بحث ونظر

محمد مشتاق احمد *

حدود قوانین پر ایک اہم تنقید کا جائزہ

(حدود قوانین پر اس وقت ہر جگہ بحث چھڑی ہوئی ہے۔ پارلیمنٹ میں بل کے ذریعے ترامیم پیش کردی گئیں ہیں اور اسلامی نظریاتی کونسل بھی ان قوانین کا ازسرِ نو غور وفکر کررہی ہے۔اس موضوع پر جناب ڈاکٹر طفیل ہاشمی صاحب نے بھی ایک کتاب لکھی ہے جو کچھ عرصہ قبل ''عورت فاؤنڈیشن'' نے شائع کی۔راقم الحروف نے اس کتاب پر ایک ناقدانہ تبصرہ لکھا ہے جس میں حدود سے متعلق مختلف امور بھی زیر بحث آئے ہیں۔اسے قارئین الحق کی خدمت میں پیش کررہا ہوں۔)

پچھلے کچھ عرصے سے حدود قوانین پر تنقید کا ایک سلسلہ چل پڑا ہے جو اس لحاظ سے تو ایک خوش آئند امر ہے کہ سوچنے سمجھنے والے لوگوں کی جانب سے قوانین پر تنقید کے ذریعے ان میں موجود خامیوں کے ازالے کی راہ نکلتی ہے۔ تاہم اس سلسلے میں کی جانے والی تنقید عموماً جذباتی نعروں اور اصول قانون (Jurisprudence) سے ناواقفیت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔اس کے علاوہ ناقدین بالعموم اسلامی قانون سے بالکل ہی ناواقف ہوتے ہیں اس لئے اپنی تنقید میں وہ حدود قوانین اور حدود اللہ کے فرق کو نظر انداز کردیتے ہیں۔فقہاء کرام رحمھم اللہ کی اصطلاح میں ''حد'' کی تعریف کچھ یوں ہے: عقوبۃ مقدرۃ واجبۃ حقا للہ تعالی۔(۱)

''(شارع کی جانب سے) مقرر کی گئی سزا جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہے۔''

جبکہ ''حدود قوانین'' سے مراد وہ چار آرڈی نینس ہیں جو جنرل محمد ضیاء الحق کے دور حکومت میں ۱۹۷۹ء میں پاکستان میں رائج کیے گئے اور جن کے ذریعے شرعی سزاؤں کو پاکستان کے تعزیراتی نظام کا حصہ بنانے کی کوشش کی گئی۔ یہ کوشش ظاہر ہے، انسانی کوشش ہے اس لئے اس میں غلطی کی بھی گنجائش ہے اور کوتاہی کی بھی۔لیکن مسئلہ اس وقت پیدا ہوجاتا ہے جب حدود قوانین اور شرعی حدود کے درمیان فرق کو نظر انداز کیا جائے۔

اس جذباتی فضا میں ضرورت اس امر کی تھی کہ سنجیدہ اور فہمیدہ لوگ ایک طرف حدود قوانین کا غیر جذباتی اور حقیقت پسندانہ جائزہ لیں اور دوسری طرف شرعی حدود کی حقیقت اور اسلامی تعزیراتی نظام کا صحیح نقشہ پیش کریں۔ جناب

---

* لیکچرر شعبۂ قانون۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کی کتاب ''حدود آرڈیننس ۔ کتاب وسنت کی روشنی میں'' اس قسم کی ایک اہم کوشش ہے۔اس کتاب کو صوبہ سرحد کی ایک غیر سرکاری تنظیم ''نیشنل ریسرچ اینڈ ڈیولپمنٹ فاؤنڈیشن'' کی جانب سے شائع کیا گیا ہے۔اس کا ایک اور ایڈیشن ایک اور غیر سرکاری تنظیم ''عورت فاؤنڈیشن'' کی جانب سے بھی شائع کیا گیا ہے۔جناب ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کی شخصیت دینی اور تحقیقی حلقوں میں جانی پہچانی ہے۔کتاب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ حدود قوانین پر تنقید کے سلسلے میں فقہ اسلامی کو نظر انداز نہیں کیا گیا ورنہ عموماً ناقدین نے فقہ اسلامی کو درخور اعتنا نہیں سمجھا ہے۔

کتاب کے تعارف میں کہا گیا ہے کہ حدود قوانین کا جائزہ لیتے ہوئے مؤلف کتاب نے فقہاء کی متفقہ آرا کو مدنظر رکھا ہے۔(۲) خود فاضل مؤلف کا کہنا ہے کہ:

''کتاب وسنت کی متفقہ تعبیر وتشریح کے بجائے ایک متعین فقہی مکتب فکر کی تعبیر کو حرف آخر قرار دینا بالخصوص حدود کے حوالے سے درست نہیں ہے۔'' (۳)

لیکن حیرت ہوتی ہے کہ مؤلف کتاب نے کئی مقامات پر خود اپنے وضع کردہ اس اصول کی خلاف ورزی کی ہے۔ذیل میں ایسے ہی چند امور کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ان موضوعات پر مؤلف کتاب کے دلائل پر مختصر تبصرہ ہم بعد میں کرینگے۔

فقہاء کے متفقہ فیصلوں کی خلاف ورزیاں

۱۔ تمام فقہاء نے حدود کو ''مقررہ'' سزائیں کہا ہے، اوراس کا اقرار فاضل مؤلف کو بھی ہے (۴)۔ اس کے باوجود بھی انہوں نے اپنی توانائیاں اس پر صرف کیں کہ کسی طرح انہیں ''انتہائی'' یا ''زیادہ سے زیادہ'' سزائیں ثابت کیا جائے (۵)۔

۲۔ فاضل مؤلف کو اقرار ہے کہ تمام فقہاء کا متفقہ موقف یہ ہے کہ شادی شدہ زانی یا زانیہ کی سزا رجم ہے (۶)۔ لیکن اسکے باوجود انہوں نے اس موقف کی مخالفت میں طویل بحث کر کے اس موقف کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے

۳۔ مؤلف نے زنا بالجبر کو حرابہ قرار دینے کا جو موقف اختیار کیا ہے (۷) وہ بعض فقہاء مالکیہ کا ہے مگر اسے فقہاء کا متفقہ موقف نہیں قرار دیا جا سکتا جبکہ مؤلف کا مطالبہ ہے کہ ''صرف ایسی صورتوں کو جرائم موجب حد قرار دینا چاہیے جن پر تمام فقہاء کا اتفاق ہو۔'' (۸)

۴۔ جن مالکیہ فقہاء نے زنا بالجبر کو حرابہ میں شمار کیا ہے ان کے نزدیک بھی اس کی سزا رجم نہیں ہے لیکن فاضل مؤلف رجم کو زنا بالجبر، بلکہ حرابہ کی ہر شنیع قسم، کی سزا قرار دیتے ہیں۔ (۹)

۵۔ فقہاء کے متفقہ موقف کے برعکس فاضل مؤلف کا کہنا ہے کہ زنا بالجبر اور حرابہ کے ثبوت کے لئے ''اسلامی شریعت ـــــ نے گواہوں کی شرط نہیں رکھی، بلکہ ہر طرح کے ذرائع تحقیق سے کام لینے کا طریقہ اختیار کیا۔'' (۱۰)

۶۔ حدود میں خواتین کی گواہی کے معاملے میں بھی فاضل مؤلف نے فقہاء کے متفقہ موقف کی خلاف ورزی کی ہے۔ (۱۱)

۷۔ یہی معاملہ غیر مسلموں کی گواہی کا بھی ہے۔(۱۲)

۸۔ فقہاء میں سرقہ کے نصاب کے معاملے میں اختلاف ہے۔تاہم اس قدر امر ان سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ نصاب کا معاملہ نص پر مبنی ہے نہ کہ اجتہاد پر۔اسکے باوجود بھی فاضل مؤلف نصاب کے تعین کو اجتہادی امر قرار دیتے ہیں۔(۱۳)

۹۔ فاضل مؤلف کے ترکش کا ایک تیر ''مفہوم مخالف'' بھی ہے جسے وہ مطلقاً معتبر قرار دیتے ہیں (۱۴)، حالانکہ مفہوم مخالف کو معتبر سمجھنا تمام فقہاء کا متفقہ موقف نہیں ہے اور جو فقہاء اسکے قائل ہیں انہوں نے بھی اس کیلئے شرائط رکھی ہیں

۱۰۔ حرابہ کی مختلف سزاؤں میں ترتیب کے معاملے میں بھی فاضل مؤلف کا اختیار کردہ موقف (۱۵) فقہاء کا متفقہ موقف نہیں ہے۔

۱۱۔ تمام نشہ آور اشیاء کو خمر قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس موضوع پر فاضل مؤلف نے احناف کے موقف کی صحیح ترجمانی نہیں کی (۱۶)۔تاہم اگر اسے صحیح قرار دیا جائے تو پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس موقف کو فاضل مؤلف نے ترجیح دی ہے وہ تمام فقہاء کا متفقہ موقف تو نہیں ہے۔

۱۲۔ فاضل مؤلف کو اقرار ہے کہ شرب خمر کی سزا تمام فقہاء کے نزدیک حدود میں شمار ہوتی ہے (۱۷)، لیکن اس کے باوجود بھی وہ اسے تعزیر قرار دینے کے لئے دلائل اکٹھے کرتے نظر آتے ہیں (۱۸)۔

فقہاء کی آراء میں اخذ ورد:

کتاب ہذا میں فاضل مؤلف نے مختلف مواقع پر ایک فقیہ کی رائے چھوڑ کر دوسرے فقیہ کی رائے لی ہے۔ دور جدید میں فقہ اسلامی پر کام کرنے والوں نے بالعموم یہی طریق کار ، جسے اصطلاحاً '' تلفیق '' کہا جاتا ہے ، اپنایا ہے۔اس طریق کار میں کئی قباحتیں ہیں۔مثلاً اس کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بسا اوقات ایسا مسلک وجود میں آجاتا ہے جو فقہاء میں کسی کا بھی نہیں ہوتا اور یوں اجماع امت کی خلاف ورزی ہو جاتی ہے۔مثلاً کسی کو امام ابوحنیفہ کا یہ قول پسند آیا کہ ولی کے بغیر نکاح جائز ہے۔پھر اسے امام مالک کا یہ قول اچھا لگا کہ نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی ضروری نہیں۔ اور آخر نتیجہ یہ نکالا کہ نکاح کے لئے نہ ولی کی موجودگی کی ضرورت ہے نہ ہی گواہوں کی موجودگی کی! حالانکہ ایسا نکاح تمام فقہاء کے نزدیک باطل ہے۔کچھ اسی قسم کا معاملہ کتاب ہذا کے فاضل مؤلف کے ساتھ پیش آیا ہے۔انہوں نے فقہاء کی عمومی رائے کے برعکس بعض فقہاء مالکیہ کے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ زنا بالجبر حرابہ کے مفہوم میں شامل ہے۔لیکن اس کے بعد مولانا امین احسن اصلاحی کی اس رائے کو قبول کیا ہے کہ حرابہ کی انتہائی شکل کی سزا رجم ہے۔اور نتیجہ یہ نکالا ہے کہ زنا بالجبر کی سزا رجم ہے۔حالانکہ تمام فقہاء کے نزدیک رجم زنا کی سزا ہے نہ کہ حرابہ کی، حتی کہ وہ فقہاء مالکیہ بھی اس کے قائل نہیں جو زنا بالجبر کو حرابہ قرار دیتے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس طرح کے اخذ ورد کے نتیجے میں قانون اندرونی طور پر تضادات اور تصادم (Analytical Inconsistency) کا شکار ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے مختلف مسالک میں جو فروعات اور جزئیات مستنبط کی گئی ہیں ان کی بنیاد چند اہم قواعد پر ہوتی ہے۔ ان قواعد کو ہر مکتب فکر نے جانچ کر اور پرکھ کر اپنے نظام کا یا تو حصہ بنایا ہے یا انہیں رد کیا ہے یا ان میں اپنے نظام کی مناسبت سے تبدیلی کی ہے۔ یوں ہر مسلک میں ایک اندرونی طور پر مستحکم نظام وجود میں آیا ہے۔ مثلاً قرآن وسنت کی نصوص اور خلفائے راشدین کے فیصلوں کو مدنظر رکھنے کے بعد امام ابوحنیفہ نے یہ قاعدہ بنایا کہ اسلامی ریاست کی عدالتوں کا اختیار سماعت صرف ان تنازعات تک محدود ہے جو اسلامی ریاست کی جغرافیائی حدود کے اندر پیدا ہوئے ہوں۔ گویا انہوں نے عدالتوں کیلئے Territorial Jurisdiction کا اصول مان لیا ہے۔ اس اصول کو مان لینے کے بعد انہوں نے پورے قانونی نظام میں ہر مسئلے پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعی نے اصول یہ طے کیا کہ اسلامی قانون کی ہر خلاف ورزی پر عدالتیں اختیار سماعت رکھتی ہیں چاہے تنازعہ اسلامی ریاست کی جغرافیائی حدود کے اندر اٹھا ہو یا باہر۔ گویا انہوں نے عدالتوں کیلئے Territorial Jurisdiction کا اصول نہیں مانا۔ (۱۹) اب یہ ایک الگ بحث ہے کہ نصوص کے ایک ہی مجموعے سے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کیسے مختلف اصول اخذ کرتے ہیں۔ مختصراً یہ اشارہ کافی ہوگا کہ قرآن وسنت کے باہمی تعلق، خبر واحد کی قبولیت کی شرائط، قرآن کی تخصیص، تقیید اور نسخ، خلفائے راشدین کے فیصلوں کی حیثیت، قیاس، استحسان اور مصلحہ کی حجیت اور دائرۂ کار اور دیگر کئی اصولی مباحث میں ان دونوں عظیم مجتہدین نے مختلف موقف اپنایا ہے۔ ان اصولی مباحث میں اختلاف کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ حنفی مسلک میں Territorial Jurisdiction کے اصول کو مانے بغیر چارہ نہیں اور شافعی مسلک میں اس اصول کے ماننے کا امکان ہی نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص Territorial Jurisdiction کے اصول کو ایک جگہ مانے اور دوسری جگہ نہ مانے تو نتیجہ Analytical Inconsistency کی صورت میں نکلتا ہے۔ اور اسے نہایت ہلکے الفاظ میں بناء الفاسد علی الفاسد ہی کہا جاسکتا ہے۔ (۲۰)

مؤلف کے کام میں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک جانب وہ اس بات پر اصرار کرتے نظر آتے ہیں کہ زنا بالجبر زنا کی ایک قسم نہیں بلکہ حرابہ کی ایک گھناونی شکل ہے، اور دوسری طرف وہ اس سلسلے میں تضاد کا شکار نظر آتے ہیں کہ زنا بالجبر کا الزام ثابت نہ کرسکنے والی عورت کو کیا قذف کی سزا دی جائے گی یا نہیں؟ ظاہر ہے اگر زنا بالجبر زنا کی ایک قسم ہے تو ایسی صورت میں الزام ثابت نہ کرسکنے والی عورت کو قذف کی سزا دی جائے گی، لیکن اگر اسے حرابہ قرار دیا جائے تو حرابہ کے الزام کو ثابت نہ کرسکنے پر قذف کی سزا نہیں دی جاسکتی۔

پس تقلید کا تعصب اور تنگ نظری سے کوئی تعلق نہیں بلکہ تقلید ہر قانونی نظام کا لازمی تقاضا ہوتا ہے۔ پاکستان

کے قانونی نظام ہی کو دیکھئے۔صوبوں میں تمام ماتحت عدالتیں اس صوبے کی عدالت عالیہ کے فیصلوں کے پابند ہوتی ہیں اور عدالت ہائے عالیہ عدالت عظمی کے فیصلوں کی پابند ہوتی ہیں۔ نیز ماتحت عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف جب عدالت عالیہ میں اپیل ہوتی ہے تو اپیل میں امر واقعہ (Question of Fact) پر بھی بحث کی جاسکتی ہے اور امر قانونی (Question of Law) پر بھی۔لیکن جب عدالت عالیہ کے فیصلے کے خلاف عدالت عظمی میں اپیل کی جاتی ہے تو وہاں صرف امر قانونی (Question of Law) ہی زیر بحث آسکتا ہے۔گویا جب عدالت عظمی نے ایک قانونی اصول طے کرلیا تو تمام عدالتیں اس اصول کو مانیں گی۔ یہ محض ایک انتظامی امر نہیں بلکہ قانونی نظام کے اندر ہم آہنگی کیلئے یہ ازبس ضروری ہے۔اگر عدالت ہائے عالیہ کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ عدالت عظمی کے فیصلے کو نظرانداز کرتے ہوئے کوئی اور قانونی اصول طے کریں، یا ماتحت عدالتوں کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ دو عدالت ہائے عالیہ کے طے کردہ مختلف قانونی اصولوں میں کسی بھی اصول کو مان سکتی ہیں، تو ملک کے اندر قانونی نظام نامی کوئی شے نہیں پائی جائے گی۔ یہی معاملہ مختلف فقہی مسالک کا ہے۔مسلک دراصل ایک مستقل قانونی نظام ہوتا ہے۔فقہاء مجتہدین کے طے کردہ اصولوں کی روشنی میں نت نئے مسائل کا حل ڈھونڈنا اصطلاحا" تخریج " کہلاتا ہے۔امام سرخسی کی عظیم الشان کتاب" المبسوط "میں اس کی نہایت عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔لہٰذا تقلید کو برا بھلا کہنے سے کام نہیں چلے گا۔تقلید جمود اور تعصب کی علامت نہیں بلکہ قانونی نظام کے مضبوط اور پختہ ہونے کی علامت ہے۔(۲۰)

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، دور حاضر میں تلفیق کو بہت زیادہ اہمیت دی جارہی ہے اور اسے روشن خیالی، غیر جانبداری اور معروضیت کی علامت سمجھا جاتا ہے۔مختلف مسالک سے Cut and Paste کے نتیجے میں ایک نئی فقہ وجود میں آرہی ہے، ایسی فقہ جو اصولی تضادات پر مبنی ہوتی ہے۔تاہم اگر Analytical Inconsistency کو نظر انداز بھی کیا جائے تو اس طریق کار کو زیادہ سے زیادہ ایک نیا مسلک قرار دیا جاسکتا ہے۔لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی کیا ضرورت ہے؟!

سزائیں اور حقوق

عام طور پر اسلامی سزاؤں کو اس بنیاد پر تقسیم کیا جاتا ہے کہ سزا کا تعین قرآن وسنت نے کیا ہے یا اس کا تعین حکومت اور قضاۃ کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ یہ اسلامی قانون کے متعلق ایک قسم کی over-simplification ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف بھی اسلامی سزاؤں کو اسی زاویے سے دیکھتے نظر آتے ہیں اس لئے باوجود اس کے کہ وہ حدود سزاؤں کو حقوق اللہ سے وابستہ قرار دیتے ہیں (۲۱)، ان کے تجزیے میں اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ حقوق اللہ سے وابستگی کی وجہ سے حدود سزاؤں کی کون سی خصوصیات ہیں جو ان سزاؤں کو حاصل نہیں ہیں جو حقوق اللہ سے وابستہ نہیں ہیں۔ان کی بحث کا مدار بھی اسی امر پر نظر آتا ہے کہ سزا کی مقدار کا تعین کتاب وسنت نے کیا

ہے یا اسے اولوالامر پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فقہاء نے اسلامی قانون کا جو ڈھانچہ بنایا ہے اس میں ہر قسم کا قانون ایک خاص قسم کے حق کے ساتھ منسلک ہے۔ ان حقوق میں باہم ترجیح کے لئے فقہاء نے خاص اصول بھی وضع کئے ہیں۔ جب تک حقوق کے اس نظام کو اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے اسلامی قانون کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں برقرار رہیں گی۔ یہاں تفصیل کا موقع نہیں ہے، اس لئے اس نظام کا خاکہ مختصراً پیش کیا جائے گا۔

فقہاء کے وضع کردہ ڈھانچے میں ہر قانون کا تعلق یا تو اللہ کے حق سے ہوتا ہے، یا بندے کے حق سے، جسے حق العبد کہتے ہیں۔ بعض اوقات قانون کا تعلق ریاست یا معاشرے کے حق سے ہوتا ہے جسے حق السلطان یا حق السلطنة کہتے ہیں۔ دور جدید میں اسلامی قانون پر تحقیق کرنے والوں نے بالعموم حقوق اللہ اور حقوق السلطان کو مترادف سمجھا ہے اور اس وجہ سے بہت ساری غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ حق جس کا ہوتا ہے اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ اگر حقوق اللہ اور حقوق السلطان ایک ہی ہوتے تو پھر جن جرائم کو حقوق اللہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے (حدود) ان میں ریاست کے پاس معافی کا اختیار ہوتا۔ اسی طرح حق کے مختلف ہونے کی وجہ سے جرم کے ثبوت اور بعض دیگر متعلقہ مسائل (مثلاً شبہ کا اثر) بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بعض اوقات دو قسم کے حقوق ملکر ایک مشترک حق بناتے ہیں۔ ایسی صورت میں غالب حق کی رو سے احکام کا تعین ہوتا ہے۔(۲۲)

فقہاء نے حد قذف کے ماسوا تمام حدود سزاؤں کو بالعموم حقوق اللہ سے متعلق قرار دیا ہے۔ حد قذف کو فقہائے احناف نے بندے اور خدا کا مشترک حق قرار دیا ہے، تاہم ساتھ ہی یہ بھی قرار دیا ہے کہ اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ گویا نتیجہ یہ ہے کہ حد قذف میں بھی کسی کے پاس معافی کا اختیار نہیں ہے۔ حنفی فقیہ علاؤالدین کاسانی لکھتے ہیں:

و كل جناية يرجع فسادها الى العامة و منفعة جزائها يعود الى العامة كان الجزاء الواجب بها حق الله عز شأنه على الخلوص تأكيدا للنفع و الدفع، كي لا يسقط باسقاط العبد، و هو معنى نسبة هذه الحقوق الى الله تبارك و تعالى... و اذا ثبت أن حد القذف حق الله تعالى خالصا أو المغلب فيه حقه فنقول: لا يصح العفو عنه، لأن العفو انما يكون من صاحب الحق، و لا يصح الصلح و الاعتياض، لأن الاعتياض عن حق الغير لا يصح، و لا يجرى فيه الارث، لأن الارث انما يجرى في المتروك من ملك أو حق للمورث... و لم يوجد شيء من ذلك فلا يورث، و يجرى فيه التداخل... (۲۳)

[اور ہر وہ جرم جس کے مفاسد عامۃ الناس تک پہنچیں اور اس کی سزا کے فوائد بھی عامۃ الناس کو پہنچیں، اس

کی واجب سزا اللہ عز شانہ کا خالص حق ہے، تاکہ اس کے فوائد کا حصول اور مفاسد کی روک تھام یقینی ہو، تاکہ وہ سزا بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہ ہو۔ اور یہی مفہوم ہے ان حقوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے کا۔۔۔ اور جب یہ ثابت ہوا کہ حد قذف اللہ تعالیٰ کا خالص حق ہے، یا اس میں غالب حق اللہ کا ہے تو ہم کہتے ہیں (کہ اس کے نتائج یہ ہیں): کہ اس کا معاف کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ معافی صاحب حق کی طرف سے ہوتی ہے۔ اسی طرح اس میں صلح یا عوض قبول کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ کسی اور کے حق کا عوض لینا (یا کسی اور کے حق پر صلح کرنا) صحیح نہیں۔ اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، کیونکہ وراثت تو مورث کی چھوڑی ہوئی ملکیت یا یا حق میں جاری ہوتی ہے۔ اور اس قسم کی کوئی چیز یہاں نہیں پائی جاتی، اس لئے اس میں وراثت نہیں ہوتی۔ اور اس میں تداخل جاری ہوتی ہے (یعنی ایک ہی نوعیت کے کئی جرائم کے ارتکاب پر ایک ہی سزا ملتی ہے)۔]

قصاص و دیت کے معاملے میں مقدار کا تعین اگرچہ کتاب وسنت نے ہی کیا ہے مگر یہ ایسے حق مشترک سے متعلق ہیں جس میں حق العبد غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قصاص و دیت میں تمام فقہاء کے نزدیک عفو اور صلح جائز ہے۔

تعزیری سزاؤں کو احناف نے خالص حق العبد قرار دیا ہے۔ کاسانی کہتے ہیں:

و منها [أي من صفات التعزير] أنه يحتمل العفو و الصلح و الابراء ، لأنه حق العبد خالصا ، فتجري فيه هذه الأحكام كما تجري في سائر الحقوق للعباد من القصاص و غيره ، بخلاف الحدود ۔ و منها أنه يورث كالقصاص و غيره ، لما قلنا ۔ و منها أنه لا يتداخل ، لأن حق العبد لا تتحمل التداخل ، بخلاف الحدود ... (۲۴)

[اور تعزیر کی ایک صفت یہ ہے کہ اس میں معافی، صلح اور ابراء ہوسکتی ہے، کیونکہ یہ بندے کا خالص حق ہے۔ پس اس میں یہ سارے احکام جاری ہوتے ہیں جیسا کہ یہ بندوں کے باقی حقوق مثلاً قصاص وغیرہ میں جاری ہوتے ہیں، بخلاف حدود۔ اور اس کی ایک صفت یہ ہے کہ قصاص کی طرح اس میں بھی وراثت چلتی ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی (کہ یہ بندے کا حق ہے)۔ اسکی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ حدود کے برعکس اس میں تداخل نہیں ہوتی، کیونکہ بندے کا حق تداخل کا متحمل نہیں ہے۔]

تاہم شافعی فقیہ الماوردی نے قرار دیا تھا کہ تعزیر حق اللہ میں بھی ہوسکتی ہے (۲۵)۔ اس موقف کا نتیجہ تضاد اور تصادم کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متاخرین فقہائے احناف میں جنہوں نے الماوردی کے قول کی تائید کی انکو یہ کہنے پر مجبور ہونا پڑا کہ جب تعزیر حق اللہ سے متعلق ہو تو پھر اس میں معافی نہیں دی جاسکتی۔ (۲۶)

ایسے جرائم جن کی سزا کی مقدار کا تعین بھی اولوالامر کے ذمے ہے اور جن کا تعلق بھی حق السلطان سے ہے ان کو فقہائے احناف "سیاسة" جرائم کہتے ہیں۔ ایسے جرائم میں معیار ثبوت کا تعین بھی حکومت کے پاس

ہے اور معافی کا اختیار بھی وہ رکھتی ہے۔ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا کا تعین حکومت کرتی ہے اور اس سلسلے میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ سزا حد کی مقدار سے زائد نہ ہو۔ چنانچہ بعض حالات میں سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے۔ (۲۷)

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ بے فائدہ اور محض تقسیم برائے تقسیم نہیں ہے۔ اسی کی بنیاد پر اسلامی قانون کا ڈھانچہ صحیح طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔

حدود سزائیں اور حدود اللہ:

وفاقی شرعی عدالت کے چیف جسٹس جناب آفتاب حسین نے رجم کے متعلق مشہور مقدمے ''حضور بخش بنام ریاست'' (۲۸) میں اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ قرآن کریم میں لفظ ''حد'' سزا کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے ؛ احادیث میں یہ لفظ ہر قسم کی سزا کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے نہ کہ ''مقررہ'' سزا کے مفہوم میں۔ انہوں نے بھی اس پر حیرت کا اظہار کیا کہ حدود کو مقررہ سزائیں کہنے کے باوجود فقہاء کا اس پر اختلاف ہے کہ کون سی سزائیں حدود ہیں۔ انہوں نے یہ بات بھی نوٹ کی کہ شرب خمر کی سزا کا تعین قرآن نے نہیں کیا، سنت میں اس کی مختلف سزائیں ذکر ہوئی ہیں، پھر بھی فقہاء نے اسے حدود میں شمار کیا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف نے بھی تقریباً اسی طرح کی آراء کا اظہار کیا ہے۔ (۲۹) یہاں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، تاہم چند اشارے پیش کیے جاتے ہیں۔

''حد'' کا ایک وسیع مفہوم ہے اور ایک محدود۔ وسیع مفہوم میں اسلامی قانون کے وہ تمام احکام جن کا تعین قرآن یا سنت نے کیا ہے اللہ کی مقرر کردہ ''حدود'' ہیں۔ مقررہ سزائیں ان حدود اللہ کی ایک قسم ہیں۔ اسی مفہوم میں طلاق کے متعلق قرآنی ضوابط کو ''حدود اللہ'' کہا گیا ہے (۳۰)۔ فقہاء نے ان حدود اللہ کے تعین میں ہی اپنی عمریں صرف کی ہیں۔ یہ اسلامی قانون کا وہ حصہ ہے جو ناقابل تبدیل ہے۔ ان احکامات میں اجتہاد کے ذریعے تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔

حدود اللہ کا تعلق حقوق اللہ کے تصور سے بھی ہے۔ فقہاء نے احکام تکلیفیہ کو مختلف حقوق سے متعلق کیا ہے، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا جاچکا۔ جن امور کو حقوق اللہ سے متعلق قرار دیا گیا ہے ان میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا۔ یہاں پھر یہ بات یاد کیجئے کہ حقوق اللہ اور حقوق السلطان ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ حقوق العبد سے متعلق بھی وہ امور جو قرآن یا سنت نے متعین کر دیے ہیں ان میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ مثلاً وراثت میں میت کے بیٹے کو بیٹی سے دوگنا حصہ دیا گیا ہے۔ بیٹی کو بیٹے کے برابر حصہ دینا حدود اللہ سے تجاوز ہوگا۔ وہ امور جو نصوص نے متعین نہیں کیے اور جن کا تعلق حقوق العبد یا حقوق السلطان سے ہے ان کے متعلق تفصیلی قانون سازی ریاست اسلامی شریعت کے قواعد عامہ کی روشنی میں کرے گی۔

جو جرائم حقوق اللہ سے متعلق ہیں ان میں مقدمہ دائر ہونے اور جرم ثابت ہونے کے بعد کسی کو معافی

کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ نیز ایسے جرائم کی سزا شبہة کی بناپر ساقط ہو جاتی ہے۔ واضح رہے کہ شبہة سے یہاں مراد ''شک کا فائدہ'' (Benefit of the Doubt) نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ مراد امر قانونی یا امر واقعی کے سمجھنے میں خطا (Mistake of Law or of Fact) ہے جو فعل کے مرتکب کو لاحق ہوتا ہے۔ جرم کے ثبوت کے متعلق اگر جج کے ذہن میں کوئی شک ہے تو اس کا فائدہ تو لازماً ملزم کو دینا چاہیے، اسلامی قانون کو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ تاہم امر قانونی کے سمجھنے میں خطا کو انگریزی قانون کوئی عذر نہیں سمجھتا، جبکہ اسلامی قانون نے حدود سزاؤں میں، جو کہ حقوق اللہ سے متعلق ہیں، اسے عذر مانا ہے اور اسکی بناپر حد کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ جو سزائیں حقوق اللہ سے متعلق نہیں ہیں ان میں شبہة کا یہ اثر نہیں ہوتا۔ نیز حقوق اللہ سے متعلق جرائم کے اثبات کیلئے قرآن یا سنت نے خصوصی شرائط رکھی ہیں، مثلاً حد زنا کے اثبات کیلئے چار عینی گواہوں کی شرط، یا حد سرقہ کیلئے نصاب اور حرز کی شرائط۔

فقہاء نے ان جرائم کی سزاؤں کو حدود اللہ کہا ہے جن پر پیچھے ذکر کردہ خصوصیات منطبق ہوتی ہوں۔ مزید برآں ان جرائم کی سزاؤں کا تعین قرآن یا سنت نے کیا ہے۔ شرب خمر کو قرآن نے جرم قرار دیا، سنت میں اس کی سزا مختلف بیان ہوئی ہے، لیکن اس پر دیگر ساری خصوصیات منطبق ہوتی تھیں، جس کا اقرار زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف کو بھی ہے (۳۱)، اس لئے فقہاء نے متفقہ طور پر اسے حد مانا ہے۔ سزا کی مقدار کے تعین کے لئے انہوں نے اس روایت کو بنیاد بنایا ہے جو ان کے نزدیک زیادہ قوی تھی۔ گویا اس پر تو ان کا اتفاق ہے کہ سزا کا تعین سنت نے ہی کیا ہے جسے سب مستند ماخذ قانون مانتے ہیں، اختلاف صرف اس پر ہے کہ سزا کی مقدار کیا ہے۔ (۳۲)

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی فوجداری قانون صرف حدود سزاؤں تک ہی محدود نہیں ہے۔ جب بعض مخصوص جرائم مخصوص شرائط کے ساتھ اور مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہو جائیں تو یہ مخصوص سزائیں دی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے ایسا صرف استثنائی صورتوں میں ہی ممکن ہوتا ہے۔ عام حالات کے لئے اسلامی قانون نے تعزیر اور سیاسة کے نظریات کے تحت نظام وضع کیا ہے۔ ان میں بالخصوص سیاسة کے تحت آنے والے جرائم کے سلسلے میں ریاست کے پاس بہت سارے اختیارات ہیں۔ ان جرائم کی تعریف، ان کے اثبات کے طریق کار اور ان کیلئے سزاؤں کا تعین سب کچھ ریاست کے اختیار میں ہے۔ البتہ ریاست پر یہ پابندی ہوگی کہ وہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ کی روشنی میں قانون سازی کرے اور ان قواعد کی خلاف ورزی کسی صورت نہ کرے۔ فقہاء نے بنیادی طور پر توجہ قانون کے اس حصے پر مرکوز رکھی ہے جس کا تعلق حق اللہ سے ہے، جبکہ حق السلطنة سے متعلق امور میں انہوں نے قواعد عامہ کی توضیح میں عمریں صرف کیں۔ اس کے بعد کا کام ریاست کا تھا۔ جب تک ریاست اپنا فریضہ سرانجام دیتی رہی اسلامی قانون ریاستی سطح پر نافذ و رائج رہا۔ جب ریاست نے اپنا فریضہ ادا کرنا چھوڑ دیا تو اسلامی

قانون کا وہ حصہ جمود کا شکار ہوا جس کا ارتقاء ریاست کے کام پر منحصر تھا۔ فقہاء کے حصے کے کام میں آج بھی مزید اضافے کی گنجائش نہ ہونے کے برابر ہے۔ یہ اسلامی قانون کا وہ حصہ ہے جس پر امت مسلمہ کے بہترین لوگوں نے چودہ سو سال تک اپنی تمام صلاحیتیں صرف کی ہیں۔ اس لئے فقہاء کو مورد الزام ٹھہرانے کے بجائے ریاست پر دباؤ ڈالنا چاہیے کہ وہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ کی روشنی میں قانون سازی کا فریضہ ادا کرے۔

پس ان اعتراضات میں کوئی جان نہیں ہے جو اسلامی قانون کے ڈھانچے سے ناواقف بعض افراد کرتے ہیں اور جن میں سے کچھ اعتراضات، افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ، زیر تبصرہ کتاب کے فاضل مؤلف نے بھی نقل کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ گرلز ہاسٹلز میں کوئی زنا بالجبر کا ارتکاب کرے اور گواہ صرف عورتیں ہوں تو حد زنا نافذ نہیں ہوگی۔(۳۳) یا یہ کہ غیر مسلم خاتون یا نابالغ مسلمان لڑکی پر زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس پر حد قذف عائد نہیں ہوتی کیونکہ یہ محصنہ نہیں ہیں۔(۳۴) یا یہ اعتراض کہ اگر چوری کی واردات کے گواہ صرف غیر مسلم ہوں تو حد سرقہ نافذ نہیں ہوتی۔(۳۵) یا یہ کہ کئی افراد چوری کا ارتکاب کریں اور مال مسروق کی مساویانہ تقسیم کے بعد اگر کسی کے حصے میں بھی نصاب کی مقدار نہیں آئی تو حد نافذ نہیں ہوگی ''خواہ مالک کا کتنا بڑا نقصان ہو گیا ہو''۔(۳۶) وغیرہ

تعزیر اور اسلامی قانون کا اصل اصول (Grundnorm)

زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف ایک جانب مؤلف یہ اقرار کرتے ہیں کہ: ''بلاشبہ تعزیراتی سزاؤں کی اساس کتاب وسنت میں موجود ہے لیکن تعزیراتی سزاؤں کا تعین کتاب وسنت نے نہیں کیا بلکہ انکی تدوین وتخلیق کی ذمہ داری اسلامی نظام حکومت کے سپرد کی ہے' اس حوالے سے تعزیراتی قوانین الہامی قوانین نہیں ہیں بلکہ انسانی قوانین ہیں۔''(۳۷)

دوسری طرف انہوں نے اس امر پر سخت اعتراض بھی کیا ہے کہ حدود قوانین میں ''تعزیرات'' کو بھی شامل کیا گیا ہے(۳۸)۔ بلکہ وہ تعزیری سزاؤں کو شرعی سزا کہنے کو افتراء علی اللہ تک قرار دیتے ہیں(۳۹)۔

کتاب وسنت کے مقرر کردہ قوانین اور انسانوں کے وضع کردہ قوانین کے باہمی تعلق کے متعلق عام طور پر چند غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں، اور فاضل مؤلف بھی ان کا شکار ہوئے ہیں۔ ہر قانونی نظام میں صحیح (Valid) اور غیر صحیح (Invalid) قوانین میں فرق کے لئے قواعد وضوابط ہوتے ہیں۔ مثلاً پارلیمنٹ کسی موضوع پر قانون سازی کے لئے بنیادی قواعد ایک قانون کے ذریعے طے کر دیتی ہے جو Parent Act کہلاتا ہے۔ اس ایکٹ کے ذریعے کسی دوسرے ادارے کو قانون سازی کے اختیارات تفویض (Delegate) کر دیے جاتے ہیں۔ وہ ادارہ جو قوانین وضع کرتا ہے اگر وہ Parent Act کے وضع کردہ قواعد کی رو سے صحیح ہوں تو انہیں ملک کے قانونی نظام کا حصہ سمجھا جائے گا، باوجود اس کے کہ ان قوانین کو پارلیمنٹ کے بجائے ایک ماتحت ادارے نے وضع کیا ہوتا ہے۔ پھر ہر قانونی نظام میں ایک اساسی قاعدہ (Grundnorm) ہوتا ہے جو خود صحیح ہوتا ہے اور اسی کی بنیاد پر دیگر تمام قوانین کی صحت یا عدم صحت

کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اسلامی قانون کا **Grundnorm** یہ ہے: ان الحکم الا للہ (۴۰)

پس تعزیری سزائیں اگر چہ الہامی نہیں قرار دی جاسکتیں لیکن وہ اسلامی قانون ہی کا حصہ ہوتی ہیں بشرطیکہ وہ مذکورہ بالا **Grundnorm** کی رو سے صحیح ہوں۔ (۴۱) یہی وجہ ہے کہ فقہاء تعزیری سزاؤں کا ذکر **کتاب الحدود** میں ہی کرتے ہیں۔ خود زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف نے لکھا ہے:

''امر واقعہ یہ ہے کہ تمدن کے ارتقاء کے ساتھ جرائم کی نوعیت اور کیفیت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ بات ناممکن ہے کہ پہلے سے ہر قسم کے جرائم کی کی فہرست تیار کر کے ان کی سزائیں مقرر کردی جائیں۔ انسانی ذہن نت نئے جرائم اختراع کرتا رہتا ہے، اس لئے ضروری تھا کہ ان جرائم کی روک تھام اور ان پر سزا دینے کے لئے اسلامی شریعت کوئی ایسا ضابطہ تیار کرتی جو ہر طرح کے حالات میں اور ہمیشہ کے لئے قانون جرم و سزا کو مؤثر اور فعال بنانے کا ضامن ہوتا۔ اس ضرورت کے تحت شریعت اسلامیہ نے تعزیر مقرر کی ہے۔'' (۴۲)

سوال یہ ہے کہ جب مؤلف خود یہ مانتے ہیں کہ قرآن وسنت نے تعزیری سزاؤں کی مقدار متعین کرنے کا اختیار اولوالامر کو دیا ہے تو پھر اس پر کیوں اعتراض کیا جاتا ہے کہ ان سزاؤں کو حدود قوانین میں جگہ دی گئی ہے؟ غالبا فاضل مؤلف کو یہ مغالطہ لگا ہے کہ ایسا کر کے تعزیری سزؤں کو بھی قرآن وسنت کی متعین کردہ سزائیں قرار دیا گیا ہے۔ سطور بالا میں اسلامی قوانین میں تعزیری سزاؤں کی حیثیت پر جو بحث کی گئی ہے اس سے اس مغالطے کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فاضل مؤلف کا یہ بیان بھی چند در چند غلط فہمیوں کا مجموعہ ہے کہ:

''حدود آرڈیننس میں جو تعزیری دفعات شامل ہیں، ان کی حیثیت محض فوجداری قوانین کی ہے ، وہ نہ قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں اور نہ وہ خلاف اسلام ہیں۔ وہ ایک حکومت یا مقننہ کا اپنے جائز اختیارات کا استعمال ہے، بشرطیکہ اسلام کے اصول عدل سے ہم آہنگ ہو۔'' (۴۳)

اگر حدود قوانین میں تعزیری دفعات قرآن وسنت سے ''ماخوذ'' نہیں ہیں تو اسلامی قانون کے **Grundnorm** کے مطابق وہ صحیح نہیں ہیں، اس لئے ایسی قانون سازی کو حکومت یا مقننہ کے ''جائز اختیارات'' کا استعمال نہیں قرار دیا جاسکتا۔ وہ ''خلاف اسلام'' صرف اس صورت میں نہیں ہوں گے جب وہ مذکورہ بالا **Grundnorm** کے مطابق قرآن وسنت سے ''ماخوذ'' ہوں۔ اس سلسلے میں ''اسلام کے اصول عدل'' کی اصطلاح بھی مبہم ہے۔ یہ اصول عدل کیا ہیں؟ انصاف کیا ہے اور ناانصافی کسے کہتے ہیں؟ کیا اس کا تعین قانون کرے گا یا عقل وفطرت؟ اسی طرح کی ایک بحث مغربی قانون کے ماہرین میں بھی چھڑی ہوئی ہے۔ **Positivists** کا کہنا ہے کہ ریاست کا وضع کردہ ہر قانون صحیح ہے اگر وہ مقررہ ضابطے کے مطابق وضع کیا گیا ہو۔ قانون کی صحت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ وہ ایک 'اچھا' قانون ہے یا 'برا'۔ (۴۴) اس کے برعکس **Naturalists** کا کہنا ہے کہ اچھائی اور

برائی، انصاف اور ناانصافی اور ''فطری عدل کے اصول'' (Principles of Natural Justice) کا علم ''عقل وفطرت'' کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے۔ ریاست کا وضع کردہ صرف وہی قانون صحیح اور قابل تنفیذ ہے جو عقل وفطرت کے ان اصولوں کی رو سے صحیح ہو۔(۴۵) مایۂ ناز امریکی قانون دان Oliver Holmes، جو امریکی سپریم کورٹ کے جج بھی رہے، نے بجا طور پر ان اصولوں کے ذریعے قانون کی صحت یا عدم صحت کا اندازہ لگانے کے عمل کو "ominous brooding in the sky" قرار دیا۔ اس سلسلے میں اسلامی قانون کا موقف مذکورہ بالا Grundnorm سے معلوم ہوسکتا ہے۔ ریاست قرآن وسنت کے مطابق ہی قانون بنا سکتی ہے، اور جہاں بظاہر قرآن وسنت خاموش ہوں وہاں ریاست اسلامی قانون کے ''قواعد عامہ'' (General Principles) کی روشنی میں قانون سازی کرے گی۔(۴۶)

البتہ حدود قوانین میں شامل تعزیری سزاؤں پر فاضل مؤلف کا یہ اعتراض یقیناً وزنی ہے کہ وہ اسلامی قانون کے بجائے انگریزوں کے وضع کردہ ''مجموعۂ تعزیرات ہند'' (جو پاکستان میں اب ''مجموعۂ تعزیرات پاکستان'' کہلاتا ہے) سے ماخوذ ہیں، بلکہ اکثر تو مجموعۂ تعزیرات کی دفعات کو بعینہ اسی طرح درج کردیا گیا ہے۔(۴۷) اس کی وجہ یہی ہے کہ پاکستان میں قانون ساز اداروں اور شعبۂ قانون سے وابستہ بہت سے افراد کا موقف یہ ہے کہ جو قوانین قرآن وسنت سے ''متصادم'' نہیں ہیں وہ از خود صحیح ہیں۔ اس سلسلے میں نہ صرف یہ کہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ نظر انداز کردیے جاتے ہیں بلکہ ''عدم تصادم'' (Non-repugnancy) کو ''مطابقت'' (Conformity) کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح فاضل مؤلف یقیناً قابل ستائش ہیں کہ انہوں نے سزائے قید کی قباحتیں بڑے مدلل انداز میں بیان کی ہیں۔(۴۸) چنانچہ نہ صرف حدود قوانین بلکہ مجموعۂ تعزیرات سمیت دیگر تمام قوانین میں جہاں بھی سزائے قید بیان ہوئی ہے اسے اسلامی قانون کے قواعد کی روشنی میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہے۔ البتہ اس سلسلے میں ابھی بہت کام کی ضرورت ہے۔ چنانچہ سپریم کورٹ نے ابھی حال ہی میں ایک کیس کی سماعت کے دوران میں اس امر کا سختی سے نوٹس لیا کہ وفاقی اور صوبائی حکومتیں سزائے قید میں تخفیف کرتی ہیں۔ سپریم کورٹ نے سزائے قید پر سختی سے عمل کو جرائم کی روک تھام کیلئے ضروری قرار دیا۔ ان اصولی باتوں کی توضیح کے بعد چند مسائل میں فاضل مؤلف کی آراء کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔

رجم کی سزا:

رجم کی سزا ابتدا ہی سے لوگوں کی تنقید کا نشانہ بنی رہی ہے۔ کچھ بے باک قسم کے لوگوں نے تو سرے سے رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کو ہی تسلیم کرنے سے انکار کردیا اور ان تمام روایات کو ناقابل استناد قرار دیا جن سے رجم کی سزا کے لئے استدلال کیا جاتا ہے۔ بعض ایسے تھے جنہوں نے ان روایات سے یکسر انکار کی روش تو اختیار نہیں کی، تاہم رجم کی سزا کو ایک تعزیری سزا قرار دیا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے اس سلسلے میں ایک نئی راہ اختیار کرلی۔ انہوں نے رجم کو

''تقتیل'' قرار دے کر اسے حرابہ کی سزا قرار دیا۔(۴۹) لیکن ان کا موقف اس سلسلے میں مبہم رہا کہ، حرابہ ہی کے لئے سہی ،رجم کی سزا حد ہے یا تعزیر۔ ان کے مکتب فکر کے ایک نمائندہ جناب جاوید احمد غامدی کی تحریرات سے تو یہ تاثر ملتا ہے کہ وہ اسے تعزیری سزا سمجھتے ہیں۔(۵۰)

جن لوگوں نے رجم کو زنا کی سزا ماننے سے انکار کیا وہ یا تو وہ تھے جنہوں نے سنت کو بطور مستقل ماخذ قانون ماننے سے انکار کیا، یا وہ تھے جنہوں نے سنت کی حجیت سے تو انکار نہیں کیا مگر اسے قرآن کی بہ نسبت کم تر ماخذ قانون قرار دیا۔ ان دونوں گروہوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہوا کہ انہوں نے پہلے تو اپنے ذہن میں قرآن کی آیات کا ایک مفہوم متعین کرلیا، پھر وہ روایات جو اس مفہوم سے متصادم نظر آئیں انہیں یا تو قرآن سے متصادم قرار دے کر ماننے سے انکار کر دیا، یا ان کی ایسی تاویلات کیں جو ان کے خیال کے مطابق قرآن کے مفہوم کے مطابق ہو۔ اس سلسلے میں ان دونوں گروہوں نے بالعموم فقہ اسلامی کو درخور اعتناء نہیں سمجھا۔

زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف اس سلسلے میں ایک عجیب قسم کے مخمصے (Dilemma) میں پڑے ہوئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دیگر اصحاب کے برعکس وہ فقہاء کے اقوال سے استدلال بھی کرتے ہیں، ساتھ ہی یہ دعوی بھی کرتے ہیں کہ انہوں نے ''کتاب وسنت اور فقہائے اسلام کی آراء کی روشنی میں'' حدود قوانین کا جائزہ لیا ہے، بلکہ آگے بڑھ کر وہ یہ اصول بھی مقرر کرتے ہیں کہ صرف انہی سزاؤں کو حدود قرار دینا چاہیے جن پر تمام فقہاء کا اتفاق ہو۔ اس اصول کی خلاف ورزی انہوں نے کئی مقامات پر کی ہے جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا۔ مولانا امین احسن اصلاحی اور جناب جاوید احمد غامدی کا موقف یہ ہے کہ رجم کی سزا کا وقوع رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنھم اجمعین کے فعل سے بذریعہ تواتر ثابت ہے۔ اس کے باوجود بھی ان کا کہنا ہے کہ یہ سزا شادی شدہ زانی یا زانیہ کے لئے نہیں ہے بلکہ حرابہ کے لئے ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کے فاضل مؤلف نے بھی یہ موقف اختیار کیا ہے۔(۵۱) اس موقف پر عائد ہونے والے چند اعتراضات یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

۱۔ اگر رجم کا وقوع تواتر سے ثابت ہے تو اس کا مفہوم کیوں تواتر سے ثابت نہیں ہے جبکہ اس پر بھی ابتدا سے ہی اتفاق چلا آرہا ہے۔ کیا تواتراً صرف یہی منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے رجم کروایا تھا اور یہ بات کہ کس جرم کے لئے کروایا تھا تواتر سے نقل نہ ہوسکا؟ گویا رجم کا صرف اسم ہی ، بغیر مسمی کے ، تواتر سے منقول ہوا ہے؟ کیا اسی بنیاد پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ رسول اللہ ﷺ کا صلوٰۃ پڑھنا تو تواتر سے منقول ہے مگر صلوٰۃ کا مفہوم تواتر سے نقل نہ ہوسکا؟ یا مثلاً پرویز صاحب ملائکہ پر ایمان کے دعویدار تھے مگر ملائکہ کا وہ مفہوم ماننے پر آمادہ نہیں تھے جو امت نے تواتر سے نقل کیا ہے۔ مولانا اصلاحی نے اسی بنا پر انہیں باطنیہ میں شمار کیا۔(۵۲) سوال یہ ہے کہ کیا رجم کے معاملے میں انہوں نے وہی رویہ اختیار نہیں کیا جس کی وجہ سے وہ پرویز صاحب اور باطنیہ کو گمراہ تصور کرتے تھے؟

۲۔ فاضل مؤلف کا کہنا ہے کہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات ''زنا کے عادی مجرموں کو رجم کیا گیا۔'' (۵۳) لیکن انہوں نے کسی روایت کا حوالہ نہیں دیا جس سے معلوم ہوتا ہو کہ جن کو رجم کیا گیا وہ زنا کے ''عادی مجرم'' تھے۔ اسی طرح ان کا دعویٰ ہے کہ ''بے شوہر خاتون کے اعتراف جرم پر اسے رجم کیا گیا۔'' (۵۴) مگر یہاں بھی کوئی حوالہ نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر فاضل مؤلف نے دعویٰ کیا ہے کہ ''کئی ایک واقعات میں شادی شدہ زانی کو سزا نہیں دی گئی۔'' (۵۵) حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے دعوے کے باوجود بھی کسی روایت کا حوالہ نہیں دیا گیا۔

۳۔ حدود سزاؤں پر تنقید کرنے والے حضرات بالعموم یک رخے پن کے شکار نظر آتے ہیں۔ وہ معاملے کے ایک رخ کو دیکھتے ہوئے دوسرے رخ کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ فاضل مؤلف اس کے قائل ہیں کہ حدود سزائیں تبھی نافذ کرنی چاہئیں جب سزا ساقط کرنے کا کوئی امکان باقی نہ رہے، اور ملزم کو کسی بھی قسم کی رعایت نہ دی جا سکے۔ وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ حدیث کی رو سے معاف کرنے میں غلطی سزا دینے میں غلطی سے بہتر ہے۔ دوسری طرف رجم جیسی سخت سزا کو حرابہ کی سزا قرار دیتے ہوئے وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک زنا کے ثبوت کے لئے چار عینی گواہ، جبکہ حرابہ کے ثبوت کے لئے دو عینی گواہ درکار ہوتے ہیں۔ بلکہ فاضل مؤلف نے تو زنا بالجبر کے مقدمے کو بالکل ایک Summary Trial کی صورت میں پیش کیا ہے۔ (۵۶) وہ یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ زنا بالجبر حرابہ ہے، اس کی سزا رجم ہے، اور اس کے ثبوت کیلئے واقعاتی شہادت (Circumstantial Evidence) بھی کافی ہے! (۵۷) اس سے بھی آگے بڑھ کر ان کا موقف ہے کہ زنا بالجبر کے مقدمے میں ''مدعیہ'' کی گواہی بھی قبول کی جا سکتی ہے، اور اگر اس کے ساتھ واقعاتی شہادت مل جائے تو رجم کی سزا دی جا سکتی ہے (۵۸)۔ کیا اس طرح انہوں نے رجم کی سزا کا نفاذ انتہائی آسان نہیں کر دیا؟ عجیب بات یہ ہے کہ یہاں وہ شریعت کا یہ بنیادی اصول، جسے کم از کم فوجداری قانون کی حد تک انگریزی قانون نے بھی تسلیم کیا ہے، بھول جاتے ہیں کہ مدعی خود اپنے دعوے کے حق میں گواہ نہیں بن سکتا۔

۴۔ یک رخے پن ہی کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ فاضل مؤلف نے زنا بالجبر کی سزا کے متعلق جو بحث کی ہے اس کے پیچھے یہ مفروضہ (Presumption) کارفرما نظر آتا ہے کہ زنا بالجبر کے مقدمے میں مدعا علیہ نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، حالانکہ فاضل مؤلف خود یہ اقرار کرتے ہیں کہ ''یہ اندیشہ بے بنیاد نہیں ہے کہ آج کے دور میں سیاسی اور دیگر نوعیت کے مخالفین کے خلاف بے بنیاد جنسی الزامات عائد کر کے ان کو سزائیں دلوانے یا ان کا مستقبل تاریک کرنے کے واقعات ملکی اور بین الاقوامی ہر سطح پر موجود ہیں۔'' (۵۹) اس کے باوجود بھی وہ اپنے موقف کے نتائج و عواقب پر غور کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ اسی طرح ان کا دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ اس جرم کا ارتکاب لازماً کوئی مرد ہی کرتا ہے اور اس کا نشانہ ہمیشہ کوئی عورت ہی ہوتی ہے۔ انہوں نے اس موضوع پر بحث کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی کہ اگر جرم کا ارتکاب عورت کرے تو کیا ہوگا؟ کیا ان کا موقف یہ ہے کہ مرد زنا بالجبر کا نشانہ (Victim) نہیں بن سکتا؟

۵۔ اگر زنا بالجبر کا الزام غلط ثابت ہو جائے تو الزام لگانے والے (بلکہ الزام لگانے والی!) کو کیا سزا دی جائے گی؟ اس معاملے میں فاضل مؤلف کا موقف واضح نہیں۔ چنانچہ ایک جانب وہ کہتے ہیں: ''الزام غلط ثابت ہونے پر حد قذف کی سزا موجود ہے۔'' (۶۰) لیکن چند ہی سطر بعد وہ کہتے ہیں: ''اس نوعیت کے واقعات میں کبھی کسی موقع پر عدالت کی طرف سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا کہ جو فرد زنا بالجبر کا الزام عائد کرتا ہے وہ چار گواہ پیش کرے ورنہ قذف کی سزا بھگتنے کے لئے تیار ہو جائے۔'' یہاں یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زنا بالجبر زنا کی ایک قسم نہیں بلکہ حرابہ کی ایک قسم ہے، جیسا کہ فاضل مؤلف کا موقف ہے، تو زنا بالجبر کا الزام کیا کہلائے گا؟ کیا اسے قذف کہا جا سکے گا؟ کیا حرابے کے الزام کو قذف قرار دیا جا سکتا ہے؟

گواہی کا مسئلہ

فاضل مؤلف نے اس امر کو بھی سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے کہ حدود قوانین کے مطابق عورتوں اور غیر مسلموں کی گواہی کی بنیاد پر حدود سزائیں نہیں دی جا سکتیں۔ (۶۱) یہاں پھر وہ اپنے مقرر کردہ اصول سے ہٹ گئے ہیں کیونکہ یہ فیصلہ صرف حدود قوانین ہی کا نہیں بلکہ تمام فقہاء کا ہے۔ فاضل مؤلف نے اس موضوع پر براہ راست قرآن وسنت سے استدلال کر کے فقہاء کے متفقہ موقف کو باطل قرار دینے کی جو کوشش کی ہے اس میں وہ کئی سنگین غلطیوں کے مرتکب ہوئے ہیں۔ مثلاً ایک جانب وہ اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ غیر مسلموں کی گواہی کی بنا پر مسلمان کو حد کی سزا نہیں دی جا سکتی، جبکہ دوسری طرف حد زنا کے ثبوت کے لئے گواہی کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے وہ یہ بھی قرار دیتے ہیں: ''غیر مسلموں کی مسلمانوں کے خلاف گواہی قبول نہ کی جائے، کیونکہ دین کے اختلاف کے باعث ایسی گواہی شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔'' (۶۲)

اسی طرح فاضل مؤلف نے وصیت کی دستاویز کی گواہی کے معاملے میں فقہاء کے اختلاف سے جو استدلال کیا ہے (۶۳) وہ بھی مندرجہ ذیل امور کی بنا پر بالکل ہی غلط ہے:

اولاً: وصیت کی گواہی کی آیت میں من غیر کم سے غیر مسلم مراد لینا تمام فقہاء کا متفقہ موقف نہیں ہے۔

ثانیاً: جو فقہاء یہاں غیر مسلم مراد لیتے ہیں وہ اسے ایک استثنائی صورت کے طور پر مانتے ہیں، اور آیت کے صریح الفاظ بھی اس پر شاہد ہیں جس کا اقرار خود فاضل مؤلف کو بھی ہے۔ (۶۴)

ثالثاً: جو فقہاء اس معاملے میں غیر مسلموں کی گواہی قبول کرتے ہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ غیر مسلموں کی گواہی پر مسلمان کو حد کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی کہ حدود سزاؤں کا معاملہ بالکل ہی الگ نوعیت کا معاملہ ہے۔ دیگر ابواب فقہ سے قیاساً احکام اخذ کر کے انہیں حدود کے معاملات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔

عورتوں کی گواہی کا مسئلہ بھی فاضل مؤلف کیلئے انتہائی عدم اطمینان کا باعث بنا ہوا ہے۔ (۶۵) یہاں بھی انہوں نے فقہاء

کے متفقہ موقف کو غلط ثابت کرنے کی جو کوشش کی ہے اس میں وہ کئی سنگین غلطیوں کے مرتکب ہوئے ہیں مثلاً:

۱) انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں مسلمانوں کو عمومی طور پر سچی گواہی دینے کی ہدایت آئی ہے۔ لیکن انہوں نے خصوصاً حدود سزاؤں کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی قبول کرنے کے حق میں کسی آیت کا حوالہ نہیں دیا۔ روایات میں انہوں نے صرف اس روایت کو پیش کیا ہے جس میں فجر کی نماز کے وقت ایک عورت کے ساتھ زنا کا واقعہ پیش آنے کا ذکر ہوا ہے۔ اس روایت سے بھی استدلال اس لئے غلط ہے کہ اولاً تو یہ روایت کئی طور سے نقل ہوئی ہے اور مختلف طرق میں باہم اختلاف اور اضطراب ہے۔ ثانیاً اس روایت کو صحیح بھی قرار دیا جائے تو اس کے بموجب عورت مدعیہ تھی نہ کہ گواہ۔

۲) اس سے بھی زیادہ حیرت کا باعث فاضل مؤلف کا یہ استدلال ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کم وبیش ایک تہائی دینی احکام کی روایت ہوئی ہے۔ دیگر لوگوں کے برعکس فاضل مؤلف سے ہمیں توقع تھی کہ وہ روایت اور شہادت کے فرق سے آگاہ ہوں گے۔

۳) آیت دین جس میں صراحتاً حکم آیا ہے کہ دو مردوں کو، یا اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں، کو گواہ بناؤ، فاضل مؤلف نے جو تاویلات اختیار کی ہیں ان کی کمزوری بالکل ہی واضح ہے۔ اولاً جس آیت میں زنا کے ثبوت کے لئے چار گواہوں کی شہادت کا ذکر ہے وہاں بھی لفظ فاستشهدوا ہی آیا ہے۔ کیا وہاں بھی ''گواہ بنانے'' کا حکم ہے نہ کہ ''اتفاقاً گواہ بن جانے'' کا؟ ثانیاً آیت کا تعلق ''اتفاقاً گواہ بن جانے'' سے نہ سہی بلکہ ''گواہ بنانے'' سے ہی سہی، یہ سوال پھر بھی رہتا ہے کہ مردوں ہی کو، یا دو مرد میسر نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو، گواہ بنانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ ثالثاً آیت میں دو عورتوں کی گواہی کا جو ذکر آیا ہے وہاں یہ مراد کیسے لیا جا سکتا ہے کہ ایک عورت ہی گواہی دے گی جبکہ دوسری صرف اسکی مدد کریگی؟ کیا عدالت میں گواہی اسی طور دی جاتی ہے؟ ان دو میں سے ''گواہ'' کون ہوگی اور ''مدد کرنیوالی'' کون؟ اگر کبھی ان دو میں ایک موجود ہو اور دوسری نہ ہو تو عدالت کیا فیصلہ کریگی؟ اگر ''مدد کرنیوالی'' کی عدم موجودگی میں بھی عدالت وہی فیصلہ سنائے جو اسکی موجودگی میں سناتی تو اسکی موجودگی کا حکم کیوں دیا گیا؟ رابعاً اگر انکی یہ تاویل بھی قبول کی جائے تب بھی یہ سوال برقرار رہتا ہے کہ عورتوں کیلئے یہ حکم کیوں ہے مردوں کیلئے کیوں نہیں؟ جس Gender Discrimination کے الزام سے فاضل مؤلف قرآن وسنت کو بچانا چاہتے ہیں وہ پھر بھی قائم رہتا ہے۔

۴) دیگر کئی لوگوں کی طرح فاضل مؤلف کی اصل الجھن یہ ہے کہ وہ اسلامی قانون کی سزاؤں کو حدود تک محدود سمجھتے ہیں۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں:

''اس قانون پر یہ اعتراض بجا ہے کہ گھروں میں خواتین تنہا ہوں یا گرلز ہاسٹلز میں کوئی درندہ صفت شخص گھس کر خاتون کی آبروریزی کر دے تو اسے ثابت کرنے کیلئے چار بالغ مسلمان مرد چشم دید گواہ چاہئیں جو تزکیۃ الشہود کے

معیار پر پورے اتریں، اور یہ ناممکن ہے۔'' (۶۶)

سوال یہ ہے کہ کیا حد کے سوا اور کوئی سزا نہیں دی جا سکتی؟ کیا سیاسة کے نظریے کے تحت ریاست کو ایسے درندہ صفت شخص سے نمٹنے اور اسے قرار واقعی سزا دینے کے لئے کچھ اختیارات نہیں دیے گئے؟ فاضل مؤلف نے حدود سزاؤں میں عورتوں اور غیر مسلموں کی گواہی سے بھی آگے بڑھ کر قرائن اور واقعاتی شہادت قبول کرنے کا جو موقف اختیار کیا ہے وہ حدود کے سارے نظام کو درہم برہم کرنے کا باعث بن سکتا ہے۔ یہاں وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ:

''اگر لوگوں کی اکثریت فاسق ہو تو ان کی ایک دوسرے سے متعلق گواہی قبول کی جائے گی، اور ان میں جو نسبتاً بہتر ہوں ان کی گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا، یہی امر درست ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے۔ اگرچہ فقہاء کی اکثریت زبانی کلامی اس کے خلاف گفتگو کرتی ہے لیکن سب کا عمل اسی کے مطابق ہے۔ اگر غالب گمان یہ ہو کہ فاسق سچ بولتا ہے تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے۔'' (۶۷) دوسری طرف وہ یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ: ''حد زنا میں ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں ہوگی جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ وہ راست گو اور پرہیز گار ہے۔'' (۶۸)

اس کے ساتھ ہی فاضل مؤلف کا یہ اعلان بھی ملاحظہ ہو:

''اسلامی تاریخ میں غالباً آج تک ایسا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا کہ زنا کا جرم مطلوبہ معیار کی گواہی سے ثابت ہوا ہو، تاریخ میں جن لوگوں کو سزائے رجم کا ذکر ہے وہ ان کے اعتراف پر دی گئی ہے۔'' (۶۹)

غیر مسلموں پر حدود سزاؤں کا نفاذ:

فاضل مؤلف نے اس امر پر بھی بہت سخت تنقید کی ہے کہ حدود قوانین کو غیر مسلموں پر بھی لاگو کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے غیر مسلموں پر حدود کے نفاذ کے سلسلے میں فقہاء کے اختلافات کا بھی حوالہ دیا ہے۔ (۷۰) یہاں اس موضوع پر تفصیلی تبصرے کی گنجائش نہیں ہے۔ تاہم اس اصولی حقیقت کی طرف ہم پھر توجہ دلائیں گے کہ فقہاء کے اقوال میں اپنی پسند کے اقوال اخذ کرنے اور انہیں ملکی قانون کا حصہ بنانے کا طریقہ انتہائی غلط اور نقصان دہ ہے۔ جیسا کہ ابتدا میں ہم نے واضح کیا ہے، اس طریقے کا سب سے بڑا نقصان قانون کے اندر تضاد اور تصادم (Analytical Inconsistency) کی صورت میں سامنے آتا ہے جس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ قانونی نظام میں ارتقاء کا عمل رک جاتا ہے۔ نیز قانون کے عملی نفاذ کی راہ بہت کٹھن ہو جاتی ہے۔

غیر مسلموں پر حدود کے نفاذ کے سلسلے میں فقہاء کے اختلافات کی ایک بنیاد ان کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا شریعت اسلامیہ کے نفاذ کے سلسلے میں اسلامی ریاست کی علاقائی حدود کا کچھ عمل دخل ہے یا نہیں؟ یا بہ الفاظ دیگر کیا اسلامی قانون Territorial Jurisdiction کا اصول مانتا ہے یا نہیں؟ اس اصول پر اختلاف کے سبب سے کئی فروعی مسائل میں اختلاف واقع ہوا ہے، مثلاً غیر مسلم ملک میں سودی لین دین کا جواز و عدم جواز، غیر مسلم ملک میں

مسلمان ملک کے باشندے سے ہونے والے ظلم کے سلسلے میں مسلمان ملک کی عدالتوں کا اختیار سماعت وغیرہ۔ ان امور میں امام ابوحنیفہ کی رائے وہی ہے جو عملاً اس وقت بین الاقوامی قانون کی رو سے رائج ہے۔ انہوں نے Territorial Jurisdiction کے اصول کو مانتے ہوئے دارالاسلام اور دارالحرب کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے دارالاسلام میں مستقل رہائش پذیر باشندے چاہے مسلم ہوں یا غیر مسلم اسلامی ریاست کے ملکی قانون کے پابند ہیں، جبکہ دارالاسلام سے باہر رہنے والے لوگ اس قانون کے پابند اس معنی میں نہیں ہیں کہ انہیں قانون کی خلاف ورزی پر اسلامی ریاست کی عدالت سزا نہیں دے سکتی۔ اسی طرح اسلامی ریاست کی عدالت پر ان کے حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ سوال یہ ہے کہ جب اس اصول کو پاکستان کے قانونی نظام نے مجموعۂ تعزیرات پاکستان سمیت دیگر تمام قوانین میں مانا ہے تو صرف حدود سزاؤں کے سلسلے میں کیوں اسے تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے؟ یا تو فقہ شافعی کی رو سے اس اصول کو سرے سے نظر انداز کر کے پورے قانونی نظام کی تشکیل نو کیجیے، یا اگر اس اصول کو دیگر مقامات پر مانا ہے تو حدود میں بھی مانیے۔ خواہ مخواہ معذرت خواہانہ طرز عمل اپنا کر اسلامی قانون کا حلیہ کیوں بگاڑا جائے؟

حد قذف، نیک نیتی اور مبنی بر حقیقت اتہام:

زیر تبصرہ کتاب کے فاضل مؤلف نے حد قذف کے قانون میں موجود ایک بہت ہی اہم خامی کی طرف توجہ دلائی ہے۔ وہ یہ کہ اس قانون کی رو سے نیک نیتی کی بنا پر عائد کیا جانے والے الزام قذف شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح مبنی بر حقیقت اتہام بھی قذف میں شامل نہیں۔ فاضل مؤلف کی یہ بات صحیح ہے کہ: ''کوئی گناہ حسن نیت سے معصیت کے دائرے سے خارج نہیں ہو جاتا۔'' (۷۱)

تاہم اس بیان میں کچھ مبالغہ آرائی بھی ہے کہ: ''اس دھرتی پر ایسا کوئی ذریعہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم کیا جائے کہ کسی شخص کی نیت کیا تھی؟'' (۷۲) کیونکہ قتل عمد اور شبہ عمد میں فرق نیت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور نیت کا علم آلۂ قتل سمیت دیگر آثار و قرائن سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ نیت کا فرق عدالت میں ثابت کیا جا سکے تو سزا کی نوعیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ البتہ ان کا یہ قول یقیناً صحیح ہے کہ: ''آیت میں دو ہی شرائط مذکور ہیں:

1۔ جس عورت پر تہمت لگائی گئی ہو وہ محصنہ ہو۔

2۔ تہمت لگانے والا چار گواہ نہ پیش کر سکے۔'' (۷۳)

ان کا یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ: ''اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو یا یا چاروں قابل اعتماد نہ ہوں تو الزام خواہ نیک نیتی سے لگایا گیا ہو اور مجاز اتھارٹی کے سامنے لگایا گیا ہو حد قذف جاری ہو جائے گی۔'' (۷۴)

اسی طرح ان کا یہ اعتراض بھی بالکل بجا ہے کہ قانون نے مبنی بر حقیقت اتہام کو جو استثناء دیا ہے اس کے الفاظ

مبہم ہیں اور اس کی کئی طرح کی تعبیر ممکن ہے، جس کی وجہ سے قذف کے قانون کے متوقع نتائج برآمد نہیں ہو سکے۔ متعلقہ دفعہ کے الفاظ میں انہوں نے یہ ترمیم تجویز کی ہے: ''اگر عدالت کے فیصلے کے مطابق کسی شخص کا جرم زنا ثابت ہو جائے تو مفاد عامہ کے تحت اس کا اظہار یا اشاعت قذف نہیں ہوگا۔'' (۷۵)

حواشی

۱۔ ملک العلماء علاؤ الدین الکاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، (کویتة، المکتبة الرشیدیة)، کتاب الحدود، ج ۵، ص ۴۸۶

۲۔ص vii ۳۔ص 10 ۴۔ص 4 ۵۔ص 5-6 ۶۔ص

۷۔ص 67 ۸۔ص 10 ۹۔ص 74 ۱۰۔ص 77

۱۱۔ص 79 ومابعد ۱۲۔ص 112 ومابعد ۱۳۔ص 127 ومابعد ۱۴۔ص 131

۱۵۔ص 137 ومابعد ۱۶۔ص 141 ومابعد

۱۷۔ص 4 ۱۸۔ص 142 ومابعد ۱۹۔تفصیل کیلئے دیکھئے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination*, Unplished Thesis for LLM (Shariah), Faculty of Shariah and Law, International Islamic University, Islamabad, 2006, pp. 168-74.

۲۰۔تفصیل کے لئے دیکھئے:

Professor Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Islamabad, Islamic Research Institute, 1994), pp. 129-230; *Islamic Jurisprudence*, (Islamabad, Islamic Research Institute, 2000), pp. 327-354.

۲۱۔ص 4

۲۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے: شمس الائمة ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل السرخسی، کتاب الاصول، المکتبة المدنیة لاهور، ج ۲، ص ۳۳۲؛ *Islamic Jurisprudence,* pp. 89-108

۲۳۔بدائع الصنائع، کتاب الحدود، باب صفات الحدود، ج۵،ص۵۲۲

۲۴۔بدائع الصنائع، کتاب الحدود، باب صفة التعزیر، ج ۵، ص ۵۳۶

۲۷۔ *Theories of Islamic Law*, pp 109-24

۲۸۔ PLD 1983 FSC 1 ۲۹۔ البقرۃ، آیت ۲۲۹

۳۰۔ ص 5-6 اور 140-45

۳۱۔ ص 140-45 ۳۲۔ *Theories of Islamic Law*, pp 109-24

۳۳۔ ص 78 ۳۴۔ ص 109-10 ۳۵۔ ص 131

۳۶۔ ص 132 ۳۷۔ ص 17 ۳۸۔ ص 16-19

۳۹۔ ص 17 و 140 ۴۰۔ سورۃ یوسف، آیت ۴۰

۴۱۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: *Theories of Islamic Law*, pp 37-56

۴۲۔ ص 15 ۴۳۔ ص 18

۴۴۔ Jeremy Bentham, *Theory of Legislation*, p 84

۴۵۔ H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, p 182

۴۶۔ تفصیلات کیلئے دیکھئے: *Theories of Islamic Law*, pp 147-76; 189-230

۴۷۔ ص 18-19 ۴۸۔ ص 59-63

۴۹۔ تدبر قرآن (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۲۰۰۱ء)، ج ۲ ، ص ۵۰۵ تا ۵۰۸ ؛ ج ۵ ، ص ۳۶۱ تا ۳۷۴

۵۰۔ میزان ، (لاہور، دارالاشراق، ۲۰۰۱ء)، ص ۲۸۵ ۵۱۔ ص 47 ومابعد

۵۲۔ تفہیم دین، (لاہور، فاران فاؤنڈیشن) ص ۱۷۲ ۵۳۔ ص 56

۵۴۔ ص 56 ۵۵۔ ص 57

۵۶۔ ص 72 ومابعد ۵۷۔ ص 78

۵۸۔ ص 85 ۵۹۔ ص 82

۶۰۔ ص 83 ۶۱۔ ص 79-83 و 111-17

۶۲۔ ص 86 ۶۳۔ ص 112-16

۶۴۔ ص 114 ۶۵۔ ص 79-82

۶۶۔ ص 78 ۶۷۔ ص 116

۶۸۔ ص 85 ۶۹۔ ص 91

۷۰۔ ص 22-26 ۷۱۔ ص 104

۷۲۔ ص 104 ۷۳۔ ص 105

۷۴۔ ص 107 ۷۵۔ ص 106