے قبل کئی مرتبہ تہمت لگائی تو ان سزاؤں میں باہم تداخل ہو جائے گا اور ایک ہی حد جاری ہوگی بشرطیکہ تہمت ایک ہی زمانہ کی ہو۔ لیکن راجح رائے کے مطابق ہر مرتبہ ایک نئے زمانہ کی تہمت عائد کرنے پر بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ سزائیں ایک ہی جنس کی ہیں اور ایک ہی مستحق کے لیے ہیں اس لیے ان میں تداخل ہو جائے گا، جیسے کوئی زانی متعدد مرتبہ زنا کرتا تو سب کی سزاؤں میں تداخل ہو جاتا۔ اور مر جوح رائے یہ ہے کہ ہر مرتبہ کی قذف پر علیحدہ سزا ہوگی کیونکہ سزائے قذف شخصی حق ہے اس لیے اس میں تداخل نہیں ہے۔

اگر ایک ہی قاذف نے متعدد افراد کو علیحدہ علیحدہ تہمت لگائی تو ہر ایک کے لیے ایک حد لازم ہوگی اور تداخل نہیں ہوگا خواہ سزاؤں کی تعداد کتنی ہی ہو جائے۔ اور ایک ہی جملے سے سب کو تہمت لگائی تو اس میں دو قول ہیں، قدیم قول کے مطابق ایک حد لازم ہے اس لیے کہ کلمہ قذف ایک ہی ہے اس لیے حد بھی ایک ہی ہوگی جیسے اس نے ایک ہی عورت کو تہمت لگائی ہو۔ اور قول جدید یہ کہ ان میں سے ہر قذف پر جداگانہ حد ہے کیونکہ ہر شخص کو قذف سے عار لاحق ہوا ہے اس لیے ہر ایک کے لیے جدا جدا حد لازم ہے، جیسے وہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تہمت لگاتا۔ اور مسلک کی اسی رائے پر عمل ہے۔

اگر تہمت پر مشتمل جملہ ایسا ہو جس سے دو آدمیوں پر تہمت منظور ہوتی ہو، جیسے کسی نے اپنی بیوی کو کسی

دوسرے شخص کے ساتھ زنا کی تہمت لگائی اور لعان نہیں کیا۔ تو بعض فقہاء کے نزدیک قاذف پر دوسریں ہیں کہ اس نے دو شخصوں کو مد لگائی ہے اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک ایک ہی مد ہے کہ یہ ایک ہی زنا کی تہمت ہے۔

اگر جملہ قذف سے دو اشخاص پر تہمت عائد ہوتی ہو اور یہ تہمت ایک زنا سے زیادہ کی ہو تو بلا اختلاف قاذف پر دوسریں ہیں، جیسے کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے اسے زانیہ عورت کی زانیہ بیٹی۔

اگر یکے بعد دیگرے دو شخصوں کو تہمت لگانے کی مد لازم ہوئی ہو اور دونوں مقذوف بیک وقت شکایت قذف لے کر آجائیں۔ تو جس کو پہلے تہمت لگائی گئی ہے اس کی جانب سے پہلے مد جاری ہوگی اور اگر دونوں کو ایک ہی ساتھ تہمت لگائی ہو تو ان دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی۔

اگر قاذف پر دوسریں لازم آتی ہوں تو ایک مد جاری کر دی جائے اور دوسری مد کے لیے اس کی کمر کے ٹھیک ہو جانے کا انتظار کیا جائے گا، کیونکہ پے درپے دوسریں عائد کرنے میں مقذوف کی جان جانے کا اندیشہ ہے۔

امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہی شخص کو کئی مرتبہ تہمت لگائی تو اس پر ایک ہی مد جاری ہوگی خواہ اس نے ایک ہی زنا کی تہمت عائد کی ہو یا متعدد زنا کی اور اگر کئی افراد نے کئی کلمات سے تہمت لگائی تو تداخل نہیں ہوگا اور ہر مقذوف کی علیحدہ مد عائد ہوگی، کیونکہ یہ شخصی حقوق ہیں۔ اور ایک ہی جملے سے ایک جماعت کو تہمت لگائی تو سب مقذوف مطالبہ مد کریں یا ایک کرے ایک ہی مد لگائی جائے گی۔ البتہ امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ ہر ایک کے لیے ایک پوری مد لازم ہے۔ اگر سب مطالبہ مد کریں تو سب کے لیے ایک مد جاری ہوگی اور اگر ایک مطالبہ کرے تو اس کے حق میں مد جاری ہوگی، کیونکہ ان کا حق تبادلے کے طور پر ہے جو مطالبہ کرے اس کے حق میں جاری ہو جائے گی اور باقی کی طرف سے ساقط ہو جائے گی اور کوئی اور مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ اگر کوئی ایک ساقط کر دے تو دوسرا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجر لے سزا کر سکتا ہے۔

امام احمدؒ سے ایک اور روایت بھی منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر جملہ مقذوف ایک ہی دفعہ مطالبہ کریں تو ایک ہی مد ہے اور اسی طرح جب وہ ایک ایک کے مطالبہ کریں۔ البتہ اگر مدنا فذ نہ ہو یہاں تک کہ سب کا مطالبہ پورا ہو جائے تو ایک ہی مد لگائی جائے گی۔ لیکن اگر ایک مقذوف نے مطالبہ کیا اور اس کے لیے مد جاری کر دی گئی اور اس کے بعد دوسرے نے مطالبہ کیا تو اس کیلئے بھی جاری ہوگی اور

اسی طرح سب کی طرف سے حد جاری ہوگی، کیونکہ اگر سب اجتماعی طور پر مطالبہ کرتے تو سب کی طرف سے حد جاری ہوتی اور اگر ایک ہی مطالبہ کرے تو اس کی طرف سے حد جاری ہوگی مگر باقی افراد کا حق ساقط نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ اس حق کو وصول کر لیں یا خود ساقط کر دیں۔

اور اگر قاذف نے دو زنا کاروں کا بیٹا کہا تو یہ ایک ہی جملہ دونوں (ماں باپ) پر تہمت ہے۔ اگر دونوں مر چکے ہوں تو ان کے بیٹے کو یہ حق حاصل ہے اور اس پر ایک ہی حد جاری ہوگی اور اگر اس نے کہا اے زانی باپ کے زانی بیٹے۔ تو یہ دونوں پر دو جملوں سے تہمت ہے تو اگر باپ زندہ ہو تو باپ اور بیٹے دونوں کے حق میں علیحدہ علیحدہ حد ہے۔ اور اگر کہا اے زانیہ کے بیٹے زانی۔ اور اس وقت ماں بقید حیات ہو تو ماں اور بیٹے کے لیے دو حدیں جاری ہوں گی اور اگر مر چکی ہو تو دونوں تہمتوں کا حق بیٹے کو حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر قاذف نے یہ کہا کہ تو نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے۔ تو یہ دونوں پر ایک جملے سے تہمت ہے۔

۵۷۷۔ کیا سزائے قذف دیگر جرائم کی سزائوں میں داخل ہوتی ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک حد قذف حد شرب (مے نوشی) میں داخل ہو جاتی ہے کہ دونوں جرائم کی سزا ایک یعنی اسی کوڑے ہیں اس لیے ایک حد جاری ہونے پر دوسری ساقط ہو جائے گی اگرچہ بوقت اقامت حد ایک ہی حد کا اجراء مقصود ہو اور بعد ازاں یہ ثابت ہو کہ اس نے مے نوشی کی ہے یا قذف کی ہے تو جس ثابت شدہ جرم پر اسے حد لگا دی گئی ہے وہی کافی ہوگی۔ اور اسی طرح اس صورت میں جب کسی نے پہلی مرتبہ چوری کی ہو اور کسی کا داہنہ ہاتھ بھی کاٹا ہو تو دونوں حدیں داخل ہو جائیں گی، کیونکہ جو سزا واجب ہوئی ہے وہ ایک ہی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی رائے امام مالکؒ کی رائے کے مطابق نہیں ہے کیونکہ اس امر پر اتفاق ہے کہ حد قذف کسی اور سزا کے ساتھ داخل Merge نہیں ہوتی اگرچہ وہ سزائے قتل کیوں نہ ہو اور وہ قتل کی سزا اجتماعی حق ہو جیسے زانی محسن کا رجم کرنا یا شخصی حق ہو جیسے قصاصاً قتل کرنا۔ غرض حد قذف سزائے قتل پانے والے پر اور اس کے علاوہ پر جاری ہوگی اور سزائے قتل کے اجراء سے قبل سزائے حد جاری ہوگی کیونکہ قذف سے شخصی حق وابستہ ہے جس میں رعایت نہیں برتنی جتنی۔ بسبب اس لیے امام شافعیؒ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے اور نیز یہ کہ حد قذف دفع عار کے لیے ہے تو قتل سے یہ سزا (جُوبت) ختم نہیں ہوگی کہ مقذوف کو کوئی یہ

کہے کہ فلاں شخص نے مجھ پر تہمت لگائی مگر اس پر حد جاری نہیں ہوئی ہے
نفاذ سزا کی کیفیت۔

اس سلسلے میں جو کچھ کم زنا اور قذف کے ذیل میں تحریر کر چکے ہیں وہ ملاحظہ کیا جائے۔

۵۷۸۔ سزا کو ساقط کرنے والے امور

۱۔ شاہدوں کا شہادت سے رجوع۔ ۲۔ مقذوف کا قاذف کی تصدیق کرنا۔ ۳۔ محضی علیہ کا گواہوں کو جھٹلانا۔
یہ بطور خاص امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، جب کہ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر شہادت کے سننے سے قبل
اس نے شاہدوں کو جھٹلادیا تو ان کی گواہی نہیں سنی جائے گی لیکن اگر گواہی سننے کے بعد اس نے تکذیب کی تو اس
کی بات کی طرف توجیہ نہیں دی جائے گی۔ ۴۔ نفاذ سزا سے قبل شاہدوں کی اہلیت شہادت ختم ہو جائے۔
یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خاص طور پر شرط ہے کیونکہ ان کے نزدیک سزا کا اجراء قضاء (عدالتی فیصلے) کا ایک حصہ ہے۔

کتاب سوم مے نوشی

۵۷۹۔ شریعت اسلامیہ نے شراب کو قطعی اور کلی طور پر حرام قرار دیا ہے اس لیے کہ یہ تمام برائیوں اور
بدکاریوں کی بڑ اور بنیاد ہے اور انسانی جان و مال کے ضیاع کا سبب اور صحت و عقل کے پامال ہونے کا
باعث بنتی ہے۔ اگر کچھ لوگ خمر (شراب) کے فوائد بتاتے بھی ہیں تو وہ اس قدر حقیر اور بے حقیقت ہیں کہ ان
کا شراب کے بے اندازہ اور عظیم نقصانات کے بالمقابل موازنہ ہی نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ ارشاد الہی ہے۔

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا۔ (البقرہ: ۲۱۹)

”پوچھتے ہیں شراب اور خمر کے کیا حکم ہے؟ کہو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ

ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں مگر ان کا گناہ ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔“

شریعت اسلامیہ نے آج سے تیرہ سو برس قبل خمر (شراب) کو حرام قرار دیا اور شراب کو حرام کرنے والی
فصوص کی آمد کے ساتھ حرمت شراب کا قانون نافذ کر دیا اور اس وقت سے لے کر اٹھارویں صدی کے

۱۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۱۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۰۹۔ بدائع الصنائع،

جلد ۱، صفحہ ۶۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۰۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۲۱۔ بیعد۔

آخر اور انیسویں صدی کے اڈل تک "قانون تحریم خمر" نافذ رہا یہاں تک کہ دنیائے اسلام میں شریعت اسلامیہ کو معطل کر کے اس کی جگہ مردہ قوانین کا نفاذ عمل میں آگیا۔ جس کے نتیجے میں نئے نوشی کا جواز ہو گیا، جیسا کہ مصر میں ہے اور نئے نوش پر شراب کے پینے یا اس کی بنا پر نشہ میں آجانے پر کوئی سزا نہیں رہی، سوائے اس کے کہ شرابی نشہ کی حالت میں کسی پبلک مقام پر موجود ہو۔ اور اگر کسی عمارت میں یا شراب نوشی کے لیے مخصوص جگہ میں شراب پینے سے نشہ ہوا ہو تو وہ قابل مؤاخذہ نہیں ہے گویا مصری قانون میں سزائے نوشی پر یا نشہ ہو جانے پر نہیں ہے بلکہ محض یہ صورت قابل سزا ہے کہ شرابی نشہ کی حالت میں کسی پبلک مقام پر موجود ہو۔

مغرب کی پیروی میں دنیائے اسلام میں نئے نوشی جائز کر دی گئی ہے سالانہ اسلام نے اسے حرام قرار دیا ہے اس کے برعکس اس وقت تمام غیر اسلامی دنیا میں "امتناع شراب" کی زبردست تحریک چلی ہوئی ہے اور کوئی ملک ایسا نہیں ہے جس میں امتناع شراب کی تحریک موجود نہ ہو۔ یہ تحریک اپنے جملہ وسائل کی مدد سے شراب کے نقصانات کی وضاحت کر رہی ہے اور بتا رہی ہے کہ نئے نوشی کے شرابی پر بالخصوص اور عام معاشرے پر بالعموم کس قدر مہلک اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ خود سائنس اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ شراب سخت مضر صحت ہے اور اس سے عام طور پر جسمانی اور ذہنی صلاحیتیں کمزور پڑ جاتی ہیں، بیشتر صورتوں میں جنون پیدا ہوتا ہے اور بالآخر پین نمودار ہو جاتا ہے۔ بہر حال نسل کی کمی ضرور پیدا ہوتی ہے اور اس میں جسمانی اور عقلی انحطاط پیدا ہوتا جاتا ہے مزید برآں یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ شراب سے انسان کی ذہنی تخلیقیت کا معیار گر جاتا ہے۔ غرض یہ وہ امور ہیں جن کو سائنس نے ثابت کر دیا ہے اور جو شریعت اسلامیہ کی تائید میں ہیں۔

امتناع شراب کی اس تحریک کے نتیجے میں موجودہ صدی میں حرمت شراب کا قانون نافذ ہونا شروع ہو گیا ہے چنانچہ گزشتہ چند سالوں سے امریکہ میں حرمت شراب کا قانون نافذ ہو چکا ہے اور اسی طرح کا قانون دو سال قبل ہندوستان میں بھی نافذ ہو چکا ہے۔ ان دونوں بڑے ممالک نے تو شراب کو ممنوع قرار دے دیا ہے باقی ممالک میں بھی جزئی طور پر اس تحریک کو قبول کرتے ہوئے پبلک مقامات پر دن کے مقررہ اوقات میں اور بعض مخصوص دنوں میں، اور ایک خاص عمر سے کم لوگوں کے لیے شراب کی فروخت اور پیش کش ممنوع قرار دے دی گئی ہے۔

اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سائنسی طور پر یہ ثابت ہو جانے کے بعد کہ شراب کی وجہ سے اقوام عالم کو سخت نقصانات پہنچ رہے ہیں اور امتناع شراب کی تحریک کے وسیع پیمانے پر پھیل جانے اور اسے

سائنسدانوں اور مصلحین کی تائید حاصل ہو جانے کے بعد غیر اسلامی دنیا نظریہ حرمت شراب کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو چکی ہے۔ اور اب وہ دن زیادہ دُور نہیں ہے جب تمام ممالک میں مکمل حرمت شراب کا قانون نافذ ہو جائے گا اور غیر اسلامی دنیا اس اسلامی نظریہ کو اپنالے گی اور جس نظریہ کی بجانب اسلام دنیا کو تیرہ صدیوں سے دعوت دے رہا تھا اسے دنیا قبول کر لے گی۔

ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ خود اسلامی ممالک حرمت شراب کے قانون کے نافذ کرنے میں سبقت کرتے مگر مسلمان بے چارے اپنے ہی خواب پریشان میں غلط ہیں، انہیں پتہ ہی نہیں کہ ان کے گرد و پیش میں کیا ہو رہا ہے اور دنیا کن انقلابات سے گزر رہی ہے حتیٰ کہ وہ دن قریب آ رہا ہے جب تمام دنیا میں حرمت شراب کا قانون نافذ ہو جائے گا اور اس طرح ان لوگوں کے ہاتھوں جو شریعت اسلامیہ سے الٹگی نہیں رکھتے اسلام کا ایک اہم قانون نافذ ہو کر اسلام کی عظمت اور برتری ثابت ہو جائے گی۔

۵۸۰۔ خمر (شراب) سے متعلق مخصوص نصوص

قرآن و سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں حرمت شراب (خمر) کا قانون یک لخت نافذ نہیں ہوا بلکہ تدریجاً نافذ ہوا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں پہلے یہ نص تحریم وارد ہوئی۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ - (النساء: ۴۳)

”اے لوگو جو ایمان لائے ہو جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ نماز اس وقت پڑھنی چاہیے جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو۔“

اس فرمان کے بعد قرآن میں شراب کے گناہ (اثم) ہونے کے بارے آیت نازل ہوئی ہے۔

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا
أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا - (البقرة: ۲۱۹)

”پوچھتے ہیں شراب اور مہوئے کا کیا حکم ہے؟ کہو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے

اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں، مگر ان کا گناہ ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔“

اس کے بعد قرآن میں قطعی تحریم کا حکم نازل ہوا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَسْلَامُ
رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا - (المائدہ: ۹۰)

”اے لوگو جو ایمان لائے ہو یہ شراب اور مہو اور یہ آستانے اور پالنے یہ سب گندے

شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو۔“

سنت نبویؐ میں یہ ارشاد نبوت ہے کہ

”ہر مسکر (نشہ آور) خمر ہے اور خمر حرام ہے۔“

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ

”جس شے کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرتی ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔“

حضرت جابرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ

”ہر نشہ آور شے (مسکر) حرام ہے اور جو پیالہ بھر کر حرام ہو اس کا ایک گھونٹ بھی حرام ہے۔“

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ

”اللہ تعالیٰ نے خمر (شراب)، شراب پینے والے، پلانے والے، بیچنے والے، خریدنے والے،

نچوڑنے والے اور اس کو نکلوانے والے اور اس کو اکٹھا کر لے جانے والے اور جس کے پاس لے جائی

جاری ہے ان سب پر لعنت فرمائی ہے۔“

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی سے منقول ہے کہ

”جو شراب پیئے اسے کوڑے مارو۔“

۵۸۱۔ فقہار کرام کے نزدیک مے نوشی

شرب (مے نوشی) کے مفہوم کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، چنانچہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ

اور امام احمدؒ کے نزدیک کسی بھی نشہ آور (مسکر) شے کا پینا شرب (مے نوشی) کے مفہوم میں داخل ہے خواہ

وہ نشہ آور شے خمر بھی جاتی ہو یا نہ کہی جاتی ہو اور خواہ وہ انگور کے عرق سے تیار ہوئی ہو یا کسی اور شے

سے مثلاً جیسے کھجور، کشمش، گیہوں، جو، اور پادول وغیرہ سے تیار کردہ شراب اور خواہ اس نشہ آور شے

کی کم مقدار سے ہی نشہ آجاتا ہو یا زیادہ مقدار سے آتا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف خمر کا پینا مے نوشی کے ذیل میں آتا ہے کم مقدار میں پیئے یا زیادہ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمر کا اطلاق درج ذیل پر ہوتا ہے۔

۱۔ انگور کا عرق (رکھے رکھے، گاڑھا، ہو جائے اس میں تیزی آجائے اور جھاگ اٹھ آئیں۔ امام ابو یوسفؒ

اور امام محمدؒ کے نزدیک عرق انگور گاڑھا ہو کر اور شدت اگر خمر بن جاتا ہے خواہ جھاگ اٹھ آئیں یا نہ اٹھیں۔

۲۔ انگور کا عرق پکالیا جائے اور اس کا دوتہائی سے زیادہ خشک ہو جائے اور وہ نشہ آور بن جائے۔
 ۳۔ کھجور اور کشمش کا پانی جو گاڑھا ہو کر اس میں شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ آجائیں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق، یا صرف گاڑھا ہو کر شدت پیدا ہو جائے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کھجور میں یہ امر مساوی ہے کہ وہ کئی ہوئی ہو یا کچی ہو یا چھوڑا ہو۔

مندرجہ تین اقسام کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر نہیں ہے۔ چنانچہ عصارہ انگور (عرق انگور) اگر پکانے سے اس کا دوتہائی خشک ہو گیا اور کھجور اور کشمش کا پانی جو پکالیا گیا ہو اگرچہ اس کا دوتہائی خشک نہ ہوا ہو اور اگر گندم، جو اور مکئی وغیرہ کی بنید جو عرق کی صورت میں ہو یا کچی ہوئی ہو شراب تصور نہ ہوگی اور اس کا پینا حلال ہے الایہ کہ اس سے نشہ ہو جائے، لیکن اگر نشہ ہو جائے تو پینے والے پر سزا نہیں ہے بلکہ نشہ میں آجانے پر سزا ہے۔ اس باب میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے انگور اور کھجور کی جانب اشارہ کر کے فرمایا

”خمران چیزوں سے بنتی ہے“

نیز آپ کا ارشاد ہے۔

”خمر بعینہ حرام ہے اور ہر نشہ آور مشروب حرام ہے“ لہ
 غرض امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر اور نشہ آور شے میں فرق ہے اور ان کے نزدیک خمر کی کم یا زیادہ مقدار پینا حرام ہے اور اس کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروب خمر نہیں ہیں، بلکہ محض مسکر (نشہ آور مشروب) ہیں اور ان سے نشہ ہو جانے پر سزا ہے اس لیے کہ مسکر فی ذاتہ حرام نہیں ہے۔ البتہ اس کی وہ مقدار حرام ہے جس سے نشہ ہو جاتا ہو، پس اگر ایک شخص کسی نشہ آور مشروب کے تین پیالے پینی لیتا ہے اور اسے نشہ نہیں ہوتا اور پھر وہ چوتھا پیالہ پیتا ہے اور اس سے نشہ ہو جاتا ہے تو یہی چوتھا پیالہ حرام ہے۔

خمر اور مسکر (نشہ آور شے) میں اس فرق کا یہ نتیجہ مرتب ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فے نوشی کی سزا میں اور نشہ آور شے پر سزا میں فرق کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ حد (سزائے فے نوشی) دو ہیں۔ ایک حد وہ ہے جو فے نوشی پر جاری کی جائے خواہ فے نوش کو نشہ ہو یا نہ ہو کم مقدار میں پیئے یا زیادہ مقدار میں۔ اور نشہ کی حد اس صورت میں جب کہ علاوہ خمر کے کسی نشہ آور شے کے پینے والے کو عملاً نشہ ہو جائے

لیکن اگر نشہ نہ ہو تو سزا نہیں ہے۔ جب کہ باقی ائمہ کے نزدیک ایک ہی حد (یعنی حد شرب) ہے، جو ہر اس شارب پر عائد ہوتی ہے جس نے نشہ آور شے پی ہو خواہ وہ خمر کسی جاتی ہو یا اس کا کوئی اور نام ہو، خواہ اس کے پینے والے کو نشہ ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ اس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو، اس لیے کہ ان (جمہور) فقہاء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جس شے کی زیادہ مقدار سے نشہ ہوتا ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہے۔ اگرچہ دنیا کے اسلام میں اہل ائمہ ثلاثہ کی رائے پر ہی ہے پھر بھی ہم حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق حد شرب اور حد مسکر دونوں بیان کریں گے۔ کیونکہ بعض فقہاء اس کے بھی قائل ہیں کہ غیر مسلم کے نشہ کی حالت میں آجانے پر اس پر کسی حد جاری ہوگی تو ان دونوں وجوہ کی بنا پر حد مسکر کا بیان ضروری ہے اگرچہ بعض فقہاء غیر مسلم کے نشہ میں آنے پر سزائے تعزیر کے قائل ہیں۔

فقہاء کرام کے نزدیک اصول تو یہ ہے کہ اگر غیر مسلموں کے مذہب میں خمر حرام نہ ہو تو اسلامی حکومت میں ان کے لیے شراب جائز ہے، کیونکہ ارشاد نبوت ہے:-

”ہمیں یہ حکم ہے کہ غیر مسلموں کو ان کے مذہب کے مطابق چلنے دیں۔“

لیکن چونکہ نشہ تقریباً تمام مذاہب میں حرام ہے اس لیے بعض فقہاء غیر مسلم کے نشہ کی حالت میں ہونے پر اس پر حد جاری کرنے کے قائل ہیں اور بعض سزائے تعزیر کے۔ اور اس بارے میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کہ غیر مسلم کو کھلم کھلا شراب پینے پر تعزیری سزا دی جائے گی اگرچہ اسے نشہ نہ ہو اور اگرچہ اس کے مذہب میں شراب جائز ہو۔ علاوہ بریں قواعد شریعت اسلامیہ میں ایسا کوئی مانع بھی موجود نہیں ہے جو حد شرک کے غیر مسلموں پر جاری کرنے میں مداخلت ہو، جب کہ یہ بات عیاں ہو کہ ان کی تے نوشی سے معاشرے میں بگاڑ پیدا ہوگا، کیونکہ اگر غیر مسلموں کو اسلامی ریاست میں تے نوشی کی اجازت دے دی جائے تو شراب کی اس فراہمی سے مسلمانوں میں بھی شراب نوشی کی عادت پیدا ہو سکتی ہے جس سے حرمت شراب کے قواعد منہدم ہو جانے کا اندیشہ ہے اور جب عیسائی اور بودھ ممالک اپنی عیسائی، بدھ اور مسلم رعایا پر تے نوشی کی پابندی لگا سکتے ہیں تو مسلم ممالک کے لیے تو بہت زیادہ ضروری ہے کہ وہ اپنی تمام رعایا پر خواہ وہ کسی بھی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں ان پر شراب کی بندش عائد کر دیں۔



ارکان جرم

جرم شراب کے دو رکن ہیں۔ ایک پینا اور دوسرے مجرمانہ ارادہ۔

پہلا رکن

شراب کا پینا

۵۸۲۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مجرم (شرابی) کے کوئی بھی نشہ آور مشروب پی لینے سے یہ رکن پورا ہو جاتا ہے، اور مشروب کے نام اور اس مواد کا جس سے وہ بنا یا گیا ہو کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس لیے یہ امر سادی ہے کہ وہ مشروب انگور سے تیار کیا گیا ہو یا کھجور سے یا گیہوں، جو، گنے کے رس یا سیب یا کسی اور چیز سے تیار کیا گیا ہو۔ اسی طرح اس بات کا بھی اعتبار نہیں ہے کہ اس مشروب میں سُکر (نشہ) کی کس قدر قوت موجود ہے بلکہ جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے اگرچہ اس سے عملاً نشہ نہ ہو۔ چنانچہ اگر کوئی ایسا مشروب جو جس سے مثلاً اس وقت نشہ ہوتا ہو جو جب کوئی آدمی اس کے دس پیالے پی لے یا اس سے بھی زیادہ پیے، تو اس مشروب کا ایک پیالہ بھی حرام ہی ہو گا خواہ اس سے عملاً نشہ نہ ہو بلکہ اسی طرح پیالے کا کچھ حصہ بھی حرام ہی ہو گا اور شراب پینے کا رکن (رکن الشرب) تھوڑے یا زیادہ کے پنی لینے سے وجود میں آجائے گا بشرطیکہ اس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو۔ لیکن اگر کسی مشروب کی کثیر مقدار بھی نشہ نہ لاتی ہو تو وہ حرام نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رکن الشرب (پی لینے کا رکن) اس وقت موجود ہوتا ہے جب کہ مشروب خمر ہو۔ اور ان کے نزدیک خمر کے معنی پہلے ہی بیان ہو چکے ہیں۔ چنانچہ اگر مشروب خمر نہیں ہے تو رکن شرب موجود نہیں ہے اگرچہ یہ مشروب نشہ آور ہو اور اس کے پی لینے سے عملاً نشہ ہو جاتا ہو۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۲۔ ۲۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۸۔ ۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۲۸۔

۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۵، صفحہ ۱۱۲-۱۱۸۔ ۵۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۸۱۔ ۶۔ بیعد۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ رکن شرب کے موجود ہونے کے لیے یہ لازمی نہیں ہے کہ پی لینے سے نشہ ہو جائے، بلکہ اس جرم کے وقوع پذیر ہونے کے لیے محض شرب (پی لینا) کافی ہے اگرچہ جو مقدار پی ہے اس میں نشہ لے آنے کا امکان ہی نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ شرب بعینہ (محض پی لینا) ہی حرام ہے۔ لیکن اگر مشروب بالکل مسکرت نہ ہو تو کوئی سزا نہیں ہے اگرچہ پھر پینے والے نے اسے مسکرت ہی تصور کر کے پیا ہو۔ مگر ایسا شخص اپنے خدا کے حضور میں خطا کار ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ نشہ آور مواد مشروب کی صورت ہو، اگر مشروب کی صورت نہ ہو تو حد نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے جیسے حشیش (بھنگ کے پتے) اور دھتورہ^۱۔ اگر نشہ آور مواد کی ظاہری صورت مشروب کی نہ ہو اور وہ منہ میں رکھ لیا جائے یا پیٹ میں اتار لیا جائے، یا نشہ آور شے کو کھانے میں ملا لیا جائے تو اس قسم کے شرب پر بھی حد عائد ہوگی^۲۔

اگر نشہ آور مواد پانی میں ملا لیا جائے اور اس کے رنگ بو اور ذائقہ اور اثرات کے خواص موجود رہیں تو بھی وہ نشہ آور شے متصور ہوگی۔ لیکن اگر پانی میں اس طرح مل جائے کہ اس کے تمام خواص مکمل طور پر جاتے رہیں تو اس آمیزہ کو نشہ آور نہیں سمجھا جائے گا بلکہ یہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد کے نزدیک صرف پانی متصور ہوگا۔ امام مالک کے مسلک کی راجح رائے یہ ہے کہ یہ آمیزہ بدستور حرام ہوگا اگرچہ اس میں نشہ آور مواد مل کر بالکل بے اثر ہو گیا ہو۔

مجرم کو شراب پر پینے والا متصور کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مشروب اس کے حلق تک پہنچا ہو اور بہتر یہ ہے کہ پیٹ تک پہنچ جائے اگر مشروب حلق تک نہیں پہنچا مثلاً کسی نے منہ میں لے کر کلی کر دی تو اسے شراب نہیں سمجھا جائے گا۔ مالکی اور حنفی مسلک کے فقہاء کے نزدیک منہ کے راستے سے خمیر کا پیٹ میں پہنچنا لازمی ہے۔ اگر خمیر منہ کے راستے سے نہ گئی ہو مثلاً ناک سے یا مقعد کے راستے چلی گئی ہو تو شبہ کی بنا پر حد سا قظ ہو جائے گی البتہ یہ سقوط حد اجراء کے سزائے تعزیر سے مانع نہیں ہوگا۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۵، صفحہ ۱۱۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۲۸۔

۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۹۔ حاشیہ ابن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۳۲۸، ۳۲۹۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۱۰۔

۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۹۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۲۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۳۲۸۔

۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۵، صفحہ ۱۱۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۹۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۶۷۔

۵۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۳۔

۶۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۶۷۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۳۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۲۔

۷۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۴۰۔

مسک شافعی میں تین آراء ہیں، ایک رائے تو مسک مالک کے مطابق ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ منہ کے راستے کے علاوہ کسی اور طرح شراب پیٹ میں چلے جانے مثلاً ناک کے راستے یا حنفیہ کے ذریعے اندر چلے جانے پر حد جاری ہوگی اور تیسری رائے یہ ہے کہ ناک کے راستے جانے پر حد ہے مگر حنفیہ Enema سے حد نہیں ہے۔

مسک احمد میں بھی دو آراء ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ جو بند ریجہ سلق پیٹ میں پہنچ جائے خواہ منہ سے جائے یا ناک سے جائے اس میں حد ہے اور بند ریجہ مفعد Anus جانے پر حد نہیں ہے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں حد لازم ہے۔
پس اس کے دُور کرنے کے لیے جو شخص خمر یا مسکر (نشہ آور) پی لے اس پر بھی حد لازم ہے۔ سوائے اس کے وہ مجبور ہو جائے اور سلق میں لگے ہوئے اُچھو (غصتہ: Choker) کو دُور کرنے پر مضطر ہو جائے۔ کیونکہ فرمان الہی ہے۔

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ - (الانعام: ۱۲۵)

”پھر جو شخص مجبوری کی حالت میں (کوئی چیز ان میں سے کھالے) بغیر اس کے کہ وہ نافرمانی کا ارادہ

رکھتا ہو اور بغیر اس کے کہ وہ حد ضرورت سے تجاوز کرے“

یہی حکم اکراہ (جبر) کی صورت میں ہے کہ مکراہ (مجبور) پر حد عائد نہیں ہے خواہ اکراہ مادی ہو یا معنوی کیونکہ رسول اللہ کا فرمان ہے۔

”میرسی امت کو خطار، بھول اور جس فعل کے کرنے پر جبر کیا گیا ہو اس سے بری الذمہ کر دیا گیا۔“

مہلک پیاس کے دفع کرنے کے لیے پینے میں اختلاف ہے، چنانچہ مسک ابو حنیفہ جو مسک

مالک اور شافعی کی راجح رائے بھی یہ ہے کہ سخت پیاس سے شراب پر حد نہیں ہے۔ لیکن مسک احمد کی رائے

یہ ہے کہ اگر شراب نے خالص شراب پی یا اس میں معمولی سی کوئی چیز ملا کر پی جو خود پیاس دُور کرنے میں

ناکافی ہوتی تو اس صورت میں حد لازم ہے۔ اور اگر اس شراب میں دوسری شے اتنی مقدار میں ملی ہوئی

ہو کہ وہ خود پیاس رفع کرنے کے لیے کافی ہو تو دفع ضرورت کے لیے یہ پینا مباح ہے۔

۱۰ (المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۲۹۔)

۱۱ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۱۱۔

۱۲ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۲-۱۱۳۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۲۔

۱۳ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۶۔ (المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۳۰۔)

تداوی بالخمّر (خمر سے علاج) میں اختلاف ہے۔ مسلک مالک اور شافعی کی راجح رائے یہ ہے کہ اگر بیمار بطور علاج شراب پیئے تو اس پر حد ہے اور اگر صرف جسم پر لگانے کے لیے استعمال کرے تو اس پر حد نہیں ہے۔ کیونکہ فرمان نبوت ہے۔

”جو شخص خمر سے علاج کرے خدا کرے اسے شفا نہ ہو“

نیز آپ نے ارشاد فرمایا۔

”جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام فرمادیا ہے اس میں میری امت کے لوگوں کیلئے شفا نہیں رکھی ہے“

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علاج بذریعہ شراب مباح ہے جب کہ امام احمد کے نزدیک حرام ہے اور بطور علاج شراب پینے پر ان کے نزدیک حد ہے۔

سُکْر (نشہ)

۵۸۳۔ اگر نشہ مشروب بذات خود جائز ہو تو سُکْر (نشہ) کے بغیر حد نہیں ہے، جیسا کہ نشہ غیر مسلموں کے نزدیک بھی ناجائز ہے اور جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب خمر کے علاوہ مشروبات کے بارے میں فرماتے ہیں۔ چنانچہ اگر مشروب ناجائز ہو تو اس پر حد حدِ شراب ہوگی نہ کہ حدِ سُکْر۔ اگرچہ اس پینے سے عملاً نشہ ہو جائے۔

گویا سُکْر (نشہ) کا درجہ شراب (پینے) کے بعد آتا ہے اور یہ شراب کا نتیجہ ہے۔ اس لیے لازمی ہے کہ جرم سُکْر میں جرم شراب کے ارکان پورے ہوں اور بعد ازاں اس پینے سے نشہ ہو جائے۔ اگر نشہ نہ ہو تو پینے پر یا سُکْر پر حد نہیں ہے اگرچہ مجرم نے اسی ارادے سے پی ہو کہ اسے نشہ ہو جائے۔

نشہ آور مواد کو پینے پر جب کہ پینے والے کو یہ علم ہو کہ اس کی کثیر مقدار نشہ آور ہے حد ہے اگرچہ اس نے کم مقدار میں پی ہو مگر عملاً اسے نشہ ہو گیا ہو۔ اسی طرح نشہ ہو جانے پر اس صورت میں بھی حد جاری ہوگی جب پینے والے کا ارادہ نشہ کا نہ ہو اور اس میں اس کے قصد احتمال کو مد نظر رکھا جائے گا کیونکہ اسے یہ توقع ضرور ہونی چاہیے کہ اس شراب سے اُسے سُکْر ہو جائے گا۔

جس سُکْر پر حد لازم ہوتی ہے اس کی تعبیر میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۱۲۔ اُسنی المطالب، صفحہ ۱۹۔

۲ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۳۰۔ ۳ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۸۳۔

”سکران وہ شخص ہے جس کی عقل جاتی رہے، وہ کوئی بات کم یا زیادہ نہ سمجھ پائے اور وہ آسمان اور زمین اور مرد اور عورت کے درمیان فرق نہ کر سکے“۔
 امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سکران وہ ہے جس کے کلام پر ہندیان غالب آجائے۔ ان دونوں اصحاب کی دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ وَانْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا
 مَا تَقُولُونَ - (النساء: ۴۴)

”اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ نماز اس وقت پڑھنی چاہیے جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو۔“
 پس جسے یہ پتہ نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے تو وہ سکران ہے۔ باقی ائمہ کی رائے بھی صاحبین کی رائے کے مطابق ہے۔

رکن دوم

قصد جنائی (مجرمانہ ارادہ)

۵۸۴۔ شراب کا مجرمانہ ارادہ اس وقت موجود تصور ہوگا جب وہ یہ جانتے ہوئے پیئے کہ وہ خمیر پی رہا ہے یا نشہ آور چیز پی رہا ہے۔ اگر اس نے نشہ آور شے پی اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس کی مقدار کثیر نشہ لانے والی ہے تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ اسے عملاً نشہ ہو جائے۔ اسی طرح اگر اس نے کوئی نشہ آور شے یہ سمجھ کر پی کہ یہ کوئی اور غیر نشہ آور چیز ہے تو اس پر حد نہیں ہے اور اس صورت میں کوئی (تعزیری) سزا بھی نہیں ہے۔ اگرچہ یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ پی لینا بڑی خطا یا عدم احتیاط کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہ جرم عمد ہے اور اس میں فعل کا عمدہ ارتکاب کرنا لازمی ہے۔

اگر جرم کو تحریمِ خمیر کا حکم معلوم نہ ہو تو مجرمانہ ارادہ کو غیر موجود تصور کیا جائے گا، اگرچہ اسے یہ معلوم ہو کہ یہ مشروب نشہ آور ہے لیکن اس شخص کا نادانانہ واقفیت کا عنصر قابل قبول نہ ہوگا جو اسلامی ملک میں پلا بڑھا ہو کیونکہ مسلمانوں میں رہنے سے یہ بات فرض کی جاسکتی ہے کہ اسے تحریمِ خمیر کے حکم کا علم ہو گیا ہوگا۔ لیکن جو شخص کسی غیر اسلامی ملک میں پلا بڑھا ہو اس کا عدم واقفیت کا دعویٰ قبول کیا جائے گا

بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعی حقیقتِ تحریمِ خمر سے نا آشنا ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک سزا سے ناواقفیت کو جو از بنا نا بھی درست ہے یہ مگر بہر حال تحریم سے ناواقفیت کا دعویٰ تو قابل قبول ہو سکتا ہے لیکن سزا سے ناواقفیت کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہے۔

شراب کی سزا

۵۸۵۔ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک رائے کے مطابق جرمِ شراب (تے نوشی) پر اتنی کوڑے مارے جائیں گے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی دوسری رائے کے مطابق سزا شراب صرف چالیس کوڑے ہیں۔ مگر امام مناسب خیال کرے تو ان کے نزدیک بھی اتنی کوڑے مارنا درست ہے، اس صورت میں اصل سزائے حد تو چالیس کوڑے ہوگی باقی چالیس کوڑے تعزیری سزا کے طور پر ہوں گے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سکر پر بھی وہی سزا ہے جو محض شراب پر ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ حد شراب اور سکر دونوں پر ہے۔

- ① مقدار حد کے بارے میں فقہاء کرام کے اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں سزائی تحدید نہیں ہے اور روایات کو حد خمر کے بارے میں صحابہ کے اجماع سے قطعیت کا درجہ حاصل نہیں ہے چنانچہ
- ② قرآن کریم میں حرمتِ خمر موجود ہونے کے باوجود آنحضرتؐ نے خمر کی کوئی حد متعین نہیں فرمائی اور تے نوشی پر کم ذیش کوڑے لگائے گئے مگر چالیس سے زیادہ تعداد نہیں بڑھی، اور حضرت ابو بکرؓ نے بھی اپنے
- ③ دورِ خلافت میں چالیس کوڑوں کی سزا دی۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے صحابہ کرامؓ سے استفسار فرمایا کہ تے نوشی کی سزا کتنی ہے تو انہوں نے چالیس کوڑے بیان کی، اور حضرت
- ④ ابو سعید الخدریؓ اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے تے نوشی پر چالیس کوڑوں کی سزا جاری فرمائی۔ مگر جب حضرت عمرؓ کا زمانہ خلافت آیا تو جرمِ تے نوشی کی سزا کے بارے میں لوگ متنازع ہو گئے، حضرت عمرؓ نے صحابہؓ سے مشورہ لیا، تو حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف نے فرمایا کہ تے نوشی کی
- ⑤ سزا حد و میں سب کم سزا یعنی اتنی کوڑے مقرر کر دیجیے چنانچہ حضرت عمرؓ نے اتنی کوڑوں کی سزا جاری فرمائی

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۳۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۴۰۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۸۳۔ نہایۃ المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۱۰۔ شرح الزرقانی،

جلد ۸، صفحہ ۱۱۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۳۱۔ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۶۷۔

اور یہی حکم آپؐ نے شام میں حضرت خالدؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ کو تحریر فرما دیا روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے بھی اس مشورے کے دوران موجود تھے اور آپؐ نے فرمایا، ہماری رائے نے نوشی پر اتنی کوڑے لگانے کی اس لیے ہے کہ جو شخص شراب پینے گا اسے نشہ ہوگا اور جوشہ میں ہوگا وہ ہذیان بکے گا اور جو ہذیان بکے گا وہ ہمتیں لگائے گا اور ہمت لگانے کی سزا اتنی کوڑے ہیں۔ اور معاویہ بن حصفین بن المنذر الرقاشی سے روایت ہے کہ میں حضرت عثمانؓ کی مجلس میں حاضر تھا جس وقت ولید بن عقبہ کو لایا گیا اور ان کے خلاف حمران نے اور ایک اور شخص نے گواہی دی، حمران نے کہا کہ انہوں نے ولید کو شراب پیتے دیکھا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے ولید کو شراب کی تے کرتے دیکھا ہے۔ تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا، شراب پی ہے تو شراب کی تے کی ہے اور آپؐ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ اس پر حد جاری کر دو۔ حضرت علیؓ نے عبداللہ بن جعفر کو حد قائم کرنے کے لیے فرمایا، وہ کوڑے مارتے گئے اور حضرت علیؓ شمار کرتے گئے۔ یہاں تک کہ چالیس کوڑے ہو گئے تو آپؐ نے فرمایا بس ٹھہر جاؤ۔ نبیؐ اور حضرت ابوبکرؓ نے چالیس کوڑوں کی سزا جاری فرمائی تھی اور حضرت عمرؓ نے اتنی کوڑے سزا دی اور یہ دونوں سزائیں سنت ہیں، مگر مجھے سنت اولیٰ زیادہ پسند ہے۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا اگر میں کسی شخص پر کوئی حد قائم کروں اور اس حد سے وہ سرجائے تو مجھے اس پر افسوس نہ ہوگا، سوائے اسے نوش کے کہ اگر وہ میرے حد جاری کرنے سے سرجائے تو میں اس کی دیت ادا کروں گا کیونکہ رسول اللہؐ نے نوشی کی حد قرار نہیں فرمائی ہے۔ جو فقہاء کرام نے نوشی کی حد کے اتنی کوڑے ہونے کے قائل ہیں انہوں نے حضرت عمرؓ کے فیصلے کو اجماع صحابہ قرار دیا ہے اور اجماع اسلامی قانون کا ایک ماخذ ہے اور جن فقہاء نے نوشی کی حد چالیس کوڑے قرار دیے ہیں تو انہوں نے حضرت علیؓ کے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے مارنے کے فضل اور آپؐ کے اس قول کو دلیل بنایا ہے کہ۔ نبی کریمؐ اور حضرت ابوبکرؓ نے چالیس چالیس کوڑے حد لگائی اور حضرت عمرؓ نے اتنی کوڑے لگائی اور دونوں ہی سنت ہیں مگر مجھے سنت اولیٰ پسند ہے۔ ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نبی کریمؐ کا عمل حجت ہے جس کا نہ تو ترک کرنا درست ہے اور نہ عمل نبیؐ کے برخلاف اجماع منعقد ہو سکتا ہے جب کہ اتنی کوڑوں کی سزا حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کے بھی عمل کے برخلاف ہے۔ یہ فقہاء حضرت عمرؓ کی زیادتی کو تعزیر تصور کرتے ہیں کہ ان کو سب مجھے تو سزائے تعزیر بھی دے سکتا ہے۔

ولید بن عقبہ
سزا جاری
کے ساتھ واقع

حدود کے باب میں اصول یہی ہے کہ حد اگر خالص حق اللہ ہو تو نہ معاف ہو سکتی ہے اور نہ ساقط ہو سکتی ہے اور نہ اس پر صلح ہو سکتی ہے۔ چونکہ حد شراب بھی خالص حق اللہ ہے اس لیے افراد کو یا جماعت کو اس کے ساقط کرنے یا معاف کرنے کا حق نہیں ہے۔ البتہ اگر امام شافعیؒ کی اس رائے کو تسلیم کر لیا جائے کہ حد شراب چالیس کوڑے ہیں اور اس میں حضرت عمرؓ کا اضافہ بطور تخریر ہے تو اس کی زد سے ولی امر (حکمران) کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس سزا کو جس کو تخریر متصور کیا گیا ہے اس کے کچھ حصے کو یا تمام کو معاف کر دے کیونکہ شرعاً ولی امر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جرائم تخریر کی سزا کو معاف کر دے۔ لیکن اس سزا کا جو حصہ حد ہے وہ نہ ساقط ہو سکتا ہے اور نہ معاف کیا جا سکتا ہے۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ سُکران پر سزا کا نفاذ اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک صحیح حالت پر نہ آجائے کیونکہ سزا کا انتشار تادیب و سزائش ہے اور سُکران کو اپنے اوپر گزرنے والے واقعات کا پوری طرح شعور نہیں ہوتا۔ مگر بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر بحالت نشہ حد جاری کر دی گئی تو وہ درست ہو جائے گی جب کہ بعض دیگر فقہاء کی رائے کے مطابق نشہ کی حالت میں جاری کر دی جانے والی حد کا اعادہ کیا جائے گا، اور حالت نشہ میں دی جانے والی سزا بے فائدہ ہوگی۔ اور کچھ فقہاء نے اس باب میں یہ فرق کیا کہ نشہ کی حالت میں نے نوش کو کوئی امتیاز باقی ہے یا نہیں سے اگر حد لگائے وقت اسے کچھ امتیاز حاصل تھا تو اس حد کو معتبر تصور کر لیا جائے گا اگرچہ ساری حد اس کے صحیح ہونے سے پہلے ہی لگ گئی ہو۔ لیکن اگر وہ نشہ میں بالکل ہی دھت ہو تو حد کا اعادہ کیا جائے گا اور اگر اسے حد کے شروع میں احساس نہیں ہوا لیکن دوران حد اسے احساس ہو گیا تو اس کی ضرب اس احساس کے وقت سے شمار کی جائے گی۔

۵۸۶- تداخل (Merger)

اگر ایک ہی شخص نے متعدد جرائم شراب اور سُکرانے نوشی و مدہوشی کا ارتکاب کیا اور ان میں کسی کے بارے میں بھی عدالتی فیصلہ نافذ نہ ہوا ہو، اگرچہ عدالتی فیصلہ ہو چکا ہو یا نہ ہو، تو ان جرائم کی سزائیں ایک دوسری میں داخل Merge ہو جائیں گی (جب تک ان تمام سزاؤں میں سے کسی ایک کا

۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۵۸- شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۳- اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۶۰- المنہی، جلد ۱، صفحہ ۳۲۵-

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۳- اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۶۰-

نفاذ نہ ہو چکا ہو۔ اور ان تمام میں ایک ہی سزا پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اگر نفاذ کے بعد بارہ گرجم سزا ہو تو اس پر از سرنواس کی مخصوص سزا لازم ہوگی۔

تداخل کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ عقوبات شرب (نئے نوشی کی سزائیں) باہم اسی طرح داخل ہو جاتی ہیں جس طرح عقوبات مسکر داخل ہو جاتی ہیں، یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک نافذ ہو جائے۔

۲۔ عقوبت مسکر، عقوبت شرب میں داخل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی ذمی مدبوش ہو جائے اور نفاذ سزا سے قبل اسلام لے آئے اور اس کے بعد شراب پی لے تو مدسکر حد شرب میں داخل ہو جائے گی۔ حنفی فقہاء کے نزدیک بھی یہی صورت ہے کہ ان کے نزدیک بھی مدسکر حد شرب میں داخل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص مدبوش ہو گیا اور نفاذ سزا سے قبل ہی اس نے شراب پی لی تو ایک ہی سزا کا نفاذ کافی ہوگا۔

۳۔ حد شرب حد قتل میں داخل ہو جاتی ہے خواہ قتل حقوق اللہ میں سے ہو یا شخصی حق ہو، جیسے کسی نے شراب پی اور حالت احسان میں زنا کیا، یا شراب پی اور کسی کو قتل کر دیا تو صرف سزائے قتل نافذ ہوگی اور یہ سزائے قتل سزائے شرب کو (جُزئ) منقطع کر دے گی، اس لیے کہ ہر سزا کا مقصد تادیب اور سزا ہو تا ہے اور سزائے موت کی صورت میں نہ تو سزا کی کوئی ضرورت ہے اور نہ موت سے کمتر سزا کے نفاذ کا کوئی فائدہ ہے۔ جب وہ افادیت جس کے لیے سزا مقرر کی گئی باقی نہیں رہی تو اس سزا کا نفاذ بھی غیر قانونی (غیر مشروع) ہو گیا۔ اور یہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے۔

جب کہ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ سزائے موت سے کمتر سزا (جُزئ) منقطع نہیں ہوتی۔ اور تمام سزاؤں کا نفاذ لازم ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے شراب پی، چوری کی اور بحالت احسان زنا کیا، تو اسے نئے نوشی پر کوڑے لگائے جائیں گے، چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا اور بعد ازاں سزائے موت دی جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حد شرب سزائے موت کے سوا اور کسی سزائیں داخل نہیں ہوتی لیکن امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ حد شرب حد نذات میں بھی داخل ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں جرائم کی

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۰۹۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۲۱۔ مجلد۔

۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۷۔

سزا ایک ہی ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک تداخل کا اصول ہی یہ ہے کہ حدود میں لازم آنے والی سزا ایک جیسی ہو۔

۵۸۶۔ کوڑوں کی سزا کے نفاذ کی کیفیت

نئے نوشی کے کوڑوں کی سزا کا نفاذ بھی اسی طرح ہوگا جس طرح حد زنا میں بیان ہو چکا ہے۔ جب کہ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نئے نوشی کی حد میں جس پر حد لگائی جا رہی ہے اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے۔ اس لیے کہ حد خمر حدود میں سب سے ہلکی حد ہے تو اس تخفیف کے اظہار کے لیے اسے ملبوس رہنے دیا جائے گا لیکن راجح رائے یہی ہے کہ حد خمر اور دوسری حدود کے نفاذ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور یہ تخفیف کوڑوں کی تعداد سے پہلے ہی ظاہر ہے۔

اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر مختلف اقسام کی حدود جمع ہو جائیں تو ان میں حد شرب کو سب سے مؤخر کیا جائے گا کہ حد شرب قرآن سے نہیں بلکہ سنت سے ثابت ہے، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے جب کہ دیگر فقہاء حد شرب کو مقدم کرنے کے قائل ہیں لیکن اگر مؤخر ہو جائے تو اس تاخیر کا کوئی اثر نہ ہوگا اور سزا نافذ ہو جائے گی۔ اور یہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے کیوں کہ یہ دونوں امام ہلکی سزا کی تقدیم کے قائل ہیں جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہلکی سزا کو مقدم کرنا یا شدید سزا کو مقدم کرنا دونوں مساوی امر ہیں اور یہ اختیار ولی امر کو حاصل ہے کہ جس سزا کو چاہے پہلے نافذ کرے۔ ۵

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔

۲ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۸۶۔

۳ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۰۹۔

۴ الاقناع، جلد ۴، صفحہ ۲۴۸۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۷۔

۵ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۴۸۔



ثبوت مجرم شرب کے دلائل

۵۸۸- اول: شہادت

۱۔ ایسے دو اشخاص کی شہادت سے جن میں شرائط شہادت پوری ہوں مجرم شرب اور مسکر ثابت ہو جاتا ہے شرط شہادت کا پہلے ہی مجرم زنا کے ذیل میں بیان ہو چکا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ دقت شہادت خمر یا نشہ آور شے کی بو باقی ہو کر یا ان کے نزدیک شہادت کے ساتھ بو کے پائے جانے کی قید ہے البتہ یہ لازمی نہیں کہ تفتیش کے موقع پر بھی عملاً بو موجود ہو بلکہ یہ کافی ہے کہ گواہ بو کے بارے میں بھی گواہی دے دیں۔ چنانچہ اگر دو گواہ نے نوشی یا نشہ آور شے کے پینے کی گواہی دیں، اور تفتیش کنندہ (محقق) خمر یا مسکر کی بو سونگولے تو یہ درست ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ گواہ خمر یا مسکر کے پینے کی بھی گواہی دیں اور بو آنے کی بھی گواہی دیں۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک شرب یا مسکر کی شہادت میں بو کے وجود کی تصدیق لازمی نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حد شرب تو اجماع صحابہؓ سے ثابت ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے بو کے وجود کی شرط منقول ہے اور اجماع انہی کی رائے پر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک قبول شہادت کے لیے عدم تقادم کی شرط ہے یعنی یہ کہ وقوع مجرم اور شہادت کے درمیان دفعہ نہ ہو، تقادم کے بارے میں مجرم زنا کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے۔ مجرم شرب اور مسکر میں امام ابو یوسفؒ اور ابو یوسفؒ تقادم کی مدت (نئے نوش کے منہ سے) بو کے دُور ہو جانے کی مدت کو قرار دیتے ہیں چنانچہ اگر شاہد شراب نوشی کے بارے میں بو دُور ہو جانے تک خاموش رہیں تو اس شہادت میں تقادم ہو جائے گا اور یہ قابل قبول نہ رہے گی۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک تقادم کی مدت ایک ماہ ہے اور یہ امر تو سب کے نزدیک مسلمہ ہے کہ اگر شاہد مجرم کو اس دقت پکڑ لیں جب اس کے منہ سے بو آ رہی ہو یا وہ شراب کے علاوہ کسی اور شے کے نشہ میں ہو اور اس مشروب

کی بُو آ رہی ہو اور شاہد اُسے حکمران (امام) کے پاس لے جائیں اور امام کے پاس لے جانے کی مسافت طے کرنے میں بُو جاتی رہے تو اس تاخیر سے قبولیت شہادت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ چنانچہ جن شاہدوں نے حضرت عثمانؓ کے سامنے ولید بن عقبہ کے خلاف نے نوشی کی گواہی دی تھی تو عقبہ کو کوفہ سے مدینہ لایا گیا تھا اور اس پر مدینہ میں حد قائم ہوئی تھی اور بلاشبہ مدینہ پہنچنے تک شراب کی بُو زائل ہو چکی تھی لیکن اس تقادم کا اعتبار نہیں کیا گیا کیونکہ اس تاخیر کا عذر یہ تھا کہ شاہد امام کے پاس مسافت طے کر کے آئے تھے۔

باقی ائمہ امام ابو حنیفہؒ کے اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتے کہ تقادم کی صورت میں شہادت قابل قبول نہیں ہے۔ اگرچہ امام احمد کی ایک رائے امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے مگر ان کے مسلک میں اس پر عمل نہیں ہے۔ یہ تمام تفصیل ہم جرم زنا کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

۵۸۹۔ دوم: اقرار

مجرم کے اقرار (اعتراف جرم) سے جرم ثابت ہو جاتا ہے اور مسالک اربعہ میں جرم سے نوشی کے اثبات کے لیے ایک مرتبہ اقرار کافی ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ اقرار رجوع سے ساقط ہو جاتا ہے اس لیے گواہوں کی تعداد کے مطابق اقرار دوسرے ہونا چاہیے۔ اقرار کے ضمن میں باقی تفصیلات یہاں بھی دی ہیں جو جرم زنا کے اقرار میں بیان ہوئی ہیں اور نشہ کی حالت میں اقرار کا حکم جرم قتل کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار میں بھی عدم تقادم شرط ہے اور تقادم کی صورت میں اقرار قابل قبول نہ ہوگا، دونوں ائمہ کے نزدیک تقادم کی مدت بُو کا دور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک بُو دور ہو جانے کے بعد اقرار جرم سے نوشی قبول نہیں کیا جائے گا۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک تقادم کی صورت میں اقرار باطل نہیں ہے کیونکہ شہادت تقادم کی صورت میں اس لیے باطل ہے کہ اس میں شاہدوں پر اتہام کی گنجائش ہے اور اقرار میں اتہام کی گنجائش نہیں کہ کوئی شخص اپنے اور تہمت نہیں لگایا کرتا۔ اس لیے جرم پر خواہ کتنا ہی عرصہ گزر جائے اعتراف جرم قابل قبول ہے۔ ۳

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۸۱۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۰۔

۳۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۱۸۰، ۱۸۱۔

امام مالکؒ کے نزدیک شراب کی محض بُو شراب پینے کی دلیل بن سکتی ہے اگرچہ مجرم کو کسی نے شراب پیتے نہ دیکھا ہو۔ چنانچہ اگر دو اشخاص کسی کے خلاف یہ گواہی دیں کہ انہیں اس کے مُنہ سے شراب کی بُو آتی ہے۔ یا ایک گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے اور دوسرا گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے اس کے مُنہ سے بُو سونگھی ہے۔ تو امام مالکؒ کے نزدیک یہ شہادت درست ہے اور یہی رائے امام احمدؒ سے بھی ایک روایت میں منقول ہے۔

مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی راجح رائے کے مطابق صرف بُوئے نوشی پر قابل اعتبار دلیل نہیں ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہادت کے نوشی کے ساتھ بُو کے وجود کا اثبات بھی لازمی ہے اور ان کی یہ رائے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے کے برعکس ہے۔

جو فقہاء محض بُو کی شہادت پر نفاذ حد کے قابل ہیں وہ اس روایت کو دلیل بناتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک شخص کے مُنہ سے شراب کی بُو سونگھ کر اسے کوڑے لگائے تھے۔ اور یہ روایت کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے محسوس کیا کہ عبداللہ کے مُنہ سے شراب کی بُو آرہی ہے، اس نے اقرار کیا کہ اس نے طلا پیا ہے میں نے کہا کہ میں اس کے بارے میں معلوم کروں گا اگر یہ کوئی نشہ آور شے ہے تو میں کوڑے لگاؤں گا۔ نیز یہ کہ بُو شراب پینے پر دلالت کرتی ہے اس لیے یہ اقرار کے درجے میں ہے۔ اور جو فقہاء بُو کو دلیل متصور نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ بُو شراب پینے کے علاوہ کسی اور وجہ سے بھی آسکتی ہے مثلاً اس نے شراب سے کلی کر لی ہو یا اس نے اسے پانی سمجھا ہو اور جو منہ میں اس کا احساس ہوا ہو تو اس نے کلی کر دی ہو یا اس نے اس قسم کی بُو رکھنے والی کوئی بوٹی کھالی ہو یا اس نے سیدب کا مشروب پیا ہو کہ اُس کی بُو بھی خمر جیسی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے احتمالات کی موجودگی میں حد نہیں جاری ہو سکتی اس لیے کہ حد و شبہات سے ساقط ہو جاتی ہے۔

۵۹۱۔ سُکْر (مدہوشی)

کسی شخص کے حالت سُکر میں پائے جانے کو امام ابوحنیفہؒ اس امر پر دلیل متصور کرتے ہیں کہ وہ علاوہ خمر کے کسی نشہ آور شے سے مدہوش ہوا ہے۔ پس اگر دو شخص کسی کے بارے میں یہ گواہی دیں،

کہ انہوں نے اسے بحالت مدہوشی پایا ہے اور اس سے نشہ آور شے کی بولہبی آرہی تھی یا ددگوواہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے اس کے منہ سے نشہ آور شے کی بولہنگھی ہے تو اس پر حد سکر عامہ ہو جائے گی یہ مگر امام شافعیؒ سکر کو نشہ آور شے کے پینے پر دلیل نہیں مانتے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے یہ نشہ آور شے بذریعہ حقنہ لی ہو یا ناک کے راستے سے لے لی ہو یا کسی تشدد اور اکراہ کی بنا پر اسے پیا ہو۔ یہ مسلک احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے۔

جب کہ امام مالکؒ محض بُوکے پائے جانے پر حد کے قائل ہیں اور یہ مسلک احمدؒ کی بھی روایت ہے تو ان دونوں ائمہ کے نزدیک کسی شخص کے حالت سکر میں موجود ہونے پر حد بدرجہ اولیٰ عامہ ہو جائے گی، کیونکہ سکر تو اسی وقت ہوگا جب کوئی نشہ آور شے پی جائے۔

۵۹۲ - قے

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محض قے شراب کی کر دینا نوشی کی دلیل نہیں ہے لیکن اگر قے سے شراب کی بُو آجائے اور مجرم بحالت نشہ مأخوذ ہو جائے یا ددگوواہ شراب پینے کی گواہی دے دیں تو جرم ثابت ہو جائے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شراب اور سکر کے ساتھ بُو کا پایا جانا کبھی ضروری ہے۔

امام شافعیؒ قے کو قے نوشی کی دلیل تصور نہیں کرتے اور یہی امام احمدؒ کی بھی ایک رائے ہے۔ رہ گئے امام مالکؒ جن کے نزدیک محض بُوکے وجود پر حد لازم آجاتی ہے اور جو امام احمدؒ کی بھی ایک رائے ہے تو ان کے نزدیک قے سے کبھی بدرجہ اولیٰ حد ثابت ہو جائے گی، کیونکہ قے نوشی کے بعد ہی ہوتی ہے۔

اور جو فقہاء قے سے حد کے ثابت ہو جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک قد آمہ اور ولید بن عقبہ کے واقعات اس کی دلیل ہیں۔ علقمہ الحنفی نے قد آمہ کے خلاف یہ گواہی دی تھی کہ اس نے اسے شراب کی قے کرتے دیکھا ہے، تو اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا شراب کی قے کرنے کا تو یہی مطلب ہے کہ شراب پی ہے اور آپؐ نے حد جاری فرمائی ہے۔ اور ولید بن عقبہ کے خلاف

۴ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۱۴۱۔

۱ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۰۱۔

۳ المعنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۳۲۔

۲ المعنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۳۲۔

۵ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰۔

دو شخصوں نے گواہی دی تھی ایک کی گواہی یہ تھی کہ اس نے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے اور دوسرے نے یہ گواہی دی تھی کہ اس نے شراب کی تے کرتے دیکھا ہے اس پر حضرت عثمانؓ نے فرمایا، شراب پیئے تو شراب کی تے بھی کی ہے۔ اور یہ واقعہ صحابہ رض کی ایک جماعت کے دو برد پیش آیا اور کسی نے اس پر تردید نہیں کی، اس لیے یہ اجماع ہو گیا ہے اور جن فقہاء کے نزدیک تے تے نوشی پر دلیل نہیں ہے ان کے نزدیک یہ واقعات حضرت عثمانؓ اور حضرت عمرؓ کا اجتہاد ہیں اجماع نہیں ہے یہ

۵۹۳۔ کیا قاضی اپنے علم کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے؟

جزم شراب اور سکریں قاضی محض اپنے علم پر فیصلہ نہیں دے سکتا اگرچہ اس نے واقعہ کو خود دیکھا ہو یا خود اس کے سامنے مجلس قضائے عدالت کے علاوہ کسی اور مقام پر مجرم نے اقرار کیا ہو۔

۵۹۴۔ نفاذ سزا کا امتناع

سزا کے ساقط ہو جانے سے سزا کا نفاذ ممکن ہو جاتا ہے۔ اور یہ سزا درج ذیل اسباب کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے۔

۱۔ اگر صرف اقرار ہی ثبوت ہو تو یہ اقرار سے رجوع کر لینا۔

۲۔ شاہدوں کا شہادت سے رجوع، اگر ثبوت صرف شہادت ہو۔

۳۔ فیصلے کے بعد مگر نفاذ سزا سے پہلے شاہدوں کی اہلیت شہادت یا اطل ہو جانا۔

کتاب چہارم

سُرقہ (چوری)

۵۹۵۔ سُرقہ کی اقسام

شریعت اسلامیہ میں سُرقہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ سُرقہ جس کی سزا حد ہے۔ اور (۲) وہ سُرقہ جس کی سزا تعزیر ہے۔ جس سُرقہ پر سزا حد ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سُرقہ صغریٰ (چھوٹی چوری) اور (۲) سُرقہ کبریٰ (بڑی چوری) سُرقہ صغریٰ یہ ہے کہ کسی دوسرے کا مال چھپا کر لے لینا۔ اور

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۲۲۔ ۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۱، صفحہ ۱۳۶۔

۳۔ حاشیہ بی عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۶۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۶۵۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۱۹۔

المروض النضیر، جلد ۱، صفحہ ۲۲۸۔ نہایت المحتاج، جلد ۱، صفحہ ۴۱۸۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۶۔ المغنی،

جلد ۱، صفحہ ۲۳۹۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۷۷۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۷۔ مواہب الجلیس، جلد ۶، صفحہ ۳۰۵۔

دو شخصوں نے گواہی دی تھی ایک کی گواہی یہ تھی کہ اس نے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے اور دوسرے نے یہ گواہی دی تھی کہ اس نے شراب کی تے کرتے دیکھا ہے اس پر حضرت عثمانؓ نے فرمایا، شراب پیئے تو شراب کی تے بھی کی ہے۔ اور یہ واقعہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے وبرد پیش آیا اور کسی نے اس پر تردید نہیں کی، اس لیے یہ اجماع ہو گیا ہے اور جن فقہاء کے نزدیک تے نوشی پر دلیل نہیں ہے ان کے نزدیک یہ واقعات حضرت عثمانؓ اور حضرت عمرؓ کا اجتہاد ہیں اجماع نہیں ہے۔

۵۹۳۔ کیا قاضی اپنے علم کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے؟

جزم شرعی اور سکر میں قاضی محض اپنے علم پر فیصلہ نہیں دے سکتا اگرچہ اس نے واقعہ کو خود دیکھا ہو یا خود اس کے سامنے مجلس قضا (عدالت) کے علاوہ کسی اور مقام پر مجرم نے اقرار کیا ہو۔

۵۹۴۔ نفاذ سزا کا امتناع

سزا کے ساقط ہو جانے سے سزا کا نفاذ ممتنع ہو جاتا ہے۔ اور یہ سزا درج ذیل اسباب کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے۔

- ۱۔ اگر صرف اقرار ہی ثبوت ہو تو اقرار سے رجوع کر لینا۔
- ۲۔ شاہدوں کا شہادت سے رجوع، اگر ثبوت صرف شہادت ہو۔
- ۳۔ فیصلے کے بعد مگر نفاذ سزا سے پہلے شاہدوں کی اہلیت شہادت یا اطل ہو جانا۔

کتاب چہارم

سرقہ (چوری)

۵۹۵۔ سرقہ کی اقسام

شریعت اسلامیہ میں سرقہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ سرقہ جس کی سزا حد ہے۔ اور (۲) وہ سرقہ جس کی سزا تعزیر ہے۔ جس سرقہ پر سزا حد ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سرقہ صغریٰ (چھوٹی چوری) اور (۲) سرقہ کبریٰ (بڑی چوری) سرقہ صغریٰ یہ ہے کہ کسی دوسرے کا مال چھپا کر لے لینا ہے اور

۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۲۲۔

۲۔ حاشیہ ابن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۶۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۵۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۱۹۔

الروض النضیر، جلد ۲، صفحہ ۲۲۸۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۱۸۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۴۔ المغنی،

جلد ۱۰، صفحہ ۲۳۹۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۷۷۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۴۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۵۔

سرقہ کبریٰ کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کا مال نہ بردستی چھیننا، اس کو چھرا بہہ (راہزنی) داکہ، لوٹ (کوٹ) کہتے ہیں۔ جس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔

سرقہ صغریٰ اور سرقہ کبریٰ میں فرق یہ ہے کہ سرقہ صغریٰ میں محض علیہ کا مال اس کے علم کے بغیر اور اس کی رضا مندی کے بغیر لیا جاتا ہے اور اس میں ان دونوں شرائط کا موجود ہونا لازم ہے۔ اگر کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو یہ سرقہ صغریٰ نہیں رہے گی۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی کے گھر سے بغیر طاقت استعمال کیے اور صاحب مکان کے سامنے سامان اٹھایا تو یہ سرقہ صغریٰ نہیں ہے اختلاس (چھین لینا) ہے اور اگر کسی نے کسی کا مال (محض علیہ کے سامنے) اٹھایا تو یہ ہی سرقہ صغریٰ نہیں ہے بلکہ یہ خطف (ایک لینا) اور ٹہب (لوٹ لینا) ہے۔ اور اختلاس (چھیننا) خطف (اپکنا) اور ٹہب (لوٹنا) اگر چہ چوری کی صورتیں ہیں مگر ان پر مدعا نہیں ہوتی۔ اگر کسی نے مالک کی مرضی سے اور اس کی موجودگی میں سامان اٹھایا تو اس کا اٹھالے والا سارق متصور نہ ہوگا۔

سرقہ کبریٰ میں مال محض علیہ کی رضا مندی کے اور اس کے علم کے ساتھ بردستی اور غلبہ سے لیا جاتا ہے۔ اگر غلبہ نہ ہو اور محض علیہ کی رضا مندی بھی نہ ہو تو یہ اختلاس، غصب اور ٹہب ہے۔

۵۹۶۔ وہ سرقہ جس کی سزا تعزیر ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو وہ ہے جس میں ہر وہ حد والی چوری داخل ہے جس کی شرائط حد پوری نہ ہوں یا جس میں شہ کی وجہ سے حد ساقط ہوگئی ہو، جیسے بیٹے کا مال لینا، یا مال مشترک لے لینا۔ اس میں یہ امر برابر ہے کہ دراصل یہ چوری سرقہ صغریٰ ہے یا کبریٰ۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ بغیر چھپائے ہوئے یعنی محض علیہ کے علم کے باوجود بغیر اس کی رضا کے اور بغیر غلبہ حاصل کیے محض علیہ کا مال لے لیا جائے۔ اس قسم میں اختلاس (اپکنا) غصب (چھیننا) اور ٹہب (لوٹنا) داخل ہیں۔ مثلاً کسی نے کپڑے اتار کر اپنے پاس رکھ لیے اور کوئی انہیں اٹھا کر محض علیہ کی نظروں کے سامنے لے کر بھاگ گیا یا کسی نے ہاتھ میں نوٹ پکڑا ہوا تھا اور کسی نے لپک لیا۔ سرقہ کی اس قسم میں حد یعنی قطع ید نہیں ہے۔ اس لیے کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے۔

”تَبَّاشَ كَمَنْ جَرَّدَ مَتَّهَبًا (لُطِيْرًا) اَوْ خَائِنًا (خِيَانَتًا) كَارًا“ کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا۔

شریعت اسلامیہ کی نظر میں تمام چوریوں یا انہی چار قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہوتی ہیں اور فقہاء کوام جب سرقہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور اس کے احکام بیان کرتے ہیں تو اس سے مراد سرقہ صغریٰ ہوتی ہے، جب کہ ان کی اصطلاح میں سرقہ کبریٰ کو چورابہ یا قطع طریق (راہزنی) کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ

نہیب، غصب اور اختلاس کے لیے اصطلاحاً لفظ اختلاس استعمال کیا جاتا ہے۔

فقہاء کرام کے لفظ سرقہ کے سرقہ صغریٰ کے لیے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سرقہ کی سزا قطعید ہے اور بیشتر سزوات دراصل سرقہ صغریٰ ہیں یعنی چھپا کر کی جاتی ہیں۔ فقہاء کے یہاں ایک عام اصول یہ ہے کہ وہ ان جرائم پر زیادہ توجہ دیتے ہیں جن کی سزا حد اور قصاص ہے، چنانچہ جرم عام حدود و قصاص کے ارکان شرائط اور احکام کے بیان میں تفصیل سے کام لیتے ہیں اور اس کی تمام معمولی جزئیات تک بیان کر دیتے ہیں۔ جب کہ تعزیری جرائم کے بیان میں وہ اس قدر اہتمام نہیں کرتے اور محض چند اہم تعزیری جرائم کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں اور ان کے احکام بھی اختصار کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے عمومی طور پر عقوبات کی مختلف اقسام کے ذیل میں تعزیر، تعزیر کی مقدار اور اس سلسلے میں قاضی (عدالت) اور ولی امر کے اختیار پر کافی بحث کی ہے۔ اور فقہاء کے اس طریقہ کار کے اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان افعال کی تحدید و تعریف جو تعزیری جرائم بنتے ہیں اولی الامر کے دائرہ اختیار میں ہے اور ان پر سزائوں کا اجرا بھی انہی کی ذمے داری ہے نیز یہ کہ تعزیراتی جرائم مختلف ممالک میں مختلف ہو سکتے ہیں، اس لیے معقول طریقہ یہی ہے کہ تعزیراتی جرائم سے متعلق احکام کی تفصیلات اس طرح بیان نہ کی جائیں جس طرح جرائم حدود اور قصاص کی بیان کی جاتی ہیں اور مزید یہ کہ یہ تصور کہ تمام قانونی اور تمام ممنوع افعال کی تفصیلات مرتب کر کے ایک مجموعہ کی صورت میں لوگوں کو فراہم کر دی جائیں اس وقت تک رد نہا ہی نہیں ہوا تھا۔

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ جس وقت فقہاء کلام سرقہ سے متعلق گفتگو کرتے ہیں تو ان کی گفتگو اس سرقہ کی دونوں اقسام پر یکجہ مشتمل ہوتی ہے جس کی سزا تعزیر ہے۔ کیونکہ تعزیری سزا کے حامل سرقہ کی پہلی قسم تو دراصل سزائے حد کا حامل سرقہ ہی ہوتا ہے سوائے اس کے کہ اس میں سزائے حد کے نفاذ کی کوئی شرط مفقود ہوتی ہے (اور اس بنا پر اس میں تعزیری سزا دی جاتی ہے اور دوسری قسم جسے اختلاس کہا جاتا ہے وہ بھی دراصل سرقہ ہی ہے مگر اس میں سرقہ صغریٰ کی کوئی سی شرط پوری نہیں ہوتی۔ اس لحاظ سے گویا جس سرقہ صغریٰ میں کوئی سی شرط مفقود ہو وہ اختلاس ہے لہذا سرقہ کے بیان میں اختلاس کا بیان بھی شامل ہونا چاہیے۔

سرقہ صغریٰ اور اختلاس میں درج ذیل فرق ہیں :-

- ۱- چوری (سرقہ) کی سزا قطعید ہے اور اختلاس کی سزا تعزیر ہے۔
- ۲- جرم سرقہ کا مادی رکن کسی چیز کا چھپا کر لینا ہے۔ جبکہ اختلاس میں وہ چھپا کر نہیں لی جاتی۔

۳۔ سرقہ میں شرط یہ ہے کہ مسروقہ مال حفاظت میں رکھا ہوا ہو اور اختلاس میں یہ شرط نہیں ہے۔
 ۴۔ سرقہ میں مال مسروق کی ایک مقررہ مقدار (نصاب) ہونا ضروری ہے اختلاس میں یہ ضروری نہیں ہے۔
 سرقہ اور اختلاس کا فرق معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ میں اختلاس کے احکام تقریباً وہی ہیں جو مصری قانون میں ان سمرقات کے ہیں جن کو قانون مصر نے مخنخ (چھوٹا جرم) Mis-demeanor قرار دیا ہے۔ اگرچہ بعض صورتوں میں قانون اور شریعت میں فرق بھی موجود ہے مثلاً سامان اکٹھا کر لے جانے والے کے سامان غائب کر دینے کو مروج قانون سرقہ قرار دیتا ہے اور شریعت کی طرح امانت میں خیانت تصور نہیں کرتا تو اس قانون کی پیروی لازمی ہے کیونکہ یہ جرم تعزیری جرائم میں سے ہے اور خواہ اسے سرقہ قرار دیا جائے یا امانت میں خیانت یہ ہر حال میں حرام ہے۔ اور تعزیری جرائم کی سزاؤں کی تحدید کے سلسلے میں دلی امر کو بڑے اختیارات حاصل ہیں اس بنا پر اگر دلی امر مذکورہ جرم پر سرقہ کی سزائے تعزیر دے تو اس حکم کی پیروی لازمی ہے۔

اگر ہم سرقہ سے متعلق قانون مصر کا شریعت اسلامیہ سے موازنہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ قانون مصر انہی افعال کو سرقہ تصور کرتے ہوئے جرم سرقہ کی سزا دیتا ہے جن پر شریعت اسلامیہ سرقہ کی سزا دیتی ہے۔ چنانچہ جہاں شریعت کوئی مال چھپا کر لے لینے (سرقہ صغریٰ) پر غلبہ اور جبر سے مال لے لینے پر اور راستہ میں دھمکا کر اور خوفزدہ کر کے مال لے لینے پر (سرقہ کبریٰ یا حرابہ) اور بغیر چھپائے ہوئے اور بغیر غلبہ کے مال لینے پر سزا دیتی ہے تو قانون مصر کی رُود سے بھی اختلاس قابل سزا ہے خواہ مخفی علیہ کو علم ہو یا نہ ہو یعنی خواہ چھپا کر لیا جائے یا بغیر چھپائے ہوئے لیا جائے جب کہ یہ لینا مخفی علیہ کی مرضی کے بغیر اور بغیر جبر کے ہو۔ البتہ قانون اس قسم کے افعال کو مخنخ (چھوٹا جرم) Mis-demeanor قرار دیتا ہے اسی طرح قانون مصر کی نظر میں غلبہ سے چھپیں لینا (اختلاس) یا جبراً لے لینا یا راستہ میں ڈرا دھمکا کر چھپیں لینا یہ تمام افعال جنایات Crimes ہیں۔

انقلاب فرانس تک مروجہ قوانین کی نظر میں کسی شے کی افادیت چھین کر (اختلاس) حاصل کر لینا، یا اس شے کو اپنے قبضے میں کر لینا بھی سرقہ تصور ہوتا تھا اور ان افعال پر سرقہ کی حیثیت میں سزا دی جاتی تھی۔ نیز ان قوانین میں سرقہ تبدیلہ (ضائع کر دینے) اور غصب میں کوئی فرق نہیں تھا اور ان تمام افعال کو قانون کی نظر میں سرقہ ہی تصور کیا جاتا تھا اور اس سلسلے میں یہ قوانین رومی قانون سے متاثر تھے جس سے انہوں نے قانون سرقہ اخذ کیا تھا۔

جب کہ شریعت اسلامیہ باوجود اپنی قدامت کے آج سے تیرہ سو برس قبل ہی کسی شے

کے سرقہ کر لینے، اس شے کی افادیت حاصل کر لینے یا اسے قبضہ میں لے لینے میں فرق کر رہی ہے۔ اور سرقہ اور مال سے متعلق دیگر جرائم غصب اور تبدیہ وغیرہ میں امتیاز قائم کر رہی ہے۔ جب ہم جرم سرقہ کے اصل افعال بالتفصیل بیان کریں گے اس وقت معلوم ہو جائے گا کہ یہ قوانین شریعیہ ان قوانین سے زیادہ مختلف نہیں ہیں جہاں تک اب جدید ترقی یافتہ سرورجہ قوانین پہنچے ہیں۔ اس مقام پر میں یہ نہیں چاہتا کہ میں شریعت اسلامیہ کی جزر سی اور باریک بینی پر روشنی ڈالوں اور شریعت کی امتیازی خصوصیات بیان کروں بلکہ میرا مقصد یہ ہے کہ میں یہ بتا دوں کہ سرورجہ قوانین جس قدر ترقی حاصل کرتے جا رہے ہیں اسی قدر وہ شریعت اسلامیہ اور اس کے اصولوں سے قریب تر آتے جا رہے ہیں۔ اور اسی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس وقت سرورجہ قوانین اپنی اوج کمال پر پہنچ جائیں گے تو وہ ارتقاء کی وہی آخری منزل ہوگی جس تک شریعت اسلامیہ پہلے ہی پہنچ چکی ہے۔ اور وہ دن جلد آنے والا ہے جب جدید سرورجہ قوانین براہ راست شریعت اسلامیہ سے استفادہ کریں گے۔



Section - 5
Offence against Property
Ordinance 1979

ارکانِ سرقہ

۵۹۷- سرقہ یہ ہے کہ کسی دوسرے کا مال پوشیدہ طریقے پر لے لینا، اس تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ جرمِ سرقہ کے چار ارکان ہیں۔

۱- چھپا کر لینا۔ ۲- مسروق شے کا مال ہونا۔ ۳- مال کا دوسرے کی ملکیت ہونا۔

۴- ارادہ جرم (قصد جنائی) Criminal intention

پہلا رکن

چھپا کر لینا

۵۹۸- چھپا کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شے مخفی علیہ Victim کے علم اور اس کی رضامندی

کے بغیر لے لی جائے، جیسے کوئی شخص کسی کے گھر سے اس شخص کی غیر موجودگی میں یا اس کے سونے ہوئے ہونے کی صورت میں اس کا سامان چیرا لے یا جیسے کوئی شخص مالک کی غیر موجودگی میں یا اس کی خوابیدگی کے دوران کھلیاں سے پیداوار چیرا لے۔ اب اگر یہ لینا مخفی علیہ کی موجودگی میں بغیر غلبہ کے ہے تو یہ سرقہ نہیں ہے اختلاس ہے اور اگر مخفی علیہ کے علم کے بغیر مگر اس کی رضامندی سے لیا ہے تو یہ سرے سے سرقہ ہی نہیں ہے۔

مال کا لے لینا (اخذ مال) مکمل ہونا چاہیے چنانچہ جرمِ سرقہ کے لیے محض شے مسروق کو ہاتھ لگا دینا کافی نہیں ہے بلکہ اس میں اخذ (لے لینے) کی تین شرائط موجود ہونی چاہئیں =

۱- چور (سارق) مال مسروقہ کو اس جگہ سے نکال لے جہاں وہ بطور حفاظت رکھا ہوا ہو۔

۲- چور مسروقہ مال کو مخفی علیہ کے قبضے سے نکال لے۔

۳- چور مسروقہ مال کو اپنے قبضے میں لے لے۔

اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط موجود نہ ہو تو یہ لے لینا (اخذ) نامکمل ہوگا اور اس کی سزا قطعید نہیں تعزیر ہوگی پس اگر کوئی شخص کسی کے گھر میں دیوار پھلانگ کر اتر گیا اور کسی شے تک پہنچنے سے

پہلے یا سامان سمیٹتے ہوئے پکڑا گیا، یا کوئی شخص جانور کی چوری کے لیے جانوروں کے باڑے میں گھس گیا اور جانور کی رسی کھول لی یا اس کی کمر پر بیٹھ گیا اور باہر نکلنے سے پہلے پکڑا گیا، یا کوئی شخص کسی کے گھلیان میں گندم چرانے گھس گیا اور بوری میں گندم بھرتے ہوئے یا بھرنے کے بعد پکڑا گیا یا بوری اٹھاتے ہوئے یا بوری اٹھا لینے کے بعد مگر گھلیان سے نکلنے سے پہلے پکڑا گیا تو ان تمام افعال میں لینے والے پوشیدہ طور پر لینے والا متصور نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان افعال میں جس شے کو چرانا مقصود تھا وہ شے اپنی جائے حفاظت سے باہر نہیں نکلی، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ شے مخفی علیہ کے قبضے سے نکل کر مجرم کے قبضے میں داخل نہیں ہوئی ہے

انخذ تمام (پوری طرح لے لینا) کی شرط کا یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اس سرقہ میں جس میں اخذ ناما کا ہوا قطعید نہیں ہوگا چنانچہ ہم جس فعل کو آج کل آغاز سرقہ (یا چوری) کا اقدام) کہتے ہیں اس پر تعزیر ہی سزا ہوگی قطعید کی نہیں ہوگی۔ البتہ مسلک ظاہر کے فقہاء، آغاز جرم سرقہ پر بھی قطعید کے قائل ہیں اور جب بھی سارق شے مسروق پر ہاتھ رکھ لے اگرچہ اسے اس کی جائے حفاظت سے نہ نکال سکے تو قطعید کی سزا ہے۔ مثلاً چور نے گھر میں داخل ہو کر مخفی علیہ کا سامان جمع کر لیا مگر اس کو اٹھانے سے پہلے یا اٹھاتے ہوئے مگر اس کو لے جانے سے پہلے پکڑا گیا تو اس فعل کے آغاز سرقہ ہونے پر اس کا ہاتھ قطعید کیا جائے گا۔ کیونکہ جس قدر فعل کا اس نے ارتکاب کیا ہے وہ اس کے سارق بنانے کے لیے کافی ہے چونکہ مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک سرقہ میں مال کے جائے حفاظت میں ہونے کی شرط نہیں ہے اس لیے ان کے نزدیک چوری سے شے مسروق کو حاصل کر لینے کے ارادے سے اخذ مکمل ہو جاتا ہے اگرچہ وہ مخفی علیہ کے قبضے سے نکل کر انجام کے طور پر اور بالفعل مجرم کے قبضے میں نہ آئی ہو بلکہ اگرچہ فقہاء ظاہر کے یہاں بھی سرقہ اور اختلاس میں فرق ہے اور وہ سرقہ میں قطعید کے اور اختلاس میں تعزیر کے قائل ہیں۔

شرعیّت کی اس تعبیر کے لیے کہ کسی شے کو چھپا کر لے لیا جائے، مردودہ قوانین میں مترادف لفظ **اختلاس Embezzlement Defalcation** ہے۔ اور اختلاس کے تام ہونے کی فرانسیسی اور مصری قانون میں یہ شرط ہے کہ سارق مسروقہ شے مخفی علیہ کے قبضے سے نکال کر اپنے قبضے میں لے آئے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شرعیّت اسلامیہ کی اخذ تمام کی شرط اس شرط مذکور سے سوا ہے اور وہ یہ ہے

۱- المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۹، ۲۶۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۴، ۲۹۵۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۴۹۔ نہایتہ المحتاج،
اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۳۸، ۱۱۴۱۔ بیحد۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۰، ۲۴۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۲،
صفحہ ۴۵۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸۔ المدونہ، جلد ۱۶، صفحہ ۲۲۔ شرح الاثرار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۔

کہ سارق مسروقہ شے کو اس کی بائے حفاظت سے نکال لے اور اس شرط کا ہر اس سرقہ میں پایا جانا لازمی ہے جس میں قطع ید کی سزا دی جائے اور یہ مسلک چاروں مذاہب اور شیعہ زید یہ کا ہے جب کہ اصحاب ظاہر کے نزدیک جائے حفاظت سے نکالنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک محض کسی شے کا مخفی علیہ کے قبضے سے نکال کر سارق کا اپنے قبضے میں لے لینا قطع ید کے لیے کافی ہے۔ ان کے نزدیک چوری کے ارادے سے مجرم کا کسی شے کو اٹھا لینا یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ اس نے اس شے کو چھپا کر لیا ہے اور وہ قطع ید کی سزا کا مستحق ہے۔

شریعت اسلامیہ کے چاروں مسلک اور مسلک شیعہ ماسوا مسلک ظاہر کے اس مال کی چوری میں جو جائے حفاظت پر نہ ہو (غیر محفوظ) ہو مصری اور فرانسیسی قانون کے ہم آہنگ ہیں۔ شریعت کی رد سے اس قسم کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں بلکہ محض سزائے تعزیر ہے، اور اس چوری کو اخذ تام متصور کرنے کے لیے مجرم کا مسروقہ شے کو مخفی علیہ کے قبضے سے نکال کر اپنے قبضے میں کر لینا کافی ہے مثلاً مجرم نے مخفی علیہ کا سواری کا جانور بغیر نگہبان کے راستے میں چلتے ہوئے چڑا لیا تو اس چوری میں اس کا جانور پر سوار ہو جانا اخذ تام متصور ہوگا، کیونکہ یہ جانور محض سواری سے مخفی علیہ کے قبضے سے نکل کر مجرم کے قبضے میں داخل ہو گیا۔

جو فعل شریعت کی نظر میں اختلاس ہے اور جس کی سزا قطع ید کے بجائے تعزیر ہے اس میں شریعت اسلامیہ مصری اور فرانسیسی قانون سے ہم آہنگ ہے۔ اور اختلاس میں کسی شے کو مخفی علیہ کے قبضے سے نکال کر مجرم کے اپنے قبضے میں لے لینے کو فعل تام متصور کیا جاتا ہے پس اگر مجرم نے مخفی علیہ کے ہاتھ سے نوٹ چھپٹ لیا، یا اس کے پاس رکھے ہوئے کپڑے کو اٹھا لیا تو مجرم کے اس جگہ سے ہٹے بغیر بھی فعل اختلاس تام متصور ہوگا۔

شے مسروقہ کا اسی کی جائے حفاظت سے نکال لینا اس شے کا مخفی علیہ کے قبضے سے نکال لینا ہے چنانچہ جانوروں کے باڑے سے مکان سے یا دکان سے کسی شے کا چڑا لینا مخفی علیہ کے قبضے سے نکال لینا ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی جیب سے رقم نکال لیتا ہے تو یہی متصور ہوگا کہ اس نے اس رقم کو مخفی علیہ کے قبضے سے نکال لیا ہے کیونکہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں مسروقہ اشیاء سے مخفی علیہ کا قبضہ ختم ہو جاتا ہے۔

مسروقہ شے کا مخفی علیہ کے قبضے سے نکالنا ہمیشہ مسروقہ شے کے جائے حفاظت سے نکالنے پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ مسروقہ شے مخفی علیہ کے قبضے سے نکال لینے کے

باوجود مجرم بھی اسی جائے حفاظت پر موجود رہے اور مسروقہ شے بھی جائے حفاظت پر موجود رہے۔ مثلاً سارق جائے حفاظت ہی میں مسروقہ شے کو نکل لے اگر وہ شے ایسی ہو جو نکلنے سے خراب نہ ہوتی ہو جیسے حواہر یا سونا، چاندی (نقود) کے سکتے۔ اس قسم کے حالات میں مسروقہ شے مجنبی علیہ کے قبضے سے نکل کر سارق کے قبضے میں داخل ہو جائے گی اس سے قبل کہ سارق جائے حفاظت سے باہر آئے اور اس سے قبل کہ اختتام متصور ہو جائے حفاظت سے نکل جانے پر متصور ہوتا ہے لے

اگر مسروقہ شے ایسی ہو جو نکلنے سے ضائع ہو جاتی ہو جیسے دودھ، حلوا، وغیرہ تو از روئے شریعت مسروقہ نہیں بلکہ اٹلاف ہے۔ کیونکہ شریعت میں قاعدہ یہ ہے کہ جو شے جائے حادثہ پر ضائع ہو جائے وہ شے تلف ہے مسروقہ نہیں ہے، خواہ وہ شے کھانے پینے سے ضائع ہوئی ہے یا پھاڑنے اور بلا دینے سے ضائع ہو گئی ہو لے

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسروقہ شے کے جائے حفاظت سے اور مجنبی علیہ کے قبضے سے نکال لینے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مجرم کے قبضے میں بھی آجائے۔ جیسے سارق سامان اٹھا کر گھر سے باہر پھینک دے پھر اسے لینے کے لیے باہر آئے مگر اس اٹھانے کوئی اور شخص آکر لے اٹھائے۔ یا جیسے سارق کسی جانور کو باڑے سے باہر نکال دے اور خود باہر آئے اتنے میں کوئی اور چور اس جانور کو پکڑ لے۔ ان دونوں صورتوں میں اور ان جیسی دیگر مثالوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسروقہ شے سارق کے قبضے میں داخل نہیں ہوتی کیونکہ مسروقہ شے سارق کے قبضے میں اسی وقت داخل ہوتی ہے جب وہ مجنبی علیہ کے قبضے سے نکل کر جائے حفاظت سے نکلنے تک مجرم کے ہاتھ میں رہے اس لیے کہ اخراج سے مالک کی بالادستی اس شے پر ختم ہو جاتی ہے لے

اگر چور نے کسی شے کو اس کی جائے حفاظت سے نکال لیا تو اس پر اس کے مالک کی بالادستی ختم ہو گئی، اس کے بعد اگر دوسرے چور کے وہ چیز ہاتھ لگ گئی تو اس دوسرے چور کی بالادستی پہلے چور کی بالادستی کے بالمقابل آگئی اور مسروقہ شے پہلے چور کے قبضے میں آنے کے بجائے دوسرے چور کے قبضے میں آگئی۔ امام ابوحنیفہؒ اس کو نظریہ ید معترضہ کہتے ہیں اور اس پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ چور

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۱۶۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۰۔ کشف القناع،

جلد ۲، صفحہ ۸۰۷۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۱۸۔

۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۱۔

۳۔ بحوالہ ہائے سابقہ۔

کا ماتمہ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ اس نے مال مسروقہ کو جائے حفاظت سے نکالا ہو بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔

اگر چور نے مسروقہ شے کو جائے حفاظت سے نکال کر باہر ڈال دیا پھر اس کو لینے کے لیے باہر نکلنے سے پہلے پکڑا گیا تو یہ منسور نہیں ہوگا کہ مسروقہ شے اس کے قبضے میں آگئی کیونکہ اس شے کے باہر نکالنے کے وقت اس کی بالادستی اس شے پر قائم نہیں ہوتی اگرچہ وہ شے جائے حفاظت سے باہر موجود رہی اور چور کے پکڑے جانے تک اسے کسی نے نہیں لیا۔ لیکن اگر اس نے مسروقہ شے کو باہر پھینک دیا اور باہر آکر اس کو اٹھالیا تو اس پر قطع ید کی سزا لازم ہے۔

البتہ امام زفرؒ اس صورت میں قطع کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جائے حفاظت سے لینا اسی وقت مکمل ہوگا جب چور خود اس شے کو لے کر باہر آئے، پھینک دینا اخراج نہیں ہے اور باہر سے اٹھانا جائے حفاظت سے اٹھانا نہیں ہے۔ امام زفرؒ کی اس رائے کی تردید اس طرح کی گئی ہے کہ چور کے مال کے باہر پھینک دینے سے وہ مکمل چور کی بالادستی میں آجاتا ہے اگرچہ عملاً اس کی بالادستی اسی وقت قائم ہوتی ہے جب وہ اسے باہر آکر اٹھالے اور مال کا باہر پھینک دینا فی الحقیقت جائے حفاظت سے لے لینا ہے۔ مگر امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مسروقہ شے محض مخفی علیہ کے قبضے سے نکل جانے سے چور کے قبضے میں آجاتی ہے اگرچہ مادی طور پر اس مسروقہ شے پر سارق کی بالادستی قائم نہ ہوئی ہو اس لیے مسروقہ شے سارق کے قبضے میں آنے کے بعد ید مختصرۃ کے قبضے میں آتی ہے۔ اور اس لحاظ سے چھپا کر لینے کی شرائط پوری ہو جاتی ہیں اور یہی رائے مسلک شیعہ زیدیر کی ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ قطع سارق کے لیے یہ امر کافی ہے کہ مسروقہ شے کسی ذریعے سے باہر آجائے اور اخراج سارق کے اپنے فعل کی بنا پر ہو، خواہ وہ خود اٹھا کر لایا ہو یا اس نے باہر پھینک دیا ہو یا وہ کھینچ کر باہر لایا ہو، یا جبراً لایا ہو یا دھوکہ سے لایا ہو اور خواہ اس شے کے باہر آنے کے بعد اس نے خود اسے اٹھایا ہو یا چھوٹ دیا ہو یا کسی اور نے اٹھالیا ہو، ان کے نزدیک اس اخراج سے اخذ تام ہو جاتا ہے اگرچہ مجرم اس

۱۔ بحوالہ ہائے سابق ۲۔ برائج الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۶۵۔ ۳۔ برائج الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۶۵۔
 ۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸، ۱۴۰۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۸۔ المغنی، جلد ۲، صفحہ ۲۵۹۔ المدون، جلد ۲، صفحہ ۳۶۷۔

مسروقہ شے کو باہر نکالنے کے بعد دوبارہ اس کی جائے حفاظت پر رکھ دے۔

چھپا کر لینے (الاخذ خفیۃً) کی دو قسمیں ہیں۔ یا براہ راست لے لینا، یا بذریعہ سیدب لینا۔ براہ راست لینا (الاخذ المباشر) یہ ہے کہ سارق سامان اٹھائے اور خود ہی اُسے جائے حفاظت سے باہر لائے یا اس کا فعل بلا واسطہ اس پر منتج ہو، مثلاً وہ خود جائے حفاظت پر جائے وہاں سے مسروقہ شے کو اٹھا کر لائے یا اسے جائے حفاظت سے باہر پھینک دے، یا جائے حفاظت میں ہاتھ ڈال کر مسروقہ شے نکال لے یا مسروقہ شے کو آنکڑے سے اٹھالے، یا جیب کاٹ کر رقم نکال لے یا گندم وغیرہ کی پوری میں سوراخ کر کے غذائی اشیاء باہر نکال لے۔ البتہ بعض فقہاء اس قاعدے میں بعض استثنائے کرتے ہیں جو بعد میں بیان ہوں گے۔ اگر سارق مسروقہ شے کو اٹھا کر جائے حفاظت سے باہر لے آئے، یا مسروقہ شے کو جائے حفاظت سے باہر نکال دے یا اس کا براہ راست فعل اس کے اخراج پر منتج ہو جائے تو چھپا کر لینے کی شرائط مکمل ہو جائیں گی اور اس سرقہ پر چور کا ہاتھ قطع کیا جائے گا۔

اگر مال مسروقہ کو جائے حفاظت سے باہر لانے سے قبل ہی سارق پکڑا جائے یا اس سے پہلے پکڑا جائے کہ اس کا فعل مال مسروقہ کو باہر لانے پر منتج ہو تو سارق کا قطع ید نہیں ہوگا سوائے فقہاء مسلک ظاہر کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک مسروقہ شے کے صرف اٹھا لینے سے سرقہ تام ہو جاتا ہے اور ان کے نزدیک جائے حفاظت قابل لحاظ نہیں ہے۔ باقی فقہاء کے نزدیک صورت مذکورہ میں مجرم پر تعزیر ہے قطع نہیں ہے کیونکہ شرائط اخذ فی الواقع پوری نہیں ہوئی ہیں۔

اگر چور مسروقہ مال کو جائے حفاظت سے نکال کر باہر ڈال دینے کے بعد لیکن اس کے دوبارہ اٹھانے سے پہلے پکڑا گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اخذ نا تمام ہے کیونکہ اگرچہ مال مسروقہ جائے حفاظت سے اور حنبلی علیہ کے قبضے سے نکل گیا مگر عملاً سارق کے قبضے میں داخل نہیں ہوا، یا یہ کہ اس مسروقہ مال پر سارق کی بالادستی قائم نہیں ہوئی اس لیے وہ اس کے قبضے میں متصور نہیں ہوگا۔ حنفی فقہاء کے نزدیک وہ شے جس کو سارق نے اس کی جائے حفاظت سے نکال کر باہر ڈال دیا ہو اور اس پر

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۷۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۷۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۹۔ فتح القدر،

جلد ۴، صفحہ ۲۴۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۵۔

کسی دوسرے شخص کا ہاتھ نہ پڑا ہو لیکن تو حکماً وہ شے سارق کے قبضے میں متصور ہوگی چنانچہ فقہائے احناف کا اس صورت میں قطعید سارق پر اتفاق ہے جب اس نے کوئی شے جائے حفاظت سے باہر پھینک دی ہو اور باہر آکر اُسے اٹھالیا ہو، اس صورت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے سوائے امام زفر کے اور اس اختلاف کا سبب ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

باقی ائمہ اور شیعہ زید یہ کے نزدیک مسروقہ شے کے جائے حفاظت سے باہر ڈال دینے سے حکماً سارق کا قبضہ متصور کر لیا جائے گا اور یہ حکماً قبضہ عملاً قبضے کی طرح اخذ کو تمام (مکمل) متصور کرنے کے لیے کافی ہوگا۔ چنانچہ سارق کے مسروقہ شے کو جائے حفاظت سے باہر پھینک دینے پر سرقہ مکمل ہو گیا خواہ سارق نے اس مسروقہ شے کو باہر آکر خود اٹھالیا ہو یا اس سے پہلے کسی اور نے اس پر قبضہ کر لیا ہو اور خواہ چور جائے حفاظت سے نکلنے سے پہلے ہی پکڑا گیا ہو یا نہ پکڑا گیا ہو۔ البتہ امام مالک کو جائے حفاظت سے مسروقہ شے کے باہر پھینک دینے کے بعد اور جائے حفاظت سے نکلنے سے قبل سارق کے پکڑے جانے پر اس چوری کو سرقہ تامہ متصور کرنے میں تامل ہے یہ اگر سارق نے مسروقہ شے جائے حفاظت سے نکال کر گھر کے صحن میں ڈال دی تو یہ اخذ تامہ متصور نہیں ہوگا اس لیے کہ پورا گھر جائے حفاظت ہے اور اس لحاظ سے مسروقہ شے ابھی جائے حفاظت سے باہر نہیں نکلی، مسلک ظاہر کے فقہاء اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتے بلکہ وہ مسروقہ شے کے محض اٹھالینے کو سرقہ تامہ تصور کرتے ہیں اگرچہ چور نے ابھی اپنی جگہ نہ چھوڑی ہو۔ لیکن اگر ایک بڑے گھر کے اندر متعدد رہائشی حصے اور مستقل کمرے ہوں تو ان میں سے کسی سے مسروقہ شے نکال لینا اخذ تامہ متصور ہوگا، اگر سارق اس مسروقہ شے کو مشترکہ صحن میں لے آئے یا اس میں مسروقہ مال کے ساتھ پکڑا جائے، کیونکہ اس مکان کا ہر رہائشی حصہ مستقل جائے حفاظت ہے اور گھر کے مجموعی صحن سے اس کا تعلق نہیں ہے تو اس مجموعی صحن میں نکال لینے کا مطلب جائے حفاظت سے نکال لینا ہے یہ

اگر مجرم نے کسی شے کو اس کی جائے حفاظت ہی میں ضائع اور تلف کر دیا تو وہ مُتَلَفٌ دَمَائِعٌ کہنے والا ہے، سارق نہیں ہے لیکن اگر اُتلاف کے بعد اس میں کچھ چیز بقدر نصاب کے باہر آ گیا تو وہ سارق ہے۔

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۲۔

۲۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۷۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۷۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۹۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۷۔

۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۳۲۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۷۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۷۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۰۔ بدائع الصنائع،

جلد ۷، صفحہ ۶۶۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۰۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۸۔

اور قیمت کا اندازہ اس مسروقہ مال سے کیا جائے گا جسے لے کر وہ باہر آ گیا اس سے نہیں جس کو اس نے
جائے حفاظت میں ضائع کر دیا۔ اور یہ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے۔ اور یہی رائے
شیعہ زید یہ کی ہے۔ اور یہی رائے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی ہے مگر امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ
جس نے کسی شے کو اس کی جائے حفاظت میں تلف کر دیا پھر اس کو لے کر باہر نکلا اور اس کی قیمت
بقدر نصاب ہو تو اس کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ جس وقت اس نے اس شے کو تلف کیا
اسی وقت اس پر ندادان عائد ہو گیا، اور جن اشیاء پر ندادان عائد ہو جائے وہ ادائیگی ندادان کے
وقت ضامن کی ملکیت میں آجاتی ہے اور وقت اخذ اس کے اختیار میں آجاتی ہے، اس لیے سارق
مسروقہ شے کا ضامن ہونے کی بناء پر اس شے کا لینے کے وقت مالک بن گیا ظاہر ہے اس کا
اپنی ہی ملکیت کے لینے پر ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا۔

اگر مجرم مسروقہ شے کو اس کی جائے حفاظت میں نکل لے تو اگر وہ شے نکلنے سے ضائع ہو جانے
والی ہو جیسے کھانے پینے کی اشیاء تو یہ سرقہ نہیں بلکہ اتلاف ہے اور اس پر تعزیری سزا دی جائے گی،
اور اگر وہ شے ضائع ہونے والی نہ ہو جیسے جو اہر اور نقد، تو اس کی کئی آراء ہیں۔ پہلی رائے تو یہ ہے
کہ نکلنا باہر حال اس شے کو ضائع کر دینا اور بنا بریں اتلاف ہے سرقہ نہیں ہے بالخصوص جب
نگلی ہوئی چیز پیٹ ہی میں رہ جائے اور باہر نہ نکلے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ نکل لینا بجائے خود اخذ
ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کوئی شے اپنے بدن میں لے لی ہو۔ اور اس رائے کی اہمیت اس
صورت میں ظاہر ہوتی ہے جب مجرم کے پیٹ سے مسروقہ شے برآمد ہو جائے اور مالکی اور شافعی
فقہاء کی یہی رائے ہے۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر مجرم کے پیٹ سے نکل ہوئی چیز باہر آگئی تو سرقہ
ہے اور نہیں آئی تو اتلاف ہے۔ چوتھی رائے سنابلہ کی ہے اور ان میں سے بعض فقہاء اسے ہر
حالت میں سرقہ اور بعض دیگر نکل آنے کی صورت میں سرقہ اور نہ نکلنے کی صورت میں اتلاف کہتے ہیں۔

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۶۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۸۔ مواہب الجلیل، جلد ۴، صفحہ ۳۰۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۹۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۴۔

۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۶۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۸۲، ۷۰، ۷۱۔

۴۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۹۹۔

۵۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۸۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۔

۶۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۶۱۔

اگر مجرم نے مسروقہ شے کو صنایع کر دیا یا بعض شے کو نکل لیا اور بعض کو لے کر باہر آگیا، تو جو اس نے صنایع کر دی یا نکل لی اور وہ نکل لینے سے صنایع ہو جانے والی شے ہو تو وہ اس شے کا متعلق ہے اور جو وہ جائے حفاظت سے باہر لے کر آگیا اگر اس میں چھپا کر لینے کی شرائط پوری ہوں تو اس شے کا وہ سارق ہے۔ ان تمام اختلاف اور آراء کے ساتھ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اخذ تام کے بیان میں جائے حفاظت سے نکالنے کی اس صورت میں بڑی اہمیت ہے جب مجرم متعدد ہوں۔ کیونکہ قاعدہ شریعت میں یہ ہے کہ قطع ید کی سزا اس سارق پر جاری ہوگی جس نے مسروقہ شے کو جائے حفاظت سے نکالا ہو اور جس نے نہ نکالا ہو اس پر سزائے تعزیر ہے۔

۵۹۹۔ نظریہ ہتک کامل (چار دیواری کی توہین)

اگر چور مکان میں نقب لگائے اور ہاتھ ڈال کر سامان نکال لے یا بانس یا آنکرہ ڈال کر مسروقہ شے نکال لے اور اسے لے لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اخذ (لے لینا) سارق کے جائے حفاظت (گھر) میں نہ جانے کی بنا پر نا تمام ہے، جب کہ مجرم کسی کمبیل کے لیے ہتک کامل (چار دیواری کی توہین) شرط ہے جو چور کے عملاً گھر کے اندر داخل ہو جانے سے پوری ہوتی ہے، اور صندوق اور پوری میں داخلہ ممکن نہیں ہے تو اس میں سامان پر بالادستی ہو جانا اخذ کامل ہے اور اس میں ایسا داخل ہونا لازم نہیں ہے جسے ہتک کامل کہا جاسکے۔ اس نظریہ کو نظریہ ہتک کامل کہا جاتا ہے۔

جب کہ ائمہ ثلاثہ، امام ابو یوسفؒ اور شیعہ زید یہ خواہ سارق جائے حفاظت میں داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اس کے فعل کو اخذ تام متصور کرتے ہیں اس لیے جرم مسرقہ کا رکن جائے حفاظت سے لے لینا ہے جائے حفاظت میں داخل ہونا نہیں ہے، اس لیے جس صورت میں داخل ہونے بغیر جائے حفاظت سے لینا ممکن ہو وہ بھی اخذ تام ہے۔

۶۰۰۔ تعدد مجرمین

اگر مجرم مسرقہ میں دو مجرم شریک ہوں، ایک جائے حفاظت کے اندر داخل ہو اور دوسرا باہر ہے اور اندر جانے والا چور مسروقہ شے دیوار کے اوپر سے، دروازے میں سے یا دیوار کی نقب میں سے اپنے باہر کے ساتھی کو پکڑا دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اندر جانے والے اور باہر رہ جانے والے بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۶۔

۷۔ المنہب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۔ اسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۳۷۔ الرضی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۹۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۸۰۔

مواہب اللیل، جلد ۶، صفحہ ۳۱۰۔ شرح فتح القدیر، جلد ۲، صفحہ ۲۴۵۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۲۶۸، ۲۶۷۔

والے دونوں مجرموں کے اعتبار سے یہ انڈنا تمام ہے، اندر جانے والے چور کے لحاظ سے اس لیے نا تمام ہے کہ اس کے عملاً مسروقہ سامان محنبنی علیہ کے قبضے سے نکالنے کے باوجود وہ سامان خود اس کے قبضے میں نہیں آیا بلکہ وہ اس کے اس سائکتی کے قبضے میں آیا جو باہر موجود ہے اس لیے یہ انڈ (لینا) اندر والے کے لحاظ سے غیر تمام ہے اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کی یہ رائے ان کے ”الید المعترفہ“ کے نظریے کی تطبیق ہے، جس کا پہلے بیان ہو چکا ہے۔ رہ گیا باہر جانے والے کے لحاظ سے تو اگرچہ مسروقہ سامان اس کے قبضے میں آیا ہے مگر اس نے نہ تو مسروقہ شے کو اس کی جائے حفاظت سے نکالا ہے اور نہ محنبنی علیہ کے قبضے سے نکالا ہے، اس لیے اس کے لحاظ سے بھی شرائط انڈ پوری نہیں ہوتیں۔

ائمہ ثلاثہ، شیعہ زیدیہ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اندر والے مجرم کے لحاظ سے انڈنا تمام متصور کرنے پر متفق ہیں، ان کے نزدیک مسروقہ سامان اندر والے مجرم کے قبضے میں آجاتا ہے کہ باہر اس کا سائکتی اس کا قائم مقام ہے۔ یہ ائمہ جہاں اندر والے مجرم کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے برعکس رائے رکھتے ہیں وہاں ان کی رائے باہر جانے والے مجرم کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔

مذکورہ صورت میں یہ امر ملحوظ ہے کہ داخلی مجرم نے اشیائے مسروقہ جائے حفاظت سے نکال باہر اپنے سائکتی کو پکڑا دیں، لیکن اگر خارجی مجرم نے جائے حفاظت میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اندر موجود اپنے سائکتی سے مسروقہ سامان لے لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ انڈ دونوں مجرموں کے لحاظ سے نا تمام ہے، بیرونی مجرم کا انڈ اس لیے نا تمام ہے کہ وہ خود جائے حفاظت میں داخل نہیں ہوا اور اس نے جائے حفاظت کی کامل توہین نہیں کی۔ گو یا اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کا ہتک کامل کا نظریہ منطبق ہوتا ہے۔ اور داخلی مجرم کا انڈ اس لیے نا تمام ہے کہ اس نے مسروقہ شے کو خود جائے حفاظت سے نہیں نکالا ہے۔ مگر ائمہ ثلاثہ، شیعہ زیدیہ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ بیرونی مجرم کے اعتبار سے انڈنا تمام ہے اس لیے کہ اس نے مسروقہ شے کو جائے حفاظت اور محنبنی علیہ کے قبضے سے نکال کر خود اپنے قبضے میں لے لیا ہے نیز یہ کہ مجرم مسروقہ کارکن انڈ ہے اور جائے حفاظت میں داخل ہونا نہیں ہے لیکن اندرونی مجرم کے بارے میں ان فقہاء کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔

۱۔ برائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۵۔ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۲۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۔ اسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۲۷۔
 مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۱۔ الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۴۔ کشاف الشناخ، جلد ۲، صفحہ ۸۰۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۹۔ شرح الاذہار، جلد ۲، صفحہ ۳۶۔

اگر اندرونی مجرم نے مسروقہ اشیاء نقب کے درمیان میں پہنچا دیں اور بیرونی مجرم نے ان کو ہاتھ ڈال کر اس طرح پکڑا کہ دونوں کے ہاتھ مل گئے اور اس طرح کہ نہ تو اندرونی نے اسے جائے حفاظت سے باہر نکالا اور نہ بیرونی مجرم نے اسے جائے حفاظت سے نکالا بلکہ دونوں نے تعاون کیا اور اسے جائے حفاظت سے نکال لیا تو امام مالکؒ کے نزدیک یہ اخذ دونوں کے لحاظ سے تمام ہے۔ اور یہی مسلک امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے۔ مگر امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ اخذ اندرونی اور بیرونی مجرموں دونوں کے لحاظ سے نا تمام ہے اس لیے کہ اندرونی مجرم نے اسے جائے حفاظت سے باہر نہیں نکالا ہے اور بیرونی مجرم نے اسے جائے حفاظت کے اندر سے نہیں پکڑا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے کوئی بھی اخذ لینے والا نہیں ہے کیونکہ بیرونی چور نے جائے حفاظت میں داخل ہو کر اس کی ہتک کامل کا مرتکب نہیں ہوا اور اندرونی چور نے جائے حفاظت سے مسروقہ سامان کو نہیں نکالا۔ اور اگر یہ سمجھا جائے کہ اس نے نکالا ہے تو دوسرا ہاتھ درمیان میں آگیا اور یہ معترضہ کی صورت ہو گئی۔

اور اگر ان دونوں چوروں میں سے ایک گھر کے اندر چلا گیا اور اس نے مسروقہ اشیاء کو رسی سے باندھ لیا رسی کا سر باہر تھا اور دوسرے نے باہر سے ان چیزوں کو باہر کھینچ لیا تو امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ اور شیعہ زید یہ کے نزدیک بیرونی چور کے لحاظ سے اخذ نا ہے اور اندرونی چور کے لحاظ سے اخذ نا نہیں ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیرونی چور کے لحاظ سے بھی اخذ نا نہیں ہے کہ ہتک کامل کا تصور پورا نہیں ہے۔

اگر دونوں چور بھائے حفاظت میں داخل ہوئے ہوں، ان میں سے ایک مکان کی چھت پر چڑھ گیا اور دوسرے نے سامان جمع کر کے رسی سے باندھ دیا اور اوپر والے نے کھینچ لیا اور باہر ڈال دیا تو امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، اور امام احمدؒ کے نزدیک دونوں کے لحاظ سے اخذ نا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف باہر پھینک دینے والے کے لحاظ سے اخذ نا ہے۔

۱۰ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۳۳۔ ۱۱ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۰۔ شرح فتح القدير، جلد ۲، صفحہ ۲۳۳۔

۱۲ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۰۰۔ ۱۳ بحوالہ ہائے سابق۔

۱۴ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۳۳۔ ۱۵ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۰۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۸۔ شرح فتح القدير،

جلد ۴، صفحہ ۲۳۳۔ ۱۶ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مسروقہ شے کے باہر نکالنے والے کا اخذ تمام ہے اور جس نے باہر نہیں نکالا اس کا اخذ تمام نہیں ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ایک عمومی قاعدہ ہے، لیکن وہ فقہاء جو باندھنے والے (رابطہ) کو سامان کا نکالنے والا تصور کرتے ہیں تو ان کے اس تصور کی اساس مختلف ہے چنانچہ امام مالکؒ رابطہ کو نکالنے والا اس لیے تصور کرتے ہیں کہ اس کے فعل (باندھنے) کے ساتھ سامان کے باہر نکالنے کا فعل بھی ہوا، ان کے نزدیک دونوں چور سامان کے نکالنے والے ہیں کیونکہ دونوں کا فعل سامان کے نکالنے میں مددگار ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جو بائے حفاظت میں داخل ہوا وہ مسروقہ شے کا نکالنے والا تصور ہوگا اگرچہ اس نے مسروقہ سامان بالکل نہ اٹھایا ہو اور اس کے ساتھی یا ساتھیوں نے سامان اٹھایا ہو۔

اعانت جرم سرقہ کے ذیل میں ہم اس قاعدے کے بارے میں بالتفصیل کلام کریں گے شیعہ زیدیہ فقہاء بھی اس قاعدے کو تسلیم کرتے ہیں جب کہ ان کے بعض فقہاء امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق رائے رکھتے ہیں۔

اگر مسروقہ سامان کے نکالنے سے قبل ہی جائے حفاظت باطل ہو گئی ہو تو چھپا کر لینے کی شرائط پوری نہیں ہوں گی کیونکہ اس صورت میں جائے حفاظت سے نکالنے کی شرائط مسترد ہو جائیں گی۔ اور یہ سرقہ ”مال غیر محرز“ (غیر محفوظ مال) کا سرقہ ہو جائے گا اور اس لیے اس میں قطع ید کے بجائے سزائے تعزیر ہوگی۔ یہی صورت اس وقت ہوگی جب سارق کو جائے حفاظت میں داخل ہونے کی اجازت دے دی جائے۔ اور اسی طرح اس صورت میں بھی جب سارق مسروقہ شے کا نگہبان ہو اور وہ شے اس کی حفاظت میں ہو۔ لیکن اگر مسروقہ سامان کو نکالنے کے بعد جائے حفاظت کا تحفظ باطل ہوا تو اس کا سرقہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور چھپا کر لینے کی تمام شرائط پوری ہو جائیں گی۔

جائے حفاظت کے بیان میں جائے حفاظت (حرز) کے باطل ہونے کی تفصیل آئے گی، دروازہ کھل جانے یا موگھا کھل جانے سے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور شیعہ زیدیہ کے نزدیک جائے حفاظت کا تحفظ باطل ہو جاتا ہے مگر امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باطل نہیں ہوتا، چنانچہ اگر ایک چور نے جائے حفاظت میں نقب لگا کر موگھا کھول دیا یا دروازہ کھول دیا اور کوئی چیز نہیں چرائی۔ بعد ازاں دوسرا چور آیا، اور اس نے جائے حفاظت میں داخل ہو کر سامان چرایا تو امام شافعیؒ امام احمدؒ

اور شیعہ زید یہ کے نزدیک کسی کو بھی قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی، اس لیے کہ پہلے چور نے کوئی چیز چرائی ہی نہیں تو وہ جرم سرقہ کے بارے میں مسئول نہیں ہوگا بلکہ وہ محض دیوار کو نقصان پہنچانے پر مسئول ہوگا اور چونکہ دوسرے چور نے غیر محفوظ جگہ سے سامان لیا ہے اور غیر محفوظ جگہ سے سامان چرانے پر قطع ید کی سزا نہیں ہے۔ جب کہ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائے حفاظت میں داخل ہونے والے اور سامان اٹھانے والے دوسرے چور کے لحاظ سے اخذ تام ہے کیونکہ موگھا کھل جانے سے مکان کے جائے تحفظ ہونے کی حیثیت باطل نہیں ہوتی ہے۔

حنا بلہ اس قاعدے پر کہ موگھا کھل جانے سے جائے حفاظت کا تحفظ باطل ہو جاتا ہے یہ نتیجہ تریب کرتے ہیں، کہ اگر مجرم نے ایک رات موگھا کھول لیا اور کوئی چیز نہیں چرائی، مالک مکان کو جب اس تحفظ کے خاتمے کا علم ہوا تو اس نے اس کو اسی طرح رہنے دیا، اگلی رات نقب زن، اس موگھے کے بند ہونے سے پہلے پھر آیا اور اس نے گھر کا سامان چرائیا، یا جس رات اس نے نقب لگائی تھی اسی رات پھر آیا اور چوری کر لی تو یہ اخذ تام متصور نہیں ہوگا، کیونکہ یہ سرقہ غیر محفوظ سامان (غیر حرم) کا ہے۔ یہی صورت حنا بلہ کے نزدیک اس وقت بھی ہے جب مال سرقہ کا اخراج (نکالنا) متعدد مرتبہ ہوا ہو، مثلاً مجرم نے نقب لگائی اور نصاب سے کم سامان نکال لیا بعد ازاں پھر گیا اور اتنی مقدار نکال لایا کہ نصاب پورا ہو گیا، اگر ان دو مرتبہ کے نکالنے میں کافی وقت ہو یا دو راتوں میں اس نے ایسا کیا ہو تو قطع ید لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ ان میں سے ہر سرقہ علیحدہ ہے اور دونوں نصاب سے کم ہیں۔ اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب دونوں چوریاں ایک ہی رات میں ہوں اور دونوں کے درمیان کافی وقت ہو۔ لیکن اگر دونوں چوریوں کے درمیان وقت زیادہ نہ ہو بلکہ دونوں قریب قریب ہوں تو یہ ایک ہی سرقہ ہوگا اور ایک فعل کو دوسرے پر استوار سمجھا جائے گا کیونکہ جب دو شرکیوں کا فعل ایک دوسرے پر قائم ہو سکتا ہے تو ایک ہی شخص کے فعل کا بعض حصہ بعض پر بدرجہ اولیٰ استوار ہو سکتا ہے۔

اب اگر مالک کو علم ہو گیا کہ اس کی جائے حفاظت کا تحفظ پامال کر دیا گیا مگر اس نے اس کو چھوڑ دیا، تو ہر اخذ (لے لینا) مستقل متصور ہوگا خواہ دونوں کے درمیان مدت کتنی ہی قریب ہو۔ اور مالک کے

۱ شرح الازاب، جلد ۴، صفحہ ۳۰۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۹۔ اسی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۲۴۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۰۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۲۔

علم کے بعد اخذ ایسا ہے جیسے غیر محفوظ جگہ سے لیا گیا ہو (اخذ من غیر حرز) یہ امر نابل لحاظ ہے کہ نقب لگانے والے کے اعتبار سے حرز (جائے حفاظت کا تحفظ) اس وقت باطل ہوتا ہے جب مالک کو اس کا علم ہو جائے یا یہ بات مشہور ہو جائے جب کہ دوسرے کسی شخص کے لحاظ سے نقب لگاتے ہی وہ جگہ غیر محفوظ ہو جاتی ہے۔ شافعی فقہاء اس قول پر کہ نقب سے حرز (جائے حفاظت کا تحفظ) باطل ہو جاتا ہے نتیجہ مرتب کرتے ہیں کہ اگر مجرم نے ایک رات میں نقب لگائی اور دوسری رات میں چوری کی تو یہ اخذ تام ہوگا اور اس پر قطع ید لازم آئے گا، سوائے اس کے کہ نقب اس قدر نمایاں ہو کہ رات کو چلنے والے اور گزرنے والے اسے دیکھ لیں یا خود مالک کو جائے تحفظ کے باطل ہو جانے کا علم ہو جائے۔^۱

متنابلہ کے درمیان سامان کے متعدد درجہ بندی نکالنے کی صورت میں اختلاف ہے مثلاً ایک شخص نے جائے حفاظت میں نقب لگائی پھر اس سے کئی مرتبہ کر کے بقدر نصاب مال نکال لیا تو بعض حنبلی فقہاء کے نزدیک یہ اخذ تام ہے کیونکہ اس میں اس کے فعل کا بعض حصہ دوسرے پر قائم ہے اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک دوسری مرتبہ یا اس کے بعد جو سامان لیا وہ اخذ تام نہیں ہے کیونکہ یہ اخذ اس جائے حفاظت سے ہے جس کا تحفظ ختم ہو چکا ہے۔ اور کچھ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو اخذ جائے تحفظ کے پامال ہونے کی شہرت یا مالک کے معلوم ہو جانے سے قبل ہے وہ اخذ تام ہے اور جو اس کے بعد ہے وہ اخذ تام نہیں ہے۔^۲ شیعہ زیدیہ کی رائے بھی متنابلہ کی رائے سے متفق ہے۔^۳

یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ نقب لگانے والے کے سوا دوسرے شخص کے لیے جائے حفاظت کا تحفظ نقب لگانے کے ساتھ ہی باطل ہو جائے گا جب کہ خود نقب لگانے والے کے لیے اس صورت میں باطل ہوگا جو اوپر مذکور ہو چکی ہے اور جس کے بارے میں مختلف آراء کا بیان ہو چکا ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے جائے حفاظت میں نقب لگائی ایک دوسرا آیا اس نے جائے حفاظت میں سے سامان چیر لیا تو اس دوسرے شخص کا اخذ تام نہیں ہے، اس لیے کہ یہ اخذ غیر محفوظ جگہ غیر حرز سے ہے۔

عنبر حرز
عنبر محفوظ

۱۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۱۔

۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۷۔

۳۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۵۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۰۔

۴۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۸۔

امام مالکؒ چونکہ نقب لگانے یا دروازہ کھول دینے سے جائے تحفظ (بطلان حرز) کے باطل ہونے کے قابل نہیں ہیں اس لیے ان کے نزدیک کسی مجرم نے اگر کسی مرتبہ کر کے مسروقہ سامان کو باہر نکالا تو مجرم کے ارادے کا اعتبار ہوگا اگر اس کا اولاً ہی ارادہ مسروقہ سامان کی چوری کا تھا تو یہ تمام متعدد مرتبہ سامان نکالنا ایک ہی سرقہ متصور ہوگا اور مجرم کے ارادے کا ثبوت خود اس کا اقرار یا قرآن بن سکتے ہیں، خواہ وہ اس مسروقہ سامان کو ایک ہی وقت میں لے لینے کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، لیکن اگر اس نے ہر مرتبہ ایک مستقل چوری کا ارادہ کیا تو ہر مرتبہ کی چوری ایک مستقل چوری متصور ہوگی، اگر نصاب کے بعد سامان نکالا تو قطع ید کی سزا ہوگی ورنہ نہیں لے

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر مرتبہ کے سامان نکالنے کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوگا، اگر کسی ایک مرتبہ کا نکالا ہو اسامان بقدر نصاب ہوگا تو قطع ید کی سزا ہوگی ورنہ نہیں ہوگی، اگرچہ خود سامان نکالنے والے کا یہی ارادہ ہو کہ وہ ہر مرتبہ نصاب سے کم سامان نکالے تاکہ قطع ید کی سزا سے بچنے کا حیلہ بن جائے۔ لے

جائے حفاظت سے نکالنے کا عمل جائے حفاظت کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوگا، پس اگر جائے حفاظت مکان کی صورت میں ہو جیسے گھر یا دکان، تو سامان کا نکالنا اس وقت متصور ہوگا جب چوری اس سامان کو گھر سے باہر لے آئے، اگر اس نے گھر کے ایک کمرے سے سامان دوسرے کمرے میں منتقل کر لیا تو یہ اخذ تمام متصور نہیں ہوگا جب تک وہ کمرہ جس میں اس نے سامان منتقل کیا ہو مستقل جائے حفاظت ہو اور اس سے بالکل جدا ہو جس سے سامان نکالا ہے۔ اور اگر سامان گھر کے صحن میں نکال لیا تو بھی اخذ تمام متصور نہیں ہوگا سوائے اس کے کہ گھر کی صورت اس طرح ہو کہ اس میں کسی مستقل رہائشی حصے ہوں اور سب کا ایک مشترکہ صحن ہو تو اس صحن میں سامان لے آنے سے اخذ تمام ہو جائے گا، اگر "تحفظ" (حرز) صرف اس کے محافظ کا ہو (چار دیواری کا نہ ہو) تو مسروقہ شے کے اپنی جگہ سے ہٹا دینے یا اس کے محافظ کے اس سے علیحدہ کر دینے سے اخذ تمام ہو جائے گا۔ مثلاً جیب تراش کے جنبی علیہ کی جیب سے رقم نکالنے یا جیب کا ٹ دینے اور رقم کے اس سے نکل جانے یا زمین ہی پر گر جانے سے اخذ تمام ہو جائے گا۔

۶۰۱۔ (مسروقہ سامان کے) باہر نکالنے میں تعاون

اصول یہ ہے کہ سرقہ میں صرف اس شخص کا ہاتھ قطع کیا جائے گا جس نے خود مسروقہ سامان کو جائے حفاظت (جرم) سے نکالا ہو خواہ وہ باہر اٹھا کر لایا ہو یا اس نے باہر پھینک دیا ہو لیکن متعذر فقہاء کی رائے کے مطابق ان تمام چوروں کا ہاتھ قطع کیا جائے گا جنہوں نے مسروقہ سامان کے باہر لانے میں ایک دوسرے سے تعاون کیا ہو، اگرچہ ان میں سے بعض نے از خود کوئی شے نہ اٹھائی ہو، کیونکہ اٹھانا اور نکالنا معنی متصور ہو گا نہ کہ مادی طور پر متصور کیا جائے گا۔

ان فقہاء کرام کی اصطلاح کے مطابق مسروقہ مال کے نکالنے میں مدد کرنے والا وہ ہوتا ہے جو مسروقہ سامان کو جائے حفاظت سے نکالنے میں سارق کی مدد کرے، خواہ یہ امداد مادی ہو یا مضمومی، کیونکہ ان کے نزدیک سرقہ میں تعاون کرنے والا (معیین) اپنے حکم کے لحاظ سے اس شخص سے وابستہ ہے جو براہ راست از نکاب سرقہ میں شرکت کرے۔ اس لیے کہ اگر قطع ید کی سزا صرف براہ راست مرتکب (مباشر) تک ہی محدود کر دی جائے تو چوریوں کا دروازہ کھل جائے گا اور قطع ید کی سزا محدود ہو جائے گی۔

جن فقہاء کے نزدیک مُعیین حکماً مباشر کے ساتھ ملحق ہے ان کے نزدیک قطع ید کی سزا اس شخص پر ہے جو مسروقہ شے کو جائے حفاظت سے باہر نکالنے میں مدد کرے کیونکہ یہ معین سامان کا نکالنے والا متصور ہوگا، لیکن اگر مدد اس کے علاوہ کسی اور کام میں ہو جیسے مُعیین نے نقب لگانے میں شرکت کی ہو یا دروازہ توڑنے میں ساتھ دیا ہو یا مصنوعی چابی سے دروازہ کھولنے میں مدد دی ہو یا جائے حفاظت کے اندر جانے کے لیے دیوار پر چڑھنے میں سہارا دیا ہو، یا مسروقہ سامان جائے حفاظت سے نکالنے کے بعد اس سامان کو اٹھا کر لے جانے میں تعاون کیا ہو تو ان مذکورہ صورتوں میں اور ان کی مشابہ حالتوں میں معین کا قطع ید نہیں ہوگا۔ مثلاً دو آدمیوں نے کسی گھر میں چوری کرنے پر اتفاق کیا اور دیوار میں نقب لگانے میں دونوں نے تعاون کیا، پھر ایک اندر داخل ہو گیا اور دوسرا باہر رہ کر راستے کی دیکھ بھال کرتا رہا اور اندر والا (داخل) چوری کیے بعد دیگرے بنیر اس باہر کے ساتھی کی مدد کے مسروقہ سامان لاکر باہر رکھتا رہا، پھر جب سامان باہر آ گیا تو دونوں نے اس کے اٹھانے میں تعاون کیا تو قطع ید کی سزا صرف اندرونی چور پر عائد ہوگی اور بیرونی سارق پر سزائے تعزیر ہے کیوں کہ وہ (مسروقہ سامان کے) باہر نکالنے میں مُعیین متصور نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے براہ راست (مباشر) مرتکب

سے مسروقہ سامان کے ہائے حفاظت سے باہر نکالنے میں تعاون نہ کیا ہو۔

مندرجہ بالا اصولوں پر اتفاق کے باوجود فقہاء کرام کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ کون سا فعل اعانت تصور کیا جائے چنانچہ ان افعال کی تحدید میں مسالک فقہی متحد نہیں ہیں۔ غرض مسروقہ سامان کے نکالنے میں مددگار کے بارے میں مختلف فقہی آراء ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ سامان نکالنے میں مدد کرنے والا (معیین) جائے حفاظت سے باہر رہ کر بھی اعانت کر سکتا ہے اور جائے حفاظت کے اندر جا کر بھی اعانت کر سکتا ہے۔ باہر رہ کر اعانت کی صورت مثلاً یہ ہے کہ اندر جانے والا چور مسروقہ سامان کو نقب کے اندر رکھ دے اور باہر والے (معیین) نے اس سامان کو لینے کے لیے اپنا ہاتھ بڑھا دیا اور درمیان نقب میں دونوں کے ہاتھ اس طرح مل گئے کہ نہ تو اندر دنی شخص (کا ہاتھ) جائے حفاظت سے باہر نکلا اور نہ بیرونی شخص (کا ہاتھ) جائے حفاظت کے اندر گیا اور اس طرح باہر والے نے مسروقہ سامان لے لیا تو وہ معین تصور ہوگا، اس لیے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے فعل سے جدا گانہ طور پر مسروقہ سامان باہر نہیں نکالا ہے اور ہر ایک کا فعل دوسرے کے فعل سے مربوط ہو گیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اندر جانے والا چور مسروقہ سامان کو رسی سے باندھ دے اور بیرونی چور اسے باہر نکال لے۔ تو امام مالکؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ باہر والا چور اس وقت معین تصور ہوگا جب اندر والے نے مسروقہ سامان از خود اور جدا گانہ طور پر نہ نکالا ہو بلکہ مسروقہ سامان کے نکالنے میں دونوں کے فعل باہم مربوط ہو گئے ہوں۔

جائے حفاظت کے اندر تعاون کی صورت یہ ہے کہ معین مسروقہ سامان اٹھا کر باہر لانے میں مدد دے یا کسی ایک چور کو یا متعدد چوروں کو سامان اٹھانے یا سامان کے جانور پر لادنے میں مدد دے بشرطیکہ یہ تعاون ضروری ہو اس طرح کہ مسروقہ سامان اتنا دزنی ہو کہ اس کو کئی افراد مل کر باہر لاسکتے ہوں اور ایک فرد اسے اس کے بغیر نہ لاسکتا ہو کہ کوئی ایک یا زیادہ افراد اس سامان کو اٹھا کر اس پر رکھ دیں۔ اگر مسروقہ سامان ہلکا ہو جیسے کپڑا یا تھیلی اور ایک چور اس کو بغیر کسی کی مدد کی ضرورت کے اٹھا کر باہر نکلے اور باقی اس کے ساتھ چلیں اور اس کی مدد کریں تو یہ اعانت نہیں ہے اور صرف سامان اٹھا کر باہر لے آنے والے پر قطعید عائد ہے اس لیے کہ اس سرقہ میں سامان کے باہر لانے میں تعاون ضروری نہیں ہے۔

اگر مسروقہ سامان کے باہر لانے میں یہ تعادل ضروری ہو کہ مسروقہ سامان چور کو اٹھوادیا جائے، تو سامان اٹھا کر جائے حفاظت سے باہر لانے والے براہ راست مرتکب جرم مسرقہ ہیں، اور محض اٹھا کر کسی کے سر پر رکھ دینے یا جانور کی پشت پر لاد دینے والے معین ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں براہ راست مرتکب (مباشرتین) اور مددگار (مُعینین) دونوں کے قطع ید کے لیے مسروقہ سامان کا ایک نصاب کے بمقدار ہونا کافی ہے۔ اور اگر کئی افراد تعادل کی ضرورت کے بغیر مسروقہ سامان کو باہر لے کر آئے اس طرح کہ ہر ایک کوئی چیز اٹھا کر باہر لایا اور اس طرح وہ جملہ سامان کے نکالنے میں شریک رہے تو یہ سب شریک مباشر ہیں اور ان میں سے صرف اس شخص کا ہاتھ قطع ہوگا جس نے بقدر نصاب سامان باہر نکالا ہو۔

نصاب سے کم مقدار کا سامان باہر نکالنے والے کو سزائے تعزیر دی جائے گی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک وہ شخص جو جائے حفاظت میں داخل ہو کر یا باہر رہ کر اوپر بیان کردہ صورت کے مطابق مسروقہ سامان کے باہر لانے میں خود عملی طور پر شریک نہ ہو معین متصور نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص جائے حفاظت کے اندر کھڑا ہو گیا اور مسروقہ اشیاء کے اٹھانے والے کی حفاظت (دپاسبانی) کرتا رہا یا اس نے مکینوں کو نقل و حرکت کرنے اور مدد کے لیے پکارنے سے باز رکھا یا اس نے چوروں کو نقد مال کی جگہ بتائی، تو یہ شخص نہ تو مباشر متصور ہوگا اور نہ معین اور اس کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا بلکہ تعزیر ہی سزا دی جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کسی شخص کو معین متصور کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ جائے حفاظت کے اندر داخل ہو اگر وہ جائے حفاظت میں داخل نہیں ہوا تو وہ معین نہیں ہے اگرچہ اس نے مسروقہ سامان کے باہر نکلوانے میں مدد دی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کی یہ رائے دراصل ان کے ”ہتک کامل“ (پارہ دپواری کی مکمل بے حرمتی) کے نظریے کی تطبیق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جو شخص مطلقاً جائے حفاظت کے اندر چلا جائے وہ معین ہے خواہ اس نے اندر جا کر کوئی ایسا مادی اقدام کیا ہو جس سے چور کو مسروقہ سامان باہر لانے میں مدد ملی ہو کہ اس نے سامان اس کی سر پر رکھ دیا ہو یا جانور کی پشت پر رکھوادیا ہو اور دوسرا سے لے کر باہر آگیا ہو یا اس نے معنوی طور پر مدد کی ہو کہ وہ چوکیداری کر رہا ہو، یا اس نے مکینوں کو مدد کے لیے

پکارنے سے باز رکھا ہو یا وہ جائے حفاظت سے مسروقہ سامان کے باہر نکالے جانے کی نگرانی کرتا رہا ہو۔
غرض اس شخص کا جائے حفاظت کے اندر موجود ہونا یہ تصور کیا جائے گا کہ وہ معنوی طور پر مسروقہ سامان کے
باہر نکالے جانے میں اعانت کر رہا ہے اگرچہ صورت حال اس کی اعانت کی متقاضی نہ ہو۔

الفتنہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعانت سرقہ پر قطع ید لازم نہیں ہے سوائے اس کے کہ مسروقہ سامان
ہر مباشر اور ہر معین کا علیحدہ علیحدہ بقدر نصاب ہو لیکن اگر جملہ مسروقہ سامان کی قیمت اتنی نہ بنتی ہو کہ ان میں
سے ہر ایک کے لیے بقدر نصاب ہو جائے تو قطع ید نہیں بلکہ تعزیر ہے۔ چنانچہ اگر کسی افراد سرقہ میں
شریک ہوں اور ہر ایک مسروقہ سامان کا کچھ حصہ باہر لے کر نکلے، کوئی بقدر نصاب یا اس سے زیادہ باہر
نکال لائے اور کوئی نصاب سے کم تو اگر تمام سامان کی مجموعی قیمت اس قدر ہو کہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ
نصاب کے بقدر حصہ بن جائے تو سب پر قطع ید کی سزا عائد ہوگی۔ اس بارے میں مسلک امام مالکؒ،
امام ابوحنیفہؒ کے مسلک سے مختلف ہے۔

مسلک امام احمدؒ اس لحاظ سے مسلک امام مالکؒ کے مطابق ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک بھی اعانت
جائے حفاظت کے باہر سے بھی ہو سکتی ہے جس طرح کہ جائے حفاظت کے اندر سے ہو سکتی ہے
اس طرح یہ دونوں مسلک خارج (باہر) سے اعانت میں متفق ہیں مگر اندرونی اعانت میں اختلاف ہے۔
اندرونی اعانت کے بارے میں مسلک احمدؒ، امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کے
دیکھ بھی ہر وہ شخص معین ہے جو جائے حفاظت کے اندر چلا جائے خواہ اس نے مادی اعانت کی
ہو کہ سامان اٹھوایا ہو یا اس نے معنوی اعانت کی ہو کہ مکینوں کو مدد کے لیے پکارنے سے باز رکھا
ہو یا اس نے سرے سے کوئی اعانت ہی نہ کی ہو۔ مسلک احمدؒ کے مطابق اگر باہر نکالا ہوا مسروقہ سامان
بقدر ایک نصاب کے ہو تو مباشر اور معین دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اگر ایک جماعت سرقہ میں
شریک ہے تو ہر ایک کے لیے ایک نصاب کے بقدر ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ جو کچھ جائے حفاظت
سے نکالا ہے اس تمام کا بقدر نصاب ہونا کافی ہے اور اس پر سارقین کا اور ان کی اندرونی اور بیرونی اعانت
کرنے والوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس رائے میں مسلک احمدؒ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ دونوں کے مسلک کے برخلاف ہے۔

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۲-۲۴۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۶۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۸۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۵۔

۳۔ بحوالہ ہائے سابق۔

۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۵، ۲۹۶۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۷۹۔

مسک شافعی کے فقہاء اندرونی یا بیرونی اعانت کو تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک بہر صورت
 معین پر سزائے تعزیر ہے اور قطع ید نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جرم سرقہ میں شریک کا قطع ید
 دو شرائط کے موجود ہونے پر لازم ہے۔ ایک یہ کہ یہ شخص مسروقہ سامان کے جائے حفاظت سے باہر
 نکالنے میں سارق کے ساتھ شریک ہو یا یہ طور کہ مسروقہ سامان بھاری ہو اور یہ چور باہم مل کر اسے
 اٹھائیں اور جائے حفاظت سے باہر لے کر آئیں۔ یا متعدد اشیاء ہوں اور ہر ایک ایک شے اٹھا
 کر لائے۔ اس طرح جو شخص مسروقہ سامان کی کوئی شے اٹھا کر باہر لایا وہ خود سارق ہے۔ دوسری
 شرط یہ ہے کہ مثلاً اگر دو چور ہوں تو مسروقہ سامان کی قیمت دونوں پر تقسیم کر کے دیکھی جائے
 کہ ہر ایک کے حصے میں بقدر نصاب آجائے خواہ ان میں سے ایک نصاب کی مقدار سے زیادہ
 باہر لے کر آیا ہو اور دوسرے نے مقدار نصاب سے کم سامان باہر نکالا ہو یہ

اگر سارق (چور) باہم شریک نہ ہوں اور ہر ایک کا فعل اور ارادہ دوسرے سے بالکل علیحدہ
 ہو تو اعتبار اس کا ہو گا کہ ہر ایک کس قدر قیمت کا سامان باہر لایا ہے۔ اگر دیگر شرائط سرقہ بھی پوری
 ہوں اور سرقہ بقدر نصاب بھی ہو تو اس چور کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور جس کا نکالا ہو اس سامان
 مقدار نصاب سے کم ہو اس کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا۔

مسک شیعہ زید یہ مسک امام مالک کے مطابق ہے اور ان کے نزدیک اندرونی اور بیرونی
 معین کا ہاتھ ان ہی شرائط اور کیفیت کے مطابق قطع ہو گا جو مسک مالک میں بیان ہوئی ہیں۔
 مسروقہ سامان کے نکالنے میں اعانت کے بارے میں یہ اسلامی مساک کے مختلف نقطہ
 ہائے نظر ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسروقہ سامان نکالنے میں معین، سرقہ کا قائل اصلی منصور ہوتا
 ہے اور اسے جرم سرقہ کے براہ راست (مباشر) متکب کی حیثیت میں قطع ید کی سزا دی جاتی ہے۔
 لیکن جدید مرتبہ قوانین کی نظر میں جو شریک اتفاقی یا بطور تحریص یا بطور مدد ہے اس کی سزا قطع ید
 نہیں ہے بلکہ اس کی سزا تعزیر ہے بشرطیکہ اس نے مسروقہ سامان کے باہر نکالنے میں مدد نہ دی ہو۔
 اور اس قسم کے شریک کو شریعت اسلامیہ میں "شریک سبب" کہا جاتا ہے۔ اور اس شریک کا قطع ید مباشر کہا جاتا ہے۔

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۲۹، ۲۹۷۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۱۔

۲۔ اسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۳۸۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۱۔

۳۔ شرح اللذہار، جلد ۲، صفحہ ۳۶۶، ۳۶۸۔

۶۰۲۔ بالواسطہ یا بطور سبب لینا (اخذ بالسبب)

اخذ بالسبب کا مفہوم یہ ہے کہ سارق مسروقہ سامان کو بذات خود جائے حفاظت سے باہر لے کر نہ آئے بلکہ اس کا فعل غیر مباشر طریقے پر سامان کے باہر آجانے کا سبب بن جائے مثلاً وہ مسروقہ سامان کو جانور کی پشت پر لاد کر اسے ہانک دے اور وہ یہ سامان لے کر جائے حفاظت سے باہر نکل آئے، یا مسروقہ شے کو بہتے ہوئے پانی میں ڈال دے اور وہ شے پانی میں بہتی ہوئی جائے حفاظت سے باہر آ جائے یا ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈال کر پانی کے باہر نکلنے کا راستہ کھول دے یا تیز ہوا میں اس شے کو اڑا دے اور وہ اڑتی ہوئی باہر آجائے یا اس شے کو پرندے سے باندھ کر پرندے کو اڑا دے اور وہ اڑ کر اس شے کو باہر لے آئے یا بچے یا پاگل کو اس شے کو باہر لے جانے کے لیے کہے اور وہ اسے باہر لے آئے۔ یا بکری یا اونٹنی وغیرہ کے بچے کو پیچھے لگا کر بلا لے، مثلاً اس نے اس جانور کے بچے کی ماں کو پہلے ہی خرید لیا ہو اور بچہ بدستور دوسرے کی ملکیت میں ہو اور اسی کی جائے حفاظت میں ہو یہ ماں کو اس بچے کی جگہ لے کر آئے اور بچہ ماں کو دیکھ کر اس کے پیچھے چلا آئے، یا اس کے برعکس صورت ہو کہ بچے کو لے کر ماں کی جگہ آئے جو اپنے مالک کی جائے حفاظت میں ہو اور بچے کو دیکھ کر ماں چلی آئے۔ یا جائے حفاظت میں کھڑی ہوئی بکری کو گھاس دکھا کر بلا لے اور وہ چلی آئے اور یہ اسے پکڑے۔

اخذ مباشر (براہ راست لینا) کی طرح اخذ سبب کی منرا بھی قطع ید سے بشرطیکہ تمام شرائط اخذ پوری ہوں اور مسروقہ سامان جائے حفاظت سے اور مجنبی علیہ کے قبضے سے نکل کر مجرم کے قبضے میں داخل ہو جائے۔ اخذ سبب میں بھی مذکورہ بالا فقہی اختلاف ملحوظ رہے گا اور خاص طور پر امام ابوحنیفہ کے ہتک کامل (چار دیواری کی مکمل بے حرمتی) اور ید معتزضہ (چور کے سامان باہر پھینک دینے کے بعد کسی اور کا دہاں سے اٹھالینا) کے اصولوں کی تطبیق ہوگی، چنانچہ بکری یا اونٹنی کے بچے کو اس کی ماں کے پیچھے بلا لینے کی مذکورہ بالا صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک اخذ غیر تام ہے، اس لیے کہ مجرم جائے حفاظت کی ہتک کامل کا مرتکب نہیں ہوا ہے۔ اس صورت میں امام ابو یوسف امام ابوحنیفہ کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے وہ رائے اختیار کرتے ہیں جو تمام مسالک کے فقہاء کی ہے کہ یہ

انتظام ہے۔ اور پورے مال سرورقہ کے بہتے پانی میں ڈال دینے اور دوسرے کسی کے اس کے اٹھا لینے اور لے لینے کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اسے غیر انتظام قرار دیتے ہیں اس لیے کہ ید سارق کے درمیان ایک دوسرا ہاتھ (ید متغیرۃ) آگیا۔

چھپا کر لینے کی شرط یہ ہے کہ قبضہ مکمل ہو اور منہی علیہ پر مجرم کا کوئی حق نہ ہو یعنی انتقال قبضہ اپنے دونوں مادی اور معنوی عناصر۔ تبعیت (بطور نتیجہ) اور ملکیت۔ کے ساتھ ہو۔ اگر انتقال قبضہ میں ایک ہی عنصر منتقل ہوا اور دوسرا نہیں ہوا، اگرچہ وہ بغیر حق ہو، تو یہ فعل سرورقہ منصور نہیں ہوگا۔ مثلاً اپنی کوئی شے عاریتاً دینے والا مستغیر (جس نے عاریتاً کوئی شے لی ہے) سے اپنی شے چھپا کر لے لے، اور اجرت پر دینے والا (موجر) اپنی شے اس شخص سے جس نے اجرت پر لی ہے (مستاجر) سے چھپا کر لے لے اور جس نے کوئی شے اپنے وکیل کو کسی تصرف کے لیے دی ہے وہ اپنی چیز اس وکیل سے چھپا کر لے لے اور جس نے اپنی کوئی شے کسی کے پاس بطور امانت رکھائی ہے وہ یہ امانت، امانت رکھنے والے سے چھپا کر لے لے اور جس شخص نے اپنا سامان کسی کے پاس بطور رہن رکھا یا ہوا ہے وہ اس شخص کے پاس سے جس کے پاس رکھا یا ہے (مترہن) سے چھپا کر لے لے اور خریدار فروخت کنندہ سے فروخت شدہ شے چھپا کر لے لے، اگرچہ اس شے کے واپس کر دینے کا مقررہ وقت نہ آیا ہو۔ (یا اس کے برعکس) مستاجر، مترہن، مؤدع لَدَیْہ (جس کے پاس امانت رکھائی جائے) یا مستغیر (جو کوئی شے عاریتاً لے) مالک سے چھپا کر موجر (جس شے کو اجرت پر لینا ہے) مترہن (رہن) مؤدع (امانت) یا معار (عاریت) شے کو لے لے، یا خریدار فروخت شدہ شے کو قیمت کی ادائیگی سے قبل یا عرصہ اختیار میں لے لے، یا مؤثوب لہ (جس کو ہبہ کیا جا رہا ہے) وہ شے جو اسے ہبہ کی گئی چھپا کر لے لے، ان میں سے کوئی بھی چھپا کر لینے والا منصور نہیں ہوگا، کیونکہ اس طرح لینے سے قبضہ کا صرف ایک عنصر منتقل ہوتا ہے۔

سرورقہ شے کی شرط یہ ہے کہ وہ خالصتاً دوسرے کی ہو اور اس میں سارق کا کوئی حق یا ملکیت نہ ہو بلکہ وہ سراسر دوسرے کا حق ہو۔ چھپا کر لینے کی ایک شرط یہ ہے کہ سرورقہ شے منہی علیہ کے قبضے میں ہو یا اس کے کسی قائم مقام جیسے مستاجر یا مستغیر کے قبضے میں ہو اور مجرم کے قبضے اور اس کے تسلط میں نہ ہو چنانچہ اگر کوئی شے پہلے ہی سے مجرم کے قبضے میں ہو یا اس کے زیر تسلط ہو تو وہ سرورقہ منصور نہیں ہوگا کیونکہ جرم سرورقہ چھپا کر لینے کے فعل کا متقاضی ہے اور چھپا کر لینے کا فعل اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ شے منہی علیہ یا اس کے کسی نائب کے قبضے میں ہو۔ مجرم اس صورت میں چھپا کر لینے والا منصور نہیں ہوگا جب وہ اس شے کے قبضے میں رکھنے کا منہی علیہ کی جانب سے مجاز ہو یا منہی علیہ نے خود اسے اس شے

پر قدرت دے دی ہو اور وہ شے اس کے زیر تسلط دے دی ہو۔ اس لحاظ سے وکیل سارق نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ محضی علیہ کا ناکارندہ ہے اور خادماً بھی اس شے کا سارق متصور نہیں ہوگا جس پر اسے قبضہ حاصل ہے، یا جس شے پر اسے دستِ من ہے یا جو شے اس کے زیر تسلط ہے۔

شریعت اسلامیہ میں سرقہ کی یہ شرط کہ لینے والا (آخذ) قبضے کو اس کے دونوں مادی اور معنوی عناصر کے ساتھ منتقل کرے، تو یہی نظر یہ گارسن نے ان افعال کی تحدید میں جن کو سرقہ متصور کیا جاسکتا ہے اپنا یا ہے۔ چنانچہ اس نے اس مکمل قبضے میں جس میں قبضے کے مادی اور معنوی عناصر دونوں موجود ہوں اور اس وقتی قبضے میں جس میں صرف مادی رکن موجود ہو فرق کیا ہے، جیسے مُسْتَأْجِر، مُرْتَبِن، اور مُسْتَعِجِر کا قبضہ اور ان دونوں قسم کے قبضوں اور اس یدِ عارضہ میں بھی فرق کیا ہے جس میں کوئی حق یا اس شے پر کوئی بالادستی موجود نہیں ہوتی۔ گارسن نے اختلاس جو کہ سرقہ کا مادی فعل ہے، کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی شے پر اس کے دونوں مادی اور معنوی عناصر کے ساتھ قبضہ کی بالادستی حاصل کرنا ہے۔ گویا جس نظر سے تک قانون اور انصاف کی اب جا کر رسائی ہوئی ہے اور جس کی تنظیم اور تشریح گارسن نے کی ہے وہ وہی فقہ اسلامی کا نظر یہ ہے۔

۶۰۳۔ کسی شے کی سپردگی اس شے کو چھپا کر لینے کے منافی ہے

گزشتہ بیان سے یہ معلوم ہو گیا کہ کسی شے کو (مجرم) کو سپرد کر دینے کے بعد اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ شے چھپا کر لی گئی ہے، کیونکہ چھپا کر لینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ شے محضی علیہ یا اس کے ناکارندے سے بغیر اس کے علم اور بغیر رضامندی کے لی جائے اور سپرد کر دینے (تسلیم) سے محضی علیہ کو اس شے کے لینے کا علم ہو جاتا ہے خواہ اس کی رضامندی موجود ہو یا نہ ہو اور خواہ محضی علیہ نے اس شے کو سپرد اپنی مرضی سے کیا ہو یا اس سے جبراً کرایا گیا ہو۔ بہر حال دونوں صورتوں میں یہ فعل سرقہ نہیں ہے۔ البتہ اگر جرم جراثمہ کے باقی ارکان پورے ہو جائیں تو جبر کی صورت میں یہ فعل جراثمہ بن سکتا ہے کیونکہ جرم جراثمہ میں چھپا کر لینا شرط نہیں ہے بلکہ اس میں زبردستی (مغالبتہ) لینا ہوتا ہے۔ غرض سپرد کر دینے (تسلیم) سے چھپا کر لینے کا رکن پورا نہیں ہوتا، خواہ اس سپردگی سے قبضہ کا سلا منتقل ہو گیا ہو یا ناقص منتقل ہوا ہو، یا صرف مجرم کو اس شے پر قدرت حاصل ہو گئی یا اس کے زیر تسلط ہو گئی ہو، جیسے باورچی خانے کی ضروریات کا باورچی کے سپرد کر دینا۔

اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے کہ مسروقہ شے کو مالک نے غلطی سے سپرد (تسلیم) کیا ہو یا دھوکہ سے، یا اس کا ارادہ محض یہ ہو کہ مجرم کو اس شے کے بارے میں معلوم ہو جائے یا وہ اس کو دیکھ لے

یا اس کی جانچ کر لے۔ غرض تسلیم کے تمام حالات میں تسلیم کسی شے کے چھپا کر لینے سے مانع ہے کیونکہ چھپا کر لینے کے لیے لازمی ہے کہ مجنبی علیہ کے علم اور اس کی رضا کے بغیر ہو۔ چونکہ یہ شے جو جانچ، دیکھ بھال اور اطلاع کے لیے مجرم کو سپرد کی گئی ہے مسروقہ شے نہیں بن سکتی تو از روئے شریعت اس کو شے مختلس (چھپٹی ہوئی چیز) منصور کیا جاسکتا ہے۔

اختلاس (چھپنا، چھین لینا) ہم بنا چکے ہیں سرقہ ہی کی قسم ہے، اور اس میں علم کی شرط نہیں ہے البتہ عدم رضا کی شرط ہے اور اس کی سزا تعزیر ہے قطع ید نہیں ہے۔ اور شریعت کی نظر میں اختلاس کی شرائط اور احکام وہی ہیں جو مصری اور فرانسیسی قانون عقوبات میں جرم سرقہ کے احکام اور ارکان ہیں۔

اگر کسی نے مجرم کو فروخت شدہ شے اس شرط پر سپرد کر دی کہ وہ فوراً ہی اس کی قیمت ادا کر دے گا مگر وہ اسے لے کر بھاگ گیا یا کسی نے کسی کو کرنسی نوٹ دیا کہ اس کو ٹھا کر لادے اور وہ اسے لے کر فرار ہو گیا، تو اس (مسروقہ شے) کا سپرد کر دینا اس فعل کو سرقہ منصور کرنے سے مانع ہے کیونکہ تسلیم کے وقت مجنبی علیہ کو اس فعل کا علم ہو جاتا ہے اور اس علم سے سرقہ کارکن چھپا کر لینا پورا نہیں ہوتا۔ اب چونکہ یہ فعل سرقہ قرار نہیں دیا جاسکتا تو از روئے شریعت اسے اختلاس قرار دینا ممکن ہے۔

اگر مسروقہ شے ایسے شخص نے دی جو شعور یا اختیار سے محروم ہے جیسے نشہ میں مدہوش شخص، مجنون اور ناسمجھ بچہ۔ تو یہ تسلیم بھی چھپا کر لینے کے رکن کے پورا ہونے سے مانع ہے، کیونکہ اگر چہ شعور اور اختیار کے نہ ہونے کی صورت میں تسلیم کا عمل خود غیر اختیاری ہو جاتا ہے مگر یہ حصول تسلیم کے علم سے بہر حال مانع نہیں ہے اور حجب لینے کا علم ہو گیا تو ایک رکن جرم سرقہ یعنی چھپا کر لینا منہمک ہو گیا اور اگر یہ کہنا ممکن ہو کہ بچے، مجنون، اور مدہوش کا علم غیر معتبر ہے تو یہ غیر معتبر علم اسقاط حد کے لیے شبہ بھی ہے اور اس شبہ کی موجودگی میں حد ساقط ہو جائے گی اور مجرم کا قطع ید نہیں ہوگا بلکہ اسے سزائے تعزیر دی جائے گی۔

مجرم کو کسی شے پر قدرت دے دینا یا اسے جائے سرقہ میں داخل ہونے کی اجازت دے دینا بھی تسلیم کے حکم میں ہے۔ چنانچہ مزدوروں، ملازموں اور گھر میں آنے جانے والوں (دغیرہ) کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے بشرطیکہ سرقہ (چوری) اس مقام سے ہو یا جہاں یہ مزدور یا ملازم یا آنے والے کام کرتے ہوں یا جہاں ان کو داخل ہونے کی اجازت ہو۔ کیونکہ مزدور، یا ملازم یا آنے والے کو کسی جگہ آنے کی اجازت دے دینے سے اس جگہ کا تحفظ باطل ہو جاتا ہے اور

وہاں سے سسرورقہ شے کا لینا "مال غیر محرر" (غیر محفوظ مال) کا لینا بن جاتا ہے اور چھپا کر لینے (اخذ خفیۃ) کی شرط پوری نہیں ہوتی۔ غیر محفوظ مال کے سسرورقہ پر قطع ید کی سزا نہیں ہے بلکہ سزائے تعزیر پر ہے جائے تحفظ (جرز) پر گفنگلو کے ضمن میں ہم اس موضوع پر بالتفصیل کلام کریں گے۔

اگر کسی کو سامان کی منتقلی پر مامور کیا گیا ہو اور وہ اس سامان میں سے کچھ لے لے تو یہ سسرورقہ نہیں ہے بلکہ یہ تبدیہ (ضیاع) ہے کیونکہ یہ سامان ایک معاہدہ امانت کے تحت اس کے سپرد کر دیا گیا ہے اور اگر بغیر کسی معاہدے کے بھی سپرد کیا گیا ہے تو بھی تسلیم بذات خود چھپا کر لینے کے رکن کے پورا ہونے سے مانع ہے، کیونکہ تسلیم علم کی متقاضی ہے اور چھپا کر لینے (الاخذ خفیۃ) کی شرط مخفی علیہ کے علم اور اس کی رضا کے بغیر پوری ہوتی ہے۔ اس لیے اس (تبدیہ) کی سزا بہر حال سزائے تعزیر ہوگی۔ اور جس جرم کی شریعت اسلامیہ میں سزا تعزیر ہو اس کو قانون ساز ادارے کا بمقتضائے مصلحت عامہ کسی اور جرم کے حکم میں کر دینا درست ہے، اگرچہ عام قواعد کی رو سے وہ تبدیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ میں شریعت اسلامیہ اور مصری قانون میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ عام قانونی قواعد بذات خود اس جرم کو تبدیہ قرار دیتے ہیں، مگر قانون ساز نے اس کو سسرورقہ کا حکم دے دیا، یا سامان کی منتقلی پر مامور افراد پر سختی کرنے کے لیے اس فعل کو سسرورقہ متصور کر لیا اور مجرم کو حاصل ہونے والی تسلیم (سپردگی) کا اعتبار نہیں کیا باوجودیکہ قانون کی نظر میں بھی تسلیم رکن اختلاس بننے سے مانع ہے اور اختلاس قانون میں وہی ہے جو شریعت اسلامیہ میں چھپا کر لینا (الاخذ خفیۃ) ہے اور جو خود شریعت میں اختلاس ہے۔

وہ اخذ تام جس کی سزا قطع ید ہے اس کی ایک شرط یہ ہے کہ یہ اخذ قحط کے زمانے میں نہ ہو، کیونکہ ضرورت کے وقت بقدر ضرورت مال غیر لینا مباح ہے۔ چنانچہ اگر کسی صاحب اختیار نے اپنی غذائی ضرورت پوری تو اس پر قطع ید نہیں ہے اور وہ مضطر (بھوک یا پیاس سے بد حال) کے حکم میں ہے۔ اس سلسلے میں فرمان نبوت بھی مروی ہے کہ

”مضطر کے اپنی بھوک کے بقدر چرا لینے پر قطع ید نہیں ہے“

مضطر کے لیے لینے پر قطع ید نہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس خریدنے کے لیے رقم موجود نہ ہو یا اسے خریدنے کے لیے کھانے کی کوئی چیز نہ ملے اور یہ کہ وہ اپنی ضرورت سے زیادہ نہ لے لے

لیکن جس شخص کے پاس کھانے کو موجود ہو، یا کھانا خریدنے کے لیے رقم موجود ہو یا وہ چیز خرید سکتا ہو جو وہ کھا سکے اگر سب وہ شے اس کو بہت مہنگی خریدنی پڑے تو ایسے شخص کے چرانے پر قطع ید ہے۔ اصول شریعت یہ ہے کہ مضطر اس قدر مقدار خوراک جو اس کی بقائے حیات کے لیے ناگزیر ہو دوسرے سے اس وقت لے سکتا ہے جب خود اس دوسرے کو اس کی ضرورت نہ ہو، اس ضمن میں اگر مضطر قتال پر مجبور ہو جائے تو قتال بھی کر سکتا ہے اگر مضطر قتل ہو جائے تو قتال نو بیداری طور پر مستعمل ہے اور قتال کو حالت دفاع میں تصور نہیں کیا جائے گا اور اگر مضطر قتل کر دے تو مقتول کا خون رائیگاں جائے گا، اس لیے کہ وہ مضطر سے قتال کرنے میں ظالم ہے اس لیے وہ مقتول ہوتے ہوئے بھی قاتل کے مشابہ ہے۔ لیکن اگر مضطر کوئی شے خرید کر لے سکتا ہو یا کسی کو راضی کر کے لے سکتا ہو خواہ اس کی قیمت کتنی ہی زیادہ ہو کیونکہ شرعاً مضطر پر شین مثل (بازاری قیمت) ہی عائد ہوگی۔ اسے چوری کرنا یا قتال کرنا جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس اخذ نام کے لیے جس میں قطع ید لازم آتا ہے ضروری ہے کہ سرقہ دار العدل (دار الاسلام) کے اندر ہو اور چنانچہ ان کے نزدیک دار الحرب یا دار البغی میں ہونے والے سرقہ پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اگرچہ مجنبی علیہ اور مجرم دونوں کا تعلق دار الاسلام سے ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ سرقہ ایسی جگہ ہوا ہے جہاں مسلمانوں کے سربراہ (امام) کی بالادستی (ولایت) موجود نہیں ہے اور سزا کے فیصلے کے لیے مقام جرم پر بالادستی ہونا ضروری ہے اس لیے دار الحرب یا دار البغی میں سرقہ قطع ید کے لازم آنے کا سبب نہیں بنے گا۔ اس مسئلے میں شیعہ زید یہ کا مسلک بھی امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق ہے۔

مسئلہ ظاہر ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور حنفی مسلک اس مسئلے میں باقی تمام مسلک سے علیحدہ ہے کیونکہ باقی فقہاء دار الحرب یا دار البغی میں سرقہ پر سارق کے قطع ید کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ مسلمان کا یا ذمی کا مال چرانے پر سنا من کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۸۰۔ آسنی المطالب، جلد ۱، صفحہ ۵۷۲۔ المواہب، جلد ۲، صفحہ ۲۲۲۔ حاشیہ ابن عابدین، جلد ۵، صفحہ ۲۹۶۔

۲۔ بدائع، جلد ۷، صفحہ ۸۰۔ شرح الاذکار، جلد ۲، صفحہ ۳۳۲، ۵۵۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۶۰۔ مجدد۔

۳۔ المواہب، جلد ۳، صفحہ ۳۵۵، ۳۶۵۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۹۱۔ المغنی، جلد ۲، صفحہ ۳۵۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۳۹،

۴۔ التشریح الجنائی، جلد ۱، صفحہ ۲۸۰، ۲۸۹۔

کیونکہ اس نے یہ بانٹا سمجھ کر لیا ہے اور نیز یہ کہ وہ احکام اسلامی کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مستامن کو قطع ید کی سزا دی جائے گی نہ اور امام مالکؒ کے نزدیک مستامن اور ہر معاہدہ کو قطع ید کی سزا دی جائے گی نہ کہ یہ حد اللہ کے لیے ہے۔ مسک شافعیؒ اور احمدؒ میں تین آراء منقول ہیں۔ ایک مرجوح رائے امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے، دوسری راجح رائے امام مالکؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ اور تیسری رائے یہ ہے کہ اگر معاہدے میں یہ شرط بھی مذکور ہو کہ معاہدہ کے جوڑی کرنے پر اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا تو اسے قطع ید کی سزا دی جائے گی کیونکہ اس طرح وہ ان احکام کا پابند ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی جو فقہاء مستامن کے عدم قطع ید کے قائل ہیں وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ خود اس کا مال چرانے پر بھی قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی۔ ۵۵

رکن دوم

جو شے لی گئی ہے (ماتخود) وہ مال ہو

۶۰۴۔ مسروقہ شے کا مال ہونا لازمی ہے

آج کل محل سرقہ (یعنی جس شے کو چرایا جاسکے) صرف مال ہے لیکن غلامی کے خاتمے سے قبل شریعت اسلامیہ کی نظر میں غلام اور باندیاں بھی محل سرقہ تھے۔ کیونکہ یہ بھی ایک طرح سے مال ہی تھے اور مال ہی کی طرح ان میں تصرف ہو سکتا تھا اگرچہ وہ دوسرے لحاظ سے اشخاص تھے۔ اور یہی صورت حال مرد و عورتوں میں بھی ہے۔ لیکن غلامی کے خاتمے کے بعد امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کوئی انسان محل سرقہ نہیں بن سکتا اور یہی رائے مسک شیعہ زید یہ کی بھی ہے۔

جب کہ امام مالکؒ اور مسک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک ناجائز بچہ بھی محل سرقہ بن سکتا ہے اگرچہ آزاد ہی ہو اور اس طرح بچے کو چرانے والے کو مال کے چرانے والے کی طرح قطع ید کی سزا دی جائے گی۔ اور یہ مسک شیعہ زید یہ کی بھی ایک رائے ہے۔ یہ فقہاء اگرچہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ جرم سرقہ

۱۔ بدائع الصنائع، صفحہ ۱۔ ۲۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۷۵۔ ۳۔ الواسع، جلد ۱، صفحہ ۳۱۲۔

۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۷۶۔ ۵۔ کشاف القناع، صفحہ ۸۵۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۴۔

۵۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۴۔ آسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۵۰۔

صرف مال پر واقع ہوتا ہے لیکن وہ نا سمجھ بچے کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کے اٹھا لینے کو مال کی چوری کے حکم میں داخل کرتے ہیں۔

۶۰۵۔ سارق کو قطع ید کی سزا دینے کے لیے مسروقہ مال میں یہ شرائط موجود ہونا چاہئیں !
 ۱۔ مال منقول ہو ۲۔ مال کی قیمت ہو ۳۔ مال محفوظ جگہ پر رکھا ہوا ہو ۴۔ بقدر نصاب ہو۔
 ۶۰۶۔ شرط اول: مال منقول ہونا

لازم ہے کہ جس شے کا سرقہ کیا جائے وہ مال منقول (قابل نقل) ہو کیونکہ سرقہ کا اقتضا یہ ہے کہ اس (سرقہ) شے کو منتقل کیا جائے، اسے جائے حفاظت سے نکالا جائے اور جنبی علیہ کے قبضے سے نکال کر مجرم کے قبضے میں داخل کیا جائے اور یہ امور صرف ان اشیاء میں ہو سکتے ہیں جو منقول ہوں، کیونکہ سرقہ کا طبعی تقاضا یہی ہے کہ مسروقہ شے کو ایک مقام سے دوسرے مقام پر لے جانا ممکن ہو۔

جو مال قابل نقل ہو وہ منقول تصور ہوگا اور یہ لازمی نہیں ہوگا کہ مال طبعاً قابل انتقال ہو بلکہ وہ مال جو مجرم کے فعل سے یا کسی اور کے فعل سے منقول بن جائے۔ جیسے کوئی چھت میں لگی ہوئی کڑیاں نکال لے یا دیوار گر کر اس کا ملبرہ میٹ لے تو وہ مال منقول کا سارق ہے اگرچہ خود مکان (غیر منقولہ) جائداد ہے، مگر کڑیاں نکال لینے کے بعد اور ملبرہ دیوار گرانے کے بعد منقولہ بن جاتے ہیں۔

اور مثلاً زمین بھی بذات خود (غیر منقولہ) جائداد ہے لیکن اگر کوئی شخص زمین سے مٹی، یا پتھر کھود کر لے جائے یا اس میں سے کوئلہ یا کوئی اور معدنی شے نکال کر لے جائے تو وہ منقولہ شے کا سارق تصور ہوگا۔ منقولہ شے کی شرط یہ ہے کہ وہ مادی ہو جیسے نقد اور لکڑیاں۔ نیز منقولہ شے ٹھوس جیسے لوہا، سائل (مانع) جیسے پانی، اور گیس جیسے روشنی کی گیس ہو سکتی ہے۔ لیکن معنوی مال سرقہ کا محل نہیں بن سکتا کیونکہ یہ مجرد حقوق ہیں اور طبعاً ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل نہیں ہو سکتے، خواہ یہ حقوق شخصی ہوں یا حقوق ذاتی ہوں۔ مگر ان حقوق کو ثابت کرنے والے کاغذات بذات خود منقولہ اشیاء ہیں اور ان کا سرقہ ممکن ہے اور یہ سرقہ ان کاغذات کا ہوگا نہ کہ ان حقوق کا جن پر یہ کاغذات مشتمل ہیں۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۳، ۹۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۲۷۔ شرح الاثرار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۹۔ بدائع الصنائع،

جلد ۷، صفحہ ۶۷۔ اُسنی المطالب، ۱۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۴۵۔

۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۶۷۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۲۔

بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۸، ۶۹۔

شریعت اسلام میں ایسا کوئی امر مانع موجود نہیں ہے جس سے طبعی قوتیں اور اسلماً مباح اشیاء محل سرقہ نہ بن سکیں، جیسے روشنی Light حرارت Heat، برودت پانی اور ہوا۔ دراصل ان اشیاء میں اعتبار اس امر کا ہے کہ اس شے کو قبضے میں لایا جاسکے اور زیر تسلط Under Control کیا جاسکے۔ پس جو شخص ان میں سے کسی شے کو قبضے میں لے آئے جو دراصل مباح ہیں تو وہ ان کا مالک بن جائے گا چونکہ ان اشیاء اور ان کے مماثل پر قبضہ اور کنٹرول ہو سکتا ہے اس لیے یہ اشیاء منقولہ بھی بن سکتی ہیں اور ان کے سرقہ پر سزا بھی دی جاسکتی ہے اس اساس پر بجلی electricity کو مثل سرقہ قرار دینے میں از روئے شریعت کوئی امر مانع نہیں ہے کیونکہ اس پر قبضہ اور کنٹرول اور اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہے۔

۶۔۷۔ شرط دوم: مال کی قیمت ہو

مال (سرقہ) کی قیمت ہو اور یہ قیمت اس کی مطلق نسبتی نہ ہو اگر قیمت نسبتی ہوگی تو اس کے سرقہ پر قطع ید کی سزا نہیں ہوگی بلکہ تعزیری سزا ہوگی، مثلاً خمر اور سور کے گوشت (لحم خنزیر) کی مسلمان کے نزدیک کوئی قیمت نہیں ہے لیکن غیر مسلم کے نزدیک قیمتی اشیاء ہیں، اس لیے ان کی قیمت نسبتی ہے مطلق نہیں ہے اور قیمت کے اسی نقص کی بنا پر اس پر قطع ید کی سزا نہیں ہے کیونکہ مالیت یا قیمت کا نہ ہونا شبہ ہے جس سے حد ساقط ہو جائے گی، یہ امر برابر ہے کہ اس مال کا مالک مسلمان ہو یا غیر مسلم اور اس کا سارق مسلمان ہو یا غیر مسلم کیونکہ یہاں مالک اور سارق کا اعتبار نہیں ہے بلکہ اس امر کا اعتبار ہے کہ مال (سرقہ) کی کوئی قیمت ہے یا نہیں ہے۔

مال کے قیمتی ہونے کی تعبیر فقہاء احناف کی ہے جب کہ ائمہ ثلاثہ اس مفہوم کو مال محترم کی تعبیر سے ادا کرتے ہیں۔ اور زیر یہ مسلک کے فقہاء یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ مال ایسا ہو جس کا مالک بنا جاسکے مسلک ظاہر کے فقہاء بھی اس قسم کی تعبیر اختیار کرتے ہیں اور مال کی اس طرح تقسیم کرتے ہیں کہ وہ مال جس کی قیمت ہو اور وہ مال جس کی قیمت نہ ہو۔ مگر یہ محض لفظی فرق ہے اور دراصل ان تمام تعبیرات سے ایک ہی مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔

مال کے قیمتی ہونے کے ساتھ مال ابو غنیفہ کے نزدیک ایک اور شرط بھی ہے اور وہ یہ کہ مال سرقہ لیا ہو جس کی لوگ خواہش

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۹۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۷۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۸۲۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۷۷۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۵۔
 ۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۲۔

کرتے ہوں اور اسے مال سمجھ کر اپنے پاس رکھتے ہوں جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ شے ان کے نزدیک اہمیت اور وقعت کی حامل ہے۔ لیکن اگر ایسی شے ہو جسے لوگ مال نہ سمجھتے ہوں تو وہ شے تافہ (نکمی) ہے اور حقیر ہے۔ اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ۔

”عصر نبوت میں ”شے تافہ“ (کے سرقہ پر) قطع ید کی سزا نہیں دی جاتی تھی۔“

مال کے تافہ (نکمی) ہونے کو امام ابوحنیفہؒ سارق سے حد ساقط کر دینے والا شبہ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک شے تافہ کے سرقہ پر قطع ید کے بجائے سزائے تعزیر عائد ہوگی، ان کی اس رائے کے مطابق بکس، گھاس، بانس اور لکڑی وغیرہ کی چوری پر قطع ید نہیں ہے کیونکہ بالعموم لوگ ان اشیاء کی اہمیت اور وقعت محسوس نہیں کرتے اور نہ ان کے تحفظ کا اہتمام کرتے ہیں، بلکہ ان چیزوں کو چھپا کر رکھنے کو خواہست سمجھا جاتا ہے اور ایسا ان کے تافہ اور کمتر ہونے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مٹی، گارا، سنگریزے، اینٹیں اور مٹی کے برتن وغیرہ کی چوری پر قطع ید کے قائل نہیں ہیں کیونکہ یہ اشیاء بہت کمتر ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کسی شے کو تافہ سمجھنے کے لیے لوگوں کے رسم و رواج پر اعتماد کرنا چاہیے۔ اور یہ بات بھی مد نظر رکھنی چاہیے کہ صنعت کاری سے شے تافہ بھی قیمتی بن جاتی ہے، جیسے بانس سے تیر کمان بنائی جاتی ہے تو اگر صنعت سے اس شے کی نفاہت (بے وقعتی) جاتی رہے تو اس کی چوری پر قطع ید لازم آ جائے گا۔ ۳

مگر مسلک ابوحنیفہؒ کے فقہاء میں سے امام ابو یوسفؒ برائے شے محرز (محفوظ شے) کے سرقہ پر جس کی قیمت بقدر نصاب ہو قطع کے قائل ہیں، سوائے مٹی اور گوبر کے اور ایک اور روایت کے مطابق سوائے پانی، مٹی، گارے، سنگریزے اور آلات موسیقی کے۔ کیونکہ سارق ایک قیمت رکھنے والا مال جائے تحفظ سے سرقہ کر رہا ہے اور اس میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور مال ہونے کی اور قیمت رکھنے والا ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اولاً اس مال کی خرید و فروخت درست ہو اور دوم یہ کہ اس کے اس کے غاصب پر اس کی قیمت بطور تادان لازم آتی ہو۔ اس لحاظ سے جس مال کی خرید و فروخت جائز ہو اور جس کے غاصب پر اس کی قیمت کا تادان لازم آتا ہو وہ مال قیمتی ہے اور اسے اگر جائے حفاظت

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۷۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۷، ۶۸۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۲۶۔

۳۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۳۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۸۔

سے چوری کیا جائے تو اس پر قطع ید لازم آئے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جس شے کی جنس نافذ اور مباح ہو، اس کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے کیونکہ اس قسم کی چیز کی اہمیت اور وقعت نہیں ہوتی اور لوگ اسے مال سمجھ کر نہیں رکھتے۔ مگر ان دو حضرات کے علاوہ باقی فقہائے مسلک مباح ہونے کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ صرف شے کی نفاہت (حقیر) ہونے کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ سونا، چاندی، ہیرے جو اہرات سب ہی بطور جنس مباح ہیں مگر ان کے سرقہ پر بلاشبہ قطع ید ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مردار جانور کی چوری یا اس کی کھال کی چوری پر قطع ید نہیں ہے، اس لیے کہ مالیت موجود نہیں ہے یعنی اس کو مال نہیں سمجھا جاتا، اور اسی طرح کتے کی چوری پر بھی قطع ید نہیں ہے کہ اس کی مالیت کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے آلات موسیقی، طبل، دف، مزار اور اس قسم کی دیگر اشیاء کے سرقہ پر بھی قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ لوگ ان اشیاء کو مال کے طور پر نہیں رکھتے یا اس لیے کہ چونکہ ان کا استعمال مکروہ ہے اس لیے ان کی مالیت میں نقص موجود ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پردے، شکار وحشی یا غیر وحشی اور شکاری پرندے جیسے باز اور شکر کی چوری پر قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ طیور اور وحوش اصلاً مباح ہیں اور بالعموم ان کا قبضہ مکمل نہیں ہوتا اور اس لیے کہ یہ جانور بدرجہ شکار میسر آتے ہیں اور شکار بجائے خود مباح ہے مزید برآں یہ فرمان نبوت بھی ہے۔ کہ ”شکار اس شخص کا ہے جس نے اسے پکڑا ہے“ اس سے اس میں شبہ پیدا ہو گیا اور قطع ید ساقط ہو گیا اور مزید یہ کہ رسول اللہؐ نے یہ ارشاد بھی فرمایا ہے کہ۔ ”پرندے (کی چوری پر) قطع ید کی سزا نہیں ہے“۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان چیزوں کے سرقہ پر بھی قطع ید کی سزا نہیں ہے جو ذخیرہ نہیں ہو سکتیں بلکہ جلد خراب ہو جاتی ہیں اور انہیں سال بھر تک رکھا نہیں جا سکتا۔ چنانچہ ان کے نزدیک کھانے کی تازہ اشیاء، سبز لویں، پھلوں، گوشت، روٹی اور پھولوں وغیرہ کے سرقہ پر قطع ید کی سزا نہیں ہے کیونکہ جس شے کو ذخیرہ نہ کیا جاسکے لوگوں کی نظر میں اس کی اہمیت کم ہو جاتی ہے

۱ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۷۔

۲ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۶۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۹۔

۳ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۳۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۷۔

۴ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۸۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۳۲، ۲۳۶۔

اور اس طرح وہ شے تلافی بن جاتی ہے۔ مگر اس مسلک کے فقہاء میں امام ابو یوسفؒ اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان اشیاء کی چوری پر جو ذخیرہ نہیں ہو سکتیں اور جلد خراب ہو جاتی ہیں قطع ید کی منوالا لازم ہے۔ اس لیے کہ یہ جائے حفاظت میں رکھے ہوئے قیمتی مال کی چوری ہے اور اس کے مال ہونے اور قیمت والا ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی خرید و فروخت جائز ہے اور اگر کوئی اس شے کو غصب کر لے یا تلف کر دے تو اس پر اس کی قیمت کا تادان لازم ہے۔ ۱۷

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنے یا چاندی کی شطرنج یا صلیب یا بت کی چوری پر بھی قطع ید کی منوالا نہیں ہے اس لیے کہ ان چیزوں میں سارق یہ تامل کر سکتا ہے کہ اس نے یہ چیز توڑنے اور مناع کر دینے کے لیے چرائی تھی۔ لیکن جن سکنوں پر تصاویر بنی ہوں ان کی چوری پر قطع ید ہوگا، کیونکہ سکنوں کے بارے میں اس تامل کا اعتبار نہ ہوگا کہ اس نے یہ سکنے اس لیے چرائے تاکہ لوگ ان کی عبادت نہ کر سکیں۔ ۱۸

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن کریم، حدیث کی کتب، اور لغت اور شعر وغیرہ کی کتابوں کی چوری پر قطع ید نہیں ہے کیونکہ یہ کتابیں پڑھنے کے لیے رکھی جاتی ہیں بطور مثال کے نہیں رکھی جاتیں اور ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قاری دین دنیا کے مفید امور سے آگاہی حاصل کر کے ان پر عمل پیرا ہو۔ لیکن امام ابو یوسفؒ ان کتابوں کی چوری پر قطع ید کے قائل ہیں بشرطیکہ بقدر نصاب ہوں۔ اس لیے کہ لوگ ان کتابوں کو بحفاظت رکھتے ہیں اور ان کو نفیس مال شمار کرتے ہیں۔ حساب کے رجسٹر اور سائے رجسٹروں کی قیمت اگر بقدر نصاب ہو جائے تو ان کی چوری پر قطع ید کی منوالا ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان رجسٹروں سے مقصود سفید کاغذ ہے۔ ۱۹

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ بھی ہے کہ اس شے کی چوری پر بھی قطع ید نہیں ہے جو اس شے کے تابع کے طور پر ہو جس کی چوری پر قطع ید کی منوالا نہیں ہے جیسے قرآن کریم پر بقدر نصاب سنہرا کام کیا ہوا ہو۔ یا جیسے شراب کا پیالہ ہو اور پیالہ کی قیمت نصاب سے زائد ہو۔ امام ابو یوسفؒ اس رائے سے بھی اختلاف کرتے ہیں اور ان کے نزدیک قطع ید لازم ہے جیسا کہ یہی مسلک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ ۲۰

۱۷ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۹۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۷۔

۱۸ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۷۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۳۰، ۲۳۱۔

۱۹ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۶۸۔

۲۰ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۹، ۲۳۱۔

امام ابوحنیفہؒ اپنے مندرجہ بالا اصول (کہ جو اشیاء ذخیرہ نہ ہو سکیں اور جلد خراب ہو جانے والی ہوں ان کے سرقہ پر قطع ید عائد نہیں ہوتا) کو بڑی وسیع تطبیق Wide application دیتے ہیں جتنا نچران کے نزدیک درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کی چوری پر قطع ید نہیں ہے اگرچہ درخت چار دیواری کے اندر محفوظ (محرّم) ہوں یا کوئی چوکیدار ان کی حفاظت پر مامور ہو کہو نہ کہ درخت پر لگا ہوا پھل جلد خراب ہو سکتا ہے۔ ہاں البتہ یہ کہ اس پھل کو توڑ کر کھلیان میں ڈال دیا جائے اور اچھی طرح خشک ہو جائے تو اس کی چوری پر قطع ید کی سزا دی جائے گی کیونکہ اب یہ ذخیرہ کرنے کے قابل بن گیا ہے اور جلد خراب نہیں ہوگا لیکن اگر کھلیان میں پھل پوری طرح خشک ہوا ہو تو اس کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس صورت میں یہ پھل جلد خراب ہو جائے گا اور ذخیرہ نہیں کیا جاسکے گا۔ امام ابوحنیفہؒ اپنی اس رائے کی تائید میں یہ فرمان نبوتؐ بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ

”پھل اور کھجور کے گچھے حبت تک کٹ کر کھلیان میں نہ پہنچ جائیں (ان کے سرقہ پر قطع ید کی سزا) نہیں ہے جب (یہ اشیاء) کھلیان میں پہنچ جائیں اور (سرقہ شے کی مقدار) ڈھال کی قیمت کے برابر ہو (تو اس کی چوری پر قطع ید کی سزا) ہے“

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھیتوں کی پیداوار۔ گندم، جو، باجرہ وغیرہ۔ کا حکم بھی وہی ہے جو درخت پر لگے ہوئے پھل کا ہے کہ حبت تک پیداوار کھلیان میں نہ پہنچ جائے اور بخوبی خشک نہ ہو جائے اس کی چوری پر قطع ید نہیں ہے۔ اس سلسلے میں نبی کریمؐ سے مروی ہے کہ کسی نے آپؐ سے درخت پر لگے ہوئے پھل کی چوری کے بارے میں استفسار کیا تو آپؐ نے فرمایا۔

”اگر کوئی ضرورت مند بغیر چھپائے ہوئے کچھ لے لے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے اور جو بوہمی کچھ لے لے تو اس پر اس مقدار کے بقدر تادان عائد ہوگا اور حبت وہ کھلیان میں پہنچ جائے اور کوئی ڈھال کی قیمت کے برابر اس میں سے چُرا لے تو اسے قطع ید کی سزا دی جائے گی“ لے

سال بسال باقی رہنے والے میوہ کی چوری پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قطع ید کی سزا ہے۔ اگر میوہ سال بھر تک باقی نہ رہ سکے تو اس کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جائے گا جو ذخیرہ نہیں ہو سکتیں اور جلد خراب ہو جاتی ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مچھلی کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے خواہ مچھلی میٹھے پانی کی ہو یا کھاری پانی کی، اس لیے کہ میٹھے پانی کی مچھلی جلد خراب ہو جاتی ہے اور کھاری پانی کی مچھلی مالِ نافعہ ہے جو مباح الاصل ہے۔ **Originally Permitted** - دودھ (دہی) کی چوری پر بھی قطع ید کی سزا نہیں ہے کیونکہ یہ جلد خراب ہو جانے والی شے ہے۔ البتہ سرکہ کی چوری پر قطع ید ہو گا کہ سرکہ جلد خراب نہیں ہوتا۔ سونے، چاندی، ہیرے، موتی، تمام سوکھے ہوئے دانوں، خوشبو، عود، مشک وغیرہ کی چوری پر قطع ید ہے۔ لوہے، پیش، تانبے وغیرہ کی چوری پر قطع ید ہے خواہ یہ برتنوں کی صورت میں ہو یا خام مواد کی صورت میں ہو۔

غرض امام ابو حنیفہؒ قطع ید کی سزا کے عدم اجراء کے لیے دو امور کو اساس بناتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ شے نافعہ (نکمی) ہو اور مال نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نافعہ شے وہ ہے جسے لوگ مال بنا کر نہ رکھتے ہوں جیسے مردہ، یا جس شے کا لوگ لالچ نہ کرتے ہوں اور لوگوں کی نظر میں اس کی اہمیت اور وقعت نہ ہو جیسے کھٹس اور لکڑیاں۔ یا وہ ایسی شے ہو جو جلد خراب ہو جانے والی ہو اور سال بسال ذخیرہ نہ کی جاسکے۔ دوسرے یہ کہ وہ شے بے قیمت ہو۔ چنانچہ اگر کوئی شے مال بھی ہو اور مطلق صفت کے طور پر اس کی قیمت بھی ہو تو اس کی چوری پر قطع ید ہے اور اگر اس کی قیمت نہ ہو جیسے شراب اور خنزیر تو قیمت نہ ہونے کی بنا پر اس پر قطع ید کی سزا نہیں ہے یہ۔

یہ امر قابلِ غور ہے کہ کسی شے کی جنس کافی ذاتہ مباح ہونا اگر مال نافعہ نہ ہو تو قطع ید سے مانع نہیں ہے، جیسے سونا اور چاندی کہ یہ دونوں مباح الاصل ہیں لیکن چونکہ نافعہ نہیں ہیں اس لیے ان کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے، لیکن اگر مال نافعہ ہو جیسے مچھلی اور نمک تو اس میں قطع ید نہیں ہے گویا قطع ید اور عدم قطع ید میں اعتبار تفریق کا ہے جنس کے مباح ہونے کا نہیں ہے۔ اور یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کی راجح رائے ہے۔ دیگر مسالک کے فقہاء امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کے قائل نہیں ہیں کہ تفریق قطع ید میں مانع ہے۔ بلکہ ان فقہاء کے نزدیک عام قاعدہ یہ ہے کہ جس شے کو ملکیت میں لانا ممکن ہو اس کی خرید و فروخت ہو سکتی ہو اور اس کے تلف کر دینے پر تاوان دینا پڑتا ہو اس کے سرقر پر قطع ید لازم ہے البتہ ان فقہاء کے درمیان اس قاعدے کی تطبیق میں اختلاف ہے۔ ذیل میں ہم اس اختلاف کی حدود بیان کرتے ہیں۔

۱۔ بدائع الصنائع، صفحہ ۶۹، ۷۰۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۶۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۶۔

۳۔ بدایتہ، جلد ۲، صفحہ ۳۶۔

امام مالکؒ کے نزدیک ہر قسم کے مال کے سرقہ پر خواہ وہ لوگوں کی نظروں میں حقیر ہی کیوں نہ ہو جیسے پانی اور لکڑی وغیرہ جس کی اصل مباح ہو قطع ید لازم ہے، کیونکہ یہ مال ہے اور اس کا ملکیت میں لانا اور اس کی خرید و فروخت جائز اور اس کا معاوضہ لینا درست ہے خواہ یہ شے لوگوں کے لیے مباح ہو یا مباح نہ ہو جب کہ منجبی علیہ نے اس کو اپنے قبضہ خاص میں لے لیا ہو اور خواہ یہ چیز خراب ہونے والی ہو یا نہ ہو۔
 امام مالکؒ کے نزدیک شکار کرنے والے پرندوں اور درندوں کی بقدر نصاب قیمت کی چوری پر قطع ید لازم ہے اگرچہ اس جانور کی قیمت اسے شکار کرنے کی تعلیم دینے کے بعد بنی ہو، اس لیے کہ شکار کی تعلیم دینا منفعت شرعیہ (قانونی مفاد) ہے۔ اگر جانور سدھا ہو، انہ ہو تو اس کی چوری پر قطع ید تب لازم ہوگا جب اس کے گوشت اور پروں کی قیمت بقدر نصاب ہو جائے۔ اگر درندے کی کھال کی قیمت بقدر نصاب ہو تو اس کے سارق پر قطع ید ہے مگر درندے کے گوشت کی قیمت ملحوظ نہیں رکھی جائے گی اور گوشت کے سارق کا قطع ید نہیں ہوگا۔^۱

مردار کی کھال کی چوری پر بھی امام مالکؒ کے نزدیک قطع ید ہے خواہ وہ مردہ حلال جانور کا ہو یا حرام کا، لیکن اسے دباغت Tanning دے دی گئی ہو اور دباغت سے اس کی کھال کی قیمت بقدر نصاب ہو گئی ہے۔ بصورت دیگر قطع نہیں ہے۔^۲

گھر میں پالے جانے والے پیارے جانوروں کے سرقہ پر امام مالکؒ کے نزدیک قطع ید نہیں ہے، جیسے بیل، طوطا وغیرہ۔ سوائے اس کے کہ ان کا گوشت اور پر بقدر نصاب ہو جائیں اور اگر ان کے بقدر نصاب ہونے کی وجہ ان کا بولنا ہو تو قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ بولنا منفعت شرعیہ (قانونی مفاد) نہیں ہے۔^۳

امام مالکؒ کے نزدیک مال غیر محترم جیسے خمر اور لحم تنزیہ وغیرہ پر خواہ ان کی قیمت کتنی ہی زیادہ ہو، قطع ید نہیں ہے اور خواہ اس کی چوری ذمی ہی نے کی ہو۔ اسی طرح آلات طب پر قطع ید نہیں ہے سوائے اس کے کہ توڑنے کے بعد بھی ان کی قیمت بقدر نصاب ہو جائے۔^۴

کتا خواہ سدھایا ہو یا نہ ہو اور خواہ اس کی قیمت کتنی ہی زیادہ ہو اس کی چوری پر قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ اس کی قیمت حرام ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک درختوں پر لگے ہوئے پھل اور فصل کٹنے سے پہلے کاشت کی چوری پر قطع ید نہیں ہے چنانچہ درخت سے پھل توڑنے اور کھیتی سے کاشت کاٹنے پر قطع ید نہیں ہے۔ ہاں یہ کہ پھل اور فصل کٹ کر

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۵۔ ۲ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۵۔ ۳ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۵۔

۴ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۶۔ ۵ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۷۔

کھدیان میں پہنچ جائے یا ایک جگہ اس طرح ڈھیر لگا دی جائے کہ ایک ہی شے ہو جائے۔
 اگر درخت پر لگے ہوئے پھل ایسے باغ سے چرائے جائیں جس کی چار دیواری بھی ہو اور دروازہ بھی ہو
 تو ایک رائے کے مطابق قطع ہے اور ایک دوسری رائے کے مطابق قطع نہیں ہے۔ جو فقہاء قطع ید
 کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ پھل تحفظ (جزر) میں آگئے ہیں۔ اور اگر جس درخت سے پھل چرائے
 ہیں وہ گھر کے اندر ہو، تو قطع ید میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ یہ سرقہ جائے حفاظت (جزر)
 کے اندر سے ہوا ہے لہ

اگر کسی نے کوئی ایسی شے جس میں قطع ید کی سزا نہیں ہے اس شے کے ساتھ ملا کر چرائی جس میں
 قطع ید کی سزا ہے تو اس شے کی قیمت کا اعتبار ہوگا جس میں قطع ید کی سزا ہے اگر یہ بقدر نصاب ہو
 تو سارق کو قطع ید کی سزا دی جائے گی، جیسے سونے کے پیالے میں بھری ہوئی شراب چوری کرنا،
 کہ شراب پر قطع ید نہیں ہے لیکن اگر پیالے کی قیمت بغیر شراب بقدر نصاب ہو تو قطع ید ہے لہ
 امام مالک کے نزدیک قرآن کریم کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے اس لیے کہ یہ مال ہے اس کو
 ملکیت بنانا اور خرید و فروخت کرنا جائز ہے لہ

امام شافعی کی رائے بھی امام مالک کی رائے سے زیادہ مختلف نہیں ہے کہ ان کے نزدیک ہر
 مال کی چوری پر قطع ید لازم ہے خواہ وہ لکڑی، گھاس اور مٹی کی طرح حقیر اور شکار، پرندے اور پانی
 کی طرح مباح الاصل اور کھانے پھل اور میوے کی طرح تلف ہو جانے والا کیوں نہ ہو۔ نیز ان کے
 نزدیک قرآن کریم، علمی، ادبی، سفید اور مباح کتابوں کی چوری پر بھی قطع ید کی سزا ہے اور اگر کتابیں غیر
 مباح ہوں تو ان کے اوراق اور جلدوں کی قیمت کا اندازہ کیا جائے اگر یہ بقدر نصاب ہوں تو سارق
 کا ہاتھ قطع کیا جائے گا لہ

امام شافعی کے نزدیک مال غیر محترم۔ یعنی وہ مال جس کی قیمت نہ ہو جیسے خمر، خنزیر، کتا اور مردار
 کی کھال دباغت Tanning سے پہلے ایسے مال میں قطع ید کے قائل نہیں ہیں شے اور اماں شافعی
 درخت پر لگے ہوئے پھل کی چوری پر قطع ید کے قائل نہیں ہیں تا آنکہ وہ کھدیان میں پہنچ جائے کھدیان میں

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۵۔

۲ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۷۔

۳ المدونة، جلد ۱۶، صفحہ ۷۷۔

۴ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۹۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۱۔

پہنچنے کے بعد چوری پر قطع ید کی سزا ہے۔ امام شافعی آلات طرب اور چاندی سونے کے برتنوں پر اس وقت قطع ید کے قائل ہیں جب ان کو توڑنے کے باوجود ان کی قیمت بقدر نصاب ہو جاتی ہو لے اور اگر سارق نے ایسے مال کو جس میں قطع ید کی سزا نہیں ہے ایسے مال کے ساتھ ملا کر چُرا یا جس میں قطع ید کی سزا ہے تو جس میں قطع ید کی سزا ہے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا نہ کہ اس مال کی قیمت کا جس میں قطع ید کی سزا نہیں ہے لے

امام احمد کے مسلک کے مطابق ہر قسم کے مال کی چوری پر قطع ید لازم ہے خواہ وہ تافہ ہو یا مباح الاصل یا تلف ہو جانے والا ہو۔ البتہ وہ اس قاعدے سے درج ذیل اشیاء مستثنیٰ کرتے ہیں۔

۱۔ پانی۔ پانی کی چوری پر قطع ید نہیں ہے کہ اس کو لوگ مال متصور نہیں کرتے اور عادتاً اس کی خرید و فروخت نہیں ہوتی۔

۲۔ گھاس اور نمک۔ ان دونوں اشیاء کے بارے میں اختلاف ہے بعض فقہاء مسلک ان میں قطع ید کے قائل ہیں کہ ان کو عادتاً مال متصور کیا جاتا ہے اور بعض دیگر اس میں قطع ید کے قائل نہیں ہیں کہ ان اشیاء میں عام لوگوں کے شریک ہونے کے بارے میں نص شرعی موجود ہے۔

۳۔ برف۔ بعض فقہاء مسلک کے نزدیک برف کی چوری پر قطع ید ہے کیونکہ عادتاً لوگ اس کو مال متصور کرتے ہیں اور بعض دیگر کے نزدیک اس کی چوری پر قطع ید نہیں ہے کیونکہ صرف منجمد پانی ہے اس لیے اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو پانی کا ہے۔

۴۔ مٹی۔ اگر اس میں دلچسپی اور اشتیاق کم ہو جیسے گارے اور تعمیر میں کام آنے والی مٹی تو چونکہ لوگ اسے مال متصور نہیں کرتے اس لیے اس میں قطع نہیں ہے۔ لیکن اگر مٹی کی زیادہ قیمت ہو جیسے دوار غسل یا رنگ کے لیے استعمال ہونے والی مٹی تو اس کے بارے میں ایک رائے تو یہ ہے کہ قطع ید نہیں ہے کہ یہ مال نہیں ہے اور یہ پانی کے مثل ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس میں قطع ید ہے کہ لوگ اسے مال تصور کرتے ہیں اور یہ برائے تجارت شہروں میں لے جانی جاتی ہے اس لیے یہ محمود ہندسی کی طرح ہو گئی۔ مٹی سے اگر اینٹیں اور برتن بنا لیے گئے ہوں تو چونکہ یہ مال ہے اس لیے ان کی چوری پر قطع ید لازم ہے۔

۵۔ گوبو، کوڈا، کوکٹ وغیرہ۔ ان اشیاء میں قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ نجس ہو تو اس کی کوئی قیمت نہیں ہے اور اگر یہ طاهر ہو تو عادتاً لوگ اسے مال تصور نہیں کرتے اور اس میں دلچسپی اور اشتیاق نہیں ہوتا لے امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک پاک کبار کوڑے اور تمام مندرجہ بالا اشیاء پر قطع ید لازم ہے

جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے کسی شے میں بھی قطع نہیں ہے۔

۶۔ قرآن کریم۔ حنبلی مسلک کے بعض فقہاء اس رائے کے قائل ہیں کہ قرآن کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے کیونکہ اس سے مقصود کلام اللہ ہے جس کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے اور بعض دیگر فقہائے مسلک کے نزدیک قطع ید لازم ہے کیونکہ یہ مال ہے اور اس کی قیمت ہے اور یہی رائے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی ہے۔ اگر قرآن کریم اس طرح مزین ہو کہ اس مزین ہی کی قیمت بقدر نصاب ہو تو جو فقہاء مصحف کی چوری پر قطع ید کے قائل نہیں ہیں ان میں سے بعض اس مزین مصحف کی چوری پر بھی قطع ید کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ یہ مزین اس شے کی تابع ہے جس میں قطع نہیں ہے اور بعض قطع کے قائل ہیں کیونکہ یہ بقدر نصاب مزین کی چوری ہے اور اس میں اسی طرح قطع لازم ہے جس طرح بغیر مزین کے قرآن میں ہے۔ مسلک احمدؒ کے فقہاء کے درمیان کتب فقہ، حدیث اور دیگر تمام علوم کی کتابوں کی چوری پر قطع ید کی سزا کے لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۷۔ پھل اور کھجور کے گچھے۔ درختوں پر لگے ہوئے پھل اور کھجور کے لگے ہوئے کچھوں کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ فرمان رسولؐ ہے۔ ”پھلوں اور کھجوروں کے کچھوں پر قطع ید کی سزا نہیں ہے۔“ اگر باغ کی چار دیواری بھی موجود ہو تو بھی اس کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے البتہ اگر پھل دار درخت یا کھجور کا درخت محفوظ گھر میں ہو اور اس سے بقدر نصاب پھل چرایا جائے تو قطع ید کی سزا ہے، اس لیے کہ یہ ہائے حفاظت کے اندر سے سرقہ ہو گیا ہے۔

۸۔ حرام اشیاء اور آلات طرب کی چوری۔ حرام اشیاء جیسے خمر، خنزیر اور مردار وغیرہ کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے خواہ سارق مسلمان ہو یا ذمی ہو۔ اور آلات طرب ظنبورہ، منار پر قطع ید نہیں ہے سوائے اس کے ان کے توڑنے کے بعد ان کی قیمت بقدر نصاب بن جاتی ہو۔ کیونکہ بالاتفاق یہ آلات معصیت ہیں اس لیے ان کی چوری پر قطع ید نہیں ہوگا جیسے خمر کی چوری پر نہیں ہوتا اور نیز اس لیے کہ ایک مسلمان کو یہ حق ہے کہ وہ آلات طرب لے کر توڑ ڈالے اس لیے یہ قطع سے مانع شبہ بن جائے گا۔ اور اگر ان آلات طرب پر بقدر نصاب آرائش ہو تو اس کی چوری پر بھی قطع ید نہیں ہے اور ایک رائے کے مطابق قطع ید ہے۔

اگر کسی نے سونے یا چاندی کی صلیب پڑائی تو ایک رائے کے مطابق اس پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اور یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے اور ایک دوسری رائے کے مطابق اس پر قطع ید ہے اور یہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ یہ امر طے شدہ ہے کہ صلیب توڑنے کے بعد اس کی قیمت بقدر نصاب ہو ورنہ مسلک حنبلی میں عدم قطع پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر کسی نے سونے یا چاندی کا برتن چیرا یا اور توڑنے کے بعد اس کی قیمت بقدر نصاب بنتی ہو تو اس پر قطع ید کی سزا ہے اور اگر ایسی شے جس میں قطع نہیں ہے ایسی شے سے متصل ہو جس میں قطع ہے تو حنبلی مسلک میں دو آراء ہیں پہلی رائے یہ ہے کہ اس میں قطع نہیں ہے اگرچہ بقدر نصاب ہو کیونکہ یہ اس شے کے تابع ہے جس میں قطع نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ اگر بقدر نصاب ہو تو قطع ید لازم ہے اور یہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔

شیعہ زید یہ مسلک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کے قریب قریب ہے۔ ان کے نزدیک ہر اس مال مسروق پر قطع ید کی سزا ہوگی مگر حنبلی علیہ کا جس کو ملکیت میں رکھنا جائز ہو اگر اسے ملکیت میں رکھنا جائز نہ ہو جیسے خمر، خنزیر، کتا اور مردار وغیرہ تو اس میں قطع ید کی سزا نہیں ہے بشرطیکہ سارق نے ایشیاہ مسلمان کی پڑائی ہوں اور اگر یہ چیزیں ذمی کی پڑائیں۔ اور اس شہر سے چرائیں جو ذمی کی جائے سکونت نہیں ہے تو بھی قطع ید نہیں ہے اور اگر اس شہر سے چرائیں جو ذمی کی جائے سکونت ہے تو قطع ید میں اختلاف ہے۔ زید ہی فقہار کی یہ رائے ہے کہ پودے کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اور اسی طرح پودے کو چڑ سے اکھاڑ لینے پر قطع ید نہیں ہے خواہ وہ شجر ہو یا زراعت کا پودا۔

مسلک ظاہر کے فقہار کی رائے یہ ہے کہ ہر مال کی چوری پر قطع ید کی سزا لازم ہے خواہ وہ تافہ (بے حیثیت) ہو یا مباح الاصل ہو یا تلف ہو جانے والا ہو نیز ان کے نزدیک ہر پھل کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے خواہ وہ پھل درخت پر لگا ہوا ہو یا ٹوٹا ہوا ہو یا کھلیاں میں پڑا ہوا ہو یا کھلیاں سے باہر ہو اور ان کے نزدیک ہر غذا پر قطع ید ہے خواہ وہ جلد خراب ہو جانے والی ہو یا نہ ہو اسی طرح کاشت کی ہوئی فصل کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے خواہ وہ کھری ہوئی فصل ہو یا کاٹ کر کھلیاں میں پہنچا دی گئی ہو۔ مسلک ظاہر کے فقہار کے نزدیک پرنڈے اور شکار کی چوری پر بھی حیب کہ وہ حنبلی علیہ کی ملکیت ہو قطع ید کی سزا ہے۔

۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۸۳، ۲۸۴۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۷۸۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۵، ۳۶۶۔ ۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۹۔

۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۲۔ ۵۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۳، ۳۳۴۔

مسک ظاہر کے فقہار کے نزدیک قرآن کی چوری اور کتب علوم کی چوری پر کبھی قطع ید ہے لہٰذا چاندی یا سونے کی صایب اور تصویریں بنے ہوئے دراجم اور تہوں کی چوری پر اگر توڑنے کے بہران کی قیمت بقدر نصاب ہو تو قطع ید لازم ہے۔

مسک ظاہر کے فقہار کے نزدیک سحر اور خنزیر کی چوری پر قطع ید نہیں ہے البتہ ان کے نزدیک مزار کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے کہ وہ بدستور مالک کی ملکیت ہے اور وہ اس کی کھال کو دباغت دے کر اس کو استعمال میں لاسکتا یا اسے فروخت کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقہار ظاہر کی بھی وہی رائے ہے جو امام مالک اور امام شافعیؒ کی ہے کہ اگر سارق نے ایسی شے جس پر قطع ہے اس شے کے ساتھ لاکر چرائی جس میں قطع نہیں ہے تو اس پر قطع لازم آئے گا۔

۶۰۸۔ شرط سوم: مال محفوظ جگہ پر رکھا ہوا ہو۔ (مال محرز)

جملہ فقہار جن کی رائے مستند تصور ہوتی ہے ان کی رائے یہی ہے کہ چوری میں قطع ید کی سزا کے لیے یہ لازمی شرط ہے کہ مسروق مال محفوظ جگہ پر رکھا ہوا ہو (محرز)۔ اس اصول سے صرف مسک ظاہر کے فقہار اور بعض اہل حدیث اختلاف کرتے ہیں اور یہ رائے اختیار کرتے ہیں کہ بقدر نصاب مال کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے خواہ وہ مال غیر محرز ہو اور محرز کی شرط بلاشبہ غلط ہے کہ یہ ایسی قانون سازی ہے جس کی اللہ نے اہانت نہیں دی ہے۔

مال کے محفوظ ہونے (مال محرز) کی شرط کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت رافع بن خدیج نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

”پہل کی اور کھجور کے گھجوں کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے“ (اس حدیث کو صحاح میں سے پانچ نے روایت کیا ہے)

اور عمرو بن شعیب اپنے والد سے، اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے لگے ہوئے پھل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا۔

”اگر کوئی ضرورت مند بقدر ضرورت بغیر چھپائے ہوئے اس میں سے کچھ لے لے تو اس پر

کچھ نہیں ہے اور جو اسے لے کر باہر نکل آیا تو اس پر اس کا دو گنا تاوان اور سزا (تعزیر) ہے اور جو

کھلیان میں آنے کے بقدر ڈھال کی قیمت چوری کرے تو اس پر قطع ید کی سزا لازم ہے“ (نسائی، ابوداؤد)

۲۰ الحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۸۔

۱۰ الحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۷۔

۲۱ الحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۷۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۷۵۔

۳۰ الحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۵۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ مزینہ کے ایک شخص نے نبی سے بخریہ (ایک قسم کی خمیلی) کے بارے میں پوچھا جو بائنی بگہ میں پائی جائے، تو آپ نے فرمایا۔

”اس کی دگنی قیمت (تاوان) اور بطور سزائش ضرب اور جو کانٹے سے نکالی جائے اور اس کی قیمت ڈھال کے مساوی ہو تو اس میں قطع ید کی سزا ہے۔“
اس شخص نے پوچھا یا رسول اللہ! اس پھل کے بارے میں کیا حکم ہے جو درخت پر سے لیا جائے۔ آپ نے فرمایا۔

”جس نے کوئی کھانے کی شے بغیر چھپائے ہوئے لی تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے اور جو اس شے کو اٹھا کر لے گیا تو اس کی دگنی قیمت (تاوان) اور بطور سزائش ضرب ہے اور کھلیان سے جو شے بقدر قیمت ڈھال لی جائے تو اس پر قطع ید کی سزا ہے۔“ (نسائی، احمد، ابن ماجہ)

امام نسائی نے اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی زیادہ کیے ہیں۔

”اور جس کی قیمت بقدر ڈھال نہ ہو اس میں دگن تاوان اور سزائش کے لیے کوڑوں (کی سزا) ہے۔“

بہرہ فقہار کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ نے درخت پر لگے ہوئے پھل اور پیڑی بکری کی چوری پر قطع ید کی سزا سے منع فرمایا ہے، جب تک کہ پھل کھلیان میں اور بکری اپنے باندھنے کی جگہ نہ پہنچ جائے، اس صورت میں اگر سرقہ بقدر قیمت ڈھال ہو تو قطع ید کی سزا ہے۔ غرض نبی کریم نے قطع ید کی سزا کو پھل کے کھلیان میں پہنچ جانے اور جانور کے پاؤں (مراج) میں پہنچ جانے سے قبل منع فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع ید کی سزا کے لیے مال (سرقہ) کا ہرز (محموظ جگہ) میں ہونا لازمی ہے۔ علاوہ بریں یہ کہ سرقہ کارکن چھپا کر لینا ہے اور غیر ہرز (غیر محفوظ جگہ) سے لینے میں چھپانے کی حاجت نہیں ہے اور اس طرح سرقہ کا ایک رکن پورا نہیں ہوگا۔ اصل بات یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں سرقہ کی سزا قطع ید اس لیے مقرر کی گئی ہے کہ ہر شخص کو مالی تحفظ حاصل ہو اور چور اچکے کسی دوسرے کے مال کا لالچ نہ کریں، جب کہ لالچ اسی مال کا ہوتا ہے جو لوگوں کی نظروں میں اہمیت کا حامل ہو، ظاہر ہے کہ عادتاً جس مال کو بحفاظت نہیں رکھا جاتا وہ ہی ہوتا ہے جس کی لوگوں کے نزدیک اہمیت نہیں ہوتی اور لوگ بالعموم اس کا لالچ نہیں کرتے اس لیے ایسے مال کی چوری پر قطع ید کی سزا مقرر کر کے اس مال کو تحفظ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۔ نیل الاوطار، جلد ۷، صفحہ ۳۹۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۲۳۔ ۳۔ منی المطالب، جلد ۳، صفحہ ۱۰۷۔ ۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۲۹۔ ۵۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸۔

۶۰۹۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ حرز (حفاظت) کی دو قسمیں ہیں

۱۔ حرز مکانی اور حرز ذاتی۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرز مکانی ہر وہ جگہ ہے جو برائے تحفظ تیار کی گئی اور اس میں بغیر اجازت داخلہ ممنوع ہو، جیسے گھر، دکانیں، نیمے، قناتیں اور جانوروں کے باڑے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرز مکانی کی ایک شرط یہ ہے کہ مکان بنا ہوا ہو خواہ اس کا دروازہ بند ہو یا کھلا اور خواہ اس کا دروازہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ تعمیر کا مقصد ہی تحفظ ہوتا ہے خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔

امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ جانوروں کے بانڈھنے کی جگہیں اور ان کے باڑے بنے ہوئے ہوں یا ان کی دیواریں بنائی گئی ہوں بلکہ جس جگہ کو مال کی حفاظت کے لیے تیار کر لیا گیا یا جس جگہ میں لوگ مال محفوظ کرتے ہیں وہ حرز سے اور اس میں احاطے کی یا دیوار کی یا اس قسم کی کسی شے کی ضرورت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ”حرز مکانی“ وہ ہے جو بند جگہ مال کی حفاظت کے لیے آبادی کے درمیان تیار کی گئی ہو۔ جیسے گھر، دکانیں اور باڑے۔ گویا مسلک شافعی اور حنبلی میں حرز مکانی کے لیے دو شرائط کا موجود ہونا لازمی ہے۔ ایک شرط یہ کہ حرز مکانی آبادی کے درمیان ہو، اور اگر یہ جگہ بستی یا گاؤں سے باہر ہو یا اس سے بالکل جدا ہو، خواہ باغ ہی کے اندر ہو تو وہ حرز مکانی نہیں ہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بند ہو، اگر دروازہ کھلا ہوا ہو یا سرے سے دروازہ ہی نہ ہو یا دیوار میں نقب لگا دی گئی ہو یا اس کا کوئی حصہ گر چکا ہو تو وہ حرز مکانی نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط نہیں ہے کہ مکان بہتر دن یا ایٹھوں سے بنا ہوا ہو۔ بلکہ ایسی بناوٹ کافی ہے جس کو عرف عام میں اور عادیہ لوگ بنا ہوا سمجھیں۔ پیناچر رہائشی جگہیں پتھر گارے اور لکڑی سے بنتی ہیں اور جانوروں کے باڑے گارے، لکڑی، بانس اور چھپٹیوں سے بنتے ہیں۔

شعبہ زید یہ کے نزدیک حرز مکانی یہ ہے کہ مکان یا باڑے کی قلعہ بندی کی طرح ایسی چار دیواری ہو جس سے باہر والا اندر نہ آسکے البتہ اندر والا باہر جاسکے۔ قلعہ اگر جگہ وہ ہے جس پر دیوار ہو یا خیمہ ہو یا باڑہ ہو یا بانس لگے ہوں یا بالوں کا تپو ہو۔ اور ایک رائے کے مطابق مناسب ہے کہ اس کے گرد خندق ہو اور دروازہ بھی ہو۔ اگر اس طرح کی دروازے والی جگہ ہو تو وہ ”حرز ذاتی“ ہے ورنہ وہ محافظ یا چوکیدار کے

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۲۳۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸، ۱۰۰۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۴۹۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۵۔

۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۰۔ معجم۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۱۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۱۔

۴۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۴۹۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۱، ۸۲۔

ذریعے حرز بننے گی۔

۲- حرز بالغیر یا حرز بالمحافظ :

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر وہ مکان (جگہ) جو محفوظ کی خاطر نہ بنایا گیا ہو اور اس میں کوئی بھی شخص بلا روک ٹوک اور بلا اجازت داخل ہو سکتا ہو جیسے مساجد اور عام راستے، تو اگر ان پر کوئی محافظ یا نگران متعین نہ ہو تو یہ جنگل کی طرح ہیں اور انہیں حرز (محفوظ) تصور نہیں کیا جائے گا ہاں البتہ ایسے مقام پر کوئی محافظ یا نگران مقرر کر دیا جائے تو یہ جگہ حرز بالغیر یا حرز بالمحافظ (نگرانی کے لیے محفوظ جگہ) بن جائے گی۔

اگر کسی کی گاڑی شاہراہ عام پر خراب ہو جائے اور وہ بنیر کسی محافظ کے اسے چھوڑ کر چلا جائے تو وہ غیر حرز (غیر محفوظ جگہ) میں تصور ہوگی، لیکن اگر وہ اس کے پاس کسی محافظ کو چھوڑ کر جائے تو یہ جگہ محرز بالمحافظ (نگہبان کے ذریعے محفوظ) ہو جائے گی۔

مسجد ایسی جگہ نہیں ہے جسے مال کی حفاظت کے لیے بنایا جاتا ہو اور اس میں داخلہ کسی کی اجازت پر ہوتی ہے اس لیے مسجد حرز ذاتی نہیں ہے سوائے ان چیزوں کے بارے میں جو مسجد کے لیے لازمی ہوں جیسے چٹائیاں اور قندیلیں وغیرہ۔ اب اگر کوئی شخص مسجد میں نماز کے لیے جائے اور اپنے پاس اپنا سامان رکھ لے تو وہ سامان محافظ موجود ہونے کی بنا پر محفوظ ہوگا اور اگر اس کا مالک مسجد میں یہ سامان چھوڑ کر چلا جائے اور چوری ہو جائے تو سارق پر قطع ید عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ مسجد حرز ذاتی نہیں ہے اور وقت سرقہ محافظ موجود نہیں ہے اس لیے یہ سامان محرز (محفوظ) نہیں ہے۔ ہاں البتہ اگر محافظ کی موجودگی میں مسجد سے سامان چوری کر لیا اور سرقہ کے دیگر تمام اذکار پورے ہوئے تو سارق پر قطع ید لازم ہے۔ اس کی مثال صندوق کا واقعہ ہے وہ اپنی چادر سے تکیہ لگائے مسجد میں بیٹھے رہا کرتے تھے، چور نے ان کی چادر چرائی تو نبیؐ نے قطع ید کا حکم جاری فرمایا۔ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حرز بالمحافظ ہی ہوتا ہے اور یہ ہر وہ جگہ ہے جہاں محافظ موجود ہو خواہ وہ جگہ گھر کی طرح مال کی حفاظت کے لیے بنائی گئی ہو یا مساجد راستوں اور جنگل کی طرح حفاظت مال کے لیے نہ بنائی گئی ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ جو جگہ حرز ذاتی ہو اس میں محافظ (نگہبان) کے ہونے کی شرط نہیں ہے اور اگر محافظ موجود ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ دونوں قسم کے حرز کا علیحدہ علیحدہ اعتبار

۱۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۰۔

۲۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۱۔ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۰۱، ۱۰۳۔

ہے چنانچہ اگر کسی نے حرز مکانی سے چوری کی تو اس کو قطع بید کی سزا دی جائے گی خواہ وہاں کوئی محافظ موجود ہو یا نہ ہو اور خواہ اس جگہ بند دروازہ ہو یا دروازہ نہ ہو اور اگر اس نے حرز بالغیر سے چوری کی تو اگر محافظ قریب ہی موجود ہو اس طرح کہ وہ اسے دیکھ سکے تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ محافظ سو رہا ہو یا بیدار ہو کہ دونوں صورتوں میں اس کا مقصد حفاظت اور نگرانی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ دونوں اقسام کے حرز کو جدا جدا تصور کرنے پر ایک بہت اہم نتیجہ مرتب کرتے ہیں اور وہ یہ کہ حرز مکانی میں اگر خلل آجائے اور وہ خلل اس طرح آتا ہے کہ سارق کو مکان کے اندر داخل ہونے کی اجازت دے دی جائے تو اس مکان کو حرز بالمحافظ متصور نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ وہاں عملاً محافظ موجود ہو۔

ائمہ ثلاثہ ہر حرز کو علیحدہ تصور نہیں کرتے بلکہ ان کے نزدیک یہ درست ہے کہ بیک وقت کوئی جگہ حرز بالمکان بھی ہو اور اس میں محافظ بھی موجود ہو اور جس وقت حرز مکانی میں خلل آجائے تو وہ جگہ حرز بالمحافظ بن جائے گی۔ مثلاً کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی جائے جہاں محافظ بھی موجود ہو اور وہ شخص سامان چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس لیے کہ اگرچہ مکان بجائے خود حرز باقی نہیں رہا ہے مگر حرز بالمحافظ بن گیا ہے۔

بہر حال یہاں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ ائمہ ثلاثہ حرز مکانی میں خلل لانے والے عوامل پر متفق نہیں ہیں، چنانچہ امام مالک کے نزدیک حرز مکانی میں سارق کو داخلے کی اجازت دے دینے سے خلل آجاتا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔ شیعہ زید یہ کی بظاہر وہ رائے ہے جو امام شافعی اور امام احمد کی ہے کہ حرز مکانی دروازہ کھول دینے، نقب لگانے اور اجازت دے دینے سے باطل ہو جاتا ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی رائے یہ ہے کہ سارق کو داخلے کی اجازت دے دینے، نقب لگانے، اور دروازہ کھول دینے سے حرز مکانی میں خلل آجاتا ہے اور وہ جگہ غیر حرز (غیر محفوظ) بن جاتی ہے الایہ کہ محافظ موجود ہو کہ اس صورت میں وہ جگہ حرز بالمحافظ بن جائے گی۔

۱۔ دلائل الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۲۳، ۲۴۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۳۔ (المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۱، ۲۵۲)۔

۳۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۴۱۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۳۰۵، ۳۰۶۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۴۔ (المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۹۸، ۲۹۹)۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکان اس وقت محرز بالمحافظ متصور ہوگا جب مسروقہ شے
محافظ کی نظر دے کے سامنے ہو خواہ محافظ سویا ہوا ہو یا بیدار ہو اس لیے کہ وہ حفظ ہی کے لیے موجود ہے
اور دونوں صورتوں میں اس کا یہی مقصد ہے۔ نیز یہ کہ عادتاً بھی سامان کے پاس سونے والا سامان کا محافظ
ہی تصور ہوتا ہے۔ مالکی فقہاء کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ محافظ سمجھدار ہو چکے اور مجنون کے محافظ ہونے
کا اعتبار نہیں ہے اور ایسے محافظ کی موجودگی میں شے محرز (محفوظ) نہیں ہوگی، فقہاء احناف کے نزدیک
یہ شرط نہیں ہے۔ مالکی اور حنفی فقہاء اس قاعدے سے چراگاہ سے چرائی جانے والی بکریوں کی چوری کو
مستثنیٰ کرتے ہیں، چنانچہ اس سرقہ پر قطع ید کی سزا نہیں ہے کیونکہ مالکی فقہاء کے نزدیک بکریوں کے منتشر
ہونے کی بنا پر ان سب کی بیک وقت حفاظت دشوار امر ہے اور حنفی فقہاء کے نزدیک اس استثناء کی وجہ
یہ ہے کہ چرواہے کا مقصد بکریوں کی حفاظت نہیں ہوتا بلکہ بکریوں کا چرانا ہوتا ہے۔

شیعی مسلک حنفی مسلک کے قریب قریب ہے اور راجح رائے کے مطابق وہ مکان کو محرز بالمحافظ متصور
کرتے ہیں اگر کوئی محافظ موجود ہو خواہ وہ سویا ہوا ہو یا بیدار ہو اگرچہ ان کے بعض فقہاء کے نزدیک بیدار ہونے
کی شرط ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی مکان اس وقت محرز بالمحافظ ہوگا جب محافظ ایسا ہو کہ اس کی قوت کا
محافظ کیا جائے یا وہ مدد کے لیے پکار سکے اس طرح کہ جب وہ مدد کو پکارے تو دوسرے لوگ اس کی آواز
سُن لیں۔ محافظ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ سامان کے قریب رہ کر مسلسل اس کی نگرانی کرے یعنی نیند میں یا کسی
اور کام میں نگرانی سے غافل نہ ہو غرض اس سے مراد مرد جب نگرانی ہے اور وہ وقفے جو نگرانی کے درمیان
ضروریات کے لیے عادتاً آتے ہیں وہ نگرانی میں حارج نہیں ہیں۔ چنانچہ اگر محافظ ذرا چوک گیا اور
چوری ہوگئی تو قطع ید کی سزا جاری ہوگی۔ اور قریب رہنے کا مفہوم یہ ہے کہ سامان محافظ کی نگاہ کے سامنے
ہو اور محافظ سے قریب ہو اور یہ کہ محافظ چور کو دیکھ سکے اور چور اس بنا پر چوری سے باز رہے اور صرف
اس کی غفلت میں سامان اٹھا سکے۔ لیکن اگر محافظ اس قدر فاصلے پر ہو کہ سارق کو نہ دیکھ سکے تو مسروقہ شے
غیر محرز (غیر محفوظ) متصور ہوگی۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۱۔ وحاشیۃ الشیبانی، بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۳۔ وحاشیۃ ابن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۸۔

۲۔ شرح الزرقانی، وحاشیۃ الشیبانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۶۔

۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۰۔

اور اگر محافظ ایسا ہو کہ اس کی قوت یا اس کی مدد کے لیے بیکار لینے کا کوئی خیال نہ کیا جائے، جیسے محافظ جنگل میں ہو اور کوئی اس کی آواز نہ سنے تو وہ شے محرز (محفوظ) متصور نہ ہوگی۔ اور اگر محافظ سو گیا تو بھی وہ شے محرز باقی نہیں رہی، سوائے اس کے کہ اس شے کو محافظ پہنچے ہوئے ہو، جیسے جوتا یا عمامہ ہو اور اسے اُس نے پہن لیا ہو یا اس نے اُس کو تکیہ بنا کر رکھ لیا (جیسے چادر کو) یا اس کا فرش بچھا لیا، یا اس سے ٹیک لگائی یا خود اس میں لپٹ کر بیٹھ گیا۔

اگر اس قدر ہجوم ہو کہ محافظ کی مسروقہ شے پر مسلسل اور جس وقت وہ چاہے نظر نہ پڑے تو وہ شے غیر محرز ہو جائے گی۔

امام احمد کے نزدیک محافظ کے موجود ہونے کی صورت میں وہ جگہ محرز بالفاظ بن جاتی ہے خواہ محافظ چھوٹا بچہ ہو یا بڑا بوڑھا ہو یا طاقتور جوان ہو، البتہ یہ امر لازمی ہے کہ محافظ نگرانی میں کوتاہی نہ کرے کہ سو جائے اور سامان پر نظر نہ رکھے۔ اور سامان بھی اس طرح رکھا ہوا ہو کہ محافظ کی نظر اس پر پڑتی رہے اگر نگرانی میں کوتاہی ہو گئی تو محرز (تحفظ) باقی نہیں رہے گا اور اسی طرح اگر محافظ نے اس شے کا تکیہ نہ بنایا ہوا ہو، اس پر ٹیک نہ لگائی ہوئی ہو اس میں لپٹا ہوا نہ ہو اور اس کو پہنچے ہوئے نہ ہو اور سو جائے تو محرز باقی نہیں رہے گا۔

امام شافعی اور امام احمد کی رائے یہ ہے کہ جو گھر آبادی سے علیحدہ ہوں، اور جو گھر باغوں، راستوں اور صحرا میں ہوں تو وہ گھر محرز ذاتی متصور نہ ہوں گے اگرچہ خوب مضبوط ہوں، البتہ اگر ان گھروں میں گھر والے موجود ہوں یا نظر رکھنے والا محافظ موجود ہو تو یہ محرز بالفاظ سمجھے جائیں گے، خواہ یہ گھر بند ہوں یا کھلے ہوئے۔ اگر محافظ نہ ہو تو یہ محرز نہیں ہے اگرچہ بند ہو۔ اور اگر محافظ ہو سو یا ہوا ہو اور گھر بند ہو تو یہ محرز بالفاظ ہے اور اگر گھر کھلا ہو تو یہ محرز نہیں ہے۔

گھروں کے بارے میں اوپر حین امور کا ذکر ہوا ہے وہ ان تمام جگہوں پر بھی سنیطبق ہیں جو مال کی حفاظت کے لیے آبادی سے باہر تیار کیے گئے ہوں جیسے اصطبل، مویشیوں کے باڑے، اور کھلیان۔ تو یہ جگہیں محرز مکانی متصور نہیں ہوں گی بلکہ یہ محرز بالفاظ بن سکیں گی۔

۱۔ اُسنی المطالب حاشیۃ الشہاب الرطبی، صفحہ ۱۴۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۹، بیعد۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۶۶۔

۲۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۱۔ بیعد۔ الاقناع، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۱۔ بیعد۔

۳۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۹۔ المہذب، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۱۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۸۱۔

۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۱۴۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۲۔

ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کسی جگہ کے حرز ذاتی بننے کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ بغیر چار دیواری کے عادتاً مال کے تحفظ کے لیے تیار کی گئی ہو اور اس تعریف پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خیمے وغیرہ حرز ذاتی نہیں ہیں حرز بالمحافظہ ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ عادتاً ان جگہوں کی محافظت کی مدد سے ہی حفاظت کی جاتی ہے۔ اور اس اساس پر قائم شدہ خیمے میں محافظ سویا ہوا ہو تو وہ خیمہ محرز بالمحافظہ (محفوظ بنکران) ہے اور اگر وہ سویا ہوا نہ ہو بلکہ باہر سے اس پر نظر رکھی ہوئی ہو تو بھی وہ محرز بالمحافظہ ہے۔ اور اگر خیمے کے اندر یا باہر کوئی محافظ نہ ہو اور خیمے سے کوئی شے چوری ہو جائے تو یہ سرقہ غیر حرز سے ہے اور یہ حکم دونوں صورتوں میں ہے کہ خیمہ آبادی کے اندر نصب کیا گیا ہو یا آبادی کے باہر لگایا گیا ہو۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خیمہ حرز ذاتی ہے اور نصب شدہ خیمے سے کوئی شے چوراً لینے پر قطع ید کی سزا ہے خواہ محافظ موجود ہو یا نہ ہو۔

شعبہ زبیر یہ فقہاء کے نزدیک خیمہ اس وقت حرز ذاتی متصور ہوگا جب اس پر پردہ پڑا ہو اور اندر کی اشیاء پوشیدہ ہوں، لیکن اگر خیمہ کھلا ہو اس پر پردہ نہ پڑا ہو اور اندر کی اشیاء چھپی ہوئی نہ ہوں تو وہ حرز بالمحافظہ ہی بن سکتا ہے۔

فقہاء کرام جس مکان کو بغیر محافظ کے حرز ذاتی متصور کرتے ہیں، مصری قانون بھی اس کے مطابق ہے اور قانون کی رد سے رہائشی گھروں سے یا ان گھروں سے جو رہائش کے لیے تیار کیے گئے ہوں، ان سے چوری کرنے کی سزا میں شدت برتی جائے گی خواہ یہاں کوئی محافظ موجود ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح مصری قانون امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی اس رائے کے مطابق ہے کہ دروازہ کھول دینے یا نقب لگا دینے سے گھر کے حرز (تحفظ) میں خلل پیدا نہیں ہونا البتہ اگر سارق کو گھر کے اندر آجانے کی اجازت دے دی جائے تو گھر کے تحفظ میں خلل پیدا ہو جائے گا، اس لیے اگر کوئی شخص ایسے رہائشی گھر سے یا برائے رہائش تیار شدہ گھر سے چوری کرے جس کا دروازہ کھلا ہو یا جس میں نقب لگی ہوئی ہو تو یہ چوری ہی متصور ہوگی، لیکن اگر کسی نے ایسے گھر سے چوری کی جس میں اندر جانے کی اسے اجازت دی گئی ہو تو اس صورت میں سزا

۱۔ اُسنی الطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۲۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۱۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۴۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۹۔

۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۲۔

میں شدت اختیار نہیں کی جائے گی۔ نیز مصری قانون امام شافعی اور امام احمد کی امام جگہوں اور گھروں کے بارے میں رائے سے قریب ہے اور قانون کی نظر میں ایسی امام جگہیں اسی وقت رہائشی جگہ منصور ہوں گی جب ان میں کوئی نہ رہا ہو۔

جو فقہاء حرز (محفظ) کے قائل ہیں ان کے درمیان خود حرز کی چوری کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حرز مکانی کی خود چوری یا اس کے بعض حصے کی چوری کی صورت میں قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ سرقہ اس امر کا متقاضی ہے کہ مسروقہ شے حرز (جائے حفاظت) سے باہر نکالی جائے اور خود حرز چونکہ حرز کے اندر نہیں ہوتا اس لیے اسے نکالا نہیں جاسکتا، چنانچہ اگر کسی نے گھر کا دروازہ پھرایا دیوار میں سے پتھر نکال لیا تو یہ حرز (جائے حفاظت) میں سے سرقہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ بذات خود حرز (جائے تحفظ) کو پھرا لے جیسے کوئی خیمہ پھرا لے جو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حرز ذاتی ہے تو اس کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی، کیونکہ اس نے نفس حرز کو پھرایا ہے، حرز میں سے نہیں پھرایا ہے۔ برعکس اس صورت کے کہ خیمہ بغیر نصب کیے ہوئے رکھا ہو اور پاس ہی محافظ موجود ہو جو حفاظت کر رہا ہو تو قطع ید کی سزا لازم ہے اس لیے کہ یہ سرقہ حرز بالحفاظ سے ہوا ہے لہٰذا

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمام یا بعض حرز (جائے حفاظت) کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے اس لیے کہ حرز قائم ہونے کے ساتھ تمام حرز، محرز (محفوظ) بن جاتی ہے چنانچہ چار دیواری بننے کے ساتھ ہی محرز (محفوظ) ہو جاتی ہے اور خیمہ جو امام مالک کے نزدیک حرز ذاتی ہے وہ نصب ہو جانے سے محرز ہو جاتا ہے اس لیے اگر کوئی دیوار میں سے پتھر پھرا لے مکان کا دروازہ پھرا لے اور نصب شدہ خیمے کو پھرا لے تو اس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا لہٰذا

لیکن اگر مال محرز بالحفاظ ہو اور سارق سامان محافظ سمیت لے لے جیسے کوئی سوتے ہوئے سوا سمیت اونٹ پھرا لے تو تمام فقہاء کے نزدیک قطع ید نہیں ہے کیونکہ محافظ کا ہاتھ اونٹ سے نہیں ہٹا اگر اس کے بعد محافظ بیدار ہو جائے اور اس کا ہاتھ اونٹ سے ہٹ گیا تو یہ فعل اختلاس ہے۔ امام ابوحنیفہ اس مسئلے کی ایک اور توجیہ کرتے ہیں کہ اونٹ محرز بالحفاظ ہے اگر سارق نے دونوں کو پکڑ لیا تو گویا اس نے ہاتھ حفاظت کے اجزا پھرا لیے لہٰذا

۱۰ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۷۲، شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۳۶۔

۱۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۹۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۰۵۔

۱۲ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۳۔ شرح الزرقانی و حاشیۃ الشیبانی، صفحہ ۱۰۱۔

البتہ اگر سارق نے سوائے سوار کو نیچے اتار لیا اور وہ بیدار نہیں ہوا اور انٹ لے لیا تو یہ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قابل قطع ید مسروقہ ہے۔ مگر شافعی فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض قطع ید کے قائل ہیں اور بعض نہیں ہیں، حالانکہ ان کے قواعد کی تطبیق کی رو سے قطع ید ہونا چاہیے۔

اس مسئلے میں مسلک شیعہ زید یہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے اور ان کی رائے یہ ہے کہ نفس حرز کے مسروقہ پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ حرز دوسری اشیاء کے لیے ہے، خود اپنے لیے نہیں ہوتا، چنانچہ دروازے کی چوری پر قطع ید نہیں کیا جائے گا سوائے اس کے کہ دروازہ جائے حفاظت کے اندر لگا ہوا ہو اس طرح کہ یہ چوری حرز کے اندر سے چوری متصور ہوئے۔ حرز کے قائلین اس امر پر متفق ہیں کہ داخلے کی اجازت دے دینے سے حرز باطل ہو جاتا ہے، یہ اجازت واضح بھی ہو سکتی ہے اور ضمنی بھی البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کسے اذن (اجازت) سمجھا جائے اور کسے نہ سمجھا جائے اور کون سے اذن سے حرز باطل ہوتا ہے اور کون سے اذن سے نہیں ہوتا۔

ادھر حرز تحفظ اور جائے تحفظ کے بارے میں فقہاء کی آراء اور ان کے اختلاف کا بیان ہوا ہے اب ہم درج ذیل تطبیقات Applications بیان کرتے ہیں تاکہ ان کی آراء اور اختلاف کی وسعت پوری طرح آشکارا ہو سکے۔

اگر آبادی کے درمیان کسی کا گھر موجود ہو اور وہ اپنے اس گھر میں کسی کو داخلے کی اجازت دے اور وہ شخص وہاں سے کچھ چرائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی، خواہ گھر میں مسروقہ شے کی حفاظت کرنے والا محافظ موجود ہو یا خود گھر کا مالک اس شے سے تکیہ لگائے ہوئے ہو یا اس پر لیٹا ہوا ہو، کیونکہ یہ گھر حرز ذاتی ہے اور اس صورت میں یہ حرز بالمحافظ نہیں بنے گا اور حرز ذاتی اس لیے باقی نہیں رہا کہ چور کو اس کے اندر داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی اور اس بنا پر یہ چوری غیر حرز (غیر محفوظ جگہ) سے ہوئی جس میں قطع ید کی سزا نہیں ہے۔

۱۔ کشف التناع، جلد ۲، صفحہ ۸۱۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۳۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۔

۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۳، ۴۴۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۳۲۱۔

صورت مذکورہ میں امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ سارق کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دینے کی بنا پر گھر حرز ذاتی باقی نہیں رہا، لیکن اگر محافظ موجود ہے اور مسروقہ شے اس کی نظروں کے سامنے ہے خواہ وہ محافظ بیدار ہو یا سو یا ہوا ہو، تو یہ مسروقہ حرز بالمحافظ (جائے حفاظت بہ نگر ان) سے ہو جائے گا اور اس میں قطع ید کی سزا ہوگی۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے بھی وہی ہے جو امام مالکؒ کی ہے کہ گھر حرز بالمحافظ بن جاتا ہے، اگر شے مسروقہ کے لیے محافظ موجود ہو اور وہ اس پر مسلسل نظر رکھے ہوئے ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، لیکن اگر محافظ سو گیا تو اس اثنا میں وہ محافظ نہیں ہوگا سوائے اس کے کہ اس نے اس شے سے تکیہ لگا لیا ہو، اس کو لپیٹ لیا ہو یا اسے بہن لیا ہو۔

شیعہ زیدیہ کی رائے امام مالکؒ کی رائے سے ہم آہنگ ہے اگرچہ ان کے بعض فقہاء کی رائے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے کے مطابق ہے۔

جو فقہاء اس امر کے قائل ہیں کہ حرز ذاتی حرز بالمحافظ بن جاتا ہے ان کے درمیان اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر محافظ شے مسروقہ سے دور ہو اور اس کی نگاہ اس شے پر نہ پڑتی ہو تو یہ مسروقہ غیر حرز (غیر محفوظ جگہ) سے ہوگا، کیونکہ سارق کو اجازت دے دینے سے گھر حرز ذاتی نہیں رہا اور مسروقہ شے حرز بالمحافظ (محفوظ جگہ) بھی نہیں رہی۔ گزشتہ مثالوں پر ہر حرز ذاتی کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر کسی نے کسی شخص کو اپنے اس گھر میں داخلے کی اجازت دی جو آبادی سے باہر واقع ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت مذکورہ بالا صورت (جب کہ مکان آبادی کے اندر ہو) سے مختلف نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر گھر حرز ذاتی ہے خواہ وہ آبادی کے اندر ہو یا باہر ہو اور حرز (تحفظ) ذاتی اجازت سے باطل ہو جاتا ہے اگرچہ اس میں محافظ بھی موجود ہو اس لیے کہ حرز ذاتی میں محافظ کے وجود یا عدم وجود کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی اس صورت کا حکم پہلی صورت سے مختلف نہیں ہے، کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک آبادی کے اندر اور آبادی کے باہر گھر میں کوئی فرق نہیں ہے اور گھر ہر صورت میں حرز ذاتی ہے۔ لیکن اگر حرز ذاتی اجازت کی بنا پر باطل ہو جائے اور محافظ موجود ہو تو وہ حرز بالمحافظ بن جاتا ہے۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲۔

۲۔ (سنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۲، ۱۴۳)۔ (المنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۰، ۲۵۱)۔

۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۰۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک گھر آبادی سے دُور ہونے کی بنا پر حرز ذاتی تو سرے سے ہے ہی نہیں، اس وجہ سے اجازت بھی بے اثر ہے اور اس گھر سے سرقہ پر قطع ید نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ گزشتہ ذکر کردہ تفصیل کے مطابق محافظ موجود ہو۔ غرض آبادی سے دُور گھر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں حرز ذاتی نہیں ہے البتہ اگر محافظ موجود ہو تو حرز بالمحافظ بن جائے گا۔
شیعہ زیدیہ فقہار کی اس مسئلے میں وہی رائے ہے جو گزشتہ مسئلے میں بیان ہوئی، کیونکہ ان کے نزدیک گھر کے آبادی میں ہونے یا آبادی سے باہر ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر کسی نے سارق کو آبادی میں واقع ایسے گھر میں داخلے کی خاص اجازت دے دی جس میں مقفل کمرے اور مقفل الماریاں بھی ہیں اور اس نے ان بند مقفل کمروں یا الماریوں سے چوری کر لی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سارق پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ جس جگہ سے چوری کی ہے وہ بھی اسی گھر کا ایک حصہ ہے جس میں اسے داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہے اور یہ سارا گھر ایک ہی حرز (جائے حفاظت) ہے اور جائے حفاظت کے ایک حصے میں داخلے کی اجازت تمام جائے حفاظت (حرز) میں داخلے کی اجازت متصور ہوگی، تو کسی بند جگہ سے چوری کرنے کا بھی مطلب یہی ہوا کہ اس نے اس جگہ سے چوری کی جہاں داخل ہونے کی اسے اجازت دے دی گئی تھی۔ اور حرز ذاتی اجازت دے دینے سے باطل ہو گیا، اس لیے یہ سرقہ غیر حرز (غیر محفوظ جگہ) سے ہو گیا اگرچہ وہاں محافظ بھی کیوں نہ موجود ہو۔
شیعہ زیدیہ کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے البتہ ان کے نزدیک اگر محافظ موجود ہو تو قطع ید لازم آئے گا۔

مالکی مسلک میں دو آراء ہیں۔ ایک رائے عدم قطع ید کی ہے کہ اجازت سے حرز (تحفظ) باطل ہو گیا ہے۔ اور دوسری رائے قطع ید کی ہے۔ اور اگر محافظ موجود ہو تو پہلی رائے کے حامل فقہار کے نزدیک بھی قطع ید لازم آئے گا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قطع ید کی سزا جاری ہوگی اگرچہ محافظ بھی موجود نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک اجازت سے جائے حفاظت کے اس حصے کا تحفظ (حرز) باطل نہیں ہوتا جو بند ہو اور جس میں

۱۔ اُسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۱۔ نہایت المحتاج، صفحہ ۲۲۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۱۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۴۲۔ ۳۔ شرح الازہار، جلد ۱، صفحہ ۲۷۲۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، دحا شیعہ الشیبانی، صفحہ ۱۰۳، ۱۰۴۔

سارق کے داخلے کے بارے میں وضاحت نہ کی گئی ہو، اس اساس پر اجازت سے جہاں جانے حفاظت کے ایک حصے کا تحفظ (جزء) باطل ہو جاتا ہے اس کے باوجود اسی کے دوسرے حصے کا نہیں ہوتا۔
امام احمد مہمان کے چوری کر لینے کے بارے میں یہ فرق کرتے ہیں کہ اگر میزبان نے اس کی مہمانی ازکی سے انکار نہ کیا ہو اور اس نے اس کے بقدر سرقہ کر لیا ہو تو قطع ید نہیں ہے اور اگر میزبان نے مہمانی سے انکار نہ کیا ہو تو مہمان کے سرقہ کرنے پر قطع ید کی سزا جاری ہوگی۔^{۱۵}

شیعہ زید یہ مسلک، امام مالک اور امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے۔^{۱۶}

آبادی سے باہر گھر کے ہونے کی صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور شیعہ زید یہ فقہاء کے نزدیک حکم مختلف نہیں ہے جب کہ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قطع ید نہیں ہوگا سوائے اس کے وہاں محافظ موجود ہو، کیونکہ ان کے نزدیک آبادی سے باہر گھر حرز ذاتی نہیں ہے البتہ حرز بالحفاظ بن سکتا ہے۔

اور اگر وہ مکان جہاں سے سرقہ کیا گیا ہے حفاظت مال کے لیے بنایا گیا لیکن اس میں لوگوں کے داخلے کی عام اجازت ہو جیسے طلبہ کا گھر جس میں طلبہ مریضوں کو دیکھتا ہو، یا کسی عالم کا گھر جہاں لوگ حصول علم کے لیے آتے ہوں اور سارق اس مکان کے اس حصے سے چوری کر لے جہاں علم داخلے کی اجازت نہیں ہے تو اس میں فقہاء کی آراء وہی ہیں جو اس گھر کے بارے میں ہیں جس میں سارق کو داخلے کی خاص اجازت دے دی گئی ہو۔ سوائے مسلک امام مالک کے کہ ان کے مسلک کی بلا اختلاف ایک ہی رائے ہے اور وہ یہ کہ سارق کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اگرچہ اس گھر میں محافظ موجود نہ ہو۔

یہ بات معلوم ہو جانی چاہیے کہ یہ احکام اس سرقہ کے ہیں جو بوقت اذن (اجازت) کیا گیا ہو لیکن اگر سرقہ کا ارتکاب اس وقت کیا گیا جس وقت گھر میں داخلے کی اجازت نہیں تھی، تو قطع ید کی سزا جاری ہوگی حتیٰ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی۔^{۱۷}

عام تجارت گاہوں ان تجارتی مراکز جو سامان تجارت کے تحفظ کے لیے بنائے گئے ہوں، ہوٹل اور طعام گاہوں وغیرہ سے اگر کام کے دوران، یعنی ان اوقات میں جب لوگوں کو اندر آنے کی اجازت ہو اگر کوئی چوری کر لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قطع ید کی سزا نہیں ہے خواہ مسروقہ اشیاء کی نگرانی کے

۱۵ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۶، ۱۲۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۷۔

۱۶ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۲۔ ۱۷ بحوالہ ہائے سابقہ۔

کے لیے محافظ موجود ہو۔ لیکن اگر ایسے وقت چوری کی جس میں داخلے کی اجازت نہیں ہے یعنی دکان وغیرہ کے بند ہو جانے کے بعد یا رات آجانے کے بعد تو قطع ید کی سزا ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر ان جگہوں سے سرقہ داخلے کی اجازت کے وقت کے دوران ہو اور محافظ بھی موجود ہو تو قطع ید کی سزا جاری ہوگی اور اگر محافظ موجود نہ ہو تو قطع ید کی سزا جاری نہیں ہوگی سوائے اس کے کہ چوری اس وقت ہوئی ہو جب داخلے کی اجازت نہیں ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک داخلے کی اجازت کے دوران محافظ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی تجارت گاہوں کے سامنے کی جگہ سے چوری کرنے پر قطع ید کی سزا ہے کیونکہ ان جگہوں پر عادتاً پڑوسی (دکانداروں) کی بھی نظر رہتی ہے اس لیے یہ جگہیں محرز بالمحافظ (محموظ بہ نگران) تصور ہوں گی۔

فقہائے کرام کے نزدیک حمام بھی ان جگہوں میں سے ہے جو حفاظت مال کے لیے ہوتی ہیں اس لیے یہ حرز ذاتی ہے، اگر داخلے کی اجازت کے وقت وہاں سے کسی نے چوری کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سرقہ پر قطع ید نہیں ہے اگرچہ محافظ بھی موجود ہو۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے کے مطابق اگر محافظ موجود ہو تو قطع ید ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر سارق اجازت کے اوقات کے دوران بقصد سرقہ داخل ہوا اگرچہ محافظ بھی موجود نہ ہو تو قطع ید ہے اور اگر قصد سرقہ نہ ہو مگر محافظ موجود ہو تو کبھی قطع ید ہے۔ اگر کوئی جگہ برائے حفاظت مال نہ ہو جیسے مساجد تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی جگہ حرز بالمحافظ بنے گی اور حرز ذاتی نہیں ہوگی حتیٰ کہ ان ضروری اشیاء کے لیے بھی یہ جگہ حرز ذاتی نہیں ہوگی جو اس جگہ کے قیام کے نشانی تکمیل میں کارآمد ہوتی ہوں، جیسے مسجد کی چٹائیاں، قندیلیں، بجلی کے جھاڑ فانوس، پرچے، دریاں اور قرآن کریم۔ ان اشیاء کی چوری پر اس وقت تک قطع ید نہیں ہے جب تک محافظ نہ ہو، کیونکہ مسجد اصولاً حفظ مال کے لیے نہیں بنائی جاتی۔ اب اگر مسجد میں کوئی نمازی آیا اور وہ اپنا سامان بغیر کسی محافظ کے چھوڑ گیا تو اس کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے کیونکہ یہ چوری غیر حرز (غیر محفوظ مقام) سے ہے لیکن اگر اس سامان کی نگرانی کے لیے کوئی موجود تھا پھر یہ سامان چوری ہو گیا تو اس چوری پر قطع ید ہے اس لیے کہ یہ سرقہ حرز بالمحافظ (محموظ بہ نگران) سے ہے۔ بعض فقہائے احناف نے اشیاء مسجد کی چوری

۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۴۔

۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۴، ۱۱۴، ۱۱۴۔ شرح الزرقانی و عاشیتہ الشیبانی، صفحہ ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۱۔

۳۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۰۲، ۱۰۳۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۴، ۱۱۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۳۔ کشاف القناع، جلد ۴،

صفحہ ۸۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۱، ۲۴۲۔

پر عدم قطع ید کی یہ توجیہ بھی کی ہے، کہ مسجد کا سامان وقف ہے اور اس کا کوئی مالک نہیں ہوتا، مگر راجح رائے یہی ہے کہ عدم قطع کا تعلق عدم تحفظ سے ہے۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ مسجد اصلاً تو حرز ذاتی نہیں ہے لیکن مسجد کی عمارت اور اس کے استعمال کی تمام اشیاء چٹائیاں، دریاں اور قندیلیں وغیرہ حرز ذاتی ہیں، مسجد کا دروازہ اور چھت حرز ذاتی ہیں اور مسجد کی قندیلیں خود حرز (محفوظ) ہیں، اس لیے مسجد کی عمارت سے یا اس میں استعمال ہونے والی اشیاء میں سے چرانا حرز ذاتی میں سے چرانا ہے اور اس مسروقہ شے کو مسجد سے باہر لے آنا بھی لازمی نہیں ہے بلکہ اس کا اپنی جگہ سے ہٹا دینا کافی ہے، اس لیے کہ ہر شے خود مستقل حرز (محفوظ) ہے، چنانچہ درپوں کا اپنی جگہ سے اٹھا لینا مسروقہ ہے اور اس میں مسجد کے دروازے سے باہر لے جانا ضروری نہیں ہے اور اگر چھت سے کڑی نکال لی تو مسروقہ مکمل ہو گیا اور اس کا باہر لے جانا لازمی نہیں ہے۔ لیکن وہ اشیاء جو مسجد میں وقتی طور پر رکھی جاتی ہیں جیسے نمازیوں کے کپڑے اور ان کی چادریں وغیرہ اور ان کی جانمازیں جو وہ اپنے یا کسی اور کے نماز پڑھنے کے لیے لائے ہوں، تو ان اشیاء کی چوری پر قطع ید نہیں ہے کیونکہ مسجد اصولاً حفاظت مال کے لیے نہیں ہوتی، لیکن اگر ان اشیاء پر محافظ موجود ہو جو ان کی نگرانی کر رہا ہو تو ان چیزوں کی چوری پر قطع ید کی سزا جاری ہوگی اس لیے کہ یہ حرز بالفاظ (محفوظ نہ گراں) سے چوری ہے۔ بعض مالکی فقہاء مسجد کی اشیاء میں یہ فرق کرتے ہیں کہ جو اشیاء لگی ہوئی یا کیل سے ٹھکی ہوئی یا آپس میں ایک دوسرے سے بندھی ہوئی ہوں، جیسے قندیلیں زنجیروں سے بندھی ہوئی کیلوں میں لٹکی ہوئی ہوں، پنکھ کی سبلیں دیوار سے لگی ہوئی ہوں، اور چٹائیاں باندھ کر کیل سے لٹکائی ہوئی ہوں یا چٹائیوں کو ایک دوسرے سے باندھ دیا گیا ہو تو ان چیزوں کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے۔ لیکن اگر کوئی شے اس طرح بندھی ہوئی نہ ہو تو اس پر قطع ید کی سزا نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مسجد حرز ذاتی نہیں ہے لیکن وہ اپنی عمارت، چھت، اپنی مضبوطی، دروازوں اور کھڑکیوں اور اپنے پردوں اور قندیلیوں کی زینت کی بنا پر حرز ذاتی منصور ہوگی، اب اگر کسی نے عمارت مضبوطی یا زینت کے لیے بنی ہوئی کوئی شے چوری کی تو یہ حرز مکانی (محفوظ جگہ) سے چوری ہے۔ لیکن جو اشیاء لوگوں کے فائدے کے لیے رکھی گئی ہوں جیسے چٹائیاں، دریاں، مصاحف اور روشنی کی قندیلیں تو ان کی چوری پر

۱۔ شافعی بن ماجہ، جلد ۳، صفحہ ۲۰۶۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۲۔ الزلیلی، جلد ۳، صفحہ ۲۲۱۔ بلایع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۲۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۰۹، ۳۱۱۔ والتاج والاکیلی۔

۳۔ أسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۲۲۸۔

قطع ید کی سزا نہیں ہے اگرچہ محافظ بھی موجود ہو اور سترقہ حرزہ بالفاظ سے ہوا ہو، کیونکہ یہ اشیاء فائدہ عام کے لیے ہیں اور اس فائدے میں خود سارق کا حق ہونا حد کو ساقط کر دینے والا شبہ ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ سارق کو حق انتفاع حاصل ہو، اگر سارق کا حق انتفاع موجود نہ ہو جیسے ذمی چوری کرے۔ یا مسجد کسی خاص فرقے کی ہو اور دوسرے فرقہ کا شخص چوری کرے تو قطع ید کی سزا جاری ہوگی۔ اور اگر محافظ موجود ہو تو سارق نمازیوں کا سامان چرانے پر بھی قطع ید کی سزا پائے گا۔

مسک احمد میں دو آراء ہیں، ایک رائے امام شافعیؒ کے مسک کے مطابق اور دوسری رائے امام ابو سنیفہؒ کے مسک کے مطابق ہے۔ اور ان کی دوسری رائے (عدم قطع ید) کی دلیل یہ ہے کہ مخلوق میں سے مسجد کا کوئی مالک نہیں ہے اور مسجد انتفاع عام کے لیے ہوتی ہے اور یہ انتفاع حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے خواہ یہ سترقہ حرز ذاتی سے سمجھا جائے یا حرزہ بالفاظ سے تصور کیا جائے۔

شیدہ زید یہ کے نزدیک مسجد حرز ذاتی منظور ہوگی اور اس کی تمام اشیاء، اس کی عمارت، مضبوطی اور زینت اور اس کے جملہ فوائد بھی حرز ذاتی ہیں۔ اور اس کے علاوہ اشیاء، صرف حرزہ بالفاظ بن سکتی ہیں۔ اگر خود خادم مسجد، مسجد کا سامان چرانے تو یہ سترقہ غیر حرز سے ہے (اگر کوئی اور محافظ موجود نہ ہو) اور یہی صورت نمازی کے مسجد کا سامان چرانے کی ہے۔

مسک ظاہر کے فقہاء چونکہ حرز (تحفظ) کو تسلیم نہیں کرتے اس لیے ان کے نزدیک مسجد کا دروازہ، چٹائی، قندیل، یا کسی نمازی کی رکھی ہوئی کوئی بھی چیز چرانے پر قطع ید کی سزا ہے، خواہ اس شے کا مالک اس شے کو رکھ کر قبول کیا ہو اور خود وہاں موجود ہو یا خود وہاں موجود نہ ہو۔

دیگر مذاہب کی عبادت گاہوں اور کلیسا کے احکام بھی مسجد کی طرح ہیں۔ بلکہ ان احکام پر ہر اس جگہ کو قیاس کیا جاسکتا ہے جو حفاظت مال کے لیے نہ بنائی گئی ہو جیسے مکانب اور مدارس وغیرہ۔ سوائے ان کے ان حصوں (یا کمروں) کے جو تحفظ مال کے لیے بنا کر دیئے گئے ہوں، اور یہی احکام چائے خانوں وغیرہ کے ہیں۔

یہاں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ آبادی کے اندر بنی ہوئی جگہوں اور آبادی سے

۱۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۲۲۵۔ اسی المطالب، جلد ۴، وماشیۃ الرلی، صفحہ ۱۲۰۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۴۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۲۔

۳۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۱۔ ۴۔ المعلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۲۹۔ ۵۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۲۲۵۔

باہر بنی ہوئی جگہوں میں فرق کرتے ہیں، اور اس قاعدے کو مساجد پر منطبق کرنے سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ جو مساجد آبادی سے باہر ہوں ان کی عمارت، مضبوطی یا آرائش میں سے کوئی شے پرانے پر قطع ید کی سزا نہیں ہے سوائے اس کے کہ مسجد میں محافظ موجود ہو جو مسروقہ اشیاء کی نگرانی کر رہا ہو۔

اگر کوئی شخص جنگل میں یا راستے میں ہو اور اس کے پاس اس کا بیگ یا تھیلا ہو اور اس میں اس کا سامان ہو یا اس کی گاڑی راستے میں بند ہو جائے یا سواری کا جانور ہو یا اور کوئی شے ہو، اور وہ اپنی اس شے کے پاس برائے حفاظت بیٹھ جائے اور وہ چیز چوری ہو جائے تو امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سارق کو قطع ید کی سزا دی جائے گی، خواہ جس وقت چوری ہوئی اس وقت محافظ جاگ رہا ہو یا سو رہا ہو، بشرطیکہ سارق، مالک کی غفلت میں وہ شے لے جائے اور مالک اُسے لے جاتے ہوئے نہ دیکھے، کیونکہ اگر مالک نے لے جاتے ہوئے دیکھ لیا تو یہ فعل مسروقہ نہیں ہوگا، اختلاس ہے اس لیے کہ یہ انہذ خفیۃً (چھپا کر لینا) نہیں ہے اور اختلاس پر قطع ید کی سزا نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اگر محافظ بیدار ہو تو سارق کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور اگر محافظ سو یا ہوا ہو تو قطع نہیں ہوگا سوائے اس کے کہ وہ اپنے سامان کے تھیلے کے اوپر یا اس سے ٹیک لگا کر سو رہا ہو۔ ۷

اگر کسی نے لپٹا ہوا خیمہ سڑک پر یا میدان میں رکھ دیا اور خود اس کی حفاظت کے لیے بیٹھ گیا اور اسے کسی نے چوری کر لیا تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا ہے۔ اور اگر مالک بغیر محافظ کے چھوڑ کر چلا گیا تو اس کی چوری پر بانفاق اکٹہ قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ یہ مسروقہ غیر حرمز (غیر محفوظ جگہ) سے ہے۔

اگر اس شخص نے وہ خیمہ نصب کر کے اس کے اندر اپنا سامان رکھ دیا تو امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سامان کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے اس لیے کہ خیمہ خود حرمز ذاتی ہے، اور اس لیے اس کے اندر سے چوری حرمز (جائے حفاظت) سے چوری ہے جس میں قطع ید کی سزا ہے اگرچہ وہاں محافظ موجود نہ ہو۔ لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس وقت تک قطع ید کی سزا نہیں ہے جب تک خیمہ پر محافظ موجود نہ ہو اس لیے کہ ان دونوں اکٹہ کے نزدیک خیمہ حرمز ذاتی نہیں ہے۔ ۸

۷۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۵۔

۸۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۲۔ انسی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۴۱، ۱۴۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۱۔

۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۹۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۲۔ انسی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۴۲۔ کشاف القناع، جلد ۲، صفحہ ۸۱۔

اگر سارق نے نصب شدہ خمیرہ ہی چُرا لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قطع ید کی سزا نہیں ہے کیونکہ یہ خود حرز کا سرفہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خود حرز کے سرفہ پر قطع ید نہیں ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک سارق کو قطع ید کی سزا دی جائے گی اس لیے کہ ان کے نزدیک بدلے حفاظت (حرز) قائم ہونے کے بعد خود بھی حرز (محفوظ) ہوجاتی ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی خود حرز (خمیرہ) کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے بشرطیکہ محافظ موجود ہو، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ حرز ذاتی نہیں ہے جیسا کہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ سمجھتے ہیں۔

گھر کے دروازے یا چار دیواری کے کسی حصے کی چوری کسی اسی قبیل سے ہے۔ اور اس میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر دروازہ گھر کے ساتھ مرکب (پوست) ہو تو یہ دیوار کی طرح حرز کا ایک حصہ ہے پس اگر کسی نے دروازہ چوری کر لیا یا دیوار کا کوئی حصہ چُرا لیا تو اس نے گویا بذات خود حرز (جائے حفاظت) کو چُرا لیا، اور خود حرز (جائے حفاظت) حرز (محفوظ) نہیں ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے غیر حرز (غیر محفوظ جگہ) سے چُرا لیا ہو اس لیے اس میں قطع ید نہیں ہے۔ لیکن اگر دروازہ لگا ہوا نہ ہو بلکہ جائے حفاظت (حرز) کے اندر رکھا ہوا ہو تو اس کی چوری حرز کے اندر سے چوری ہے اور اس میں قطع ید ہے۔ یہی صورت دیوار کے اجزاء کی ہے اگر وہ حرز کے اندر رکھے ہوئے ہوں خواہ دروازہ کھلا ہوا ہو یا دیوار میں نقب لگی ہوئی ہو، کیونکہ دروازہ کھلا رہنے یا نقب لگنے سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائے حفاظت (حرز) کا تحفظ باطل نہیں ہوتا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لگے ہوئے دروازے کی چوری یا دیوار کے کسی حصے کی چوری جائے حفاظت (حرز) سے چوری ہے اور اس میں قطع ید کی سزا ہے۔ کیونکہ جائے حفاظت (حرز) اپنے قیام اور استواری کے ساتھ خود بھی حرز (محفوظ) ہوجاتی ہے، چنانچہ دیوار بننے کے بعد دروازہ لگ جانے کے بعد اور دروازے کا فریم کیلون سے ٹھک جانے کے بعد حرز (محفوظ) ہوجاتے ہیں۔

گھر کا دروازہ اکھڑا ہوا گھر کے اندر رکھا ہوا ہو یا دیوار کی اشیاء گھر کے اندر رکھی ہوئی ہوں تو ان کی چوری پر امام مالکؒ کے نزدیک قطع ید ہے خواہ دروازہ کھلا ہو یا نقب لگی ہوئی ہو، کیونکہ دروازہ کھلے ہوئے ہونے یا نقب کے لگے ہوئے ہونے سے امام مالکؒ کے نزدیک حرز باطل نہیں ہوتا لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر دروازہ نہ ہو، یا دروازہ کھلا ہوا ہو، یا دیوار میں نقب لگی ہوئی یا دیوار گہری ہوئی ہو تو قطع ید نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ محافظ موجود ہو تو پھر قطع ید کی سزا ہے۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک شخص اپنے تمام لباس اور جو کچھ اس کے پاس رقم وغیرہ ہو اس سمیت خود جرز ہے یا یہ تعبیر کہ ایک شخص کے پاس جو لباس اور رقم وغیرہ ہو وہ محرز بالمحافظ (محموظ بنگراں) ہوتی ہے اور محافظ خود یہ شخص ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص کسی کی جیب سے یا اس کے پہننے ہوئے کپڑوں سے رقم چھپا کر نکال لے (جو جیب تراشی کہلاتا ہے) لے تو یہ سرفہ ہے اور اس میں قطع ید ہے اور اگر نکالتے ہوئے مخفی علیہ کو علم ہو جائے تو یہ اختلاس ہے۔ اس میں یہ امر برابر ہے کہ جیب تراش جیب کاٹ کر رقم نکالے یا ہاتھ جیب میں ڈال کر نکالے۔

اگر کوئی شخص اونٹوں کی قطار میں سے ایک اونٹ چُرانے یا اس پر لدا ہوا سامان چُرانے، تو سارق کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی اس لیے کہ اس صورت میں تحفظ مقصود نہیں ہے، کیونکہ اونٹ لے جانے والے یا اس کے سواروں کا مقصد محض فاصلہ طے کرنا ہے اور سامان منتقل کرنا ہے اور ان کا مقصد حفاظت نہیں ہے تو اس طرح اس میں عدم تحفظ کا شبہ پیدا ہو گیا۔ لیکن اگر سامان لادنے کے ساتھ کسی کو اس کی حفاظت کے لیے مقرر کر دیا گیا ہو تو سارق کو قطع ید کی سزا ہوگی اور اگر چور نے اونٹ پر لدا ہونے کے بورے کو پھاڑ کر اس میں سے مسروقہ شے چُرالی تو بھی قطع ید ہوگا اس لیے کہ اونٹوں پر رکھے ہوئے بورے سامان کی حفاظت کے لیے ہیں اس لیے وہ خود جرز ذاتی ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہر ایک سوار اور سائق (جانور کو پیچھے سے ہانکنے والا) جرز (محموظ سامان) کے محافظ ہیں، اس لیے اونٹ چُرانے، سامان چُرالینے اور اونٹ کے اوپر رکھے ہوئے بورے چُرالینے، ہر صورت میں قطع ید کی سزا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قائد (اونٹ کو آگے سے لے جانے والا) صرف اس اونٹ کا محافظ ہے جس کی نیکل اس نے پکڑی ہوئی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر قائد پلٹ کر دیکھے اور سب اونٹ اس کو نظر آ رہے ہوں تو وہ سب کا محافظ ہے اور اس کی قیادت میں سب اونٹ محرز (محموظ) ہیں۔

اگر کسی جانور کی پشت پر بورا لدا ہوا ہے کوئی شخص پھاڑ کر اس میں سے سامان نکال لے تو انا ابوعنیفہؒ کے نزدیک قطع ید کی سزا ہے کیونکہ بورا اپنے سامان کے لیے خود جرز (تحفظ) ہے۔ لیکن اگر چور نے بغیر پھاڑنے

۱۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۸۰۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۶۰۔

۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۲۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۶۔

۳۔ شرح فتح القدیر، صفحہ ۲۴۶۔

ہوئے پورا پورا اسی چمڑا لیا تو قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ یہ خود جرز کی چوری ہے۔ اسی طرح اگر سامان کا پورا اونٹ پر لدا ہوا اور چور نے اونٹ پورے سمیت چمڑا لیا (تو بھی قطع ید نہیں ہوگا) اس لیے کہ یہ سامان اونٹ پر حفاظت کے لیے نہیں رکھا گیا بلکہ بار برداری کے لیے رکھا گیا ہے۔ سنی کہ اگر اونٹ پر مالک سوار بھی ہو جائے تو بھی پورا محفوظ بہ محافظ متصور نہیں ہوگا اس لیے کہ پورا خود ہی جرز ہے اور اس کو جس سارق نے چمڑا لیا اس نے خود جرز کو چمڑا لیا اور اگر سارق نے اونٹ کو سوار سمیت چمڑا لیا تو بھی قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ مالک کا ہاتھ مسروقہ شے سے نہیں ہٹا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جانور کی پشت اس پر رکھے ہوئے پورے کے لیے تحفظ ہے اگر سارق نے پورا پورا چمڑا لیا یا اسے پھاڑ کر اس میں سے کچھ نکال لیا تو قطع ید ہے اسی طرح اگر پورے سمیت جانور چمڑا لیا (تو بھی قطع ید ہے) بشرطیکہ جانور خود بھی زیر حفاظت ہوئے کہ یا تو اونٹوں کے باندھنے کی جگہ پر بیٹھا ہو یا قطار میں چل رہا ہو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اونٹ پر رکھا ہوا پورا خود محفوظ نہیں ہے بلکہ وہ محافظ کی بنا پر محفوظ متصور ہوگا اس لیے اگر کوئی شخص پورا چمڑا لے یا اسے پھاڑ کر اس میں سے چوری کر لے اور محافظ موجود ہو تو اس مسروقہ پر قطع ید کی سزا ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے محافظ کی موجودگی میں اونٹ کو سامان سمیت چمڑا لیا تو قطع ید نہیں ہے کہ اس لیے کہ محافظ کا ہاتھ مسروقہ اشیاء سے نہیں ہٹا ہے۔ (یعنی اس کے قبضے سے سامان نہیں نکلا ہے) ۵۵

اس مسئلے میں شیعہ مسلک امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح ہے اور ان کے نزدیک جانوروں پر لے ہوئے پورے محفوظ بہ نگران متصور ہوتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چراگاہ سے اونٹ یا بکری یا گائے چمڑا لینے پر قطع ید کی سزا نہیں ہے خواہ چر دہاگلے کے ساتھ موجود ہو یا نہ ہو، لیکن باڑے سے کسی جانور کو چمڑا لینے پر قطع ید کی سزا ہے خواہ

۱۵ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۷۴۔

۱۶ المددۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۷۹، ۸۰۔

۱۷ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲۔

۱۸ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۲۔

۱۹ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۳۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۲، ۱۴۳۔

۲۰ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۱۔

وہاں محافظ موجود ہو یا نہ ہو اس لیے کہ جانوروں کا باڑہ از خود جائے حفاظت ہے جب کہ چراگاہ نہ تو از خود جائے حفاظت ہے اور نہ حرز بالمحافظ ہے اگرچہ چرواہا موجود ہو، اس لیے کہ چرواہا جانوروں کی حفاظت کے لیے نہیں ہوتا بلکہ ان کو چرانے کے لیے ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کی موجودگی کی بنا پر حفاظت خود بخود ہو جاتی ہے۔ بخلاف جانوروں کے باڑے کے کہ وہ بنایا ہی اس لیے جاتا ہے کہ وہاں بطور خاص جانور محفوظ رہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جانوروں کے باڑے کے حرز ذاتی ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی دیواریں اٹھی ہوئی ہوں اور اس میں دروازہ لگا ہوا ہو۔

جانوروں اور مویشیوں کی چراگاہ سے چورمی کے بارے میں امام مالک کی رائے امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق ہے کہ چرواہے کی موجودگی میں بھی ان کی چورمی پر قطع ید کی سزا نہیں ہے البتہ اگر جانور باڑے سے پھرایا جائے تو قطع ید ہے۔ اور اگر محافظ کی موجودگی میں چراگاہ اور باڑے کے درمیان جانور پھرایا تو بعض کے نزدیک قطع ید ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے۔

اونٹوں کی قطار میں سے کسی اونٹ کی چورمی پر امام مالک کے نزدیک قطع ید ہے، خواہ وہ اونٹ چل رہے ہوں یا بیٹھے ہوئے ہوں، یک جا ہوں یا جدا جدا ہوں۔ امام مالک کے نزدیک یہ بھی لازمی نہیں ہے کہ باڑے کی دیواریں اٹھی ہوئی ہوں اور اس میں دروازہ لگا ہوا ہو بلکہ صرف اتنا کافی ہے کہ یہ جگہ جانوروں کو بٹھانے اور ان کے آرام کے لیے مقرر کر لی گئی ہو۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ جو جانور۔ اونٹ، گھوڑے، خچر وغیرہ۔ چراگاہ میں موجود ہوں اور ان کا چرواہا ان کی اس طرح نگرانی کر رہا ہو کہ جانوروں پر اس کی نظر ہو اور جانور اس کی آواز سن سکتے ہوں تو یہ جانور محرز (محفوظ) ہیں۔ اگر چرواہا سو جائے یا جانوروں سے فاصلہ ہو جائے تو یہ جانور غیر محرز (غیر محفوظ) ہو جائیں گے، اور اگر بعض جانور اس کی نظر سے اوجھل ہو جائیں تو بھی یہ غیر محرز (غیر محفوظ) ہو جائیں گے، بعض مسلک کے فقہاء کے نزدیک جانوروں پر چرواہے کی نظر پہنچنا کافی ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی آواز بھی جانوروں تک پہنچے۔ جانور ایسے باڑے میں ہوں جس کی دیواریں اٹھی ہوئی ہوں اور دروازہ بند ہو تو وہ محرز (محفوظ) ہیں خواہ باڑے کی دیواریں رواج کے مطابق لکڑی، بانس یا پتھریں

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۴۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۶۔

۲۔ شرح الزرقانی و مسألتہ الشیبانی، صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲۔

۳۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۰۰۔ المدونہ، جلد ۱۶، صفحہ ۹۹۔

وہاں محافظ موجود ہو یا نہ ہو اس لیے کہ جانوروں کا باڑہ از خود جائے حفاظت ہے جب کہ چراگاہ نہ تو از خود جائے حفاظت ہے اور نہ حرز بالمحافظ ہے اگرچہ چرواہا موجود ہو، اس لیے کہ چرواہا جانوروں کی حفاظت کے لیے نہیں ہوتا بلکہ ان کو چرانے کے لیے ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کی موجودگی کی بنا پر حفاظت خود بخود ہو جاتی ہے۔ بخلاف جانوروں کے باڑے کے کہ وہ بنایا ہی اس لیے جاتا ہے کہ وہاں بطور خاص جانور محفوظ رہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جانوروں کے باڑے کے حرز ذاتی ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی دیواریں اٹھی ہوئی ہوں اور اس میں دروازہ لگا ہوا ہو۔

جانوروں اور مویشیوں کی چراگاہ سے چوری کے بارے میں امام مالکؒ کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے کہ چرواہے کی موجودگی میں بھی ان کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے البتہ اگر جانور باڑے سے چرایا جائے تو قطع ید ہے۔ اور اگر محافظ کی موجودگی میں چراگاہ اور باڑے کے درمیان جانور چڑھ لیا تو بعض کے نزدیک قطع ید ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے۔

اونٹوں کی قطار میں سے کسی اونٹ کی چوری پر امام مالکؒ کے نزدیک قطع ید ہے، خواہ وہ اونٹ چل رہے ہوں یا بیٹھے ہوئے ہوں، یک جا ہوں یا جدا جدا ہوں۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بھی لازمی نہیں ہے کہ باڑے کی دیواریں اٹھی ہوئی ہوں اور اس میں دروازہ لگا ہوا ہو بلکہ صرف اتنا کافی ہے کہ یہ جگہ جانوروں کو بٹمانے اور ان کے آرام کے لیے مقرر کر لی گئی ہو۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ جو جانور۔ اونٹ، گھوڑے، شجر وغیرہ۔ چراگاہ میں موجود ہوں اور ان کا چرواہا ان کی اس طرح نگرانی کر رہا ہو کہ جانوروں پر اس کی نظر ہو اور جانور اس کی آواز سن سکتے ہوں تو یہ جانور محرز (محفوظ) ہیں۔ اگر چرواہا سو جائے یا جانوروں سے غافل ہو جائے تو یہ جانور غیر محرز (غیر محفوظ) ہو جائیں گے، اور اگر بعض جانور اس کی نظر سے اوجھل ہو جائیں تو بھی یہ غیر محرز (غیر محفوظ) ہو جائیں گے، بعض مسلک کے فقہاء کے نزدیک جانوروں پر چرواہے کی نظر پہنچنا کافی ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی آواز بھی جانوروں تک پہنچے۔ جانور ایسے باڑے میں ہوں جس کی دیواریں اٹھی ہوئی ہوں اور دروازہ بند ہو تو وہ محرز (محفوظ) ہیں خواہ باڑے کی دیواریں رواج کے مطابق مکڑھی، بانس یا پتھوں

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۴۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۶۔

۲۔ شرح الزرقانی و ما شیئۃ الشیبانی، صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲۔

۳۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۰۰۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۷۹۔

کی ہوں۔ اگر باڑہ کھلا ہوا اور آبادی سے باہر ہو تو وہ محافظ کی موجودگی میں محفوظ ہوگا۔ اور جو جانور پہلے سے ہوں اور ان کا سائق ان سب کو دیکھ رہا ہو یا ان کا قائد ان کو بار بار مڑ کر دیکھ رہا ہو، یا کچھ پر قائد نظر رکھے ہوئے ہو اور کچھ کو سائق دیکھ رہا ہو تو یہ جانور محفوظ (محرز) ہیں، لیکن ان میں سے جن جانوروں کو قائد یا سائق نہیں دیکھ رہا ہے تو وہ غیر محفوظ ہیں۔

امام احمدؒ کی رائے یہی ہے جو امام شافعیؒ کی ہے۔ البتہ امام احمدؒ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اگر اونٹ بیٹھے ہوئے ہوں، ان کے پاؤں میں رستی بندھی ہوئی ہو اور محافظ بھی موجود ہو تو یہ اونٹ محفوظ ہیں اگرچہ محافظ سویا ہوا ہو کیونکہ طریقہ یہی ہے کہ اونٹ کا مالک سونے کے وقت اونٹ کو باندھ دیتا ہے۔ اور اگر بیٹھے ہوئے اونٹ بندھے ہوئے نہ ہوں لیکن محافظ ان کو دیکھ رہا ہو تو بھی یہ محفوظ ہیں، لیکن اگر محافظ سو جائے یا اونٹوں سے غافل ہو جائے تو یہ اونٹ غیر محرز (غیر محفوظ) ہو جائیں گے۔

درختوں پر لگے ہوئے پھلوں اور کھڑی ہوئی فصل کی پھل توڑے جانے سے قبل اور فصل کے کٹنے سے پہلے چوری پر قطع ید نہیں ہے جب تک یہ اشیاء کھلیان میں نہ پہنچ جائیں۔ اس امر پر تمام فقہاء متفق ہیں اور صرف مسلک ظاہر کے فقہاء اس سے اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک پھلوں اور فصل کی چوری پر بہر صورت قطع ید ہے خواہ پھل لگے ہوئے ہوں یا توڑ لیے گئے ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پھلوں اور فصل کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے اگرچہ ان کے گرد چار دیواری بنی ہوئی ہو۔ مگر امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسے درخت کے پھل کی چوری پر جو محفوظ گھر (دار محرزہ) میں لگا ہوا ہو قطع ید کی سزا ہے، اس لیے کہ یہ سرقہ محفوظ گھر (دار محرزہ) کے اندر سے ہے۔ مسلک مالکؒ کے فقہاء چار دیواری والے اور دروازہ رکھنے والے باغ سے پھلوں کی چوری پر قطع ید کے قائل ہیں اور مسلک شافعیؒ کے فقہاء بھی صورت مذکورہ میں قطع ید کے قائل ہیں اگر وہاں محافظ موجود ہو اور ان کے نزدیک گھروں کے صحن میں لگے ہوئے درخت بھی بلا محافظ محرز (محفوظ) ہیں۔

پھل توڑ لینے یا فصل کاٹ لینے پر قطع ید نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ کھلیان میں پہنچ جائے۔

۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۴، ۱۲۵۔

۲۔ المنعی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۲۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۲۔

۳۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۳۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۵۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۹۶۔

شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۵۴۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۹۹۔

البتہ بعض مالکی فقہاء کے نزدیک اگر فصل کھلیان میں پہنچانے سے قبل اسے کاٹ کر ڈھیر لگا دیئے گئے ہیں اور وہ شے واسطہ کی طرح ہو گئے ہوں تو اس میں سے چوری پر بھی قطع ید ہے، کیونکہ یہ صورت بھی وہی ہے جو کھلیان میں جا کر بنتی ہے۔ اور اگر محافظ موجود ہو تو فصل کے کھلیان میں لے جانے کے دوران سرقہ پر بھی قطع ید ہے۔

پھل اور کاشت کے کھلیان میں رکھ دینے کے بعد، خواہ محافظ موجود ہو یا نہ ہو، اس سے چوری پر امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور شیعہ زید پر کے نزدیک قطع ید ہے، بشرطیکہ کھلیان آبادی کے اندر ہو۔ اگر کھلیان آبادی سے باہر ہو تو امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قطع ید نہیں ہے سوائے اس کے کہ محافظ موجود ہو، خواہ پھل اور کاشت پوری طرح خشک ہو چکے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کھلیان سے چوری پر اس وقت قطع ید ہے جب اس میں رکھی ہوئی فصل کی چیزیں بالکل خشک ہو گئی ہوں، ورنہ ان کے نزدیک غیر خشک شدہ اشیاء تافہ اشیاء کے ساتھ ملحق ہیں جن میں قطع ید کی سزا نہیں ہے۔

اجازت سے اس شخص کے حق میں جسے اجازت دی گئی ہو (مأذون لہ) اس طرح جیسا کہ بیان ہو چکا ہے حرز (تحفظ) باطل ہو جاتا ہے تو اس قاعدے کی تطبیق کرتے ہوئے، اگر خادم اپنے آقاؤں کے مال کی چوری کر لیں، مہمان میزبانوں کا مال چرائیں اور اجرت پر کام کرنے والے (اجیر) جن کا اجرت پر کام کر رہے ہیں اس کا سامان چرائیں تو ان لوگوں کا قطع ید نہیں ہوگا۔ اور اسی پر ان تمام لوگوں کو قیاس کیا جائے گا جن کو حرز میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو۔ کیونکہ اجازت سے جس جگہ داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو وہ حرز (محفوظ) باقی نہیں رہتی۔ اب اگر کسی کو جائے حفاظت (حرز) میں سے کوئی چیز لے لینے کی اجازت دے دی گئی ہو لیکن اسے جائے حفاظت میں داخل ہونے کی اجازت نہ دی گئی ہو مگر وہ داخل ہو کر وہ شے بھی لے لے جس کے لینے کی اجازت دے دی گئی تھی اور ایک اور شے اس کے ساتھ چرائے تو اسے قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ کسی شے کے لینے کی اجازت جائے حفاظت کے اندر داخلے کی ضمنی اجازت ہے اور جائے تحفظ میں داخلے کی اجازت سے مأذون لہ کے حق میں اس کا تحفظ باطل ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے داخلے کی اجازت کا واضح ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ ضمنی اجازت بھی کافی ہے۔ اس سلسلے میں فقہاء کرام کے اس اختلاف کو بھی مد نظر رکھا جائے گا جو ان کا اس صورت میں ہے کہ مأذون لہ کسی بند جگہ (محل مغلق) سے چوری کرے۔

۱۔ باریع الصنائع، صفحہ ۴۴، ۵۵۔ شرح الزرقانی و حاشیۃ الشیبانی، صفحہ ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵۔ نسبی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹۔
المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۲۔ شرح الاثر، جلد ۴، صفحہ ۳۲، ۳۳۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۴۲، ۴۳۔

جس شخص کو کسی کی جائے حفاظت (حرز) سے انتفاع کا حق حاصل ہو، اس کے بارے میں یہ متصور کیا جائے گا کہ اسے جائے حفاظت میں داخلے کی اجازت ہے۔ جیسے مُستأجر، مہربن اور مستعیر ہیں اگر مستأجر (جس نے اجرت پر گھر لیا ہے) اس گھر سے جس کو اس نے اجرت پر لیا ہے (دارِ مؤجرہ) مؤجر (اجرت پر دینے والے) کا سامان چُرالے یا گھر میں رکھ کر قرض دینے والا (دائن مہربن) رہن شدہ گھر میں سے کچھ چُرالے، یا مستعیر (عاریت پر لینے والا) اس گھر میں سے جو اس نے عاریتاً لیا ہے عاریتاً دینے والے (مُعیر) کا سامان چُرالے تو قطعاً بد نہیں ہے، اس لیے کہ اس گھر (جائے حفاظت) سے ان کا حق انتفاع وابستہ ہو گیا ہے اور اس حق کے استعمال کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ وہ اس گھر (حرز) میں داخل ہوں۔

کسی گھر (حرز) کا حق انتفاع، اگر مالک کے سوا کسی اور کو حاصل ہو، تو یہ متصور نہیں ہوگا کہ مالک کو بھی اس میں داخلے کی اجازت ہے چنانچہ اگر اس گھر (حرز) کا مالک جس گھر کا حق انتفاع کسی اور کو حاصل ہو، اس میں سے چوری کرے تو اس مالک کو قطعاً بد کی سزا دی جائے گی۔ اس اساس پر اگر مؤجر اس گھر سے جو اس نے اجرت پر دیا ہے مُستأجر کا مال چُرالے اور رہن پر قرض لینے والا رہن رکھے ہوئے گھر سے مہربن کا مال چُرالے تو ان دونوں کو قطعاً بد کی سزا دی جائے گی۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور شیعہ فقہاء کی رائے ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ عدم قطع کے قائل ہیں اس لیے کہ یہ گھر (حرز) اس سارق کی ملکیت ہے چونکہ یہ داخلے کے جواز کا شبہ ہے اس بنا پر عدم ساقط ہو جائے گی لہ

مُعیر اگر مستعیر کا مال اس گھر سے چُرالے جسے اس نے اس کو عاریتاً دیا ہوا ہے (الحرز المأجر) تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قطعاً بد ہوگا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور شیعہ زید یہ کے نزدیک مُعیر کو قطعاً بد کی سزا نہیں دی جائے گی، کیونکہ یہ گھر (حرز) اس کی ملکیت ہے اور وہ عاریت سے جب چاہے رجوع کر سکتا ہے، اس بنا پر اس کا اس گھر میں داخلہ عاریت سے رجوع متصور ہوگا اور یہ چوری غیر حرز (غیر محفوظ جگہ) سے ہوگی لہ

گھر کا مالک مغبوبہ گھر (حرز) میں داخلے کا مجاز متصور ہوگا۔ اس لحاظ سے اگر کوئی شخص کسی کا گھر غصب کر لے اور پھر اس میں اپنا سامان رکھ دے پھر گھر کا مالک آئے اور اس میں رکھا ہوا سامان چُرالے۔ تو یہ حرز (جائے حفاظت) میں سے سرقہ نہیں ہے اس لیے کہ غصب سے مالک کا حق ملکیت (حرز) سلب نہیں ہوا ہے لہ

۱۔ برائع الصنائع، صفحہ ۷۰۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۶۔ آئی الطالب، صفحہ ۱۳۸۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۳۲۷۔ مواہب الجلیل، جلد ۴، صفحہ ۲۰۷۔ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۳۳۲۔

۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۷۔

اگر گھر (حرز) اُجرت پر ہو یا رہن ہو، یا مارینا ہو اور مدت اجارہ، رہن اور عاریت ختم ہو جائے اور مُنتفِع (فائدہ اٹھانے والا) گھر واپس نہ کرے یا باوجود واپسی کی قدرت کے لا پرواہی برتے تو اس صورت میں مُنتفِع غاصب کے حکم میں ہو جائے گا۔
۶۱۰۔ رشتہ داروں کی چوری

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ذمی رحم محرم کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے، کیونکہ یہ رشتہ دار عادتاً ایک دوسرے کے گھر آتے جاتے رہتے ہیں اور اس طرح انہیں جائے تحفظ (حرز) میں داخلے کی ضمنی اجازت حاصل ہوتی ہے جس کی بنا پر ان کے درمیان آپس میں سرقہ غیر حرز (غیر محفوظ جگہ) سے ہو جائے گا، نیز یہ کہ اس سرقہ پر قطع ید کی سزا قطع رحمی کا سبب بن جائے گی جو حرام ہے اور جو امر حرام کا سبب بنے گا وہ بھی حرام ہوتا ہے۔
ذمی رحم غیر محرم کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے، اس لیے کہ عادتاً یہ رشتہ دار ایک دوسرے کے گھر بلا اجازت طلب کیے داخل نہیں ہوتے اس لیے ان کے بارے میں واضح اجازت یا ضمنی اجازت موجود نہیں ہے۔

غیر ذمی رحم محرم، جیسے رضاعی ماں اور رضاعی بہن کی چوری پر قطع ید کی سزا میں مسلک صحفی میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ قطع ید کے قائل ہیں جب کہ امام ابو یوسفؒ رضاعی ماں کی چوری میں قطع ید کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک لوگ اپنی رضاعی ماں کے گھر بلا اجازت جاتے ہیں جسے داخلے کی ضمنی اجازت متصور کیا جائے گا۔

باپ، ماں، بیٹے یا بیوی کے گھر سے سو سلی ماں، سو تیلے باپ، بہو، یا ساس کی چوری کر لینے پر سارق پر قطع ید کی سزا نہیں ہے، کیونکہ ان گھروں میں سارق کو داخلے کی اجازت ہے اس لیے وہ اس کے حق میں حرز نہیں ہیں۔ اگر کسی اور گھر سے چوری کی مگر سارق کا یہ رشتہ وہاں موجود ہو تو بھی قطع ید نہیں ہے اور اگر ہر ایک کی جائے رہائش علیحدہ بھی ہو تو بھی امام ابوحنیفہؒ قطع ید کے قائل نہیں ہیں، جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ قطع ید کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سارق کے اور اس کے قریبی رشتہ دار کے درمیان ملاقات کا حق موجود ہے اور مکان غیر قریبی رشتہ دار کا ہونا اس کے اس حق میں مانع نہیں ہے۔

۱۔ نہایت المحتاج، جلد ۱، صفحہ ۲۳۵۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۲۔

۲۔ اُسنی المطالب عاشیۃ الرئی، صفحہ ۱۲۶۔ ۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۷۵۔ ۴۔ بحوالہ مذکور۔

اس سے داخلے کے جواز کا شبہ پیدا ہو کر جو زمین خلل پیدا ہو جاتا ہے۔^{۱۷}

مسلمک ابوحنیفہؒ کے مطابق قریبی رشتے داروں کی چوری کا حکم مذکور ہوا۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بیٹے کی چوری پر باپ کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا خواہ بیٹا کتنے ہی بعد کی نسل کا ہو، اور خواہ باپ، ماں، بیٹا، بیٹی، دادا، دادی۔ باپ کی طرف سے ہوں یا ماں کی طرف سے اس لیے کہ فرمان رسولؐ ہے۔۔۔ ”تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کے لیے ہیں“

نیز یہ بھی فرمان نبوتؐ ہے۔ کہ انسان جو سب سے پاکیزہ شے کھاتا ہے وہ اس کی کمائی ہوئی ہوتی ہے اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہوتا ہے۔ ”اور ایک روایت میں ہے کہ تم اپنی اولاد کی کمائی کھاؤ“ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک باپ کی چوری پر بیٹے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، خواہ باپ کتنی ہی اوپر کی نسل کا ہو، کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کا نفقہ لازم ہے اس لیے مال کی حفاظت کی خاطر بیٹے کو تلف نہیں کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ باقی تمام رشتہ دار بھائیوں اور بہنوں کی چوری پر قطع ید نہیں ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اگر اصول (آباؤ اجداد) فروع (بیٹے پوتے) کی چوری کریں تو قطع ید نہیں ہے، چنانچہ دادا، دادی، نانا، نانی اور ماں باپ اگر اپنے بیٹوں اور پوتوں کی چوری کریں تو قطع ید نہیں ہے۔ البتہ اگر فروع، اپنے اصول کی چوری کریں تو قطع ید ہے۔ گویا امام مالکؒ کے نزدیک قرابت کی بنا پر صرف اصول ہی قطع ید سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ فرمان رسولؐ ہے۔

”تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کے لیے ہیں۔“^{۱۸}

بعض شدید زید میر کی رائے امام مالکؒ کی رائے کے مطابق ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اصول کی فروع کی چوری پر، اور فروع کی اصول کی چوری پر اور ذمی رحم محارم کی آپس میں چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے۔^{۱۹}

مسلمک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک اصول، فروع کی چوری کریں، یا فروع اصول کی چوری کریں قطع ید بہر صورت لازم ہے اور قرابت کی بنا پر قطع ید ساقط نہیں ہوگا۔ رہ گئی یہ حدیث رسولؐ کہ ”تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کے لیے ہیں“ تو یہ آیت میراث سے منسوخ ہے۔^{۲۰}

۱۷ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۵۔ ۱۸ السنن المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۴۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۸۲، ۲۸۶۔

۱۹ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸۔ ۲۰ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۵۔

۲۱ المسلمی، جلد ۱۱، صفحہ ۴۳۲، ۴۳۷۔

اگر زن دشوہر ایک دوسرے کی چوری کر لیں، تو امام مالکؒ کے نزدیک اس مال مجبور (ممنوع) کی چوری پر جو کسی بند جگہ پر محفوظ رکھا ہو اور جہاں داخلے کی اجازت نہ ہو، قطع ید کی سزا ہے، اور اگر ایسا مال نہ ہو تو قطع ید نہیں ہے، یہ امر برابر ہے کہ مال مجبور اسی گھر میں ہو جس میں دونوں رہ رہے ہیں یا کسی اور گھر میں ہو۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک میاں بیوی کی ایک دوسرے کے مال کی چوری پر قطع ید کی سزا نہیں ہے خواہ اسی گھر سے چوری کی ہو جس میں دونوں رہ رہے ہیں یا کسی اور گھر سے چوری کی ہو، اس لیے کہ دونوں کو ایک دوسرے کے گھر میں داخلے کی اجازت ہے اور مادۃً ایک دوسرے کے مال کو استعمال بھی کرتے ہیں جس سے حرز میں خلل پیدا ہوتا ہے۔

مسک شافعیؒ میں تین آراء ہیں۔ ایک رائے تو وہ ہے جو امام مالکؒ کی ہے، دوسری رائے وہ ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی ہے اور تیسری رائے یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی کا وہ مال چرائے جو اس کے لیے ممنوع ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن اگر بیوی شوہر کا وہ مال چرائے جو بیوی کے لیے ممنوع ہے تو اس کا قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ بیوی کا شوہر کے مال میں حق ہے جو بالاتفاق اس پر لازم ہے جب کہ شوہر کے مسئلے میں ایسا نہیں ہے۔ مگر مسک میں پہلی رائے قابل ترجیح ہے۔
مسک احمدؒ میں بھی دو آراء ہیں، پہلی رائے وہ ہے جو امام مالکؒ کی ہے اور دوسری رائے وہ ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی ہے۔

مسک شیعہ زہد میں بھی یہی دو امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی آراء ہیں۔
مسک ظاہر کے فقہار زن دشوہر میں سے ایک دوسرے کی چوری پر، جب کہ وہ مال سارق کے لیے لینا جائز نہ ہو، خواہ مال محفوظ ہو، یا نہ ہو، قطع ید کے قائل ہیں، اس لیے کہ ظاہر میں فقہاء حرز (تحفظ) کے وجود کے بھی قائل نہیں ہیں۔ اور اگر مال لینا جائز ہو جیسے بیوی اپنا خرچ (نفقہ) کھانا اور لباس لے لے تو قطع ید نہیں ہے۔

زوہدین کے درمیان سرقہ کے یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ رشتہ ازدواج موجود ہو، خواہ صحبت صحیح ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اگر دخول (صحبت) سے قبل طلاق ہو گئی، تو نکاح کے وقت سے لے کر وقت

۱۵ شرح الزرقانی و معاشیۃ الشیبانی، جلد ۸، صفحہ ۱۔ ۱۶ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۴۵۔

۱۷ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۹۔ ۱۸ نہایت المحتاج، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲۔ اثنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۳۱۔

۱۹ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۸۴۔ ۲۰ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۶۔

۲۱ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۲۴، ۳۵۰۔

طلاق تک زوجین کے درمیان واقع ہونے والے سرقہ پر قطع ید نہیں ہے کیونکہ وقت سرقہ رشتہ زوجیت موجود ہے۔ لیکن بعد از طلاق قطع ید ہے، اس لیے کہ ماخول (جس سے صحبت نہ ہوئی ہو) کی عدت نہیں ہے کیونکہ فرمان الہی ہے

فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَاةٍ تَعْتَدُوْنَ لَهَا - (الاحزاب: ۶۹)

”تو تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورے ہونے کا تم مطالبہ کر سکو۔“

اگر طلاق رجعی کی عدت میں سرقہ ہو تو بھی قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ عدت کے اختتام تک رشتہ زوجیت قائم ہے البتہ طلاق بائنہ کی عدت میں چوری پر قطع ید کی سزا ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک طلاق بائنہ کی عدت میں چوری پر قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ ایک درجہ میں رشتہ ازدواج بھی موجود ہے اور اس کا اثر عدت کی صورت میں موجود ہے۔ چونکہ پوری طرح نکاح کا موجود ہونا قطع ید کی سزا کے اجراء سے مانع ہے اس لیے نکاح کا کسی درجہ میں موجود ہونا، اور اس کا کوئی اثر موجود ہونا شبہ پیدا کرتا ہے جس سے سدساقط ہو جائے گی۔

اگر عدت پوری ہونے کے بعد چوری کا واقعہ ہوا ہے تو بلا اختلاف قطع ید ہے۔ اور چوری کے واقعے کے بعد رشتہ ازدواج قائم ہو جانے کا اس سرقہ پر کوئی اثر نہیں ہوتا جو رشتہ ازدواج سے پہلے ہوا ہو، بلکہ اس میں ہائخ کا ٹاجائے گا۔ فقہائے احناف کا اس میں اختلاف ہے ان کی رائے یہ ہے کہ اگر اس جرم سرقہ کے بارے میں (عدالتی) فیصلے سے قبل ازدواج ہو گیا تو قطع ید کا حکم نہیں دیا جائے گا، کیونکہ شادی حد کے اجراء کو روکنے والا ایک ”مانع طاری“ ہے۔ اور مانع طاری (دقتی طور پر) وجود میں آنے والا مانع (موجود عملاً) اسقاط حد پر منتج ہو جائے گا حکم فقہائے احناف کے نزدیک وہی ہے جو ”مانع مقارن“ کا ہے۔ بلکہ فقہائے احناف کے نزدیک اگر چوری کے فیصلے کے بعد لیکن نفاذ سزا سے قبل رشتہ زوجیت قائم ہو جائے تو بھی قطع ید کی سزا جاری نہیں ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جرائم حد و میں سزا کا اجراء رضائے (عدالتی فیصلے) کا ایک حصہ ہے، اس لیے نفاذ سزا میں پیش آنے والا شبہ ویسا ہی ہے جیسا کہ فیصلے کے دوران شبہ پیدا ہو جائے۔ اور اجرائے حد سے پہلے طاری ہو جانے والا مانع اسی طرح مؤثر ہے جیسے فیصلے سے قبل موجود مانع مؤثر ہے۔

امام ابو یوسفؒ زیر بحث صورت میں اس رائے کے قائل ہیں کہ رشتہ ازدواج قائم ہو جانے سے حکم قطع ید ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ دراصل زوجیت کی صورت میں قطع ید سے مانع عدم ہرز (عدم تحفظ) کا شبہ ہے،

اگر اس بعد میں آنے والی زوجیت کو بھی مانع مشبہ تصور کر لیا جائے، تو یہ درحقیقت مشبہ کا مشبہ ہوگا جس کا اجراءے محدود میں اعتبار نہیں ہوگا۔

مسک ابوحنیفہ میں ایک اختلاف یہ ہے کہ آیا کسی مسروقہ شے کا حرز (تحفظ) اس کے مثل کے لیے حرز منصور ہوگا یا اس کی نوع کے لیے حرز منصور ہوگا، بعض فقہائے احناف کی رائے یہ ہے کہ حرز مثل کا اعتبار ہوگا، جیسے اصطبل سواری کے جانوروں (گھوڑوں) کا حرز (جائے تحفظ) ہے اور بارہ بکریوں وغیرہ کے لیے حرز (جائے تحفظ) ہے، اور کمرے اور الماریاں جو اہر اور نقد مال کے لیے جائے تحفظ ہیں۔ اور بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایک نوع کے لیے جو بگہ حرز بن سکتی ہے وہ تمام انواع کے لیے حرز بن سکتی ہے اور اس لحاظ سے اگر اصطبل سواری کے جانوروں کیلئے حرز ہے تو اسی طرح وہ نقد مال اور جو اہر کے لیے بھی حرز (جائے تحفظ) ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور شیعہ زیدیہ کے نزدیک یہ مسئلہ عرف عام اور رواج پر موقوف ہے۔ اور کسی شے کی حرز اسی بگہ کو سمجھا جائے گا جس کو عادتاً اس شے کی حفاظت کے لیے استعمال کیا جاتا ہو اور جہاں اس شے کو رکھ کر مالک کو اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ رہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق رواج سے ہے۔ گویا ائمہ ثلاثہ اور شیعہ فقہاء کی رائے مسک ابوحنیفہ کی پہلی رائے سے ہم آہنگ ہے۔

اس بحث کی نہایت اہمیت ہے اس لیے کہ قطع ید کی سزا اسی صورت میں جاری ہوتی ہے جب مسروقہ حرز (جائے تحفظ) سے ہو۔ پس اگر تسلیم کر لیا جائے کہ حرز، حرز مثل ہوتا ہے تو جو اہر اصطبل یا کھلیان سے چرانے پر اور کپڑوں کے باڑے سے چرانے پر قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اصطبل، کھلیان اور بارہ، جو اہر اور کپڑوں کے لیے حرز نہیں ہیں۔ اس لحاظ سے یہ مسروقہ غیر جائے تحفظ سے ہو گیا۔ اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ایک نوع کی جائے تحفظ (حرز) باقی تمام انواع کی اشیاء کے لیے بھی جائے تحفظ ہے تو اوپر مذکور چوریوں پر قطع ید لازم آجائے گا کیونکہ یہ چوریاں مالِ محرز (محفوظ) میں واقع ہوئی ہیں۔

۶۱۱۔ مسروقہ مال کی قیمت بقدر نصاب ہو

5-6

نصاب کی شرط کے بارے میں نبی کریم کے فرمودات اور آپ کے افعال مروی ہیں۔ چنانچہ

۴۰۵۵۷ grams
Gold

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۷۶۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۲۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۷۶۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۲۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸۔ السنن المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۰۔ شرح الازاب، جلد ۴، صفحہ ۳۷۔

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ۔

”آپ نے ایک ڈھال کی چوری پر جس کی قیمت تین درہم تھی قطع ید فرمایا تھا“

اس روایت کو متعدد اصحاب نے روایت کیا ہے۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ۔

”نبی کریمؐ ایک چوتھائی دینار کی چوری پر یا اس سے زیادہ پر سارق کا ہاتھ قطع فرماتے تھے“

سوائے ابن ماجہ کے متعدد محدثین نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ۔

”سارق کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی مگر چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری پر“

بخاری، نسائی اور ابوداؤد نے اس روایت کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ۔

”چوتھائی دینار کی چوری پر سارق کو قطع ید کی سزا دی جائے گی“

امام بخاری نے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ

”چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ پر ہاتھ کاٹا جائے گا“

احمد نے یہ روایت نقل کی ہے کہ

”چوتھائی دینار پر ہاتھ کاٹ دو اور اس سے کم پر نہ کاٹو“

”اور اس زمانے میں چوتھائی دینار تین درہم کے مساوی اور ایک دینار بارہ درہم کے مساوی ہوتا تھا“

امام نسائی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ۔

”ڈھال کی قیمت سے کم پر سارق کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا“ حضرت عائشہؓ سے

پوچھا گیا، اس وقت ڈھال کی قیمت کیا تھی، انہوں نے کہا چوتھائی دینار“

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ہمارے رسولؐ نے فرمایا کہ

”اللہ تعالیٰ کی چور پر سزا ہے کہ ایک اٹھ پندرہ تانبے اور اس کا ہاتھ کٹ جاتا۔ ہے اور ایک رسی

چراتا ہے تو اس کا ہاتھ کٹ جاتا ہے“

جمہور فقہاء سرقہ میں قطع ید کی سزا کے اجراء کے لیے مسروقہ شے کے بقدر قیمت نصاب ہونے

کے قائل ہیں، سوائے حسن بصری، داؤد ظاہری اور خوارج کے کہ یہ ہر چھوٹی بڑی چوری پر قطع ید کے قائل

ہیں۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ فرمان الہی مطلق ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَامًا مِنَ اللَّهِ -

(المائدہ: ۳۸)

”اور چور، خواہ عورت ہو یا مرد، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف

سے عجز و تنگ سزا“

نیز ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ بالا روایت بھی ہے کہ

”چور پر خدا کی لعنت ہو ایک انڈا بھڑاتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ایک رستی

بھڑاتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے“

مگر جمہور فقہاء کے نزدیک آیت کا اطلاق احادیث رسولؐ سے مقید ہو گیا ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی

مردی روایت سے سارق کی تحقیر اور چوری سے نفرت دلانا مقصود ہے۔

جمہور فقہاء اگرچہ قطع ید کے لیے نصاب کی شرط پر متفق ہیں مگر تحدید مقدار نصاب کے بارے میں

ان میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ کی رائے کے مطابق چاندی کے تین درہم اور سونے کے چوتھائی

دینار پر قطع ید لازم ہے اور اگر مسروقہ شے چاندی سونے کے علاوہ شے ہو تو اس کی قیمت کا اندازہ درہم

سے ہو گا نہ کہ سونے سے چنانچہ اگر تین درہم کی قیمت چوتھائی دینار کے برابر نہ ہو تو تین درہم کا اعتبار ہوگا،

نقد کے اس فرق کی بنا پر اگر چوتھائی دینار ڈھائی درہم کے برابر ہو اور مسروقہ شے تین درہم کے برابر

ہو تو قطع ید ہوگا اگرچہ یہ تین درہم چوتھائی دینار کے مساوی نہ ہوں اور اگر مسروقہ شے چوتھائی دینار کے

مساوی تو ہو مگر تین درہم کے مساوی نہ ہو تو قطع ید نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ سونا اور چاندی علیحدہ علیحدہ بذات خود معتبر ہیں۔ اور کسی

بغدادی فقیہ نے ان سے یہ روایت بھی کی ہے کہ ان کے نزدیک مسروقہ شے کی قیمت کا اندازہ اس شہر

کے بالعموم چلنے والے سکہ سے لگایا جائے گا اگر درہم زیادہ چلتے ہوں تو درہم سے قیمت کا اندازہ لگایا

جائے گا اور اگر دینار غالب ہوں تو ان سے قیمت کا اندازہ کیا جائے گا۔ لیکن پہلی رائے ہی مسلک کی

مشہور رائے ہے۔

امام شافعیؒ بھی امام مالکؒ کی طرح تین درہم یا چوتھائی دینار کے مسروقہ پر قطع ید کے قائل ہیں۔ البتہ

امام شافعیؒ کے نزدیک اشیاء کی قیمت کے اندازے کے لیے اصل سونا ہے۔ اس لحاظ سے چوتھائی دینار اصل ہے اور صرف اس صورت میں ہاتھ قطع کیا جائے گا جب مسروقہ شے چوتھائی دینار یا اس کے ہم قیمت ہو۔ اور جو مسروقہ شے سونے کے علاوہ ہو تو اس کی قیمت کا اندازہ سونے سے لگایا جائے گا۔

مسک احمد میں دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک روایت تو وہ ہے جو امام مالکؒ کا مشہور مسک ہے کہ قطع ید کا نصاب چوتھائی دینار سونا اور تین درہم چاندی یا تین درہم کی قیمت کے مساوی شے ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ قطع ید کا نصاب چوتھائی دینار سونا یا تین درہم چاندی ہے۔ اور سونے چاندی کے علاوہ شے کی قیمت چوتھائی دینار یا تین درہم ہونے پر کبھی قطع ہے اور اگر چوتھائی دینار کی قیمت تین درہم کے مساوی نہ ہو تو مسروقہ شے دونوں میں سے جس کم تر قیمت کے مساوی ہوگی اس پر قطع ید کی سزا جاری ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ قطع ید کا نصاب دس درہم کے مساوی ایک دینار ہے، اس لیے دس درہم سے کم پر قطع ید لازم نہیں ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر بن العاص کی یہ روایت ہے کہ

”رسول اللہؐ اس وقت قطع ید کی سزا جاری فرماتے جب مسروقہ شے ڈھال کی

قیمت کے برابر ہوتی۔ اور اس زمانے میں ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔“

ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ

”دس درہم سے کم میں قطع ید کی سزا نہیں ہے۔“

اور حضرت ابن سعیدؒ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ

”ایک دینار یا دس درہم سے کم میں ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا۔“

اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ

”چور کا ہاتھ ڈھال کی قیمت کے مساوی شے پر کاٹا جائے گا۔“ اور اس زمانے میں ڈھال

کی قیمت دس درہم تھی۔“

فقہائے احناف کہتے ہیں کہ دس درہم پر قطع ید کی سزا پر اجماع ہے۔ اور دس درہم سے کم پر

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۴۱۹۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۲۲۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۷۸۔

احادیث کے اختلاف کی بنا پر فقہاء میں اختلاف ہے، اس لیے دس درہم سے کم مقدار میں قطع ید کے وجوب میں احتمال پیدا ہو گیا جس کی بنا پر قطع ید لازم نہیں آئے گا۔
مسئلہ شیعہ زید یہ بھی حنفی مسلک کے مطابق ہے۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء میں سے ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ قطع ید کا نصاب مسروقہ شے کے سونا ہونے کی صورت میں چوتھائی دینار ہے لیکن اگر مسروقہ شے سونے کے علاوہ ہو تو ڈھال یا سپر کے سادہ قیمت پر قطع ید لازم، خواہ یہ قیمت کم ہو یا زیادہ بغیر تحدید۔ غرض ابن حزم نے ڈھال یا سپر کی قیمت بیان نہیں کی ہے۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ

”عہد نبوت میں ڈھال یا سپر سے کم قیمت کی شے پر قطع ید کی سزا نہیں دی جاتی تھی جب کہ یہ دونوں چیزیں قیمتی ہوتی تھیں اور در نبوت میں تافرہ (معمولی) شے پر قطع ید کی سزا نہیں دی جاتی تھی“

اس لیے ابن حزم کے نزدیک اگر مسروقہ شے کی قیمت ڈھال یا سپر سے کم ہو تو قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ وہ شے تافرہ ہے۔

یہ امر قابل تامل ہے کہ صاحب نیل الاوطار نے اپنی تصنیف میں ذکر کیا ہے کہ ابن حزم چوتھائی دینا سونے کی چوری کی صورت میں قطع ید کے قائل ہیں اور اس کے علاوہ ہر شے کم ہو یا زیادہ پر قطع ید کے قائل ہیں، کیونکہ سونے کی تحدید میں تو نص موجود ہے مگر اس کے علاوہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ مؤلف نیل الاوطار کی ذکر کردہ بیہ رائے اس وضاحت کے مطابق نہیں ہے جو خود ابن حزم نے المعلیٰ میں کی ہے۔

نصاب کے بارے میں دیگر فقہاء کی اور بھی آراء ہیں، بعض چار دینار یا چالیس درہم میں قطع ید کے واجب ہونے کے قائل ہیں جب کہ بعض دیگر کے نزدیک دو درہم میں قطع ید واجب ہے، کوئی چار درہم میں قطع ید کا قائل ہے اور کوئی ایک تہائی دینار میں قطع ید کا قائل ہے، جیسے امام باقر کا مسلک ہے اور کچھ فقہاء پانچ درہم پر قطع ید کے قائل ہیں۔

۱۷ شرح الاذکار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۴۔

۱۸ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۷۔

۱۹ نیل الاوطار، جلد ۷، صفحہ ۳۶، ۳۹۔ المعلیٰ، جلد ۱۱، صفحہ ۲۵۲۔

۲۰ المعلیٰ، جلد ۱۱، صفحہ ۳۵۰۔

۲۱ نیل الاوطار، جلد ۷، صفحہ ۲۸، ۲۹۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۳، ۳۴، ۳۵۔

چونکہ قطع ید کے لیے سرقتہ شے کا بقدر نصاب ہونا لازمی ہے اس لیے نصاب سے کم قیمت کی شے پر قطع ید نہیں ہے چنانچہ اگر سارق کسی کے گھر میں داخل ہوا اور وہاں سے نصاب سے کم شے لے کر باہر آگیا تو اس پر قطع ید نہیں ہے۔ اور اگر اس نے (نذر جا کر ایک درہم نکالا یا اس قیمت کے مطابق کوئی شے نکالی اور گھر کے صحن میں لے آیا، دوبارہ پھر گیا اور اسی طرح پھر لے آیا اور نصاب مکمل ہو گیا اور پھر وہ یہ سب باہر لے آیا تو اس کا ہاتھ قطع ہوگا۔ اگر چہ وہ گھر کے صحن میں مقدار نصاب کے کئی حصے کر کے لایا ہے کیونکہ یہ سارا عمل ایک ہی سرقہ منصوص ہوگا کیونکہ گھر اور اس کا صحن ایک ہی جگہ ہے حفاظت (جزء) ہے اور حجب تک سرقتہ شے صحن میں موجود ہے وہ جز سے باہر نہیں نکلی، جب اس نے صحن سے باہر نکال لی اس وقت وہ جز سے باہر آگئی اور سرقہ مکمل ہو گیا، الایہ کہ ایک بڑا گھر (حویلی) کئی چھوٹے گھروں پر مشتمل ہو اور ان سب کا ایک مشترک صحن ہو تو صحن میں نکالنا جائے حفاظت سے نکالنا منصوص ہوگا اگرچہ سارق نے سرقہ اشیاء گھر سے باہر نکالی ہوں، اس لیے کہ اس بڑے گھر کا ہر چھوٹا گھر ایک مستقل جائے رہائش ہونے کی بنا پر مستقل جائے حفاظت تصور کی جائے گی۔

اگر سارق نے بقدر نصاب سرقتہ سامان جدا رہائشی حصے (بیت) سے گھر کے مشترک صحن ایک ہی مرتبہ میں نکال لیا تو وہی حکم ہے جو اوپر مذکور ہوا اس لیے کہ گھر کے صحن میں نکال لینے سے سرقہ تام ہو گیا، اس فرق کے ملحوظ رکھتے ہوئے جو ان فقہاء کے درمیان ہے جو دروازہ کھل جانے کو جز کا باطل ہو جانا تصور کرتے ہیں اور جو نہیں کرتے۔ اس لیے کہ جن کے نزدیک دروازے کے کھل جانے سے جائے حفاظت کا تحفظ باطل ہو جاتا ہے ان کے نزدیک سامان کے کھلے ہوئے رہائشی حصے (بیت) سے گھر کے صحن میں نکال لانے پر قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ یہ مال محرز (محموظ) نہیں ہے لیکن اگر رہائشی حصہ (بیت) منقل ہو اور گھر کا دروازہ کھلا ہوا ہو تو قطع ید ہوگا کیونکہ وہ سامان کو جائے حفاظت سے نکال کر ضیاع کی جگہ میں لے آیا ہے۔ ۲۔ اگر سارق نے سرقہ سامان مستقل رہائشی حصے (بیت) سے گھر کے مشترک صحن میں نکالا یا غیر مشترک گھر سے باہر نکالا اور کئی مرتبہ نکال کر لایا اور ہر مرتبہ نصاب سے کم سامان ہوا تو اس کا حکم فقہاء کے درمیان مختلف ہے جس کی تفصیل ہم جائے حفاظت کے تحفظ کے باطل ہونے (ابطال الحرز) کے بل میں بیان کر چکے ہیں۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۷۷، المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۷، صفحہ ۱۰۰۔ آئینی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۹۔

۲۔ آئینی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۹۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۶۰۔

۳۔ ملاحظہ کیجئے اس کتاب کا صفحہ ۲۸۔

اگر ایک جماعت کسی کے گھر میں داخل ہوئی اور وہاں سے ایک ہی مرتبہ سامان نکال کر گھر کے مشترک صحن میں یا گھر سے باہر لے آئے تو اس کا حکم اس لحاظ سے مختلف ہوگا کہ آیا ان کے درمیان سامان کے نکالنے میں تعاون یا اشتراک موجود ہے۔ جس کو ہم تفصیلاً بیان کر چکے ہیں۔ لیکن اگر انہوں نے سامان تصور ٹرانزاکر کے کئی مرتبہ نکالا، تو اس صورت میں تعاون اور اشتراک کے قاعدے کے ساتھ متعدد مرتبہ نکالنے کے قواعد منطبق ہوں گے۔ اگر ایک ہی شخص نے بقدر نصاب سامان دوہارے حفاظت سے چُرا یا تو اس پر قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ یہ دو مختلف چوریاں ہیں اور ہر منزل ایک مستقل حوزہ ہے اور ہر سرقت میں قطع ید کی یہ شرط ہے کہ ہر جائے حفاظت سے نصاب کامل کے بقدر سامان نکالا گیا ہو۔

اگر کسی نے بقدر نصاب سامان باہر نکال لیا جو کئی لوگوں کی ملکیت تھا تو قطع ید ہوگا اور مجنبی علیہم (Victims) کے تعدد کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب مجنبی علیہم ایک ہی گھر میں ہوں اور گھر کے ایک ایک کمرے میں علیحدہ مقیم ہوں، اس لیے کہ تمام گھر ایک ہی جائے حفاظت ہے۔ لیکن اگر سب رہائشی کمرے (زیوت) مستقل ہوں تو ہر کمرے کو ایک علیحدہ حوزہ تصور کرتے ہوئے مجرم کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا البتہ شیعہ زید یہ کے نزدیک اگر باہر نکالا ہو تو اس نصاب بقدر نصاب ہو تو اس صورت مذکورہ میں بھی قطع ید کی سزا ہوگی۔

اگر سارق نے کچھ مسروقہ شے جائے حفاظت سے نکال لی اور کچھ نہیں نکالی اور وہ چیز ایک ہی ہو جیسے کوئی لکڑی ہو یا صندوق وغیرہ ہو تو قطع ید نہیں ہے اگرچہ مسروقہ شے کا جو حصہ باہر آ گیا ہے وہ مقدار نصاب سے زیادہ ہو کیونکہ یہ ساری مسروقہ شے ایک ہی ہے اور اس کا اخراج مکمل نہیں ہوا ہے۔ اور اگر مسروقہ شے پہلے ہی اس حالت میں پڑی ہوئی تھی سارق نے اسے باہر نکال لیا تو بھی قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ مسروقہ شے کا اس طرح پر ہونا محفوظ تصور نہیں ہوگا کیونکہ اگر اسے جائے حفاظت کے اندر کہا جاسکتا ہے تو اسے جائے حفاظت کے باہر بھی کہا جاسکتا ہے۔

۱۔ یدائع السنائج، جلد ۷، صفحہ ۷۷۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۷، ۱۳۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۲، ۹۳۔ المعنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۴۱۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۔

۳۔ المعنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۶۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۵۔

جن فقہار کے نزدیک دروازہ کھلا رہنے یا نقب لگنے سے جائے حفاظت کا تحفظ باطل ہو جاتا ہے ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں جائے حفاظت سے لینا متنصوہ نہیں ہوگا، جب کہ مسروقہ شے دروازے سے یا نقب کے موگھے سے باہر نکلی ہوئی ہو = یہ امر برابر ہے کہ مسروقہ اشیاء جائے حفاظت (حرز) کے اندر یک جا رکھی ہوئی ہوں یا جدا جدا رکھی ہوئی ہوں بشرطیکہ حرز ایک ہی ہو۔ اور اصل اعتبار اس کا ہے کہ سارق نے جائے حفاظت سے جو کچھ باہر نکالا ہے وہ اگر مقدار نصاب سے کم ہے تو قطع ید نہیں ہے اور اگر مقدار نصاب سے زیادہ ہے تو قطع ید ہے۔ جیسا کہ تفصیل آگے ہے۔

سارق کے مسروقہ شے نکال لینے کے بعد اس کے ہاتھ میں اس شے کا اگر کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو منقطع طور پر اس کی اس قیمت کا اعتبار ہوگا جو مسروقہ کے وقت ہوگی۔ لیکن اگر نقصان کا سبب اس شے کی قیمت گر جانا ہو تو مسلک امام ابوحنیفہ کے فقہار میں اختلاف ہے بعض کی رائے کے مطابق فیصلے کے وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا لیکن زیادتی غیر معتبر ہوگی اور دوسرے بعض فقہار کے نزدیک جائے حفاظت سے نکالنے کے وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ اسی طرح مسلک حنفی کے فقہار کا اس صورت میں بھی اختلاف ہے جب کہ سرقہ ایک شہر میں ہو اور مسروقہ شے کسی اور شہر میں پکڑی جائے، تو اس صورت میں بعض فقہار کے نزدیک اس شہر کی قیمت کا اعتبار ہوگا جس جگہ مسروقہ مال پکڑا گیا ہے اور دیگر فقہار کے نزدیک محل سرقہ کی قیمت کا اعتبار ہوگا لے

اگر ثلاثہ کے نزدیک بہر حال اس قیمت کا اعتبار ہوگا جو وقت سرقہ یعنی جائے حفاظت سے مسروقہ شے کے نکالنے کے وقت ہوگی اور اس سے پہلے یا اس سے بعد کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا، اگر مسروقہ شے نکالنے کے وقت بقدر نصاب نہ ہو تو قطع ید نہیں ہے۔ اگرچہ مسروقہ شے میں کمی کا باعث خود مجرم بنا ہو کہ اس نے اس شے کو کھالیا ہو یا تلف کر دیا ہو یا خراب کر دیا ہو۔ غرض مسروقہ شے کی قیمت میں اس کمی یا زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے جو مسروقہ شے کے جائے حفاظت سے نکالنے کے بعد ہوئی ہو، اور اسی قیمت کا اعتبار ہوگا جو سرقہ کی جگہ پر ہوگی نہ کہ کسی اور جگہ لے

شعبہ زید یہ فقہار کے نزدیک مسروقہ شے کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہے جب وہ پکڑی جائے نہ کہ اس وقت کی قیمت کا جب وہ چرائی جائے۔ چنانچہ اگر کوئی چیز چوری ہوئی اور چوری کے وقت اس

کی قیمت دس درہم تھی، پھر جب وہ چیز پکڑی گئی تو اس کی قیمت نصاب سے گر گئی تو قطع ید ساقط ہو جائے گا اور اگر قیمت میں اضافہ ہو گیا تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں ہوگا۔^۱
 اور اگر نفاذ سزا سے قبل اور قطع ید کے فیصلے کے بعد قیمت گر گئی (اور مسروقہ شے کی قیمت نصاب سے کم رہ گئی) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قطع ید ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ ان کے نزدیک فعل کے بعد طاری ہونے والا مانع بھی اسی مانع کے حکم میں ہے جو فعل کے ساتھ موجود ہو (مانع مقارن) اور ان کے نزدیک فیصلے کا نفاذ بھی فیصلے کا ایک حصہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر مسروقہ شے کی قیمت کا تعین کرنے والے مخصوص لوگ قیمت کے تعین میں اختلاف کریں۔ بعض یہ کہیں کہ مسروقہ شے کی قیمت نصاب سے کم ہے اور بعض یہ بتائیں کہ نصاب سے زیادہ ہو تو قطع ید کی سزا ساقط ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ واقعہ ہے کہ انہوں نے کسی سارق کے قطع ید کا فیصلہ دیا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ اس مسروقہ شے کی قیمت بقدر نصاب نہیں ہے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے اس کی حد ساقط فرمادی۔^۲
 مسلک احمدؒ بھی اس کے مطابق ہے کہ ان کے نزدیک قیمت میں گواہوں کے اختلاف کے وقت کم تر قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔^۳

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس اساس کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوگا جس پر قیمت کا زیادہ اندازہ لگانے والوں کا اندازہ قائم ہو۔ اگر یہ اندازہ قطعی و یقینی اساس پر قائم ہے تو یہ شہادت قبول کی جائے گی اور گمان کی اساس پر قائم ہو تو گواہوں کے اختلاف کی بنا پر کم تر قیمت کا اعتبار ہوگا۔^۴

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر دو عادل آدمی یہ گواہی دیں کہ مسروقہ شے کی قیمت بقدر نصاب ہے تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی اگرچہ دوسری شہادتیں اس کے برعکس ہوں۔
 امام مالکؒ کے نزدیک اس اصول کی وجہ یہ ہے کہ قاضی (عدالت) اس شہادت کو ترجیح دے جو ثابت کر رہی ہو۔^۵

۱ شرح الآداب، جلد ۴، صفحہ ۳۷۴۔
 ۲ بدائع السنائع، جلد ۲، صفحہ ۷۷، ۷۸۔
 ۳ کشف التناع، جلد ۴، صفحہ ۲۳۷۔
 ۴ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۲۲۰۔ الحنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۷۔
 ۵ المدد ذمہ، جلد ۱۶، صفحہ ۹۰۔

امام شافعیؒ کے نزدیک سارق کے قطع ید کے لیے اس کا یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ مسروقہ شے کی قیمت کیا ہے۔ بلکہ اس کا صرف قصد مسروقہ اور اس کا بقدر نصاب چرالدینا کافی ہے۔ اگر اس نے اپنے خیال کے مطابق کوئی شے تانیہ چرائی مگر بعد ازاں معلوم ہوا کہ وہ زائد از نصاب ہے تو قطع ید ہوگا، اور اگر اس نے کوئی لباس چرایا جو بقدر نصاب نہیں تھا لیکن بعد ازاں اس کی جیب میں سے بقدر نصاب رقم نکل آئی تو قطع ید کیا جائے گا اور اگر اس نے رقم کا کوئی صندوق چرانے کا ارادہ کیا مگر چرانے کے بعد وہ خالی نکلا اور خود صندوق بقدر نصاب نہیں تھا تو قطع ید نہیں ہوگا۔

مسئلہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک رائے اسی کے مطابق ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ سارق کا علم ضروری ہے اگر سارق کو مسروقہ لباس میں رقم کے ہونے کا علم ہو تو قطع ید کیا جائے گا اور اگر اسے معلوم نہ ہو تو قطع نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے صرف کپڑا چرانے کا ارادہ کیا تھا جو بقدر نصاب نہیں ہے اور جس میں قطع ید نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے تھیلا، برد، یا صندوق چرایا جس میں کافی سامان ہو مگر اسے سامان کی حقیقت کا علم نہ ہو تو قطع ید ہوگا، کیونکہ اس نے مفروض کی چوری کا ارادہ کیا ہے ظن کا نہیں۔ اور قصد پر حالات اور قرائن سے استدلال کیا جائے گا۔

امام احمدؒ کے نزدیک قطع ید کے لیے مسروقہ شے کی قیمت کا علم لازمی ہے۔ چنانچہ اگر اس نے رد مال چرایا جس میں دینار بندھا ہوا تھا تو اگر اسے دینار کا علم ہوگا تو قطع ید ہوگا اور اگر اسے علم نہیں ہے تو قطع ید نہیں ہوگا۔

اصل بات یہ ہے کہ مجرم اپنے سرقرہ پر آخوذ ہوگا اور اس کے اس گمان کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا کہ مسروقہ شے کی قیمت نصاب سے کم ہے سوائے اس کے کہ اس کے گمان کی عورت درواج سے تائید ہوتی ہو۔ چنانچہ اگر چور نے کسی کی جیب میں ہاتھ ڈال کر رقم نکال لی اور اس کا گمان یہ تھا کہ جیب میں تانبے کے سکہ ہوں گے تو قطع ید ہوگا اس لیے کہ عادتاً جیب میں صرف تانبے ہی کے سکہ نہیں رکھے جاتے بلکہ جیب میں ہر قسم کی نقد رقم رکھی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے لباس چرایا جس کی اپنی قیمت بقدر نصاب نہیں تھی، لیکن اس کی جیب میں سے بقدر نصاب رقم برآمد ہوئی تو قطع ید ہوگا اگرچہ اس کا یہ گمان ہو کہ جیب خالی ہے اس لیے کہ رداج یہی ہے کہ جیب میں نقد رقم رکھی جاتی ہے۔ البتہ اگر اس نے کوئی لکڑی کا کڑا چرایا اور اس کے کھوکھلے حصے میں بقدر نصاب نقد (سونا، چاندی، یا رقم) ملے اور خود اس

لکڑی کی قیمت بقدر نصاب نہ ہو تو قطع ید نہیں ہوگا جب کہ وقت سرقہ اس کا بھی یہی گمان ہو کہ یہ لکڑی خالی ہے اور اس میں کوئی نقد رقم وغیرہ نہیں ہے۔ لہ

یہ بھی ہوتا ہے کہ مسروقہ شے کسی اور شے کی تابع ہوتی ہے، اور ساری مسروقہ شے ایسی ہوتی ہے جس میں قطع ید لازم آئے جیسے تانبے کے برتن میں مہندی ہو یا گدھے پر اس کا پلان رکھا ہوا ہو۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ مسروقہ شے کا کچھ حصہ دوسرے حصے کے تابع ہوتا ہے اور اس کا کچھ حصہ ایسا ہوتا ہے جس میں قطع ید لازم ہے، جیسے شراب سے بھرا ہوا سونے کا برتن، یا سونے کا طوق پہنے ہوئے کتا۔ اس میں اصول یہ ہے کہ اگر سرقہ سے مقصود وہ شے ہو جس میں تنہا ہی قطع ید لازم آتا ہے اور وہ خود ہی بقدر نصاب ہو تو اس میں بلا اختلاف قطع ید کا حکم ہے اور اگر وہ خود بقدر نصاب نہیں ہے اور تابع کے ساتھ مل کر بقدر نصاب بنتا ہے اور وہ تابع بھی ایسا ہے جس میں قطع ید ہوتا ہے تو اس سرقہ پر سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب دونوں میں سے کوئی بھی بقدر نصاب نہ ہو اور کوئی ایک مقصود بھی نہ ہو تو ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر نصاب مکمل کیا جائے گا اور مکمل ہونے پر قطع ید ہوگا۔

اور اگر سرقہ سے مقصود وہ شے ہے جس میں تنہا قطع ید نہیں ہے جیسے کتا، مگر کتے کے ساتھ ایسی شے ہو جس میں قطع ید ہے جیسے سونے کا طوق۔ تو امام مالکؒ کے نزدیک اس شے کی قیمت کا اعتبار ہوگا جس میں قطع ید ہے۔ پس اگر طوق کی قیمت بقدر نصاب ہو تو قطع ید ہوگا اگر سارق نے طوق کے بجائے کتے کے چرانے کا ارادہ کیا ہو۔ یہی حکم امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر سرقہ سے مقصود تنہا وہ شے ہو جس میں قطع ید نہیں ہے تو قطع ید نہیں ہوگا اگرچہ مقصود مسروقہ شے کے ساتھ وہ شے بھی ہو جس کے سرقہ کا ارادہ نہیں مگر اس کی قیمت بقدر نصاب ہے۔ امام محمدؒ اس رائے کی تاکید کرتے ہیں۔ مگر امام ابو یوسفؒ اس رائے کے برخلاف ہیں اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے سے متفق ہیں۔

مسلم احمدؒ کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے وہ ہے جو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی ہے اور دوسری رائے وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی ہے۔

تیسرا رکن

مسروقہ شے دوسرے کی ملکیت ہو

۶۱۲۔ حرم سرقہ کے وجود میں آنے کے لیے شرط یہ ہے کہ مسروقہ شے سارق کے علاوہ کسی اور کی ملکیت ہو۔ اگر مسروقہ شے خود سارق کی ملکیت ہو تو وہ مسرقہ متصور نہیں ہوگا خواہ اس نے اس شے کو چھپا کر لیا ہو۔

مسروقہ شے کی سارق کی ملکیت کا وقت سرقہ کا اعتبار ہے۔ اگر وہ اس شے کا سرقہ سے پہلے مالک ہو اور سرقہ کے وقت سے ذرا پہلے وہ اس کی ملکیت سے نکل گئی ہو تو وہ اس سرقہ پر مسئول بھی ہے اور اس پر قطع ید بھی ہے۔ اور اگر وہ اس شے کا پہلے سے مالک نہ ہو لیکن وقت سرقہ وہ اس کی ملکیت میں آگئی ہو تو اس پر کوئی مسئولیت نہیں ہے مثلاً وہ سرقہ کے دوران اس شے کا وارث ہو گیا ہو۔ بہر حال عدم مسئولیت کی شرط یہ ہے کہ چور مسروقہ شے کے بجائے حفاظت سے نکالنے سے پہلے ہی اس کا مالک ہو گیا ہو اگر مسروقہ شے کو بجائے حفاظت سے نکالنے کے بعد اس کا مالک بنا تو قوبدار می مسئولیت سے نہیں بچے گا لے کیونکہ بجائے حفاظت (حرز) سے نکالنے کے وقت وہ شے دوسرے کی ملکیت تھی۔ اس صورت میں امام مالک کے نزدیک مطلقاً قطع ید کی سزا ہے جب کہ امام شافعی امام احمد اور شیعہ زید یہ اس صورت میں کہ مسروقہ شے کی ملکیت سرقہ کی اطلاع پہنچانے اور مسروقہ شے کا مطالبہ کرنے سے پہلے ہو، قطع ید کے نائل نہیں ہیں اور مجرم کو معذور متصور کیا جائے گا اس لیے کہ ان فقہاء کے نزدیک قطع ید کے لیے محض علیہ کا مسروقہ شے کا مطالبہ شرط ہے پس اگر مطالبے سے قبل ہی مجرم مسروقہ شے کا مالک بن گیا تو قطع ید کا حکم عملاً ممکن نہیں رہے گا۔ لیکن اگر مسروقہ شے کے مطالبے کے بعد مجرم کو اس شے کی ملکیت حاصل ہوئی ہو تو یہ ملکیت قطع ید کے فیصلے کے اجراء میں مانع نہیں ہے ۱۵

۱۵ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۷۔

۱۶ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۹۔ (المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۷۷۔ شرح الارباہ، جلد ۴، صفحہ ۳۷۲۔

ان فقہاء کے درمیان اور امام مالکؒ کے درمیان اس مسئلے میں فرق یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک سارق کے قطع ید کے لیے مخنیبی علیہ کی مختصمت یا اس کا مسروقہ شے کا مطالعہ شرط نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ سرقہ کی خبر مخنیبی علیہ خود یا کوئی اور پہنچا دے اور مخنیبی علیہ کا مسروقہ شے کا مطالعہ شرط نہیں ہے۔ بہر حال سارق پر قطع ید لازم ہے خواہ مخنیبی علیہ نے خود سرقہ کی اطلاع دی ہو یا نہ دی ہو اور خواہ اس کا مطالعہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ جب کہ ان فقہاء (امام شافعیؒ، احمد اور شیعہ) کے نزدیک قطع ید کی سزا کے لیے مخنیبی علیہ کا مسروقہ شے کا مطالعہ ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ مسروقہ شے کا قضاء سے پہلے مالک ہو جانے سے سزائے قطع ید ساقط ہو جائے گی۔ بلکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فیصلے کے بعد اور نفاذ سزا (قضاء) سے پہلے بھی حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ جو مانع قضاء سے پہلے مانع بن سکتا ہے وہ اجرائے حد میں قضاء کے بعد بھی مانع بن سکتا ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسروقہ شے کا فیصلے کے بعد مالک ہونا قطع ید میں مانع نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس سارق نے صفوان کی چادر چرائی تھی اُسے جب نبیؐ کے پاس لایا گیا تو آپؐ نے اُس کے قطع ید کا حکم دے دیا، صفوان نے اس پر عرض کی یا رسول اللہؐ میں یہ نہیں چاہتا تھا، میں اسے یہ چادر صدقہ کرتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا، یہ بات تو میرے پاس لانے سے قبل ہونی چاہیے تھی اس سے یہ معلوم ہوا کہ قضاء کے بعد ملکیت سے قطع ید ساقط نہیں ہوتا ہے۔

اس مسئلے میں ظاہری مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔

جرم سرقہ کی ساخت کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ مسروقہ شے صرف سارق کی ملکیت نہ ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ سارق کے علاوہ کسی اور کی ملکیت ہو۔ اگر وہ شے کسی کی ملکیت نہ ہو مباح یا متروک مال ہو، تو اس کا لینا سرقہ متصور نہیں ہوگا اگرچہ سارق نے چھپا کر لیا ہو۔ اور کوئی شخص اس مال کا سارق بھی متصور نہیں ہوگا جس کا وہ مالک تو نہ ہو مگر اس مال سے اس کا حق انتفاع وابستہ ہو۔ پس اگر مستأجر اس شے کو لے لے جس کو اُس نے اجرت پر لیا ہے (شے مؤجرہ) مستعیر اس چیز کو

۱۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۸۸، ۸۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۵۶۔

۳۔ المعنی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۵۱۔

لے لے جس کو اس نے بطور عاریت لیا ہے اور مرتہن شے مرتہنوں کو لے لے تو چھپا کر لے لینے کے باوجود ان میں سے کوئی بھی سارق متصور نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے اس شے کو اپنے مقررہ حق کے حاصل کرنے کے لیے لیا ہو۔ مگر امام مالکؒ اس صاحب منفعیت کے قطع ید کے قائل ہیں جو قبضے سے قبل اس شے کو مالک سے چھپا کر لے لے۔

یہ بھی لازمی ہے کہ مسروقہ شے محل سرقہ بننے سے پہلے محل ملک بھی ہو۔ اور جو شے محل ملک نہیں بن سکتی وہ محل سرقہ بھی نہیں بن سکتی۔ اب چونکہ غلامی کا وجود باقی نہیں رہا ہے اس لیے کوئی انسان کسی کی ملکیت نہیں بن سکتا اس لیے محل سرقہ بھی نہیں بن سکتا اور اس بنا پر بچوں کو چھپا کر اغوا کر لینا یا بڑے مردوں یا عورتوں کو اغوا کر لینا خواہ وہ کسی بھی رنگ و نسل یا مذہب سے تعلق رکھتے ہوں سرقہ نہیں بن سکتا حالانکہ غلامی کے خاتمے سے قبل غلام اور باندیاں محل سرقہ تھیں اس لیے کہ وہ شریعت کی نظر میں ایک طرح سے مالی تھیں اور ان میں کسی بھی مال کی طرح تصرف درست تھا لیکن غلامی کے خاتمے کے بعد کوئی بھی انسان مطلقاً محل سرقہ نہیں رہا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور مسلک احمدؒ کی راجح رائے کے مطابق اور مسلک شیعہ زید یہ کی راجح رائے کے مطابق۔

البتہ امام مالکؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں ان کے نزدیک اگر کوئی کسی بچے یا بچی کو جسے بہلا لینا ممکن ہو یا کسی مجنون کو جو حرز مثل میں ہو یعنی گھر میں ہو یا کسی بڑے کے ساتھ ہو، چھپا کر لے جائے تو یہ سرقہ ہے اور اس میں قطع ید کی سزا ہے۔ لیکن اگر بچہ بڑا یا سمجھدار ہو یا حرز مثل میں نہ ہو تو قطع ید نہیں ہے۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کی بھی وہی رائے ہے جو امام مالکؒ کی ہے کہ چھوٹے آزاد بچے کے لے جانے پر قطع ید ہے اور یہی مرجوح رائے مسلک احمدؒ اور مسلک شیعہ زید یہ کی ہے۔ یہ جو فقہاء بچوں کے اغوا کو سرقہ نہیں قرار دیتے وہ اسے ایک طمغہ مستقل جسم قرار دیتے ہیں اور یہ رائے قانون مصر اور قانون فرانس سے ہم آہنگ ہے۔ مگر ان دونوں قوانین میں بچوں کے اغوا کی سزا عام سرقہ سے زیادہ شدید ہے اور فرانسیسی قانون میں بچوں کے اغوا کو سرقہ ہی تصور کیا جاتا تھا۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۶۔ شرح الزرقانی، جلد ۴، صفحہ ۳۶۵۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۷۔ انسی المطالب، جلد ۴، نہایت المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۲۳۸۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۲۴۵۔

الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۴، ۱۰۳۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۲۷۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶۹۔

دو سرقہ کے لیے یہ امر کافی ہے کہ سرقہ شے کسی دوسرے کی ملکیت ہو اگرچہ مالک مجہول ہو جیسے کسی غیر معرفت شخص کا مال چرانایا کسی غیر معین مالک کا مال چرانایا جیسے غریبوں، پردیسوں اور تعلیم کے لیے وقف کردہ مال کو چرانانا۔ اور یہ امام مالکؒ کی رائے ہے اور یہی رائے مسلک ظاہر کے فقہاء کی بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر اس شخص کا قطع ید ہوگا جو ایسا مال چرائے جس میں اس کا کوئی حصہ نہ ہو۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مال مجہول چھپا کر لینا سرقہ ہے مگر اس میں قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک قطع ید کے لیے محض علیہ کا سرقہ شے کا مطالبہ ضروری ہے۔ ظاہر ہے اگر محض علیہ مجہول ہوگا تو نہ مطالبہ ہوگا اور نہ قطع ید ہوگا۔ لیکن وقف مال کے سرقہ میں ان کے نزدیک قطع ید ہے بشرطیکہ سارق خود موقوف علیہم (جن لوگوں کے لیے وقف ہوا ہے) میں سے نہ ہو، اگر وہ ان میں سے ہو تو اس کا حکم وہ ہوگا جو مال میں شریک کا حکم ہے (جس پر ہم بعد ازاں گفتگو کریں گے) مسلک احمدؒ کی ایک رائے یہ بھی ہے کہ وقف مال کی چوری پر مطلقاً قطع ید کی سزا نہیں ہے اس لیے کہ موقوف علیہ (جس پر وقف کیا گیا ہے) وقف مال کا مالک نہیں ہوتا۔

اس مسئلے میں مسلک شیعہ زید یہی کی راجح رائے مسلک شافعیؒ اور مسلک احمدؒ کی راجح رائے کے مطابق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ محض علیہ کے مجہول ہونے کی صورت میں سارق کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی اگرچہ سارق خود چوری کا اعتراف کر لے، اس لیے کہ قطع ید محض علیہ کے مطالبے اور اس کی مخالفت پر موقوف ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ اعتراف کی صورت میں قطع ید کے قائل ہیں۔ اسی طرح اس صورت میں بھی قطع ید نہیں ہوگا جب سارق خود ان لوگوں میں سے ہو جن کے اوپر مال سرقہ وقف کیا گیا ہے۔ اور یہ رائے دراصل اس تعریف کا اقتضا ہے جو سرقہ اور مال وقف کی مسلک حنفی میں کی گئی ہے۔ چنانچہ سرقہ کی تعریف یہ ہے کہ ”کسی عاقل بالغ کا دس درہم یا اس کے بقدر شے چھپا کر لے لینا اس جگہ سے جہاں اسے بطور حفاظت رکھا گیا ہو، وہ شے مال ہو، غیر کی ملکیت ہو، جلد خراب ہو

۱۔ شرح الزدقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۶۔ المواہب، جلد ۶، صفحہ ۳۰۹، ۳۱۰۔ (المدونہ، جلد ۱۶، صفحہ ۶۸)۔

۲۔ المعنی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۲۸۔

۳۔ اسی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۱۳، ۱۳۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۰، ۳۰۰۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۰۔

۴۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۹۵، ۳۹۹۔

۵۔ بدائع الصنائع، صفحہ ۸۳۔

جانے والی نہ ہو، جائے حفاظت (حجر زعمہ) سے بلاشبہ لے لی ہو، لے جب کہ وقف کی تعریف یہ ہے کہ
 ”اصل مال (یعین) واقف کی ملکیت میں برقرار رکھتے ہوئے اس کے فوائد کو صدقہ کر دینا“ لے اس تعریف
 کے لحاظ سے چور خواہ اصل مال (یعین موقوفہ) چرائے یا اس کے فوائد چرائے اور بلا کسی اپنے حق کے چرائے
 تو بلاشبہ ملکیت غیر کی چوری ہے اور اس پر قطع ید ہے۔

اپنے مال کا سارق، سارق منصور نہیں ہوگا اگرچہ اس سے مخفی علیہ کا حق انتفاع وابستہ ہو اس
 لیے اگر موجد (اجرت پر دینے والا) جس شے کو اس نے اجرت پر دیا ہے وہ مستاجر سے لے لے، عاریت
 پر دینے والا اس عاریت کو مستعیر سے لے لے، مقروض، قرض خواہ سے اپنا رہن لے لے، جس کا مال
 غصب کیا گیا ہے وہ غاصب سے اپنا مال لے لے اور صاحب مال (مالک) اپنا مسروقہ مال سارق
 سے لے لے تو ان میں سے کوئی بھی سارق منصور نہیں ہوگا اگرچہ اس نے یہ مال چھپا کر لیا ہو اس لیے
 کہ یہ اسی کی ملکیت ہے لے

اگر مسروقہ شے میں سارق کا شبہ ملک موجود ہو تو بھی سارق کا قطع ید نہیں ہوگا، بلکہ اسے محض منزلت
 تعزیر دی جائے گی۔ جیسے باپ اپنے بیٹے کی چوری کر لے۔ کہ بیٹے کے مال میں باپ کی ملکیت موجود
 ہونے کی تاویل کی جا سکتی ہے یا اس ملکیت کا شبہ موجود ہے اس لیے کہ فرمان نبوتؐ ہے۔

”تم اور تمہارا مال دونوں تمہارے باپ کے ہیں“ لے

امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور شعبہ فقہار کے نزدیک اگر کوئی شخص وہ مال چرائے جس
 میں وہ خود مخفی علیہ کے ساتھ شریک ہے تو اس کا قطع ید نہیں ہوگا، کیونکہ سارق مخفی علیہ کے ساتھ
 عمومی طور پر مسروقہ شے کا مالک ہے جو قطع ید کو سارق کرنے والا شبہ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک شریک مال مشترک میں سے بقدر نصاب اور اپنے حصے سے زائد
 چرائے تو قطع ید ہے بشرطیکہ مال شرکت محفوظ جگہ (محرز عمنہ) میں ہو۔ اگر مال مشترک مثلی ہو تو اس صورت

۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۱۹۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۲، صفحہ ۲۶۵۔

۲۔ حاشیہ بن عابدین، صفحہ ۲۶۳۔

۳۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۶، ۲۵۹۔ کشاف القناع، صفحہ ۸۴، ۸۵۔ الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۰۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۰۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۰۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۸۴۔ بدائع الصنائع

جلد ۷، صفحہ ۷۰۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۵۔

میں قطع ید ہے جب موقوفہ بقدر نصاب ہو اور وہ سارے مال کے نصف سے زائد ہو ورنہ قطع ید نہیں ہے اور اگر مال مشترک قیمتی ہو اور چوری دو نصاب کے بقدر ہو اگرچہ پورا مال مشترک نہ ہو تو قطع ید ہوگا، اس لیے کہ مسروقہ مال میں سارق کا حق ایک نصاب ہے اور دوسرے نصاب کا حق دوسرا شریک ہے۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اس شے میں سے کچھ چُپے ایا جس میں خود اس کا حصہ بھی ہو اور اپنے حصے سے زائد اس قدر مقدار لے لے جس میں قطع ید لازم آ جاتا ہو تو قطع ید ہوگا۔ اور اگر اس نے اس سے کم چُپا یا تو قطع ید نہیں ہے۔ مزید یہ کہ اگر دوسرے شریک نے اس کو اس کے حق سے روکا یا وہ اپنی ضرورت کے لیے نہ لے سکا اور خالص اپنا حق لینے پر قادر نہیں ہوا اور اس نے اس طرح چھپا کر لے لیا تو قطع ید نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں جو کچھ اس نے لیا ہے وہ اس کے لینے پر مجبور ہے اس لیے کہ وہ صرف اپنا حق لینے پر قادر نہیں ہوا۔

مسئلہ شافعی کے بعض فقہاء مال مشترک میں سے بقدر دو نصاب چوری پر قطع ید کے قابل ہیں اور بعض دیگر کے نزدیک اگر مال مشترک قابل تقسیم ہو اور سارق نے اپنے حق سے زیادہ نہ لیا ہو تو قطع ید نہیں ہے۔ ان کے نزدیک یہ لے لینا تقسیم فاسدہ کے حکم میں ہے، لیکن اگر اس نے اپنے حق سے بقدر ایک نصاب زائد لیا تو قطع ید ہے اور اسی طرح جب کہ مال قابل تقسیم نہ ہو اور وہ بقدر دو نصاب لے لے (تو بھی قطع ید) ہے اور یہ رائے امام مالک کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔ جو فقہاء عدم قطع ید کے قابل ہیں ان کے نزدیک بھی یہ شریک فوجداری مسئولیت سے مستثنیٰ نہیں ہے بلکہ مسئولیت بدستور قائم ہے اور اس فعل کی سزا تعزیر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شرکت شہرہ جس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور شیعہ زید یہ کے نزدیک مال عام کا حکم مشترک مال کا حکم ہے، کیونکہ سارق کا بھی اس مال میں حق ہے اور اس حق کا موجود ہونے والا حد کو ساقط کر دینے والا شہرہ ہے۔ مگر امام مالک کے نزدیک بیت المال سے یا مال غنیمت سے چوری کرنے پر قطع ید ہوگا۔ مسئلہ

۱۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۲۸، ۳۲۹۔ شرح الانبار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۸، ۹۹۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۳۵۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۹۲۔ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۹۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۳۔

ظاہر کے فقہار کے نزدیک یہاں بھی قطع ید کی وہی شرائط ہیں جو مال مشترک کی ہیں۔

شافعی مسلک کے فقہار کے نزدیک اس مال عام کے سرقہ میں قطع ید واجب ہے جو کسی ایسی جماعت کے لیے مخصوص ہو جس میں خود سارق شامل نہ ہو جیسے وہ مال غریبوں کے لیے ہو اور سارق غریب نہ ہو تو اگر مال میں اس کا کوئی حق نہیں ہے تو قطع ید لازم ہے۔

حنابلہ کے نزدیک خمس نکالنے کے بعد مال غنیمت میں سے چوری پر قطع ید لازم ہے لیکن خمس نکالنے سے قبل چوری پر قطع ید نہیں ہے اور اگر خمس تقسیم ہو چکا ہو اور خمس برائے اللہ تعالیٰ میں سے چوری کر لے تو قطع ید نہیں ہے اور دیگر مال غنیمت میں سے چوری پر قطع ید ہے۔

مفروض کے مال کی چوری

امام مالک کے نزدیک اگر قرض خواہ اپنے حق کے بقدر مفروض کے مال میں سے چوری کر لے، جب کہ مفروض ادائیگی قرض میں ٹال مٹول کرتا ہو یا انکار کرتا ہو تو قطع ید نہیں ہے، خواہ اس نے جو لیا ہے وہ اسی جنس سے ہو جس جنس سے اس کا حق ہو یا نہ ہو، اور اگر اپنے حق سے بقدر نصاب زائد لے لے تو قطع ید ہے۔ نیز اگر قرض کی ادائیگی فوری طور پر لازم نہ ہو یا مفروض ٹال مٹول اور انکار نہ کرتا ہو تو بھی قطع ید ہو گا۔

امام شافعی قرض خواہ کے اپنے حق سے بقدر نصاب زائد لے لینے پر قطع ید کے قائل نہیں ہیں۔ مسلک احمد کی راجح رائے بھی مسلک شافعی کے مطابق ہے۔ جب کہ مرجوح رائے یہ ہے کہ قرض خواہ کا قطع ید ہو گا کہ اس نے صرف اپنے قرض کی مقدار کے مطابق لینے کے بجائے اپنے حق سے زائد لیا ہے۔ پہلی رائے کے مال فقہار بقدر نصاب لینے پر قطع ید کے قائل ہیں اور یہ امام مالک کی رائے ہے اور بعض قطع ید کے قائل نہیں ہیں اور یہ امام شافعی کی رائے ہے اس لیے کہ اس کے حق میں ہتک جز کا شبہ موجود ہے تو یہ ایسا ہی ہو گا جیسے اس نے غیر حرز سے چرایا ہو۔

مسلک ظاہر کے فقہار اپنا وہی قاعدہ منطبق کرتے ہیں جس کا ذکر مال مشترک کے سرقہ کے بیان میں ہوا ہے۔

مسلک شیعہ زید یہ کہ اس مسئلے میں تین آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ اگر قرض خواہ نے مفروض

۱۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۲۲۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۸۸۔ شرح الازہار، صفحہ ۳۶۹۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۲، صفحہ ۹۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۸۔

کے مال میں سے اپنے قرض کی جنس سے اپنے قرض کی مساوی تعداد میں چھڑایا ہو تو قطع ید نہیں ہے۔ جیسے اس نے دس درہم چرائے ہوں اور جس کے چرائے ہیں (مسروق منہ) وہ اس کے دس درہم ہی کا مقروض ہو۔ اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آگیا ہو تو بھی قطع ید نہیں ہے کیونکہ اس وقت اسے اپنے حق کی جنس میں سے لینا مباح ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جس کا حق ہو اور اسے اپنے حق کی جنس کے مطابق مل جائے تو وہ اس کے لیے مباح ہو جاتا ہے اور اگر وہ لے لے تو اس کا حق پورا ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب وہ اپنے حق سے زائد لے لے، اس لیے کہ جو اس نے لیا اس میں سے کچھ عمومی طور پر اس کا حق ہے جس میں قطع ید نہیں ہے تو اس کے سوا میں بھی قطع ید نہیں ہوگا، جیسا کہ مال مشترک میں یہی صورت ہے۔

اگر قرض مؤقتل ہو تو قیاس یہ ہے کہ قطع ید ہوگا لیکن از روئے استحسان قطع ید نہیں ہوگا اس لیے کہ حق اخذ (لینے کے حق) کا سبب ادائیگی کے وقت کا آجانا نہیں ہے بلکہ اس کا سبب یہ ثبوت ہے کہ قرض، مقروض (مسروق منہ) کے ذمے ہے، کیونکہ ادائیگی کے وقت میں تاخیر قرض کے وجود پر اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ اس کا اثر قرض کے مطالبے پر مرتب ہوتا ہے۔ غرض قرض کا وجود شبہ ہے جو قطع ید سے مانع ہے۔

اور اگر اس نے اپنے حق کی جنس کے سوا کوئی اور شے چرائی مثلاً درہم قرض تھے اور اس نے دینار چھڑایا یا سامان چھڑایا تو قطع ید ہوگا، اس لیے کہ وہ اس دوسری شے کا مالک محض لینے سے نہیں ہوگا بلکہ اس کو بدل کر یا فروخت کر کے مالک ہوگا اس لحاظ سے وہ غیر کی ملکیت کا سارق ہو گیا۔ لیکن اگر سارق یہ تاویل اختیار کرے کہ اس نے اپنا حق وصول کرنے کے لیے چھڑایا ہے، تو بعض کے نزدیک قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ اس نے مالیت کو مد نظر رکھتے ہوئے تاویل اختیار کی ہے اور ظاہر ہے کہ سب اشیاء مال ہی ہوتی ہیں، اور اس تاویل کی بنا پر قطع ید نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے قرض کی جنس چھڑالے تو قطع ید نہیں ہے کیونکہ دوسرے مسالک کے فقہاء اس امر کو جائز قرار دیتے ہیں کہ جس کا حق ہو وہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے اپنے حق کی جنس کے سوا لے سکتا ہے، لیکن مسلک حنفی امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کے برخلاف ہے۔

اگر قرض خواہ اپنے مفروض کے باپ یا بیٹے کا مال چھرا لے تو قطع ید ہوگا آئیہ کہ یہ ثابت ہو جائے کہ مفروض کا باپ یا بیٹا اس کا وکیل یا وصی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو م سرقہ کے تمام ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مسروقہ شے پر مسروق منہ (جس سے وہ شے چرائی گئی ہے) کا قبضہ صحیح قبضہ یعنی ملکیت کا قبضہ ہو یا امانت کا قبضہ ہو جیسے مؤدع (جس کے پاس ودیعت رکھائی گئی ہو) یا تادان کا حاصل قبضہ ہو جیسے غاصب کا قبضہ اور جیسے خریداری کا معاملہ کرنے والے کا قبضہ، کیونکہ غاصب کے قبضے کی منفعت مالک کے لیے ہے اور منصوب شے کا تادان ادا کرتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غصب کا تادان ملکیت کا تادان ہے گو یا غاصب کا قبضہ مشتری (خریدار) کے قبضے کے مشابہ ہو گیا کیونکہ خریداری کے لیے جو شے خریدار کے قبضے میں ہو اس کا بھی قابض پر تادان ہے۔ اس شرط پر امام ابوحنیفہؒ نے نتیجہ مرتب کرتے ہیں کہ اگر سارق، دوسرے سارق سے چوری کر لے تو اس بعد والے پر قطع ید نہیں ہے اس لیے کہ پہلے چور کا قبضہ صحیح نہیں ہے اور یہ قبضہ ملکیت امانت اور تادان میں سے کوئی سا نہیں ہے۔ لیکن اگر پہلے چور سے قطع ید قسط ہو جائے تو دوسرے چور پر عائد ہو جائے گا کیونکہ سارق اول کی حد ساقط ہو جانے سے وہ مسروقہ شے کا ضامن بن گیا اور ضامن (تادان) کا قبضہ صحیح قبضہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سارق اس وقت ضامن ہے جب اس سے حد ساقط ہو جائے اور قطع ید کی صورت میں وہ ضامن نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ قطع اور ضامن (تادان) جمع نہیں ہوتی لے

امام مالکؒ کے نزدیک مسروق منہ (جس سے چرایا جائے) کی کوئی خاص شرط نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف یہ شرط ہے کہ مسروقہ شے ملکیت غیر ہو، خواہ سارق اسے مالک کے پاس سے سرقہ کرے یا کسی اور کے پاس سے، کیونکہ ہر حالت میں سارق ملکیت غیر کے سرقہ کا مرتکب ہے اس اصول کے مطابق امام مالکؒ کے نزدیک سارق کے پاس سے چوری کرنے پر، غاصب کے پاس سے چوری پر اور اس کے پاس سے چوری کرنے پر ہر مالک کے قائم مقام ہو یعنی مؤدع، مرتہن، اور مستأجر قطع ید کیا جائے گا لے گویا ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو مال غیر جائے حفاظت سے بلاشبہ سرقہ کر لے اس پر قطع ید ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مسروق منہ (جس کے پاس سے سرقہ کیا گیا ہے) یا تو مالک ہو یا مالک کا

قائم مقام ہو۔ ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے پاس سے لینا مال ضائع کے مشابہ ہے اور اس میں اور سارق کے درمیان فرق ہے۔ کہ سارق مالک یا اس کے نائب کے قبضے کو کسی شے سے زائل کر کے اسے جائے حفاظت سے نکال لیتا ہے اور اس مالک یا نائب سے سرقہ پر اگر قطع ید کی دیگر شرائط پوری ہوں تو سارق کا قطع ید ہوتا ہے لیکن سارق کے پاس سے یا غاصب کے پاس سے سرقہ پر قطع ید نہیں ہے اگرچہ مال محفوظ ہو۔

امام شافعیؒ کے مسلک میں دو آراء ہیں۔ ایک رائے تو وہ ہے جو امام مالکؒ کی ہے اور دوسری رائے وہ ہے جو امام احمدؒ کی ہے۔ پہلی رائے کی علت ان کے نزدیک یہ ہے کہ سارق کا قطع ید اس لیے ہوگا کہ اس نے بلاشبہ مال جائے حفاظت سے چُرا یا ہے اور دوسری رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ سرقہ ایسی جائے حفاظت سے ہے جس پر مالک مطمئن نہیں ہے اور مجرّم (جائے حفاظت میں رکھنے والا) مالک یا اس کے نائب کے علاوہ ہے۔

شیعہ زیدیر کی رائے مسلک شافعیؒ سے ہم آہنگ ہے۔ چنانچہ ان کے بعض فقہاء کے نزدیک سارق کے یا غاصب کے پاس سے سرقہ پر قطع ید نہیں ہے اور بعض کے نزدیک قطع ید ہے۔ مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک سرقہ کی تعریف یہ ہے کہ جو شے سارق کی ملکیت نہ ہو اسے چُپا کر لینا۔ اور سارق وہ ہے جو چُپا کر اس شے کو لے جو اس کی نہیں ہے۔ اس تعریف پر یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ سارق کا اپنی ملکیت کے علاوہ لینے پر قطع ید ہوگا خواہ وہ اسے سارق یا غاصب کے لیے۔ احکام سابقہ پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر ایک سارق دوسرے سارق کے پاس سے چوری کر لے اور سارق اول سے حد ساقط ہو جائے تو سارق ثانی پر قطع ید ہوگا اس لیے کہ اب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سارق اول کا قبضہ، قبضہ نادان بن جائے گا۔ اور اگر سارق اول کا قطع ید ہو گیا تو سارق ثانی کا قطع نہیں ہوگا اس لیے کہ سروق منہ کا قبضہ ملکیت امانت اور ضمان کا قبضہ نہیں ہے کیونکہ وہ قطع ید کی صورت میں سرقہ شے کا ضامن نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک سارق ثانی کا قطع نہیں ہے خواہ سارق اول کا قطع ید ہو یا اس سے حد ساقط ہو گئی ہو، کیونکہ یہ سرقہ ثانی مالک یا قائم مقام مالک کے پاس سے نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک سارق ثانی کا قطع ید ہوگا خواہ سارق

۲۱ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۹۹۔ ۲۲ سنن المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۳۸۔

۲۳ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۲۷۔

۲۴ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۵۷۔

۲۵ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۳۴۹۔

اول کا قطع ید ہو یا اس سے ساقط ہو گیا ہو کیونکہ اس نے شبہ کے بغیر مال غیر اس کی جائے حفاظت سے چرایا ہے، اگرچہ سرقاں متعدد ہو جائیں اور سارق متعدد ہو جائیں لے مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک کبھی یہی حکم ہے لیکن مسلک شافعی اور شیعہ زیدیہ فقہاء میں سے بعض سارق ثانی کے قطع ید کے قائل ہیں اور بعض نہیں ہیں، کیونکہ ان میں سے کچھ فقہاء امام مالک کی رائے سے متفق ہیں اور کچھ امام احمد کی رائے کے موافق ہیں۔ جیسا کہ گزشتہ دیئے ہوئے حوالوں میں درج ہے۔

اگر سارق نے ایک شے چوری کی اور اس سرقہ پر اس کا ہاتھ قطع کر دیا گیا اور وہ شے (سرقہ) مالک کو واپس کر دی گئی اور اسی سارق نے دوبارہ اسی شے کو چھڑ لیا تو امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک اس شے کے دوسری مرتبہ سرقہ پر بھی اس کا قطع ید ہوگا، اس لیے کہ قطع ید کی سزا کا تعلق سرقہ سے ہے اس بنا پر سرقہ کے تعدد پر اس کی سزا میں بھی تکرار ہوگا اور اس شے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جس پر وہ فعل واقع ہوا ہے۔ خواہ وہ شے (عین) اپنی اسی حالت پر برقرار رہی ہے جس میں وہ سرقہ اولی کے وقت تھی یا اس میں تبدیلی ہو گئی ہو۔

حنفی فقہاء اس شے کے اپنی حالت پر برقرار رہنے یا اس میں تغیر آجانے کی صورت میں فرق کرتے ہیں۔ اگر وہ شے اپنی حالت پر باقی رہی ہو تو وہ از روئے قیاس قطع کے قائل ہیں، مگر مسلک کے بعض فقہاء استحساناً قطع ید کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ سرقہ اولی سے اس شے کا تحفظ ختم ہو گیا اور اگر اس شے کی واپسی سے اس کا تحفظ کبھی دوبارہ آیا تو اس میں شبہ عدم موجود ہے کیونکہ سقوط عصمت و حجب قطع کی ضرورت کے لیے ہے اور قطع کا اثر اس کی واپسی کے بعد بھی قائم ہے جس سے تحفظ میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔

لیکن اگر وہ سرقہ شے متغیر ہوگی تو مسلک حنفی کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ شے بدل کر دوسری شے کے حکم میں ہو گئی ہو تو قطع ید ہے، مثلاً سارق نے پہلے سوت چھڑ لیا ہو اور واپسی کے بعد مالک نے اس کے کپڑے لیا ہو اور اس سارق نے دوبارہ اس کپڑے کو چھڑ لیا تو اس کا (دوبارہ) قطع ید ہوگا، اور اگر سارق نے گائے چرائی جو مالک کو واپس کر دی گئی وہاں اس نے بچھڑا بنا اور سارق وہ بچھڑا چھڑا کر لے گیا تو قطع ید ہے اس لیے کہ یہ بچھڑا ایک دوسری شے (عین) کی چوری ہے۔

۱۱ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۶۹۔

۱۲ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۶۹۔ انسئی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۱۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۵۔

۱۳ بدائع الصنائع، صفحہ ۷۲، ۷۳۔

مسک شیعہ زید یہ میں رد آرا رہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ جس شے کے سرقہ پر قطع ید ہو چکا ہے اس شے کے دوبارہ سرقہ پر قطع ید نہیں ہوگا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ قطع ید ہوگا، جن کے نزدیک قطع ید نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ قطع اول شعبہ بن گیا ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس شخص کا قطع ید نہیں ہے جو سرقہ شے کو جائے حفاظت (جرم) سے باہر نکالنے سے قبل ہی اس کا ضامن ہو جائے۔ کیونکہ ضمان (تادان) کے واجب ہونے سے سبب ضمان کے موجود ہونے کے وقت سے ہی ضامن مضمون کا مالک ہو جاتا ہے، گویا وہ جائے حفاظت سے نکالنے سے قبل ہی اس کا مالک ہو گیا۔

فتہائے احناف کا اس صورت میں اختلاف ہے کہ سارق نے مثلاً کپڑے کو جائے تحفظ سے باہر لانے سے قبل ہی پھاڑ دیا یا بکری ذبح کر دی اور ذبح کر کے جائے حفاظت سے باہر نکالا تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ عدم قطع ید کے قائل ہیں کیونکہ کپڑے کے جائے حفاظت ہی کے اندر پھاڑ دینے اور بکری کے ذبح کر دینے سے وہ جائے حفاظت ہی کے اندر ضامن بن گیا اور ضامن بن جانے سے مضمون (سرقہ شے) اس کی ملکیت بن گئی، اسی وقت سے جب سے سبب ضمان وجود میں آیا، جو قطع ید سے مانع ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک سارق ثوب کا قطع ید ہوگا اس لیے کہ یہ سرقہ مکمل ہو گیا اور کپڑا بدستور محضی علیہ کی ملکیت باقی رہا اس لیے کہ محضی علیہ کی ملکیت تب زائل ہوگی جب وہ خود ضمان (تادان) کو قبول کرے، اور ضمان قبول کرنے سے پہلے کپڑا اسی کی ملکیت میں رہے گا اور اسی اساس پر قطع ید ہوگا اور یہی حکم بکری کی صورت میں ہے۔ سوائے اس کے کہ جب اس نے بکری کو جائے حفاظت سے نکالا تو وہ گوشت تھا اور گوشت پر قطع ید نہیں ہے۔ البتہ اگر سارق نے کپڑے کو بالکل تلف کر دیا تو قطع ید نہیں ہے اگرچہ نکالنے کے بعد اس کی قیمت بقدر نصاب ہو، کیونکہ کپڑے کو اس طرح پھاڑ دینا کہ وہ بالکل ضائع ہو جائے اس فعل کے وقت سے ہی ضمان عائد ہو جائے گا اور جس کے نتیجے میں شے مضمون ضامن کی ملکیت میں آجائے گی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ جائے حفاظت سے باہر کی سرقہ شے کی قیمت کا اعتبار ہوگا اگر بقدر نصاب ہو جائے تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور بقدر نصاب نہ ہو

تو قطع ید نہیں ہوگا پس اگر کسی نے بکری ذبح کر لی، یا کھانا خراب کر دیا یا کپڑا بچھاڑ دیا تو جو کچھ وہ جائے حفاظت سے باہر لے کر آیا اگر اس کی قیمت بقدر نصاب ہوئی تو قطع ید ہوگا۔

مسک ظاہر کے فقہاء بقدر نصاب چھپا کر لے لینے پر قطع ید کے قائل ہیں اور وہ حرز (تحفظ) کو تسلیم نہیں کرتے اور نہ جرم سرقہ میں اس کی شرط عائد کرتے ہیں۔

اس مسئلے میں شیعہ زیدیہ کا مسک حنفی مسک کے مطابق ہے۔

فقہاء کے درمیان یہ امر متفق علیہ ہے کہ جس شے کو سارق جائے حفاظت کے اندر ضائع کر دے یا تلف کر دے وہ سرقہ متصور نہیں ہوگا البتہ یہ اتلاف ہے جس کی سزا تعزیر ہے (اور مسک ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ جو شے سارق نے جائے حفاظت کے اندر ضائع کر دی وہ بھی سرقہ ہو بشرطیکہ اس نے شے کو چھپا کر لیا ہو سکے) اس لحاظ سے جائے حفاظت کے اندر ضائع شدہ شے کی قیمت اس شے کی قیمت میں شامل نہیں کی جائے گی جو سارق جائے حفاظت سے باہر لے کر آیا ہے تاکہ اس طرح نصاب مکمل کر لیا جائے۔ پس اگر سارق نے جائے حفاظت کے اندر نصاب کے نصف کے برابر طعام کھا لیا اور نصف کے برابر طعام لے کر باہر آ گیا تو قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ جو کچھ وہ باہر لے کر آیا ہے وہ نصاب کامل نہیں ہے، مگر مسک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک قطع ید ہوگا اس لیے کہ اس نے نصاب کامل چرّایا ہے۔

اگر سارق سرقہ شے کی ملکیت کا دعویٰ کرے تو امام مالک کے نزدیک صرف دعویٰ ملکیت کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور اس سے سزا ساقط نہیں ہوگی الا یہ کہ وہ اپنے دعویٰ کی صحت ثابت کر دے، اگر اس کے پاس دلیل نہ ہو تو محض علیہ یہ قسم کھائے کہ سرقہ شے اس کی ملکیت ہے اور سارق کی نہیں ہے اور اگر محض علیہ حلف سے انکار کرے تو سارق قسم اٹھائے گا اور اس کی قسم پر وہ شے اسے دے دی جائے گی اور قطع ید نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک سارق کے محض دعویٰ ملکیت سے بغیر اس دعویٰ پر دلیل قائم کیے ہوئے

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۹۔ اسی الطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۶۱۔

۲۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۶، ۳۷، ۳۸۔

۳۔ یہاں پر شاید صنعت نے ظاہری مسک کا اضافہ اس لیے کر دیا ہے کہ اس کی دلیل پہلے آئی ہے۔

۴۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۷۷۔

قطع ید ساقط ہو جائے گا اور سزا تعزیر ہوگی، اس لیے کہ اب مسروق منہ مسروقہ شے کی ملکیت میں سارق کا مد مقابل بن گیا ہے، کیونکہ سارق نے ایسا دعویٰ کیا ہے کہ اگر مسروق منہ اس کا اقرار کر لے تو یہ اقرار لازم ہو جائے ورنہ اس دعویٰ کا ثبوت کے ذریعے اثبات ممکن ہے اور اگر وہ قسم کا مطالبہ کرے تو قسم بھی کھانی ہوگی، اس کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ نزاعی ہو گیا اور حجب نزاعی ہو گیا تو حد جاری نہیں ہوگی اس لیے کہ اگر مسروق منہ نے ملزم سے مطالبہ کیا کہ وہ قسم کھائے اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس گریز حلف (نکول) پر فیصلہ ہو جائے گا، اور اگر قسم لوٹ کر مسروق منہ پر آگئی اور اس نے قسم کھالی تو اس کی قسم پر فیصلہ ہو جائے گا، غرض مسروقہ شے کی ملکیت کے دعویٰ کی صورت میں قطع ید کے قائل ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حد کا اجراء قسم اور گریز حلف (نکول) پر مبنی ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ سارق کے صرف اس دعویٰ پر کہ وہ مسروقہ شے کا مالک ہے، یا وہ جائے حفاظت کا مالک ہے، یا اس نے اس شے کو جائے حفاظت سے مالک کی اجازت سے لیا ہے یا اس نے حجب اس شے کو لیا تھا تو جائے حفاظت کھلی ہوئی تھی یا جس وقت اس نے اس شے کو لیا تھا اس وقت محافظ اس کی حفاظت سے غافل تھا یا یہ شے نصاب سے کم ہے قطع ید ساقط ہو جائے گا، اگرچہ جرم سرقہ کا اثبات بتینہ (شہادت) سے ہو، کیونکہ اس کے سچے ہونے کا احتمال موجود ہے جو قطع ید کی حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے اس لیے کہ اب وہ خصم بن گیا ہے۔ البتہ سرقہ کے اثبات کے بعد یہ نہیں پوچھا جائے گا کہ مسروقہ شے اس کی ملکیت تو نہیں ہے اگرچہ یہ ایک طرح سے اسقاط حد کی کوشش ہے مگر اس میں ایک باطل دعویٰ پر آمادہ کرنا ہے۔ لیکن محض دعویٰ سے مسروقہ شے اس کی ملکیت نہیں بن جائے گی اگرچہ حد بتینہ سے ساقط ہوئی ہو یا یمن مردودہ (لوٹی ہوئی قسم) سے ساقط ہوئی ہو، اور اگر اس نے یمن مردودہ سے گریز کیا تو بھی قطع ید لازم نہیں ہوگا کیونکہ وہ پہلے شبہ سے ساقط ہو چکا ہے۔

مسئلہ احمد میں تین آراء ہیں۔ ایک رائے امام مالکؒ کی طرح ہے۔ دوسری رائے امام شافعیؒ کے مطابق ہے اور یہی رائے راجح ہے اور تیسری رائے یہ ہے کہ اگر سارق، سرقہ کے بارے میں متعارف ہو تو قطع ید ہے اور اگر بدنام نہ ہو تو قطع ید ساقط ہو جائے گا۔

مسلک شیعہ زید یہ یہ ہے کہ ملکیت کے دعویٰ سے قطع ید ساقط ہو جائے گا اور اس دعویٰ کی صحت پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ قطع ید کے ساقط ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مجرم فوجہ داری مسئولیت سے مستثنیٰ ہو جائے گا بلکہ جرم کی مسئولیت بدستور باقی رہے گی اور قطع ید کے بجائے منرائے تعزیر دی جائے گی۔ (نیز سارق کا دعویٰ ملکیت میں قابلِ اعتقاد ہو گا جب کہ اس شخص کی ملکیت کا ثبوت قطعی نہ ہو جس کی چوری ہوئی ہے)۔

مسردقہ مال کی تمام فقہاء کے یہاں متفقہ شرط یہ ہے کہ وہ معصوم (قانوناً محفوظ) ہو۔ اگر مال محفوظ (معصوم) نہ ہو تو وہ مباح ہو گا اور اس کا لینا سرقہ منصور نہیں ہو گا، جیسے حرابی غیر مستامن کا مال اور باغی کا مال، کہ یہ مال غیر معصوم ہے اور اس کے چھپا کر لینے پر قطع ید نہیں ہے۔

اور اگر باغی پر امن شہری (عادل) کا مال چرائے تو باغی کا قطع ید نہیں ہو گا، اسی طرح حرابی اگر مسلمان یا ذمی کا مال چرائے تو قطع ید نہیں ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کی استحساناً رائے یہ ہے کہ حرابی مستامن کا مال چرانے پر قطع ید نہیں ہے اگرچہ قیاس یہی ہے کہ قطع ید ہو اس لیے کہ اس نے مال معصوم چوری کیا ہے۔ کیونکہ حرابی امان کی بنا پر عصمت (قانونی تحفظ) حاصل کر لیتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال ایسا ہے جس میں اباحت کا شبہ ہے کیونکہ حرابی مستامن اگر الحرب کے لوگوں سے وابستہ ہے اور وہ ضروری کاموں کے تکمیل کے لیے دارالاسلام آیا ہے جس کے بعد وہ دارالحرب چلا جائے گا۔ غرض اس کا دارالحرب کا باشندہ ہونا اس کے مال کے جواز کا شبہ پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ اصولاً تو اس کا مال مباح ہے اور اس کی حیاں اور مال کو جو تحفظ حاصل ہوا وہ اس عارضی امان کی بنا پر ہے جو جلد ختم ہونے والی ہے اس امان کے زائل ہونے کے وقت یہ بات ظاہر ہوگی کہ عصمت (تحفظ) اصل نہیں تھی اور اصل پر آنے والا ہر عارض اگر عدم کے ساتھ ملحق ہو جائے تو وہ کالعدم ہو جاتا ہے اور عصمت ایسی ہو جائے گی جیسے پہلے تھی ہی نہیں۔ بخلاف ذمی کے کہ وہ دارالاسلام کا باشندہ ہے اور اسے دائمی امان حاصل ہے اس لیے وہ مطلقاً اور دائمی طور پر بلاشبہ حیاں اور مال دونوں کے تحفظ کا حامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اپنی اس رائے پر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ اگر حرابی مستامن مسلمان یا ذمی کا مال چرائے تو قطع ید نہیں ہے کیونکہ اس نے جواز کے اعتقاد کی بنا پر لیا ہے اور یہ کہ وہ احکام اسلامی کا پابند نہیں ہے۔

مگر امام ابو یوسفؒ اس رائے کے برعکس حرمی مستامن کے مسلمان یا ذمی کا مال چُرانے پر قطع ید کے قائل ہیں۔ مسلب امام ابو حنیفہؒ کی رو سے پر امن شہری (عادل) کے باغی کے مال چُرانے پر قطع ید نہیں ہے، کیونکہ اس کا مال اس کی حبان کی طرح محفوظ نہیں ہے اور نہ پُر امن شہری کا مال چُرانے پر باغی کا قطع ید ہوگا، کیونکہ اس نے تاویل اختیار کر کے یہ مال لیا ہے، تاویل اگرچہ غلط تاویل ہے مگر وہ اس صورت حال سے مل کر صحیح تاویل کے درجے میں ہوگئی اور قطع ید میں مانع ہوگئی ہے۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ مستامن اگر مسلم یا غیر مسلم کی چوری کرے تو اس کا قطع ید ہوگا جیسا کہ مستامن کا مال چُرانے پر مسلمان اور ذمی کا قطع ید ہوگا۔

معاهد اور مستامن کے خود چوری کرنے اور ان کی چوری کیے جانے کے بارے میں مسلب شافعیؒ میں کئی اقوال ہیں۔ ان میں سے زیادہ بہتر قول یہ ہے کہ اگر عہد نامہ یا امان نامہ میں اس کے قطع ید کی شرط ہوگی تو قطع ید ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ احکام اسلامی کا پابند ہو جائے گا، اگر یہ شرط نہ ہو تو احکام اسلامی کی پابندی نہ ہونے کی بنا پر قطع ید نہیں ہوگا اور اس کا حکم وہی ہوگا جو حرمی کا ہے۔ اور مسلمان اور ذمی کا بھی معاہد یا مستامن کا مال چُرانے پر قطع ید نہیں ہوگا سوائے اس کے کہ معاہد سے میں یہ شرط ہو جائے کیونکہ اگر معاہد یا مستامن کا مسلمان یا ذمی کے مال کی چوری پر قطع ید نہیں ہوگا تو ان کے مال کی چوری پر مسلمان یا ذمی کا قطع ید کیونکہ ہوگا۔ جب کہ مسلب کے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ معاہد یا مستامن کا شرط ہونے کے باوجود بھی قطع ید نہیں ہوگا اور ان کے مال کی چوری پر مسلمان اور ذمی کا بھی قطع ید نہیں ہوگا۔

مسلب احمدیوں میں دو رائیں ہیں، راجح رائے یہ ہے کہ مسلمان یا ذمی کے سرقہ پر مستامن کا قطع ید ہوگا، اور اسی طرح اس کے مال کی چوری پر مسلمان اور ذمی کا قطع ید ہوگا، اس لیے کہ قطع ید بھی حدِ قذف کی طرح حد ہے، جس طرح حدِ قذف عزت کے تحفظ کے لیے مقرر کی گئی ہے اسی طرح قطع ید کی حد مال کے تحفظ کے لیے مقرر ہوئی ہے۔ تو جب حدِ قذف لازم ہے تو قطع ید بھی لازم ہوگا، لیکن مستامن پر حد نہ لازم نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں معاہدہ کی خلاف ورزی کی بنا پر اسے قتل کیا جائے گا اور سزائے موت کے ساتھ کوئی اور حد

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۱۔

۲۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۹۱، ۹۵۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۹۲، ۱۹۷۔

۳۔ نہایتہ المحتاج، جلد ۱، صفحہ ۴۴۰۔ ۴۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۵۰۔

لازم نہیں ہوتی۔ یہ دراصل روہے دوسری رائے کے حامل فقہاء کا کہ ان کے نزدیک مستامن کا قطع ید نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ حدّ حدّ زنا کی طرح حق اللہ ہے اس لیے یہ قائم نہیں کی جائے گی لیے کفن کی چوری

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ کفن کی چوری پر قطع ید نہیں ہے۔ اور اس رائے کے دو دلائل ہیں۔ ایک دلیل یہ ہے کہ کفن مال نافرہ ہے اور فطرت سلیمہ اس کام سے متنفر ہے۔ اور نیز یہ کہ کفن لباس کی طرح قابل انتفاع نہیں ہے، اس طرح کفن کی مالیت میں کمی آگئی اور یہ کمی شبہ بن کر اسقاط حد کا سبب بن گئی۔ بلکہ مالیت کا یہ تصور تو شبہ سے بھی بڑھ کر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کفن کسی کی ملکیت نہیں ہے مردہ کی بھی ملکیت نہیں ہے اس لیے کہ مردہ کسی شے کا مالک نہیں ہوتا اور یہ وارثین کی بھی ملکیت نہیں ہے اس لیے کہ میت کی تجہیز و تکفین ورثہ کے حق پر مقدم ہے۔ اس لیے یہ کسی کی بھی ملکیت نہیں ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اصحاب ابوحنیفہؒ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ سارق کفن کا قطع ید ہوگا۔ کیونکہ ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہؒ کے نظر یہ تفاہت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور ان کے نزدیک ہر وہ شے جس کی خرید و فروخت ہوتی ہے وہ قیمتی مال ہے اور اس کے سرقہ پر قطع ید ہے اور اس اساس پر کفن بھی مسروقہ مال بن سکتا ہے اور قبر اس کے لیے ہرز مثل کے درجے میں ہے اور کفن اگر مرنے والے کے مال میں سے ہو تو اس کی ملکیت ہے۔ یا ایک رائے کے مطابق ورثہ کی ملکیت ہے۔ اصول یہ ہے کہ ملکیت ان چیزوں سے زائل ہوتی ہے جن کی اب اس کو حاجت نہیں رہی ہے جب کہ کفن مردے کی ضرورت ہے اس لیے وہ اس کی ملکیت رہے گا۔ البتہ قطع ید کی یہ شرط ضرور ہے کہ وہ شریعت کے مطابق ہو اور اس کی قیمت بقدر نصاب ہو، اگر کفن کی قیمت حد شرعی سے زائد ہو تو زائد قیمت نصاب کے حساب میں شامل نہ ہوگی اور صرف شرعی حصے کی قیمت حساب ہوگی اگر وہ نصاب سے کم ہو تو وہ قطع ید نہیں ہے۔ اسی طرح ان قیمتی اشیاء کی چوری پر بھی قطع ید نہیں ہے جو مردے کے ساتھ قبر میں رکھ دی جائیں کیونکہ از روئے شریعت اس طرح قبر میں یہ چیزیں رکھنا جائز نہیں ہے اور نیز یہ کہ قبر ان اشیاء کے لیے ہرز مثل (جائے تحفظ) بھی نہیں ہے۔

فقہائے شافعیؒ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ قبر محفوظ گھر (بیت محرم) یا کسی عمارت میں بنے ہوئے مقبرے کے اندر ہو، اگرچہ شہر کے کنارے پر ہو۔ اگر قبر غیر محرم گھر میں ہو یا کھلے میدان میں ہو تو کفن

کے سرقہ پر قطع ید نہیں ہے۔ فقہائے حنابلہ کے نزدیک قبر حرمز ہے اگرچہ آبادی سے باہر ہو بشرطیکہ قبر پر دروازے کے مطابق مٹی اچھی طرح پڑی ہوئی ہو۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء کے نزدیک سارق کفن کا قطع ید ہوگا، کیونکہ سارق ایسی شے لے رہا ہے جو خدائے اس کے لیے جائز نہیں کی ہے۔ اور وہ ایک ملکیت چھپا کر لے رہا ہے، اس لیے وہ سارق ہے۔

اسی طرح شیعہ زید یہ بھی کفن کے سرقہ میں قطع ید کے قائل ہیں۔

جو فقہاء سارق کفن کے قطع ید کے قائل ہیں انہی کی رائے پر مصر اور فرانس کی عدالتیں عمل پیرا ہیں، کیونکہ وہ کفن اور قبر میں رکھی ہوئی دیگر اشیاء کو درختہ کی یا رکھنے والے کی ملکیت قرار دیتی ہیں۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق رکھنے والے قانون دان بھی ہیں جن کی نظر میں کفن متروکات میں سے ہے یا ان کا کوئی مالک نہیں ہے اس لیے اس کی چوری پر کوئی سزا نہیں ہے۔

مباح اشیاء کی چوری

مباح اشیاء وہ کہلاتی ہیں جو اصلاً کسی کی ملک نہ ہوں بلکہ جن کے قبضے میں آجائیں وہ ان کا مالک بن جائے، جیسے پانی مباح ہے لیکن جو پانی جمع کر کے اپنے قبضے میں لے آئے وہ اس کی ملکیت میں آجائے گا، یا جیسے سمندر کی تہ میں پڑے ہوئے موتی، اور جیسے پرندے اور خشکی کے جانور اور مچھلیاں یہ سب اشیاء اصلاً مباح ہیں اور ان کا کوئی مالک نہیں ہے اور یہ اس شخص کی ملکیت میں آجائیں گی جو ان پر قبضہ کر لے گا۔

ان مباح اشیاء پر قبضہ یا غلبہ شریعت کی نظر میں سرقہ نہیں ہے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک نہیں ہے اور چھپا کر لینے کی شرائط یہاں موجود نہیں ہیں چنانچہ یہ نہ تو جائے حفاظت سے نکالی جاتی ہیں اور نہ یہ مخفی علیہ کے قبضے سے نکل کر مجرم کے قبضے میں آتی ہیں۔

متروکہ اشیاء

متروکہ اشیاء وہ ہیں جو غیر کی ملکیت ہوں اور مالک نے ان کو چھوڑ دیا ہو، جیسے ناکارہ کپڑے، بچا ہوا

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۱۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۴۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۸۰۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۲۔

۲ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۔ ۳ شرح الارباہ، جلد ۴، صفحہ ۳۷۱۔

۴ احمدی، ص ۳۶۱۔ شرح قانون العقوبات، القلی، صفحہ ۴۵۔

کھانا اور گھر کا کاٹھ کباڑ۔ ان متروکہ اشیاء کا وہی حکم ہے جو مباح اشیاء کا ہے، کیونکہ ان متروکہ اشیاء کا بھی کوئی مالک نہیں رہا، جب کہ سرقہ کے لیے دوسرے کی ملکیت ہونا لازمی ہے۔

۶۱۵۔ لُقْطَه

لُقْطَه وہ کھنوی ہوئی شے ہے جو کوئی اٹھالے یا مال متروک جسے مالک نے چھوڑ دیا ہو اور کسی اور نے اٹھالیا ہو یا کوئی گم شدہ مال کہیں سے مل گیا ہو یا کوئی قابل احترام ضائع شدہ حق ہو جس کے مستحق کا پتہ نہ ہو یا اگر اٹھالیا گیا گم شدہ جانور جس کے مالک کا پتہ نہ ہو شریعت کی اس تعبیر کا مفہوم ہماری قانونی اصطلاح "گم شدہ یا کھویا ہوا مال" ادا کرتی ہے۔

شریعت اسلامیہ کی نظر میں لُقْطَه اٹھالینا سرقہ نہیں ہے، چاہے اٹھانے والے نے اسی نیت سے اٹھایا ہو کہ وہ اس کا مالک بن جائے البتہ شیخوں ایک اور جرم کا مرتکب ہو گا جو گم شدہ یا ضائع شدہ شے کو اٹھا کر اسے چھپالینا (کتمان لُقْطَه یا کتمان ضالہ) کہلانے گا جس کی سزا بھی سرقہ کی سزا سے علیحدہ ہے جو تعزیر اور اس شے کا ڈگنا تاوان ہے ایک رائے کے مطابق۔

شریعت اسلامیہ نے کتمان لُقْطَه (لُقْطَه کو چھپالینے) کو سرقہ میں اس لیے شامل نہیں کیا ہے کہ سرقہ میں اور لُقْطَه چھپالینے میں فرق ہے۔ لُقْطَه اٹھانے والے کو وہ شے اتفاقاً مل جاتی ہے اور وہ ملنے کے بعد ہی اس کے اٹھانے کا ارادہ کرتا ہے۔ اور لُقْطَه اٹھانے والے کو جب لُقْطَه ملتا ہے تو وہ غیر محفوظ (غیر محرز) ہوتا ہے جب کہ سارق جائے حفاظت میں سے چراتا ہے۔ نیز سارق مسروقہ شے کو چھپا کر لینا ہے جب کہ لُقْطَه اٹھانے والا چھپا کر نہیں اٹھاتا اور اسے چھپا کر اٹھانے کی ضرورت بھی نہیں ہے بلکہ بعض فقہاء نوگرمی ہوئی یا ضائع شدہ شے (لُقْطَه) کو اٹھانا لازمی قرار دیتے ہیں تاکہ مال کو تحفظ دیا جاسکے البتہ بعض فقہاء اس کو بُرا سمجھتے ہیں، اور اس کو مکروہ سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اٹھانے والا لُقْطَه کی اچھی طرح تشہیر نہ کرے۔ مزید برآں یہ کہ لُقْطَه اٹھانا بذات خود حرام نہیں ہے حرام لُقْطَه کا چھپالینا ہے جب کہ سرقہ بذات خود حرام ہے۔ (تمام فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر اونٹ لُقْطَه نہیں بن سکتا)۔

ان ظاہری فرقوں کی بنا پر شریعت اسلامیہ نے سرقہ اور لُقْطَه اٹھا کر چھپالینے کو علیحدہ علیحدہ جرم قرار دیا ہے۔ بیشتر ہدایہ و مبرور قوانین (جیسے بلجیم اور اٹلی کا قانون) اسی اصول کو اپنائے ہوئے ہیں، مگر مصری

۱۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۲۲۱۔ ۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۷۔ ۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۶، صفحہ ۲۰۰۔

۴۔ یہ عبارت موضوع زیر بحث سے غیر متعلق ہے، اس لیے قوس میں کر دی گئی ہے۔

اور فرانسسیسی قانون میں لفظ اٹھا کر (چھپا لینے) کا حکم وہی ہے جو سرقہ کا ہے اور لفظ اٹھانے والا اگر اس شے کا مالک بننے کی نیت سے چھپالے تو اس کی وہی سزا ہے جو سرقہ کی ہے۔

”لفظ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مروی یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ سے سونے اور چاندی کے لفظ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا۔ اس کی تبدیلی اور ڈھکننا شناخت کر کے رکھ لو اور پھر سال بھر تک اس کی تشہیر کرو، اگر کوئی مالک نہ ملے تو اسے اسنحال تو کر لو مگر اسے اپنے پاس امانت سمجھو، جب کبھی کبھی اس کا مالک آجائے تو اس کے حوالے کر دو۔ پھر آپ سے گم شدہ اونٹ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ تمہیں اونٹ سے کیا لینا، اس کے پاس تو پانی اور غذا موجود ہے، درختوں کے پتے کھا کر گزارہ کرتا رہے گا یہاں تک کہ اپنے مالک کے پاس پہنچ جائے گا۔ اس کے بعد آپ سے بکری کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا اسے لے لو یہ تمہارے لیے ہے یا تمہارے بھائی کے لیے یا پھر بھیڑیے کیلئے“

لفظ کا چھپانا حرام ہے خواہ اٹھانے والے کی نیت اٹھانے ہی کے وقت اس کو اپنی ملکیت میں لے لینے اور چھپانے کی ہو یا اس نے اٹھانے کے بعد یہ نیت کی ہو۔ کیونکہ سزا اٹھانے کے بعد چھپانے پر ہے محض اٹھانے پر نہیں ہے۔ البتہ تاوان کے لازم ہونے کی بعض صورت میں یہ نیت اثر انداز ہو سکتی ہے مگر سزا پر اس نیت کا کوئی اثر نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ میں لفظ کے خصوصی احکام ہیں۔ جن میں سے اہم یہ ہیں کہ اٹھانے والا لفظ کی لوگوں کو شناخت کرائے اور ایک معین مدت تک اس کا اعلان کرے بعد ازاں اس کی قیمت صدقہ کر دے اور ایک رائے کے مطابق خود بھی استعمال کر سکتا ہے اگرچہ خود مالدار ہو۔ اور اس لفظ کا مالک جب بھی آئے اس شے کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر وہ شے موجود نہ رہی ہو تو اس کی قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔
زمین میں گڑھی ہوئی اشیاء اور خزانے

زمین میں مدفون مال رکاز یا کنز کہلاتا ہے۔ جو شے اسلام سے قبل کی زمین میں دفن کی ہوئی ہو وہ رکاز ہے اور بعد اسلام کی دفن کی ہوئی شے کنز ہے۔ رکاز کے بارے میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے۔
”رکاز میں خمس ہے“

جو مال جاہلیت کا دفن شدہ ہو اور اس پر اس زمانے کے بادشاہوں اور تئوں کی تصویریں بنی ہوئی ہوں وہ رکاز ہے۔ اور اگر اس مال

پر دور اسلام کی کوئی علامت ہو مثلاً نبی کریم یا خلفائے راشدین کا یا ان کے کسی والی کا نام یا کوئی آیت قرآنی لکھی ہو تو وہ لفظ ہے جس کا حکم پہلے اچکا ہے کیونکہ قیاس یہی ہے کہ وہ کسی مسلمان کی ملکیت ہے اور اس کی ملکیت اس سے ختم نہیں ہوتی۔ اور اگر ان دونوں اشیاء میں سے بعض پر دور اسلام کی علامتیں ہوں اور بعض پر دور کفر کی تو وہ بھی لفظ ہی متصور ہو گا۔

جس رکاز پر خمس ہے وہ ہر وہ شے ہے جو باختلاف انواع مال ہو جیسے سونا، چاندی، لوہا، پتیل، تانبا اور برتن وغیرہ۔ اور ایک رائے کے مطابق صرف سونا اور چاندی رکاز ہے اور اس کے علاوہ اشیاء کا حکم ان قانون (معاہدوں) کا ہے جو زمین کے اندر پائی جاتی ہیں۔ ایک تیسری رائے یہ ہے کہ جو وصات مٹی میں ملی ہوئی ہو وہ کان ہے۔ اور جو مٹی میں ملی ہوئی نہ ہو بلکہ یہ معلوم ہونا ہو کہ کسی شخص نے اس کو زمین میں دفن کیا ہے تو وہ رکاز ہے۔

رکاز کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء اسے پائے والے کی ملکیت قرار دیتے ہیں اور بعض اسے مالک زمین کی ملکیت سمجھتے ہیں۔ جس کی تفصیلات کا یہاں موقع نہیں ہے۔ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ رکاز اس کا ہے جس کی زمین میں وہ موجود ہو۔ تو جس نے اسے پایا ہے وہ سارق متصور نہیں ہو گا اس لیے کہ مالک کو اس کے بارے میں کوئی علم نہیں تھا اس بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کو مالک نے محفوظ کیا ہوا تھا، نیز یہ کہ رکاز چھپا کر نہیں لیا جاسکتا اس لیے کہ تلاش اور کھودنا علامتیہ فعل کے متقاضی ہیں۔ چنانچہ یہ اختلاف یا غصب ہے اور اس کی سزا تعزیر ہے اور قطع ید نہیں ہے اور اگر اسے سرقہ بھی مان لیا جائے تو ملکیت کے بارے میں اختلاف شبہ ہے جس سے حد ساقط ہو جائے گی۔

چوتھا رکن

قصد جنائی (مجرمانہ ارادہ)

۶۱۶۔ چھپا کر لینا (الاخذ خفیۃً) اس وقت سرقہ متصور ہوتا ہے جب مجرم کا ارادہ ہرم (قصد جنائی) بھی

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۲، صفحہ ۳۳۹۔ شرح ملتقی الانہر، جلد ۱، صفحہ ۲۰۵۔ المتقی، جلد ۲، صفحہ ۶۱۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۱، صفحہ ۳۸۵۔ شرح الاذکار، جلد ۴، صفحہ ۵۶۲۔ المحلی لابن حزم۔

موجود ہو۔ یہ فوجداری ارادہ اس وقت موجود ہوتا ہے جب مجرم یہ جانتے ہوئے کسی شے کو لے رہا ہو کہ اس کا لینا حرام ہے اور اس نے اس شے کو مخفی علیہ Victim کے علم اور اس کی رضامندی کے بغیر خود مالک بننے کے لیے لیا ہو۔ پس اگر کوئی شخص یہ سمجھ کر کوئی شے لے کہ یہ اس کے لیے مباح یا متروک ہے تو اس پر سزا نہیں ہے اس لیے کہ ارادہ مجرم موجود نہیں ہے اور اس نے اس لینے کو جائز لینا سمجھا ہے۔ اور اگر کسی نے کوئی شے بغیر اس کی ملکیت کے ارادے کے لی مثلاً اس نے صرف دیکھنے کے لیے لی یا اس لیے لی کہ استعمال کے بعد وہیں رکھ دے گا یا اس نے مذاق کے طور پر لی اور وہ یہ سمجھ رہا تھا کہ مخفی علیہ اس اخذ میں اس کے موافق ہوگا، تو ان صورتوں میں لینے والا سارق متصور نہیں ہوگا کیونکہ ارادہ فوجداری موجود نہیں ہے۔

یہ بھی لازم ہے کہ مسروقہ شے اس کے مالک بن جانے کی نیت سے لی جائے پس اگر کوئی شخص کسی غیر کی کوئی شے لے اور وہیں اس کو ضائع کر دے تو وہ سارق نہیں ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو مسروقہ شے کو اسی جگہ استعمال کر لے جیسے کھانا کھا لے، پینے کی شے پی لے اور خوشبو لگائے۔ اور اگر اس نے وہ شے جائے حفاظت سے نکالی اور نکالنے کے بعد اسے تلف کر دیا یا ضائع کر دیا تو وہ سارق ہے متلف نہیں ہے اور یہ جہور فقہاء کی رائے ہے۔

جب کہ مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک کسی شے کا جائے حفاظت کے اندر استعمال بھی مسروقہ ہے انلاف نہیں ہے کیونکہ وہ جائے حفاظت (جزء) کو تسلیم نہیں کرتے اور نیز اس لیے کہ ان کے نزدیک ملزم کے مسروقہ شے کے مادی طور پر اپنے قبضے میں لے آنے پر مسروقہ مکمل ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی ہی ملکہ شے لے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے اس لیے کہ یہاں یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اس نے یہ شے خود مالک بننے کے لیے لی ہے کیونکہ پہلے ہی وہ شے اس کی ملکیت ہے پس اگر موجودہ شے لے لے جو اس نے اجرت پر دی ہے، معیرہ شے لے لے جو اس نے عاریتاً دی ہے، مؤدع وہ شے لے لے جو اس نے امانتاً رکھائی ہے تو ان میں سے کوئی بھی سارق متصور نہیں ہوگا، اور نہ وہ شخص سارق سمجھا جائے گا جو کسی شے میں ذکیل کا ساتھ صرف کرے اگرچہ اسے اس تصرف کا اختیار دیا گیا ہو، کیونکہ اس نے یہ شے مالک بننے کے ارادے سے نہیں لی ہے جیسے کوئی شریک مشترکہ ملکیت کی شے (عین) کو بغیر اس ارادے کے کہ وہ اپنے ساتھی کے حصے پر قبضہ کرے گا اسے فروخت کر دے اور جیسے وہ قرض خواہ جو اپنے مفروض کی کوئی شے اس نیت سے لے لے کہ وہ اس شے کو اس وقت تک اپنے قبضے میں رکھے گا جب تک مفروض قرض ادا کر دے تو وہ سارق متصور نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے مالک بننے

کا ارادہ نہیں کیا۔ لیکن وہ اپنا قرضہ وصول کرنے کے لیے اس کا مالک بننا چاہتا ہو تو اس صورت میں وہ حکم ہے جو مقروض کا مال لے لینے کے ضمن میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اگر کسی نے ایسی کوئی شے لی جس کی ملکیت پر نزاع ہو تو وہ سارق متصور نہیں ہوگا جب تک اس پر مالک کا حق ثابت نہ ہو جائے اور اگر مالک کی ملکیت ثابت نہ ہو تو نزاع کو درست سمجھا جائے گا یا یہ کہ اس نے اس شے کو اپنے آپ کو مالک سمجھنے ہوئے لیا ہے بہر دو صورت ارادہ جرم موجود نہیں ہے۔

صرف چھپا کر لینے کے ساتھ ارادہ جرم ہونا ہی سزا کے لیے کافی نہیں ہے کیونکہ ایسی صورتیں بھی موجود ہیں جن میں تمام ارکان سرقہ موجود ہونے کے باوجود لینے والے (آخذ) کو مطلقاً سزا نہیں دی جاتی یا بجائے قطعید کے سزائے تعزیری دی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حرابی یا باغی شخص کا مال ملکیت کے ارادے سے چھپا کر لے لے تو وہ نہ سارق ہے اور نہ اس پر سزا ہے کیونکہ حرابی اور باغی کا مال لینا مباح ہے اسی طرح ان حقوق کے استعمال یا ان واجبات کی ادائیگی کا معاملہ ہے جن سے اس فعل کا کرنا جائز یا لازم ہو جائے۔ مثلاً شرعی دفاع کا سنی انسان کو یہ جائز کر دیتا ہے کہ وہ دوسرے کے مال پر قبضہ کر کے اپنی جان کا بچاؤ کرے، پس اگر کوئی اپنے آپ کو قتل ہو جانے سے بچانے کے لیے دوسرے کے مال کو لے لے اور اس پر ضرب لگا کر اسے توڑ دے اور ضائع کر دے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے۔

جنون، پاگل اور نا سمجھ بچے کے کوئی شے چھپا کر لینے اور مالک بننے کے ارادے سے لینے پر قطعید نہیں ہے۔ اس لیے کہ جنون، پاگل پن اور بچہ ہونے سے فوجداری سزا فرج ہو جاتی ہے۔ مگر یہ کہ قطعید کی سزا کا نہ ہونا تعزیری سزا کے ہونے سے مانع نہیں ہے۔ جیسے پندرہ سال سے کم اور سات سال سے زیادہ عمر کے بچے کو قطعید کی سزا تو نہیں دی جائے گی مگر اسے سزائے تادیب دی جاسکے گی۔ مادی اور اخلاقی جبر کی صورت میں چوری پر سزا نہیں ہے۔ پس اگر کوئی اجرت پر کسی سرقہ کرائے یا اسے یہ دھکی دے کہ اگر وہ چوری نہیں کرے گا تو وہ اسے قتل کر دے گا تو اس تہدید کے اثر سے چوری قابل سزا نہیں ہے۔

مضطر (بھوک پیاس سے بد حال) پر بھی سزا نہیں ہے اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

فَبَيْنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ۔ (الانعام: ۱۳۵)

”پھر جو شخص مجبوری کی حالت میں (کوئی چیز ان میں سے) کھالے بغیر اس کے کہ وہ نافرمانی کا

ارادہ رکھتا ہو اور بغیر اس کے کہ وہ عمدتاً ضرورت سے تجاوز کرے۔
چنانچہ اگر کوئی شخص اپنی مہلک بھوک و پیاس مٹانے کے لیے چوری کر لے تو اس پر سزا نہیں ہے۔
سارق غیر مضطر کو قحط سالی کے دوران سزائے تعزیر بردی جائے گی۔ مگر اس کا قطع ید نہیں ہو
گا بشرطیکہ اس کے پاس غذا کی خرید کے لیے رقم نہ ہو یا وہ غذا نہ خرید سکے اگرچہ بھوک سے وہ سرقہ
پر مجبور نہ ہوا ہو۔

۶۱۷۔ اگر دو شرکاء (چوروں) میں سے ایک کا قطع ید نہ ہو تو دوسرے کی سزا

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر سرقہ میں دو اشخاص شرکاء ہوں اور ان میں سے
قطع ید لازم نہ آتا ہو۔ جیسے بالغ کے ساتھ ناصحہ بچہ، عاقل و بالغ کے ساتھ مجنون، اور کسی کے
ساتھ باپ سرقہ میں شرکاء ہو تو صرف بالغ کا قطع ید ہوگا بچہ اور مجنون کا نہیں ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے
کہ بچے اور مجنون کا قطع ید اس خصوصیت کی بنا پر منتفخ ہوا ہے جو خود ان کے اندر موجود ہو اور جو شرکاء
تک متعدی نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ شخص شرکاء ہو جس پر قطع ید نہیں ہے تو
تمام شرکیوں سے قطع ید ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ سرقہ تو ایک ہی ہے جو ان لوگوں سے سرزد
ہوا ہے جن پر قطع ید لازم ہے اور جن پر لازم نہیں ہے۔ اس وجہ سے کسی پر بھی قطع ید واجب نہیں ہوگا
جیسے عمدتاً جرم کرنے والا خطاً جرم کرنے والے کے ساتھ سرقہ یا قتل میں شرکاء ہو۔ چونکہ سرقہ میں اصل
کام مسروقہ شے کا باہر نکالنا ہے جو سب باہمی تعاون اور اتحاد سے انجام دیتے ہیں اور اس شخص کا
باہر نکالنا جس پر قطع ید نہیں اس شخص جیسا ہے جس پر قطع ید ہے اس لیے دونوں میں سزا میں برابری لازم ہے۔
اما ابو یوسفؒ اس صورت میں قطع ید کے قائل نہیں ہیں جب مسروقہ شے کے نکالنے کی فریاداری اس شخص پر ہو جس پر قطع ید
نہیں ہے کیونکہ جائے حفاظت سے نکالنا ہی اصل ہے اور عانت اس کے تابع ہے پس اس شخص کا مسروقہ شے کے نکالنے کے کام کو انجام
دینا جس پر قطع ید نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کام اس نے انجام دیا ہے۔ تو جب اس شخص پر جس نے (جرم کا) اصل کام
انجام دیا ہے قطع نہیں ہے تو اس پر بھی قطع نہیں ہوگا جس نے ضمنی کام انجام دیا ہے۔

مسئلہ حمد کی دو رائیں ہیں۔ ایک رائے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مطابق ہے اور دوسری رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے موافق ہے۔

مسئلہ شیعہ زبیر کی رائے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق ہے۔

۱۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۹۵۔ ۲۔ اشعی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۳۸، ۱۳۹۔ ۳۔ برائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۶۷۔

۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۶۔ ۵۔ شرح الاذہار، صفحہ ۳۶۴۔



اثبات جرم سرقت کے دلائل

جرم سرقت درج ذیل دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔

۶۱۸۔ اول۔ بلیغہ۔ یعنی گواہوں کی شہادت

جرم سرقت کے گواہوں کی بھی وہی شرائط ہیں جن کا بیان زنا کے گواہوں کے ذیل میں ہو چکا ہے اسی اختلاف اور اتفاق کے ساتھ جو فقہار کے درمیان ہے۔ جرم سرقت دو شاہدوں سے ثابت ہو جاتا ہے اگر شاہد دو سے کم ہوں یا ان میں سے ایک عورت ہو یا ایک شاہد سماع ہو تو قطع ید نہیں ہے۔

البتہ مسروقہ شے کی ملکیت کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی، ایک عینی شاہد اور دو سماعی شاہدوں کی گواہی اور ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم قابل قبول ہوگی اگر جرم سرقت میں مطلوب گواہی میسر نہ ہو تو قطع ید نہیں ہے اور قاضی (عدالت) مجرم کو سزائے تعزیر دینے اور مسروقہ شے کی قیمت کا تاوان دینے کا فیصلہ دے گا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبولیت شہادت اور اس پر سارق کو قطع ید کی سزا دینے کے لیے عدم تقادم بھی شرط ہے۔ ان کے نزدیک تقادم سے خالص جرائم حدود پر وارد ہونے والی شہادت باطل ہو جاتی ہے۔ مگر حد کے اعتبار سے شہادت کا باطل ہونا، اسی شہادت سے مسروقہ مال کے منجہبی علیہ کی ایک ثابت ہو جانے میں مانع نہیں ہوتا اور یہی شہادت مجرم کو سزائے تعزیر دینے اور اسے مسروقہ شے کی قیمت کا ضامن قرار دینے میں بھی مانع نہیں ہوتا اس لیے کہ تقادم خالص جرائم حدود کی شہادت کی قبولیت میں کینہ کے شبہ کی بھی بنا پر مانع ہوا ہے اور اس شبہ سے عدساقط ہوگئی مگر تقادم مال کے ثابت ہونے میں مانع نہیں ہے۔

اگر ثلثا تقادم Limitation کو قبول نہیں کرتے اور ان کے نزدیک قاضی (عدالت) اگر

مطلوبین ہو تو ہر نوع شہادت قبول کی جائے گی۔

امام احمد سے ایک روایت منقول ہے کہ وہ جرائم حدود میں تقادم کو تسلیم کرتے ہیں لے
اگر متعدد چور ہوں کچھ ان میں موجود ہوں اور کچھ غائب ہوں تو دو شاہدوں کی شہادت سے سرقہ ثابت
ہو جائے گا اور جو مجرم حاضر ہوں گے ان کا قطع بد ہو گا لیکن جو غائب ہوں گے اس شہادت پر ان کا
قطع بد نہیں ہو گا بلکہ ضروری ہے کہ بینه (شہادت) دوبارہ ان کے سامنے پیش ہو یا دوسرا بینه (شہاد)
ان کا جرم ثابت کرے لے یہ ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے۔ قاضی (عدالت) کی یہ ذمہ داری ہے کہ جرائم حدود
میں شاہدوں کی پارسائی کی تحقیق کرے اگرچہ ملزم نے ان کی شہادت کو مجروح (مطعون) نہ قرار دیا ہو،
لیکن غیر جرائم حدود میں امام ابوحنیفہ کے مسلک کی راجح رائے کے مطابق قاضی (عدالت) کی ذمہ داری
نہیں ہے کہ وہ شاہدوں کی پارسائی (عدالت) کی تحقیق کرے لایہ کہ ملزم ان کی شہادت کو مجروح (مطعون)
قرار دیدے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس شہادت کی قبولیت کے لیے جس سے قطع بد لازم آجائے یہ شرط
ہے کہ مسروقہ شے جس شخص کے صحیح قبضے میں ہو وہ نزاع (مخاصمت) کرے۔ پس اگر مخفی علیہ یا جس شخص
کو اس کی جانب سے حق خصومت حاصل ہو اس کی آمد سے پہلے گواہ آجائیں اور اگر گواہی دے دیں
تو یہ گواہی اس وقت تک قبول نہیں ہوگی جب تک وہ شخص جسے حق خصومت حاصل ہے یا مخفی علیہ
مخاصمت کے لیے موجود نہ ہو اس لیے سرقہ کی شرط یہ ہے کہ مسروقہ شے سارق کے علاوہ کسی اور
شخص کی ملکیت ہو۔ گویا جرم سرقہ اس وقت نمایاں ہوگا جب خصومت ہوگی اور اگر خصومت (استغاثہ)
نہیں تو سرقہ کی شہادت بھی قبول نہیں۔ البتہ عدم قبولیت شہادت شاہدوں کے سرقہ کی خبر پہنچا دینے
پر ملزم کی گرفتاری اور اس کو مجبوس کر دینے سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ خبر پہنچانا اتہام ہے اور گرفتار کرنا
(قبض) اور مجبوس کر دینا محض اتہام (الزام) پر درست نہیں ہے۔ اس کے بعد جب مخفی علیہ یا وہ شخص جسے
حق خصومت حاصل ہو آجائے اور مسروقہ شے کی ملکیت کا دعویٰ کرے تو یہ شہادت قبول کر لی جائے گی۔
عدم قبولیت شہادت کا یہ مقصد ہے کہ عدالتی طور پر شہادت سن کر اسے بطور دلیل (ثبوت جرم) قبول
نہ کیا جائے۔ البتہ شاہد (گواہ) مخاصمت سے قبل اپنی رپورٹ درج کر سکتے ہیں اور اس کی بنیاد پر ملزم کو

۱۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۱۰۷۔ ملاحظہ کیجیے التشریح الجنائی، جلد ۱، بدائع الصنائع، صفحہ ۸۱۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۵۸۔ ۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۸۱۔

مجسوس کیا جاسکتا ہے مگر اس شہادت پر فیصلہ نہیں ہو سکتا ہے

امام مالکؒ شہادت کی قبولیت اور اس کے مطابق فیصلے کے لیے خصومت کو لازمی نہیں قرار دیتے۔ چنانچہ ان کے نزدیک اگر گواہ سرقہ کی خبر اور اس کی گواہی لے کر آجائیں تو ان کی گواہی سنی جائے گی اور ملزم پر دعویٰ قائم ہو جائے گا خواہ مخنی علیہ حاضر نہ ہو اور خواہ مسروقہ سامان کسی موجود شخص کا ہو یا کسی غائب شخص کا ہو۔ اور دو گواہوں کی شہادت پر سارق کا قطع ید ہو جائے گا کیونکہ یہ حد حق اللہ سے متعلق ہے اور ملزم نے جرم کا ارتکاب کیا ہے اس لیے اس پر سزا بھی لازم ہے۔ بلکہ اگر مخنی علیہ سرقہ کے شاہدوں کی تکذیب بھی کر دے تو اگر سرقہ ثابت ہو چکا ہے تو یہ تکذیب بھی قطع ید سے مانع نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر شاہد بطور رضائے الہی کسی حاضر شخص یا غائب شخص کے مال کی چوری کی شہادت دے دیں تو ان کی شہادت حق اللہ (اجتماعی) کے غالب کرنے کے لیے قبول کر لی جائے گی مگر اس شہادت سے سارق پر قطع ید کی سزا جاری نہیں ہوگی یہاں تک کہ مالک یا اس کا ولی یا اس کا وصی مسروقہ شے کا مطالبہ نہ کرے۔ جب مالک کی جانب سے یہ دعویٰ ہو جائے کہ سرقہ شے اس کی ملکیت ہے تو شہادت کا دوبارہ اعادہ معتبر ہوگا کیونکہ شہادت بطور رضائے الہی (حسبہ اللہ) مال میں قابل قبول نہیں ہے جب کہ قطع ید اس شہادت سے ثابت ہو چکا ہے جس سے جرم سرقہ ثابت ہوا ہے اگرچہ قطع ید مخاصمت پر موقوف تھا، کیونکہ عدم مخاصمت قطع ید کی حد کے ساقط کرنے والے سبب کا فائدہ دیتا ہے اس لیے مخاصمت کا انتظار گویا اسقاط حد کے سبب کے ظہور کا انتظار ہے جب مخاصمت وجود میں آگئی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ اسقاط حد کا سبب موجود نہیں ہے۔ عملاً امام شافعیؒ کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے مختلف نہیں ہے۔

مسک احمدؒ کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے جو راجح ہے امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے متفق ہے اور دوسری رائے جو مرجوح ہے مسک مالکؒ سے ہم آہنگ ہے۔ پہلی رائے کے حامل فقہاء بطور احتیاط سارق کو حبس کر دینے اور مسروقہ مال اس کے لیے رکھنے کے قائل ہیں یہاں تک کہ غائب موجود ہو یا اس کا ولی آجائے۔

۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۵۲۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۹، صفحہ ۱۰۶۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۶۶، ۶۷۔

۳۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۶۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۰۔

۴۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔

۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۹۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۶۔

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ مخاصمت اس سررقہ کی شرط ہے جس کی سزا قطع ید ہو۔ تعزیری والے سررقہ کے لیے مخاصمت لازمی نہیں ہے۔ محنبی علیہ یا اس کے نمائندے کے اقوال صرف سارق پر سررقہ شے کی قیمت کا تاوان عائد کرنے کے بارے میں سننے جائیں گے۔ تعزیری سررقہ محنبی علیہ کے سررقہ شے کی ملکیت کے دعویٰ کے بغیر بھی ثابت ہو جائے گا اور قطع ید کے معاملے میں اس مخاصمت کی شرط میں سختی کی وجہ سے سررقہ کو شبہات کی موجودگی میں ساقط کر دینے کے اصول کی پابندی ہے۔ چنانچہ جن فقہاء نے محنبی علیہ کی موجودگی کو لازمی قرار دیا ہے تو انہوں نے محنبی علیہ کی عدم موجودگی کو شبہ تصور کیا ہے کہ کہیں مال سررقہ چرایا ہی نہ گیا ہو یا ملزم کا اس میں حق بنتا ہو یا اس نے جائے حفاظت میں سے نہ چرایا ہو یا ملزم کو اس جائے حفاظت میں داخلے کی اجازت دے دی گئی ہو اور اس قسم کی شبہ کی موجودگی میں حد ساقط ہو جاتی ہے۔

خصوصیت کس کا حق ہے

چونکہ بعض فقہاء قطع ید کی حد لازم کرنے والے جرم سررقہ کے ظہور کے لیے خصوصیت کو لازمی قرار دیتے ہیں اس لیے اس امر کا بیان ضروری ہے کہ یہ خصوصیت کس کا حق کس کو حاصل ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو سررقہ شے پر جس شخص کا صحیح قبضہ ہوا ہے اس سے حق خصوصیت حاصل ہے اور ملکیت، امانت، یا تاوان کا قبضہ صحیح قبضہ تصور کیا جائے گا، اس لیے مالک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مخاصمت کرے اور مودع، مستعیر، مضارب، فاسد، مرتہن اور برائے خرید کسی شے پر قابض شخص کو حق مخاصمت حاصل ہوگا کیونکہ ان سب کا قبضہ یا تو تاوان کا قبضہ ہے یا امانت کا قبضہ ہے اور ان کی خصوصیت کا حق اولاً سررقہ شے کی داپسی کے ضمن میں معتبر ہوگا اور ثانیاً قطع ید کے حق میں معتبر ہوگا۔

امام زفر کے نزدیک قطع ید کے حق میں صرف سررقہ شے کے مالک کی خصوصیت ہی معتبر ہے اور یہی امام شافعی کا مسلک ہے کہ ان کے نزدیک مالک یا اس کے وکیل کی مخاصمت شرط ہے اور مرتہن اور مستاجر کی مخاصمت قطع ید کے ضمن میں درست نہیں ہے۔

امام مالک کے نزدیک قطع ید کے لیے مخاصمت یا مطالبہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ اور مساک احمد کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے مساک مالک کے مطابق ہے اور دوسری رائے مساک شافعی سے ہم آہنگ ہے کہ صرف مالک کی مخاصمت شرط ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور شخص کی مخاصمت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر سارق اول سے مسروقہ شے سارق ثانی چرائے تو سارق اول کو خصومت حاصل نہیں ہے اس لیے کہ اس کا مسروقہ شے پر قبضہ درست نہیں ہے کہ یہ قبضہ نہ تو ملکیت کا قبضہ ہے نہ تاوان کا اور نہ امانت کا، اس لیے سارق اول سے لیتا ایسا ہوگا جیسے راستہ سے لیتا۔ اور اس صورت میں مالک کو بھی حق خصومت حاصل نہیں ہے کیونکہ اس اخذ لینے سے مال اس کے قبضے سے نہیں نکلا ہے البتہ اسے مسروقہ شے کی واپسی کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔ چونکہ سارق اول کو حق خصومت حاصل نہیں ہے تو اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ سارق ثانی کے حق میں قطع ید ساقط ہو جائے گا۔

واپسی کے مطالبے کے حق میں مسلک کے فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کے نزدیک سارق اول کو سارق ثانی سے مسروقہ شے کی واپسی کے مطالبہ کا حق حاصل نہیں ہے اور بعض دیگر کے نزدیک سارق اول کو مسروقہ شے کی واپسی کے مطالبے کا حق حاصل ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک چونکہ خصومت کی شرط نہیں ہے اس لیے سارق ثانی کا بھی قطع ید ہوگا کہ اس نے بھی بلاشبہ جائے حفاظت سے مال خیر لیا ہے مگر ان کے نزدیک سارق اول کو واپسی کے مطالبے کا حق حاصل نہیں ہے بلکہ واپسی کے مطالبے کا حق صرف مالک کو حاصل ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک خصومت شرط ہے مگر ان کے نزدیک سارق ثانی کا قطع ید نہیں ہوگا اور ناصب سے چوری کرنے والے کا بھی قطع ید نہیں ہوگا اور ان کے نزدیک مسروقہ شے کی واپسی کا حق صرف مالک کو حاصل ہے۔

مسلک شافعی میں دو آراء ہیں۔ ایک رائے وہ ہے جو امام مالکؒ کی ہے اور دوسری رائے یہ ہے جو امام احمدؒ کی ہے اور مسروقہ شے کی واپسی کے مطالبے کا حق صرف مالک کو حاصل ہے۔

۶۱۹۔ دوم۔ اقرار

جرم سرقہ اقرار (اعتراف جرم) سے ثابت ہو جاتا ہے خواہ یہ اقرار از تکاب سرقہ کے کچھ وقت گزرنے کے بعد ہو، کیونکہ جو فقہاء تقادم کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی تقادم اقرار پر غیر مؤثر ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص خود اعتراف کر لے تو اسے متہم (مورد الزام) نہیں سمجھا جاتا۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک اقرار ایک ہی مرتبہ ہوگا اور متعدد مرتبہ نہیں ہوگا۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۶۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۲۔

۳۔ الہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۵۹۔ اسنی المطالب، جلد ۳، صفحہ ۱۳۸۔

۴۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۵۴، ۲۴۹۔

بہر حال تعداد اقرار میں باقی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ ایک اقرار کے قائل ہیں جب کہ فقہائے احناف میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام احمد اور شیعہ زید بن علیؒ مرتبہ اقرار کے قائل ہیں، کیونکہ رسول اللہؐ سے مروی ہے کہ آپؐ کسی سارق کا ہاتھ اس وقت تک قطع نہیں فرمایا جب تک اس نے دو مرتبہ یا تین مرتبہ اقرار نہیں کر لیا، اس حکم پر یہ نتیجہ مرتب ہو گا کہ ایک مرتبہ اقرار کرنے والے کا قطع یہ نہیں ہو گا البتہ تعزیری سزا دی جائے گی اور سرورقہ شے کی قیمت کے تادان کا حکم دیا جائے گا یہ اقرار کے ساتھ خصوصیت کی شرط میں بھی اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمد اقرار کی صورت میں بھی خصامت کے قائل ہیں۔ اس لحاظ سے نامعلوم شخص کے مال (مال مجہول) یا غائب شخص کے مال کے سارق کا قطع یہ نہیں ہو گا جب تک کہ خصامت کا حق رکھنے والا شخص خصامت نہ کرے جیسا کہ بتینہ سے جرم ثابت ہونے کی صورت میں ایسا ہی ہے۔ مگر فقہائے احناف میں سے امام ابو یوسفؒ بصورت اقرار خصامت کی شرط کے قائل نہیں ہیں اور ان کے نزدیک مجہول یا غائب شخص کے مال کی چوری اگر بلا ضرورت خصامت ثابت ہو جائے تو قطع یہ درست ہے، کیونکہ کوئی شخص اپنے اقرار پر متہم نہیں سمجھا جاتا۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہم مشرب فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ جب سمرہ نے اونٹ چرانے کا اقرار کیا تو رسول اللہؐ نے محضی علیہم سے اس بارے میں دریافت فرمایا۔ انہوں نے کہا کہ جی ہاں فلاں شب ہمارا اونٹ چوری ہوا ہے۔ اس پر آپؐ نے قطع یہ کا حکم صادر فرمایا۔ نیز یہ کہ جس شخص کے قبضے میں کوئی شے ہو بظاہر وہ اس کی ملکیت ہے، اب اگر قابض اقرار کرے کہ یہ شے فلاں شخص کی ہے تو جب تک وہ شخص جس کے حق میں ملکیت کا اعتراف کیا گیا ہے اس کی تصدیق نہ کرے تو مقرر کی ملکیت کے زوال کا فیصلہ نہیں ہو گا، جب کہ یہ ہو سکتا ہے کہ غائب شخص تصدیق کر دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ غائب شخص تکذیب کرے اس لحاظ سے احتمال تکذیب شبہ ہے جس کی بنا پر ملازم سے حد ساقط ہو جائے گی۔

ہمیں پہلے ہی علم ہو چکا ہے کہ قطع یہ میں امام مالکؒ خصامت کی شرط عائد نہیں کرتے خواہ سرقہ بتینہ سے ثابت ہوا ہو یا اقرار سے لے

اگر مجرم نے اقرار کر کے اقرار سے رجوع کر لیا تو اس کا قطع یہ نہیں ہو گا کیونکہ اقرار سے گریز اقرار میں شبہ ہے،

۱۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۱، ۲۹۲۔ شرح الاذکار، جلد ۲، صفحہ ۳۶۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۶۔ ائسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔ بدائع الصنائع، صفحہ ۸۱، ۸۲۔

۲۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۰۔ ائسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۲۶۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۸۲۔

البتہ اس اقرار کی اساس پر اسے تعزیر دی جاسکتی ہے اور سرقہ مال کے نادان (کی ادائیگی) کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر مجرم اقرار سے منحرف ہو جائے لیکن جرم شہادت سے ثابت ہو جائے تو اس ثبوت جرم پر قطع ید ہوگا، یہ امام احمدؒ، امام مالکؒ اور مسک ظاہر کے فقہار کی رائے ہے۔

مسک شافعیؒ کے فقہار کے نزدیک اقرار اور اقرار سے رجوع کے بعد جرم کے شہادت سے ثابت ہو جانے کی صورت میں عدم قطع ید زیادہ صحیح ہے۔

شیخ زید یہ کا مسک بھی امام ابوحنیفہؒ کے مسک کے مطابق ہے اور ان کے نزدیک اقرار سے شہادت باطل ہو جاتی اور اقرار سے انحراف سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

مسک ظاہر کے فقہار کے نزدیک اقرار سے انحراف کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ مجرم اپنے اقرار پر بخود ہوگا خواہ وہ منحرف ہی کیوں نہ ہو جائے، کیونکہ مسک ظاہر کے فقہار "شہادت کی موجودگی میں سقاط حدود" کے قائل نہیں ہیں۔ مسک شافعیؒ کے بعض فقہار کی بھی یہی رائے ہے اس اساس پر کہ سرقہ افراد سے متعلق حق ہے۔

۶۲۰۔ سوم قسم

مسک شافعیؒ کی ایک رائے یہ ہے کہ سرقہ یمن مردودہ (لوٹائی ہوئی قسم) سے ثابت ہو جاتا ہے اور جب اس طرح ثابت ہو جائے تو مجرم کا قطع ید ہوگا چنانچہ اگر شہادت موجود نہ ہو اور مجرم اعتراف جرم بھی نہ کرے اور جنبی علیہ کے سارق پر الزام سرقہ کی صورت میں سارق قسم کھانے سے بھی انکار کرے اور مدعی (جنبی علیہ) خود قسم کھالے، تو سارق کا قطع ید ہوگا، اس لیے یمن مردودہ (لوٹائی ہوئی قسم) کی حیثیت اقرار جیسی ہے اور مدینہ بھی مسائل اثبات میں سے ایک سیلہ ہے جن میں سے ہر ایک پر قطع ید ہوتا ہے تو یمن مردودہ پر بھی قطع ید ہونا چاہیے۔

مگر مسک شافعیؒ کی راجح رائے یہی ہے کہ قطع ید صرف یمن اور اقرار سے ہوتا ہے اور یمن مردودہ سے قطع ید نہیں ہوتا، اس سے صرف سرقہ مال کا اثبات ہوتا ہے۔ اور یہ رائے مسک امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ سے ہم آہنگ ہے۔ یہ فقہار یمن مردودہ کو صرف اثبات مال کی دلیل ماننے ہیں اور اس قطع ید کے قائل نہیں ہیں۔

۱۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۶۔ المحلی، جلد ۸، صفحہ ۲۵۰۔

۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔ ملاحظہ کیجیے مسک امام ابوحنیفہؒ، فتح القدر۔

۳۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۹۔ ۴۔ المحلی، جلد ۸، صفحہ ۲۵۰۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۶۲۔ ۵۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۰۔

۶۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۰۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۱۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۱۲۸۔



جرم سرقہ کے ثابت ہوجانے پر مرتب ہونے والے نتائج

جرم سرقہ کے ثابت ہوجانے کے بعد اس کے دو نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

۱- مسروقہ مال کی قیمت کا تاوان۔

۲- قطع ید سارق۔

۶۲۱- اول- ضمان (تاوان)

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے فقہار یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مجرم پر جرم سرقہ ثابت ہوجانے کے بعد مسروقہ شے کا تاوان لازم ہے اور یہ ظاہر ہوجانے کے بعد کہ وہ سارق ہے قطع ید بھی لازم ہے، مگر ان کے نزدیک تاوان اور قطع ید جمع نہیں ہوتے بلکہ اگر سارق کا قطع ید ہوجائے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوگا اگرچہ اس نے مسروقہ شے کو قطع ید کے بعد صرف کر لیا ہو۔ ان کی دلیل وہ نص ہے جو قطع ید کے بارے میں قرآن میں وارد ہے۔ اور نیز یہ کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے رسول اللہؐ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ”سارق کا قطع ید ہوجانے کے بعد اس پر کوئی تاوان نہیں ہے“ مزید منطقی دلیل یہ ہے کہ جس شے کا تاوان دیا جاتا ہے وہ تاوان دینے والے کی تاوان کی ادائیگی کے وقت یا اس کے اختیار کر لینے کے وقت سے ملکیت ہوجاتی ہے پس جب سارق مسروقہ شے کا ضامن ہو گیا تو گو یا اس وقت سے وہ اس کا مالک ہو گیا جس وقت اسے لیا ہے اس لیے تاوان کے ساتھ قطع ید کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا اپنی ملکیت پر قطع ید ہوجائے گا، جب کہ قطع ید دوسرے کی ملکیت لینے پر عائد ہوتا ہے۔

مگر بعض فقہار مسروقہ شے کے قطع ید سے قبل استعمال اور قطع ید کے بعد کے استعمال میں فرق کرتے ہیں، اور ان کے نزدیک بعد قطع ید استعمال پر سارق مسروقہ مال کا ضامن ہوگا، لیکن قطع ید سے پہلے استعمال پر تاوان نہیں ہے۔ کیونکہ مسروقہ مال جو قطع ید کے بعد سارق کے پاس رہ جائے وہ اس کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے تاکہ وہ مجنبی علیہ کو واپس کر دے اور اگر وہ مال صرف ہوجائے یا ضائع ہوجائے تو اس کی قیمت کا تاوان ادا کرے۔

عموماً فقہائے احناف کی رائے یہ ہے کہ اگر مسروقہ شے ضائع نہ ہوئی ہو تو مالک سارق کے قطع ید کے بعد اس کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے خواہ وہ شے سارق کے پاس ہو یا سارق نے اس میں کسی اور کو تصرف کا اختیار دے دیا ہو، اس دوسرے شخص کو اس شے کی ضمن سارق کو دینی چاہیے مگر وہ قیمت کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ اس کا مفہوم تاوان کا ہو جائے گا جو سارق کے قطع ید سے ختم ہو گیا ہے۔ لیکن ضمن کی واپسی سے سارق پر مسروقہ شے کا تاوان لازم نہیں آتا۔ اور اگر اس دوسرے منتصرف کے پاس ضائع ہو جائے تو تاوان نہیں ہے نہ منتصرف پر اور نہ سارق پر کیونکہ سارق کا قطع ید ہو چکا ہے جو تاوان کے منافی ہے اور منتصرف پر تاوان ڈالنے کا یہ مطلب ہو گا کہ وہ سارق سے یہ تاوان وصول کر لے، جس کا نتیجہ یہی ہو گا کہ وہ تاوان خود سارق پر آجائے گا۔ اور اگر مسروقہ شے منتصرف کے پاس ضائع یا خرچ ہو گئی تو محض علیہ اس سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے کہ اس کی چیز بغیر اس کی اجازت اس کے قبضے میں رہی اور ضائع ہو گئی اور منتصرف سارق سے اس کا ضمن (معاوضہ) لے سکتا ہے کہ معاوضہ لینا تاوان نہیں ہے بلکہ تاوان قیمت الین لینا ہے۔

اگر سارق سے مسروقہ مال کسی اور شخص نے غصب کر لیا تو محض علیہ غاصب سے اس مال کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر مسروقہ مال غاصب کے قبضے میں ختم ہو گیا ہو تو ایک رائے کے مطابق محض علیہ اس سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور ایک رائے کے مطابق نہیں کیونکہ مال کا تحفظ قطع ید سے ساقط ہو گیا۔ فقہائے احناف کا تعدد مسابقات اور تعدد محضی علیہم کی صورت میں اختلاف ہے، قاعدہ یہ ہے کہ اگر فیصلے سے قبل چوریوں متعدد ہو جائیں تو حدود میں تداخل **Merger** ہو کر ایک ہی حد کافی ہو جائے گی اور تمام چوریوں پر سارق کا ایک ہی مرتبہ قطع ید ہو گا اس قاعدے کی حد تک کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ ایک مسلمہ اصول ہے۔ اختلاف تعدد مسابقات کی صورت میں تاوان میں ہے چنانچہ ایک طبقہ فقہار کی رائے یہ ہے کہ تمام محضی علیہ حاضر ہوں اور محاصمت کریں، تو تاوان نہیں ہے اس لیے کہ مسروقہ شے میں سارق کی محاصمت اسے تاوان سے بری قرار دیتی ہے۔ لیکن اگر چند محضی علیہم نے محاصمت کی اور باقی نے نہیں کی تو جنہوں نے نہیں کی وہ تاوان کے مستحق رہوں گے۔ اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ محضی علیہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ مال کا دعویٰ کر کے اس حق کو تاوان کی صورت میں وصول کر لے یا مسروقہ کا دعوے دار بن کر حق اللہ وصول کر لے یعنی قطع ید اور اس صورت میں تاوان نہیں ہو گا، گویا ان کے نزدیک تاوان کے ساقط ہونے کی اساس مسروقہ کا دعویٰ ہے۔

شخص
اور
بھی
منتصرف
سارق

امام ابوحنیفہؒ کی رائے اس کے برعکس ہے اور ان کے نزدیک مجنبی علیہم میں سے کوئی بھی تاوان کا مستحق نہیں ہے کیونکہ قطع ید تمام سرقات (چوریوں) پر ہوا ہے اس لیے تمام تاوان ختم ہو جاتے ہیں گے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قطع اور تاوان ہمیشہ جمع ہوتے ہیں کیونکہ سارق نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس میں قطع ید لازم ہے اور ہر سرقہ میں مسروقہ شے کی قیمت کا تاوان بھی لازم ہے اس لیے اس پر قطع ید اور ضمان (تاوان) دونوں لازم ہیں، اس لیے کہ جرم مسروقہ دراصل دو حقوق پر زیادتی ہے ایک حق اللہ یعنی اُس اللہ کا حق جس نے سرقہ کو حرام قرار دیا ہے یا اجتماعی حق جس سے معاشرے کو نقصان پہنچتا ہے اور دوسرا اس شخص کا حق جس کے مال کو سارق نے بلاوجہ از تلف کیا ہے، چونکہ یہ جرم دو حقوق پر اعتداء ہے اس لیے دو قسم کے ضمان ہوں گے یعنی مجرم ان دونوں حقوق پر مسئول ہوگا اور اگر مسروقہ مال اس کے قبضے میں باقی ہو تو مجرم اس کا بھی ضامن ہوگا اور اگر شے مسروقہ ضائع ہو گئی ہو تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے۔

”جس شخص کے پاس کسی کی کوئی شے ہو وہ اس کا ذمہ دار ہے یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کر دے“

شافعی اور حنبلی فقہاء، اصناف کی بیان کردہ حضرت عبدالرحمن بن عوف کی روایت کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس کا ایک راوی مجہول ہے۔

غرض سارق پر لازم ہے کہ وہ اصل مسروقہ شے اگر ضائع نہ ہو گئی ہو تو اس کے مالک کو واپس کرے اور اگر ضائع ہو گئی ہو تو اس کی قیمت واپس کرے یا اگر اس شے کا مثل مل سکتا ہو تو مثل دے خواہ اس کا قطع ید ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اور خواہ وہ تنگ دست ہو یا مالدار۔ اور اگر جرم سرقہ کے مجنبی علیہم متعدد ہوں تو سارق ہر ایک کے مال مسروقہ کی قیمت کا ضامن ہوگا خواہ اس نے مخالفت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اور اگر سارق نے اس مسروقہ شے میں کسی کو متصرف بنا دیا تو مالک اس سے اپنی اصل شے واپس لے سکتا ہے اور یہ متصرف سارق سے اس کی قیمت لے سکتا ہے۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر قطع ید کا فیصلہ نہ ہوا ہو تو سارق مسروقہ شے کا ضامن ہوگا خواہ عدم قطع کا سبب کوئی بھی ہو مثلاً سرقہ کا نصاب پورا نہ ہو، یا نصاب شہادت مکمل نہ ہو، یا اس نے غیر محرز (غیر محفوظ جگہ) سے چُرا یا ہو یا اس کا ہاتھ کسی اور جرم عمد یا خطا میں کٹ چکا ہو یا کسی حادثے میں کٹ چکا ہو۔ غرض سارق مال مسروقہ کی قیمت کا ضامن ہوگا خواہ وہ مال تلف ہو چکا ہو، اس کے اپنے اختیار

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے

سے تلف ہوا ہو یا اس کے بغیر اور خواہ سارق مالدار ہو یا تنگ دست ہو۔ اور اگر وہ اصل شے باقی ہو تو اس پر اس کی واپسی لازم ہے۔

اور اگر سرقہ میں قطع ید کا فیصلہ ہو جائے اور اصل شے مسروقہ موجود ہو تو اس کی واپسی اس پر لازم ہے اور اگر موجود نہ ہو تو قیمت یا اس کے مثل واپس کرے گا بشرطیکہ وہ چوری کے وقت مؤسر (مالدار) ہو اور بدستور قطع ید تک مالدار رہے اور اگر وقت سرقہ تنگ دست ہو تو خواہ قطع ید کے وقت مالدار ہو جائے یا اس سے پہلے مالدار ہو جائے تو تاوان نہیں ہے۔ اسی طرح اگر سرقہ کے وقت مالدار ہو اور سرقہ کے بعد اور قطع ید سے پہلے تنگ دست ہو جائے تو تاوان نہیں ہے اگرچہ قطع ید کے بعد وہ دوبارہ مالدار ہو جائے۔

ان تفصیلات کی اساس امام مالکؒ کے نزدیک یہ روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا — کہ۔
”سارق پر بعد قائم ہونے کی صورت میں اس پر کوئی تاوان نہیں ہے“

امام مالکؒ اس روایت کی یہ تشریح فرماتے ہیں کہ سارق پر دو سزائیں قطع ید اور تاوان جمع نہیں ہوں گی۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک سارق کے مسلسل مالدار ہونے کی صورت میں گویا مال اس کے پاس موجود ہے۔ پس اگر سارق وقت سرقہ سے قطع ید تک مسلسل مالدار رہا تو یہ متصور نہیں ہوگا کہ اسے اُس مسروقہ شے کی قیمت کے تاوان کی سزا دی گئی ہے جس میں اس نے تصرف کر لیا ہے مثلاً یہ کہ اس نے اس کے ثمن کو اپنے مال میں شامل کر لیا یا اسے خرچ کر لیا، خواہ اس سے فائدہ اٹھایا یا نہیں۔ امام مالکؒ کی یہ رائے غیر قیاسی اور بطور استحسان ہے اور یہ تو احد تعدد سزوات اور تعدد مجنبی علیہم کی صورت میں منطبق ہوتے ہیں۔ اگر سارق نے اصل مسروقہ شے کسی اور کے تصرف میں دے دی تو مالک اس سے اپنی شے کی واپسی کا مطالبہ کرے گا۔

شیعہ زید یہ کی رائے مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے کہ اگر سارق کا قطع ید ہو تو وہ ضامن نہیں ہے۔

۶۲۲۔ دوم۔ قطع ید

قطع ید کی دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَاحًا لَّعْنَةُ اللّٰهِ - (المائدہ: ۳۸)

”اور چور، خواہ عورت ہو یا مرد، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے جہنم کا سزا“

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸، ۱۰۹۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۲۷۸۔

۲۔ شرح الاذہار، جلد ۲، صفحہ ۳۷۵۔

سزائے قطع ید کو معاف کرنا درست نہیں ہے اور اس سزا کو نہ مخفی علیہ معاف کر سکتا ہے اور نہ صدر مملکت، اور اس کے بدلے کوئی خفیف سزا بھی جاری نہیں ہو سکتی۔ اس میں دلیل رسول اللہ کا یہ فرمان ہے۔

”سزا کو آپس ہی میں درگزر کر لیا کر دو۔ مگر جب یہ (مقدمہ) امام کے پاس پہنچ جائے اور وہ

سزا معاف کرے تو خدا اسے معاف نہ کرے“ (یعنی امام)

اسی طرح سزا کے نفاذ میں تاخیر یا تعطل بھی درست نہیں ہے اور ان تمام امور پر اتفاق ہے۔ مولائے شیعہ زید یہ کہہ کر ان کے نزدیک جرم سرقہ میں مخفی علیہ کے معاف کر دینے سے سارق سے قطع ید کی سزا معاف ہو جائے گی اور اگر مخفی علیہم متعدد ہوں تو قطع ید کے سقوط کے لیے سب کا معاف کرنا لازم ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک اقامت حد کے واجب ہونے کے بعد اگر امام کسی سے کسی مصلحت کی بنا پر سزا ساقط کر دے یا کسی اور وقت کے لیے مؤخر کر دے تو اس کے لیے ایسا کرنا درست ہے۔ مگر ان کے بعض فقہاء کے نزدیک امام کا حد قذف اور حد سرقہ کا ساقط کرنا درست نہیں ہے۔

۶۲۳۔ محل قطع

فقہاء کرام کے درمیان محل قطع میں خاصا بڑا اختلاف ہے اور ان کی اس سلسلے میں مختلف آراء ہیں اور اس اختلاف کی اساس اس فرمان الہی کی تعبیر کا اختلاف ہے۔

فَاَقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَْا - (المائدہ: ۳۸)

”دونوں کے ہاتھ کاٹ دو“

فقہاء کرام کے درمیان حضرت عطار کے بیان کردہ رسول اللہ کے اس اثر کی صحت میں بھی اختلاف ہے۔ کہ ”سرقہ اولیٰ میں سارق کا داہنا ہاتھ قطع ہوگا اور اس کے بعد چوری کے اعادے پر قطع نہیں ہے“

اس اثر کا مفہوم یہ ہے کہ جرم سرقہ کی سزا داہنے ہاتھ کا کاٹنا ہے اور اس کے بعد سرقہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ عطار کے نزدیک اللہ سبحانہ نے (فَاَقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَْا) فرمایا ہے اور اگر خدا چاہتا تو قطع ریل (پاؤں کاٹنے) کا بھی حکم دے دیتا۔

۱۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۲۲۔

۲۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۵، صفحہ ۵۵۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۴۰۰۔

۳۔ الاحکام السلطانیہ، صفحہ ۲۶۵۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۶۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۲۶۔ بیعد۔

۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۵۔

مسک ظاہر کے فقہار کے نزدیک نطح دونوں ہاتھوں میں لازم ہے چنانچہ سارق کی پہلی چوری پر اس کا داہنا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور اگر وہ اعادہ کر لے تو دوسرا ہاتھ بھی قطع ہوگا۔ اور اگر تیسری مرتبہ چوری کرے تو لے سزائے تعزیر دی جائے گی اور اس کی حالت درست ہونے تک اسے قید کر دیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن و سنت میں سارق کے قطع ہتھ کا حکم ہے اور پیر کاٹنے کا حکم موجود نہیں ہے، اس لیے ہاتھ کے علاوہ کوئی اور عضو کاٹنا درست نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور شیخ زید یہ فقہار کے نزدیک اور امام احمدؒ کی راجح رائے کے مطابق محل قطع داہنا ہاتھ اور بائیں پیر ہے۔ چنانچہ پہلی چوری پر سارق کا داہنا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور دوسری مرتبہ چوری پر اس کا بائیں پیر قطع کیا جائے گا، اس کے بعد بھی اگر سرقہ کا اعادہ کرے تو قطع ہتھ نہیں ہے۔ بلکہ موت تک یا توبہ کرنے تک جلس کیا جائے گا۔ ان فقہار کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ سے مروی روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے سارق کے بارے میں فرمایا۔

”سارق کی پہلی چوری پر اس کا ہاتھ کاٹو اور پھر چوری پر اس کا پیر قطع کر دو۔“

نص قرآنی (فَاَقْطَعُواْ اَیْدِیْہِمَا) سے داہنا ہاتھ مراد ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اسے (فَاَقْطَعُواْ اَیْمَانِہِمَا) تلامذت فرمایا ہے، ظاہر ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے یہ تلامذت از خود نہیں فرمائی ہوگی بلکہ آپؐ نے رسول اللہؐ سے سنا ہوگا، اس لیے یہ قرأت اصل آیت کی تفسیر کے درجے میں ہوگئی ہے۔

نیز اس لیے کہ اگر دونوں ہاتھ قطع کر دیے جائیں یا دونوں پیر قطع کر دیے جائیں تو ان اعضاء کی فادیت بالکلیہ ختم ہو جائے گی اور شیخ منہ کھا سکے گا نہ پل سکے گا نہ پاؤں سے زیادہ کاٹنے اور نیز اس لیے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سارق کے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں سے زیادہ کاٹنے کے قائل نہیں ہیں، چنانچہ حضرت علیؓ کے پاس ایک سارق لایا گیا جس کا ایک ہاتھ اور ایک پیر پہلے ہی قطع ہو چکا تھا تو آپؓ نے فرمایا مجھے خدا سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ایک ہاتھ بھی نہ چھوڑوں جس سے یہ کپڑے اور ایک پاؤں بھی نہ چھوڑوں جس پر یہ پل سکے اور اسی طرح جب ایسا ہی ایک چوڑا آپؓ کے پاس لایا گیا تو آپؓ نے فرمایا، پھر تو میں اسے قتل کر دوں مگر قتل اس کی سزا نہیں ہے۔ اور اگر اس کا دوسرا ہاتھ پیر بھی قطع کر دوں تو یہ کس طرح کھائے گا، کس طرح نماز کے لیے وضو کرے گا، کس طرح غسل جنابت کرے گا اور کس طرح اپنی کوئی ضرورت پوری کرے گا؟

اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ کے پاس کوئی سارق لایا گیا جس کا ہاتھ اور پیر پہلے ہی قطع ہو چکا تھا تو آپؐ نے حضرت علیؓ سے مشورہ لے کر اسے قید کر دیا۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی دوسری رائے کے مطابق محل قطع دونوں ہاتھ اور دونوں پیر ہیں۔ چنانچہ پہلا داہنا ہاتھ قطع ہوگا، دوبارہ چوری کرے تو بائیں پیر قطع ہوگا، تیسری مرتبہ کی چوری پر بائیں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ کی چوری پر داہنا پیر قطع کیا جائے گا اور اس کے بعد بھی چوری کے اعادے پر توبہ یا موت تک سبس کیا جائے گا۔ ان ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے کہ (فَأَقْطَعُوا آيِدِيَهُمَا) ایدری کا لفظ جمع ہے اور دو اور دو سے زیادہ جمع ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے سارق کے بارے میں فرمایا۔

”سارق جب چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹو، پھر چوری کرے تو اس کا پیر کاٹو، پھر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹو، اور پھر چوری کرے تو پھر اس کا پیر کاٹو۔“

نیز حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں دونوں ہاتھ اور دونوں پیر قطع فرمائے اور آنحضرتؐ نے فرمایا۔ میرے بعد ابو بکرؓ اور عمرؓ کی اقتدار کر دے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک داہنا ہاتھ قطع کرنے کے لیے لازمی شرط یہ ہے کہ بائیں پیر صحیح ہو اگر بائیں ہاتھ پہلے ہی کٹا ہوا ہو، یا مفلوج ہو اور اس میں سے انگوٹھا یا دوا انگلیاں کٹی ہوں تو داہنا ہاتھ قطع نہیں ہوگا کیونکہ سرقہ میں قطع ہد کی سزا زجر (سزائش) کے لیے ہے مار ڈالنے کے لیے نہیں ہے، اس لیے کہ اگر بائیں ہاتھ قابل انتفاع نہیں ہے تو داہنے ہاتھ کے کاٹنے سے دونوں ہاتھوں کی افادیت جاتی رہے گی اور یہ ایک طرح سے جان کے ہلاک کر دینے کے مترادف ہے۔ اور اگر داہنا پیر مفلوج ہو تو بائیں پیر بھی قطع نہیں ہوگا کہ اس طرح ایک عضو کی افادیت مکمل طور پر جاتی رہے گی۔ اور یہ جان کا ہلاک کر دینا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ بھی ہے کہ اگر داہنا پیر مقطوع ہو یا مفلوج ہو یا اس میں ایسا لنگ ہو جو چلنے سے مانع ہو تو سیدھا ہاتھ بھی قطع نہیں ہوگا اس لیے کہ اس میں پورے ایک حصہ جسم کا ختم ہو جانا ہے اور اسی طرح بائیں پیر بھی نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ درست ہے کیونکہ اس طرح وہ بغیر پیروں کے رہ

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۶۴، ۲۶۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۶۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۲۷۲۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۲، صفحہ ۹۲، ۹۳۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔ بجد۔

جائے گا اور ایک عضو کی افادیت جاتی رہے گی۔ یعنی چلنے کی افادیت۔ اور اگر اس کے داہنے پیر کی تمام انگلیاں قطع کی ہوئی ہوں مگر وہ کھڑا ہو سکتا ہو اور چل سکتا ہو تو بائیں پیر کاٹا جائے گا کیونکہ اس کے کاٹنے سے جنس کی منفعت نہیں جاتی اور اگر اس کے دونوں ہاتھ صحیح ہوں مگر بائیں پیر مقطوع، یا مفلوج ہو یا اس کی انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو داہنا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں نہ تو جنس کی افادیت ختم ہوتی ہے اور نہ پورا ایک حصہ ختم ہوتا ہے۔ اور اگر داہنا ہاتھ مفلوج ہو یا اس کا انگوٹھا کٹا ہو، یا اس کی انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو وہ کاٹا جائے گا کہ جب سالم ہاتھ کٹ سکتا ہے تو عیب دار بدرجہ اولیٰ قطع ہو سکتا ہے۔

امام احمدؒ کی رائے بھی امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے البتہ امام احمدؒ کے نزدیک وہ ہاتھ جنس کی بیشتر افادیت جاتی رہی ہو وہ معذورم کے درجے میں متصور ہوگا اور جنس کی ایک چھینکلیا، یا درمیانی انگلی یا انگوٹھا کٹا ہو، تو وہ ہاتھ کا عدم متصور نہیں ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جنس ہاتھ کی انگوٹھے کے علاوہ دو انگلیاں کٹی ہوئی ہوں یا صرف انگوٹھا کٹا ہو، تو وہ کا عدم متصور ہوگا، کیونکہ اس سے ان کے نزدیک گرفت کی افادیت جاتی رہتی ہے۔

مسئلہ امام احمدؒ کی ایک رائے یہ ہے کہ مفلوج عضو بالکل نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ اس کے بدلے دو سرا قطع ہوگا، چنانچہ اگر داہنا ہاتھ مفلوج ہو تو بائیں پیر قطع ہوگا۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ مفلوج ہاتھ کاٹا جائے گا اگر تجربہ کار افراد یہ بتلائیں کہ اس کے کاٹنے سے خون رُک جائے گا اور رگیں بند ہو جائیں گی۔ مسئلہ کی ایک رائے یہ بھی ہے کہ اگر تمام انگلیاں جاتی رہی ہوں تو ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا اور ایک رائے کے مطابق قطع ہوگا۔

مسئلہ شیعہ زید یہ مسئلہ امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے۔ جیسا کہ شرح الاذہار میں موجود ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ دونوں ہاتھوں اور پیروں کے قطع کے قائل ہیں، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، مگر امام مالکؒ ایسے ہاتھ اور پیر کے قطع کے قائل نہیں ہیں جس میں ظاہری فالج ہو۔ اور جنس ہاتھ کی اکثر انگلیاں یعنی تین یا چار کٹی ہوئی ہوں تو وہ امام مالکؒ کے نزدیک مفلوج ہاتھ کے حکم میں ہوگا اور یہی حکم پیر کا ہے۔

جب کہ امام شافعیؒ ہاتھ اور پیر کے قطع کے قائل ہیں اگرچہ وہ مفلوج ہو۔ سوائے اس کے کہ اس کے

کاٹنے سے خون کے نہ بند ہونے کا اندیشہ ہو اور ان کے نزدیک جس ہاتھ میں ایک انگلی بھی ہے اس کا کاٹنا کافی ہے، بلکہ مسلک کے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر صرف ہتھیلی موجود ہو تو وہ کبھی قطع ید کے لیے کافی ہے۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر وہ عضو جس کا قطع لازم ہے کسی ایسے سبب کی بنا پر جاتا ہے جو سرقہ کے بعد وقوع پذیر ہوا ہو، جتنا ہے تو قطع ساقط ہو جائے گا خواہ یہ سبب کوئی آفت ہو یا قصاص ہو یا جنایت ہو۔ چنانچہ اگر کسی سرقہ کے بعد حادثہ پیش آیا جس میں اس کا داہنا ہاتھ جاتا رہا تو اس سے قطع ید ساقط ہو جائے گا اور یہ قطع بائیں پیر کی طرف منتقل نہیں ہوگا، یا مثلاً ایک شخص نے چوری کی اور چوری کے بعد کسی کا داہنا ہاتھ کاٹ دیا اور قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو سرقہ کا قطع ید ساقط ہو جائے گا اور بائیں پیر کی طرف منتقل نہیں ہوگا، لیکن وہ جنایت جس میں قصاص کا فیصلہ سرقہ کے ارتکاب سے پہلے ہو چکا ہو تو سرقہ کا قطع بائیں پیر کی جانب منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے اس شخص کا وہ ہاتھ کاٹ دیا جس پر سزائے قطع لازم ہو چکی تھی، تو قطع ید ساقط ہو جائے گا کہ جس عضو پر قطع لازم تھا وہ سرقہ کے بعد ضائع ہوا ہے اور زیادتی کرنے والے کو سزائے تعزیری دی جائے گی اور قصاص نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ اس نے غیر معصوم (غیر محفوظ) عضو کاٹا ہے اور اس کو اس بنا پر تعزیری سزا دی جائے گی کہ اس نے حق امام کو استعمال کرنے کی غلطی کی ہے۔ اگرچہ یہ قطع سرقہ کے (عدالتی) ثبوت سے پہلے اور قطع ید کے فیصلے سے پہلے ہو، بشرطیکہ یہ زیادتی ارتکاب سرقہ کے بعد ہوئی ہو اور سرقہ کا ارتکاب اور اس کا قابل قطع ید ہونا بالکل عیاں ہو۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے۔ مگر بعض مالکی فقہاء کی یہ رائے ہے کہ اس اعتبار کا ثبوت سرقہ کے بعد ہونا لازمی ہے نہ کہ اس کے سرقہ کے بعد۔

مسلک حنفی کے فقہاء ان دو حالتوں میں فرق کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ اعتبار مختصمت سے قبل ہو اور دوسری یہ کہ اعتبار مختصمت کے بعد ہو۔ اگر اعتبار مختصمت سے پہلے ہو تو معتدی پر قصاص ہے کیونکہ سرقہ میں قطع ید مختصمت سے لازم ہوتا ہے اس لیے یہ ہاتھ اس وقت قطع کا مستحق نہیں تھا تو یہ قطع معصوم ہاتھ کا قطع ہے۔ اور اگر یہ قطع ہونے والا ہاتھ داہنا ہو تو سرقہ کا قطع بائیں پیر کو منتقل ہو جائے گا،

۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲، ۱۵۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۲، ۹۳۔

۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۶۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۸۔

۳۔ بحوالہ ہائے سابقہ۔

اور یہ تصور ہوگا جیسے سرقہ کے وقت اس کا داہنا ہاتھ نہ ہو۔ اور اگر اعتدال مناسبت کے بعد اور فیصلے سے قبل ہو تو بھی یہی حکم ہے مگر اس صورت میں بائیں ہاتھ قطع نہیں ہوگا، اس لیے کہ مناسبت کی بنا پر قطع داہنے ہاتھ پر لانا ہوگا جو فوت ہو گیا، تو قطع ید ساقط ہو جائے گا اور یہ تصور ہوگا جیسے ہاتھ آفت سماوی سے جاتا رہا ہو۔ اور اگر یہ قطع فیصلے کے بعد ہو تو قاطع پر قصاص نہیں ہے اور اس قطع کو حد اللہ کی امانت تصور کر کے سرقہ کا قطع شمار کر لیا جائے گا۔

اگر سرقہ کی شہادت آجکی ہو اور حاکم نے شاہدوں کی عدالت (پارسانی) معلوم کرنے تک سارق کو مجبوس کر دیا ہو۔ اس اثنا میں کوئی سارق کا ہاتھ قطع کر دے اور اس دوران شاہدوں کی عدالت ثابت ہو جائے تو ان کے نزدیک قاطع پر قصاص نہیں ہے اور اگر شاہد عادل ثابت نہ ہوں تو قصاص ہے مگر فقہاء احناف کے نزدیک قصاص نہیں ہے کیونکہ شاہدوں کی سچائی محتمل ہے اس لیے یہ شبہ ہے۔

اگر کسی نے سارق پر زیادتی کر کے سرقہ کے بعد اس کا عہد یا خطا بائیں ہاتھ کاٹ دیا تو عہد میں قصاص اور خطا میں دیت ہے مگر امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور شیعہ زید یہ کے نزدیک سارق کے داہنے ہاتھ کا قطع ساقط ہو جائے گا، اس لیے کہ اگر اس کا داہنا ہاتھ بھی قطع کر دیا جائے تو ہاتھ کی منفعت بالکل جاتی رہے گی۔ لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سارق کے داہنے ہاتھ کا قطع ساقط نہیں ہوگا اس لیے کہ ان کے نزدیک دونوں ہاتھ اور دونوں پیروں کا قطع جائز ہے جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف ایک ہاتھ اور ایک پیر کا قطع جائز ہے۔

اور اگر امام یا جلا د سیدھے ہاتھ کے بجائے غلطی سے بائیں ہاتھ کاٹ دے تو یہ قطع ید درست ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک قاطع پر کوئی تاوان نہیں ہے اور بعض کے نزدیک تاوان ہے۔ لیکن اگر قاطع نے یہ جانتے ہوئے کہ طریقہ داہنا ہاتھ کاٹنے کا ہے عہد بائیں ہاتھ کاٹ دیا تو قاطع پر قصاص عائد ہوگا اور سارق سے قطع ید ساقط نہیں ہوگا بلکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا داہنا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر تعزیر اور تاوان ہوگا اور یہی رائے بعض حنابلہ کی ہے اور بعض دیگر منجلی فقہاء کے نزدیک قصاص ہے مگر احناف اور حنابلہ کی رائے یہی ہے کہ بائیں ہاتھ

۱ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۸۔

۲ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۶۹، ۲۷۰۔ حاشیہ بن عابدین، صفحہ ۲۸۷۔ الزیلعی، جلد ۲، صفحہ ۲۲۶۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۵۱۔

۳ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۷۔ نسبی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۷۰۔

شرح الازہار، صفحہ ۳۷۳۔

کٹ جانا داہنے ہاتھ کے کٹنے میں مانع ہے اور اس کی طرف سے کافی ہے کیونکہ اس صورت میں داہنے ہاتھ کٹ جانے سے اس کی منفعت جاتی رہے گی اور اس کا نتیجہ یہ بھی ہوگا کہ ایک ہی سرقہ میں دو ہاتھ کٹ جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں قاطع پر کوئی تاوان نہیں ہے اس لیے کہ قاطع نے اگر سارق کا ایک ہاتھ تلف کیا ہے تو اس کا وہ ہاتھ باقی رہ گیا ہے جو بہتر ہے یعنی قاطع کے فعل سے بیاں ہاتھ تو تلف ہو گیا مگر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ داہنے ہاتھ بچ گیا جو بائیں ہاتھ سے بہتر (منفید) ہے۔

۶۲۴- کاٹنے کی جگہ

ہاتھ کے کاٹنے کی جگہ ائمہ اربعہ، مسلک ظاہر کے فقہاء اور شیعہ زید کے نزدیک ہاتھ کا گٹا ہے اور شیعہ امامیہ کے نزدیک انگلیوں کی جڑوں سے ہاتھ کاٹا جائے گا اور سببیلی نہیں قطع ہوگی اور خوارج کے نزدیک مونڈھے سے ہاتھ قطع کیا جائے گا۔

پیر کے کاٹنے کی جگہ ٹخنے کا جوڑ ہے مگر شیعہ امامیہ کے نزدیک پیر کے جوتے کا تسہ باندھنے کی جگہ سے قطع کیا جائے گا تاکہ چلنے کے لیے ایڑھی باقی رہ جائے۔ خوارج یہ کہتے ہیں کہ ید (ہاتھ) کا اطلاق پورے بازو پر ہوتا ہے اور شیعہ امامیہ کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؑ نے ہاتھ کی انگلیاں سببیلی چھوڑ کر قطع فرمائیں۔ اور ہاتھ کے گتے سے اور پیر کے ٹخنے کے جوڑ سے قطع کے قائل فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ کم سے کم جسے ید کہا جاتا ہے سببیلی اور انگلیاں ہیں اور نیز یہ کہ رسول اللہؐ کے دور مبارک میں انہی دونوں جوڑوں سے قطع ہوا ہے۔

۶۲۵- تداخل

اگر سارق قطع ید کے فیصلے سے قبل متعدد مرتبہ چوری کرے تو ان تمام چوریوں کی سزا ایک ہی قطع ید سے چوری ہو جائے گی اور سزائیں باہم ایک دوسری میں داخل ہو جائیں گی، کیونکہ سرقہ حدود اللہ میں سے ایک حد ہے جب تداخل کے اسباب جمع ہوں تو حد زنا کی طرح اس میں بھی تداخل ہو جائے گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو حد حق اللہ (اجتماعی حق) ہے اس میں تداخل ہو جاتا ہے اور جو حد شخصی حق ہو اس میں تداخل نہیں ہوتا ہے

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۷۔

۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۵۷۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۶۴۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۲۷۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۲، ۹۳۔

۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۷۸۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲، ۱۵۳۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۲۷۸۔

۴۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۶۸۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲، ۱۵۷۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۵۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔

امام مالک کے نزدیک تداخل دو صورتوں میں ہوتا ہے پہلی صورت یہ کہ مختلف جرائم میں جو سزا واجب (لازم) ہو رہی ہے وہ ایک ہو جیسے جرم قذف اور جرم شرب کی سزا ایک ہے یعنی انشی کوڑے اور جیسے سترہ کی اور کسی کا دہنا ہاتھ کاٹ دینے کی سزا ایک ہی ہے کہ سترہ میں بطور حد قطع ید ہوگا اور ہاتھ کاٹنے میں بطور قصاص قطع ید ہوگا۔ پس اگر دو سزائوں میں سے ایک قائم ہوگئی یا متعدد واجب ہونے والی سزائوں میں سے کوئی ایک قائم ہوگئی، تو باقی سزائیں ساقط ہو جائیں گی اگرچہ جو سزا قائم کی گئی ہے اس کی اقامت کے وقت یہ مقصد سامنے نہ ہو کہ وہ دیگر سزائوں کے لیے بھی کافی ہوگی یا یہ ظلم نہ ہو کہ محدود (جن پر حد جاری ہو رہی ہے) پر اور بھی حدود لازم ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ہی جرم میں لازم آنے والی سزائیں متعدد ہو جائیں، جیسے حد کے اجراء سے قبل متعدد مرتبہ چوری اور اجرائے حد سے قبل متعدد مرتبہ نوشی۔ بعض حنا بلہ کے نزدیک سارق کے ایک جماعت سے چوری کرنے اور اس جماعت کے علیحدہ علیحدہ آنے کی صورت میں حدود میں تداخل نہیں ہوگا شاید ان فقہار نے اس کو حد قذف پر قیاس کیا ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ یہ حدود داخل ہو جائیں گی کیونکہ قطع خالص حق اللہ ہے اگرچہ مالک کی مخالفت پر موقوف ہے۔ جب کہ حد قذف شخصی حق ہے جس کی وصولی مطالبے پر موقوف ہے اور جو معاف کر دینے سے ساقط ہو جاتا ہے۔

۲۲۶۔ حد کون قائم کر سکتا ہے؟

امام یا امام کا مقرر کردہ کوئی حاکم حد قائم کر سکتا ہے۔

۲۲۷۔ قطع ید کی سزا کے بعد ہاتھ لٹکا دینا

امام شافعی اور امام احمد کی رائے یہ ہے کہ سارق کے قطع ید کے بعد اس کا کٹا ہوا ہاتھ کچھ وقت کے لیے عبرت و سزائش کے لیے باندھ کر اس کے گلے میں لٹکا دیا جائے گا۔ کیونکہ ترمذی کی روایت ہے کہ رسول اللہ کے پاس ایک سارق لایا گیا، اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور بعد ازاں آپ کے حکم سے اس کی گردن میں باندھ دیا گیا۔

حنا بلہ نے ہاتھ باندھنے کے وقت کی تحدید نہیں کی ہے جب کہ شافعی مسلک کے فقہار کے نزدیک ہاتھ ایک ساعت بندھا رہے گا، شیعہ زیدیتین دن تک لٹکائے رکھنے کے قائل ہیں۔ مگر مالکی اور حنفی

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۶۸۔

۲۔ انسئی المطالب، صفحہ ۱۵۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۶۶۔

۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۲۔

تعلیق ید کے بارے میں کچھ نہیں کہتے۔

۲۲۸- قطع ید کو ساقط کرنے والے اسباب

سارق پر جب قطع ید لازم آجائے تو نفاذ سزا سے کوئی مسفر نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ یہ سزا کسی سبب کی بنا پر ساقط ہو جائے قطع ید کو ساقط کرنے والے اسباب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض کے نزدیک جو حد کے ساقط ہونے کا سبب ہے وہ دوسرے فقہاء کے نزدیک نہیں ہے۔ اب ہم ذیل میں ان اسباب کو بیان کرتے ہیں جو قطع ید کو ساقط کرتے ہیں اور جن پر فقہاء کا اتفاق ہے اور جن کے بارے میں اختلاف ہے۔

۱- مسروق منہ (جس کی چوری کی گئی ہے) سارق کے اقرار کی تکذیب کر دے یا شہادت سرقہ کے شاہدوں کی تکذیب کر دے۔ اس تکذیب (جھٹلا دینے) سے اقرار اور شہادت باطل ہو جائیں گے اور قطع ید ساقط ہو جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے، یہ امر برابر ہے کہ یہ تکذیب بالکل ابتدا ہو یا محاسمت کے بعد ہو یا سرقہ کے دعویٰ کے بعد ہو۔ مگر امام مالک (جو محاسمت کا اعتبار نہیں کرتے) کی رائے یہ ہے کہ محض علیہ اگر مجرم کے اقرار یا شاہدوں کی شہادت کی تکذیب کر دے تو قطع ید ساقط نہیں ہوگا بشرطیکہ یہ ثابت ہو کہ اس تکذیب سے مقصود مجرم کی مدد ہے۔ حالانکہ فی الواقع وہ مجرم ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک بھی اگر تکذیب محاسمت اور دعویٰ سرقہ کے بعد ہو تو یہی حکم ہے، لیکن اگر تکذیب آغاز ہی میں ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ قطع تو محاسمت کے بعد لازم آتا ہے اور آغاز ہی میں تکذیب محاسمت سے مانع ہے۔

اس نکتہ میں مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے امام مالک کے مسلک کے مطابق ہے۔ جب کہ مسلک شیعہ زید یہی ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مطابق ہے کیونکہ ان کے نزدیک محض علیہ کے معاف کر دینے سے قطع ساقط ہو جاتا ہے خواہ تکذیب صحیح ہو یا اس سے محض مجرم کی مدد مقصود ہو۔ بہر حال معافی ان کے نزدیک مسقط حد ہے۔

۲- سارق کی معافی تب درست ہوگی جب تمام محض علیہ اس کو معاف کریں، اگر کچھ معاف کر دیں اور کچھ نہ کریں تو قطع ید ساقط نہیں ہوگا اور یہ شیعہ زید یہی ہے اور دوسرے مسلک کے فقہاء اس رائے کے قائل نہیں ہیں۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۸۸۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۲۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۰۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۹۵۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۲۴۔

تعلیق ید

مسروق منہ

حاشیہ علیہ
لغویاً
لغویاً
لغویاً

۳۔ سارق اپنے اقرار سے صراحتاً یا ضمناً رجوع کرے اور ثبوت جرم کے اقرار کے سوا کوئی اور دلیل نہ ہو تو قطع ساقط ہو جائے گا اور اگر علاوہ اقرار کے ثبوت جرم کی کوئی اور دلیل بھی موجود ہو تو اس کا حکم ہم اقرار (اعتراض) کے بیان میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں۔ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے سوائے اس کے کہ مسلک ظاہر کے فقہار اور بعض شافعی فقہار اقرار سے رجوع کو مستقط قطع تصور نہیں کرتے۔

اگر جرم سرقہ میں دو افراد شریک ہوں، دونوں پہلے سرقہ کا اعتراف کر لیں اور بعد ازاں ان میں سے ایک اقرار سے منحرف ہو جائے تو منحرف ہونے والے سے قطع ید ساقط ہو جائے گا، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسرے سے بھی قطع ید ساقط ہو جائے گا، کیونکہ سرقہ ایک ہی ہے اور شرکت ثابت ہے اور ایک کا رجوع دوسرے کے حق میں شبہ پیدا کرتا ہے۔

اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک سرقہ کا اقرار کرے اور دوسرا انکار کرے اور ثبوت سرقہ کی کوئی اور دلیل موجود نہ ہو تو تمام فقہار کے نزدیک صرف اقرار کرنے والے پر قطع ید ہوگا۔ لیکن مسلک حنفی میں سے امام ابو یوسفؒ اقرار کرنے والے کے قطع کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ اقرار کرنے والے نے جس سرقہ کا اقرار کیا ہے وہ ایک ہی ہے اور دونوں میں مشترک ہے۔ اگر ایک شریک کے حق میں اس کے انکار کی بنا پر جرم ثابت نہیں ہوتا تو جرم سرقہ کے ایک ہونے کی بنا پر یہ دوسرے کے حق میں بھی اثر انداز ہوگا۔ اور اس کے برعکس رائے کے قائلین کا کہنا ہے کہ جرم سرقہ میں شرکت کا اقرار دونوں میں سے ہر ایک جانب سے وجود سرقہ کا اقرار ہے، مگر چونکہ ان میں سے ایک نے انکار کیا ہے اس لیے اس کے حق میں فعل سرقہ ثابت نہیں ہوگا اور عدم فعل دوسرے کے وجود فعل پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس لیے اقرار کرنے والے کا اقرار سرقہ اپنی جگہ برقرار رہے گا اور وہ اس پر ماخوذ ہوگا۔

۴۔ مَرُافَعَة (مقدمہ پیش کرنے سے) قبل مسروقہ شے کی واپسی۔

مسلک امام ابو حنیفہؒ کا یہ ہے کہ اگر سارق مقدمہ پیش ہونے (مَرُافَعَة) سے قبل ہی مسروقہ شے مالک کو واپس کر دے تو قطع ید ساقط ہو جائے گا، مگر مَرُافَعَة کے بعد واپس کرنے سے ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ قطع ید لازم کرنے والے سرقہ کے ظہور کے لیے خصومت شرط ہے، اور مَرُافَعَة سے قبل مسروقہ شے کے واپس کر دینے سے خصومت باطل ہو جائے گی الا یہ کہ واپسی مَرُافَعَة کے بعد ہوئی ہو اس لیے کہ شرط وجود خصومت ہے اس کا باقی رہنا نہیں ہے۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۸۸۔ شرح الانوار، جلد ۲، صفحہ ۳۴۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۷۔ ۱۔ کشف القناع، جلد ۲،

صفحہ ۸۷۔ انسٹی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۰۵، ۱۰۶۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۶۲۔ المحلی، جلد ۸، صفحہ ۲۵۰۔ بیحد۔

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ مرفوعہ سے قبل مسروقہ شے کی واپسی سے قطع ید ساقط نہیں ہوتا، کیونکہ حرم مسرقہ جس وقت سے وجود میں آتا ہے وہ قطع ید کو لازم کرنے والا ہوتا ہے، اس لیے مسروقہ شے کی واپسی مسرقہ کے وجود پر اور اس پر لازم آنے والے قطع پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ جیسا کہ بعد مرفوعہ واپسی اثر انداز نہیں ہوتی۔

شیعہ زید یہ کے نزدیک اگر مسروقہ شے جائے حفاظت (حرز) سے باہر نکال کر دوبارہ وہیں رکھ دی گئی تو اس میں بھی قطع ید ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی مسروقہ شے کی واپسی قطع ید سے مانع نہیں ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک تو محاصمت ہے ہی نہیں اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک محاصمت (عدالتی) فیصلے کی شرط ہے قطع ید کی شرط نہیں ہے۔ اس لیے اگر مجنبی علیہ نے محاصمت کی ہے تو قطع ید لازم ہے خواہ مجرم نے مسروقہ شے واپس کر دی ہو اور خواہ یہ واپسی مرفوعہ سے پہلے ہوئے۔

۵۔ فیصلے سے قبل سارق کا مسروقہ شے کا مالک ہو جانا۔

فقہائے احناف کے نزدیک اگر سارق فیصلے سے قبل مسروقہ شے کا مالک ہو گیا تو قطع ید ساقط ہو جائے گا اور اگر فیصلے کے بعد اور نفاذ سزا سے قبل مسروقہ شے کا مالک ہو گیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قطع ید ساقط ہو جائے گا، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا۔ شیعہ زید یہ کے نزدیک قطع ید جب ساقط ہوگا جب سارق مسروقہ شے کا شکایت سے قبل مالک بن گیا ہو اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک قطع ید کے فیصلے کی شرط یہ ہے کہ مسروقہ شے کا مطالبہ ہو اگر شکایت سے قبل ہی سارق اس کا مالک ہو گیا تو مطالبہ منتہج ہو گیا لیکن اگر ملکیت شکایت کے بعد ہو تو قطع ید ساقط نہیں ہوگا اس لیے کہ مطالبہ عملاً موجود ہے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک وقت مسرقہ مسروقہ شے کے مالک ہونے کا اعتبار ہے اگر سارق مسرقہ کے وقت مسروقہ شے کا مالک نہیں تو قطع ید ہوگا کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک مطالبہ شرط نہیں ہے بلکہ وہ اس صورت میں بھی قطع ید کے قائل ہیں جب سارق مسروقہ شے شکایت سے قبل واپس کر دے اگرچہ شکایت کسی اجنبی کی طرف سے ہوئے۔

۱۔ بحوالہ ہائے سابقہ۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۷۷۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۸۹۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۸۹۔

۶۔ مسروقہ شے کی ملکیت کا دعویٰ

اگر مجرم مسروقہ شے کی ملکیت کا دعویٰ کر دے تو بعض فقہاء کے نزدیک اس دعویٰ سے قطعاً یہ ساقط ہو جاتا ہے اور ہم اس مسئلے پر پہلے گفتگو کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیا جائے۔

سارق کی معافی کی مجزی علیہ کے پاس سفارش

فقہاء کرام کے نزدیک جب تک واقعہ سرقہ کی خبر امام (یا عدالت) تک نہ پہنچے اس وقت تک سارق کی سفارش میں کوئی ہرج نہیں ہے اس لیے کہ نبیؐ کا ارشاد ہے۔

”حدود کو آپس میں ہی درگزر کر لیا کرو کیونکہ (جرم) حد میرے پاس پہنچ جائے گا اس کی سزا لازم ہو جائے گی۔“

زبیر بن العوامؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا کہ۔

”جرم حد کو سلطان (یا اختیار فرد) تک پہنچانے سے پہلے ہی درگزر کر لو۔ جب جرم امام

کے پاس پہنچ جائے اور وہ اس کی سزا معاف کر دے تو خدا سے معاف نہ کرے۔“

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سارق برائی میں مشہور نہ ہو تو امام کے پاس جرم سرقہ کے پہنچنے سے پہلے

(معاف کر دینے کی) سفارش کرنے میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ البتہ جو برائی اور فساد میں مشہور ہو تو اس کی کوئی

سفارش نہ کرے بلکہ بہتر یہی ہے کہ اس پر حد جاری ہو جائے۔

بہر حال اس پر اجماع ہے کہ جب جرم کے وقوعہ کی خبر امام (یا متعلقہ با اختیار شخص) کے پاس پہنچ گئی

تو اس کے بعد اس معاملے میں کسی قسم کی سفارش جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس طرح خدا کے لازم کردہ حق کو ساقط

کرنا لازم آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہؐ مخزومیب کے چوری کرنے پر حضرت اسامہ بن زید کی سفارش

پر ناراض ہو گئے تھے اور آپؐ نے فرمایا تھا کہ

”کیا تم اللہ کی مقرر کردہ حدود میں بھی سفارش کرو گے۔“

اور ابن عمرؓ کا ارشاد ہے۔

”اگر کسی شخص کی سفارش اللہ کی کسی حد کے جاری ہونے میں حائل ہو گئی تو گویا اس شخص نے

اللہ کے حکم کی مخالفت کی۔“ لہ

منقوط حد پر کیا نتیجہ مرتب ہوتا ہے؟

اگر جرم سرقہ ثابت ہونے کے بعد حد ساقط ہو جائے تو اس پر دو نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ

مسروقہ شے ان فقہار کے نزدیک جو قطع ید اور ضمان کے حجج ہونے کے قائل نہیں ہیں، سارق کے ضمان (تاوان) میں آجاتی ہے، خواہ وہ شے سارق کے ہاتھ میں صنایع ہو گئی ہو یا اس نے خود صرف کر لی ہو اور خواہ سارق مالدار ہو یا تنگ دست ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک تاوان سے مانع قطع تھا جو ساقط ہو چکا ہے۔ اور اگر قطع ید کی جگہ سزائے تعزیر نے لی ہو تو وہ بھی تاوان سے مانع نہیں ہے۔

دوسرا یہ کہ اگر مسروقہ شے موجود ہو تو اس کی واپسی کا لازم ہونا اور اگر وہ شے موجود نہ ہو کہ صنایع ہو گئی ہو یا صرف ہو گئی ہو تو سارق پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہے۔

یہ دونوں نتائج ان حالات میں مرتب ہوتے ہیں جن میں تاوان اور واپسی لازم آتی ہے۔ اگر تاوان اور واپسی لازم ہی نہ آتی ہو تو ان دونوں نتائج کا کوئی وجود نہیں ہوگا جیسے سارق نے مسروقہ شے سرقہ کی خبر پہنچنے سے پہلے ہی واپس کر دی ہو تو اس صورت میں نہ تاوان ہے اور نہ واپسی سوائے اس کے کہ یہ واپسی ناقص ہو۔ اور جیسے سارق سرقہ کے بعد مسروقہ شے کا مالک ہو گیا ہو تو بھی تاوان یا واپسی نہیں پہلے

آغاز سرقہ

۶۲۹ - سرقہ تامہ اور آغاز سرقہ کی شریعت اسلامیہ کی نظر میں بڑی اہمیت ہے کیونکہ قطع ید کی سزا صرف

سرقہ تامہ پر ہے اور آغاز سرقہ پر کسی بھی حال میں قطع ید کی سزا نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے۔

مسلك ظاہر کے فقہار کے نزدیک محض مجرم کے مسروقہ شے پر مادی علیہ حاصل کر لینے یعنی صرف مسروقہ شے پر مادی طور پر ہاتھ رکھ دینے سے سرقہ تام ہو جاتا ہے، اگرچہ سارق نے اس شے کو جائے حفاظت سے نکالنا نہ ہو اور اس کی جگہ سے منتقل نہ کیا ہو۔ جب کہ عام فقہار کے نزدیک سرقہ اس وقت تام ہوگا جب سارق مسروقہ شے کو جائے حفاظت (جرم) سے نکال لے اور وہ شے منہی علیہ کے قبضے سے نکل کر سارق کے قبضے میں داخل ہو جائے۔

جرم (تحفظ) کی دو قسمیں ہیں، ایک جرم ذاتی اور دوسری جرم بالحافظ۔ جرم ذاتی سے سرقہ کے تام ہونے کے لیے لازمی ہے کہ سارق مسروقہ شے کو جائے حفاظت سے باہر نکال لے، مثلاً اگر سارق نے کسی گھر سے سامان چُرایا تو سرقہ اس وقت تام ہوگا جب وہ اس سامان کو نکال کر باہر لے آئے لیکن اگر مسروقہ شے کو بڑے گھر کے صحن (مشترک) میں نکال لیا تو سرقہ تام نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ جس گھر سے چُرایا ہو وہ خود جرم مستقل ہو اور اس کا اور دوسرے گھروں کا یہ مشترک صحن ہو۔

حرز بالمحافظ سے سرقہ محض سارق کے اس جگہ سے ہٹ جانے سے تام ہو جائے گا جہاں سرقہ شے موجود ہو کیونکہ اسی سے سرقہ شے ہائے حفاظت سے جدا ہو جائے گی۔ مثلاً کوئی شخص مسجد میں اپنی چادر کا نکیہ بنائے ہوئے سو رہا ہو تو صرف اس کے نیچے سے کپڑا نکالنے سے سرقہ تام ہو جائے گا، اسی طرح مسجد میں اپنے برابر بیٹھے ہوئے شخص سے کپڑا لے کر اس جگہ سے سارق کے ہٹ جانے سے سرقہ تام ہو جائے گا، اگرچہ سارق مسجد سے نہ نکلا ہو۔ اور اسی طرح اگر کسی نے کسی دوسرے شخص کی جیب سے رقم نکالی تو مخفی علیہ کے کپڑوں سے رقم کے نکلنے ہی سرقہ تام ہو جائے گا اگرچہ سارق ابھی مخفی علیہ کے پاس ہی کھڑا ہوا ہو۔

مردوبہ قوانین کے شارحین کی رائے بھی بڑی حد تک شریعت اسلامیہ کی رائے کے مطابق ہے۔ چنانچہ اکثر مردوبہ قوانین میں سرقہ تام اسے کہا گیا ہے کہ مجرم کو سرقہ شے پر پورا غلبہ حاصل ہو جائے اور وہ شے مخفی علیہ کے قبضے سے نکل کر مجرم کے قبضے میں آجائے۔ چنانچہ اگر مثلاً سرقہ کسی مکان میں ہو اور تو قانون کی نظر میں صرف سرقہ شے کے اٹھا لینے یا جس کمرے میں وہ رکھی ہوئی ہو وہاں سے اٹھا کر باہر لے آنے سے سرقہ تام نہیں ہوگا بلکہ اس وقت تام ہوگا جب سارق اسے پورے مکان سے باہر لے آئے۔ البتہ بعض حالات میں سرقہ پورے مکان سے نکالے بغیر بھی تام ہو جائے گا جیسے کوئی ملازم یا مہمان صاحب مکان کی کوئی شے لے کر اپنے کمرے یا اپنے تھیلے میں رکھ لے تو وہ سرقہ تام کا مرتکب متصور ہوگا باوجودیکہ سارق ابھی گھر ہی میں موجود ہے۔

اس صورت میں شریعت اسلامیہ اور قوانین مردوبہ میں اختلاف کی اساس یہ ہے کہ شریعت سرقہ شے کے مخفی علیہ کے قبضے سے نکالنے کے ساتھ ساتھ جائے حفاظت سے نکالنے کی بھی شرط عائد کرتی ہے جب کہ قوانین مردوبہ میں یہ شرط نہیں ہے۔ غرض یہ اختلاف ان سرفقات تک محدود ہے جن میں قطع بد کی سزا ہے جب کہ جن سرفقات میں تعزیری سزا ہے ان میں شریعت کی نظر میں بھی جائے حفاظت سے نکالنے کی شرط نہیں ہے۔ اور ان میں صرف یہ شرط ہے کہ سرقہ شے مخفی علیہ کے قبضے سے نکل کر مجرم کے قبضے میں داخل ہو جائے۔ گویا اس حد تک جدید مردوبہ قوانین شریعت اسلامیہ سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔

مسک ظاہر کے فقہاء کی رائے ماہرین قانون کی اس رائے کے مطابق ہے جس کو اطالوی قانون نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ سرقہ صرف سرقہ شے کے اپنی جگہ سے اٹھا لینے سے تام ہو جاتا ہے۔

فرانسیسی عدالتیں البوعبیدۃ الزبیری کی رائے پر کاربند ہیں۔ چنانچہ ان کی نظر میں مجرم کا یہ دیکھنے کے لیے کہ گھر میں کوئی ہے تو نہیں ہے اور جو آلات وہ اپنے ساتھ لایا ہے ان کے استعمال سے پہلے، دروازے پر کھڑکا کر دینا بھی آفاذ سرقہ ہے۔ نیز فرنج عدالت نے یہ فیصلہ بھی دیا ہے کہ گھر کے سامنے گھات لگا کر

بیٹھنا بھی آغاز سرقہ ہے۔

جرائم کے آغاز پر سزا کے بارے میں شریعت اسلامیہ کا نقطہ نظر تقریباً وہی ہے جس کی جانب مروجہ قوانین میں شخصی مکتبہ فکر کے ماہرین گئے ہیں اگرچہ باعتبار سہمہ گیری نظریہ شریعت اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے، کیونکہ شریعت میں مجرم کو ہر اس فعل پر سزا دی جاتی ہے جو معصیت ہو خواہ جو فعل مجرم نے کیا ہے وہ جتنی طور پر مقصود مجرم کے رکن مادی پر منتج ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ ہم اس کتاب کی جلد اول میں بیان کر چکے ہیں۔

۶۳۰۔ آغاز سرقہ

شریعت اسلامیہ کے فقہاء نے اس امر کا اہتمام نہیں کیا ہے کہ آغاز جرائم کے بارے میں بالعموم اور آغاز سرقہ کے بارے میں بالخصوص کوئی خاص نظریہ وضع کریں، بلکہ جس طرح آج ہم آغاز مجرم کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں وہ اس قسم کی اصطلاح سے بھی نا آشنا رہے ہیں اور انہوں نے جرائم کی تقسیم جرائم تائمہ اور جرائم غیر تائمہ میں کی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تعزیرات میں سزا کے قواعد آغاز جرائم میں سزا کے بارے میں مخصوص قواعد وضع کرنے سے مانع ہیں، کیونکہ جو قواعد تعزیر پر موجود ہیں وہ دراصل آغاز جرائم کے فیصلے کے لیے بھی مناسب ہیں۔ اس لیے کہ اصول یہ ہے کہ ہر اس معصیت پر سزائے تعزیر دی جاسکتی ہے جس پر نہ تو کوئی مقررہ حد ہو اور نہ جس میں کفارہ ہو۔ اب چونکہ حد اور کفارہ کی سزا ان چند مخصوص جرائم پر دی جاتی ہے جنہیں مجرم عملاً مل کر چیکا ہو اس لیے ہر فعل حرام کے آغاز پر سزائے تعزیر دی جائے گی اور ہر آغاز کو بذات خود ایک قابل سزا معصیت گردانا جائے گا، یعنی وہ خود ہی ایک جرم تام (مکمل جرم) ہو گا اگرچہ وہ (فی الواقع) ان اعمال کا ایک جز ہے جن سے بل کر جرم بنتا ہے اور جو تمام نہیں ہوا۔ بشرطیکہ فعل کا جس قدر حصہ انجام دیا گیا ہے وہ خود بھی حرام ہو۔ اور اس بات میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ ایک فعل بذات خود کوئی علیحدہ جرم ہو اور دوسرے فعل کے ساتھ مل کر وہ کسی اور نوع کا جرم بن جائے۔

مثلاً اگر سارق نے کسی کے گھر میں نقب لگائی اور پکڑا گیا تو وہ ایک قابل سزا معصیت کا مرتکب ہے، اور اس معصیت کو بذات خود ایک جرم تام تصور کیا جائے گا اگرچہ وہ نفاذ جرم سرقہ کا آغاز ہے۔ اسی طرح اگر سارق چوری کے ارادے سے دیوار پر سے گھر میں اتر گیا تو یہ بھی ایک مستقل معصیت کا ارتکاب ہے۔ اور اگر سارق کو گھر میں داخلے کی اجازت دی گئی اور اس نے چرانے کے لیے سامان جمع کر لیا لیکن باہر نکلنے سے پہلے پکڑا گیا تو بھی معصیت کا ارتکاب ہے غرض سارق جو بھی ایسا فعل انجام دے گا جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہو تو وہ ایک معصیت یعنی مستقل جرم تام کا مرتکب ہو گا اور اس پر سزا ہوگی اور اگر

سرقہ تائمہ اور غیر تائمہ میں فرق

اگر سارق نے آغاز سرقہ کا ارتکاب کیا ہے تو یہ بھی ایک مستقل معصیت کا ارتکاب ہے

ہم اس نظر سے دیکھیں کہ یہ معصیت ایک جرمِ ناتمام کا حصہ ہے تو معصیت اس جرمِ سرقہ کا جز ہوگی جو تمام نہیں ہوا۔ اب اگر مجرم ان تمام مجرمانہ افعال کی کڑیاں مکمل کرتا چلا جائے جو تمام مل کر جرمِ سرقہ کی تشکیل کرنے میں اور اس کے بعد وہ سرقہ شے کو لے کر جائے حفاظت سے باہر نکل جائے تو یہ تمام افعال مجرمانہ طور پر ایک مخصوص جرم - یعنی جرمِ سرقہ - کو تشکیل دے دیں گے اور اس طرح جرمِ سرقہ کے تمام ہو جانے سے سزائے حد یعنی سرقہ تامہ کی مقررہ سزا لازم آجائے گی اور ناتمام افعال پر تعزیر متنع ہو جائے گی اس لیے ایک یہ تمام افعال ایک دوسرے میں ضم ہو کر ان سے ایک جرمِ سرقہ تشکیل پا گیا ہے۔

۶۳۱۔ فعل کس وقت آغاز جرمِ متصور ہوگا؟

کوئی بھی فعل اس وقت جرم قرار دیا جاتا ہے جب وہ معصیت ہو یعنی اس فعل کے ارتکاب سے جماعت (معاشرے) کے حق پر یا شخصی حق پر زیادتی ہوئی ہو۔ اب یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ فعل کسی جرمِ کامادی رکن بھی ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ فعل از خود معصیت ہو اور اس سے مقصود کسی جرم کے رکن مادی کو بروئے کار لانا ہو اگرچہ اس فعل میں اور جرم کے مادی رکن میں کسی مرحلے حاصل ہوں۔ مثلاً جرمِ سرقہ میں نقب لگانے، دیوار پر سے اتر جانے، دروازہ توڑ دینے اور مصنوعی چابی سے نالا کھول لینے میں سے ہر ایک فعل قابل سزائے تعزیر معصیت ہے۔ اور جرمِ سرقہ کا آغاز بھی ہے اگرچہ ان میں سے کسی فعل میں اور جرمِ سرقہ کے تشکیل کرنے والے فعل مادی کے وجود میں آنے کے درمیان بہت سے مراحل باقی ہیں، مثلاً چور اندر چوری کی جگہ میں داخل ہو، سرقہ اشیا پر قبضہ کرے اور انہیں جائے حفاظت سے باہر نکال کر لائے۔

مزید برآں، اسی طرح مجرم معصیت کا مرتکب یا آغاز جرمِ سرقہ کا مرتکب متصور ہوگا اگر وہ نقب لگانے کی کوشش کرے، یا دروازہ کھولنا چاہے، یا دیوار پر سے اتر جانے کی سعی کرے اگرچہ وہ اس کوشش میں کامیاب نہ ہوا ہو۔

ابو عبد اللہ الزہیری اس شخص کو بھی مرتکب معصیت اور قابل تعزیر مجرم یا آغاز سرقہ کا مرتکب متصور کرتے ہیں جو اس گھر کے باہر بیٹھا ہوا ہو جس گھر میں چوری کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس دروازہ کھولنے یا نقب لگانے کے آلات ہوں، اگرچہ اس نے بھی دروازہ کھولنے یا نقب لگانے کی کوشش بھی نہ کی ہو بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ یہاں سرقہ کے ارادے سے آیا ہے۔ ان کے نزدیک اس مجرم کو بھی سزائے تعزیر دی جائے گی جو چوری کی جگہ کے قریب گمات لگائے بیٹھا ہو کہ چوکیدار ذرا داخل ہو تو وہ سلمان چرلے۔

گویا آغاز مجرم پر سزا کا مقیاس یہ ہے کہ مجرم نے جو فعل کیا ہے اس سے کوئی معصیت تشکیلی پاتی ہو جیسے نقب لگانا۔ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ آیا یہ فعل معصیت ہے یا نہیں ہے خود مجرم کی نیت سے بھی مدد لی جائے گی کیونکہ اگر مجرم کے ارادے اور نیت کا ثبوت میسر آجائے تو ہر شک ختم ہو کر معصیت کی قسم کی تحدید میں سہولت ہو جائے گی۔

مندرجہ بالا مثالوں میں ابو عبد اللہ نے نیت کو بہت اہمیت دے دی ہے۔ چنانچہ جو شخص جابے سرقہ کے پاس گھات لگائے بیٹھا ہو یہ احتمال ہے کہ وہ سرقہ کے لیے بیٹھا ہو یا کسی اور جائز کام کے لیے بیٹھا ہو اب مجرم کی نیت ہی ہے جس سے اس فعل کا شک زائل ہو کر معصیت کا وجود متعین ہو سکتا ہے۔ محل سرقہ کے آس پاس مجرم کا موجود ہونا جب کہ اس کے پاس دروازہ کھولنے اور نقب لگانے کے آلات ہوں اس سے یہ بھی تصور ہو سکتا ہے کہ وہ اس جگہ سرقہ کے ارادے سے آیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا ارادہ کسی اور جائز فعل کا ہو، اب مجرم کی نیت ہی سے فعل احتمال سے نکل کر یقین کی حد میں آ سکتا ہے اور اس طرح معصیت کا تعین ہو سکتا ہے۔

کتاب پنجم

جرم حرابہ

۶۳۲۔ حرابہ کے معنی راہزنی کے ہیں اور اسے سرقہ کبریٰ بھی کہتے ہیں۔ حرابہ (راہزنی) کو سرقہ کہنا جائزا ہے کیونکہ سرقہ میں مال غیر چھپا کر لیا جاتا ہے جب کہ راہزنی میں علی الاعلان لیا جاتا ہے، البتہ راہزنی میں ایک پہلو چھپانے کا بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ راہزن انام (حکومت) سے اور اس کے حفاظت امن کے لیے مقرر کردہ افراد سے پوشیدہ رہتا ہے۔ اسی لیے راہزنی کو مطلقاً سرقہ نہیں کہا جاتا بلکہ اس میں کسی قید کا اضافہ نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً سرقہ کبریٰ جب کہ صرف سرقہ کہنے سے راہزنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا اور کسی لفظ میں قید کا اضافہ ہی خود اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے۔

۶۳۳۔ سرقہ اور حرابہ کے درمیان موازنہ۔

جرم حرابہ کو اگرچہ سرقہ کبریٰ بھی کہا جاتا ہے مگر یہ پوری طرح سرقہ سے ہم آہنگ نہیں ہے، چنانچہ

سرقہ میں مال چھپا کر لیا جاتا ہے جب کہ جرمِ حرام میں مال کے زبردستی لینے کے لیے خروج ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے سرقہ کا بنیادی رکن عملاً مال چھپا کر لے لینا ہے جب کہ حرام کا بنیادی رکن خروج ہے خواہ مال لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ سارق اس وقت سارق منصور ہوتا ہے جب اس نے مال چھپا کر لیا ہو اور محارب سرج ذیل حالات میں محارب (راہزن) منصور ہوتا ہے۔

۱۔ محارب زبردستی مال لینے نکلا ہو اس نے راستے میں خوف پیدا کر دیا ہو مگر نہ تو کوئی مال لیا ہو اور نہ کسی کو قتل کیا ہو۔

۲۔ محارب زبردستی مال لینے نکلا ہو اور اس نے مال لیا ہو مگر کسی کو قتل نہ کیا ہو۔

۳۔ محارب زبردستی مال لینے نکلا ہو اور اس نے قتل کیا ہو مگر مال نہ لیا ہو۔

۴۔ محارب زبردستی مال لینے نکلا ہو اور اس نے مال بھی لیا ہو اور قتل بھی کیا ہو۔

یہ چاروں صورتیں ہیں جن میں کسی شخص کو محارب منصور کیا جائے گا۔ شرط یہ ہے کہ شخص زبردستی مال چھیننے نکلا ہو۔ اور کوئی شخص زبردستی مال چھیننے نکلا، مگر اس نے نہ راستے میں کوئی خوف پیدا کیا نہ مال چھینا اور نہ کسی کو قتل کیا تو محارب نہیں ہوگا، گویا مال چھیننے کے لیے نکلنے کا اگر مندرجہ بالا چار صورتوں میں سے کسی صورت میں نتیجہ نہ نکلا تو وہ حرام نہیں ہے۔ اگرچہ ایسا فعل مباح بھی نہیں ہے بلکہ قابلِ تعزیرِ معصیت ہے۔ اور مال چھیننے کا ارادہ کیے بغیر بھی حرام نہیں ہے اگرچہ اس کے نتیجے میں جرح (زخمی ہونے) اور قتل تک نوبت پہنچ جائے۔ اور بغیر زبردستی کے کسی کا مال چھیننا بھی حرام نہیں ہے بلکہ اختلاس ہے۔ امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ اور شیعہ زید پر کے نزدیک حرام (راہزن) یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کا مال چھیننے کے لیے نکلے اور اس سے راستے میں خوف پیدا ہو جائے یا وہ مال لے لے یا وہ کسی انسان کو قتل کر دے۔ بعض فقہار نے کہا ہے کہ مال لینے کی خاطر راستے کو پرخطر بنا دینا حرام ہے۔

حرام کے بارے میں اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ - (المائدہ: ۳۳)

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۹، صفحہ ۹۰۔ ۲۔ انسئی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔ ۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۲۔ ۴۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۸۶۔

۵۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔ ۶۔ المغنی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۰۶۔

”جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اس لیے ننگے دُور کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں،

ان کی مزار یہ ہے کہ قتل کیے جائیں، یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے

کاٹ ڈالے جائیں۔ یا وہ جلاوطن کر دیئے جائیں“

اس آیت میں مقصود محاربین کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض مفسرین فرماتے ہیں کہ اس آیت

میں محاربین سے مراد وہ مشرک قوم ہے جس کے اور نبی کے درمیان معاہدہ نفاذ اور انہوں نے اس معاہدہ

کو توڑ کر راہزنی کی اور زمین میں فساد برپا کیا، بعض دیگر کہتے ہیں کہ یہ اہل کتاب کی کسی قوم کے بارے میں

نازل ہوئی ہے۔ اور کچھ اصحاب نے کہا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو اسلام

لا کر مرتد ہو گئے اور رسول اللہ کے اونٹ ہنکا کر لے گئے اور ان کے چرواہے کو قتل کر دیا تھا۔

بہر حال جمہور فقہار کی رائے یہ ہے کہ جو مسلمان یا ذمی راہزنی کرے یا زبردستی مال چھیننے کے لیے

نکلے وہ محارب ہے یہ مگر مسلک ظاہر کے فقہار کے نزدیک راہزنی کرنے والا ذمی محارب نہیں ہوتا

بلکہ اپنے عہد ذمہ کو توڑنے والا ہوتا ہے یہی رائے مسلک احمد کے بعض فقہار کی ہے یہ باقی مسالک

میں مسلم اور ذمی میں فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ہی راہزنی پر محارب ہو سکتے ہیں۔

مسلک مالکؒ یہ ہے کہ حرابہ راستے میں خوف پیدا کرنا ہے خواہ محارب مال کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔

اس لیے جو شخص بغیر مال کے لینے کے ارادے کے کبھی راہزنی کے لیے نکلے وہ محارب ہے۔ مثلاً کوئی

شخص یہ کہے کہ میرا قافلہ جو شام جا رہا ہے میں اسے نہیں چھوڑوں گا۔ پس جس نے راہزنی کی اور لوگوں کو خوف

کر دیا تو وہ محارب ہے اور جس نے بغیر دشمنی اور بغیر کسی دوسرے انتقام کے کسی پر ہتھیاروں سے حملہ کر دیا

وہ بھی محارب ہے۔ ویسے مسلک مالکؒ میں اگر محارب اس طرح مال چھیننے نکلے کہ مدد حاصل کرنا دشوار ہو

جائے تو وہ حرابہ ہے۔

مسلک شافعیؒ کے نزدیک حرابہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی قوت پر اعتماد کرتے ہوئے بڑا بن کر اس طرح

مال چھیننے، قتل کرنے یا دہشت پھیلانے نکلے کہ مدد پہنچنا دشوار ہو سکے بہر حال یہ شرط ہے کہ کسی کا قتل حرابہ

۱۔ داراللمتنبہ، جلد ۲، صفحہ ۳۷۹۔ نیل الاوطار، جلد ۱، صفحہ ۲۶۰۔ بیحد۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۰۰۔ بیحد۔

۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۱۵۔

۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۱۹۔

۴۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۲۔

حرابی

محارب

انام مالک
کما یقطنہ نظر

اس وقت ہوگا جب اس کا مقصد مال لینا یا راستے میں خوف پیدا کرنا ہو۔

مسک ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ محارب وہ ہے جو بڑائی کے ساتھ راستے میں چلنے والوں کے لیے خوف پیدا کرے اور زمین میں فساد کرے اس لحاظ سے محاربین میں رائزن اور ڈاکو بھی شامل ہوں گے۔ لیکن ان کی رائے یہ ہے کہ اگر ڈاکو (لصق) چوری، یا زنا، یا قتل کرنے کے لیے چھپ کر داخل ہو اور ان میں سے کوئی فعل چھپا کر کرے تو وہ سارق یا زانی یا قاتل ہے اور اس پر وہی سزا ہے جو سارق، زانی یا قاتل کی ہے۔ اگر اس نے اپنے اس جرم کے ارتکاب کی شہرت کی تو بھی وہ محارب نہیں ہے بلکہ فاعل منکر ہے اور اس کی (تشہیر کی) سزا تعزیر ہے۔ لیکن اگر اس نے ارتکاب جرم کی خاطر مدافعت کی اور جھگڑا کیا تو وہ بلاشبہ محارب ہے کیونکہ اس نے جنگ کی ہے راستہ میں خوف پیدا کیا ہے اور فساد پھیلا یا ہے۔

اگر کسی نے صرف راستے میں خوف پیدا کرنے کی خاطر کسی دوسرے پر ہتھیار کھینچ لیا، مگر مال لینا اس کا مقصود نہ ہو تو بھی وہ محارب ہے اور اگر مقصد صرف زیادتی (عدوان) ہو تو کسی کو مجروح کر دینے پر قصاص ہے اور اگر کوئی مجروح نہ ہوا ہو تو سزائے تعزیر ہے۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ ادا نہ کرے تو اس پر سزائے تعزیر ہے اور وہ محارب نہیں ہے لیکن اگر وہ مقابلہ کرے تو محارب ہے۔ گویا ان کے نزدیک محارب وہ ہے جو گزرنے والے سے لڑے اور جو راستے میں خوف پیدا کرے قتل کرے، مال لے کے یا عصمتیں پامال کرے۔ بعض شافعی اور مالکی مسلک کے فقہاء کے نزدیک علی الاعلان عصمتیں پامال کرنا بھی حرام ہے۔

امام مالک کے نزدیک طاقت استعمال کر کے دھوکہ سے مال لینا بھی یا بغیر طاقت کے استعمال کیے دھوکہ سے مال لینا بھی حرام ہے، مثلاً کوئی شخص محنبی علیہ کو پانی یا غذا میں یا بذریعہ حقنہ کوئی نشہ آور شے دیدے اور جب وہ شخص نافل ہو جائے تو اس کا مال لے لے۔ یا محنبی علیہ کو دھوکہ سے اتنی دُور لے جائے جہاں وہ مدد کے لیے نہ پکار سکے اور پھر جو کچھ اس کے پاس ہو وہ چھین لے تو وہ محارب ہے۔ اور جو شخص کسی چھوٹے یا بڑے کو مندرجہ بالا دونوں صورتوں کے مطابق دھوکہ دے اور پھر اس کا مال لینے کے لیے اسے قتل کر دے تو وہ محارب ہے خواہ اس نے جو کچھ اس کے

۱ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۵۔ ۲ استی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۵۔

۳ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹۔ ۴ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۱۵۔

۵ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۱۳۔ ۶ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۰۸۔ بحوالہ ہائے سابقہ۔

۷ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۲۔ شرر الزردنی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۹۔

پاس ہے وہ لے لیا ہو یا مخفی علیہ کے پاس ایسی کوئی شے نہ ہو جسے لیا جاسکے۔ امام مالکؒ قتل کی اس قسم کو "قتل بحیثیت" (دھوکہ سے قتل) قرار دیتے ہیں جو ان کے نزدیک جرم حرامہ کی ایک قسم ہے۔

۶۳۴- جرم حرامہ کس سے سرزد ہو سکتا ہے؟

جرم حرامہ ایک جماعت سے اور ایک فرد سے سرزد ہو سکتا ہے جو اس جرم کے ارتکاب پر قادر ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ محارب کے پاس ہتھیار ہو یا ایسی شے ہو جو ہتھیار کے حکم میں ہو، جیسے پتھر، لکڑی اور لاشی وغیرہ۔ مگر امام مالکؒ، امام شافعیؒ، مسلک ظاہر کے فقہاء اور شیعہ زید یہ کے نزدیک ہتھیار شرط نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ محارب اپنی قوت پر اعتماد کرے بلکہ بعض حالت میں قوت کے بجائے دھوکہ دہی کا استعمال بھی کافی ہے اور یہ بھی کہ وہ اپنے اعضاء استعمال کرے کہ تمکا مارے یا پوری انگلیاں جمع کر کے مارے۔

جرم حرامہ کا براہ راست مرتکب بھی محارب متصور ہوگا اور اس میں سبب بننے والا بھی محارب متصور ہوگا، چنانچہ جس شخص نے براہ راست مال لے لیا یا قتل کر دیا یا خوف پھیلادیا وہ محارب ہے اور جس نے کسی کو آمادہ کر کے (تحریر) یا کسی کے ساتھ اتفاق کر کے یا اس کی مدد کر کے امانت کی وہ بھی محارب ہے اور جو عملاً موقعاً واردات میں شریک ہو وہ مباحثہ (براہ راست مرتکب جرم) متصور ہوگا اگرچہ از خود اس نے کوئی فعل نہ کیا ہو جیسے کسی کو حفاظت و نگرانی سپرد کی گئی ہو۔

جس شخص کے پاس راہزن (محارب) لوٹ مار کر کے آکر ٹھہرتے ہوں تو وہ بھی معین ہے یا جو انہیں بوقت ضرورت مدد پہنچاتا ہو وہ بھی امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک معین ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک محارب وہی ہے جو جرم حرامہ بذات خود انجام دے۔ اور وہ شخص جو اس جرم میں سبب بنا ہو، معین رہا ہو، اگرچہ وہ وقت ارتکاب جرم موجود بھی ہو لیکن اس نے خود براہ راست ارتکاب جرم نہ کیا ہو تو وہ محارب متصور نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ قابل تعزیر محصیت کا مرتکب متصور ہوگا۔

اس فرق پر یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ اگر ایک جماعت راہزن کے لیے نکلی، اور ان میں سے کچھ نے مال لوٹا،

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۵ و ماحشۃ الشیبانی صفحہ ۱۰۹۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۱۰۴۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۹۰۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۹۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۴۔ آسنی المطالب، جلد ۴،

صفحہ ۱۵۴۔ شرح الازہار، صفحہ ۳۲۴۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۸۔ المدونۃ، جلد ۱، صفحہ ۱۰۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۲، صفحہ ۱۰۹۔

قتل
عقوبات

وصین
امانت
Abbas

کچھ نے قتل کیا اور باقی نے کچھ نہیں کیا تو امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک سب کے سب مال لوٹنے اور قتل کرنے کے جرم میں مآخوذ ہیں، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل قتل کے بارے میں مسئول ہوگا اور مال لوٹنے والا مال لوٹنے کے بارے میں مسئول ہوگا، کیونکہ ہر ایک کا علیحدہ سبب حد ہے تو اس کی حد بھی جدا گانہ ہوگی اور باقی لوگوں پر سزائے تعزیر ہوگی۔ لہ

محارب کی شرط یہ ہے کہ وہ مکلف ہو اور اس پر احکام اسلامی کی پابندی لازمی ہو اور یہ امر منفق علیہ ہے۔ سوائے مسلک ظاہر کے فقہاء کے کہ ان کے نزدیک صرف مکلف ہونے کی شرط ہے کیونکہ ان کے نزدیک ذمی کی راہنہ فی دراصل اس کی عہد شکنی ہے۔

اگر راہنہوں میں بچہ یا مجنون ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں پر سزا نہیں ہے کہ یہ دونوں اہل حد نہیں ہیں اور ان دونوں کے علاوہ براہ راست ارتکاب جرم کرنے والوں، یا اس کا سبب بننے والوں، یا امانت کرنے والوں پر بھی سزا نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جب بچے یا مجنون نے براہ راست ارتکاب جرم کیا ہو لیکن اگر براہ راست مرتکب ان کے علاوہ ہو تو ان کے علاوہ ہر عاقل بالغ پر حد ہے۔ اور امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ اور مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک بچے اور مجنون سے حد ہر حال میں ساقط ہے اور ان کے علاوہ افراد سے کسی حال میں ساقط نہیں ہے خواہ راہنہ کی سرکردگی بچے یا مجنون نے کی ہو یا نہ کی ہو۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، مسلک ظاہر کے فقہاء اور شیعہ فقہاء کے نزدیک محارب کی سزا میں مرد اور عورت کا کوئی فرق نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ عورت اگر جرم حرابہ میں شریک ہو تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی اور نہ اس کے ساتھ شریک کو لگائی جائے گی جب کہ وہ خود براہ راست مرتکب جرم رہی ہو۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مردوں کو حد لگائی جائے گی اگر چہ راہنہ کی کا براہ راست ارتکاب عورت نے کیا ہو۔ مسلک امام ابوحنیفہؒ کی ایک اور روایت یہ ہے کہ جرم حرابہ میں مرد اور عورت مساوی ہیں اور تمام حدود کی طرح اس حد میں مرد اور عورت برابر ہیں اور نیز یہ کہ نص نے مذکر اور مؤنث میں فرق نہیں کیا ہے۔

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۰۲ شرح الزرقانی، جلد ۱، صفحہ ۱۱۱-۱۱۰۔ المدونہ، جلد ۱، صفحہ ۱۰۰۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۹۰۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۲۰۸۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۹۱۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۹۱۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۹۔ المدونہ، جلد ۱، صفحہ ۱۰۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔

۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۹۱۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۰۹۔ المدونہ، جلد ۱، صفحہ ۱۰۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔ کشاف القناع،

جلد ۴، صفحہ ۸۹۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۰۶۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۸۔

مخاربت میں لیے جانے والے مال کی بھی وہی شرائط ہیں جو اس مال کی ہیں جو بذریعہ سرقہ لیا جائے۔
چنانچہ یہ لازمی ہے کہ مال محرز (محفوظ) ہو، قیمتی مال ہو، غیر کی ملکیت ہو اور لینے والے کو اس میں شبہ نہ ہو۔
اور اس کے علاوہ دیگر وہ شرائط جن کا بیان سرقہ کے ذیل میں ہو چکا ہے۔

غرض جو شرائط مال لینے کی سرقہ میں ہیں وہ ہی حرام ہیں ہیں، سوائے اس کے کہ حرام میں مال بجائے
چھپا کر لینے کے علی الاعلان اور زبردستی لینا ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ ہر محارب کے حصے میں بقدر نصاب مال آئے
اور اگر بقدر نصاب ہر ایک کے حصے میں مال نہ آئے تو مسلک امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مطابق ان
پر حد لازم نہیں ہے۔ مگر یہ بات قابل لحاظ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مباشرتاً متسبب اور عین ہر ایک کو محارب
متصور کرتے ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک صرف مباشرتاً (براہ راست) ہی محارب ہے۔ اور
اسی طرح نصاب کی مقدار بھی ملحوظ رہنی چاہیے جس کا بیان سرقہ کے بیان میں ہو چکا ہے۔

مگر شیعہ زید یہ اور امام احمدؒ اس امر کے قائل ہیں کہ اگر مجموعی مال کی قیمت بقدر نصاب ہو اور ہر چور کے حصے
میں بقدر نصاب نہ آنا ہو تو بھی محارب پر حد جاری ہوگی۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرامہ میں سزائے حد کے اجراء کے لیے نصاب کی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے
ز نزدیک وجوب حد کے لیے اتنا کافی ہے کہ محارب نے مال محترم لیا ہو خواہ وہ بقدر نصاب سرقہ ہو یا نہ
ہو اور خواہ لینے والا ایک ہو یا جماعت ہو۔ اور یہ رائے مسلک شافعیؒ کے بعض فقہاء نے بھی اختیار
کی ہے۔

اور اگر محارب مستامن ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو سارق مستامن کا ہے اور جس کی تفصیل سرقہ میں آچکی ہے۔

۶۳۵۔ مقام قطع طہ لوق

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سزائے حد کے اجراء کی یہ شرط ہے کہ جرم حرامہ کا ارتکاب دارالاسلام میں
ہو یا ہو۔ اگر دارالحرب میں ہوا ہے تو حد لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام جسے حد کے اجراء کا حق حاصل ہے
اسے وقوع جرم کی جگہ پر بالادستی (اقتدار) حاصل نہیں ہے اور یہی رائے شیعہ زید یہ کی ہے مگر امام مالکؒ،

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۹۲۔ ۲۔ اسنی المطالب، جلد ۸، صفحہ ۱۵۴۔ ۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۳۔ ۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۰۶۔

۵۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۹۱۔ ۶۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۱۳۔ ۷۔ شرح الازاب، جلد ۴، صفحہ ۳۶۶، ۳۶۷۔

۸۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۱۰۰۔ ۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔ ۱۰۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۵۔

۱۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۱۔ ۱۲۔ اسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۵۰۔

۱۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۹۲۔ ۱۴۔ شرح الازاب، جلد ۲، صفحہ ۳۶۶۔

مخرب
(محفوظ)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور مسلک ظاہر کے فقہار کے نزدیک مدبر صورت میں لازم ہے خواہ از تکاب ہرم بحر ابہ
دار الاسلام میں کیا گیا ہو یا دار الحرب میں، صرف یہ کہ اس فعل کا ارتکاب مسلمانوں یا ذمیوں کی جانب سے
کسی مسلمان یا ذمی پر ہوا ہو۔ اس مسئلے کا بیان بھی سرقہ میں ہو چکا ہے۔ اور یہاں بھی ظاہری صرف مسلمان
کے محارب ہونے کے قائل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک راہزنی (قطع طریق) کا ارتکاب آبادی سے باہر ہوتا ہے۔ اگر شہر کے اندر
ارتکاب ہو تو اس پر مد نہیں ہے خواہ دن میں راہزنی کی ہو یا رات کو اور خواہ راہزن کے پاس ہتھیار ہوں یا
اس کے پاس لٹھی وغیرہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کی اساس استحسان ہے۔ اور ان کی دلیل یہ ہے
کہ بالعموم شہروں میں راہزنی کا ارتکاب نہیں ہوتا بلکہ آبادی سے باہر کے راستوں پر ہوتا ہے اس لیے
یہ شرط ہے کہ راہزنی کی واردات شہر سے سفر کی مسافت کے فاصلے پر ہو۔ چونکہ یہ رائے بطور استحسان
ہے تو قیاس یہی ہے کہ راہزنی کی واردات خواہ شہر میں ہو یا شہر سے باہر بہر صورت حد لازم ہے اور
یہ رائے امام ابو یوسفؒ کی ہے اور متعدد مسالک کے فقہار نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اور اسی
پر فتویٰ ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے شب و روز کا فرق کیا ہے چنانچہ
اگر شہر میں رات کے وقت واردات راہزنی ہو تو حد لازم ہے خواہ راہزن ہتھیاروں سے مسلح ہوں یا ان
کے پاس محض لٹھیاں ہوں اور دن میں وہ اس وقت راہزن قرار دیے جائیں گے جب کہ وہ مسلح ہوں اگر
وہ غیر مسلح ہوں تو دن کے وقت شہر میں واردات پر وہ راہزن (محارب) قرار نہیں دیے جائیں گے،
کیونکہ رات کے وقت مدد کا پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لیے اس میں ہتھیار کے ساتھ اور بغیر ہتھیار
کے راہزنی ہے۔

محراب بئلا
ع اندر ہوا
باہر حد لازم
ہے

امام احمدؒ نے شہر سے دور راہزنی کے بارے میں تو اپنی رائے بیان کی ہے مگر شہر میں راہزنی کے
بارے میں اظہار رائے سے توقف فرمایا ہے مگر حنبلی فقہار شہر سے باہر اور شہر کے اندر راہزنی میں فرق
نہیں کرتے اور ان کے نزدیک محارب بہر صورت محارب ہے، اس لیے کہ آیت قرآنی میں عمومیت ہے
اور وہ ہر محارب کے حکم پر مشتمل ہے۔ نیز یہ کہ شہر میں راہزنی اور بھی زیادہ خطرناک اور نقصان دہ ہے۔
مسلم حنبلیؒ کے بعض فقہار یہ فرق بھی کرتے ہیں کہ اگر لوگوں کے چھینے پر مدد پہنچ جائے تو راہزنی نہیں
ہے اور اگر مدد نہ پہنچے تو راہزنی (محارب) ہے۔

۱۵ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۹۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۴۴، ۲۴۵۔

۱۶ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۰، ۳۱۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۹۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحرا یا شہر میں راہزنی میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ جرم اس طرح واقع ہو کہ مدد کا پہنچنا دشوار ہو۔ پس اگر مدد ملنا ممکن ہو اور مجنبی علیہ مدد کے لیے پکارنے سے باز رہے تو حرام ہے، اور اگر راہزنوں نے اپنے ایک آدمی کو دروازے پر متعین کر دیا تاکہ وہ مدد نہ پہنچنے دے یا مدد کے لیے آنے والوں کو خوف زدہ کر دیا اور وہ مدد سے باز آگئے تو یہ حرام ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک واردات کے حرام بننے کی شرط یہ ہے کہ مدد نہ پہنچ سکے۔ اور مدد نہ پہنچ سکنے کی وجہ یا تو آبادی سے دوری ہوتی ہے یا باختیار اصحاب (سلطان) سے دوری ہوتی ہے یا یہ کہ عینے حادثہ پر موجود لوگ کمزور ہوتے ہیں، یا باختیار لوگ (سلطان) بے اثر ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ مجنبی علیہم خود ہی مدد کے لیے نہ بلائیں، تو اس صورت میں مسلک شافعیؒ امام مالکؒ کے مسلک کی طرح ہے۔

شیعہ زید یہ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جہاں صرف شہر سے دور (صحرا) میں واقع ہوتا ہے جب کہ ان کے بعض فقہاء کے نزدیک شہر کے اندر اور شہر کے باہر (صحرا میں) دونوں طرح راہزنی واقع ہو سکتی ہے۔ مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک شہر میں شہر سے دور، دن کو اور رات کو، مسلح ہو کر یا غیر مسلح صورت میں، چھوٹے گاؤں میں بڑے شہر میں اور خواہ مدد ممکن ہو یا دشوار ہو بہر صورت راہزنی واقع ہو جاتی ہے۔

۶۳۶۔ کون شخص راہزنی کا ہدف بنتا ہے؟

راہزنی کا ہدف وہ شخص بنتا ہے جو معصوم (قانونی تحفظ رکھتا) ہو۔ اور مسلمان اور ذمی کو قانونی تحفظ حاصل ہوتا ہے لیکن حربی اور باغی کو یہ تحفظ حاصل نہیں ہے۔ البتہ حربی مستامن معصوم ہے مگر اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کے ہدف جرم بننے پر مجرم پر سزائے حد جاری ہوگی یا نہیں، اس سلسلے کی مختلف آراء سرقہ میں بیان ہو چکی ہیں۔

جو شخص راہزنی کا ہدف بنے اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ راہزن سے پیکار کرے اور اپنی جان و مال کی مدافعت کرے اور مجنبی علیہ کے لیے یہ بھی پسندیدہ ہے کہ وہ پہلے مجرم کو جرم سے باز رہنے کے لیے خدا

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۱۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۰۸، ۱۰۹۔

۲۔ نہایۃ المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۳۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲۔

۳۔ شرح الزہار، جلد ۴، صفحہ ۳۰۶۔ ۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۰۸۔ ۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۹۱۔

کا خوف دلائے۔ اگر اس قدر جہالت نہ ہو تو مخفی علیہ کو پہلے ہی کہ اپنی مدافعت کے فوری ذرائع اختیار کرے جن کے بارے میں اس کا گمان ہو کہ وہ ان ذرائع سے بچ جائے گا، چنانچہ اگر اس کے گمان کے مطابق وہ صرف کہنے سننے اور دھمکانے سے بچ سکتا ہو تو اسے مارنا جائز نہیں اور اگر مار کر بچ سکتا ہو تو اسے قتل کرنا درست نہیں۔ اور اگر بغیر قتل کے مدافعت نہ ہو سکتی ہو یا یہ اندیشہ ہو کہ وہ پہلے قتل کر دے گا تو وہ اس کو (حفاظت خود اختیاری کے طور پر) اسے ایسی شے مار سکتا ہے جس سے وہ مر جائے۔ اصول یہ ہے کہ صرف مجاہد کے کسی انسان کو مار ڈالنے یا اس کا مال چھین لینے کے ارادے سے اس کا خون رائیگاں قرار نہیں پاتا بلکہ مجاہد کا خون اس وقت رائیگاں قرار پائے گا جب مخفی علیہ کے پاس اپنی مدافعت کا کوئی اور ذریعہ نہ ہو سوائے اس کے کہ اس کو قتل کر دے یا اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے پہل نہ کی تو یہ راہزن خود اسے قتل کرنے میں پہل کرے گا تو ایسی صورت میں مخفی علیہ محارب کو ایسی چیز سے مار سکتا ہے جو قاتل ہو۔ (اصول وہی ہے جو اوپر بیان ہوا کہ محض محارب کے کسی کو قتل کرنے یا کسی کا مال لوٹنے کے ارادے سے اس کا خون رائیگاں قرار نہیں ہو جاتا بلکہ اس وقت رائیگاں قرار پاتا ہے جب مخفی علیہ کے پاس اس سے بچنے کے لیے اسے مار ڈالنے کے سوا اور کوئی ذریعہ باقی نہ رہے۔ اور قتل مدافعت میں ضرورت بن جائے۔ البتہ اگر محارب خونریزی (حماہ) کا ارتکاب کر لے تو اس کا خون رائیگاں ہو جاتا ہے اب اگر کوئی شخص محارب کو قتل کر دے تو اس پر قصاص نہیں ہے البتہ سرکاری اختیارات کے استعمال پر تعزیری سزا ہے۔

۶۳۷۔ جرم حرابہ کے ثبوت کے دلائل

جرم حرابہ بتینہ (شہادت) اور اقرار (اعتراف) سے ثابت ہو جاتا ہے۔ شہادت میں دو شاہدوں کی گواہی کافی ہے۔ باقی جو امور سرقہ کے ذیل میں ذکر ہوئے ہیں وہی یہاں بھی منطبق ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ شاہد (گواہ) محاربین کا مقابلہ کرنے والوں میں سے ہوں یا ان کے ساتھیوں میں سے ہوں صرف یہ کہ وہ اپنے حق میں شہادت نہ دیں اور دوسرے کوئی شخص ان کے حق کے بارے میں شہادت دے۔ اگر نصاب شہادت پورا نہ ہو کہ ایک مرد اور ایک عورت گواہ ہو یا ایک عینی شاہد ہو اور ایک سماعی شاہد ہو، یا دونوں شاہد سماعی ہوں یا سمرے سے شاہد ہی موجود نہ ہو، اور مجرم اقرار کر کے اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے تو ان صورتوں

خون ہنڈر
- یونہی
خون رائیگاں
جانا

بتینہ
شہادت
تو کہتے
جب اقرار
اعتراض کو
کہتے ہیں

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۹۲، ۹۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹، ۱۰، ۱۱۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۱۰۴۔

قطع ید سارق کے بارے میں پہلے ہی بیان ہو چکا ہے ان دونوں صورتوں میں حکم ایک ہی ہے۔ مزید ملاحظہ کیجیے:

الحلی، لابن حزم، جلد ۱۱، صفحہ ۳۱۴۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۵۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۶۶۔ بیحد۔

میں اور ان جیسی دیگر صورتوں میں محارب کو سزا کے تعزیر دی جائے گی، اس لیے کہ تعزیر تو اس قدر ثبوت سے ثابت ہو جاتی ہے جس قدر ثبوت سے مال ثابت ہو جاتا ہے اور اس سلسلے میں اعتبار اس امر کا ہے کہ قاضی (عدالت) اپنے سامنے پیش کردہ دلائل کی بنیاد پر مجرم کے ارتکاب جرم پر مطمئن ہو جائے اور اسی اساس پر فیصلہ دیدے ورنہ نہیں ملے

۶۳۸۔ جرم حراہ کی سزا۔

مجرم جرم حراہ کے جن افعال کا ارتکاب کرتا ہے ان کے لحاظ سے امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد اور شیعہ زید یہ کے نزدیک محارب کی سزا مختلف ہے۔ یہ افعال یہ ہیں :-

۱۔ بغیر مال چھیننے اور بغیر قتل کیے راستے کو پھینٹنا۔ ۲۔ صرف مال چھین لینا۔ ۳۔ صرف قتل کر دینا۔ ۴۔ سال بھی چھین لینا اور قتل بھی کر دینا۔

ان فقہاء کے نزدیک ان چاروں قسم کے افعال میں سے ہر فعل کی جدا گانہ سزا ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ وہ نص میں وارد سزاؤں میں سے محارب کو جو سزا چاہے دے بشرطیکہ محارب نے قتل نہ کیا ہو اگر محارب نے قتل بھی کیا ہو تو اسے قتل کیا جائے گا یا قتل اور صلب (پھانسی) کی دونوں سزائیں دی جائیں گی۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بہر صورت امام کو اختیار ہے کہ جرم حراہ کی خواہ کوئی بھی نوعیت ہو اور محارب نے قتل کیا ہو یا نہ کیا ہو وہ اسے کوئی بھی سزا دے سکتا ہے۔

اس اختلاف فقہاء کی اساس دراصل نص قرآنی میں وارد لفظ اذ (یا) کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ فرمان الہی یہ ہے:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْ يُخْلِعُونَ فِي الْأَرْضِ فِسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَسْرُجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَخُوا مِنَ الْأَرْضِ. (المائدہ: ۳۲)

”جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے ننگ و دو کرتے ہیں کہ فساد

برپا کریں، ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کیے جائیں، یا سولی پر چڑھائے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف

سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ بلادطن کر دیئے جائیں“

اس آیت کی تفسیر میں جن فقہاء کی رائے یہ ہے کہ (أو) بیان اور تفصیل کے لیے ہے تو ان کی نظر میں سزائیں جرم کے اعتبار سے مرتب ہیں اور (حراہ) کے ہر متعین جرم کی ایک متعین سزا ہے۔ جن فقہاء کے

نزدیک (أو) اختیار کے معنی میں ہے ان کے نزدیک امام کو یہ اختیار ہے کہ وہ جو سزا جرم کے مناسب خیال کرے وہ سزا دیدے۔ مگر یہاں امام مالکؒ کے نزدیک اختیار صرف قتل کر دینے کی صورت میں سزا قتل اور سزائے صلب (پھانسی) میں ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ قتل کی سزا قتل ہے اس لیے اس پر قطع (ہاتھ پیر کاٹنے) اور نفی (جلا وطنی) کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح ان کے نزدیک اختیار صرف بغیر قتل کے مال لے لینے کی سزا میں ہے اور امام کو سزائے نفی (جلا وطنی) میں اختیار ہے جب کہ مسلک ظاہر کے فقہار کے نزدیک امام کو مطلق اختیار ہے۔ اس کے بعد ہم جرم حرامہ کے ہر فعل کی مختلف آراء کے مطابق سزا بیان کر سکتے ہیں۔

۶۳۹۔ صرف راستے کو پُر خوف بنا دینا۔

اگر محارب نے صرف راستے کو پُر خوف بنا دیا اور مال نہیں چھینا اور قتل بھی نہیں کیا تو اس کی سزا ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفی (جلا وطنی) ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے: أَوْ يُنْفِذُوا مِنَ الْأَرْضِ (یا وہ جلا وطن کر دیے جائیں) اور امام شافعیؒ اور شیعہ زیدیر کے نزدیک اس کی سزا تعزیر اور نفی (جلا وطنی) ہے۔ ان فقہار کے نزدیک تعزیر اور نفی مساوی ہیں کہ ان کے نزدیک نفی بھی سزائے تعزیر ہی ہے۔ اور انہوں نے نفی کی نوعیت اور مدت کی بھی تحدید **Limitation** نہیں کی ہے۔ بس ان کے نزدیک

نفی
(جلا وطنی)
Extradition

جلا وطنی کی سزا اس وقت تک جاری رہ سکتی ہے جب تک محارب توبہ نہ کر لے لے

امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے کہ محارب کو قتل کر دے، یا پھانسی دیدے، یا قطع (ہاتھ پیر کاٹ) دے یا جلا وطن کر دے اور اس اختیار کا مرجع اجتہاد اور مفاد عامہ (مصلحت عامہ) کو بروئے کار لانے کی سعی ہے۔ مثلاً اگر محارب (راہزنوں کی جماعت میں) صاحب رائے اور تدبیر ہو (کہ اس کے بنائے ہوئے منصوبے کے مطابق اس کی جماعت راہزنی کرتی ہو) پھر امام کی رائے قتل کر دینے اور پھانسی کی ہو جائے تو یہ درست ہے اس لیے کہ صرف قطع کی سزا سے اس محارب کا ضرر رفع نہیں ہوگا، اور اگر اس کی کوئی رائے اور تدبیر نہ ہو بلکہ وہ قوت و طاقت کا مالک ہو تو اسے قطع من خلاف (داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹنے کی سزا) دینا مناسب ہے اور اگر محارب میں یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو صرف نفی اور تعزیر کی سزا دی جائے گی۔ اس مسئلے میں مسلک ظاہر کے فقہار کی

۱۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۲، ۱۵۵۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۳۱۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۹۳، شرح الاذہان، جلد ۴، صفحہ ۳۷۹۔

۲۔ نہایتہ المجتہد، جلد ۴، صفحہ ۳۸۰، ۳۸۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۱، ۱۱۱۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۹۸، ۹۹۔

بھی وہی رائے ہے جو امام مالکؒ کی ہے۔
نفی (بلا وطنی) کے معنی۔

نفی کے معنی میں فقہار کا کافی زیادہ اختلاف ہے۔ بعض فقہار کے نزدیک نفی کے معنی قتل یا صلب (بچانسی) کے ہی ہیں۔ اور بعض کے نزدیک دارالاسلام سے نکال دینے کے ہیں، یعنی بلا وطنی جو بعد میں فقہوم کے مطابق قومیت **Malibolity** ختم کر دینا ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ جس کو بلا وطن کیا جائے وہ توبہ کے بعد دوبارہ واپس آجائے۔ مسلک مالکؒ کے بعض فقہار کے نزدیک جائے وقوعہ کے علاوہ کسی اور شہر میں قید کر دینا ہے اور دوسری رائے کے مطابق (مجرم کا) از خود امام کی دسترس سے نکل جانا ہے تاکہ امام اس پر حد نہ قائم کر سکے، اور جب امام کو قدرت حاصل ہو جائے تو نفی باقی نہیں رہے گی۔ پہلی رائے کے قائل حنفی فقہار بھی ہیں اور ان کے نزدیک بھی نفی کے معنی قید کے ہیں۔

مسلک شافعیؒ کی راجح رائے یہ ہے کہ نفی کے معنی جس کے ہیں۔ اور جائے وقوعہ پر بھی جیس درست ہے اور دوسرے کسی مقام پر جیس زیادہ درست ہے اور مرجوح رائے کے مطابق نفی کے معنی یہ ہیں کہ جب مجرم بھاگ جائے تو ان کے دوبارہ گرفتار ہونے تک ان کا تعاقب کرنا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک نفی کے معنی مجرم کی تمام شہروں سے شہر بدری ہے کہ جس شہر میں وہ آئے اسے نکال دیا جائے، یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے۔ اور دوسری مسلک شافعیؒ کی دوسری رائے کے مطابق ہے۔ اور مسلک شیعہ کی راجح رائے یہ ہے کہ قید کر دینا نفی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آنکھوں میں گرم سلانیاں پھیر کر مانگ دینے سے اور شہروں سے نکال دینے کا نام نفی ہے۔
نفی کی مدت۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نفی کی مدت غیر محدود ہے اور محارب اس وقت تک قید رہے گا جب تک وہ توبہ نہ کرے اور اس کی حالت درست نہ ہو جائے، اور یہی مسلک احمدؒ کی بھی راجح رائے ہے۔ جب کہ بعض فقہار کی رائے یہ بھی ہے کہ مجرم زمانہ کی بلا وطنی پر قیاس کرتے ہوئے اس نفی کی مدت بھی ایک سال ہوگی۔

۱۔ الملک، جلد ۱۱، صفحہ ۳۸، ۳۱۹۔

۲۔ المدونہ، جلد ۱۱، صفحہ ۹۹، ۹۸۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۰۔ بلاتین الحدیث، جلد ۲، صفحہ ۳۸۱۔ نسفی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۰۲۔

۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۱۳، ۳۱۴۔ بلوغ الصانع، جلد ۹، شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۰۱، ۲۰۲۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۹۱۔ شرح الادب، جلد ۲، صفحہ ۲۰۹۔

*Temure
of extraliberty
and
tall pen*

مسک ظاہر کے فقہار کے نزدیک نفی یہ ہے کہ بالکل ہر جگہ سے نکال دیا جائے اور اس کا کھانا پینا اور آرام و آسائش اس پر اس حد تک تنگ کر دیا جائے کہ وہ بیمار ہو جائے اور اس بیماری میں ہلاک بھی ہو جائے تا آنکہ وہ توبہ کرے۔ جب وہ توبہ کرے گا تو یہ نفی ختم ہو جائے گی اور وہ اپنے گھر واپس آسکے گا۔

ان مختلف آراء کی اساس لفظ نفی کے معنی کا اختلاف ہے۔ جن فقہار کے نزدیک نفی کے معنی قید کے ہیں انہوں نے نفی کی تفسیر زمین سے دور کر دینے کے ہیں۔ کیونکہ روئے زمین سے کسی کو نہیں نکالا جاسکتا اس لیے جس قدر ہو سکے اس قدر زمین سے ہٹا دینا کافی ہے جو قید ہے، اس لیے کہ رسول اللہ کا فرمان ہے۔
 "سب تمہیں کسی بات کا حکم دیا جائے تو تم بقدر استطاعت اس کو انجام دو" اور قدرت سے مافوق کام ساقط ہو جاتا ہے اور جس نے یہ رائے اختیار کی کہ نفی کے معنی کسی دوسرے شہر میں قید کر دینے کے ہیں، تو انہوں نے اوپر کے مفہوم کی رعایت بھی ملحوظ رکھی ہے اور یہ بھی کہ یہ شخص محل جرم سے بقدر استطاعت دور ہو جائے۔

① نفی کے معنی میں اختلاف

حرمین حیات اور قاعدہ طیبہ

تین ارادہ

لیکن جو فقہار قید کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم محارب کو قید کر دیں یا اس کو بغیر قید ہی کے رہنے دیں تو ہم اللہ کے حکم کے مطابق اسے زمین سے نفی نہیں کریں گے بلکہ یہ تو نفی اور دور کر دینے کی ضد ہو گا یعنی یہ زمین میں اقرار اور اثبات ہو گا اور یہ بات قرآن کے خلاف ہے اس لیے نص قرآنی سے لازم یہی ہے کہ ہم اسے نفی کریں اور بقدر طاقت زمین سے دور کر دیں اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ ہم اسے کسی جگہ ٹھہرانے نہ دیں اور جب تک ہم اس کو ہر جگہ سے نکالنے پر قادر ہوں اسے نکالتے رہیں اور چونکہ اس فعل پر ہم قادر ہیں اس لیے یہی لازم ہے بشرطیکہ محارب، راہزنی پر قائم رہے۔

جو فقہاء غیر محدود مدت کی نفی کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نص قرآنی سے نفی کی مدت کی تحدید نہیں ہے اور نفی محارب کی سزا اور جب تک محارب راہزنی پر قائم ہے۔

ہے اس پر محارب ہونے کی سزا نفی باقی ہے جب تک وہ توبہ کر کے محاربت (راہزنی) نہ چھوڑے جب وہ راہزنی چھوڑے گا تو اس کی سزا بھی ساقط ہو جائے گی۔

۶۴۰۔ صرف مال چھین لینا۔

اگر محارب صرف مال چھین لے اور کسی کو قتل نہ کرے تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد اور شیعہ زید یہ کے نزدیک مقابل کے ہاتھ پر قطع کیے جائیں گے یعنی سیدھا ہاتھ اور بائیں پیہ قطع کیا جائے گا، داہن

ہاتھ اس معنی کے لحاظ سے جس لحاظ سے سارق کا سیدھا ہاتھ قطع کیا جاتا ہے اور بائیں پیر مخالفت کے تحقق کے لیے قطع ہوگا اور ہاتھ کے اچھے ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں ہاتھ پیر ساتھ ہی قطع کیے جائیں گے کہ یہ سزا ایک ہی ہے اور قطع ہاتھ سے شروع ہوگا اس لیے کہ نص نے بھی ہاتھ کو پیر پر مقدم کیا ہے اگر ہاتھ اور پیر درست ہوں تو داہنے ہاتھ اور بائیں پیر کے قطع میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر اس کے ہاتھ اور پیر نہ ہوں کہ پہلے ہی کسی جرم حرامہ، سرقہ، قصاص یا مرض میں ضائع ہو چکے ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور مسلک امام احمدؒ کی ایک رائے کے مطابق حرامہ سے قطع (ہاتھ پیر کاٹنے) کی سزا ساقط ہو جائے گی خواہ اس کا داہنا ہاتھ اور بائیں پیر پہلے ضائع ہو چکا ہو یا اس کے برعکس۔ کیونکہ اس کے بعد قطع میں اعضاء کی مکمل افادیت ختم ہو جائے گی۔

شیعہ زید یہ کی بھی یہی رائے ہے اور یہی رائے ان فقہاء کی بھی ہے جو جرم سرقہ میں ایک ہاتھ اور ایک پیر کے قطع کے فائل ہیں۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے اور ان کی یہ رائے مسلک احمدؒ میں بھی مقبول ہے کہ باقی جو اعضاء قطع کے مستحق ہوں گے وہ بھی کاٹے جائیں گے، چنانچہ اگر اس کا داہنا ہاتھ کٹا ہوا ہو تو بائیں پیر کاٹا جائے گا اور اگر اس کے دونوں ہاتھ صحیح ہوں اور بائیں پیر کٹا ہوا ہو تو اس کا صرف داہنا کاٹا جائے گا، کیونکہ محل حد میں ہاتھ ہی موجود ہے تو اسی پر حد جاری ہوگی۔ اور اگر دونوں ہاتھوں پر یا پیر پر فالج ہو تو اس کا حکم سرقہ کے قطع کے حکم میں آچکا ہے۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر حرامہ نے بغیر قتل کیے مال چھینا ہو تو مفاد عامہ کے مطابق امام اپنے اجتہاد سے سزا دے گا، اور امام کو اختیار ہے کہ آیت حرامہ میں وارد ہونے والی سزائوں میں سے سوائے سزائے نفی کے جو سزا چاہے دیدے۔ کیونکہ جرم حرامہ (راہبانی) دراصل شدید جرم کا سرقہ ہے۔ اور سرقہ کی اصولاً سزا قطع ہے، اس لیے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قطع کی سزا چھوڑ کر نفی کی سزا دے۔ مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک امام کو مطلقاً اختیار حاصل ہے کہ وہ جرم حرامہ کی سزائوں میں سے جو سزا چاہے دے صرف یہ کہ اس کا فیصلہ مفاد عامہ کے مطابق ہو۔

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ امام مالکؒ کی رائے کے مطابق امام کے قطع کی سزا کے اختیار کرنے کا یہ مطلب ہوگا کہ اس کا نفاذ امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق ہوگا جس کا بیان ہو چکا ہے۔ ہمیں وہ امور بھی فراموش نہ کرنے چاہئیں جو ہم مال چھیننے میں نصاب کی شرط یا عدم شرط کے بارے میں

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۹۳۔ شرح (الازہار، جلد ۴، صفحہ ۴۷۷۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۳۱۲، ۳۱۱۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۸۱۔

شرح البرزقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۰، ۱۱۱۔ ائسی المطالب، جلد ۴، المحلی لابن حزم، جلد ۱، صفحہ ۳۲۔

ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ جرم سرتہ میں سزائے قطع کے اجراء کے لیے جن فقہاء کے نزدیک مخالفت شرط ہے ان کے نزدیک جرم حرامہ میں بھی سزائے قطع کے اجراء کے لیے مخالفت شرط ہے۔ مزید برآں مخالفت میں یہ مسئلہ ہے کہ یہ حق کس کو حاصل ہے اس لیے اس کو مخالفت سرتہ میں ملاحظہ کیا جائے۔

۶۴۱۔ صرف قتل

اگر محارب نے صرف قتل کیا اور مال نہیں چھینا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی سزا بغیر پھانسی دینے سزائے حد کے طور پر قتل کر دینا ہے یہی امام احمدؒ سے بھی ایک روایت منقول ہے اور امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ منقول ہے کہ محارب کو پھانسی بھی دی جائے گی، کیونکہ اس پر سزائے قتل تو لازم ہے اس لیے اسے پھانسی بھی دی جائے گی جیسے اس نے مال بھی چھینا ہو۔

مسئلہ شیعہ زیدیہ میں دو آراء ہیں۔ ایک رائے صرف قتل کی ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ قتل اور پھانسی دونوں ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے قتل کرے اور پھانسی دے اور چاہے صرف قتل کرے۔ اور ان دونوں سزائوں کے علاوہ باقی دو سزائوں میں امام کو اختیار نہیں ہے۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء کے نزدیک آیت حرامہ میں جتنی سزائیں آئی ہیں ان سب میں امام کو اختیار ہے کہ وہ قتل کرنے پر نفی کی سزا دے یا قطع کی سزا دے یا قتل یا صلب کی سزا دے، البتہ یہ ہے کہ ان سزائوں میں بیک وقت دو سزائیں نہ دے سکے۔

۶۴۲۔ قتل کرنا اور مال چھین لینا۔

اگر محارب قتل بھی کرے اور مال بھی چھین لے تو امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور شیعہ زیدیہ کے نزدیک اس کی سزا قتل اور صلب دونوں ہیں اور قطع نہیں ہے اور یہی رائے مسلک حنفی کے فقہاء میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ قتل کر دینے اور مال چھیننے کی صورت میں امام کو اختیار ہے

۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۹۳۔

۲۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۹۹۔

۳۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۸۱، ۳۸۲۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۱۱، ۱۱۱۔

۴۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۱، ۳۱۹۔

کہ پہلے قطع ید اور بزل کرے (ہاتھ پیر کاٹ دے) پھر قتل کرے یا پھانسی دیدے۔ اور یہ کہ قطع نہ کرے اور قتل کر دے مگر پھانسی نہ دے یا پھانسی دے کر قتل کر دے۔

اس مقام پر حرامہ میں نصاب کے شرط ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے۔ چنانچہ جن فقہار کے نزدیک نصاب کا ہونا ہر محارب کے لیے شرط ہے ان کے نزدیک جب تک ہر ایک محارب کے حصے میں بقدر نصاب مال نہ آجائے یہ تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ جرم قتل کا وقوع مال پھینکنے کے ساتھ ہوا ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا ہی ہے اور جو فقہار تمام محاربین کے لیے ایک ہی نصاب پر اکتفا کے قائل ہیں ان کے نزدیک اگر مجموعی مال بقدر نصاب ہو تو یہ تسلیم کیا جائے گا کہ محاربین نے جرم قتل کا ارتکاب مال لوٹنے کے ساتھ کیا ہے، جیسا کہ یہ صورت مسلک احمد میں ہے اور جن فقہار کے نزدیک جرم حرامہ میں نصاب کی شرط نہیں ہے ان کے نزدیک صرف قیمتی مال کا لے لینا کافی ہے خواہ اس کی کوئی بھی مقدار ہو جیسا کہ مسلک احمد اور مسلک مالک کی یہی صورت ہے اور یہی مسلک شافعیؒ کی قابل اعتماد رائے ہے۔ بعض فقہار کے نزدیک امام محمدؒ قطع کے قائل نہیں ہیں اور ان کے نزدیک امام کو صلب اور قتل میں اختیار ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے کہ محارب کو قتل کر دے یا قتل اور پھانسی کی سزا دے۔ جب کہ مسلک ظاہر کے فقہار کے نزدیک امام کو آیت حرامہ میں مقرر کردہ تمام سزاؤں میں اختیار ہے کہ وہ مفاد عامہ کے پیش نظر چاہے تو نفی کی سزا دے، چاہے قطع کی یا قتل کی یا پھانسی کی سزا دے بلکہ اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کسی بھی صورت میں دو سزاؤں کو جمع کر دے جیسے نفی اور قطع، قطع اور قتل، قتل اور صلب۔

۶۴۳۔ سُولی کی کیفیت

محارب پر لازم آنے والی صلب کی کیفیت میں اختلاف ہے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ صلب (پھانسی) قتل کے بعد ہے چنانچہ محارب کو پہلے سزائے قتل دی جائے گی اور پھر مقتول کو پھانسی دی جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نص میں قتل کو صلب پر مقدم کیا گیا ہے اس لیے عملاً بھی اس کی پابندی لازمی ہے اور نیز یہ کہ قتل سے قبل صلب ایک طرح سے تعذیب ہے اور یہ مقتول کو ہدف **Target**

۱۔ فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۲۰۔

۲۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۱۹، ۳۱۷۔ المدونۃ، جلد ۱۱، صفحہ ۹۹۔ بیاتۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۸۰، ۳۸۱۔ شرح الاذہار، جلد ۴، صفحہ ۳۳۔

۳۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۴۔ بدائع الصنائع، صفحہ ۹۳۔

بنالینا ہے جس سے رسول اللہؐ نے منع فرمایا ہے۔
 ”اللہ سبحانہ نے ہر شے میں احسان (ہر کام اچھے طریقے پر انجام دینا) کرنا فرض فرمایا ہے،
 اس لیے جو تم کسی کو قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو۔“
 اور مزید فرمایا۔

”اہل ایمان کے قتل میں حد درجہ احتیاط برتی جائے“

اور آپؐ نے فرمایا۔

”خدا اس پر لعنت کرے جو کسی جاندار نفسے کو ہدف بنائے“

اسی طرح آپؐ نے کلب عقور (باؤ لے کتے) کے مُشکل سے بھی منع فرمایا ہے۔

اس رائے کے حامل اصحاب کی رائے یہ ہے کہ پھانسی کی سزا محارب کو خود باز رکھنے کے لیے نہیں ہے بلکہ دوسرے لوگوں کی تنبیہ کے لیے ہے گویا پھانسی سے مقصود یہ ہے کہ اس معاملے کی شہرت ہو جائے اور لوگ اس قسم کے جرم کے ارتکاب سے باز رہیں۔

مسلك مالکؒ میں قابل اعتماد رائے یہ ہے کہ قتل صلب کے بعد ہوگا، چنانچہ محارب کو پہلے لکڑی پر پھانسی دی جائے گی اور مصلوب ہونے کی حالت میں اسے قتل کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صلب بطور سزا لازم ہوتی ہے اور مردے پر سزا جاری نہیں ہوتی، اور پھانسی سے مقصد محض دوسروں کو باز رکھنا نہیں ہے بلکہ اولاً اس کا مقصد سزا ہی ہے اور ہر سزا کے دو مقاصد ہوتے ہیں، اولاً مجرم کو سزا اور دوم غیر مجرم کو تنبیہ۔ اور صلب اس سزا میں زیادتی کے لیے مشروع ہوتی ہے تاکہ وہ سزا جو قتل کرنے پر اور مال چھیننے دونوں پر ہے وہ اس سزا کے مساوی نہ ہو جو محض قتل کرنے پر ہے۔ البتہ مسلك مالکؒ کے بعض فقہاء پھانسی سے پہلے قتل کی سزا کے قابل ہیں۔

مسلك امام ابوحنیفہؒ کی بھی امام مالکؒ کے مسلك کی طرح دو آراء ہیں، اور راجح رائے یہ ہے کہ اُسے پہلے زندہ پھانسی دی جائے گی اور پھر اسے نیزہ مارا جائے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے۔
 مسلك شیعہ زیدریہ میں بھی دو آراء ہیں، راجح رائے یہ ہے کہ قتل کے بعد پھانسی دی جائے گی۔

۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۰، ۳۰۸۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۵۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۱۵، ۳۱۶۔

۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۳۱۵۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۹۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۰۔

۳۔ بدایۃ المجتہد، جلد ۲، صفحہ ۳۸۱۔ ۴۔ برائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۹۵۔

۵۔ شرح الازہار، جلد ۲، صفحہ ۳۴۴، ۳۴۸۔ تسمیۃ الحکام، جلد ۲، صفحہ ۳۶۱۔

کلب عقور
 باز لا ستا

مسک ظاہر کے فقہار کے نزدیک امام کو جرمِ جہاد کی تمام سزاؤں میں اختیار ہے لیکن ان کے درمیان جمع کا اختیار نہیں ہے، چنانچہ اگر امام کی رائے پھانسی دینے کی ہو تو قتل کرنا درست نہیں ہے۔ اور نہ ہی قطع یا نفی کی سزا دینا صحیح ہے، اور اگر امام کی رائے قتل کی ہو تو اسے پھانسی کی سزا دینا اور قطع اور نفی کی سزا دینا درست نہیں ہے اور اگر قطع کی سزا جاری کرے تو پھر قتل، صلب اور نفی اس پر حرام ہے۔ گویا ان کے نزدیک صلب علیحدہ مستقل سزا ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ ایک معین کیفیت کے ساتھ محارب کو قتل کیا جائے، اس لیے محارب زندہ پھانسی پر چڑھایا جائے گا اور اسے (پھانسی کے) تختے ہی پر چھوڑ دیا جائے گا اور اسے کھانا اور پانی نہیں دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ مرنے کے بعد اسے پھانسی کے تختے سے اتار کر غسل و کفن دیا جائے گا۔

۶۴۴۔ صلب کی مدت

دت صلب کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے، اس لیے اس کی مدت میں اختلاف ہے چنانچہ مسک احمد کے فقہار کے نزدیک اتنا وقت ہو کہ اس معاملے کی شہرت ہو جائے کیونکہ پھانسی دینے کا مقصد بھی اس معاملے کی تشہیر ہے۔ اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے مسک کے فقہار کی رائے یہ ہے کہ تین دن تک پھانسی پر لٹکا یا جائے۔

۶۴۵۔ حد کے قائم ہونے سے قبل محارب کی موت کا حکم۔

اگر اقامت حد سے قبل محارب مر جائے تو اسے پھانسی کی سزا نہیں دی جائے گی اس لیے کہ پھانسی بھی سزائے حد کا ایک حصہ ہے اور محارب کے مرنے سے حد ساقط ہو چکی ہے اس بنا پر صلب بھی ساقط ہو جائے گی۔ البتہ بعض شافعی اور شیعہ زید یہ کی رائے یہ ہے کہ حد عام امکان نفاذ کی بنا پر بعض سزا ساقط ہو جائے تو وہ سزا ساقط نہیں ہوگی جس کا نفاذ ممکن ہے۔ اور اگر محارب قصاصاً قتل کر دیا گیا تو اسے پھانسی نہیں دی جائے گی امام احمد کے نزدیک اس لیے کہ حد جہاد (راہرنی) قصاص سے ساقط ہو گئی تو صلب کی سزا بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور مسک شافعی کی دو آراء ہیں ایک رائے تو مسک احمد کی طرح ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ سزائے صلب ساقط نہیں ہوگی کیونکہ اس کی تنفیذ ممکن ہے۔ اور یہ مسک شیعہ زید یہ کی بھی ایک رائے ہے۔ اور اسی رائے پر مسک مالک میں عمل ہے

ان کے نزدیک حق اللہ حق فرد پر مقدم ہے۔ مسلک امام ابوحنیفہؒ میں بھی صلب درست ہے اگرچہ وہ حق افراد کو حق اللہ پر مقدم کرتے ہیں، کیونکہ یہ امر تنفیذ حقوق میں مانع نہیں ہے سوائے اس حق کے جو ضرورتاً ساقط ہو جائے، لیکن جو حق ساقط نہ ہو وہ نافذ ہوگا۔ اور اگر محارب کو اس کی راہزنی کی بنا پر کوئی اور شخص قتل کر دے تو جن فقہار کے نزدیک صلب لازم ہے ان کے نزدیک پھانسی دی جائے گی اور جن کے نزدیک امام کو اختیار ہے ان کے نزدیک امام کو اختیار ہوگا۔

۶۴۶۔ کیا محارب کو قتل کرنے والے یا اس کے اعضاء کاٹنے والے سے قصاص لیا جائے گا؟

قاعدہ یہ ہے کہ ہر حد حق اللہ ہوتی ہے جس کا معاف کرنا یا ساقط کرنا جائز نہیں ہوتا چونکہ حرم حرام کی سزا بھی دوسری حدود کی طرح ایک سزائے حد ہے اس لیے یہ بھی نہ معاف ہو سکتی ہے نہ ساقط ہو سکتی ہے اور نہ اسے درگزر کیا جاسکتا ہے اور نہ صلح ہو سکتی ہے۔ اس لیے محارب پر قتل، قطع اور صلب کی جو بھی سزا لازم آئے وہ اس پر جاری کی جائے گی خواہ اولیاء مقتول یا مالکین مال معاف کر دیں یا نہ کریں اور خواہ وہ اس سے درگزر کر دیں یا صلح کر لیں۔ بہر حال حد ثابت ہو جانے کے بعد امام کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ حد چھوڑ دے یا ساقط کر دے یا معاف کر دے کیونکہ یہ سزائے حد ہے اور حقوق اللہ میں سے ہے۔ تمام اسلامی مسالک میں یہ اصول مسلمہ ہے مگر اہل شیعہ کے نزدیک امام کو اسقاط حد کا حق حاصل ہے اور وہ بر بنائے مصلحت کسی کی حد ساقط کر سکتا یا مؤخر کر سکتا ہے، سوائے حد قذف اور حد سر قہ کے۔ کہ ان دونوں حدود میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک امام ان کو ساقط یا معاف نہیں کر سکتا اور بعض دیگر کے نزدیک کر سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ کو جب بنی قنیقاع پر قدرت حاصل ہو گئی اور آپؐ نے انہیں قتل کرنے کا ارادہ فرمایا۔ تو سردار منافقین عبداللہ بن ابی نے جس کے یہ لوگ زمانہ جاہلیت میں طیف تھے آنحضرتؐ سے ان کو چھوڑ دینے کی درخواست کی، آپؐ نے اس بات کو ناپسند فرمایا، مگر اس نے آپؐ سے بار بار کہا اور سفارش کی، تو آپؐ نے ان کی اصلاح کی امید پر ان کو چھوڑ دیا۔

ان فقہار میں یہ اختلاف بھی ہے کہ کیا امام کو شخصی حق کے طور پر قصاص ساقط کرنے یا مؤخر

۱۔ المغنی، جلد ۹، صفحہ ۳۰۹، ۳۲۳۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۵۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۶۲، ۶۳۔ شرح الازہار، جلد ۲،

صفحہ ۳۷۷۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۱۲۔ شریح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۰۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۵۷، ۵۸، ۹۵۔ المغنی، جلد ۴، صفحہ ۲۰۷۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۴۰۷۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۶۔ المدونۃ، جلد ۱۶، صفحہ ۱۱۰۔

کرنے کا سنی حاصل ہے۔ بعض فقہاء مفاد عامہ کے تحت اس کے اسقاط کے جواز کے قائل ہیں اور بعض کے نزدیک اسقاط جائز نہیں ہے کیونکہ قصاص کا روک دینا ایک شخصی حق کو روک دینا ہے جو ظلم اور نا انصافی ہے۔ دراصل فریقین میں اختلاف کی اساس یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں کونسی مصلحت کو ترجیح دی جائے مصلحت عامہ، یا مصلحت خاصہ۔

حد کی عدم معافی یا عدم اسقاط کا یہ نتیجہ مرتب ہو گا کہ قتل یا قطع لازم آجانے پر محارب کا خون رائیگاں قرار پائے گا۔ جس کی تفصیل ہم الف شرح الجنائی جلد اول میں بیان کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ کی جائے یہ مگر اس مقام پر مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک چونکہ آیت حراہ میں وارد تمام سزاؤں میں امام کو اختیار ہے، اس لیے محارب غیر مہدر ہو جاتا ہے اگرچہ اس پر سزائے مہدر کا حکم جاری ہو چکا ہو اس لیے کہ ہو سکتا ہے امام سزا کے نفاذ سے پہلے ہی اس سزا کو بدل کر ایسی سزا کا حکم دیدے جو غیر مہدر ہو۔ شیعہ فقہاء کی رائے کے مطابق بھی محارب غیر مہدر ہے اگرچہ اس پر سزائے مہدر کا حکم جاری ہو چکا ہو کیونکہ ان کے نزدیک امام مفاد عامہ کے تحت سزا کو ساقط کر سکتا ہے۔

پس اگر کسی محارب نے قتل کیا ہو یا مال لوٹا ہو اس پر کوئی شخص زیادتی کر کے اس کا ہاتھ کاٹ دے یا اسے قتل کر دے تو امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس زیادتی کرنے والے پر قصاص نہیں ہے خواہ اس نے یہ اقدام محارب کی سزا کے فیصلے سے قبل کیا ہو یا بعد میں، بشرطیکہ جرم حراہ (راہزنی) ثابت ہو چکا ہو۔ البتہ اس زیادتی کرنے والے کو سزاؤں کے نفاذ کا اختیار رکھنے والے اداروں کے اختیار پر دست درازی کے جرم میں تعزیری سزا دی جائے گی۔ اور عدم قصاص کی علت یہ ہے کہ محارب کا قتل یا قطع حتمی اور لازمی سزائیں ہیں جو لازماً نافذ ہونی ہیں۔ اور تعزیری سزا قطع یا قتل پر نہیں بلکہ با اختیار اداروں کے خصوصی اختیار کو استعمال کرنے پر ہے۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک اور شیعہ زید یہ کے نزدیک قاطع اور قائل سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک محارب کی یہ سزائیں لازم نہیں ہیں۔ (دیکھیے ظاہری اور شیعہ فقہاء کے قتل اور جرح کے بارے میں اقوال)۔

۶۴۶۔ کیا محارب کے کیے ہوئے قتل میں بھی یہ شرط ہے کہ وہ عمداً ہو؟

امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ اور شیعہ زید یہ کے نزدیک مجروح قتل پر قتل لازم ہے اور لفظ قتل مطلق ہے

اس میں عمدہ کی شرط نہیں ہے۔ غرض ان کے نزدیک محارب کا قتل مطلق ہے خواہ عمدہ ہو یا شبہ عمدہ یا خطار۔ اس وضاحت کے ساتھ کہ امام مالکؒ کے نزدیک شبہ عمدہ نہیں ہے اور حنفی فقہاء کے نزدیک قتل کی اقسام اور قتل کے آلات سب اس ضمن میں مساوی ہیں اور دھار دار ہونے کی شرط نہیں ہے، بلکہ وزن دار شے لاکھی، لکڑی اور پتھر سے بھی قتل ہو سکتا ہے۔

مگر امام شافعیؒ کے نزدیک محارب کی حد کے لیے یہ شرط ہے کہ اس نے عمدہ قتل کیا ہو۔ اور بتقاضائے نص اسے قتل عمدہ ہی کے جرم میں قتل کیا جائے گا۔ مزید یہ کہ اس نے جرم قتل کے ساتھ راستے کو پر خوف بنانے کا جرم بھی شامل کر لیا ہو جو سزا میں زیادتی کا متقاضی ہے اور یہاں یہ زیادتی تہنی طور پر سزائے قتل ہے اگر اس نے مال چھیننے کے لیے قتل کیا ہو اگر یہ وہ مال بقدر نصاب نہ ہو لیکن اگر بقدر نصاب مال چھیننا ہو تو سزا قتل اور صلب ہے۔

بعض شافعی فقہاء قتل میں یہ شرط بھی مائد کرتے ہیں کہ اس قتل پر قصاص بھی لازم آتا ہو۔ گویا صفت قتل کا عمدہ ہونا کافی نہیں ہے بلکہ وہ ایسا قتل ہو جس سے قصاص لازم آجائے، اگر قتل عمدہ نہ ہو تو بھی حد لازم نہیں ہے اور اگر قتل قصاص لازم کرنے والا نہ ہو تو بھی حد نہیں ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مجرم (محارب) بہر صورت اپنے فعل پر مأخوذ ہو گا خواہ اس نے کسی بھی آلہ سے قتل کیا ہو مطلب یہ کہ قتل عمدہ ہو یا شبہ عمدہ ہو۔

مسئلک ظاہر کے فقہاء کے اقوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک فقہائے شافعیہ کی طرح قتل کا عمدہ ہونا لازمی ہے۔

۶۴۸- ان زخموں کا حکم جو راہزن (محارب) لگائے۔

فقہائے ظاہر کے نزدیک اگر محارب راستے کو پر خوف بنانے کے لیے لوگوں کو زخمی کر دے تو یہ جوازہ (راہزنی) ہے۔ اس طرح اگر اس نے زخم لگائے مگر مال نہیں لیا اور قتل نہیں کیا تو یہ فعل حد ہے اور امام کو اس میں اختیار ہے اور ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر حق اللہ اور حق العباد جمع ہو جائیں تو فیصلے میں حق اللہ

۱۔ بدائع الصنائع، صفحہ ۹۶، ۹۷۔ حاشیہ بن مایہ، ۲۹۵، ۲۹۷۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۷۔ الدرر، جلد ۱، صفحہ ۹۹۔ مواہب الجلیل، جلد ۹، صفحہ ۳۱۵۔

۲۔ اسنی المظاہر، وحاشیۃ الشہاب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۵-۱۵۶۔

۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۵۲۔

۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۰۹۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۸۹۔

۵۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۳۱، ۳۲۔

کو ترجیح حاصل ہوگی، کیونکہ فرمان نبوت ہے۔

”اللہ کا حق ادا کر دہہ حق کے پورا کیے جانے کا زیادہ حقدار ہے اور اللہ کے فرض کی ادائیگی لازمی ہے“

اور فرمایا۔ ”اللہ کی کتاب زیادہ حقدار ہے اور اس کی شرط زیادہ مؤثق (مضبوط) ہے“

اگر امام نے جراحہ (راہزنی) کے جرم میں محارب کو قتل کر دیا یا پھانسی دے دی تو دلی (مجروح) زخم کی ارش لے سکے گا اس لیے کہ قصاص میں اس کا حق ساقط ہو گیا ہے تو دینت اور معافی میں اس کا حق باقی رہ گیا، اور اگر امام نے محارب کو قطع (اعضار) کی سزا دی تو اس صورت میں منہی علیہ اپنے زخموں کا قصاص لے سکتا ہے یا معاف کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ حق اللہ کی ادائیگی کے بعد جس حد تک منہی علیہ اپنا حق وصول کر سکتا ہے کر لے گا اور اس کا جو حق ساقط ہو جائے گا اس کی وہ دیت لے گا۔

امام مالک، امام ابوحنیفہ اور شیعہ زیدیہ کی رائے یہ ہے کہ محارب پر جیب حد لازم آجائے گی تو زخم حد میں داخل ہو جائیں گے اور اگر حد لازم نہ آئے یا لازم آکر ساقط ہو جائے تو زخموں (جراحہ) کا حکم اسی طرح ہو گا جس طرح عدم وجود حد کی صورت میں ہو گا۔

امام شافعی اور امام احمد کی رائے یہ ہے کہ زخم حد میں داخل نہیں ہوں بلکہ زخموں کا قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ وہ زخم قابل قصاص ہوں اور اگر وہ قابل قصاص نہ ہوں تو ان کی دیت لازم ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک قصاص غیر حتمی ہے یقینی حد نہیں ہے، بلکہ قصاص اپنی جگہ پر ہے اس لیے کہ حتمیت قتل، قطع اور صلب کے ساتھ خاص ہے۔ اگر زخم سرایت کر کے منہی علیہ مر جائے تو قتل عمد ہو جائے گا اور پھر قتل حتمی ہو جائے گا۔

امام احمد کے مسلک کی دو آراء ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ قصاص حتمی نہیں ہے، جیسا کہ مسلک شافعی ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ قصاص حتمی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ زخم قتل کے تابع ہیں اس لیے ان کا حکم بھی قتل کی طرح ہو گا مگر اس رائے کے قائل فقہاء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جن زخموں میں قصاص لازم نہیں آتا (جیسے بالنفہ) تو ان میں صرف دیت لازم ہے۔

۱۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۱۲، ۲۱۳۔

۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۹، شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۲۴۴، شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۱۔ (مواہب اللیل، جلد ۶، صفحہ ۳۸۶۔)

۳۔ آسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۵۶۔

۴۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۳۱۰۔

۶۴۹۔ حد اور ضمان

ہم پہلے ہی جرم سرقہ میں بیان کر چکے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حد اور ضمان (تاوان) کا جمع ہونا درست ہے اور ان کی یہی رائے جرم حرامہ میں بھی ہے کہ ان کے نزدیک حد ضمان سے مانع نہیں ہے مگر امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور شیعہ زید یہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ حد اور ضمان باہم جمع نہیں ہوتے، جیسا کہ ہم جرم سرقہ میں بیان کر چکے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی توجیہ یہ ہے کہ جرم حرامہ کی حد زخموں کے تاوان کے لازم ہونے کے منافی ہے، اس لیے کہ جرائم خطا میں دیت ہے اور ان کے نزدیک زخموں کی حیثیت اموال کی سی ہے، اس لیے زخموں کا تاوان مال ہے اور حد کے ساتھ مالی تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اور مسلک مالکؒ اور شیعہ زید یہ کے مسلک میں حد اور زخموں کا تاوان اس لیے جمع نہیں ہوتے کہ ان کے نزدیک زخم حد میں داخل ہیں اور حد ہی ان زخموں کی بھی سزا ہے۔

۶۵۰۔ تداخل

جرم حرامہ (راہزنی) میں بھی تداخل ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص نے ایک مرتبہ سے زیادہ جرم حرامہ کا ارتکاب کیا تو اسے ان تمام جرائم کی ایک ہی سزا دی جائے گی، بشرطیکہ اس نے ہر مرتبہ ایک ہی فعل (جرم) کا ارتکاب کیا ہو، اگر یہ فعل مختلف ہوں تو ان افعال کی زیادہ سخت سزا سب کے لیے کافی ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی اس رائے کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ اگر کسی نے ایک مرتبہ مال چھینا اور دوسری مرتبہ قتل کیا تو یہ درست ہے کہ پہلے اسے قتل (ہاتھ پیر کاٹنے) کی سزا دی جائے اور بعد ازاں قتل کیا جائے۔ اور یہ ان فقہاء کی رائے کے مطابق ہے جو آیت قرآنی میں وارد لفظ اَوْ کو بیان اور تفصیل کے لیے قرار دیتے ہیں۔ لیکن جن فقہاء کے نزدیک (اَوْ) اختیار کے لیے ہے تو امام مالکؒ کے نزدیک بھی بیان کردہ طریقے کے مطابق تداخل **Metage** ہے کیونکہ ان کے نزدیک مال چھیننے اور قتل کرنے کی خاص سزائیں ہیں تو ایک ہی نوع کے افعال باہم داخل ہو کر ایک ہی سزا کافی ہو جائے گی اور اگر یہ افعال جرم مختلف ہوں تو ان میں سے شدید سزا لازم ہوگی اور کافی ہو جائے گی۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک امام کو اختیار ہے، اس لیے تداخل مطلق ہے اور کوئی بھی سزا کافی ہے خواہ وہ خفیہ سزا ہو یا شدید ہو۔

۶۵۱۔ حد کو ساقط کرنے والے اسباب

۱۔ جرم جہاد کی حد بھی ان اسباب سے ساقط ہو جاتی ہے جن سے جرم سرقہ کی حد ساقط ہو جاتی ہے، اور حد سرقہ کے سقوط کے اسباب اور ان ائمہ کے اختلاف اور اتفاق کو ہم بیان کر چکے ہیں، اس امر کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ ان میں بعض اسباب مال چھیننے کے ساتھ خاص ہیں اور قتل کر دینے یا راستے کو پر خوف بنا دینے کی حالت میں مؤثر نہیں ہیں۔

۲۔ توبہ: اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر محارب گرفتاری سے قبل توبہ کر لے تو اس سے جرم جہاد کی لازمی آنے والی حد ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ۔

(المائدہ: ۳۴)

”مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔ تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ معاف کرنے والا

اور رحم فرمانے والا ہے۔“

پس اگر محارب توبہ کر لے تو اس پر لازم ہونے والی سزا قطع، قتل، صلب اور نفی جو کچھ بھی ہو ساقط ہو جائے گی، مگر اس توبہ سے حقوق العباد (شخصی حقوق) ساقط نہیں ہوں گے، اور ان حقوق پر وہ بدستور مسئول باقی رہے گا، چنانچہ اگر اس نے صرف مال چھینا ہو تو اسے یہ مال واپس کرنا ہوگا اور اگر اس نے کسی کو قتل کیا ہو یا زخمی کیا ہو تو قابل قصاص افعال میں قصاص مائدہ ہوگا ورنہ دیت لازم آئے گی۔

توبہ کا کوئی مخصوص مظہر یا عملی کارروائی نہیں ہے بلکہ توبہ پر یہ امر دلالت کرے گا کہ اگر محارب نے مال چھینا ہے تو جب بھی ممکن ہو چھیننا ہو، مال اصل مالک کو واپس کر دے اور شرمندگی کا اظہار کرے اور یہ عزم کرے کہ وہ آئندہ ایسا نہیں کرے گا۔

توبہ کی شرط یہی ہے کہ محارب اپنی گرفتاری سے قبل ہی توبہ کرے اگر اس پر قدرت حاصل کر لی گئی اور اس کے بعد اس نے توبہ کی توبہ غیر مؤثر ہوگی اور اس سے نہ حقوق اللہ ساقط ہوں گے اور نہ حقوق العباد، کیونکہ فرمان الہی ہے۔

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ۔ (المائدہ: ۳۴)

”مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔“

اس طرح ہر محارب پر حد لازم ہوگی اور اس کے بعد اس میں سے ان لوگوں کو مستثنیٰ کیا گیا جو قبل قدرت توبہ کر لیں یعنی ان کے علاوہ محاربین آیت کے اصل حکم پر برقرار رہیں گے اور قبل قدرت توبہ کی

دہر یہ ہے کہ یہ توبہ بالعموم اطلاق کی توبہ ہوتی ہے اور قدرت کے بعد توبہ سترائے حد سے بچنے کے لیے ہوتی ہے اور نیز یہ کہ قدرت سے پہلے توبہ کی قبولیت میں محارب کو توبہ کی ترغیب اور راہنہ اور فساد چھوڑ دینے پر آمادہ کرنا ہے، اور اس صورت میں حد ساقط کرنا مناسب ہے لیکن قدرت کے بعد اس ترغیب کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اب قدرت کے بعد وہ خود ہی فساد اور راہنہ سے عاجز ہو گیا ہے۔

قبل قدرت کا مطلب یہ ہے کہ امام (حکومت وقت) کا ہاتھ اس کے خلاف حرکت میں نہ آیا ہو۔ اگر قانون متحرک ہو چکا ہو، خواہ وہ فرار ہو یا پوشیدہ ہو یا کہیں حفاظت میں ہو تو اب اس کی توبہ کا اعتبار نہیں ہو گا۔ اور اگر محارب قدرت سے پہلے اطاعت کی صورت میں امام (حکومت) کے سامنے ہتھیار ڈال دے تو وہ نائب متصور ہو گا اگرچہ اس کی توبہ کی ادرا کوئی علامت ظاہر نہ ہو۔ اور اسی طرح وہ نائب متصور ہو گا اگر وہ راہنہ کے افعال چھوڑ دے اگرچہ وہ امام کے پاس نہ آئے۔ اور اگر محارب کو امان دے دی جائے کہ وہ اپنے آپ کو سپرد کر دے تو یہ امان نہیں ہو گی اور نہ وہ قدرت سے قبل اپنے آپ کو سپرد کرنے میں نائب متصور ہو گا کیونکہ وہ پہلے ہی مطلوب ہے۔ اور اگر محارب نے ایسے افعال میں سے جو جہاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اور ان پر حد لازم آتی ہے کوئی فعل انجام دیا جیسے زنا، قذف، شرب خمر اور سرقت تو امام ماکت اور مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک اس کی توبہ سے ان جرائم کی حد ساقط نہیں ہو گی، جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف حد سرقت ساقط ہو گی جس کی وجہ ہم بعد ازاں بیان کریں گے۔

امام شافعی اور امام احمد کے مسلک کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ مذکورہ حدود چونکہ حدود اللہ ہیں اور چونکہ بر بنائے توبہ ان کے ساقط کر دینے میں توبہ کی جانب ترغیب بھی ملتی ہے اس لیے یہ حد محاذ بہ کی طرح توبہ سے ساقط ہو جائیں گی، سوائے حد قذف کے کہ وہ شخصی حق ہونے کی بنا پر ساقط نہیں ہو گی۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ مذکورہ حدود ساقط نہیں ہوں گی۔

۱۔ المغنی، جلد ۱۔ اپنی المطالب، جلد ۳، صفحہ ۱۵۶، ۱۵۷، بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۹۶۔ شرح الاذہار، صفحہ ۲۸۔

۲۔ اسنی المطالب وما مشہد الرئی، جلد ۳، صفحہ ۱۵۵۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۲، صفحہ ۹۶۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۲۔

کیونکہ یہ محاربہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں تو یہ محاربہ پر بھی اسی طرح لازم نہیں کی جس طرح کسی اور پر لازم ہو سکتی ہیں۔ اور یہ امام شافعیؒ کے مسلک کی راجح رائے ہے، لیکن اگر وہ محاربہ سے قبل ہی جرم حد کا مرتکب ہوا ہے اور اس کے بعد اس نے جرم محاربہ کا ارتکاب کیا اور قدرت سے پہلے توبہ کر لی تو (بالافتاق) حد اول ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ توبہ سے صرف وہی جرم ساقط ہو سکتا ہے جس کی اس نے توبہ کی ہے، اس کے علاوہ نہیں۔

شیخ زبیر فقہار کے نزدیک توبہ سے محاربہ کے اوپر لازم حد محاربہ کے سوا تمام حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ البتہ ان کے درمیان شخصی حقوق **Personal Rights** کے اسقاط میں اختلاف ہے چنانچہ بعض فقہار کے نزدیک توبہ کی بنا پر محاربہ سے وہ شخصی حقوق بھی ساقط ہو جائیں گے جن کا ارتکاب محاربہ یا تائب نے حکماً اسی وقت کیا ہو۔ اور بعض دیگر فقہار کے نزدیک توبہ شخصی حقوق پر اثر انداز نہیں ہوتی اور اس سے صرف حق اللہ ساقط ہوگا اور قصاص، قذف اور مال کے شخصی حقوق ساقط نہیں ہوں گے۔

غیر محاربہ کی توبہ۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا غیر محاربہ کی توبہ حد کے اسقاط میں مؤثر ہوتی ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ اور مسلک ظاہر کے فقہار کی رائے یہ ہے اور یہ رائے مسلک شافعیؒ کی راجح رائے اور مسلک احمدؒ کی مرجوح رائے ہے کہ توبہ کسی اور حد میں مؤثر نہیں ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ - (النور: ۲۴)

”زانیہ عورت اور زانی مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے لگاؤ۔“

مذکورہ آیت کا حکم تائبین اور غیر تائبین سب کو عام ہے۔

نیز یہ فرمان ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا - (المائدہ: ۳۸)

”اور چور، خواہ عورت ہو یا مرد، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔“

مذکورہ آیت کا حکم بھی عام ہے اور مزید یہ کہ نبیؐ نے ماعز اور غامدیہ کو رجم فرمایا، اور اس شخص کے قطعید کا حکم صادر فرمایا جس نے سرقہ کا اقرار کیا تھا، حالانکہ یہ سب تائب ہو کر آئے تھے اور حد قائم کرا کے پاک ہونا چاہتے تھے اور جناب نبی کریمؐ نے ان کے اس فعل کو توبہ ہی قرار دیا تھا، چنانچہ آپؐ نے غامدیہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ”اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ مدینہ کے ستر افراد تقسیم کر دی جائے تو سب کو کافی ہو جائے“

اور عمرو بن سمرہ آنحضرتؐ کے پاس آئے اور عرض کی، "یا رسول اللہؐ" میں نے نبی فلاں کا اونٹ چمرا یا ہے آپ مجھے پاک فرما دیجیے تو آپ نے ان پر حد جاری فرمائی۔

اور مزید یہ کہ حد کفارہ گناہ ہے جو توبہ سے ساقط نہیں ہوتا اور اس لیے کہ (دیگر حدود) کے نائب پر پہلے ہی قدرت حاصل ہے جس طرح محارب پر قدرت حاصل ہو جائے (تو اس کی توبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف سترہ صغریٰ کی حد توبہ سے ساقط ہوتی ہے بشرطیکہ سارق بکھڑے جانے سے پہلے اور مال کی واپسی سے پہلے ہی توبہ کرے۔ بخلاف دیگر حدود کے کہ وہ توبہ سے ساقط نہیں ہوتیں۔ فرق یہ ہے کہ سترہ صغریٰ اور سترہ کبریٰ میں خصوصیت شرط ہے اس لیے کہ محل جنایت خالص حق عباد ہے اور خصوصیت توبہ پر ختم ہوتی ہے جس کا تتمہ مال کی واپسی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور جب مال مالک کو واپس مل گیا تو اسے سارق سے حق خصوصیت ہی باقی نہیں رہا۔

مسلمک احمد کی راج رائے اور مسلمک شافعی اور مسلمک شیعہ زید یہ کی مرجوح رائے یہ ہے کہ توبہ سے ہر حد ساقط ہو جاتی ہے۔ کیونکہ فرمان الہی ہے۔

وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُنَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضْنَا عَنْهُمْ (النساء: ۱۶)

"اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں، ان دونوں کو تکلیف دو پھر اگر وہ توبہ کریں اور اپنی اصلاح کر لیں تو

انہیں چھوڑ دو"

اور اس لیے کہ قرآن کریم میں حد سارق کے بیان کے بعد ارشاد ہوا ہے۔

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ (المائدہ: ۳۹)

"میں جو اپنی زیادتی کے بعد توبہ کر لے اور اپنی اصلاح کر لے تو یقیناً اللہ اس کی توبہ قبول فرمائیتا ہے"

اور آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ۔

"گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہے جیسے اس نے گناہ ہی نہ کیا ہو"

ظاہر ہے کہ جس کا کوئی گناہ ہی نہ ہو اس پر حد بھی نہیں ہوگی۔

اور آپ کو جب یہ بتایا گیا کہ رجم کے دوران ماعز بھاگ رہے تھے۔ تو آپ نے فرمایا۔

"تم اسے چھوڑ ہی دیتے کہ وہ توبہ کر لیتے اور اللہ ان کی توبہ قبول فرمائیتا"

اور یہ کہ حدود مالمس حق اللہ میں اس لیے وہ محارب کی حد کی طرح توبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

جو فقہاء اس امر کے قائل ہیں کہ توبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں ان کا اس بارے میں اختلاف ہے

کہ آیا محض توبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے یا اس کے لیے اصلاح عمل بھی لازم ہے۔ چنانچہ ایک فریق مجرد توبہ

سے سقوطِ حد کے قائل ہیں اور یہ امام احمد کا ظاہری مسلک ہے جب کہ دوسرا فریق توبہ کے ساتھ اصلاحِ عمل بھی لازمی قرار دیتا ہے۔ اس لیے کہ فرمانِ الہی ہے۔

فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضْنَا عَنْهُمَا۔ (النساء: ۱۶)

”پھر اگر وہ توبہ کریں اور اپنی اصلاح کر لیں تو انہیں چھوڑ دو۔“

اور ارشاد فرمایا۔

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ۔ (المائدہ: ۳۹)

”پس جو اپنی زیادتی کے بعد توبہ کر لے اور اپنی اصلاح کر لے تو یقیناً اللہ اس کی توبہ قبول فرمالتا ہے۔“

اس اساس پر یہی ضروری ہوا کہ توبہ کے بعد کچھ وقت گزرنے دیا جائے جس میں یہ معلوم ہو سکے کہ آیا توبہ کرنے والا توبہ میں سچا اور درست نیت کا حامل ہے یا نہیں ہے، اس میں بعض کے نزدیک کوئی مدت مقرر نہیں ہے اور بعض دیگر کے نزدیک ایک سال ہے۔ اس مسئلے میں ایک تیسرا نظریہ امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیمؒ کا ہے۔ جسے ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔

۶۵۲۔ سزائے قتل میں حق اللہ اور شخصی حق کا فرق

عام جرمِ قتل کے بارے میں اصول یہ ہے کہ یہ بہ نسبت جماعت (معاشرے) کے فرد پر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے، اس لیے فقہار نے اس قتل کے بارے میں یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ یہ حقوقِ افراد سے متعلق ہے مگر شریعتِ اسلامیہ نے جرمِ ہر ابہ میں ارتکابِ قتل کو حقوقِ جماعت پر اثر انداز ہونے والا قرار دیا ہے اس طرح کہ سزائے قتل لازمی ہو گئی ہے اور اس پر منصبی علیہ کے معاف کر دینے کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور فقہار کراچیؒ نے یہ ہے کہ قتلِ حراہ سے حق اللہ اور حقِ عبد دونوں متعلق ہیں اس لیے بعض فقہار اس امر کے قائل ہیں کہ اس قتل میں حق اللہ غالب ہے اور بعض دیگر اس امر کے قائل ہیں کہ اس میں فرد کا حق غالب ہے، حقِ العبد کے غالب ہونے کے قائل بعض شافعی مسلک کے فقہار ہیں اور یہی رائے مسلک کی راجح رائے ہے اور بعض سنی بلکہ اسی رائے کے قائل ہیں مگر ان کے مسلک میں یہ رائے سر بخوج ہے۔ جب کہ باقی مسالک اس امر کے قائل ہیں کہ حق اللہ حقِ فرد پر غالب ہے اور مسلکِ ظاہر کی بالکل عکسِ گمانہ رائے ہے جسے ہم بعد میں ذکر کریں گے۔

حق اللہ کے غالب متصور کرنے کا یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ جو فقہار قتل میں نکافہ (ہمسری) کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی یہاں ہمسری معتبر نہیں ہوتی اور آزاد کو غلام کے بدلے میں مسلمان کو ذمی کے بدلے میں اور باپ کو بیٹے کے بدلے میں قتل کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ قتل حد اللہ ہے اس لیے اس میں مکافاة (ہمسری) کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ زنا اور سرقہ (کی حد میں) نہیں ہوتا اور اس میں قتل کی مماثلت کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ قاتل نے خواہ کوئی بھی آئے قتل استعمال کیا ہو اسے تلوار سے قتل کیا جائے گا۔

اور حق العبد (شخصی حق) کے غالب ہونے کا یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ قتل میں نکافہ (ہمسری) کا اعتبار ہوگا اور اگر محارب آزاد ہو تو وہ غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، یا اسی طرح اسے اس شخص کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جو اس کا ہمسرنہ ہو جیسے اس کا بیٹا اور ذمی جب کہ محارب مسلمان ہو۔ اور اگر اس نے زنی شے وغیرہ سے مار ڈالا ہو تو اس کو کبھی اسی طرح مار ڈالا جائے گا۔ اور اگر اس نے قتل کیا اور اپنے قصاصاً قتل کیے جانے سے قبل مرنے تو اس کے مال میں دیت لازم ہوگی اور اگر ولی مال کے بدلے معاف کر دے تو قاتل پر مال بھی لازم ہوگا اور حد کے اجراء کے لیے قتل بھی کیا جائے گا۔

جن فقہار کے نزدیک حق اللہ غالب ہے ان کے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ اصول یہی ہے کہ جب حق اللہ اور حق العبد جمع ہوں تو حق اللہ کو غالب تصور کیا جائے گا کیونکہ حدود کی سزائیں خالص حق اللہ ہیں اور حد کا معاف کرنا جائز نہیں ہے۔ چونکہ ولی (مقتول) کو معافی کا حق حاصل نہیں ہے تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ حق اللہ غالب ہے۔ اور جو فقہار حق العبد کو غالب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ جس امر میں حق اللہ اور حق العبد جمع ہوں اس میں حق العبد ہی غالب ہوتا ہے، نیز اگر بغیر مجاہدہ کے کوئی شخص قتل ہو جائے تو اسے حق قصاص حاصل ہے تو مجاہدہ میں یہ حق کیونکر ساقط ہو جائے گا، اور یہ کہ حد کا اثر تو یہی ہے کہ (سزائے) قتل جتنی ہے اور اس کا معاف کرنا جائز نہیں ہے، مگر اس سے دوسرے پہلوؤں میں حق عید کسی طور بھی ساقط نہیں ہوگا، جب کہ رسول اللہ نے یہ ارشاد بھی فرمایا ہے۔

”کوئی مسلمان کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا“۔

۶۵۳۔ کسی مانع کی موجودگی میں عدم وجوب حد۔

حد صحراہ اس وقت تک لازم نہیں ہوگی جب تک تمام شرائط حد پوری نہ ہوں۔ اگر ان شرائط میں سے کوئی موجود نہ ہو تو حد منتہی ہو جائے گی جیسے جن فقہار کے نزدیک شرط نصاب بھی ہے ان کے نزدیک اس شرط

کا پورا ہونا۔ چنانچہ ان کے نزدیک اگر محارب نے بقدر نصاب مال بھی نہیں لیا ہے اور کسی کو قتل بھی نہیں کیا ہے تو حد قطع لازم نہیں ہے، اور جیسے شرط بلوغ کہ اگر جرم حرامہ کا ارتکاب کسی بچے نے کیا ہو تو اس پر حد نہیں ہے یا محارب نے صرف مال لیا ہو یا صرف قتل کیا ہو یا اس کے علاوہ اور کوئی فعل کیا ہو، اور جیسے محارب کے عاقل ہونے کی شرط، کہ اگر محارب مجنون ہو تو حد لازم نہیں ہے اور جیسے ان فقہاء کے نزدیک یہ شرط کہ محارب عمدًا قتل کرے تو ان کے نزدیک اس شرط کا پورا ہونا چنانچہ ان کے نزدیک بغیر مال سے محارب کے قتل کر دینے پر حد قطع لازم نہیں ہے اور اگر وہ مال لے لے اور بغیر عمدہ کے قتل کر دے تو مال کی بقدر نصاب ہونے کی صورت میں (صرف) حد قطع لازم ہے بغرض شرائط حد میں سے جو شرط بھی منتزع ہو جائے گی حد لازم نہیں آئے گی۔ ہم ان شرائط حد کا جن پر اتفاق ہے اور جن کے شرط ہونے میں اختلاف ہے پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔

عدم وجوب حد نصاب سے کم مال لے لینے پر سزائے تعزیر اور اس مال کے تادان کی ادائیگی سے مانع نہیں ہے اور بچے اور مجنون پر حد کا لازم نہ ہونا ان کی حالت کے مناسب ان کی سزا سے مانع نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہ بچے کو ضرب لگائی جائے اور مجنون کو اس کے گھر میں روک دیا جائے تاکہ لوگ اس کی ایذا بردہی سے محفوظ رہیں اور اگر کسی نے بغیر عمدہ قتل کیا اور مال لینا چاہتا تھا مگر نہیں لیا تو اسے سزائے تعزیر بردی جائے گی اور دیت لازم ہوگی۔

شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ انسان جب بھی کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرے جو معصیت ہو تو اس پر سزائے تعزیر بردی جائے گی اگرچہ فاعل کا ارادہ کسی اور فعل کا ہو اور وہ ابھی پورا نہ ہوا ہو مگر فی ذاتہ وہ معصیت ہو۔ اور اگر کسی نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جن میں حد ہے اور حد کی تمام شرائط پوری ہو گئیں خواہ اس نے اس فعل کو پورا کیا یا نہیں اسے سزائے حدی جائے گی اور اگر شرائط حد پوری نہ ہوں تو فعل کے معصیت ہونے پر سزائے تعزیر ہوگی۔

۶۵۴۔ وجوب حد کے بعد اس کے سقوط کا حکم
اگر حد لازم آنے کے بعد ساقط ہو جائے تو مال، قتل اور جرح کی نسبت سے اس کا حکم حسبِ قیاس ہے اگر حد اس بنا پر ساقط ہوئی ہو کہ گواہوں کی تکذیب کر دی گئی ہو تو جن فقہاء کے نزدیک منجسب علیہ کے گواہوں کے جھٹلانے یا مجرم کے اقرار کی تکذیب سے حد ساقط ہو جاتی ہے ان کی نزدیک فوجداری یا دیوانی طور پر مجرم پر کوئی مسئولیت باقی نہیں رہی، اس لیے کہ مجرم کے فعل کا ثبوت گواہی سے فراہم ہوتا جو خود باطل ہو چکی ہے۔

۱۔ ملاحظہ کیجیے مرقہ کے ذیل سقوط حد کا بیان۔

اور اگر سقوطِ حد کا سبب قبلِ قدرت تو یہ ہو پس اگر محاربین نے مال لیا ہو اور اس کے علاوہ کوئی اور جرم نہ کیا ہو اور وہ مال موجود ہو تو صاحبِ مال کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر وہ مال ضائع ہو چکا ہو تو محاربین (راہزنوں) پر تادانِ عائد ہوگا۔ اور اگر انہوں نے صرف قتل کیا ہو اور کچھ نہ کیا ہو تو جس کا قصاص لازم ہے اس کا قصاص لیا جائے گا اور جس کا قصاص نہیں ہے اس کی دیت لازم آئے گی، اور اگر انہوں نے مال بھی لیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو دونوں مذکورہ حکم جمع ہو جائیں گے اس لیے کہ سکافاتِ اقامتِ حد کی صورت ہی میں چھوڑی جاتی ہے لیکن محاربین پر جو قصاص عائد ہوتا ہے تو وہ عام قتل کے قصاص جیسا ہی ہے۔ قتل کے ذیل میں مباشرہ براہِ راست مرتکب، متسبب (سببِ بنفہ والا) اور معین (مددگار) کا فرق اور اس بارے میں اختلاف فقہاء پہلے ہی بیان ہو چکا ہے۔ غرض اصول یہ ہے کہ جب راہزنی کی حد متنع ہو جائے یا ساقط ہو جائے تو راہزنوں پر وہ سزا نہیں عائد ہو جائے گی جو بغیر راہزنی کے خاص ان جرائم کی سزائیں ہیں۔ اور اس صورت میں ان فقہاء کے نزدیک جو توبہ کی حالت میں اور اقرار سے رجوع کی حالت میں سکافات (ہمسری) کے قائل ہیں، حالتِ قصاص کی تقاضا کی جائے گی۔

اور اگر راہزنوں نے مال چھینا اور زخمی کیا تو مال کا حکم وہی ہے جو گزر چکا اور زخموں کا قصاص ہوگا جس میں قصاص ہو ورنہ دیت لازم آئے گی جس طرح ان زخموں میں دیت آتی ہے جو راہزنی کے علاوہ کسی اور طرح لگائے گئے ہوں۔

بعض شیعہ زید پر کے نزدیک محارب نے جو حقوق افرادِ سالماً اور حکماً تلف کیے ہوں وہ ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے مال اس نے صرف کر لیا ہو یا اس کے ہاتھ میں ضائع ہو گیا ہو نہ کہ وہ مال جس کا اس نے مقابل لے کر اس میں تصرف کیا ہو۔

۶۵۵۔ کیا راہزنوں کی فوجداری مسئولیتِ ضمنی ہے؟

حدود میں اصول یہ ہے کہ حد صرف مباشرہ (براہِ راست مرتکب) پر عائد ہوتی ہے۔ لیکن امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک جس طرح مباشرہ حواہ (راہزنی کے براہِ راست مرتکب) پر حد جاری ہوگی اسی طرح ردو، معین اور طلبیغہ پر بھی جاری ہوگی۔ ردو: وہ لوگ ہیں جن کے پاس راہزن پسا ہو کر اور ناکام ہو کر پناہ لے، طلبیغہ وہ جماعت ہے جو راستے پر نظر رکھے اور کسی خطرے کے بارے میں اطلاع دے اور معین وہ ہے جو جرم کے وقت حاضر ہو اگرچہ اس نے بذاتِ خود اس فعل کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ ان ائمہ کے اس قول کی

دلیل یہ ہے کہ راہزنی مفاد کے حصول ایک دوسرے کی مدد اور قوت پر مبنی ہوتی ہے اور مباشرت اس فعل کو ان سب لوگوں کی قوت اور مدد سے انجام دے سکتا ہے۔ بخلاف اور دیگر حدود کے۔ اس لیے اگر ان میں سے کسی ایک نے قتل کیا تو ان سب کو مدعا قتل کیا جائے گا نہ کہ تعزیراً۔ اور اگر ان میں سے بعض نے مال لیا اور بعض نے نہیں لیا تو یہی ثابت ہوگا کہ سب نے لیا ہے اور سب پر قطع لازم آئے گا اور اگر بعض نے قتل کیا اور بعض نے مال چھینا تو سب قتل کیے جائیں گے اور سب کو پھانسی دی جائے گی جیسا کہ ان میں سے ہر ایک نے ان دونوں جرائم کا ارتکاب کیا ہوتا۔ غرض تمام محاربین خواہ وہ مباشرت ہوں یا تسبب ہوں فوجداری طور پر ہر اس فعل پر مسئول ہیں جو ان کے کسی فرد نے کیا ہو۔ مالکی فقہاء کافی دُور کے سبب کو بھی تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک جو اپنی شوکت سے محاربین کو قوت پہنچائے اگرچہ اس نے قتل کا حکم نہ دیا ہو یا اس نے اپنے فعل کو سبب کے طور پر انجام نہ دیا ہو صرف اس کی شوکت اعانت بن گئی ہو، وہ بھی حکماً اعانت کا مرتکب ہوگا۔

اگر محاربین میں کوئی بچہ یا مجنون یا ایسا شخص ہو جس پر حد نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ان پر حد نہیں ہے کیونکہ یہ اہل حد نہیں ہیں اور ان دونوں کے علاوہ جرم کا براہ راست ارتکاب کرنے والوں، اس میں اعانت کرنے والوں اور اس کا سبب بننے والوں پر بھی حد نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حکم اس صورت میں ہے جب بچہ یا مجنون خود براہ راست مرتکب جرم ہو اور اگر مباشرت کوئی اور ہو تو حد صرف عاقل بالغ مجرموں پر ہے اور ان کے علاوہ پر نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجرمین کی مسئولیت ایک ہی ہے اور ان میں سے ایک فعل میں شبہ تمام کے فعل میں شبہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مباشرت بچہ یا مجنون ہو تو وہ اصل ہے باقی اس کے تابع ہیں تو جب اصل سے حد ساقط ہو گئی تو اس کے تابع سے بھی ساقط ہو جائے گی۔

امام احمدؒ کی رائے وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ کی ہے اور ان کے نزدیک بچے اور مجنون پر حد نہیں ہے اگرچہ وہ براہ راست مرتکب جرم ہوں کیونکہ وہ اہل حد و دین سے نہیں ہیں اور جو مال انہوں نے لیا جو ان پر اس کا تاوان عائد ہوگا اور ان کے قتل کی دیت ان کے عاقلہ پر لازم ہوگی اور ان کے ردو (معادن) پر کوئی حد نہیں ہوگی کیونکہ جب مباشرت پر حد عائد نہیں ہوئی تو ان کے تابع پر بھی نہیں ہوگی۔ لیکن اگر مباشرت بچہ یا مجنون کے علاوہ ہو تو ان پر کوئی حد نہیں ہے اس لیے کہ ان کے حق میں محاربہ ثابت نہیں ہوئی اور ردو کے حق میں محاربہ کا حکم ثابت ہو گیا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بچہ اور مجنون پر حد نہیں ہے مگر ان کے سوا افراد پر ہر حال حد ہے خواہ بچہ اور مجنون نے براہ راست ارتکاب جرم کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اور اگر محاربین میں کوئی عورت بھی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد نہیں ہے خواہ اس نے براہ راست ارتکاب جرم کیا ہو اور نہ ان لوگوں پر حد ہوگی جو اس کے ساتھ ہوں خواہ انہوں نے اس کے ساتھ شرکت کی ہو یا نہ کی ہو۔ مگر امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر عورت نے براہ راست ارتکاب جرم کیا ہو تو اس کے ساتھ جو مرد ہوں گے ان پر حد جاری ہوگی۔ مگر مسلک امام ابوحنیفہؒ کی راجح رائے یہ ہے کہ حد میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مرد کی طرح عورت پر بھی احکام محاربہ جاری ہوں گے، اگر عورت براہ راست ارتکاب جرم کرے تو حکم محاربہ اس کے ساتھ نہیں ہے۔ اس میں بھی ثابت ہو جائے گا اس لیے کہ وہ اس کے معاون اور مددگار ہیں، اور اگر کوئی اور براہ راست ارتکاب جرم کرے تو بھی عورت کے حق میں محاربہ کا حکم ثابت ہوگا کیونکہ وہ (عورت) اس کی معین و مددگار ہے۔

امام شافعیؒ جرم محاربہ میں ضمنی مسئولیت کے قائل نہیں ہیں۔ باوجودیکہ ان کے نزدیک ردء، طلیعہ، معین اور نسب فوجداری طور پر مسئول ہیں مگر ان کے نزدیک یہ مسئولیت تعزیری ہے کہ انہوں نے ارتکاب معصیت کیا ہے۔ اور ان کے نزدیک سزائے حد صرف مباشر (براہ راست مرتکب جرم) ہی پر جاری ہوگی۔ پس اگر کسی نے بقدر نصاب مال لیا تو صرف اسی پر سزائے قطع جاری ہوگی اور اگر کسی نے قتل کیا تو وہی قتل کے بارے میں مسئول ہوگا اور کوئی نہیں، اگرچہ دوسرے شخص نے بقدر نصاب مال بھی چھینا ہو۔

۶۵۶۔ کیا راہزنوں کی دیوانی مسئولیت ضمنی ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک محاربین ان اموال کے بارے میں ضمناً مسئول ہیں جو انہوں نے چھینا ہو، پس اگر ان میں سے کوئی ایک شخص پکڑا جائے تو وہ تمام مال ادا کرے گا جو ان سب نے لیا ہو خواہ یہ محارب لوٹ میں شامل ہو یا نہ ہو اور خواہ یہ تائب ہو کر آیا ہو یا بغیر توبہ کے گرفتار ہو گیا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی قوت کا سبب ہے اس لیے ہر ایک پر ضمنی مسئولیت قائم ہوگی اور یہ اصول محاربین، باغیوں اور غاصبوں پر جاری ہوگا۔ بلکہ یہی مسلک مالکؒ اس صورت میں بھی ہے جب کہ عام چوری میں ایک سارق نے دوسرے سے تعاون کیا ہو تو ان

۲ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۱۹۔

۱۵ بدائع الصنائع، صفحہ ۹۱۔

۳ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۱۔

۱۵ آسئ المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۵۔ الہذب، جلد ۲۔

میں سے جس پر قطع بد لازم ہوگا وہ منہا اس مال کے بارے میں بھی مسئول ہوگا جو اس کے ساتھی نے لیا ہوگا اگرچہ مسلک مالک میں بعض فقہاء کی یہ رائے بھی ہے کہ محاربین میں سے ہر محارب اسی شے کا مسئول ہے جو اس نے لی ہو۔ مگر ان رائے پر عمل نہیں ہے۔ اس اصول کے علاوہ ایک اور اصول بھی ہے وہ یہ کہ عدا اور ضمان یکجا نہیں ہوتے اور اس کا بیان سمرقہ کے ذیل میں ہو چکا ہے۔

امام احمد کی رائے یہ ہے کہ ضمان (تاوان) صرف مباشر پر عائد ہوگا اور ردوہ اور معین پر عائد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ضمان رد نہیں ہے اس لیے یہ غیر مباشر سے متعلق نہیں ہے جیسے غصب اور لوٹ میں۔ پس اگر محارب قدرت سے قبل توبہ کر لیں اور ان سے حقوق شخصی متعلق ہو جائیں مثلاً قصاص اور تاوان تو مددگار کے بجائے مباشر ہی پر یہ ضمان عائد ہوگا اور سمرقہ کا ضمان بھی مباشر ہی پر عائد ہوگا۔

امام شافعی کے نزدیک بھی ضمنی فوجداری مسئولیت کے نہ ہونے کی طرح یہاں بھی ضمان صرف مباشر پر ہے اور غیر مباشر پر نہیں ہے۔

۶۵۷۔ بچے اور بے عقل کی مسئولیت

حارب اگر بچہ ہو تو اس پر حد نہیں ہے بلکہ اس کو مناسب سزائے تعزیر دی جائے گی اور اسی طرح مجنون پر حد جاری نہیں ہوگی اور اسے ایسی سزائے تعزیر دی جائے گی جس سے لوگ اس کی برائی سے محفوظ ہو جائیں۔ مثلاً یہ کہ اس کو ہسپتال فیوچر میں داخل کر دیا جائے۔ بچہ اور مجنون نے اگر مال چھینا ہو تو دونوں کے مال پر مسئولیت عائد ہوگی اور اگر قتل کیا ہو تو امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک عاقلہ پر دیت عائد ہوگی کیونکہ ان الہ کے نزدیک مجنون اور صبی کا عہد بھی خطا ہی ہے کیونکہ یہ قصد صحیح نہیں کر سکتے اور چونکہ قتل کا قصد صحیح ممکن نہیں ہے اس لیے قتل عہد نہیں ہے خطا ہے۔

مگر امام شافعی کے نزدیک بچے اور مجنون کا عہد، عہد ہی ہے خطا نہیں ہے اگرچہ بچے کو عدا اور قصاص معاف ہے لیکن یہ معافی جرم کی کیفیت پر اثر انداز نہیں ہوتی کیونکہ اس نے اس فعل کو اراداً کیا ہے اگرچہ اس کا ادراک صحیح نہیں ہے۔

جو شخص کسی سرام مشروب سے مدہوش ہوا ہو وہ چاروں مسالک میں فوجداری اور دیوانی سہر لحاظ پوری طرح مسئول ہے۔

۴ تبصرة الحکماء، جلد ۲، صفحہ ۳۶۱۔

۵ حاشیۃ الشیبانی، جلد ۸، صفحہ ۱۱۱۔

۶ التشریح الجنائی، جلد ۱، صفحہ ۹۵۔ شیعہ زید یہ مسلک۔

۷ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۳۱۰۔

۸ التشریح الجنائی، جلد ۱، صفحہ ۵۸۲۔ بجاہد کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۱۴۰۔ انس العطال، جلد ۲، صفحہ ۱۵۔ جلد ۳، صفحہ ۲۸۳۔

مسلک ظاہر کے فقہار کی رائے یہ ہے کہ بچے اور مجنون اور بالکل عقل سے بیگانہ مدہوش پر حد اور قصاص نہیں ہے، اس لیے کہ فرمان رسولؐ ہے۔

”تمہاری جان مال اور عزت تمہارے درمیان باہم محترم ہیں“

غرض بچے، مجنون اور مدہوش کا مال بھی اسی طرح محترم ہے جس طرح اس کی جان محترم ہے۔ مگر ان پر تادان نہ ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور تادان کا وجوب امر شرعی ہے اور بغیر قرآن و سنت کے یہ قانون اس درجے میں ہے کہ جس کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے۔ لیکن اگر بچے، مجنون اور مدہوش پر حد اور قصاص جاری نہیں ہوں گے تو ان پر تعزیر جاری ہوگی، پس اگر ان میں سے کسی نے کوئی جرم کیا تو اس کی تعلیم لازمی ہے تاکہ اس کی تکلیف سے بچا جاسکے یہاں تک کہ مدہوش توبہ کر لے مجنون کو واقف ہو جائے اور بچہ بالغ ہو جائے۔ کیونکہ فرمان الہی ہے۔

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ - (المائدہ: ۲)

”جو کام نیکی اور نڈرتسی کے ہیں ان میں سب سے تعاون کرو اور جو گناہ اور زیادتی کے کام ہیں ان میں کسی سے

تعاون نہ کرو“

اور ان کو تعلیم دینا اور واقف کرانا بھی تعاون بربر و تقویٰ ہے اور ان کو نظر انداز کر دینا گناہ اور

عدوان میں تعاون ہے۔

۶۵۸۔ اس مال کا حکم جو بذریعہ حرا بہ لیا گیا ہو

حرا بہ (راہزنی) میں لیے گئے مال کا حکم یہ ہے کہ وہ واپس کیا جائے گا اگر اصل حالت میں موجود ہو

خواہ مجرم کی حد ساقط ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اور اس کے مالک کو حق حاصل ہے کہ جہاں وہ اپنا مال

پائے لے لے خواہ اسے محارب کے قبضے سے ملے یا کسی اور شخص کے قبضے سے۔ اسی تفصیل کے ساتھ

جو باب سرقہ میں مع اختلاف فقہاء بیان ہوئی ہے۔

کتاب ششم

جرم بغاوت

۶۵۹۔ بغاوت کے بارے میں نصوص قرآن و سنت

قرآن کریم میں ارشاد الہی ہے۔

وَإِنْ طَرَفْتُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغْتُمْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيئَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاتَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝ (الحجرات: ۱۰، ۹)

”اور اگر اہل ایمان میں سے دو گروہ آپس میں لڑیں تو ان کے درمیان صلح کرو۔ پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنے والے سے لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پلٹ آئے۔ پھر اگر وہ پلٹ آئے تو ان کے درمیان عدل سے صلح کرادو اور انصاف کرو کہ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ مومن تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں، لہذا اپنے بھائیوں کے درمیان تعلقات کو درست کرو۔ اور اللہ سے ڈرو، امید ہے کہ تم پر رحم کیا جائے گا“ اور فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ - (النساء: ۵۹)

”اے لوگو، جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی“

”جس نے برضا اپنا ہاتھ امام کے ہاتھ میں دے دیا، اسے جہاں تک ہو سکے امام کی اطاعت

کرنی چاہیے۔ اور اگر کوئی دوسرا اُس (امام) سے منازعت کرے تو اس کی گردن اڑادو“

عرفی سے روایت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ۔

۱۔ اس نص سے پانچ فوائد نکلتے ہیں:- پہلا یہ کہ بغاوت کی بنا پر یہ ایمان سے خارج نہیں ہوتے اور قرآن نے ان کو مؤمنین ہی کہا ہے۔

دوم یہ کہ ان سے قتال لازم ہے۔ سوم یہ کہ اگر وہ حکم الہی کی جانب لوٹ آئیں تو پھر ان سے قتال نہیں ہے۔ چہاں یہ کہ قتال (لڑائی) میں

جو انہوں نے تلف کر دیا ان پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔ پنجم یہ کہ جو شخص کسی کا حق روک لے اس سے قتال جائز ہے۔ یعنی جہاد (مفہوم)۔

”عنقریب اس طرح ہوگا۔ آپ نے آواز بلند فرمائی۔ منوجب میری امت یکجا ہو اور کوئی اس کے خلاف خروج کرے تو اس کی گردن اڑا دو خواہ وہ کوئی بھی ہو۔“
ایک اور روایت میں ہے کہ۔

”اگر تم ایک شخص پر متحد ہو اور کوئی شخص تمہارے اس اتحاد کو ختم کرنے کے لیے ہونے سے قتل کر دے“
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ۔
”جو شخص اپنے امیر کی کوئی ایسی بات دیکھے جو اسے ناپسند ہو تو وہ اس پر صبر کرے کیونکہ اگر کوئی شخص بالشت بھر بھی مسلمانوں کی جماعت سے علیحدہ ہو گیا اس کی جاہلیت کی موت ہوگی۔“
ایک اور روایت میں یہ الفاظ ہیں۔

”اگر کسی کو امیر سے کوئی ناگواری ہو تو صبر کرے کیونکہ جو شخص (مسلمانوں کے) اقتدار سے بالشت بھر بھی نکل جائے اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔“
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ۔

”بنی اسرائیل کی حکمرانی ان کے انبیاء کے پاس رہتی تھی اور ایک نبی کے بعد دوسرا نبی آتا رہتا تھا، مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے البتہ بہت سے خلیفہ ہوں گے صحابہ نے عرض کی۔ آپ کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: ان کی بیعت پر رہی کرو اور ان کا حق ادا کرو اللہ تعالیٰ انہوں سے باز پرس کرے گا کہ انہوں نے کس طرح حکمرانی کی؟“

عوف بن مالک رضی اللہ عنہما نے بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ۔
”تمہارے اچھے امام وہ ہوں گے جنہیں تم پر نذر کرتے ہو گے اور جو تمہیں پسند کرتے ہوں گے تم انہیں دعائیں دیتے ہو گے اور وہ تمہیں دعائیں دیتے ہوں گے اور تمہارے بُرے امام وہ ہوں گے جنہیں تم برا سمجھتے ہو گے اور وہ تمہیں برا سمجھتے ہوں گے تم انہیں برا کہتے ہو گے اور وہ تمہیں برا کہتے ہوں گے۔ ہم نے عرض کی یا رسول اللہ پھر ہم انہیں (اقتدار سے) علیحدہ نہ کر دیں۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ سب تک وہ نماز قائم کرے رہیں۔ اور جب کوئی دینی مقرر ہو جائے اور وہ کسی معصیت کا ارتکاب کرے تو اسے برا سمجھا جائے مگر اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچا جائے۔“
ذریفہ بن ایمان سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ۔

”میرے بعد کچھ امام ہوں گے جو میری ہدایت پر نہیں چلیں گے اور میری سنت پر عمل نہیں

کریں گے اور تمہارے درمیان ایسے بھی لوگ ہوں گے جن کے انسانی جسم میں شیطانی دل (دماغ) ہوں گے۔ میں نے پوچھا یا رسول اللہ اگر میں ایسا دیکھوں تو میں کیا کروں۔ آپ نے فرمایا سنو اور اطاعت کرو اگر وہ تمہاری کمر پر بارے اور تمہارا مال چھین لے تو بھی سنو اور اطاعت کرو۔
حضرت عبادہ بن مسامتہ سے روایت ہے کہ۔

”ہم نے رسول اللہ سے ان امور پر بیعت کی تھی کہ ہم سنیں گے اور اطاعت کریں گے حالتِ رننا میں بھی اور بزم میں بھی، تنگ دستی میں بھی اور فراخی میں بھی اور اپنے آپ کو مجبور کر کے بھی اور ہم اہل امر سے نہیں بھگڑیں گے سوائے اس کے کہ کھلا کفر نظر آئے اور تمہارے پاس اس کی دلیل الہی موجود ہو۔“

حضرت ابوذر سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ
”اے ابوذر تم ایسے والی کے ساتھ ہو جو تم سے یہ نہ کہے کہ خود رکھ لے۔ میں نے عرض کی قسم بخدا جس نے آپ کو حق دے کر مبعوث فرمایا، میں تلوار سے جہاد کروں گا اور یہ نہ کہے کہ آپ کے پاس پہنچا دوں گا۔ آپ نے ارشاد فرمایا۔ میں اس سے بہتر بات نہ بتا دوں اور وہ یہ کہ تم صبر کرنا یہاں تک کہ مجھ سے آٹھ لے۔“

حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے عبداللہ بن مسعود سے فرمایا کہ
اس امت کے باطنی کا حکم الہی تمہیں معلوم ہے۔ انہوں نے کہا اللہ اور رسول بہتر جانتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ
”رضعی کو موت تک نہیں پہنچایا جائے، قیدی کو قتل نہیں کیا جائے، گناہ بھانگنے والے کا تعاقب نہیں کیا جائے، گناہ اور فتنے تقسیم نہیں کیا جائے گا۔“

۶۶۰۔ بغاوت کی تعریف

ازرد نے لغت ”بغی“ کے معنی طلب اور تلاش کے ہیں۔ چنانچہ اسی معنی میں قرآن کریم میں ہے۔

ذَالِكَ مَا كُنْتُمْ تَبْتَغُونَ - (الکہف: ۶۴)

”اسی کی تو ہمیں تلاش تھی۔“

بعد میں بغی کا استعمال اس طلب کے معنی میں ہو گیا جو جبر اور ظلم سے ناجائز شے کے حصول کے لیے ہو۔ چنانچہ قرآن کریم میں اس مفہوم میں ارشاد ہے۔

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ذَا لِكُنُوءٍ وَالْبَغْيَ
يُغَيِّرُ الْحَقَّ - (الاعراف: ۳۳)

”اے نبی، ان سے کہو کہ میرے رب نے جو چیزیں حرام کی ہیں، وہ تو یہ ہیں، بے شرمی کے

کام خواہ کھلے ہو یا چھپے۔ اور گناہ اور حق کے خلاف زیادتی“

بغوات کی اصطلاحی (فقہی) تعریف میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ مسلک مالک کے
فقہاء کے نزدیک، جس امام کی امامت قائم ہو چکی ہو، غیر معصیت کے امور میں اس پر غلبہ حاصل کر کے
اس کی اطاعت سے باز رہنا، خواہ اس کی تاویل موجود ہو بغوات ہے۔ اور مسلمانوں کا وہ فرقہ باقی
کہلانے کا جو اپنے پر یا اپنے بعد والوں پر عائد ہونے والے کسی حق میں امام کی یا امام کے نائب
کی اطاعت سے انکار ہے لے

فقہاء احناف کے نزدیک بغیر حق امام کی اطاعت سے نکل جانا بغوات ہے۔ اور بغیر حق
امام کی اطاعت سے نکل جانے والا باغی ہے لے

فقہائے شافعیہ کے نزدیک باغی وہ مسلمان ہیں جو امام کی مخالفت کریں اور اس کے خلاف اٹھ
کھڑے ہوں۔ یا ان پر جو حق عائد ہوتا ہو اس کی ادائیگی سے باز رہیں اور ان کے پاس قوت و تاویل بھی
ہو اور ان کی بات ماننے والے بھی ہوں لے یا وہ تاویل فاسد سے اطاعت سے نکل گئے ہوں مگر اس
تاویل کا غلط ہونا قطعی نہ ہو اور ان کے پاس افرادی شوکت اور قوت ہو اور ان کی بات ماننے والے
موجود ہوں لے گویا فقہائے شافعیہ کے نزدیک ایک صاحب شوکت گروہ کا جس کا لیڈر بھی ہو اور
اس کی اطاعت کی جاتی ہو کسی فاسد تاویل کے ساتھ امام کی اطاعت سے نکل جانا بغوات ہے۔

حنبلی فقہاء کے نزدیک باغی وہ ہیں جو قابل قبول تاویل کی بنیاد پر شوکت کی بنیاد پر امام کی اطاعت
سے نکل گئے ہوں اگرچہ امام عادل نہ ہو اور اگرچہ باغیوں کا لیڈر نہ ہو لے گویا حنابلہ کے نزدیک بغوات
کی تعریف اس تعریف سے زیادہ مختلف نہیں جو فقہائے شافعیہ کے نزدیک ہے۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک دین میں غلط تاویل یا حصول دنیا کی خاطر امام حق کے خلاف

۱۔ شرح الزرقانی وما شبہ الشیبانی، صفحہ ۶۰۔

۲۔ حاشیہ ابن ماجہ، جلد ۲، صفحہ ۲۲۶۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۴۸۔

۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۸، صفحہ ۲۸۲۔ ۴۔ اسنی الطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱۔ ۵۔ شرح المنتہی، مع کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۱۲۔

خروج بغاوت ہے۔

شیعہ زیدیر کے نزدیک باغی وہ ہے جو یہ ظاہر کرے کہ وہ حق پر ہے اور امام باطل پر ہے اور اس سے جنگ کرے اور اس کے پاس قوت موجود ہو یا وہ امر اپنے ہاتھ میں لے لے جس کو امام کو سرانجام دینا ہے۔
گو یا ایک قوت رکھنے والے گروہ کا امام حق کے خلاف خروج بغاوت ہے۔

تعریفات کے اختلاف کی وجہ

مختلف فقہی مسالک میں بغاوت کی تعریف میں اختلاف کی وجہ ان شرائط میں اختلاف ہے جو باغی میں موجود ہونی ضروری ہیں جب کہ بغاوت کے اساسی ارکان میں اختلاف نہیں ہے، بلکہ فقہاء کرام نے یہ سہی فرمائی ہے کہ بغاوت کے ارکان اور شرائط کے بارے میں مختلف مسالک جمع ہو جائیں اور ایک جامع اور مانع تعریف بن جائے۔

مجموعی تعریف

اگر بغاوت کے اساسی ارکان نمایاں کر دیئے جائیں تو ہم ایک ایسی تعریف کر سکتے ہیں جس پر تمام مسالک متفق ہو سکتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بغاوت غلبہ کے ساتھ امام کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ہے۔

۶۶۱۔ بغاوت کے ارکان

بغاوت کے مشترک اساسی ارکان تین ہیں:-

۱۔ امام کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا (خروج)۔ ۲۔ خروج غلبہ کے ساتھ ہو۔ ۳۔ قصد جنائی (فوجداری

ارادہ) موجود ہو۔

رکن اول

امام کے خلاف خروج

۶۶۲۔ ہرم بغاوت کی شرط یہ ہے کہ امام کے خلاف خروج ہو اور خروج سے مقصود امام کی مخالفت اور اس کو معزول کرنے کی کوشش ہو یا ان حقوق کی ادائیگی سے باز رہنا ہو جو ان پر عائد ہوں۔ خواہ یہ حقوق اللہ (اجتماعی حقوق) ہوں یا شخصی حقوق ہوں، غرض اس میں ہر وہ حق داخل ہے جو شریعت نے حاکم کی جانب سے محکوم پر لازم کیا ہو، یا جماعت (معاشرے) کی طرف سے فرد پر عائد ہو، ہو یا فرد کی طرف سے فرد پر لازم ہو۔

اس لیے کہ اگر کوئی ادائے زکوٰۃ سے باز رہتا ہے تو وہ اس حق سے باز رہے گا جو اس پر لازم ہے اور جو شخص وہ حکم نافذ نہ کرے جو حق اللہ کے متعلق ہو جیسے صلہ زنا، یا وہ حکم نافذ نہ کرے جو فرد کے حق سے متعلق ہو جیسے قصاص تو گو یا وہ بھی ایک لازمی حق کی ادائیگی سے باز رہا اور جو اطاعت امام سے باز رہا وہ بھی اس حق کی ادائیگی سے باز رہا جو اس پر لازم ہے۔

البتہ اس پر اتفاق ہے کہ جو حکم از روئے شریعت معصیت ہو اس کی تعمیل سے باز رہنا بغاوت نہیں ہے، بلکہ اس کی تعمیل نہ کرنا ہی مسلمان کا فرض ہے، کیونکہ اطاعت (اولی الامر) صرف معروف میں ہے معصیت میں نہیں ہے۔ پس اگر امام خلاف شریعت حکم دے تو کسی پر بھی اس کی پابندی لازمی نہیں ہے کیونکہ اطاعت انہی امور کی کی جا سکتی ہے جن کی شریعت نے اجازت دی ہو۔

غرض کسی بھی سربراہ مملکت یا امام کے ایسے حکم سے باز رہنا جو معصیت ہو بغاوت نہیں ہے اور نہ ایسا کرنے والا باغی ہے، کیونکہ حق امر (مکرمانی) اور فرض اطاعت دونوں ہی مقید ہیں مطلق نہیں ہیں۔ اور شرط یہ ہے کہ حاکم کوئی خلاف شریعت حکم نہ دے اور محکوم خلاف شریعت کام میں اس کی اطاعت نہ کرے اور یہ بات اس فرمان الہی سے ظاہر ہوتی ہے۔

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ - (النساء: ۵۹)

”پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملے میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو“

اور فرمان نبوت ہے۔

”جس کام میں خالق کی معصیت ہو اس میں مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔“

اور فرمایا نبی اکرمؐ

”تمہارا کوئی حاکم اگر اللہ کے حکم کے خلاف حکم دے تو اس کی اطاعت نہ کرو“

اور فرمایا نبی کریمؐ

”اللہ کی نافرمانی میں اطاعت نہیں ہے بلکہ اطاعت معروف میں ہے۔“

انہی نصوص کی بناء پر فقہاء کرام نے بغاوت کی تعریف میں احتیاط برتی ہے۔ جو امام یا سربراہ مملکت کے خلاف کی جاتی ہے۔ اور امام یا سربراہ مملکت ہے یا اس کا نائب بادشاہ، یا دریر یا حاکم ہے کیونکہ فقہاء اسلامی مملکت کے سربراہ کو امام سے تعبیر کرتے ہیں اور مطلقاً اس کے ماتحت کسی مقتدر کو بھی جو اسلامی حکومت کے ایک حصے میں اپنا مستقل اقتدار رکھتا ہو اسے بھی امام کہتے ہیں اور امام کے نائب کو بھی امام کہتے ہیں۔

امامت شریعت اسلامیہ میں قضا کی طرح فرض کفایہ ہے۔ کیونکہ امت کے لیے ایک ایسے امام (سربراہ) کا ہونا لازمی ہے جو دین قائم کرے سنت کو غالب کرے اور مظلوموں سے انصاف کرے اور حقوق پورے کرے۔ اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ امام کی چند شرائط ہیں جن کے بیان کا یہاں موقعہ نہیں ہے۔ لیکن اہم شرط یہ ہے کہ امام مسلمان مذکر مکلف اور مادل ہو اور امام کے خلاف بغاوت اسی وقت متصور ہوگی جب اس کی امامت ثابت ہوگئی ہو اور امامت درج ذیل چار طریقوں سے ثابت ہوتی ہے۔

۱۔ ارباب حل و عقد، علماء اور فقہاء کسی کو منتخب کر لیں جیسے نبی کریم کے انتقال کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا انتخاب کیا گیا۔

۲۔ امام سابق اگلے امام کا خود نامزد کر دے۔ جیسا کہ حضرت ابو بکر نے حضرت عمرؓ کو نامزد فرمایا۔ اور حضرت عمرؓ کے نام آپ نے یہ عہد فرمایا۔

”بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ خلیفہ رسول ابو بکرؓ کا عہد نامہ ہے اس وقت کہ جب اس کی دنیا کا آخر اور اس کی آخرت کا آغاز ہے، اس حالت میں کہ جس میں کافر ایمان لے آتا اور بدکار مستحق بن جاتا ہے۔ میں نے تمہارے اوپر عمر بن الخطاب کو مقرر کر دیا ہے۔ ان کے بارے میں میرا علم اور میری رائے یہ ہے کہ وہ نیکی اور عدل کریں گے اور اگر وہ بدل جائیں اور ظلم کریں تو مجھے غیب کا علم نہیں ہے میں نے تو نیک ارادہ کیا ہے، ہر شخص کے لیے وہی کچھ ہے جو وہ کئے۔ اور عنقریب اہل ظلم کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ کس پہلو لٹائے جاتے ہیں۔“

امام کا اپنے فرزند کو ولی عہد مقرر کر دینا بھی درست ہے جیسے حضرت معاویہؓ اور خلفائے نبوی امیر اور خلفائے

نبی عباس کرتے رہے۔

۳۔ امام سابق اس معاملہ حکمرانی کا ایک متعین جماعت کو اختیار دے دے کہ وہ اپنے درمیان میں سے کسی کو منتخب کر لیں یا اسے اہل حل و عقد اختیار کر لیں، جیسے حضرت عمرؓ نے کیا کہ انہوں نے انتخاب خلیفہ کے لیے چھ صحابہ کی ایک جماعت بنا دی اور انہوں نے اپنے درمیان میں سے حضرت عثمانؓ کو منتخب کر لیا۔

۴۔ زبردستی سے اور لوگوں پر ظہر حاصل کر کے کوئی امام (سربراہ) بن جائے اور لوگ اس کے سامنے تسلیم خم کر دیں اور اسے امام کہنے لگیں تو اس کی امامت ثابت ہو جائے گی اور رعایا پر اس کی اطاعت لازم ہو جائے گی جیسے عبد الملک بن مروان نے ابن الزبیر کے خلاف خروج کر کے انہیں شہید کر دیا اور اور ملک پر اور اہل ملک پر اپنا تسلط جمالیا اور لوگوں نے بخوشی یا بہ ناراضی اس کی بیعت کر لی اور اس کو امام مان لیا۔

امامت کے
شہوت کا طریقہ
یعنی کونسی امامت
ثابت ہو سکتی ہے
کن ہم لوگ ساتھ

۶۹

تجو اصحاب کو

مذکورہ بالا چاروں طریقوں میں سے جب کسی بھی طریقے سے امامت مستحکم ہو جائے تو ایسے امام کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا بغاوت ہے اور اگر ان میں سے کسی بھی طریقے کے مطابق امامت مستحکم نہ ہوئی ہو تو خروج کرنا بغاوت نہیں ہوگی اور نہ ایسا کرنے والا باغی منصوص ہوگا یہ

باوجودیکہ عدالت امامت کی شرائط میں سے ایک شرط ہے مگر چاروں مسالک کی راجح رائے اور مسلک شیعہ زید یہ یہی ہے کہ بدکار اور فاسق امام کے خلاف خروج بھی حرام ہے اگرچہ خروج امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ہو۔ دہر اس ممانعت کی یہ ہے کہ بالعموم امام کے خلاف خروج سے اور زیادہ برے حالات پیدا ہو جاتے ہیں اور اس صورت میں نہی عن المنکر بھی ممنوع ہو جاتا ہے کیونکہ برائی سے روکنے (نہی عن المنکر) کی شرط یہی ہے کہ اس سے زیادہ برائی، فتنہ اور فساد، بے چینی اور ابتیری، بدظنی اور بے امنی اور خونریزی نہ پیدا ہو۔ اگر صحیح اصول یہی ہے کہ امام کے فسق کی صورت میں امت کو اس کے معزول کرنے کا حق حاصل ہے تاہم ائمہ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کے معزول کرنے سے فتنہ لازمی ہو تو پھر معزول کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ مرجوح رائے یہ ہے کہ امت کو امام کے معزول کرنے کا حق حاصل ہے اور یہ کہ امام فسق، ظلم اور حقوق کی پامالی سے خود بخود معطل ہو جاتا ہے، چنانچہ ایسی صورت میں کہ جب امام کا وجود مسلمانوں کے حالات میں ابتیری اور امور دینی کے عدم نفاذ کا باعث بن رہا ہو تو امت اس امام کو معزول کر سکتی ہے جس طرح کہ امت کو قومی مسائل کے انتظام کے لیے امام مقرر کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اور اگر اس معزولی سے فتنہ پیدا بھی ہوگا تو وہ زیادہ بڑے نقصان کی نسبت کمتر نقصان ہوگا یہ

مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک امام کے خلاف خروج حرام ہے سوائے اس کے کہ امام ظالم ہو۔ اگر کوئی دوسرا شخص اسی جیسا امامت کے لیے کھڑا ہو تو پہلے امام کا ساتھ دیا جائے لیکن اگر دوسرا امامت کے لیے کھڑا ہونے والا شخص پہلے سے زیادہ عادل ہو تو اس کی تائید کی جائے اور اگر تمام اصحاب ظلم ہوں تو کسی کے ساتھ قتال نہ کیا جائے سوائے اس کے کہ ان میں سے کسی ایک کا ظلم کم ہو تو اس کے ساتھ مل

۱۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۹۵۷-۹۵۸۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۰۵۔ بیحد۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۲، صفحہ ۲۲۸۔
شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۰۔ حاشیہ الشیبانی۔

۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۰۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۲، صفحہ ۲۲۹۔ اُسنی المطالب، جلد ۲۔ حاشیہ الشہاب الریلی،
جلد ۲، صفحہ ۱۱۱۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۹۵۔ الاحکام السلطانیۃ الغراء، صفحہ ۵۱۲۔ تتمۃ الروض النضیر، جلد ۲،

صفحہ ۴، ۹۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۷۷۔ نیل الاوطار، صفحہ ۸۲۔

کر زیادہ ظالم سے قتال کیا جائے لیہ

یہی رائے مسلک مالک کے بعض فقہاء کی ہے۔ چنانچہ سمنون کے نزدیک اگر امام عادل ہو تو اہل عصیبت اور امام کے مخالف لوگوں سے قتال لازم ہے۔ اور اگر امام غیر عادل ہو اور اس کے خلاف کفر اٹھانے والا شخص عادل ہو تو اس عادل کے ساتھ خروج لازم ہے تاکہ اللہ کا دین غالب ہو۔ ورنہ توقف کرنا چاہیے اور اپنی جان و مال کی حفاظت کرنی چاہیے۔

عزالدین بن عبد السلام کی رائے یہ ہے کہ امام کا فسق مختلف نوعیتوں کا ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ قتل کر کے فاسق ہو جائے، یا عزتیں پامال کر کے فاسق ہو جائے یا لوگوں کے مال چھین کر فاسق ہو جائے اور ایسے امام کے خلاف وہ لوگ اٹھیں جو خود جان و مال اور عزت کے پامال کرنے والے ہوں تو ان میں سے کسی کے ساتھ اس کی حکومت قائم کرنے کے لیے تعاون درست ہے حالانکہ یہ عصیبت ہے۔ تو ہم یہ کہیں گے کہ زیادہ شدید برائی کو ختم کرنے کے لیے کم تر برائی کا ساتھ دینا درست ہے اگرچہ اس میں عصیبت کے کام میں تعاون کا اشکال موجود ہے۔ مثلاً فقہائے قیران نے ابو زبیر بد الخارجی کے ساتھ مل کر، حالانکہ وہ فاسق تھا، بنی ہمدان کے تیسرے خلیفہ کے خلاف خروج کیا، جو کافر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کفر فسق سے زیادہ بڑی برائی ہے۔

سمنون اور عزالدین کی مندرجہ بالا آراء مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے سے قریب تر ہیں۔

موجودہ مسلک مالک کی راجح رائے یہ ہے کہ ظالم امام کے خلاف خروج حرام ہے تاہم اس امر پر مسلک کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظالم امام کو یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے فسق اور ظلم کی بنا پر جن لوگوں نے اس کے خلاف خروج کیا ہے وہ ان سے قتال کرے بلکہ اس پر لازم ہے کہ پہلے وہ اپنے فسق کو ترک کرے اور اس کے بعد لوگوں کو اپنی اطاعت کی دعوت دے اس کے بعد اگر لوگ اس کی اطاعت قبول نہ کریں تو وہ ان سے قتال کر سکتا ہے۔

تمام مسالک شریعہ میں یہ امر متفق علیہ ہے کہ خروج کرنے والوں سے قتال اس وقت تک جائز نہیں جب تک ان سے سبب خروج نہ معلوم کر لیا جائے اگر وہ ظلم و زیادتی کی درست شکایت کریں تو امام کو ان مظالم کو دور کرنا چاہیے اور ان زیادتیوں کو رفع کرنا چاہیے اور بعد ازاں انہیں اپنی اطاعت کی دعوت دینی چاہیے اور انہیں اطاعت کی جانب لوٹ آنا چاہیے، اگر وہ دوبارہ اطاعت اختیار نہ کریں تو امام ان سے قتال کر سکتا ہے۔ چنانچہ فرمان الہی ہے۔

وَأَنْ طَارَتْ مِنْ الْمَوْتِينَ أَقْتَلُوا فَأَسْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ أَحَدَاهُمَا
عَلَى الْأَخْرَى فَنَاتِلُوا الَّتِي تَبِغِي حَتَّى تَفِئِي إِلَى أَصْرِ اللَّهِ - (الحجرات: ۹)

”اور اگر اہل ایمان میں سے دو گروہ آپس میں لڑ جائیں تو ان کے درمیان صلح کراؤ۔ پھر اگر ان میں سے
ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنے والے سے لڑو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی
طرف پلٹ آئے۔“

گویا فرمان الہی یہ ہے کہ پہلے اصلاح ہو اور پھر قتال ہو، اس لیے قتال کو اصلاح پر مقدم کرنا درست نہیں
ہے اور اصلاح کی صورت یہی ہے کہ مظلوم دُور کر دیئے جائیں اور زیادتیوں کو رفع کی جائیں۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک خروج کرنے والے تین قسم کے ہوتے ہیں:-

۱- جن کے پاس خروج کی کوئی تاویل (وجہ) نہ ہو خواہ وہ قوت و شوکت کے حامل ہوں یا نہ ہوں۔

۲- جن کے پاس خروج کی تاویل ہو مگر قوت و شوکت نہ ہو۔

۳- جن کے پاس خروج کی تاویل ہو اور قوت و شوکت بھی ہو۔

۱- خوارج اور ان کے ہم مشرب لوگ یعنی وہ لوگ جو عام مسلمانوں کے جان و مال کو سلا ل سبھیں مسلمان
موتوں کو باندھی بنا نا جائز سمجھتے ہوں اور بعض صحابہ کرام کو کافر بنا لیں۔

ب- جن کا مسلک خارجیوں جیسا نہ ہو یعنی وہ مسلمانوں کے جان و مال اور عزتوں کو سلا ل نہ سمجھتے ہوں۔

تاویل سے مقصود خروج کا سبب اور اس خروج کی دلیل ہے۔ خواہ یہ تاویل صحیح ہو یا فاسد ہو مگر فاسد ہونا
قطعاً نہ ہو۔ دلیل فاسد اس وقت منصور ہوگی جب دلیل کی تاویل اس کے ظاہر کے خلاف کی گئی ہو اگرچہ

تاویل پر دلیل ضعیف ہو، جیسے حضرت علیؑ کے دور میں اہل شام کا یہ دعویٰ کہ علیؑ عثمانؓ کے قاتلوں سے واقف
ہیں، اور ان پر قدرت بھی رکھتے ہیں مگر ان سے قصاص نہیں لیتے، باوجودیکہ یہ دعویٰ ان لوگوں نے کیا تھا

جن کے قول یہاں کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں تھی۔

یا جیسے حضرت ابو بکرؓ کے عہد میں کچھ مانعین زکوٰۃ نے یہ تاویل کی کہ وہ زکوٰۃ اس شخص کو دیں گے جس کی

دعا ان کے لیے باعث سکینہ ہو کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

حُدَّ مِنْ أَمْرِ الْإِيمَانِ صَلَاحُهُمْ وَإِنَّمَا كُنْتُمْ لَكُمْ

(التوبة: ۱۰۳)

۱۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۴۰۹۔ ۲۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱۔ ۳۔ کشاف التناع، جلد ۴، صفحہ ۹۶۔ ۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۴۱، ۴۲۔ ۵۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۹۹۔

۶۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۴۰۹۔ ۷۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۵۲۔ ۸۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱، ۱۱۲۔

”اسے نبی تم ان کے اموال میں صدقہ لے کر انہیں پاک کرو اور (بھکی کی راہ) میں بڑھاؤ اور ان کے حق میں

دعاؤں رحمت کرو۔ کیونکہ تمہاری دعا ان کے لیے وجہ تسکین ہوگی۔“

اور جیسے خوارج جب جنگ صفین کے بعد حضرت علیؑ کے لشکر سے علیحدہ ہو گئے تو ان کا یہ دعویٰ کہ حضرت علیؑ اور ان کے ساتھ تمام صحابہ ان کے اور حضرت معاویہؓ کے درمیان انسانوں کو ننگ بنا کر کافر ہو گئے اور اس طرح اللہ کے دین میں لوگوں کا حکم نافذ ہو گیا، حالانکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ - (یوسف: ۴۰)

”فرمانِ ودائی کا اقتدار اللہ کے سوا کسی کے لیے نہیں ہے۔“

اور اس حکم الہی کی خلاف ورزی گناہ کبیرہ ہے اور کبیرہ گناہ کا ارتکاب خوارج کے نزدیک کفر ہے۔ اگر تاویل کا فاسد ہونا قطعی ہو تو اس تاویل کا بالکل اعتبار نہیں ہوگا۔ اور قوت و شوکت سے مراد یہ ہے کہ حکومت وقت کے خلاف ان اٹھ کھڑے ہونے والوں کی تعداد کثیر ہو اور ان کی ایسی قوت ہو کہ اس کے مقابلے کے لیے مال خرچ کرنا پڑے لوگوں کو تیار کرنا پڑے اور جنگ لڑنا پڑے، غرض اسی قسم کے اہم اقدامات سے ان کو دوبارہ اطاعت پر مائل کیا جاسکے۔ چنانچہ مسلک احمدؒ کے مطابق ایک دو سے لے کر سبب دس افراد تک جو خوب لڑ سکتے ہوں صاحب قوت و شوکت تصور نہ ہوں گے۔ فقہائے شافعیہ کے نزدیک قوت و شوکت کے لیے لازمی ہے کہ اٹھ کھڑے ہونے والوں میں کوئی ان کا قابل تقلید لیڈر بھی ہو، اگرچہ وہ امام نہ ہو کیونکہ شوکت کا اظہار اسی طرح ہوگا اور اس سے یہ معلوم ہوگا کہ ان سب کی ایک رائے ہے اور وہ یکساں اقدام کریں گے اور بغیر اس قسم کے لیڈر کے خواہ ان کی عددی قوت کتنی ہی ہو اظہار شوکت نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ان خرچ کرنے والوں کا حکم جن کے پاس کوئی تاویل نہ ہو یا تاویل ہو مگر شوکت نہ ہو اور انہوں نے شوکت کا حکم ہے اور ان سے اسی اساس پر معاملہ کیا جائے گا، فقہائے احناف اور سنیوں کی کتابیں ان کا حکم انہوں نے قرار دیا ہے مگر وہاں کوئی تفصیل نہیں ملتی جس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم بغیر کسی قید اور شرط کے ہے۔

۱۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۳۸۲، ۳۸۳۔ کشاف الفناع، جلد ۴، صفحہ ۹۶۔

۲۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۲۔ نہایت المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۳۸۲۔ کشاف الفناع، جلد ۴، صفحہ ۹۶۔ المغنی، جلد ۲، صفحہ ۴۹۔ نسى المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱۔

۳۔ نہایت المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۳۸۳۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان کے ساتھ پر اس شہریوں کا سا سلوک ہوگا اور جو جرم بھی ان سے سرزد ہوگا اسی جرم کی ان کو سزا دی جائے گی، اگر وہ جرم حرامہ (راہزنی) کے مرتکب ہوئے تو اس کی سزا دی جائے گی اور اگر انہوں نے کسی اور جرم کا ارتکاب کیا تو وہ سزا انہیں دی جائے گی۔

اصل بات یہ ہے کہ اس مسئلے میں احناف اور حنابلہ اور شافعیہ کے درمیان فی الواقع کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ بلکہ احناف اور حنابلہ اگر ان لوگوں کو محارب تصور کرتے ہیں تو ان کے نزدیک بھی سزائے حرامہ اسی وقت سزا دی ہوگی جب جرم حرامہ کی تمام شرائط پوری ہوں اور انہوں نے ان لوگوں کو مطلقاً راہزن کہا ہے اس لیے کہ اگر خروج کرنے والے صرف راستے پر خطر بنائیں مال لوٹیں اور مد مقابل آنے والوں کو قتل کریں تو ان کے جرائم بھی حالات کے تحت جرائم حرامہ ہی کہلائیں گے۔ گویا ان فقہاء نے انہیں محاربین کا حکم دینے میں واقعی صورت حال کو مد نظر رکھا ہے۔ جب کہ فقہائے شافعیہ نے اصل صورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ کہا ہے کہ وہ اہل عدل ہیں اور وہ جو جرم کریں اور جس کی شرائط پوری ہوں اسی جرم کی سزا پائیں گے۔ اس لحاظ سے فریقین میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ محض تعبیر کا اختلاف ہے۔

اگرچہ مسلک احمدؒ کی راجح رائے یہ ہے کہ جس خروج کرنے والے گروہ کے پاس تاویل ہو مگر شوکت نہ ہو وہ محارب تصور ہوگا بعض فقہائے مسلک تاویل کے ساتھ شوکت کی شرط عامہ نہیں کرتے اور ان کے نزدیک اگر خروج کی وجہ تاویل ہے تو قلیل اور کثیر تعداد کا کوئی فرق نہیں ہے اور بغیر شوکت کے تاویل کی بنیاد پر خروج کرنے والا محارب نہیں بلکہ باغی تصور ہوگا۔ جو فقہاء شوکت کے قائل ہیں ان کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ ابن ماجہ نے جب حضرت علیؓ کو زخمی کر دیا تو حضرت علیؓ نے حضرت حسنؓ سے ارشاد فرمایا۔

”اگر میں ٹھیک ہو گیا تو اس معاملے کو میں خود ہی دیکھ لوں گا اور اگر میں مر گیا تو تم اس کا

مشکلہ نہ کرنا تا وقتیکہ اس کے فعل پر باغیوں کا حکم ثابت نہ ہو جائے۔“

نیز یہ کہ اگر کم تعداد میں خروج کرنے والوں کو بھی باغیوں کا حکم دیا جائے تو اس سے خروج کرنے والوں کی ہمت افزائی ہوگی اور لوگوں کے جان و مال کے ضیاع کا سبب بنے گا کیونکہ باغیوں سے تادان ساقط ہے۔

۱۔ شرح فتح القدر، صفحہ ۲۸، ۲۹۔ بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۱۲۰۔ آسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۲۸۔ کشاف القناع، جلد ۲، صفحہ ۹۶۔

۲۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۹۔

اور ان لوگوں کی دلیل جو شوکت کی شرط نہیں لگاتے یہ ہے کہ خروج کی بنیاد تاویل ہے، شوکت نہیں ہے، گو بااصل شے خروج کرنے والے کا نظر یہ ہے نہ کہ اس نظر سے تسلیم کرنے والوں کی تعداد اور اس لحاظ سے شوکت کی شرط بے معنی ہے۔

لیکن تاویل اور شوکت دونوں کے ساتھ خروج کرنے والے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک باغی ہیں خواہ وہ خوارج کی رائے رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں اور ان دونوں ائمہ کے نزدیک خوارج بھی محض باغی ہیں کافر اور فاسق نہیں ہیں۔

البتہ حنا بلہ فقہاء کے درمیان ان خوارج کے بارے میں اختلاف ہے جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیتے ہیں اور جن کے نزدیک حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ وغیرہ کافر ہیں اور جن کے نزدیک مسلمانوں کے جان و مال سلال ہوں اور ان کی عورتوں کو باندیاں بنانا جائز ہو۔ تو بعض کے نزدیک وہ صرف باغی ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کی رائے ہے اور بعض دیگر کے نزدیک وہ بیک وقت باغی اور فاسق ہیں، اور ان کی توبہ قابل قبول ہے اور اگر توبہ نہ کریں تو بر بنائے فساد نہ بر بنائے کفر قتل کیے جائیں گے۔ اور یہ امام مالکؒ کی رائے ہے اور بعد ازاں ہم بیان کریں گے کہ امام ابوحنیفہؒ از روئے اعتقاد تو خوارج کو فاسق قرار دیتے ہیں مگر از روئے عمل وہ باغی ہیں مگر ان کا فسق صرف قبول شہادت کے وقت اور بوقت قضا ہی تد نظر رکھا جائے گا۔

اور بعض دوسرے فقہاء۔ جن کی رائے مسلک احمدؒ کی راجح رائے ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ خوارج مرتد ہیں اور ان کا حکم مرتد کا ہے نہ کہ باغیوں کا اور اس لیے ان کے جان و مال مباح ہیں، اور اگر وہ کسی جگہ قلعہ بند ہو جائیں اور قوت و شوکت کے حامل بھی ہوں تو وہ تمام کافروں کی طرح اہل حرب ہیں اور اگر وہ امام کی دسترس میں ہوں تو امام ان سے اس طرح توبہ کے لیے کہے گا جس طرح مرتدین سے کہا جاتا ہے، اگر وہ توبہ نہ کریں تو ان کو بطور حد قتل کیا جائے گا اور ان کے اعمال فحش بن جائیں گے۔ اور ان کے مسلمان وارثین ان کے وارث نہیں بنیں گے۔ اس رائے کے حامل اصحاب کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابوسعیدؓ نے رسول اللہؐ سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔

۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۸، ۴۹۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۳۸۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۸۲، ۳۸۵۔

۲۔ ائسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۳۴، ۲۳۸۔

۳۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۱۶۔

”ایسے لوگ ظاہر ہوں گے جو اپنی نمازوں کے سامنے تمہاری نمازوں کو حقیر سمجھیں گے اور اپنے روزوں کے سامنے تمہارے روزوں کو کمتر جانیں گے اور اپنے اعمال کے سامنے تمہارے اعمال کو ہلکا سمجھیں گے، وہ قرآن پڑھیں گے مگر قرآن ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا وہ دین سے اس طرح باہر نکل جائیں گے جس طرح تیر شکار سے باہر نکل جاتا ہے، کہ تیر کے اگلے پھل پر خون کا کوئی دھبہ نہیں ہوتا اس کے درمیان کے حصے پر کوئی دھبہ نہیں ہوتا، اس کے پروں پر کوئی دھبہ نہیں ہوتا بس ذرا سا کنارے پر جھلکتا ہوا ہوتا ہے“

ایک اور روایت میں ہے۔

”آخری زمانے میں کچھ نوجوان لوگ ایسے ظاہر ہوں گے جو عقل کے لحاظ سے بڑے قوت ہوں گے، اس دنیا کی سب سے اچھی بات کہیں گے قرآن پڑھیں گے مگر وہ ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا اور دین سے اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر شکار میں سے نکل جاتا ہے اگر تم ان سے سامنا کرو تو انہیں قتل کر ڈالو ان کے مار ڈالنے کا اجر قیامت کو ملے گا“

جو فقہار اس رائے کے قائل ہیں کہ خوارج باغی ہیں، یا باغی و فاسق ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ فقہار میں سے کسی نے بھی انہیں کافر قرار نہیں دیا ہے صرف بعض فقہائے حدیث نے انہیں کافر قرار دیا ہے۔ اور روایت میں دار و لفظ تیمادلی فی الفوق (ان کا ایمان کنارے پر جھلکتا ہوگا) کا مفہوم یہ ہے کہ حدیث نے انہیں کافر نہیں قرار دیا بلکہ وہ کسی درجے میں اسلام سے وابستہ ہیں اور اس سے بس نکلنے والے ہیں۔ نیز یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان سے اس وقت تک جنگ نہیں فرمائی جب تک انہوں نے عبداللہ بن خطاب الارثیٰ کو شہید نہیں کر دیا، اور ان سے جنگ کا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خود آغاز نہیں کیا بلکہ اپنے ساتھیوں سے بھی یہی ارشاد فرمایا کہ ان سے جنگ کا آغاز نہ کرنا، اور ان کو یہ پیغام بھیجا، کہ ”عبداللہ بن خطاب کا قصاص دو“ اس پر انہوں نے یہ جواب دیا کہ ”ہم سب نے انہیں قتل کیا۔“ اس کے بعد ان سے جنگ روا ہو گئی کہ انہوں نے خود اپنے بارے میں اقرار کر لیا کہ انہوں نے قتل کیا ہے۔ اگر یہ کافر ہوتے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے ساتھ خود آغاز جنگ فرماتے اور عبداللہ بن خطاب کا قصاص طلب نہ فرماتے۔

نیز یہ کہ ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا اہل نہروان (خوارج) کافر ہیں؟ آپ نے فرمایا، کفر سے تو وہ بھاگے ہیں۔ پوچھا گیا تو کیا پھر منافق ہیں؟ آپ نے فرمایا منافق ذکر الہی کم ہی کرتے ہیں۔ سوال کیا گیا پھر وہ کیا ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ بس ایک جماعت ہے جسے فتنے نے گھیر لیا ہے اور وہ اس میں اندھے اور بہرے ہو گئے ہیں، اور انہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی

اور ہم سے جنگ کی تو ہم نے بھی انہی سے جنگ کی۔

اور مزید یہ کہ جب ابن ملجم نے حضرت علیؑ کو زخمی کر دیا تو حضرت علیؑ نے حضرت حسنؑ سے ارشاد فرمایا کہ ”اس کو قید میں اچھی طرح رکھنا، اگر یہیں زندہ بچ گیا، تو میں خود اپنی جان کا دلی ہوں، اور اگر میں مری جاؤں تو (قصاص) میں ایسی ہی ایک مار لگانا جیسی مجھے لگی ہے“ گو یا حضرت علیؑ نے اس سے قصاص لینے کے بارے میں ارشاد فرمایا، اگر ابن ملجم کافر ہوتا تو اس سے قصاص نہ لیا جاتا بلکہ کافر کا خون تو ویسے ہی اس کے کفر کی بنا پر مباح ہے۔

باغی کے بارے میں امام مالکؒ کا مسلک باقی تینوں مسالک سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک باغی وہ ہے، جو ایسے امور میں جو معصیت نہ ہوں غلبے کے ساتھ اطاعت سے باز رہے اگرچہ اس کے پاس تاویل ہو۔ غرض جو غلبہ کے ساتھ خروج کرے وہ باغی ہے، خواہ اس کے پاس تاویل ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ قوت و شوکت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، یہ درست ہے کہ باغی ایک فرد ہو یا جماعت ہو۔ اور خوارج جو صحابہ کرامؓ کو اور اپنے خلاف رائے رکھنے والے مسلمانوں کو کافر قرار دیتے تھے اور ان کے جان و مال کو حلال اور ان کی عورتوں کو باندیاں بنانا جائز سمجھتے تھے وہ امام مالکؒ کے نزدیک کافر نہیں تھے بلکہ باغی اور فاسق تھے۔ چنانچہ ان کے نزدیک جب امام انہیں گرفتار کرے تو ان سے توبہ کا مطالبہ کرے۔

مسلم ظاہر یہ ہے کہ باغیوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ باغی ہیں جنہوں نے دین میں کوئی تاویل کرتے ہوئے خروج کیا ہو جیسے خوارج اور ان جیسے دیگر ہوا پرست گروہ۔ اور دوسری قسم ان باغیوں کی ہے جنہوں نے امام حق کے خلاف کسی دنیاوی مقصد کے لیے خروج کیا ہو۔ ان لوگوں کے اعمال کا نتیجہ اگر راستوں کو پر خطر بنانے یا مال چھیننے یا خون بہانے کی صورت میں ظاہر ہو تو ان کا حکم وہی محاربین کا حکم ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو تو ان کا حکم باغیوں جیسا ہی ہے۔

تاویل رکھنے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جن کی تاویل غلط ہو اور تاویل کا عذر موجود ہو جیسے حضرت معاویہؓ کے سانسی، اور دوسری قسم جن کا تاویل میں کوئی عذر نہ ہو، جیسے خوارج کی رائے پر چلنے والے

۱۵ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۲۸، ۵۲۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۹۶۔

۱۶ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۴، ۲۸۔ شرح الزرقانی، وعاثیۃ الشیبانی، صفحہ ۶۰، ۶۱۔ تبصرة الحکام، جلد ۲، صفحہ ۳۶۲۔

تاکہ حکومت کو اہل قریش کے ہاتھوں سے چھین لیں، یا لوگوں کو ابطال رحم کی دعوت دیں، یا کبیرہ گناہوں کے ترکیبیں کو کافر قرار دیں، مسلمانوں کی جماعت کو منتشر کریں، عورتوں اور بچوں کو قتل کریں ابطال قدر اور منیع زکوٰۃ کا قول اختیار کریں، اس قسم کے گروہوں کی تادیل میں کوئی عذر نہیں ہے اور ان کی تادیل ناسدا اور جہالت نامہ ہے۔

غرض جو دنیاوی مقصد یا عصبیت کے لیے اٹھے ہوں جیسے یزید بن معاویہ، مروان بن الحکم اور عبدالملک بن مروان کا حضرت ابن الزبیرؓ کے خلاف اقدام اور جیسے مروان بن محمد کا یزید بن الولید کے خلاف اقدام تو ان لوگوں کا تادیل میں کوئی عذر نہیں ہے اور ان کا عمل محض بغاوت ہے۔

لیکن جو شخص امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے لیے اور قرآن و سنت کے غالب کرنے کے لیے اور انصاف کی بالادستی کے لیے اٹھا ہو وہ باغی نہیں ہے بلکہ باغی اس کی مخالفت کرنے والا ہے۔ چنانچہ اگر کسی پر ظلم ہو رہا ہو اور وہ ظلم کی مزاحمت کرے تو وہ حق پر ہے خواہ ظلم امام کی جانب سے ہو یا کسی اور کی طرف سے۔

مسک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک جس طرح امام کے خلاف خروج کرنے والا باغی ہے، اسی طرح اپنے مسلمان بھائی پر زیادتی کرنے والا بھی باغی ہے۔ باغی اقتدار وقت (سلطان) بھی ہو سکتا ہے اور کوئی فرد بھی ہو سکتا ہے اگر باغی سلطان ہو تو مسلمانوں پر اس کا قتال لازم ہے یہاں تک کہ معاملہ اللہ کی جانب لوٹ جائے، اس اساس پر باغی فرد بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی۔

مختصر یہ کہ فقہائے ظاہر کے نزدیک غلبہ کے ساتھ امام پر خروج کرنے والا باغی ہے خواہ اس کے پاس تادیل ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ فرد ہو یا جماعت ہو۔ لیکن اگر خروج کسی امر حق کے لیے ہو تو خروج کرنے والا باغی نہیں ہے۔

شیعہ زید یہ کے نزدیک باغی وہ ہے جو یہ ظاہر کرے کہ وہ حق پر ہے اور امام باطل پر ہے اور اس سے جنگ کرے یا جنگ کا ارادہ ظاہر کرے اور اس کی جماعت اور قوت موجود ہو، یا وہ کسی ایسے کام کو اپنے ہاتھ میں لے لے جو امام کے دائرہ اختیار کا ہو۔ گویا ان کے نزدیک بغاوت جماعت کی جانب سے ہوتی ہے اور ان کے پاس تعداد اور تادیل ہوتی ہے۔ اور یہ رائے کافی حد تک امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے کے قریب قریب ہے جیسا کہ مسک ظاہر امام مالکؒ کے مسک کے بھی مطابق ہے، جب کہ بعض مالکی فقہاء، حنفی فقہاء اور مسک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک حق کے ساتھ خروج کرنے والا باغی نہیں ہے۔

۱۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۹۸۔

۲۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۹۸، ۹۹۔

۳۔ المروض النعیر، جلد ۴، صفحہ ۳۳۱۔

۴۔ مواہب الجلیل، جلد ۱، صفحہ ۹۹۔

۵۔ شرح الزرقانی و ما شیئۃ الشیبانی، صفحہ ۶۰۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۰۸۔ المحلی، جلد ۱،

صفحہ ۹۹، ۹۸۔ ما شیئۃ بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۲۶۔

رائے شیعہ زیدیہ کی ہے۔

امام شافعیؒ امام احمدؒ اور بعض مالکی فقہاء کے نزدیک خروج کرنے والا باغی ہے خواہ اس نے حق کے ساتھ خروج کیا ہو اور خواہ اس کا موقف درست ہو یا غلط ہو کیونکہ خروج حق کے استقرار اور نادرست کی تصحیح کے لیے کوئی موزوں طریقہ نہیں ہے، اس لیے اگرچہ وہ اپنے مطالبے کے لحاظ سے باغی نہ کہلائیں مگر حصول حق کے لیے جو طریقہ وہ اختیار کر رہے ہیں وہ یقیناً باغیانہ ہے کہ اس طرح فساد و انتشار پھیلے گا اور ریاست کی بنیادیں ہل جائیں گی۔ اور نیز جس کی امامت ثابت ہو چکی ہو اس کے خلاف خروج حرام ہے اور اس کی طاعت لازم ہے۔ اس کے باوجود مسلک شافعی کے بعض فقہاء ظالم امام کے خلاف خروج کو بغاوت نہیں قرار دیتے بشرطیکہ یہ خروج ظلم و زیادتی کے ازالے کے لیے ہو۔ مگر ان کی رائے مسلک کی مروجہ رائے ہے۔

مسلک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور بعض مالکی فقہاء کے نزدیک اگر خروج کرنے والوں نے اپنے اوپر امام کی طرف سے کیے گئے مظالم کی بنا پر خروج کیا ہو تو یہ خروج حق کے ساتھ متصور ہوگا، اور امام پر ظلم کا ترک لازمی ہوگا اور لوگوں پر یہ لازم ہوگا کہ وہ امام کی مدد نہ کریں، کیونکہ ظلم میں مدد دینا اور گناہ اور عدل میں تعاون کرنا ہے۔ جب کہ مسلک مالکؒ کے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ امام لوگ خروج کرنے والوں کی مدد کریں، اور حنفیہ کے نزدیک خروج کرنے والوں کی مدد کسی طور بھی درست نہیں ہے کہ اس طرح دراصل امام کے خلاف خروج کرنے والوں کی امامت ہوتی ہے۔

اگر دعویٰ حق اور ولایت کے ساتھ خروج ہو اور خروج کرنے والے یہ دعویٰ کریں کہ حق ہمارے ساتھ ہے تو یہی وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغاوت ہے اور لوگوں پر لازم ہے کہ وہ اس خروج کے خلاف امام کی مدد کریں۔ جب کہ فقہاء مسلک مالکؒ کے نزدیک اگر خروج کرنے والے عدل (پارسا) ہوں یا ان کا جوڑ ظلم، نسبت امام کے کم ہو تو ان کی مدد کرنا درست ہے۔

مسلک ظاہر کے مطابق وہ خروج حق کے ساتھ متصور ہوگا، جب کہ ظلم کرنے والوں نے امام کے ظلم کی بنا پر یا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے خروج کیا ہو اور امام نے ان کی مزاحمت کی ہو یا ظالم امام کے بالمقابل امام عادل یا اس سے کم تر درجے کا فاسق اٹھا ہو۔

۱۔ تہذیب شرح المروض النضر، صفحہ ۸۷، ۹۰۔ بشمول، جلد ۴۔

۲۔ ائسی المطالب و مسائلیہ الشہاب الرئی، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۹۶۔

۳۔ مسائلیہ ابن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۴۔ مسائلیہ الشیبانی و شرح الزرقانی، جلد ۱۸، صفحہ ۶۰۔ موابہ العیال، صفحہ ۲۷۔

۴۔ الملحی، جلد ۱۱، صفحہ ۹۷، ۹۸۔

سلطان (اقتدار وقت) کو باغی قرار دینے میں مسلک ظاہر منفرد ہے۔ اور چاروں مسالک اور مسلک شیعہ زید یہ کے نزدیک سلطان ظالم ہونے کے باوجود بھی باغی نہیں ہوتا، بلکہ امام کے خلاف خروج کرنے والے ہی باغی ہوتے ہیں۔

غرض بعض فقہار کے نزدیک خروج کرنے والے بہر حال باغی ہیں، خواہ وہ اپنے اس خروج میں حق پر ہوں، جب کہ بعض دیگر کے نزدیک وہ اسی وقت باغی منسور ہوں گے جب وہ حق پر نہ ہوں، اور اگر حق پر ہوں باغی نہیں ہوں گے۔ بہر حال ان جملہ فقہار کے نزدیک امام کے لیے ان خروج کرنے والوں سے جنگ کرنا اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک وہ ان سے سبب خروج نہ معلوم کر لے پس اگر وہ کسی ظلم کے دعوے دار ہوں تو امام پر لازم ہے کہ وہ ظلم دُور کرے اور شکایتیں رفع کرے۔ پھر انہیں دعوت اطاعت دے۔ اگر وہ اطاعت اختیار نہ کریں پھر ان سے جنگ کرے کیونکہ اب انکار اطاعت سے یہ لوگ بہر حال باغی بن گئے۔ اگرچہ ابتداء انہوں نے خروج برائے حق کیا تھا یہ

مکین دوم

خروج غلبہ کے ساتھ ہو

۶۶۳ - خروج کے بغاوت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ بطور غلبہ ہو یعنی خروج کے ذریعے کے طور پر قوت کا استعمال ہو اور خروج غلبہ اور قوت کے ساتھ ہو، اگر خروج میں غلبہ اور قوت کا استعمال نہ ہو تو وہ بغاوت نہیں ہے، جیسے امام کی بیعت کرنے سے انکار کرنا جب کہ اکثریت بیعت کر چکی ہو۔ اگرچہ خروج کرنے والے امام کی معزونی کا مطالبہ کریں، یا اس کے احکام کی خلاف ورزی کریں یا جو سرکاری واجبات ان پر لازم ہوں ان کی ادائیگی سے گریز کریں البتہ اگر خروج کرنے والے کسی فعل حرام کے مرتکب ہوں تو ان کو اس جرم کی سزا دی جائے گی۔ بیعت سے باز رہنے کی مثال جیسے آغاز اسلام میں بعض صحابہؓ حضرت ابوبکرؓ کی بیعت سے باز رہے اور حضرت علیؓ نے اس وقت بیعت نہیں کی تھی اور بعد میں کی تھی۔ اور حضرت سعد بن عبادہؓ نے مرتے دم تک بیعت نہیں کی، اور جیسے عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ نے زید کی

۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۹۶۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۵۳۔ عاشقہ بن حاد بن، جلد ۲، صفحہ ۲۲۷، ۲۲۹۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۴۰۹۔ شرح الزرقانی و عاشقہ الشیبانی، صفحہ ۶۰۔

بیعت نہیں کی۔ اور اس خردوج کی مثال حضرت علیؑ کے خلاف خوارج کا خروج ہے کہ حضرت علیؑ نے اس وقت تک ان سے کوئی تعرض نہیں فرمایا جب تک انہوں نے قوت کا استعمال نہیں کیا اور آپؑ نے ان کے قوت کے استعمال کرنے کے بعد انہیں باغی قرار دیا۔ چنانچہ آپؑ ایک مرتبہ خطبہ دے رہے تھے کہ کسی (خارجی) نے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہوئے کہا ”لا حکم الا للہ“ یہ وہ نعرہ تھا جو خوارج لگایا کرتے تھے اور اس طرح آپؑ پر تحکیم کے قبول کرنے پر اعتراض کیا کرتے تھے۔ مگر آپؑ نے ارشاد فرمایا، کلمہ حق ہے جس سے باطل مراد ہے۔ تمہارے لیے ہمارے اوپر تین امور لازم ہیں۔ تم ہمیں اللہ کی مسابد سے نہیں روکیں گے کہ تم ان میں اللہ کو یاد کرو۔ جب تک تم ہمارے ساتھ ہو ہم تمہارا فتنے کا حصہ بند نہیں کریں گے اور تم سے لڑائی میں پہل نہیں کریں گے۔

ایک مرتبہ حضرت علیؑ نماز پڑھ رہے تھے کہ کسی خارجی نے کہا۔

لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُوْنُ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ۔ (الزمر: ۲۵)

”اگر تم نے شرک کیا تو تمہارا عمل ضائع ہو جائے گا اور تم خسارے میں رہو گے“

اس کا مقصد یہ تھا کہ حضرت علیؑ تحکیم کو قبول کر کے کافر ہو گئے۔ اس پر حضرت علیؑ نے جواب دیا۔

فَاَصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ لَآيُذِيقُوْنَ (الروم: ۴)

”پس اے نبی صبر کرو، یقیناً اللہ کا وعدہ سچا ہے اور ہرگز ہلکانہ پائیں تم کو وہ لوگ جو یقین نہیں لاتے“

حضرت علیؑ کا استدلال یہ تھا کہ رسول اللہؐ نے مدینہ کے منافقین سے کوئی تعرض نہیں فرمایا، اب جب کہ اہل بغاوت مسلمان ہی ہیں تو ہمیں ان سے تعرض نہ کرنا ہی بہتر ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کا بھی خوارج کے بارے میں اسی طرح کا طرز عمل رہا، چنانچہ عدی بن ارقم نے آپؑ کو لکھا کہ خوارج آپؑ کو برا بھلا کہتے ہیں آپؑ نے انہیں تحریر فرمایا کہ ”اگر وہ مجھے برا کہتے ہیں تو تم انہیں برا کہہ سکتے ہو، اگر وہ ہتھیار سنبھالیں تو تم بھی ہتھیار اٹھا لو اور اگر وہ ماریں تو تم ان کو مارو“ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے اپنے گوزروں کو خازنیوں کے بارے میں تحریر فرمایا۔

”یہ لوگ بغیر فساد مچائے اور مسلمانوں یا ذمیوں میں سے کسی کو ستائے بغیر اور مسلمانوں کے راستوں میں راہزنی کیے بغیر جہاں جانا چاہیں جا سکتے ہیں۔ اور اگر یہ لڑنا چاہتے ہیں تو قسم بخدا اگر میری بیٹیاں بھی مسلمانوں کی جماعت کے برضلاف خردوج کریں تو میں محض رضائے الہی کے لیے ان کا بھی خون بہانے سے دریغ نہیں کروں گا“

اسی کی مثال حضرت علیؑ کا وہ قول بھی ہے جو آپؑ نے ابن ملجم کے ہاتھوں زخمی ہونے کے بعد ارشاد فرمایا تھا۔

”اسے کھلا ڈبلاؤ اور قید میں رکھو، اگر میں زندہ رہ گیا تو میں اپنے خون کا خود ہی دلی ہوں اگر میں جا ہوں گا تو معاف کر دوں گا اور اگر جا ہوں گا تو قصاص لے لوں گا، لیکن اگر میں مراؤں تو پھر اسے قتل کر دینا مگر مثلہ نہ کرنا“
گویا حضرت علیؑ نے ابن ملجم کے اس فعل کو ایک عام جرم تصور کیا اور بغاوت قرار نہیں دیا کیونکہ یہ خروج غلبہ کے ساتھ نہیں تھا۔

حضرمی سے روایت ہے کہ میں کوفہ کی مسجد میں ابواب کندیہ سے داخل ہوا تو دیکھا کہ پانچ آدمی بیٹھے ہیں، جو حضرت علیؑ کو برا بھلا کہہ رہے ہیں اور ان میں ایک شخص نے جو برس ٹوپی (آغاز اسلام میں اوڑھی جانے والی ایک لمبی ٹوپی) اوڑھے ہوئے تھا کہا ”میں نے خدا سے عہد کیا ہوا ہے کہ میں علیؑ کو قتل کر کے رہوں گا۔“
یہ سن کر میں نے جا کر اس کو پکڑ لیا اور اس کے باقی ساتھی منتشر ہو گئے ہیں اسے لے کر حضرت علیؑ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان سے عرض کی کہ یہ کہتا ہے کہ اس نے خدا سے یہ عہد کیا ہوا ہے کہ ضرور آپ کو قتل کرے گا، آپ نے فرمایا، تم کون ہو؟ میں نے کہا میں سورا المنقری ہوں، آپ نے فرمایا، اسے چھوڑ دو، میں نے کہا میں اسے چھوڑ دوں اور اس نے خدا سے آپ کو قتل کرنے کا عہد کیا ہوا ہے، آپ نے فرمایا تو کیا میں اسے قتل کر دوں حالانکہ اس نے مجھے ابھی قتل نہیں کیا ہے۔“ ۱۷

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور مسلک خلاہر کے فقہاء کے نزدیک جس وقت سے خروج کرنے والے عملاً قوت کا استعمال شروع کر دیں اس وقت سے وہ باغی تصور ہوں گے اور قوت کے استعمال سے قبل بغاوت نہیں ہے بلکہ ان کے ساتھ پرامن شہریوں کا سامنا معاملہ ہوگا اگرچہ وہ کسی ایک جگہ جمع ہو گئے ہوں اور اگرچہ ان کا ارادہ یہی ہو کہ مناسب وقت پر قوت کا استعمال کریں گے۔ البتہ ان کو یکجا جمع ہونے سے روکا جاسکتا ہے اور قوت کے استعمال اور فتنہ خیزی کے لیے جمع ہونے پر سزائے تعزیر دی جاسکتی ہے۔
لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ باغی ہیں اور جس وقت وہ بارادہ قتال جمع ہونا شروع ہوں اور امام کے خلاف قلعہ بند ہونے لگیں اسی وقت سے وہ باغی ہیں۔ کیونکہ اگر اس طرح ان کے فی الواقع قتال کا انتظار کیا جائے تو ہو سکتا ہے بعد میں ان کی مدافعت بھی نہ کی جاسکے۔ اس مسئلے میں شیعہ زید یہ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔

۱۷ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۲۸، ۲۲۹۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۷۷۸۔ شرح الزرقانی و معاشیۃ الشیبانی، صفحہ ۶۰۔

المغنی، جلد ۱، صفحہ ۵۸، ۶۰۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۹۹۔

۱۸ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۰۹۔

اصل بات یہ ہے کہ تمام فقہاء کے نزدیک باغیوں سے قتال اسی وقت درست ہے جب وہ خود ہی قتال شروع کر دیں، اس میں جن فقہاء کی توجیہ اصل قتال کی جانب رہی انہوں نے یہ شرط لگائی کہ قتال عملاً شروع ہو چکا ہو اور جنہوں نے اس طرف توجیہ کی کہ وہ عملاً مسالمت جنگ میں آچکے ہوں انہوں نے ان کے بارادہ جنگ جمع ہو جانے کو کافی متصور کیا ہے

مگر امام احمد کے مسلک کی راجح رائے یہ ہے کہ خوارج کا قتل درست ہے اس لیے کہ وہ مسلمانوں کو کافر قرار دینے اور ان کے جان و مال کو جائز قرار دینے کی بنا پر خود کافر ہیں۔

امام قتال سے پہلے خروج کرنے والوں سے مراسلت کرے گا اور ان سے ان کے خروج کا سبب معلوم کرے گا، اگر وہ ظلم کی شکایت کریں تو امام پہلے ان کی شکایت دور کرے گا، اس لیے کہ یہ طریقہ صلح اور حق کی جانب رجوع کا ہے۔ اور حضرت علیؑ نے جنگ جمل کے موقع پر اور حرور یہ سے مقابلے کے وقت ایسا ہی کیا، اور اس لیے کہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَاتِلُوا أَلَّيْهِ تَبَعِي - (النساء، ۵۹)

”تو ان کے درمیان صلح کرو، پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنے والے سے لڑو“

آیت قرآنی کے لحاظ سے امام پر لازم ہے کہ وہ جنگ پر صلح کو مقدم رکھے، بعد ازاں ان کو اطاعت کی دعوت دے اگر وہ اطاعت قبول نہ کریں پھر ان سے جنگ کرے، یا یہ کہ وہ خود جنگ میں پہل کر دیں، تب امام بغیر سبب خروج معلوم کیے بھی جنگ کر سکتا ہے۔ امام احمد کے نزدیک مراسلت لازمی نہیں ہے بلکہ امام کو ان کی شرانگیزی کا اندیشہ ہو تو بغیر مراسلت بھی ان سے جنگ کر سکتا ہے۔

دافترہ جمل سے قبل حضرت علیؑ نے اہل بصرہ سے مراسلت کی تھی اور اپنے ساتھیوں کو حکم فرمایا تھا کہ ان سے قتال میں پہل نہ کریں اور فرمایا تھا یہ ایسا دن ہے کہ اس میں سے جس کے لیے وسعت پیدا ہوگی روز قیامت بھی اس کے لیے وسعت پیدا ہو جائے گی، پھر آپ نے ان کو اللہ اکبر کہتے ہوئے سنا، اور یہ کہ وہ کہہ رہے عثمان کا انتقام، انتقام تو آپ نے فرمایا اے اللہ قاتلین عثمان کو ان کے سامنے لاگرا۔

اسی طرح حضرت علیؑ نے خوارج کے فرقہ حرور یہ کے پاس حضرت عبداللہ بن عباس کو بھیجا جو ان سے تین دن تک کتاب اللہ پڑھنے لگے اور ان میں سے چار ہزار کو توبہ کرا کے اپنے ساتھ لائے۔

۱۔ شرح فتح القدير، جلد ۱، صفحہ ۴۱۔ الروض الغدير، جلد ۴، صفحہ ۳۳۱۔ شرح الزرقانی، وما شیئہ الشیبانی، جلد ۱، صفحہ ۹۰۔ نہایت المحتاج، جلد ۱، صفحہ ۲۸۳

۲۔ المغنی، جلد ۵، صفحہ ۵۵۔ کشف القناع، جلد ۱، صفحہ ۹۹۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۴۰۹۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۳۔ الصلی، جلد ۱، صفحہ ۹۹۔

مراسلت اور دعوت برائے اطاعت اس لیے لازم ہے کہ اصل مقصود انہیں روکنا اور ان کے شر کو دفع کرنا ہے تو اگر یہ مقصد قتل کے بغیر کسی اور طرح حاصل ہو سکے تو ظاہر ہے کہ جنگ سے بہتر ہے۔ اور اگر خروج کرنے والے مہلت کے طالب ہوں تو امام اگر مصلحت سمجھے تو مہلت دے سکتا ہے اور اگر امام کے گمان کے مطابق وہ مہلت دھوکہ دینے کے لیے طلب کر رہے ہوں تو امام ان کو تین دن کی بھی مہلت نہ دے لے

زید یہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ دعوت اطاعت کے لیے ہو اور اگر باغیوں کی مدافعت بغیر قتل ممکن ہو تو پھر ان کا قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مقصود مدافعت ہے ہلاکت نہیں ہے اور نیز یہ کہ جب مقصد بغیر قتل کے حاصل ہو رہا ہو تو پھر بلا ضرورت قتل درست نہیں ہے۔

اگر باغیوں کے ساتھ ایسے افراد ہوں جو جنگ میں شریک نہ ہوں تو حنا بلہ کے نزدیک ان کا قتل جائز نہیں ہے اور یہی رائے بعض شافعیہ کی بھی ہے جب کہ بعض دیگر کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ باغیوں کی صف میں موجود ہوں تو ان کا قتل کرنا جائز ہے کیونکہ یہ بھی دراصل ان کے مددگار ہیں دیگر مسالک کی بظاہر رائے یہ ہے کہ اگر وہ لوگ معرکہ میں حاضر اور باغیوں کی صفوں میں شامل ہوں تو ان کا حکم بھی باغیوں کا سا ہے اگر ان کو مقاتل یا مدافع کی حیثیت میں تصور کرنا ممکن ہو لے

جب تک باغی مقاتل یا مدافع کی حیثیت میں ہو بغاوت کی حالت موجود منصور کی جائے گی لیکن اگر کوئی باغی ہتھیار ڈال دے یا قتال سے باز آجائے یا اپنے آپ کو حوالے کر دے یا زخمی ہو کر لڑنے سے معذور ہو جائے، یا بھاگ نکلے مگر کسی باغی ٹولی کے ساتھ جا کر نہ لے اور دوبارہ لڑنے کی تیاری نہ کرے تو اس کا قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے اعتبار سے حالت بغاوت ختم ہو چکی ہے۔ اسی اساس پر پیٹھ پھیر کر بھاگ جانے والے اور قیدی کا قتل جائز نہیں اور زخمی پر سختی نہیں کی جائے گی، خواہ حالت جنگ باقی ہو یا ختم ہو گئی ہو، یہ امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے۔ مسلک احمد میں پیٹھ پھیر کر بھاگنے والے کا بالکل پیچھا نہیں کیا جائے گا اور نہ اسے قتل کیا جائے خواہ وہ جا کر باغیوں کی ٹولی میں شامل ہو جائے لے

شکست خوردہ باغیوں کا پیچھا کرنے کے بارے میں مسلک شافعی یہ ہے کہ اگر باغی کچھ ہو کر اور تنظیم

۱۷ شرح الازہار، صفحہ ۵۳۸۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۵۴۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۱۱۔ المعلی لابن حزم، صفحہ ۱۱۶۔

۱۸ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۵۵۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۳۵۔ المعلی، جلد ۱، صفحہ ۱۰۰۔

۱۹ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۵۶، ۵۷، ۵۸۔ کشاف القناع، صفحہ ۹۸۔

کے ساتھ پسا ہوں تو ان کا تعاقب کیا جائے گا لیکن اگر وہ منتشر ہو کر پسا ہوں اور ان کی شوکت ختم ہو جائے تو ان کا تعاقب نہیں کیا جائے گا، اور اگر ان کی شوکت باقی ہو تو اس وقت تک ان کا تعاقب کیا جائے گا جب تک وہ بالکل منتشر ہو جائیں اور ان کی شوکت ختم ہو جائے۔ اور ان میں سے جو کوئی جنگ سے عاجز آ کر پسا ہو، ہتھیار ڈال دے تو اس کے ساتھ قتال نہیں کیا جائے گا البتہ اس شخص کے ساتھ قتال کیا جائے گا جو جنگ کے حیلے کے طور پر پسا ہوا ہو یا پسا ہو کر دور یا قریب کی اپنی کسی ٹولی سے جاملے۔

اگر باغی شکست کھا کر پسا ہو چکے ہوں تو اگر ان کی جماعت ہے جس کے پاس وہ جمع ہو سکتے ہیں تو اہل عدل (پر امن شہری) پسا ہونے والے سے قتال کر سکتے اور ان کے زخمی کو مار سکتے ہیں تاکہ وہ یکجا ہو کر اور اپنی قوتیں مجتمع کر کے دوبارہ اہل عدل پر حملہ نہ کر دیں۔ اور قیدی کو اگر امام چاہے تو ان کی قوت ختم کرنے کے لیے قتل کر دے اور چاہے مجبوس کر دے۔ اور اگر باغیوں کی کوئی ٹولی ایسی باقی نہ رہ گئی ہو جس کے پاس پہنچ کر پسا ہونے والے باغی پناہ لے سکیں تو پسا ہونے والے کا تعاقب نہیں کیا جائے گا، زخمی کو مارا نہیں جائے گا اور قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ بعض فقہائے شافعیہ کی بھی رائے امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق ہے۔

امام مالک کے نزدیک اصول یہ ہے کہ پسا ہونے والے کا تعاقب نہیں کیا جائے گا اور نہ زخمی کو مارا جائے گا سوائے اس کے کہ ان کے دوبارہ جمع ہو جانے کا اندیشہ ہو، ایسی صورت میں تعاقب بھی کیا جائے گا اور زخمی کو بھی مارا جائے گا اور اگر حالت جنگ باقی ہو تو امام قیدیوں کو قتل بھی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ جماعت ہوں اور ان سے نقصان کا اندیشہ ہو، اور اگر حالت جنگ ختم ہو جائے تو ان قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ البتہ مسلک مالک کے بعض فقہاء قیدی کے قتل سے پسا ہونے والے کے تعاقب سے اور زخمی کے قتل سے مطلقاً منع کرتے ہیں۔

مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قیدی کا قتل کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے اگرچہ قیدی

۱۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۴۔

۲۔ بدائع الصنائع، صفحہ ۱۴۰، ۱۴۱۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۴۱۱، ۴۱۲۔

۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۶۳۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۷۸۔

۵۔ مواہب الجلیل، صفحہ ۲۷۷۔

بننے سے قبل اس کا قتل مباح ہو کیونکہ اس کا قتل اس کے برسر پیکار ہونے اور مدافعت کرنے کی بنا پر مباح ہوا ہے، پس جب وہ باغی نہیں رہا اور برسر پیکار یا مدافعت کرنے والا باقی نہیں رہا تو اس کا قتل دوبارہ حرام ہو گیا، غرض قیدی ہونے کی صورت میں وہ باغی یا مدافع نہیں ہے بلکہ اب اس کا خون حرام ہے۔ اسی طرح اگر باغی جنگ چھوڑ کر بیٹھ جائے اور مدافعت نہ کرے تو اس کا خون حرام ہو جائے گا اگرچہ وہ قید نہ ہوا ہو۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّىٰ تَفِيئُوا إِلَىٰ أُمُورِ اللَّهِ - (الحجرات: ۹)

”تو زیادتی کرنے والے سے لڑو۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے“

غرض باغی سے قتال اس کے برسر پیکار ہونے کی بنا پر ہے اور جب وہ برسر پیکار نہ ہو اور اپنے اس کام سے رجوع کر چکا ہو تو اس کا قتل جائز نہیں ہے۔ یہی حکم زخمیوں کا ہے کیونکہ زخمی قدرت حاصل ہونے کے بعد قیدی بن جاتا ہے اور جب تک اس پر قدرت حاصل نہ ہو اور وہ اپنے آپ کو محفوظ کیے ہوئے ہو تو وہ باغی ہے۔ اور بیٹھ بھیر کر بھاگنے والے اگر قتال چھوڑ کر اپنے گھروں کو چلے جائیں تو قطعاً ان کا تعاقب درست نہیں ہے، سوائے اس کے کہ وہ اپنی کسی ٹولی کے ساتھ شامل ہو رہے ہوں، یا کسی پناہ گاہ میں پناہ لے رہے ہوں جہاں وہ محفوظ رہیں، یا پرامن شہریوں سے دور ہو کر ایسی جگہ جمع ہو جائیں جہاں وہ مامون ہو جائیں اور دوبارہ پھر اپنی سرگرمیاں شروع کر سکیں تو اس حالت میں ان کا بیچھا گیا جاسکے گا۔ یہ کیونکہ اللہ نے اس وقت تک ان سے قتال فرض کیا ہے جب تک وہ حکم الہی کی جانب لوٹ آئیں اور اس صورت میں وہ ابھی تک نہیں لوٹے۔

مسلم شیعہ زیدیہ امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

اور اگر باغیوں میں کوئی قیدی یا زخمی یا پسا ہونے والا قتل ہو جائے تو فقہار کے نزدیک جن جن کے یہاں ان کا قتل جائز نہیں ہے ان کا قاتل فوجدار ہی طور پر مسئول ہوگا، اور بعض کے نزدیک قاتل سے قصاص بھی لیا جائے گا کہ اس نے معصوم کو قتل کیا ہے اور بعض دیگر کے نزدیک قصاص نہیں ہے اس لیے کہ ان کے قتل کے بارے میں فقہار کے درمیان اختلاف ہے جو قصاص کو ساقط کرنے والا شبہ بن جائے گا، مگر فقہانے ظاہر کے نزدیک شبہات سے مدد ساقط نہیں ہوتی اس لیے کہ مسلک کے لحاظ سے بہتر صورت قصاص ہونا چاہیے۔

۲۵ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۰۱۔

۱۶ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۰۰۔

۱۷ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۶۴۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۳۶۔

۱۸ شرح الرذائل، جلد ۱، صفحہ ۳۳۲۔ شرح الازہار، جلد ۱، صفحہ ۵۳۴۔

قیدیوں کو اختتام جنگ تک محسوس رکھا جائے گا سوائے اس قیدی کو جو اطاعت قبول کرے۔ اور اگر کوئی عورت یا بچہ یا بہت بوڑھا قیدی ہو تو ایک رائے کے مطابق اسے آزاد کر دیا جائے گا، اور ایک دوسری رائے کے مطابق انہیں بھی قیدی بنا کر رکھا جائے گا، کیونکہ اس طرح باغیوں کی ہمتیں ٹوٹ جائیں گی۔ یہ دونوں آراء امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کی ہیں اور امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ (قید کرنے) کے قائل ہیں۔

قیدیوں کا تبادلہ بھی درست ہے اور ضرورت کے وقت فریقین کے درمیان بیغمال تبادلہ بھی جائز ہے۔ لیکن اہل عدل کے لیے قیدیوں اور بیغمال کا بالمثل کے طور پر قتل جائز نہیں ہے اس لیے کہ وہ مسلمان غیر مقاتل ہیں اس بیان کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ بعض فقہار کے نزدیک حالت جنگ میں قیدیوں کا قتل کرنا درست ہے مگر بیغمالی کے قتل کے عدم جواز میں اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ وہ غیر مقاتل ہیں اور وہ ترک جنگ کر کے پراسن بن چکے ہیں۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باغیوں کا بہر نفع استیصال درست ہے چنانچہ آگ لگا کر، غرق کر کے اور منجلیق (آتش اسلحہ) سے ان کو تباہ کرنا جائز ہے اور جس طرح کافروں سے جنگ کی جاتی ہے اسی طرح ان سے جنگ کی جائے گی، کیونکہ قتال سے مقصود ان کے شر کو دور کرنا اور شوکت کو ختم کرنا ہے تو اس کے لیے ہر وہ طریقہ جنگ اختیار کیا جائے گا جو مفید ہو۔

بعض مالکی فقہار کی رائے یہ ہے کہ اگر ان میں عورتیں اور بچے بھی ہوں تو ان سے عام تباہی کے طریقوں سے جنگ نہیں کی جائے گی۔ جب کہ بعض دیگر کی یہ رائے نہیں ہے۔

مسلم شافعیؒ اور احمدیہ یہ ہے کہ باغیوں سے عام تباہی کے طریقوں پر آگ لگانا، غرق کرنا اور منجلیق جیسے مہلک ذرائع سے بلا ضرورت جنگ نہیں کی جائے گی۔ اس لیے کہ جو شخص برسر پیکار نہ ہو اس کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور تباہی کے ان عمومی طریقوں سے ایسے لوگ بھی ہلاک ہوں گے جو برسر پیکار نہ ہوں۔ اور اگر ضرورت اس پر مجبور کرے مثلاً پراسن شہری گھر جائیں تو وہ اس قسم کی عمومی تباہی سے ان کے گھیرے سے نکل سکتے ہیں، اور اگر باغی یہ ذرائع خود اختیار کریں تو ان کا مقابلہ ان طریقوں سے جائز ہے۔

۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۳۳۶۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۶۴، شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۴۱۲۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲۔

۲۔ الحمی، جلد ۱، صفحہ ۱۱، ۱۱۸۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۴۱۵۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۶۴۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۴۔

۳۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۲۱۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۴۱۱۔

۴۔ شرح الزرقانی، وماشیئہ الشیبانی، صفحہ ۶۱۔

۵۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۵۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۵۷۔

شیعہ زیدیر کے نزدیک دد شیطوں کے ساتھ باغیوں کا عام اٹلاف جائز ہے۔ ایک یہ کہ باغیوں تک اس کے بغیر رسائی نہ ہو سکے، جیسے وہ کسی قلعہ میں، یا گھر میں یا بحری جہاز میں قلعہ بند ہو کر بیٹھ جائیں۔ دوسرے یہ کہ ان کے درمیان وہ افراد نہ ہوں جن کا قتل جائز نہیں ہے جیسے عورتیں اور بچے۔ اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو بغیر ناگزیر ضرورت کے ان کا قتل عام جائز نہیں ہے۔

فقہائے مسلک ظاہر کے نزدیک عام ہلاکت اس وقت جائز ہے جب اس سے غیر باغیوں کا قتل لازم نہ آئے، اس لیے کہ جو برسر پیکار نہیں ہے اس کا قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر کسی پُر امن شہری کا باپ یا ماں باغی ہو تو اس کے لیے ان کا قتل مکروہ ہے، مگر قاتل مقتول کا وارث ہوگا کیونکہ یہ عدل غیر عدوان ہے دادا، بھائی اور بیٹے کا قتل مکروہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کسی بھتیجی رحم محرم کا از خود قتل کرنا پر امن شہری کے لیے مکروہ ہے سوائے اس کے کہ باغی اس سے لڑے تو وہ ممانعت کر سکتا ہے اور عادل (پر امن شہری) باغی کی میراث سے محروم نہیں ہوگا، لیکن اگر باغی پر امن شہری کو قتل کرے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس کی میراث سے محروم ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ یقین رکھتا ہو کہ اس نے برحق قتل کیا ہے تو محروم نہیں ہوگا، جب بعد میں بھی وہ اس اعتقاد پر قائم رہے گا۔

اس قتل کے مکروہ ہونے کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک بھی امام ابوحنیفہؒ کی طرح ہے لیکن ان کے نزدیک عادل اور باغی قاتل مقتول کے وارث نہیں ہوتے اس لیے کہ یہ فرمان نبوت عام ہے۔

”قاتل کے لیے کچھ نہیں ہے“

مسلک احمدیؒ کی دو آراء ہیں ایک رائے کے مطابق ذی رحم محرم کا قتل مکروہ ہے، اور دوسری رائے کے مطابق وہ وارث نہیں ہوگا اس لیے کہ فرمان نبوت کے مطابق ”قاتل کے لیے کچھ نہیں ہے“ اور اگر باغی عادل کو قتل کرے تو وہ اس لیے وارث نہیں ہوگا کہ اس نے ناحق قتل کیا ہے۔

۱۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۱۵۴، ۱۵۲۔

۲۔ المعنی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۱۶، ۱۱۷۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲۔

۴۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۱۴، ۱۱۳۔ شرح فتح القدير، جلد ۴، صفحہ ۴۴، ۴۱، ۴۰۔

۵۔ المعنی، جلد ۱۰، صفحہ ۶۷، ۶۸۔ مسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۵۔

اس کراہت کی دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا
فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا - (لقمن: ۱۵)

”اگر وہ تجھ پر دباؤ ڈالیں کہ میرے ساتھ تو کسی ایسے کو شریک کرے جسے تو نہیں جانتا تو ان کی بات

ہرگز نہ مان، دنیا میں ان کے ساتھ نیک برتاؤ کرتا رہ۔“

اور اس لیے کہ نبیؐ نے ابو سفیانہؓ کو اپنے والد کے قتل سے روک دیا تھا اور منع فرما دیا تھا۔

مسلمک ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ذمی رحم کا قتل مکروہ نہیں ہے، اگرچہ ان کے نزدیک بھی یہ پسندیدہ نہیں ہے کہ کوئی شخص ارادۃً اپنے باپ یا بھائی کو مارے جب کہ دوسرے باغی بھی موجود ہوں۔ البتہ اگر وہ یہ دیکھے کہ اس کا باپ یا بھائی کسی مسلمان کے قتل کے درپے ہیں تو وہ اس مسلمان کی مدافعت کر سکتا ہے۔

شیعہ فقہاء کے نزدیک مسلمان کا اپنے ذمی رحم کا قتل صرف دو صورتوں میں جائز ہے اگرچہ وہ ذمی رحم کافر ہو ایک یہ کہ قاتل اسے اپنی یا کسی اور کی جان کی مدافعت کے لیے قتل کرے اور دوسرے یہ کہ قتل کے بغیر اس سے مدافعت نہ ہو سکتی ہو۔ اور عادل شخص باغی کو قتل کر دے تو وہ اس کا وارث ہوگا۔

بغادت سے اگرچہ باغیوں سے جنگ جائز ہو جاتی ہے اور ان کی بغاوت کے دوران ان کا خون بھی مباح ہو جاتا ہے مگر اس بغادت کی صورت میں بھی ان کے مال کو قانونی تحفظ حاصل رہتا ہے اور اگر یہ مال پُر امن شہریوں کے ہاتھ لگ چکا ہو تو ان کو واپس کیا جائے گا۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کے درخت کاٹنا ان کے گھر گرانا اور ان کے مال تلف کرنا جائز نہیں ہے اگرچہ امام ان کے مال کو ان کے خلاف جنگ میں استعمال کر سکتا ہے جیسے ان پر غلبہ پانے کے بعد ان کے اونٹ گھوڑے اور اسلحہ ان کے خلاف استعمال کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ باغیوں کا مال بدستور ان کی ملکیت رہے گا، کیونکہ حضرت علیؓ نے حضرت طلحہؓ اور ان کے ساتھیوں کو شکست دینے کے بعد یہ اعلان فرمایا کہ شکست کے بعد کسی شخص کو سامنے آنے والے کو یا پیٹھ پھیر کر بھاگنے والے کو قتل نہ کیا جائے، کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عزت

پامال نہ کی جائے اور کوئی مال نہ لوٹا جائے۔ اور حضرت علیؓ نے نہروان کی جنگ کے بعد خراجیوں کا تمام سامان یکجا کر دیا وہ آتے گئے اور اپنی اپنی چیز پہچان کر لیتے گئے یہاں تک کہ ایک لوہے کا ٹکڑا رہ گیا اور اس کا مالک آکر اسے بھی لے گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کی بھی رائے ہے جو امام مالکؒ کی ہے کہ پُر امن شہری باغیوں کے ہتھیار اور گھوڑے بوقت ضرورت استعمال کر سکتے ہیں اس لیے کہ امام تو بوقت ضرورت پُر امن مسلمان شہریوں کا مال بھی استعمال کر سکتا ہے، تو باغیوں کا سامان تو وہ بدرجہ اولیٰ استعمال کر سکتا ہے۔ رہ گیا باقی مال تو وہ بھی روک لیا جائے گا تاکہ ان کی شرکی مدافعت ہو سکے اور یہ مال ان کو اسی وقت واپس ہو گا جب وہ بغاوت سے رجوع کر لیں۔ اور امام کو یہ مال فروخت کر کے اس کی قیمت روک لینا بھی جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک باغیوں کی کسی شے کا استعمال درست نہیں ہے اور یہ سب اشیاء جنگ کے بعد واپس کی جائیں گی، اس لیے کہ کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہوتا، لیکن اگر باغیوں کے مال کے استعمال کی ضرورت ہو تو جائز ہے جیسے ان کے ہتھیار اور ان کے گھوڑوں کا استعمال جائز ہے۔ اور بعض فقہار کے نزدیک مستقل اشیاء کی قیمت یا اجرت ان کو دی جائے گی، جیسا کہ ضرورت کی حالت میں ہوتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک اجرت نہیں دی جائے گی اس لیے کہ یہ ضرورت خود باغیوں کی بغاوت کی بنا پر پیدا ہوئی ہے ضرورت مند کی وجہ سے پیدا نہیں ہوئی ہے۔

مذہب احمدؒ کی دو آراء ہیں، ایک رائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے اور دوسری رائے مسلک شافعیؒ کے مطابق ہے۔

مسلک ظاہر مسلک شافعیؒ کی طرح ہے اور وہ باغیوں کے مال مناع اور ہتھیار کے روک لینے کے قائل ہیں یہاں تک کہ وہ بغاوت سے رجوع کر لیں اور اہل عدل (پُر امن شہری) ان کے سامان کو بوقت ضرورت اور اپنی مدافعت کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔

شیعہ زیدیدہ باغیوں کے کسی مال سے فائدہ اٹھانے کے قائل نہیں ہیں اور اگر کوئی استعمال کرے تو وہ ضامن ہو گا۔ بعض شیعہ فقہار کی یہ رائے ہے کہ باغیوں کے لشکر میں جو مال پایا جائے اس کا بطور غنیمت لینا جائز ہے۔

۲۷ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۱، ۱۱۵۔

۱ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۱۲، ۲۱۳۔

۲۸ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۰۲۔

۲۹ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۶۵، ۶۶۔

۳۰ الروض النضیر، جلد ۴، صفحہ ۳۳۔

۳۱ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۴۲۔

امام باغیوں کے قتال کے لیے دوسرے باغیوں سے مدد لے سکتا ہے، اور کامیابی کے بعد ساتھ دینے والوں کو اطاعت کی دعوت دے سکتا ہے مگر امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اسے ان مسلمانوں کی مدد لینا بھی جائز نہیں جو پیٹھ پھیر کر بھاگے ہوں امام ابوحنیفہ کے نزدیک اما کو باغیوں کے خلاف مدد لینا جائز ہے۔ بشرطیکہ اہل عدل کی حکمرانی غالب ہو۔ یہی رائے شیعہ زیدیہ کی ہے۔

جب کہ مسلک ظاہریہ ہے کہ اہل حرب اور اہل ذمہ کی حمایت حاصل کرنا اس وقت جائز ہے جب اس سے مسلمانوں اور ذمیوں کے مال اور حرمت میں تکلیف نہ ہو، لیکن ظاہری مسلک کے مطابق اہل بغاوت کی مدد لینا جائز ہے۔

باغیوں کے خلاف ذمیوں کی مدد لینے کے بارے میں امام مالک کی رائے نہیں ملی، اگرچہ جہاد کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ جنگ جو لشکر کی کسی خدمت میں مشرک کی مدد نہیں کی جائے گی، تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان سے جنگ میں بھی کافروں سے مدد نہیں لی جائے گی۔

تیسرا رکن

قصد جنائی (یعنی بغاوت کا مجرمانہ ارادہ)

۶۶۴۔ بغاوت کے وجود میں آنے کی شرط یہ ہے کہ باغی نے اس جرم کے ارتکاب کا فوجداری ارادہ کیا ہو یعنی اس نے غلبہ کے ساتھ امام کے خلاف خروج کا ارادہ کیا ہو، چنانچہ اگر باغی نے امام کے خلاف خروج کا ارادہ نہ کیا ہو یا اس کا غلبہ کا ارادہ نہ ہو تو وہ باغی نہیں ہے۔ نیز یہ کہ امام کے خلاف خروج اس کو معزول کرنے یا اس کی اطاعت سے باز رہنے یا قانوناً لازم فرار ارض کی عدم ادائیگی کے لیے ہو۔ پس اگر کسی نے کسی معصیت سے بچنے کے لیے خروج کیا ہو تو وہ باغی نہیں ہے۔ اگر باغی نے غلبہ سے قبل یا اس کے بعد جرائم کا ارتکاب کیا تو ضروری نہیں ہے کہ اس میں قصد بغاوت بھی موجود ہو، کیونکہ اس کو باغی ہونے کے اعتبار سے سزا نہیں دی جاتی بلکہ باعتبار پُر امان شہری کے سزا دی جاتی ہے۔ جس میں ہر جرم میں فوجداری ارادہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس خاص جرم کی سزا دی جاسکے۔

۱۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۱۳۔ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۴۱۶۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۵۰۔ اُسنی المطالب، جلد ۲، صفحہ ۱۱۵، ۱۱۶۔

شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۳۳۔

باغی کی فوجداری اور دیوانی مسئولیت

۶۶۵۔ مختلف حالات کے تحت باغی کی فوجداری اور دیوانی مسئولیت مختلف ہے چنانچہ غلبے سے قبل اس کی مسئولیت اس مسئولیت سے مختلف ہے جو غلبے کی حالت میں ہے۔

۶۶۶۔ غلبے سے قبل اور بعد میں باغی کی مسئولیت

باغی سے جو کبھی جرائم غلبے سے قبل سرزد ہوں ان پر وہ باعتبار جرائم عادی کے دیوانی اور فوجداری طور پر مسئول ہوگا اور اسی طرح ان جرائم پر کبھی جو اس سے غلبے کے بعد سرزد ہوں، چنانچہ اگر اس نے کسی کو قتل کیا تو شرائط قصاص پوری ہونے کی صورت میں اس سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اس نے پوشیدہ طور پر کوئی مال لے لیا اور اسے تلف کر دیا تو اسے غصب اور اتلاف کی مقررہ سزا دی جائے گی اور جس ذمے داری کی ادائیگی سے وہ باز رہا تو اس باز رہنے کی متعین سزا دی جائے گی۔ اور ضمان (تاوان) کے لازم کرنے والے افعال، جیسے سرقہ، غصب اور اتلاف وغیرہ۔ میں ان کا مقررہ تاوان لازم ہوگا۔

۶۶۷۔ غلبے کے دوران باغی کی مسئولیت

غلبے اور جنگ کے دوران باغیوں سے جو جرائم سرزد ہوں یا تو وہ جرائم ایسے ہوں گے جن کی حالت جنگ متقاضی ہو اور بعض ایسے ہوں گے جن کی حالت جنگ متقاضی نہ ہو۔

اگر ایسے جرائم ہوں جن کی حالت جنگ متقاضی ہو تو ان پر عام جرائم کی سزائیں دی جائے گی بلکہ وہ سب جرم بغاوت میں داخل ہوں گے۔ جیسے سرکاری اہل کاروں کا مقابلہ اور ان کا قتل، علاقوں پر قبضہ اور وہاں باغیوں کی حکمرانی، عام (پبلک) مال پر قبضہ اور اس میں تصرف اور شاہراہوں اور پلوں کا تباہ کرنا قلعوں کو نذر آتش کرنا اور شہر سپاہ کی دیواریں گرا دینا اور ذخیروں کو تباہ کر دینا۔ وغیرہ۔

شریعت اسلامیہ باغیوں کے قتل اور ان کا مال لے لینے کی اس حد تک اجازت دیتی ہے جس سے وہ باز آجائیں اور ان پر غلبہ حاصل ہو جائے جب حکومت پھر ان کو غلبہ ہو جائے اور وہ ہتھیار ڈال دیں تو ان کے جان و مال محفوظ ہو جائیں گے، اور اس وقت دلی امر کو یہ اختیار ہوگا کہ ان کو معاف کر دے یا انہیں جرم بغاوت پر تعزیری سزا دے۔ اور ان جرائم اور افعال پر جو انہوں نے شروع کے دوران کیے ہوں کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ گو یا غلبے کے بعد باغیوں کی سزا تعزیر ہے اور جنگ اور غلبے کے دوران باغیوں کی بغاوت کی اور جو انہوں نے قتل کیے یا زخمی کیا یا کسی کا ہاتھ پیر کاٹا اس کی سزا قتال ہے، بشرطیکہ ہم اس کو سزا کہہ سکیں۔ حالانکہ قتال سزا نہیں ہے بلکہ باغیوں کی مدافعت اور ان کو اطاعت کی جانب لانے کی ایک تدبیر ہے؛

کیونکہ اگر قتال بطور سزا ہوتا تو ان پر غلبہ پانے کے بعد ان کا قتل جائز ہوتا، اس لیے کہ سزا تو کسی فعل کے سزا ہوتی ہے۔
 کیونکہ اگر قتال بطور سزا ہوتا تو ان پر غلبہ پانے کے بعد ان کا قتل جائز ہوتا، اس لیے کہ سزا تو کسی فعل کے سزا ہوتی ہے۔
 کے بعد ہوتی ہے مگر اس امر پر اتفاق ہے کہ ان کے غلبہ کی حالت ختم ہونے کے بعد قتل و قتال ممنوع ہو جاتے
 ہیں۔ جو کچھ اختلاف ہے وہ قیدی اور زخمی کو قتل کرنے کے بارے میں ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک یہ غلبہ
 کی حالت میں جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، غلبہ کی حالت ختم ہونے کے بعد باغی کی جان محفوظ
 ہو جاتی ہے، کیونکہ بغاوت ہی سے اس کا خون مباح ہوا ہے اور جب تک غلبہ نہ ہو بغاوت نہیں ہوتی۔

وہ جرائم جن کا ارتکاب باغیوں نے غلبہ کے دوران کیا ہو اور جن کی حالت جنگ متقاضی نہ ہو تو یہ عام
 جرائم منسور ہوں گے اور ان پر ان جرائم کی عام سزائیں دمی جائیں گی اگرچہ یہ جرائم باغیوں کے خروج اور حالت
 جنگ کے دوران سرزد ہوئے ہوں، جیسے باغی کا شراب پینا۔

۶۶۸۔ باغی کی دیوانی مسکولیت

حالت جنگ میں باغیوں نے جن جان و مال کا اتلاف کیا ہو اور حالت جنگ اس کی متقاضی ہو تو اس
 پر ضمان (تاوان) نہیں ہے اور جس اتلاف کی حالت جنگ متقاضی نہ ہو اور جو بغیر حالت جنگ میں تلف ہوا ہو
 اس پر بلا اختلاف تاوان ہے۔ اور جو مال باغیوں نے تلف نہ کیا ہو یا جزئی طور پر تلف ہوا ہو تو وہ اس
 کو مالکوں کو واپس کریں گے اور جزئی نقصان کا تاوان دیں گے۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے
 ہے اور مسلک شافعیؒ کی صحیح رائے کبھی یہی ہے۔ جب کہ مسلک شافعیؒ میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ
 باغیوں نے جو کبھی جان و مال کا ضیاع، بجا حالت جنگ یا اس کے علاوہ کیا ہو وہ بہر صورت ضامن ہونگے،
 کیونکہ ان کا یہ اتلاف بطور عدوان (ظلم) ہے، البتہ ان کے نزدیک قصاص نہیں ہے کہ وہ شہدے سے
 ساقط ہو جاتا ہے اور باغیوں پر مقتول کی دیتیں عائد ہو جائیں گی۔

باغیوں کے ضامن ہونے کے قائل فقہاء کی دلیل حضرت ابو بکرؓ کا اہل ارتداد سے یہ فرمان ہے
 کہ ”تم ہمارے مقتولوں کی دیت دو گے مگر ہم تمہارے مقتولوں کی دیت نہیں دیں گے“ اور نیز یہ کہ
 جان و مال کا یہ ضیاع بلا حق اور بغیر حق مدافعت کے ہے، اس لیے جس طرح بغیر حالت جنگ کے تاوان
 عائد ہوتا ہے اسی طرح حالت جنگ میں بھی ہو گا۔

عدم ضمان کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ فتنہ کبریٰ کے وقت جس میں بدری صحابہ بھی تھے، سب نے یہ اتفاق
 کیا تھا کہ کسی ایسے شخص پر جس نے قرآن سے کوئی تاویل کر کے کسی عزت کو پامال کیا ہو، یا خون بہایا ہو، یا

جو مال ضائع کیا ہو، اس پر کوئی حد نہیں قائم کی جائے گی، نہ اسے قتل کیا جائے گا اور نہ اس پر تاوان ہوگا۔ اور نیز یہ کہ باغیوں کا گروہ کسی قابل قبول تاویل کی اساس پر برسرِ پیکار ہوا ہے اس لیے اس پر اہل عدل کی طرح دوسرے گروہ کے جانی اور مالی اتلاف پر کوئی تاوان نہیں ہے۔ اور مزید یہ کہ تاوان سے وہ اطاعت کی جانب مائل ہونے سے متاثر ہو جائیں گے۔ اس لیے اہل حرب کی طرح وہ بھی ضامن نہیں ہوں گے۔

جہاں تک حضرت ابو بکرؓ کے قول کا تعلق ہے تو آپؓ نے اس سے رجوع فرمایا تھا اور اس پر عمل نہیں کیا تھا، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر وہ ہمارے مقتولین کی دیت دیں تو بھی ہمیں قبول نہیں اس لیے کہ وہ راہِ خدا میں اور اس کے حکم کے مطابق شہید ہوئے ہیں، اس پر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ سے اتفاق کیا اور اپنے قول سے رجوع فرمایا، چنانچہ یہ مقول نہیں ہے کہ آپؓ نے کسی سے تاوان لیا ہو، اور مزید یہ کہ اگر مرتدین کے حق میں تاوان لازم بھی ہو تو باغیوں کے حق میں نہیں ہوگا، اس لیے کہ مرتد تو کافر ہیں جب کہ باغی مسلمان ہیں اور ان کے پاس قابل قبول تاویل ہے اس بنا پر باغیوں کو مرتدین کے ساتھ ملحق کرنا درست نہیں ہوگا۔

شاید مزید یہ کی یہ رائے ہے کہ باغیوں پر کوئی تاوان نہیں ہے۔ یہ امام مالکؒ کے نزدیک باغی پر تاوان نہیں ہے خواہ اس نے جان ضائع کی ہو یا مال، لیکن اس عدم ضمان کی دو شرطیں ہیں۔ شرط اول یہ ہے کہ باغی کے پاس تاویل ہو، اگر تاویل نہ ہو تو ضامن ہوگا۔ دوم یہ کہ اتلاف بغاوت کے دوران ہوا ہو اور جنگ کی صورت حال اس کی متقاضی ہو۔

جس باغی کے پاس تاویل نہ ہو وہ امام مالکؒ کے نزدیک معاند ہے بشرطیکہ اس کا خروج انصاف کے برخلاف ہو ورنہ وہ معاند نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس تاویل نہ ہو اور اس کا حکم وہی ہوگا جو تاویل رکھنے والے کا ہے۔

مسئلہ ظاہر کے فقہاء کے نزدیک باغیوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس نے ایسی تاویل کی ہو جس کی توجیہ بہت سے اہل علم پر مخفی ہو جیسے کسی ایسی آیت یا حدیث سے تاویل اختیار کرنا جس کی تخصیص کسی دوسری آیت یا حدیث سے ہوئی ہو تو یہ لوگ معذور ہیں، اور ان کا حکم وہی ہے جو اس مجتہد حاکم کا ہے جو اپنے اجتہاد کی غلطی سے کسی کو قتل کر دے، یا کوئی مال تلف کر دے، یا کسی جنبی تعلق میں غلط فیصلہ

دیدے مگر اس کے فیصلے کے برخلاف بھی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ تو جہانی نقصان کی دیت باغی یا اس کے خاندان پر نہیں بلکہ بیت المال کے ذمے ہوگی۔ البتہ مال کا تلف کرنے والا اس کا ضامن ہوگا۔ اسی طرح وہ بھی ضامن ہوگا جس نے نادانی سے تاویل اختیار کر کے اجماع کی خلاف ورزی کی ہو اور اس کے لیے کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ لیکن اگر کسی نے تاویل فاسد کی ہے اور اس میں اس کے پاس کوئی مدد نہ ہو اور اس سے اجماع کی خلاف ورزی ہوئی ہو، لیکن وہ امر قرآن و سنت سے متعلق نہ ہو تو اس پر جہان کے معاملے میں قصاص ہوگا اور مادون النفس میں بھی قصاص ہوگا اور حدود اللہ میں سد جاری ہوگی اور جو مال ضائع کرے گا اس پر تاوان ہوگا اور اسی طرح وہ شخص جس نے بغیر تاویل کے محض حصول دنیا کے لیے خروج کیا ہو اور جس نے بر بنائے عصبیت خروج کیا ہو اس پر بھی تاوان ہوگا یہ

اور اگر باغیوں نے کسی شہر پر قبضہ کر کے شہریوں سے خراج، زکوٰۃ اور جزیہ وصول کر لیا اور حدود قائم کرنی شروع کر دیں تو یہ تمام امور انجام پا جائیں گے اور جب اہل عدل اس شہر پر غلبہ پائیں اور باغیوں پر کامیابی حاصل کر لیں تو انہوں نے جو کچھ لیا ہو اس کا شہریوں کو واپسی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ امام مالک امام ابوحنیفہ امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ شہریوں کی اس مالی ادائیگی کو شمار نہ کرنے میں ان کا نقصان ہے البتہ اگر باغیوں کے پاس کچھ مال باقی رہ گیا ہو تو امام اسے لے کر اپنے طور پر تصرف کر سکتا ہے یہ

امام مالک کے نزدیک عدم تاوان صرف اس باغی تک محدود ہے جس کے پاس تاویل ہو۔ مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک وہی ہوگا جسے امام نے مقرر کیا ہو اور حدود جاری کرنے والا وہی ہوگا جسے امام نے متعین کیا ہو اور صدقہ و خراج لینے والا بھی وہی ہوگا جس کو امام نے متعین کیا ہو۔ پس اگر کوئی شخص اپنے طور پر بغیر نیابت امام کے صدقہ قائم کرے یا زکوٰۃ وصول کرے تو اس کا حکم، اس کی اقامت حد اور اس کا صدقہ لینا حکم الہی کے مطابق نہ ہوگا اور اس کے یہ امور باطل اور تعدی ہوں گے۔

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ۔ (الطلاق: ۱)

”اور جو کوئی اللہ کی حدوں سے تجاوز کرے گا وہ اپنے آپ پر خود ظلم کرے گا“

اور رسول اللہ نے فرمایا۔ ”جس نے ہمارے حکم کے بغیر کوئی کا کیا تو وہ رد ہوگا“

اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح زکوٰۃ لینے والا اسے واپس کرے گا کیونکہ یہ اس نے زیادتی کے ساتھ اور حق کے لیا ہے اس لیے اس پر تادان ہوگا۔ سوائے اس کے کہ وہ مال زکوٰۃ کو قرآن کے بیان کردہ مصارف میں خرچ کر دے، اس صورت میں زکوٰۃ ادا ہو جائے گی جو عداس نے جاری کی ہو وہ بھی ظلم ہے اور ناقابل شمار ہے، اس لیے یہ محدود لازماً دوبارہ جاری ہوں گی اور جن کو انہوں نے قتل کیا ہوا ان کی دیت فوراً دلائی جائے گی اور ان کا جاری کردہ ہر حکم فسخ (منسوخ) ہو جائے گا۔

چنانچہ عبادہ بن الصامت سے ان کے والد اور ان کے دادا سے مروی ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی کہ ہم تنگی، آسانی، خوشی، غمی اور بہر حالت میں آپ کا حکم سنیں گے اور آپ کی اطاعت کریں گے اور اہل امر سے نزاع نہیں کریں گے اور جہاں بھی ہوں گے صرف حق کہیں گے۔ اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈریں گے۔

عرفیجہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”ایسا ایسا ہوگا، پس جو شخص اس امت کے معاملے میں تفریق پیدا کرے جب کہ امت مجتمع ہو تو خواہ وہ کوئی بھی بڑوں کی تلوار سے گردن اڑا دو۔“

ان روایات سے معلوم ہوا کہ کسی کے لیے اہل امر سے نزاع جائز نہیں ہے اور یہ کہ اس امت کے مجتمع (متحد) ہونے کی صورت میں اس میں انتشار پیدا کرنا درست نہیں ہے۔ اور جو لوگ حصول حکومت اور اقتدار کے لیے لڑ رہے ہوں وہ دراصل اس امت میں تفریق پیدا کرنے کے خواہاں ہیں اور اہل امر کے احکام کی خلاف ورزی کرنے والے ہیں اور اس طرح وہ نافرمان ہونے کی صورت میں ان کے جاری کردہ احکام، ان کی وصول کردہ زکوٰۃ اور ان کی جاری کردہ حد سب ظلم و عدوان ہے۔ ظاہر ہے کہ معصیت تو احکام کا بدل نہیں ہو سکتی اور نہ ظلم عدل کی جگہ ہو سکتا ہے اور نہ باطل حق کی جگہ لے سکتا ہے۔

شیخ زید یہ کے نزدیک امام باغیوں کو انہوں نے جو واجبات اور فرائض وصول کیے ہوں یا جو زیادتی کی ہو اس پر ضامن ٹھہرا سکتا ہے۔

اگر باغیوں نے فضا کے لیے موزوں قاضی متعین کر دیا تو اس کے وہ احکام نافذ ہو جائیں گے جو اہل عدل کے احکام کی طرح ہوں اور اس کے وہ احکام رد ہو جائیں گے جو اہل عدل کے رد ہونے کے قابل ہوں گے۔ چنانچہ اگر اس کے فیصلوں سے اہل عدل کے جان و مال جائز قرار دے دیے گئے ہوں تو یہ فیصلے نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ یہ انصاف نہیں ہے۔ یہ امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ

کی رائے ہے۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ باغیوں کے پاس تاویل ہو۔ جو امور اہل عدل کے قاضی کے یہاں ثابت ہو جاتے ہیں وہ باغیوں کے قاضی کے یہاں بھی ثابت شدہ ہوں گے اگرچہ اس نے فیصلہ نہ دیا ہو اور اگر اس نے شاہدوں کی شہادت سُن کر دوسرے قاضی کو خط لکھا (کتاب القاضی) تو یہ درست ہے بشرطیکہ شاہدوں میں عدالت موجود ہو، خواہ وہ باغیوں میں سے ہوں یا نہ ہوں، مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باغیوں کی شہادت مطلقاً قبول نہیں ہے اس لیے کہ وہ فاسق ہیں۔

باغیوں کے مددگاروں کی مسئولیت۔ باغی ذمیوں اور اہل حرب سے مدد لے سکتے ہیں اور ہر دو موت میں حکم مختلف ہے۔

۶۶۹۔ ذمیوں سے مدد حاصل کرنا

امام مالکؒ کے نزدیک اس باغی میں جس کے پاس تاویل ہو اور اس میں جس کے پاس نہ ہو فرق ہے اور وہ باغی جس کے پاس تاویل نہ ہو معاند کہلاتا ہے۔ پس اگر تاویل رکھنے والے باغی ذمیوں سے مدد لیں تو یہ مدد گار ذمی باغیوں کے حکم میں ہوں گے، باغیوں ہی کی طرح فوجداری طور پر مسئول ہوں گے اور انہی کی طرح ضمانت ہوں گے۔ اور اگر معاند باغی ذمیوں کو مدد گار بنائیں، تو ذمیوں کو عہد شکن منصور کیا جائے گا اور اہل حرب کی طرح ان کے جان مال کا تحفظ ختم ہو جائے گا۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ خروج امام عدل کے منلاف ہو لیکن اگر خروج امام کے علاوہ کسی اور کے منلاف ہو تو خارج کو معاند منصور نہیں کیا جائے گا اور اگر باغی کے پاس تاویل نہ ہو اور ذمی مدد گار بنا ہو تو اس ذمی کو عہد شکن منصور نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر اہل بغاوت ذمیوں سے مدد لیں اور ذمی باغیوں کے ساتھ مل کر قتال کریں تو ان کا یہ فعل عہد شکنی نہیں ہوگا جیسا کہ باغیوں کا فعل ایمان شکنی نہیں ہے۔ کیونکہ جو ذمی ان کے ساتھ شامل ہو گئے ہیں وہ معاملات میں اسلامی احکام کی پابندی سے نکلے ہیں اور دارالاسلام سے خارج نہیں ہوئے ہیں اس لیے ان کا حکم بھی باغیوں کا سا ہوگا اور ان کی فوجداری اور دیوانی مسئولیت بھی وہی ہوگی۔ مسک شاہ فیؒ اور احمدؒ کی اس سلسلے میں دو آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ ذمی باغیوں کی مدد سے عہد شکنی کے مرتکب ہو جائیں گے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ ان کا ذمہ نہیں ختم ہوگا اس لیے کہ ذمی سق اور باطل کو نہیں جانتے اس لیے یہ ان کے حق میں مشبہ ہے۔ نقص کے عہد کے قول پر یہ نتیجہ مرتب ہوگا

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۱۶۔ ائسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۲، ۱۱۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۷۰۔

۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۱۵۔

۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲۔

کہ ذمی اہل حرب کی طرح ہو جائیں گے۔ اور عدم نقض عہد پر یہ تیسرا مرتب ہو گا کہ ان کا حکم باغیوں جیسا ہو گا کہ جو بربہرہ بیکار ہو گا اسے قتل کیا جائے گا اور بیٹھ بھیر کر بھاگنے والے، زخمی اور قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اس رائے کے قائلین کے نزدیک ذمیوں پر مکمل تاوان ہو گا اور وہ دوران جنگ اپنے جرائم پر پوری طرح جواب دہ ہوں گے چنانچہ اگر وہ قتل کریں، زخمی کریں یا کسی شے کو تلف کریں تو وہ فوجداری طور پر جواب دہ ہوں گے اور ان پر ضائع شدہ مال کا تاوان اور موجود مال کی واپسی لازمی ہوگی، خواہ وہ مال دوران جنگ تلف ہوا ہو اور خواہ سالت جنگ اس کی متقاضی ہو یا نہ ہو۔

باغیوں اور ذمیوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باغیوں کے پاس بغاوت کی معقول تاویل موجود ہوتی ہے جو ذمیوں کے پاس نہیں ہوتی نیز یہ کہ مسلمانوں سے مسئولیت کے اسقاط کا مقصد یہ ہے کہ وہ اطاعت کی جانب رجوع سے متنفر نہ ہو جائیں، اور اس امر کا ذمیوں سے اندیشہ نہیں ہے کہ ان کو امن دینا اسی اطاعت کے ساتھ مشروط ہے۔

نقض عہد کے قائل فقہاء کی رائے یہ ہے کہ باغیوں کا ذمیوں کو اپنی مدد پر مجبور کرنا نقض عہد سے مانع ہے اور ذمیوں کا یہ گمان کہ وہ باغیوں کی مدد پر مجبور ہیں نقض عہد سے مانع ہے۔
۶۷۰۔ اہل حرب کے مدد حاصل کرنا

اگر باغی اہل حرب سے مدد لیں، تو اور اہل حرب مستامن ہوں، تو ان کا معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور وہ غیر مستامن اہل حرب کی طرح ہو جائیں گے کیونکہ شرط امان یہی تھی کہ وہ مسلمانوں پر ہتھیار نہیں اٹھائیں گے، لیکن اگر انہوں نے مجبوراً ایسا کیا ہو تو ان کا عہد نہیں ٹوٹے گا۔

اور اگر وہ غیر مستامن ہوں اور باغی ان کی مدد کے بدلے انہیں امن دے دیں اور ان سے عہد ذمہ کر لیں تو یہ کوئی درست معاملہ نہیں اس لیے کہ امان کی اساسی شرط تو مسلمانوں پر ہتھیار نہ اٹھانا ہے، اور باغی ان سے مسلمانوں کے قتل کی شرط لگا رہے ہیں، اس لیے یہ امان درست نہ ہوگی۔ اور ان کے قیدی کا وہی حکم ہو گا جو تمام اہل حرب کے قیدیوں کا ان سے مدد حاصل کرنے سے قبل ہے، اور خود اہل بغاوت کے لیے ان کا قتل درست نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے تو ان کو امن دیا ہے تو ان کا اس معاہدہ سے پھرنا جائز نہیں ہو گا۔

۱۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۷۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۳۷۔

۲۔ شرح فتح القدر، جلد ۲، صفحہ ۲۱۶۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۷۱۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۳۷۔ السنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۵۔

لیکن اگر باغی اہل حرب سے معاہدہ ذمہ کریں مگر اس میں یہ شرط نہ لگائیں کہ وہ اہل عدل کے مقابلے میں ان کی مدد کریں گے تو اہل بغاوت کا اس قسم کا معاہدہ اہل عدل کی جانب سے بھی نافذ متصور ہوگا۔ اس لیے کہ باغی بھی مسلمان ہیں اور ایک مسلمان کی امان تمام مسلمانوں کی طرف سے نافذ ہے۔ پس اگر باغیوں نے اہل حرب سے مدد چاہی اور انہوں نے مدد کی تو جن سے ان کا معاہدہ ہے وہ ٹوٹ جائے گا۔

مسلمک ابوحنیفہؒ کے بعض فقہاری کی یہ رائے ہے کہ عادل، (پرامن شہری) باغی کو امان دے سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی پرامن شہری کسی باغی کو امان دیدے تو وہ درست ہو جائے گی، اس لیے کہ باغی کافر سے زیادہ شفیق نہیں ہے اور چونکہ کافر کو امان دینا درست ہے اس لیے باغی کو امان دینا بھی صحیح ہے۔ اور نیز یہ کہ باغی سے مناظرے کے لیے اس کا پرامن شہریوں کے پاس آنا ضروری ہے اور یہ جب ہی ممکن ہے جب اسے امان ہی بجائے۔ لیکن اگر وہ ذمی جو اہل عدل کے ساتھ برسر پیکار ہو وہ کسی باغی کو امان دے تو یہ امان درست نہیں ہوگی لیے

امام ابوحنیفہؒ کے مسلمک کے فقہار کے علاوہ دیگر فقہار کی رائے یہ ہے کہ اہل بغاوت کی امان خود ان کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ اور جس وقت وہ قتال ترک کر دیں تو ان کی جانیں محفوظ ہو جائیں گی اور وہ ہمارے بھائی بن جائیں گے۔ اور جب تک وہ برسر پیکار رہیں گے وہ باغی رہیں گے، اس لیے کسی مسلمان کا باغی کو امان دینا درست نہیں ہے اور امان اور پناہ دینا رائیگانہ ہے۔ امان اور پناہ اس کافر کو مل سکتی ہے جس کا قتل کرنا امام (حکومت) کے لیے جائز ہے۔ لیکن اگر باغی بغاوت ترک کر دے تو وہ خود عام مسلمان کی طرح امان دے سکتا ہے، چنانچہ اگر کوئی باغی کسی کافر کو پناہ دیدے تو اس کی یہ پناہ درست ہے اس لیے کہ فرمان نبوت ہے۔ کہ ”مسلمانوں کا ادنیٰ فرد بھی مسلمانوں کی جانب سے پناہ دے سکتا ہے“ ۱۷

کتاب ہفتم

جرم ارتداد

۶۷۱- ارتداد کے بارے میں مدہ نصوص

ارشاد الہی ہے۔

وَمَنْ يُّؤْتِكُمْ دِينَكُمْ عَنْ دِينِهِمْ فِيمَاتٍ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا

وَالْآخِرَةُ دَأْوِلَتِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ -

”اور تم میں سے جو شخص اپنے دین سے پھر جائے اور کفر کی حالت ہی میں مر جائے تو یہی لوگ ہیں جن کے

دنیا اور آخرت میں تمام اعمال ضائع ہو گئے اور یہی لوگ جہنم میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔“

نبی کریمؐ کا فرمان ہے۔

”جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کر دو۔“

۶۴۲۔ ارتداد کی تعریف

لغت میں ارتداد کے معنی رجوع (لوٹنے) کے ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم میں وارد ہے۔

وَلَا تَسْرَتُوا ذُنُوبَكُمْ أَعْلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَذَنقَلُبُوا خَوَافِيْنَ -

”اور اپنی اٹیروں کے بل نہ پلٹ جاؤ کہ پھر تم خسارے والے لوگوں میں سے ہو جاؤ۔“

از روئے شریعت ارتداد کے معنی اسلام سے رجوع اور قطع تعلق کے ہیں۔ اور ان دونوں تعبیروں کا مفہوم

ایک ہی ہے۔

ارتداد کے ارکان

۶۴۳۔ مجرم ارتداد کے ذمہ دار کن ہیں

اور دوسرا کن فوجداری قصد (مجرمانہ ارادہ) ہے۔

پہلا رکن اسلام سے رجوع۔

پہلا رکن

اسلام سے رجوع

۶۴۴۔ اسلام سے رجوع کے معنی ترک اسلام کے ہیں، یعنی اساسیات اسلام کی تصدیق نہ کرنا۔ اسلام سے

رجوع (انحراف) تین طریقوں پر ہو سکتا ہے کسی فعل کو کر کے۔ کسی فعل کے ترک سے۔ اور قول اور اعتقاد سے۔

اسلام سے کسی فعل کے ارتکاب سے رجوع اس طرح ہوتا ہے کہ مرتد کسی ایسے فعل کو جس کو اسلام نے حرام

قرار دیا ہے بائز سمجھتے ہوئے انجام دے، خواہ عمدہ کرے یا اسلام کا مذاق کرتے ہوئے اور تکبر و عناد سے اس

کو بے وقعت ظاہر کرتے ہوئے یہ فعل کرے، جیسے بت کے سامنے سجدہ کرے یا شمس و قمر یا کسی ستارے

۱۔ بلوغ النساء، جلد ۶، صفحہ ۱۳۔ سائیتہ بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۳۹۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۹، صفحہ ۲۰۹۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲۔

نہایت المحتاج، جلد ۶، صفحہ ۳۹۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۶۔ شرح الزبارة، جلد ۴، صفحہ ۵۰۵۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۰۔

کو سجدہ کرے، یا قرآن و کتب حدیث کو گندگی میں پھینک دے یا پاؤں تلے روند ڈالے یا ان کے مضامین کا مذاق اڑائے۔ یا کوئی شخص کسی محرم عورت کو جائز سمجھتے ہوئے اس سے وابستگی قائم کرے اور یہ سمجھے کہ زنا جائز ہے یا اس کے لیے جائز ہے۔ یا شراب کو حلال سمجھے یا معصومین کے جان و مال کو حلال سمجھے غرض جس امر کی تحریم پر اجماع ہو اور مسلمانوں کے درمیان اس کا حکم عام اور ظاہر اور نصوص واردہ کے ذریعے اس کی حرمت میں کوئی شبہ باقی نہ رہ گیا ہو تو ایسے امر کا کسی کا حلال تصور کرنا جیسے سؤر کا گوشت اور زنا اور ایسے ہی ہر وہ امر جس میں کوئی اختلاف نہ ہو کفر ہے۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص معصومین کے جان و مال کو جائز سمجھے اور بغیر شبہ اور تاویل کے ان کو پامال کرے تو یہ بھی کفر ہے لیکن اگر فی فعل تاویل کے ساتھ کرے جیسا کہ خوارج تو اکثر فقہاء کے نزدیک ایسا کرنے والا کافر نہیں ہے۔ خوارج کے بارے میں معلوم ہی ہے کہ وہ بیشتر صحابہؓ اور تابعین کو کافر سمجھتے تھے اور ان کے جان و مال کو مباح سمجھتے تھے بلکہ ان کے نقل کو اللہ جل شانہ کے تقرب کا ذریعہ تصور کرتے تھے، اس کے باوجود تاویل ہونے کی بنا پر فقہاء نے ان کے کفر کا حکم نہیں لگایا۔ غرض جس فعل حرام کو بذریعہ تاویل حلال سمجھے تو اس تصور کا رکھنے والا مرتد نہیں ہے۔

تاویل کے ساتھ فعل حرام کو حلال سمجھنے کی مثال قدامہ بن مظعون کا شراب کو حلال سمجھنا ہے اور اسی طرح ابو جندل بن سہل اور ان کے ساتھیوں نے شام میں مے نوشی کی اور اس آیت کو دلیل بنایا۔

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا۔

”جو لوگ ایمان لائے اور عمل صالح کیے ان پر ان کے کھانے کی اشیاء میں کوئی گناہ نہیں ہے۔“

ان لوگوں کو ان کے اس فعل پر کافر نہیں قرار دیا گیا اور جب انہیں حرمت شراب کا حکم معلوم ہوا تو انہوں نے توبہ کی اور ان پر عام گنہگاروں کی طرح حد خم جاری ہوئی۔ اسی طرح جس شخص کو کسی فعل کی تحریم کا حکم معلوم نہ ہو اور وہ اسے حلال سمجھ کر کرے اور یہ ثابت ہو جائے کہ وہ حرمت سے نا آشنا تھا تو اسے مرتد نہیں قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اس فعل کا دوبارہ جائز سمجھتے ہوئے ارتکاب کرے تو وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا، اور اگر وہ اس فعل کا ارتکاب اسے جائز سمجھے بغیر کرے تو گنہگار ہے کافر نہیں ہے۔ یہ جس فعل کو اسلام نے لازم قرار دیا ہو اس فعل کے انکار اور اس کے نہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہوئے

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۷۹، ۲۸۰۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲، ۶۵۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۹۵، ۳۹۶۔

۲۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۱۶، ۱۱۷۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۳۹۱، ۳۹۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۸۵۔

۳۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۵، ۵۶۔

اس کا انجام نہ دینا کفر ہے، جیسے نماز، زکوٰۃ اور حج کا انکار کر کے اس کی ادائیگی سے باز رہنا۔ اسی طرح ہر اس فعل سے باز رہنا جسے شریعت نے لازم قرار دیا ہو اور اس کے وجوب پر اجماع ہو، تو اگر وہ شخص اس فرضیت سے آشنا ہے تو اس کو انجام نہ دینے پر وہ کافر منصور ہوگا، البتہ اگر کوئی نیا نیا اسلام لایا ہو یا اس کی تربیت دارالاسلام میں نہ ہوئی ہو یا شہر سے اور علم سے دور کسی جنگل میں رہا ہو تو اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ اسے یہ احکام بتائے جائیں گے اور اس کے سامنے اس فعل کے وجوب کے دلائل واضح کیے جائیں گے جس کا وہ منکر ہے اگر وہ اس کے بعد بھی انکار کرے تو وہ کافر قرار دیا جائے گا۔ اور اگر انکار کرنے والا ایسے شہر میں رہا ہو جہاں شریعت کا علم باسانی ہو سکتا ہو تو وہ محض انکار سے کافر ہو جائیگا۔ یہی حکم اسلام کی ان سیاسیات اور بنیادی امور کا ہے جن پر اتفاق ہو۔ اس لیے کہ ان کے دلائل مخفی نہیں ہیں اور کتاب و سنت ان دلائل سے بھرے ہوئے ہیں اور اس پر اجماع موجود ہے اور ان سے کوئی دشمن اسلام ہی انکار کر سکتا ہے۔ اور وہ دشمن اسلام ہی جو کتاب و سنت اور اجماع امت کا قائل نہ ہو احکام اسلامی کی تعبیر سے باز رہ سکتا ہے۔

احکام اسلامی پر عمل سے باز رہ کر کفر اختیار کرنے کی ہمارے زمانے میں واضح مثال شریعت اسلامیہ کو چھوڑ کر مسرورہ خود ساختہ قوانین کا نافذ کر دینا ہے۔ حالانکہ از روئے اسلام اللہ کا ہر نازل کردہ حکم لازمی اور واجب ہے اور ہر وہ حکم جو خدا کی جانب سے نہ ہو حرام ہے۔ اور اس باب میں نصوص قرآنی قطعی اور واضح ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم میں یہ آیات موجود ہیں:-

إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ - (یوسف: ۴۰)

”فرمانروائی کا اقتدار اللہ کے سوا کسی کے لیے نہیں ہے“

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ - (المائدہ: ۴۴)

”اور جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی ظالم ہیں“

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ - (المائدہ: ۴۵)

”اور جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی ظالم ہیں“

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الكٰفِرُونَ - (المائدہ: ۴۴)

”اور جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی کافر ہیں“

اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا
مِمَّا تَدَّكَّرُونَ - ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ
الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ - (المجاثبہ: ۱۸۰)

”پیروی کرو جو تمہارے رب کی جانب سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اللہ کے سوا اور
آقاؤں کی پیروی نہ کرو۔ تم کم ہی نصیحت حاصل کرتے ہو۔ ہم نے تم کو دین کے مسائل میں ایک صاف
شاہراہ (شریعت) پر قائم کیا ہے لہذا تم ہی پر چلو اور ان لوگوں کی خواہشات کا اتباع نہ کرو جو علم نہیں رکھتے۔“
فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ
مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ - (القصص: ۵۰)
”اب اگر وہ تمہارا یہ مطالبہ پورا نہیں کرتے تو سمجھ لو کہ یہ دراصل اپنی خواہشات کے پیرو ہیں، اور
اس شخص سے بڑھ کر کون گمراہ ہوگا جو ضلالتی ہدایت کے بغیر بس اپنی خواہشات کی پیروی کرے۔ اللہ
ایسے ظالموں کو ہرگز ہدایت نہیں بخشتا۔“

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا
عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ
لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا - (المائدہ: ۵: ۲۸)

”پھر اے نبی، ہم نے تمہاری طرف یہ کتاب بھیجی جو حق لے کر آئی ہے۔ اور کتاب میں سے جو کچھ
اس کے آگے موجود ہے اس کی تصدیق کرنے والی اور اس کی محافظ و نگہبان ہے لہذا تم خدا کے نازل کردہ
قانون کے مطابق لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو۔ اور جو حق تمہارے پاس آیا اس سے منہ موڑ کر ان کی
خواہشات کی پیروی نہ کرو۔ ہم نے (انسانوں) میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور ایک راہ عمل مقرر
فرمادی ہے۔“

أَفَعَيِّرُ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَكَهْ أَسَامُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا
وَالَّذِينَ يُرْجَعُونَ - (آل عمران: ۸۳)

”اب کیا یہ لوگ اللہ کی اطاعت کا طریقہ دین اللہ سمجھ کر کوئی اور طریقہ چاہتے ہیں، حالانکہ آسمان و زمین
کی ساری چیزیں چاروں اچار اللہ ہی کی تابع فرمان (مسلم) ہیں اور اسی کی طرف سب کو بلانا ہے۔“

وَمَنْ يُبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ -

(آل عمران: ۸۵)

انکار کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ اللہ کے شریک ہیں اور اللہ کے کوئی بیوی یا بیٹا ہے، یا وہ خود نبوت کا دعویٰ کرے، یا مدعی نبوت کی تصدیق کرے یا انبیاء یا ملائکہ کے وجود کا انکار کرے، یا قرآن کا یا اس کے کچھ حصے کا انکار کرے، یا بعثت بعد الموت کا انکار کرے، یا اسلام یا شہادتین کا منکر ہو یا اسلام سے اپنی برأت کا اعلان کرے، یا یہ کہے کہ شریعت کا مقصد افراد اور جماعت کے مابین روابط کی تنظیم نہیں ہے اور حاکمین اور محکومین کے درمیان تعلقات کی استواری نہیں ہے، اور یہ کہ احکام شریعت تمام احوال اور مسائل میں قابل تطبیق نہیں ہیں، یا یہ کہ احکام شریعت تمام یا بعض دائمی احکام نہیں ہیں بلکہ وہ ایک زمانے کے ساتھ خاص ہیں، یا یہ کہ احکام شریعت عصر حاضر کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ اور یہ کہ جدید مردہہ قوانین احکام شریعت سے بہتر ہیں۔

اسلام کے منافی ہر اعتقاد اسلام سے خروج متصور کیا جائے گا۔ جیسے یہ اعتقاد کہ عالم فطیم ہے اور اس کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں ہے، یا یہ کہ پیدا کرنے والا عادت (فانی) ہے۔ یا یہ اعتقاد کہ خالق و مخلوق ایک ہی ہیں۔ یا تناسخ ارواح کا اعتقاد۔ یا یہ اعتقاد کہ قرآن اللہ کی جانب سے نہیں ہے اور حضرت محمدؐ جھوٹے ہیں۔ یا حضرت علیؑ یا خدا یا رسول ہیں۔ غرض اسی قسم کے قرآن و سنت کے منافی اعتقادات۔ اور اسی طرح یہ اعتقاد کہ شریعت اسلام میرا دور میں نفاذ کے قابل نہیں ہے، یا شریعت کے نفاذ کی بنا پر مسلمان پسماندہ رہ گئے یا یہ کہ اب مسلمانوں کے لیے یہی موزوں ہے کہ وہ احکام شریعت کو چھوڑ کر جدید مردہہ قوانین اپنالیں۔

محض کوئی کفر یہ اعتقاد جب تک اس کا قولی یا عملی اظہار نہ ہو قابل سزا ارتداد نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہؐ کا فرمان ہے۔ کہ اللہ سبحانہ نے میری امت سے ان دوسووں اور خیالات کو معاف فرما دیا ہے جو کسی کے دل میں آئیں جب تک وہ اس کا اظہار زبان سے نہ کرے یا اس پر عمل نہ کرے۔

پہن اگر کسی مسلمان کا کوئی اسلام کے منافی عقیدہ ہو تو وہ اس وقت اسلام سے خارج نہیں ہوگا جب تک وہ اپنے قول یا اپنے عمل سے اس کا اظہار نہ کر دے، اگر وہ اس کا اظہار نہ کرے تو وہ ذیابوی احکام کی رو سے مسلمان ہے، اور آخرت میں اس کا معاملہ اللہ سبحانہ کے ہاتھ میں ہے غرض اگر وہ اپنے قول یا اپنے عمل سے اسلام کے منافی اعتقاد کا اظہار کرے اور یہ امر ثابت ہو جائے تو وہ مرتد ہو جائے گا۔

سحر کی ماہیت اور ساحر کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ سحر کی تاثیر تو تسلیم شدہ ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ آیا سحر کی کوئی حقیقت بھی ہے یا یہ محض تخیل ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء کی رائے تخیل محض ہونے کی ہے اور ان کی دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

يُجَيِّلُ آيَاتِهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَتَاهَا تَسْحِي - (طہ: ۶۶)

”جادو کے زور سے موسیٰ کو دوڑتی ہوئی محسوس ہونے لگیں۔“

اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک سحر کی ایک حقیقت ہے اور ان کا استدلال یہ ہے۔ کہ

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ - (الفلق: ۴۲)

”اور گرہوں میں پھونکنے والوں (یا دایوں) کے شر سے۔“

مراد ساحر عورتیں ہیں، اور اگر سحر کی کوئی حقیقت نہ ہوتی تو اس سے اللہ کی پناہ مانگنے کا حکم نہ ہوتا۔

اور نیز فرمان الہی ہے۔

وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى
الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ قِدْنَةٌ
فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَجُلِهِ - (البقرہ: ۱۰۲)

”حالانکہ سلیمان نے کبھی کفر نہیں کیا، کفر کے مرتکب تو وہ شیاطین تھے جو لوگوں کو جادوگری کی تعلیم دیتے

تھے۔ وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر نازل کی گئی تھی، حالانکہ وہ

(فرشتے) حیب بھی کسی کو اس کی تعلیم دیتے تھے تو پہلے صاف طور پر متنبہ کر دیا کرتے تھے کہ ”دیکھو ہم محض

آزمائش ہیں“ تو کفر میں مبتلا نہ ہو پھر یہ لوگ ان سے وہ چیز سیکھتے تھے جس سے شوہر اور بیوی میں بددلی ڈالتی۔“

کہتے ہیں اس نفرین زدگان کے سحر کی تاثیر یہ تھی کہ شوہر کو بیوی پر قدرت نہیں رہتی تھی اور حیب ان میں

بددلی ہو جاتی تو شوہر کی قوت مردانہ واپس آجاتی۔

یہ امر متفق علیہ ہے کہ سحر کی تعلیم اور تعلم دونوں حرام ہیں۔ اور اس کے جواز کا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔ امام مالک

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی رائے یہ ہے کہ سحر سیکھنے سے اور اسے کرنے سے کافر ہو جاتا ہے خواہ وہ اس

کو جائز سمجھتا ہو یا حرام سمجھتا ہو، اور بغیر دعوت تو بہ اس جرم کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ جندبے

روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ

”ساحر کی حد اسے تلوار سے قتل کر دینا ہے۔“

اسی لیے فقہائے احناف کے نزدیک ساحرہ عورت کو بھی قتل کیا جائے گا جب کہ ان کے نزدیک

مرد عورت کو قتل نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ ساحر کو بطور حد قتل کیا جاتا ہے ارتداد کی بنا پر قتل نہیں کیا جاتا اگرچہ وہ

سحر کی بنا پر کافر ہو جاتا ہے، مرد کو دعوت تو بہ دی جاتی ہے جب کہ جرم حد میں دعوت تو بہ اسی جرم میں ہی

جاتی ہے جس میں اس کے بارے میں نص موجود ہو، اور سحر کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔

امام احمد سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ ساحر سحر سیکھنے اور کرنے سے کافر نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف گنہگار ہے اور اس کو تادیبی سزا دی جائے گی اور اسے دعوت تو بہ دی جائے گی لے

امام شافعی کے نزدیک ساحر مرتد نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ سحر میں کوئی فعل یا قول کفریہ ہو مثلاً وہ اللہ کے ساتھ شریک کرے یا سورج اور ستاروں کو سجدہ کرے یا سحر کو حلال سمجھے، اگر ان امور کفر میں سے کوئی امر نہ ہو تو وہ صرف گنہگار مسلمان ہے لے مسلک شافعی کے فقہاء منذر جبہ بالا روایت جندب کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور اسی طرح مسلک ظاہر کے فقہاء بھی اس روایت کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ حدیث مرسل ہے۔

ابن حزم سے مروی ہے کہ حدیث میں یہ ہے کہ ”ساحر کی حد تلوار سے مارنا ہے“ اور اس میں قتل کا ذکر نہیں ہے اور تلوار سے ضرب قاتل بھی ہوتی ہے اور نہیں بھی ہوتی اور یہ کہ یہ حدیث غیر صحیح ہے اور اگر یہ حدیث صحیح نہ ہو تو عام نصوص کی جانب رجوع کیا جائے گا جن میں قتل حرام ہے، سوائے حق کے جیسا کہ فرمان الہی ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ - (بنی اسرائیل: ۳۳)

”قتل نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ“

اور فرمان نبوت ہے کہ۔

”تمہاری جان اور مال تمہارے درمیان باہم محترم ہیں“

غرض قرآن و سنت سے یہ بات ثابت ہے کہ مسلمان کی جان لینا اس وقت تک حرام ہے جب تک اس کے بارے میں کوئی ثابت شدہ نص اور یقینی اجماع موجود نہ ہو اور سحر کے بارے میں نص ثابت موجود نہیں ہے۔ سوائے اس روایت کے جو حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ۔

”سات مہلک باتوں سے بچو، کسی نے پوچھا، یا رسول اللہ وہ کیا ہیں، آپ نے فرمایا۔

اللہ کے ساتھ شرک، سحر، اور جس جان کو اللہ نے محترم قرار دیا ہے اس کا ناحق قتل، ماں قہیم کا کھانا،

سود خوارمی، جنگ سے بیٹھ رہنا اور مومن و پاکباز عورتوں کو تنہمت لگانا“

اس حدیث سے بھی واضح طور پر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سحر، خود شرک نہیں ہے البتہ قتل نفس کی طرح مہلک معصیت ہے۔ اس طرح یہ اشکال دور ہو گیا اور معلوم ہو گیا کہ سحر کفر نہیں ہے اور جب کفر نہیں ہے تو اس کے فاعل کا قتل بھی درست نہیں ہے، جب تک وہ کسی کفر کا مرتکب نہ ہو، کیونکہ فرمان رسالت ہے کہ۔

”مسلمان کا خون تین باتوں میں سے کسی ایک بات سے حلال ہوتا ہے، ایمان کے بعد کافر

ہو جانا، احسان کے بعد زنا کا ارتکاب کرنا اور کسی کو ناحق قتل کرنا۔ لے

کاہن اور عراف کے بارے میں بھی وہی اختلاف ہے جو ساحر کے بارے میں ہے۔ کاہن وہ ہے جسے جن نظر آئے اور وہ اسے خبریں بتائے اور عراف وہ ہے جو اندازے اور گمان سے کوئی بات بتائے۔ فقہائے احناف کے نزدیک اگر عراف یا کاہن کا یہ اعتقاد ہو کہ شیاطین جو چاہیں کر سکتے ہیں تو وہ کافر ہے اور اگر اس کا اعتقاد یہ ہو کہ یہ محض تخیل ہے تو وہ کافر نہیں ہے۔

مسلم احمد میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ وہی حکم ہے جو ساحر کا ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ۔ ”ساحر اور کاہن کو قتل کر دو“

اور دوسری رائے یہ ہے کہ اگر توبہ کر لے تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور فقہائے احناف میں خرب کی رائے یہ ہے کہ ساحر، عراف اور کاہن کے کفر کے بارے میں مسلک شافعی سے عدول لازم نہیں ہے۔ شیعہ زیدیہ کے نزدیک ساحر مرتد ہے اور اس کی حد مرتد کی طرح بعد دعوت توبہ قتل ہے۔

مرتد صرف عاقل بالغ شخص ہوتا ہے۔ اس لیے جسے عقل نہ ہو جیسے مجنون، یا جس کی عقل مدہوشی، نیند، بیماری یا کسی جائزہ دوا کے پینے سے زائل ہو گئی ہو اس کا ارتداد درست نہیں ہے، اسی طرح نابالغ بچے کا مرتد ہونا بھی قابل مواخذہ نہیں ہے۔

۶۷۵۔ مجنون کا ارتداد اور مجنون کا اسلام لانا۔

مجنون کا ارتداد درست نہیں ہے، اس لیے کہ اعتقادات میں بالخصوص عقل شرائط اہلیت میں سے ہے۔ اور اس امر پر اتفاق ہے کہ مجنون اگر حالت جنون میں مرتد ہو جائے تو اس کو مسلمان ہی تصور کیا جائے گا جیسا کہ وہ جنون سے قبل تھا، اور اگر کوئی اسے عمدتاً قتل کر دے تو اس پر قصاص لازم آئے گا۔ اس سلسلے میں دلیل یہ فرمان نبوت ہے۔

”تین اشخاص پر ذمے داری عائد نہیں ہوتی، بچے پر جب تک بالغ نہ ہو جائے، سونے

ہوئے شخص پر جب تک بیدار نہ ہو جائے اور مجنون پر جب تک اس کو افاقہ نہ ہو جائے“

غرض مجنون کا ارتداد قابل مواخذہ نہیں ہے اس لیے کہ اس کا کوئی قول نہیں ہے، لیکن اگر وہ اپنی افاقہ کی حالت کے دوران مرتد ہوا ہو تو اس کا ارتداد درست تسلیم کیا جائے گا اور اگر اس نے چیخ مار کر کلمہ ارتداد کہا اور فوراً ہی اس پر جنون طاری ہو گیا، تو اسے حالت جنون میں قتل نہیں کیا جائیگا۔

بلکہ اگر وہ افاقہ کے بعد پھر ارتداد پر اصرار کرے اور توبہ نہ کرے تب اسے قتل کیا جائے گا جب کہ جنون کی حالت میں نہ تو ارتداد پر اصرار درست ہوگا اور نہ اس کو توبہ کی دعوت دینا صحیح ہوگا۔ پس اگر کوئی شخص افاقہ سے قبل یا بعد میں مگر توبہ سے پہلے قتل کر دے تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی کہ اس نے اس توبہ کے موقعہ کو ضائع کر دیا، اور اس بنا پر کہ اس نے با اختیار اور دل کے اختیار کو استعمال کیا۔ البتہ قاتل اس قتل پر جواب دہ نہیں ہوگا۔ اور اگر مجنون مقتول عورت ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص نہیں بلکہ صرف تعزیری سزا ہے۔ اس لیے کہ ارتداد سے خون مباح ہو جاتا ہے اور مرتد پر ہونے والی ہرجنایت رائگان قرار پاتی ہے۔ اور ارتداد کی بنا پر عورت کے قتل کی ممانعت شہرہ کی بنا پر ہے لے

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ حالت جنون میں مجرم پر سزا جرم کی سزا نافذ ہو سکتی ہے جو جرم میں شہادت سے ثابت ہو جائے، یا اقرار سے ثابت ہو جائے، بشرطیکہ اقرار سے گریز سے سزا ساقط نہ ہو جاتی ہو جیسے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر جرم اقرار سے ثابت ہو اور اقرار سے گریز سے سزا ساقط ہو جاتی ہو جیسے سرقہ، زنا اور فحش میں ہوتا ہے تو سزا کی تکفیہ ترک جائے گی تا آنکہ مجنون کو افاقہ ہو جائے اس لیے کہ یہ احتمال ہے کہ اگر اسے افاقہ ہو جائے تو وہ اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے، چنانچہ جو سزا اس پر جاری ہوئی ہے اس کا نفاذ ساقط ہو جائے گا لے

مسلك مالك کے فقہار کی رائے یہ ہے کہ جنون سے فیصلے کا نفاذ موقوف ہو جاتا ہے اور مجنون کے افاقہ پانے تک موقوف رہتا ہے سوائے اس کے کہ سزا قصاص ہو کہ وہ بعض فقہار کی رائے کے مطابق مجنون کے افاقہ سے ناسیدی ہو جانے کی صورت میں ساقط ہو جاتی ہے۔ اور دیگر فقہار کی رائے وہی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی ہے اور جس کا بیان جلد اول میں ہو چکا ہے لے

۶۷۶۔ مدہوش کا ارتداد اور اسلام

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدہوش کا وہی حکم ہے جو مجنون کا ہے اور اس کا اسلام لانا اور مرتد ہونا صحیح

۱۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۱۱۰، ۱۱۱۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰۔ بیعد۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۹، ۸۰۔ بدائع الصنائع،

جلد ۷، صفحہ ۱۱۳، ۱۳۵۔ عاشقین بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۹۳، ۲۹۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۳۸، ۳۹۔

شرح الاذکار، جلد ۲، صفحہ ۵۷، ۵۸۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۳۲۲۔

۲۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰۔ المعنی، جلد ۱، صفحہ ۱۱۰۔ التشریح الجنائی الاسلامی، صفحہ ۵۹، ۵۹۸۔

۳۔ التشریح الجنائی، جلد ۱، صفحہ ۵۹۸۔

نہیں ہے اور یہ حکم بطور استحسان ہے، ورنہ از روئے قیاس تو اس کا اسلام اور ارتداد دونوں درست ہونے چاہئیں۔ اس لیے کہ احکام اسلامی کی اساس زبان کا ظاہری اقرار ہے نہ کہ دلی باطنی کیفیت جس سے آگاہ ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کفر کے احکام کفر پر مبنی ہیں جب کہ احکام اسلامی اسلام پر مبنی ہیں اور ایمان اور کفر کا تعلق تصدیق اور تکذیب سے ہے۔ ہر چند کہ ایمان اور کفر پر اقرار دلیل ہے مگر مدہوش کا اقرار دلیل صحیح نہیں ہے اس لیے مدلول بھی ثابت نہیں ہو گا۔

مسئلہ نماہر اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ چنانچہ مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک مدہوش کا ارتداد یا اس کا بحالت مدہوشی کوئی اور فعل قابل مؤاخذہ نہیں ہے، خواہ اس نے خود اپنے آپ کو مدہوش کیا ہو یا کسی اور نے اس کو مدہوش کر دیا ہو۔

امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور شیعہ زید یہ کے مسلک میں اختلاف ہے۔ ان مسلک کی راجح رائے یہ ہے کہ مدہوش کا ارتداد درست ہے اگر اس نے خود مدہوشی اختیار کی ہو اور اسے پتہ ہو کہ وہ مدہوش کر دینے والی شے استعمال کر رہا ہے۔ مرجوح رائے یہ ہے کہ اس کا ارتداد درست نہیں ہے اس لیے کہ اس کی عقل زائل ہو چکی ہے اور اس امر کا تعلق اعتقاد سے ہے۔

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ جن فقہاء کے نزدیک مدہوش کا ارتداد درست ہے اس کا اسلام بھی صحیح ہے اور جن کے نزدیک مدہوش کا ارتداد درست نہیں ہے ان کے نزدیک اس کا اسلام بھی درست نہیں ہے۔

۶۷۷۔ بچے کا ارتداد اور اسلام

اس امر پر اتفاق ہے کہ نابالغ بچے کا ارتداد درست نہیں ہے البتہ سمجھ دار بچے کے ارتداد کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ارتداد کے لیے بلوغ شرط نہیں ہے، اور سمجھ دار بچے کا ارتداد درست ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نابالغ بچے کا ارتداد درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح سمجھ دار بچے کا اسلام قبول کرنا درست ہے اسی طرح اس کا ارتداد بھی درست ہے کیونکہ اسلام اور ارتداد دراصل ایمان اور کفر کے وجود پر مبنی ہیں، اس لیے کہ ایمان اور کفر افعال حقیقی ہیں ہیں جو قلب سے اس طرح صادر ہوتے ہیں جس طرح باقی جوارج سے تمام افعال صادر ہوتے ہیں اور عقل کے

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۳۱۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۰۷۔

۲۔ المحلی، جلد ۱، صفحہ ۲۰۸، ۲۰۹۔ المحلی، جلد ۷، صفحہ ۲۲۲۔ بیہد۔

۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۰۸، ۱۰۹۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۹۔ المنہب، جلد ۴، صفحہ ۲۲۸۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۰۵۔ موارثتین، جلد ۴، صفحہ ۳۱۰۔

ساتھ اقرار ایمان اور کفر کے وجود کی دلیل ہے مگر صبی ماقبل (سمجھدار بچے) کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ میں (قید) کر دیا جائے گا، کیونکہ سزائے موت بالغ کے لیے تو بہ کی پیش کش کے بعد ہے اس لیے بچہ بلوغ تک قید میں رہے گا اور بعد ازاں اسے تو بہ کے لیے کہا جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ارتداد کے درست ماننے کے لیے بلوغ شرط ہے اور ان کے نزدیک بچے کو اسی وقت مرتد سمجھا جائے گا جب وہ بحالت ارتداد ہی بالغ ہو جائے، ان کی دلیل یہ ہے کہ بچے کے وہ تصرفات جو محض نقصان دہ ہوں اس کے حق میں کالعدم ہو جاتے ہیں، چنانچہ بچے کا طلاق دینا، آزاد کرنا، ہدایا دینا اور ارتداد بھی محض نقصان دہ امور ہیں۔ جب کہ بچے کا ایمان لانا درست ہے کہ یہ سراسر فائدہ ہے۔ غرض امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بچے کا اسلام لانا درست ہے مگر اس کا مرتد ہونا درست نہیں ہے۔^{۱۵}

اس مسئلے میں امام مالکؒ کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ مسلک احمدؒ کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے جس پر عمل ہے یہ ہے کہ بچے کا ارتداد درست مانا جائے گا اور یہ رائے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے اور مسلک مالکؒ کے ظاہر کے مطابق ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ بچے کا اسلام درست اور ارتداد غیر درست متصور ہوگا۔ اور یہ امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق ہے۔^{۱۶}

یہ بات مد نظر رہنی چاہیے کہ نو بیداری لحاظ سے اس اختلاف کی کوئی اہمیت نہیں ہے، اس لیے کہ بچے کے ارتداد کو درست قرار دیا جائے یا نہ دیا جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ بچے پر حدود جاری نہیں ہوتیں، یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، پس اگر بالغ ہونے کے بعد بھی وہ ارتداد پر باقی رہے تو حکم ارتداد ثابت ہو جائے گا اور تو بہ کی پیش کش کے بعد اگر وہ تو بہ نہ کرے تو سزا لازم ہو جائے گی اس لحاظ سے بلوغ سے قبل مرتد ہونے والا اور بعد بلوغ مرتد ہونے والا برابر ہیں۔ اور وہ اصل مسلمان جو مرتد ہو جائے اور وہ کافر بچہ جو بچپن میں اسلام لائے اور پھر مرتد ہو جائے دونوں باعتبار حکم مساوی ہیں۔^{۱۷}

مسلک شافعیؒ یہ ہے کہ بچے کا اسلام اور ارتداد دونوں نادرست ہیں، اور بلوغ کے بعد درست قرار پائیں گے اور امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب میں سے امام زفرؒ کی بھی رائے ہے اور یہ رائے مسلک ظاہر کے فقہاء اور شیعہ زیدیر کی رائے کے بھی مطابق ہے۔ ان فقہاء کی دلیل رسول اللہؐ کا یہ فرمان ہے کہ:

”تین اشخاص پر ذمے داری عائد نہیں ہوتی، بچے پر جب تک بالغ ہو، سوئے ہوئے پر جب

تک بیدار ہو اور جنون پر جب تک ٹھیک ہو۔“

اس رائے کے قائل فقہاء بہر چند بچے کے اسلام کو نادرست قرار دیتے ہیں لیکن وہ اسے حکماً یا تبعاً مسلم منصوص کرتے ہیں۔ کیونکہ بچہ ماں باپ یا کسی ایک کے تابع ہو کر مسلم متصور کیا جاتا ہے لیکن بلوغ تک مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا، پس اگر اس کا اسلام درست قرار دیا جائے تو وہ اصلاً مسلمان ہے اور اس میں اور اس کے ماں باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار دیے جانے میں تضاد ہے۔ مزید یہ کہ اسلام کے بعض احکام اس پر ایسے عائد ہوتے ہیں جن میں اس کے نقصان کا شائبہ موجود ہے مثلاً یہ کہ وہ (کافر والدین کی) میراث سے محروم ہے اور اس کے اور اس کی کافر بیوی کے درمیان تفریق ہوگی، حالانکہ بچہ ان تصرفات کا اہل نہیں ہوتا جو اس کے لیے نقصان دہ ہوں۔

گزشتہ بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ سمجھدار بچے کے ازہاد اور اسلام کے بارے میں تین آراء ہیں، بعض کے نزدیک اس کا اسلام اور ارتداد دونوں درست ہیں۔ اور سبھی غیر ممیز (تا سمجھ بچے) کا بالاتفاق نہ اسلام درست ہے اور نہ ارتداد درست ہے۔ اگرچہ وہ اپنے ماں باپ کے تابع ہو کر حکماً مسلمان ہو۔

جن فقہاء کے نزدیک سمجھدار بچے کا اسلام درست ہے ان کے نزدیک اس کے اسلام کی دو شرطیں ہیں۔

اول: یہ کہ وہ اسلام کے معنی سمجھتا ہو، اسے معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ رب ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں اور محمد رسول اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ اس شرط کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ جو بچہ اس حقیقت اسلام سے نا آشنا ہو اس کا اصلاحی عقیدہ کا حامل ہونا متحقق نہیں ہو سکتا۔

دوم: یہ کہ اس کی عمر دس سال ہو۔ اس شرط پر اتفاق نہیں ہے بلکہ اکثر وہ فقہاء جو بچے کے اسلام کو درست قرار دیتے ہیں یہ شرط عائد نہیں کرتے۔ اور جن فقہاء نے یہ شرط عائد کی ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ نے نماز پڑھنے پر دس سال کے بچے کو مارنے کا حکم دیا ہے۔ اور یہی سنبلی مسلک ہے۔ مگر امام احمد سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ سات سال کی عمر کے بچے کا اسلام درست ہے۔ اس لیے کہ آنحضرت نے سات سال کی عمر کے بچے کے بارے میں حکم دیا کہ انہیں نماز کا حکم دیا جائے۔ جس سے معلوم ہوا کہ سات سال کی عمر کے بچے کی عبادت درست ہے اس لیے اس کا اسلام لانا بھی درست ہوگا اور بعض فقہاء پانچ برس کی عمر کے بچے کے اسلام کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اس لیے کہ حضرت علیؑ کی عمر میں اسلام لائے تھے۔

۱۔ السنن المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۹۲۔ نہایۃ المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۹۷۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۲۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۸۸۔

المحلی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۸، ۲۲۲۔ المحلی، جلد ۷، صفحہ ۳۲۲۔ بجز۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۷۵۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۸۹، ۹۰۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۲۰۔

باپ یا ماں یا کسی ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں وہ بچے جو حالت اسلام میں استقرار پائے ہوں مسلمان
متصور ہوں گے۔ بعد ازاں بالغ ہونے کے بعد اگر مرتد کی اولاد اسلام پر قائم رہے تو وہ مسلمان ہیں لیکن وہ اگر
بجالت ارتداد بالغ ہوں تو وہ مرتد ہیں اور ان پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔ لیکن بچوں کا استقرار حمل بجالت
ارتداد ہوا ہو تو ان پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، کیونکہ ان کے والدین کافر ہیں، خواہ ان کا استقرار حمل دارالاسلام
میں ہوا، ہو یا دارالحرب میں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ، مسلک ظاہر کے فقہاء اور شیعہ زیدیر کے نزدیک اگر کافر باپ
ہیں سے کوئی اسلام لے آئے تو ان کی چھوٹی اولاد ان کی تبعی مسلمان تصور ہوگی، خواہ باپ مسلمان ہو یا ماں،
لیکن امام مالکؒ کے نزدیک بچے صرف باپ کے اسلام کے تابع ہوں گے، چنانچہ اگر باپ اسلام
لے آئے تو اس کی اولاد اس کی تابع ہوگی اور صرف ماں اسلام لے آئے تو اولاد اس کی تابع نہیں ہوگی،
اس لیے کہ اولاد باپ کی تابع ہوتی ہے نہ کہ ماں کی ہے۔

۶۷۸۔ مجبور شخص کا ارتداد اور اسلام

اگر کسی شخص کو کفر پر مجبور کیا گیا اور اس نے کلمہ کفر کہہ لیا یا عمل کفر کر لیا، تو چاروں مسالک کے لحاظ
سے بالاتفاق وہ کافر منصور نہیں ہوگا مسلک شیعہ زیدیر اور مسلک ظاہر بھی اس کے مطابق ہے اور
اس کی دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

إِذْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَدَأَهُمْ بِالْحَيَاةِ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَادًا
فَعَلَيْهِمْ نِقْمَتُ اللَّهِ مِنَ اللَّهِ - (النحل: ۱۰۶)

”مگر وہ مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تب تو غیر مگر جس نے دل کی رضا مندی
سے کفر قبول کر لیا اس پر اللہ کا غضب ہے۔“
اور نیز یہ کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ۔

”میری امت کے لوگوں سے وہ امور معاف کر دیئے گئے ہیں جو بکجول چوک سے مرتد
ہوئے ہوں یا جس پر کسی کو مجبور کر دیا گیا ہو۔“

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۴۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۳۹۔ آسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۳۔ المغنی، جلد ۱۰،
صفحہ ۹۳۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۹۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۸۰، ۵۸۱۔

۲۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۹۹۔ شرح الزرقانی، صفحہ ۶۶۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۴۔ المحلی، جلد ۷، صفحہ ۳۲۲۔ و بحوالہ ہائے سابقہ۔

چنانچہ اسلام پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے اور ذمی یا مستامن جسے اسلام پر مجبور کیا گیا ہو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوگا جب تک وہ از خود مطابقت اسلام کوئی ایسا کام انجام نہ دے جس سے اس کا از خود اسلام قبول کر لینا ثابت ہو جائے، اور یہ اثبات اسلام اکراہ (جبر) کے ختم ہو جانے کے بعد ہو۔ لیکن اگر وہ اسلام کے اس طرح ثابت ہونے سے قبل مر جائے تو اس کا حکم کافروں کا سا ہے اور اگر وہ اکراہ ختم ہونے کے بعد پھر کافر ہو جائے تو اسے نہ قتل کیا جائے گا اور نہ اسلام پر مجبور کیا جائے گا۔

رکن دوم

قصد جنائی (مجرمانہ ارادہ)

۶۷۹- جرم ارتداد کی لازمی شرط یہ ہے کہ جانی (مجرم) کسی ایسے فعل یا قول کا جو کفر ہو یہ جانتے ہوئے کہ یہ کفر ہے ارتکاب کرے یا زبان سے کہے۔ پس اگر کوئی شخص کسی فعل کفر کا ارتکاب کرے جس کے کفر ہونے کا اسے علم نہیں ہے، یا ایسا کلمہ کفر کہے جس کے کفر ہونے کا اسے علم نہیں ہے، تو وہ کافر نہیں ہوگا اور اگر کوئی کسی سے کفر یہ بات بغیر اس کا اعتقاد رکھے ہوئے نقل کرے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی شخص کی زبان سے خوشی یا کمزوری کی شدت کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے بلا ارادہ کلمہ کفر نکل جائے۔ مثلاً وہ یہ کہنا چاہے کہ اللہ تو میرا رب ہے اور میں تیرا بندہ ہوں، مگر زبان سے نکل جائے کہ تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب ہوں، تو یہ شخص کافر نہیں ہوگا۔

امام شافعی کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مجرم کافر ہونے کا ارادہ کرے۔ یعنی صرف یہ کافی نہیں کہ کفر کا فعل انجام دے یا کفر کا کلمہ کہے بلکہ اس فعل سے اس کا ارادہ ہی کفر کا ہو، ان کی دلیل یہ حدیث رسول ہے کہ "تمام اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے"۔ پس اگر اس کی نیت کفر کی ہے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی مسلک فقہائے ظاہر کا ہے کہ ان کے نزدیک نیت تمام اعمال کے لیے شرط ہے کیونکہ فرمان نبوت ہے کہ۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۸۔ مواہب اللیلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۲۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۱۳، ۱۳۸۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۲۰۶۔

المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۳۸۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۹۷۔ اُستی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۱۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۱۰۰۔

الحلی، جلد ۸، صفحہ ۳۲۹۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۷۷۔

۳۔ الصلی، جلد ۱۰، صفحہ ۲۰۵، ۲۰۶۔

۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۹۴۔

”تمام اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے اور انسان کے لیے وہی کچھ ہے جو اس نے نیت کی“

اس لیے ان کے نزدیک بغیر نیت عمل باطل اور ناقابل شمار ہے۔

امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی شخص کے مرتد ہونے کے لیے کسی کفر فیعل کا ارتکاب یا کسی کلمہ کفر کا کہنا کافی ہے اور کفر کی نیت لازمی نہیں ہے بشرطیکہ اس نے فیعل اسلام کی تحقیر، استہزار، عناد اور استخفاف کے طور پر کیا ہو۔ یہی مسلک شیعہ زیدیہ کا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اسلام کا مذاق اڑانے کے طور پر کیا گیا فعل یا قول کفر ہے، پس جو شخص مختار (ساحب اختیار) ہونے کی صورت میں کوئی کلمہ کفر کہے یا کوئی کفر فیعل کرے تو وہ کافر متصور ہوگا اگرچہ اس نے اس قول یا فعل کا ارادہ نہ کیا ہو مگر اس کے معنی کو سمجھنا ہو اس لیے کہ اگرچہ تصدیق حقیقۃً موجود ہے مگر حکماً ختم ہو چکی ہے۔ کیونکہ شارعؐ نے بعض معصیتوں کو عدم تصدیق کی علامت کے طور پر مقرر کر دیا ہے جیسے کوئی بت کے سامنے سجدہ کر لے تو وہ کافر ہو جائے گا، ہر چند کہ وہ تصدیق (ایمان) کرنے والا ہے کیونکہ یہ سجدہ کرنا حکماً تکذیب ہے۔

ارتداد کی سزائیں

۶۸۰۔ ارتداد کی مختلف سزائیں ہیں جو جرم کے مختلف حالات کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ ان میں سے کچھ سزائیں اصلی ہیں، کچھ بدلتی ہیں اور کچھ تبعی ہیں۔

اول: اصلی سزا

۶۸۱۔ ارتداد کی اصلی سزا بطور حد قتل کیا جانا ہے۔ کیونکہ فرمان رسول اللہؐ ہے۔

”جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کر دو“

قتل بہ مرتد کی ایک عمومی سزا ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو جو ان ہو یا بوڑھا ہو۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ عورت کو جرم ارتداد پر قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، اس طرح کہ اس کو قید کر دیا جائے گا اور روزانہ توبہ کرنے اور اسلام قبول کرنے کے لیے کہا جائے گا۔ اگر اسلام قبول نہ کرے تو

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۲، ۶۳، ۷۰۔ بجد۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۱، ۱۰۱، ۱۰۱۔ حاشیہ بن عابدین، صفحہ ۳۹۲۔

۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۴، ۵۵۔

۳۔ حاشیہ بن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۳۹۲۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۰۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۴۰۶۔

تاسیات قید میں رکھا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کے برعکس دیگر مسالک میں عورت اور مرد کی کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ ان میں مرد کی طرح مرتد عورت کو بھی قتل (موت) کی سزا دی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے کافر عورت کے قتل سے منع فرمایا ہے۔ توجیب عورت اپنے اسلی کفر پر قتل نہیں کی جاتی تو جو کفر بعد میں طاری ہوا ہے اس پر بھی قتل نہیں ہونا چاہیے۔ اور باقی فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ:

”جو شخص اپنا دین (اسلام) تبدیل کرے اسے قتل کر دو۔“

نیز فرمایا کہ:

”صرف تین امور کی بنا پر کسی کا قتل جائز ہے، شادی شدہ زانی، جان کے بدلے میں جان اور

وہ شخص جس نے اپنا دین ترک کر کے جماعت (مسلمہ) کو چھوڑ دیا ہو۔“

اور ان خصوصاً جس عورت کے قتل سے منع فرمایا اس سے اسلماً کافر عورت ہی مراد ہے۔ اس لیے کفر اسلی پر کفر طاری کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ مرد و عورت کفر اسلی پر قائم رہتے ہیں نہ کہ کفر طاری پر۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چار سورتوں میں سجدہ از بچہ ارتداد پر قتل نہیں کیا جائے گا۔ ۱۔ جب اس کا اسلام والدین کے تابع ہو اور وہ مرتد بالغ ہو۔ اس سورت میں قیاس تو یہی ہے کہ اسے قتل کیا جانا چاہیے مگر بطور استحسان اسے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کے اسلام کا تبعی ہونا اس سے مرتد ہو کر بالغ ہونے پر قتل کی سزا کو ساقط کرنے والا شبہ ہے۔ ۲۔ اگر وہ بچپن میں اسلام لایا لیکن جب بالغ ہوا تو مرتد ہو کر بالغ ہوا تو از روئے قیاس تو اسے قتل کیا جانا چاہیے لیکن استحساناً اسے قتل نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اس کے اسلام کی صحت کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ ۳۔ اگر بچپن ہی میں مرتد ہو گیا۔ ۴۔ دارالاسلام میں کوئی بچہ پڑا ہوا ملا تو تبعاً اس پر اسلام کا حکم لگے گا جیسے کہ وہ مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہوتا۔ ان چاروں سورتوں میں سجدہ از بچہ کو قتل نہیں کیا جائے گا مگر عورت کی طرح اسے قید میں رکھ کر اور تضریری سزا دے کر اسلام پر مجبور کیا جائے گا۔

۱۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۳۵۔

۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۱۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۹۹۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۴۴۴۔ الحاوی، جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۴۔ شرح الاذکار، جلد ۲، صفحہ ۵۷۸۔

۳۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۴۴۴۔

۴۔ شرح فتح القدیر، جلد ۳، صفحہ ۴۰۶، ۴۰۷۔ بدائع الصنائع، جلد ۷، صفحہ ۱۳۵۔

امام مالکؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ سمجھدار بچہ جرم ارتداد پر اگر وہ مرتد بالغ ہو قتل کیا جائے گا، لیکن ان کے نزدیک دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ۱۔ وہ بچہ جو باپ کے اسلام کے وقت بالغ ہونے کے قریب ہو۔ ۲۔ وہ بچہ جو سمجھدار ہو یا ناسمجھ ہو اور اپنی کافر ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا ہو یہاں تک کہ وہ بلوغ کے قریب ہو جائے یعنی تقریباً تیرہ برس کا ہو جائے۔ ان دونوں صورتوں میں اگر بچہ کافر بالغ ہو تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا البتہ بذریعہ تعزیر اسلام پر مجبور کیا جائے گا۔

باقی مسالک کے لحاظ سے مرتد بچے کے مرتد بالغ ہونے کی صورت میں اسے عام مرتد مرد و عورت کی طرح سزائے موت (قتل) دی جائے گی۔

۶۸۲۔ دعوتِ توبہ

اصولی قاعدہ یہ ہے کہ مرتد کو دعوتِ توبہ دینے کے بعد سزائے موت دی جائے گی۔ بعض فقہاء کے نزدیک توبہ کی دعوت دینا لازم ہے۔ یہی امام مالکؒ اور شیعہ زید یہ کا مسلک ہے اور یہی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کی راجح رائے ہے۔ مسلک شیعہ زید یہ کی ایک اور رائے یہ ہے کہ دعوتِ توبہ مستحب ہے مگر یہ ان کے مسلک کی مروجہ رائے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک توبہ کرنا مستحب ہے واجب نہیں ہے، اس لیے کہ دعوتِ اسلام تو مرتد کو پہلے ہی مل چکی ہے، اس وجہ سے اس کا وجوب باقی نہیں رہا۔ البتہ بطور استحباب اس پر اسلام پیش کیا جائے گا کہ شاید وہ اسلام لے آئے۔ یہ قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک رائے ہے مسلک ظاہر کے فقہاء کے نزدیک توبہ کی دعوت نہ واجب ہے اور نہ ممنوع ہے۔

۶۸۳۔ دعوتِ توبہ کی مدت

مسلک مالکؒ یہ ہے کہ مرتد کے کفر کے ثابت ہوجانے کے بعد تین دن تین رات مدتِ توبہ ہے اور یہ مدت کافر ہونے کے دن سے یا تبلیغ کے دن سے شمار نہیں کی جائے گی۔ جس دن کی فجر کا وقت نکل چکا ہو وہ اس مدت میں شمار نہیں ہوگا اور تین دنوں کو ملا کر شمار نہیں کیا جائے گا مقصد یہ ہے کہ جان کے ضیاع میں احتیاط برتی جائے۔

۱۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۶، ۷۰۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۱، ۲۸۲۔

۲۔ نہایۃ المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۴۰۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۹۲۔ المحلی، جلد ۲، صفحہ ۳۲۲۔ جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۷۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۸، ۵۸۱۔

۳۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷، ۳۸۰۔

۴۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۵۔ نہایۃ المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۳۹۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۳۸۔ المغنی، جلد ۱۰، صفحہ ۶۶۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۵۷، ۵۸۔ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۹۷۔

مرتد کا کھانا پینا بند نہیں کیا جائے گا اور نہ اسے تعذیب دی جائے گی، اگر توبہ کرے تو سزا کے موت ساقط ہو جائے گی ورنہ تیسرے دن بعد غروب شمس قتل کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک توبہ کی مدت، امام کی صواب دید پر موقوف ہے۔ پس اگر امام مہلت دینا چاہے یا مرتد خود مہلت کا طالب ہو تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی اور اگر امام مہلت نہ دینا چاہے یا مرتد خود مہلت کا طالب نہ ہو تو اسے (ثبوت جرم ارتداد) کے فوراً بعد سزائے موت دے دی جائے گی۔

مسلمک شافعی ہیں دو آراء ہیں۔ ایک یہ کہ دعوت توبہ کی مدت تین دن ہیں، کیونکہ غور و تأمل کے لیے یہ مناسب مدت ہے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ اسے فوراً قتل کیا جائے گا، اگر اسے توبہ کے لیے کہا جائے اور وہ توبہ نہ کرے، اور یہی مسلمک کی راجح رائے ہے۔

مسلمک احمدیہ یہ ہے کہ توبہ کی مدت تین دن ہیں اور ان میں مرتد کو قید میں رکھا جائے گا۔ مسلمک ظاہر کے فقہار نے توبہ کی مدت کی کوئی تحدید نہیں کی ہے اور ان کے نزدیک اگر مرتد فوراً توبہ نہ کرے تو اسے اسی وقت قتل کیا جائے گا۔

شیعہ زیدیہ کے نزدیک توبہ کی یہ مدت تین دن ہے۔ مرتد سے توبہ کرانے کے بارے میں دلیل حضرت عمرؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ آپؓ کے پاس مسلمانوں کے لشکر کا ایک سپاہی آیا، اور کہا کہ آپ کو بنی مسنہر کے بارے میں کوئی اطلاع ہے۔ آپؓ نے فرمایا۔ ہاں ایک شخص اسلام لانے کے بعد کافر ہو گیا، تم نے کیا کیا؟ اس نے کہا، ہم نے اس کی گردن اڑادی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا، تم یہ کرتے کہ اسے کسی گھر میں قید کر دیتے، کھانا کھلانے اور توبہ کے لیے کہتے، شاید وہ توبہ ہی کر لیتا اور اللہ سبحانہ کی جانب رجوع کر لیتا۔ اسے اللہ میں اس واقعہ کے وقت موجود نہیں تھا، نہ میں نے حکم دیا تھا اور نہ جب مجھے اطلاع ملی میں اس وقت خوش ہوا۔ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ "مرتد سے تین مرتبہ توبہ کے لیے کہا جائے گا"۔ اسی سے وہ فقہار جو توبہ کے دجوب یا مستحب ہونے کے قائل ہیں اور مدت توبہ کے تین دن ہونے کے قائل ہیں استدلال کرتے ہیں۔

۱ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۹۵۔ کے بدائع الصنائع، جلد ۱، صفحہ ۱۳۵۔

۲ نہایت المحتاج، جلد ۲، صفحہ ۳۹۸، ۳۹۹۔

۳ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۷۸۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۴۔ ۵ المحلی، جلد ۱۱، صفحہ ۱۹۲۔

۴ الروض النضیر، جلد ۴، صفحہ ۳۲۲۔ شرح الازہار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۹، ۳۸۰۔

۶۸۴۔ توبہ کی کیفیت

مزدکی توبہ اس طرح ہوگی کہ وہ دونوں کلمہ شہادت پڑھے۔ اور جس بات (عقیدہ یا حکم) کا اس نے انکار کیا ہے اس کا اقرار کرے اور دین اسلام کے خلاف ہر دین سے برأت کرے۔ پس اگر کسی مرتد نے وضو اور نماز کے وجود کا دعویٰ کیا ہو اور حضرت محمدؐ کی رسالت سے انکار کیا ہو تو اس کی توبہ کے لیے دونوں کلمہ شہادت کا پڑھنا کافی ہے۔ اور اگر کفر کسی دوسری شے کے انکار سے ہوا ہو، جیسے کسی نے یہ کہا ہو کہ رسالت محمدؐ صرف اہل عرب کے لیے ہے یا اس نے کسی فرض کی فرضیت یا کسی امر حرام کی حرمت سے انکار کیا ہو تو وہ دونوں کلمہ شہادت کے ساتھ اس امر کا بھی اقرار کرے گا جس کا اس نے انکار کیا ہے۔ غرض اس طرح فعل کفر یا قول کے کفر کے مطابق توبہ کی نوعیت تبدیل ہو جائے گی۔

۶۸۵۔ کس مرتد کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی؟

اس امر سے قطع نظر کہ توبہ کرانا واجب ہے یا مستحب، امام مالکؒ کے نزدیک تین قسم کے مرتد توبہ کی دعوت سے مستثنیٰ ہیں اور ان سے توبہ نہیں کرائی جائے گی۔

۱۔ ساحر اگر ایسا ساحر کرے جو کفر ہو تو اسے دعوت توبہ نہیں دی جائے گی اور قتل کر دیا جائے گا اور اگر از خود توبہ کرے تو بھی یہ توبہ قبول نہیں کی جائے گی سوائے اس کے کہ وہ سحر ہی سے توبہ کر لے۔ گویا مسلک مالکؒ میں ساحر کا حکم زندگی جیسا ہے۔

۲۔ زندیق وہ ہے جو اسلام کا اظہار تو کرے مگر پوشیدہ طور پر کفر دل میں رکھتا ہو۔ اگر زندیق کا کفر ثابت ہو جائے تو اسے دعوت توبہ نہیں دی جائے گی بلکہ اس کے از خود توبہ کرنے کے باوجود اسے قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ توبہ بھی اس کی عادت اور مسلک کے مطابق ہو سکتی ہے کیونکہ زندیق لوگ خوف کے وقت تقیہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر وہ پہلے اپنے زندیق ہونے کا اقرار کرے اور پھر توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

۳۔ وہ شخص جو کسی نبی یا فرشتہ کو بُرا بھلا کہے، یا اس پر اعتراض یا لعنت کرے، یا اس کو عیب اور تہمت لگائے یا اس کی شان کو بلبھا کرے یا اسی قسم کی کوئی بات کرے تو اس سے توبہ کے لیے نہیں کہا جائے گا اور قتل کر دیا جائے گا، خواہ وہ توبہ کا اعلان اور اظہار کرے اس حالت میں توبہ ایک خاص حد ہے اگرچہ ارتداد کے تحت داخل ہے۔

۲ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۲۔

۱ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۷۹۔

۳ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۵، ۲۸۶۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۷۱، ۷۲۔

غرض امام مالکؒ کے مشہور قول کے مطابق مرتد کو بطور مدقتل کیا جانا ہے اس کے کفر پر قتل نہیں کیا جاتا اس لیے اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اور اس کا رجوع درست نہیں ہوگا، اس کے باوجود مسلک کے بعض فقہاء کے نزدیک اس کا فعل ارتداد ہے اور اس صورت میں اسے توبہ کے لیے کہا جائے اور اگر وہ توبہ کرے تو اسے سزائے تعزیری دی جائے گی۔

جو شخص بار بار مرتد ہوتا ہو تو اسے ہر مرتبہ توبہ کے لیے کہا جائے گا اگرچہ وہ متعدد مرتبہ مرتد ہو چکا ہو بشرطیکہ وہ مندرجہ بالا تین اقسام میں سے نہ ہو۔

مسلک شافعیؒ مسلک امام مالکؒ سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک توبہ کے لیے کہا جائے گا اور ساجد اور زندقہ سے بھی توبہ کرائی جائے گی، خواہ زندقہ کا عقیدہ کتنا ہی بعیث اور مکروہ کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے:

قُلْ لِلدِّينِ كَفْرًا اِنْ يَشَاءُ اُولَئِكَ اِيضًا لَكُم مَّا قَدْ سَأَلْتُمْ - (الانفال: ۳۸)

”اے نبی، ان کافروں سے کہو کہ اگر ابھی باز آجائیں تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے اس سے دوگنہ کر لیا جائے گا“

اور اس لیے کہ نبی کا ارشاد ہے کہ جب کافر دونوں کلمہ شہادت ادا کر لیں تو میری طرف سے ان کی جانیں اور مال محفوظ قرار پائیں گے۔

البتہ مسلک شافعیؒ کی ایک مرجوح رائے زندقہ کی توبہ قبول نہ کرنے کے بارے میں بھی ہے۔ مسلک شافعیؒ میں اس شخص کو یا کسی اور نبی کو برا بھلا کہنے والے کی توبہ بھی قبول کی جائے گی اور اسے توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ یہی مسلک کی راجح رائے ہے اس کے علاوہ دد آرا اور بھی ہیں اور وہ یہ کہ نبی کو سب اور قذوف کرنے والے کو سزا قتل کیا جائے گا، اس لیے کہ نبی کو سب اور قذوف کرنے کی حد قتل ہی ہے اور حد قذوف توبہ سے ساقط نہیں ہوتی، اور دوسری رائے یہ ہے کہ اسے جرم قذوف پر اسی کوڑے مارے جائیں اور جرم سب (برا بھلا کہنے) پر تعزیری سزا دی جائے گی۔

مسلک احمدیہ ہے کہ۔ ۱۔ زندقہ کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۷۸۲۔

۲۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲۔ المہذب، جلد ۲، صفحہ ۲۲۹۔

۳۔ نہایتہ المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۹۹۔

۴۔ اُسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲۔ نہایتہ المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۳۹۹۔

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوْا-

”سوائے ان لوگوں کے جو توبہ کر لیں اور اپنی اصلاح کر لیں اور وضاحت کریں۔“

کیونکہ زندگی کی توبہ وغیرہ سے اس کا اسلام کی جانب رجوع ظاہر نہیں ہوتا، اس لیے کہ اپنے کافر ہونے کا توبہ پہلے بھی منکر رہا ہے اور اب اس توبہ سے اس کا قلب ہم آہنگ نہیں ہے اس لیے اس محض قوی توبہ کا کوئی حکم نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس کی ظاہری حالت سے یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ توبہ کا اظہار کر کے اپنے آپ کو قتل سے بچانا چاہتا ہے۔

۲۔ جو بار بار مرتد ہو جاتا ہو اس کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ذَلِكَ لَمْ

يَكُنِ اللَّهُ لِيُخْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا - (النساء: ۱۳۷)

”رہے وہ لوگ جو ایمان لائے پھر کفر کیا پھر ایمان لائے پھر کفر کیا پھر اپنے کفر میں بڑھتے چلے گئے تو اللہ

ہرگز ان کو معاف نہ کرے گا اور نہ کبھی ان کو راہِ راست دکھائے گا۔“

اور یہ ارشاد الہی ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ -

(ال عمران: ۹۰)

”مگر جن لوگوں نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا پھر اپنے کفر میں بڑھتے چلے گئے، ان کی توبہ ہرگز

قبول نہ ہوگی۔“

غرض ارتداد کی تکرار اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ عقیدے میں فساد اور دین کی اہمیت کی کمی ہے۔

۳۔ اس شخص کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی جو اللہ کو اور اس کے رسول کو برا بھلا کہے یا ان کی تنقیص

کرے کہ یہ بھی مرتد کے فساد عقیدہ اور اس کے دل میں اللہ اس کے رسول کی بے وقعتی پر دلالت کرتا ہے۔

اور اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ يَا اللَّهُ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ

كُنْتُمْ لَسْتُمْ هُنَّ وَلَا تَعْتَدُوا وَقَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ - (التوبه: ۶۵)

”اگر ان سے پوچھو کہ تم کیا باتیں کر رہے تھے تو جھٹ کہہ دیں گے کہ ہم تو ہنسی مذاق اور دل لگی

کر رہے تھے۔ ان سے کہو کہ کیا تمہاری ہنسی دل لگی اللہ اور اس کی آیات اور اس کے رسول ہی کے

ساتھ تھی۔ اب عذرات نہ تراشو۔ تم نے ایمان لانے کے بعد کفر کیا ہے۔“

۴۔ اس ساحر کی جو اپنے سحر کی بنا پر کافر ہو جائے تو بہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اس لیے کہ جناب بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ — ”ساحر کی حد سے تلوار مار دینا ہے“ نبی ﷺ نے ساحر کے قتل کو حد فرمایا ہے اور حد تو بہ سے ساقط نہیں ہوتی۔ اور دوسرے اس لیے کہ اگر قتل حد نہ ہو تو اس کے تو بہ کے پر غلوس ہونے کے جانچنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اپنے سحر کو پوشیدہ رکھ سکتا اور موت کے خوف سے اسلام کا اظہار کر سکتا ہے۔

امام احمد سے ایک اور روایت منقول ہے کہ جس کو بعض فقہائے مسلک نے اغتیار کیا ہے، کہ مرتد کی تو بہ قبول کی جائے گی اور خواہ وہ زندقہ ہو یا ساحر ہو یا بار بار مرتد ہو اسے دعوت تو بہی جائے گی۔ اور یہ رائے مسلک شافعی کے مطابق ہے۔

مسلم امام ابو حنیفہ کے مطابق بھی ان مرتدین کی تو بہ قبول نہیں کی جائے گی۔

۱۔ ساحر کی تو بہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ آنحضرت کا ارشاد ہے کہ — ”ساحر کی حد اس کی تلوار سے گردن اڑا دینا ہے“ مگر بیشتر فقہائے احناف اس مسئلے میں مسلک شافعی کو ترجیح دیتے ہیں۔ جو فقہار ساحر کے قتل کے قائل ہیں وہ ساحرہ کے قتل کے بھی قائل ہیں کہ یہ قتل حد ہے اور اس میں تو بہ قابل قبول نہیں ہے۔

۲۔ زندقہ کی تو بہ قابل قبول نہیں ہے جیسا کہ امام مالک کا مسلک ہے۔ اگرچہ ایک رائے کے مطابق زندقہ کی تو بہ قابل قبول ہے۔

۳۔ رسولوں اور ملائکہ کو برا کہنے والے اور ان کا استہزاء کرنے والے کی تو بہ قابل قبول نہیں ہے اور وہ حد قتل کیا جائے گا۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ وہ مرتد ہے اور اس کی تو بہ قبول کی جائے گی اور عدم تو بہ کی صورت میں جرم الزناد کی سزا میں قتل کیا جائے گا۔

۴۔ بار بار مرتد ہونے والے کی تو بہ بھی قابل قبول نہیں ہے۔

مسلم ظاہر امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے۔ اسی طرح شیعہ زیدیر کے مسلک میں بہ مرتد کی تو بہ قابل قبول ہے۔

۱۔ کشف القناع، جلد ۲، صفحہ ۱۰۵، ۱۰۶۔

۲۔ مشیختہ ابن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۰۸، ۲۰۹۔

۳۔ بحوالہ مذکور، صفحہ ۲۰۱، ۲۰۲۔

۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۳۸۷۔

۵۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸۔

۶۔ مشیختہ ابن عابدین، جلد ۳، صفحہ ۲۰۸، ۲۰۹۔

۷۔ بحوالہ مذکور، صفحہ ۲۰۱، ۲۰۲۔

۸۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۳۸۷۔

خواہ اس کی ذمہ کفر سحر ہو یا زندقہ ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور سبب ہو۔

۶۸۶۔ توبہ پر مرتب ہونے والے نتائج

جس مرتد کی توبہ قابل قبول ہے اس کی توبہ کے ظاہر ہو جانے کے بعد اس سے سزائے موت (قتل یا قتل ہو جائے گی اور ارتداد سے پہلے کی طرح معصوم الدم (جانی لحاظ سے محفوظ) قرار پائے گا، پس اگر کوئی شخص اسے قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ نفس معصوم (محفوظ جان) کا قتل ہے۔ لیکن توبہ سے قبل مرتد کا خون رائیگاں (ہڈر) ہو گا اور اگر کوئی شخص اسے قتل کر دے تو وہ قاتل متصور نہیں ہوگا، البتہ اسے اختیاراً اداروں کے اختیار کو ہاتھ میں لینے پر تعزیری سزا دی جائے گی، اور اس بنا پر سزا نہیں دی جائے گی کہ وہ قاتل ہے اس لیے کہ اس نے ایسے شخص کو قتل کیا ہے جس کا خون رائیگاں قرار پا چکا ہے اور جس کو مارنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ خواہ قتل اس کو دعوت توبہ دئے جانے سے قبل ہوا ہو یا بعد میں کیونکہ وہ بہر صورت ارتداد پر قتل کیا جاتا ہے۔ مرتد پر کی جانے والی ہرجنایت ہڈر (رائیگاں) ہے اس لیے کہ ارتداد سے مرتد کی عصمت (محفوظ) ختم ہو جاتا ہے۔

اگرچہ امام ابوحنیفہؒ مرتد عورت کے ادارن بچوں کے جو مرتد بالغ ہوئے ہوں، قتل کے قائل نہیں ہیں اور اگرچہ امام مالکؒ بعض مرتد بچوں کے قتل کے قائل نہیں ہیں لیکن ان دونوں کے نزدیک اگر کوئی ان میں سے کسی مرتد کو قتل کر دے تو قاتل جرم قتل کے بارے میں فوجداری طور پر مسکول نہیں ہوگا اس لیے کہ جس کو قتل کیا ہے اس کا خون رائیگاں ہے البتہ اس سے باختیار اداروں کے اختیار کو استعمال کرنے پر باز پرس ہوگی۔ ۲

دوم: بدلی سزا

۶۸۶۔ ارتداد کی بدلی سزا دو صورتوں میں لازم ہوتی ہے۔

۱۔ اس صورت میں جب کہ مرتد کے توبہ کر لینے سے اس سے اصلی سزا ساقط ہو جائے تو قاضی (عدالت) مجرم کے حسب سال کوئی تعزیری سزا قید یا کوڑے یا تادان (جرمانہ) یا محض سزائش کی کوئی تعزیری سزا جاری کر دے۔ پھر سبب (قید) میں یہ سبب درست ہے کہ محدود مدت کے لیے ہو اور یہ سبب درست ہے کہ اس وقت تک کے لیے سزائے قید دی جائے گی جب تک اپنی اصلاح کر لے۔

۱۔ شرح الاذکار، جلد ۴، صفحہ ۳۷۹، ۳۸۰۔

۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۱، ۲۸۲۔ اسی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲۔ کشاف الفتاح، جلد ۴، صفحہ ۱۰۴۔ شرح فتح القدر، جلد ۴، صفحہ ۲۸۱، ۲۸۲۔

جو فقہار بار بار مرتد ہونے والے کی توبہ کے قائل ہیں ان کے نزدیک عادی مرتد کی تعزیری سزا میں سختی برتی جائے گی۔ اور بعض فقہار کے نزدیک پہلی مرتبہ مرتد ہونے والے کی (توبہ کی صورت) میں تعزیری سزا معاف کر دی جائے گی سوائے اس کے کہ اس کا ارتداد رسول اللہ کو برا کہنے کی بناء پر ہو یا وہ ساحر ہو۔
 ۲۔ اس صورت میں جب کہ سزائے اصل شعبہ کی بناء پر ساقط ہو گئی ہو جیسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت اور بچے کی ساقط ہے اور جیسے امام مالکؒ کے نزدیک بعض بچوں کی ساقط ہے تو اس صورت میں بچے اور عورت کو غیر معینہ مدت کے لیے محبوس کیا جائے گا اور انہیں اسلام پر مجبور کیا جائے گا، یہ بھی درست ہے کہ انہیں قید کے ساتھ کوئی اور تعزیری سزا بھی دی جائے اور قید کی سزا اسلام لانے تک جاری رہے۔

سوم: تبعی سزا

۶۸۸۔ مرتد پر عائد ہونے والی تبعی سزا دو قسم کی ہے

۱۔ مرتد کا مال ضبط کر لینا۔
 ۲۔ مرتد کی اہلیت تصرف میں کمی واقع ہو جانا۔

۶۸۹۔ مرتد کا مال ضبط کر لینا۔

امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مرتد کی موت کے بعد یا اس کے قتل کر دیے جانے کے بعد اس کا مال عام (فنے) ہو جائے گا اور کوئی مسلمان یا کوئی اور اس کا وارث نہیں ہوگا۔ امام مالکؒ اس قاعدے سے زندق اور منافق کو مستثنیٰ کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اس کی میراث اس کے مسلمان ارثوں کو ملے گی، کیونکہ عہد نبوت میں مسلمان اولاد اپنے منافق والدین کی وارث قرار پائی تھی۔^۱

مسائل ثلاثہ کی راجح رائے یہ ہے کہ ارتداد سے مرتد کی ملکیت ضائع نہیں ہوتی، اور نہ ارتداد مرتد کے بعد ارتداد قانونی طریقوں کے مطابق کسی شئے کے مالک بننے سے مانع ہے۔ البتہ مرتد ہونے کے وقت سے مرتد کی ملکیت موقوف ہو جاتی ہے اگر وہ اسلام لے آئے تو اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اگر وہ مرتد ہی باقی رہے یا اس حالت میں قتل کر دیا جائے تو اس کا مال فنے بن جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق مرتد نے جو مال حالت اسلام میں کمایا ہو اس کے مسلمان ورثار اس کے

۱۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۲۔ شرح فتح القدیر، جلد ۴، صفحہ ۳۸۴۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۴۰۱۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۲۔

المغنی، جلد ۱، صفحہ ۱۱۳۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۶۔

۲۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۱، ۲۸۲۔ اسنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۳۔ کشاف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۴۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۸۱۔

وارث ہوں گے، اگر مرتد مرتد ہو جائے یا قتل کر دیا جائے یا دار الحرب چلا جائے، اور اس کے دار الحرب چلے جائے
کا فیصلہ ہو جائے۔ لیکن جو مال اس نے حالت ارتداد میں کمایا ہو تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فتنے بن جائے
گا۔ اور امام ابو محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مال بھی میراث بن سکے گا۔ اس بارے میں مسلک کے
فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرتد کا جو مال دار الحرب میں موجود ہو، خواہ وہ اس نے ارتداد سے قبل کمایا
ہو یا ارتداد کے بعد وہ اگر حاصل کر لیا جائے تو فتنے قرار پائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور دیگر مسالک میں فرق کا مرجع اس حدیث رسولؐ کی تشریح کا اختلاف ہے کہ۔

”نہ کافر مسلمان کا وارث ہوتا ہے اور نہ مسلمان کافر کا۔“

اس لیے مسالک ثلاثہ کے نزدیک مرتد کے مال کے مسلمان وارث نہیں ہو سکتے کہ مرتد کافر ہے۔ جب کہ
امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک مال مرتد مال مسلم ہی ہے، کیونکہ موت کی طرح ارتداد سے بھی ملکیت
زائل ہو جاتی ہے۔ پس مرتد کے حق میں اس کا ارتداد ملکیت کے زوال کا موت جیسا سبب متصور ہو گا اور
اس کے مال کے اعتبار سے اس کا ارتداد اس کی موت ہو گا اور اس کے مسلمان وارث اس کے مال کے
وارث قرار پائیں گے۔

شیخ زیدیر کا مسلک بھی امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے

کے مطابق ہے۔

جب کہ مسلک ظاہر کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرتد کا مال اس کے کافر دربار کو ملے گا، اور فتنے یا مسلمانوں
کی میراث نہیں بنے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرتد کا دار الحرب سے وابستہ ہو جانا بھی اس کی موت کے حکم میں ہے، بشرطیکہ
قاضی یہ فیصلہ دیدے، کیونکہ مرتد کا دار الحرب سے وابستہ ہونا اس کے اس مال کی ملکیت کے زوال کے ضمن
میں جو اس نے دارالاسلام میں چھوڑا ہے، موت کے درجے میں ہے۔ کیونکہ موت کی بنا پر انسان کی ملکیت
اس لیے زائل ہوتی ہے کہ اب مرنے والے کو مال کی ضرورت باقی نہیں رہی اور وہ اس سے فائدہ اٹھانے
سے عاجز ہو چکا ہے اور یہی بات مرتد کے دار الحرب چلے جانے میں بھی پائی جاتی ہے کہ اس کا جو مال دارالاسلام
میں رہ گیا ہے وہ اس سے فائدہ اٹھانے سے عاجز ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسے یہ مال اس کی ضرورت سے
زائد فاضل ہو، کیونکہ وہ اس مال سے اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا۔ تو یہ وابستگی اس کی ملکیت کے

زدال میں موت کے درجے میں ہو جائے گی لیہ

مسک شیعہ زید یہ بھی ہے لیکن باقی مسالک مرتد کے دارالہرب چلے جانے کو موت کے درجے میں نہیں قرار دیتے۔

۶۸۹۔ مرتد کی اہلیت تصرف میں کمی۔

ارتداد مرتد کے مالک بننے کی اہلیت پر اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ وہ بذریعہ ہدیہ، یا اپنے آپ کوئی خدمت انجام دے کر (اس کے معاوضے) یا بذریعہ شکار یا بذریعہ خریداری مالک بن سکتا ہے۔ لیکن جب تک وہ دارالاسلام میں ہے وہ بذریعہ میراث مالک نہیں بن سکتا، کیونکہ مذہب کا اختلاف موجود ہے۔ اور ارتداد اس کے مالی تصرفات کی اہلیت پر بھی اثر انداز ہوگا، خواہ اس نے یہ مال ارتداد سے قبل کمایا ہو یا بعد میں بہر صورت اس کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے بلکہ موقوف رہیں گے۔ اگر اسلام لے آیا تو نافذ ہو جائیں گے، اور اگر بحالت ارتداد مر گیا تو اس عرصے میں کیے گئے تمام تصرفات باطل قرار پائیں گے۔ کیونکہ ان تصرفات کا تعلق مال سے ہے اور اس سے حق غیر (دوسرے کا حق) وابستہ ہے۔

یہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے مسک کی راجح رائے ہے۔ اگرچہ مسک شافعی کی رو سے مرتد کے وہ تصرفات بھی باطل ہو جاتے ہیں جو توقف کو قبول نہیں کرتے، جیسے بیع (خرید و فروخت) کہ یہ نافذ ہو جانے والے معاملات میں سے ہے سوائے اس کے کہ یہ خرید و فروخت کسی شرط کے ساتھ معلق ہو، اور اسی طرح ہبہ اور رہن وغیرہ۔ باوجودیکہ مسالک ثلاثہ میں بھی یہ مرجوح رائے موجود ہے کہ مرتد کے جملہ تصرفات مطلقاً باطل ہیں۔ اور یہ رائے اس نظریے پر استوار ہے کہ مرتد کی ملکیت بالکلیہ زائل ہو جاتی ہے ظاہر ہے جب مرتد کی ملکیت زائل ہوگی تو اس کے تصرفات بھی باطل قرار پائیں گے کیونکہ یہ ایسے شخص کے تصرفات ہوں گے کہ جس شخص میں وہ تصرفات کر رہا ہے اس کا وہ مالک ہی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے مسک میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہیں گے، اگر اسلام لے آئے تو درست قرار پائیں گے اور اگر مر جائے یا قتل کر دیا جائے یا دارالہرب پہلا جائے تو اس کے تمام تصرفات باطل ہو جائیں گے، گو یا امام صاحب کے نظریے کی اساس اس امر پر ہے کہ ارتداد سے مرتد کی ملکیت موقوف ہو جاتی ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک

۱۔ بارئ الصنائع، جلد ۴، صفحہ ۸۴۔

۲۔ شرح اللادہار، جلد ۴، صفحہ ۵۷۸۔

۳۔ مواہب الجلیل، جلد ۶، صفحہ ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳۔ شرح الزرقانی، جلد ۸، صفحہ ۶۶، ۶۸۔ نہایت المحتاج، جلد ۷، صفحہ ۲۰۱۔

۴۔ کنی المطالب، جلد ۴، صفحہ ۱۲۳۔ المغنی، جلد ۱، صفحہ ۸۳۔ کشف القناع، جلد ۴، صفحہ ۱۰۸۔

ارتداد سے مرتد کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور نہ موقوف ہوتی ہے بلکہ مرتد کی ملکیت اس کی موت، یا قتل یا دار الحرب سے الحاق سے زائل ہوتی ہے، اس اساس پر (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک) مرتد کے تصرفات مسلمان کی طرح درست ہوں گے، البتہ ان دونوں (صاحبین) کے نزدیک تصرفات کے جواز کی وسعت میں اختلاف ہے، چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات اس طرح درست ہیں جس طرح بیمار کے تصرفات مرض الموت میں درست ہیں، کیونکہ مرتد بھی قتل کر دیا جائے گا تو وہ اس مریض سے مشابہ ہو گیا جو مرض الموت میں مبتلا ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات ایک تندرست شخص کی طرح درست ہیں، کیونکہ اسلام کا اختیار کرنا اس کے بس میں ہے اور وہ جب چاہے اسلام لاسکتا ہے اور سزائے موت سے بچ سکتا ہے، جب کہ مریض مرض الموت سے (از خود) نہیں بچ سکتا اس لیے دونوں میں مشابہت نہیں ہے۔

شیعہ زید یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ البتہ ان کے نزدیک بطور عبادت کیے جانے والے مالی تصرفات جیسے وقف صدقہ، نذر وغیرہ (ثوق) کا عدم) ہیں۔ سوائے عتق کے (غلام آزاد کرنے کے کہ یہ درست ہے) اور جو تصرفات بسلسلہ عبادت نہ ہوں وہ موقوف رہیں گے۔ اگر اسلام لے آئے گا تو نافذ ہو جائیں گے ورنہ باطل قرار دیئے جائیں گے۔



