Fikr-o-Nasar (Islamabad) 24:3 (1987)

استـــدراک

کتاب ,, عورت کی دیت ،، پر تنقید و تبصرہ

احمد حسن

مصنف : حافظ محمد لطیف سلیمی ـ ایم اے ـ ایل ـ ایل ایم (شریعہ)

تصنیف : عورت کی دیت و مصر و پاکستان کے مسودہ ہائے قانون کا علمی محاکمہ

ناشر : مکتبہ سـرمد ـ ۵ اردو بازار ، لاھور .

سال طباعت ـ ۱۹۸۵ء

قیمت ـ درج نہیں ـ

پاکستان میں نفاذ شریعت کے سلسلہ میں کچھ عرصہ قبل اسلامی نظریاتی کونسل نے قانون قصاص و دیت کا ایک مسودہ تیار کیا تھا جو اس دور کی مجلس شوری نے بھی منظور کر لیا تھا ـ اس مسودہ میں قتل خطأ میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف کی سفارش کی گئی تھی ـ دور حاضر میں خواتین کے حقوق کا مطالبہ ایک عالمی مسئلہ ہے مغربی اور غیر مسلم ممالک میں خواتین کی تنظیمیں اور ان کے حامی اپنی اپنی حکومتوں سے مردوں کے مساوی ان کے حقوق دلوانے کے لئے کوششیں کرتے رھے ھیں ـ اسلامی شریعت میں مردوں اور عورتوں کے حقوق پہلے ھی طے شدہ ھیں ـ لیکن قانون کے اس مسودہ پر بعض خواتین، اھل علم، اور دانشوروں کی طرف سے جس رد عمل کا اظہار کیا گیا اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ خواتین غیر مسلم ممالک کی طرح مسلم ممالک میں بھی مظلوم اور ستم رسیدہ

ہیں، کیونکہ ان کے حقوق مردوں کے حقوق کے مساوی تسلیم نہیں کئے گئے ۔ نصف شہادت اور نصف دیت جیسے شرعی احکام کو اس کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض اہل علم اور دانشوروں نے اپنی علمی تحقیق سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عورت کی دیت کے معاملہ میں ائمہ اربعہ کا موقف درست نہیں ہے ۔ ان دانشوروں کے نزدیک قرآن و سنت کی رو سے عورت کی دیت مرد کی دیت کے مساوی ہے۔ عورت کی کامل دیت نہ صرف سنت بلکہ قرآن سے ثابت ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی دور کی ایک شاہکار تصنیف ہے۔

مصنف نے قرآن و حدیث کی عمومی نصوص سے دیت میں مساوات پر استدلال کیا ہے قرآن مجید کی آیت و کتبنا فیہا ان النفس بالنفس سے ان کے نزدیک جنس، عقیدہ، اور دیت کے امتیاز کے بغیر قصاص و دیت میں مساوات ثابت ہوتی ہے ۔ حالانکہ اس آیت کا تعلق صرف قصاص سے ہے۔ اس کا قرینہ خود آیت میں موجود ہے۔ اس کے آخر میں والجروح قصاص کے الفاظ ہیں ۔ علاوہ ازیں یہودیوں کے یہاں دیت کا کوئی نظام رائج نہیں تھا ۔ دوسری عمومی حدیث فی النفس مائۃ من الابل ، یا فی النفس المومنۃ مائۃ من الابل ہے اول تو اس کے الفاظ کی تعیین نہیں ہو سکتی کہ صحیح کیا ہیں۔ اگر فی النفس المومنۃ ہیں تو عقیدہ کی تمیز موجود ہے۔ تاہم اس کی تخصیص دوسری احادیث سے ہوتی ہے جن میں عورت کی نصف دیت بتلائی گئی ہے ، اور مصنف ان احادیث کو تسلیم نہیں کرتے ۔ مصنف نے قتل شبہ عمد سے متعلق ایک حدیث پیش کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ ھزیل کی ایک عورت کے قتل کی عاقلہ سے کامل دیت دلوائی تھی ۔ ایک دوسری حدیث سے قتل شبہ عمد کی دیت سو اونٹ ثابت ہیں، لیکن اس عورت کی آپ نے جو دیت دلوائی تھی اس حدیث میں صرف عقل یا دیت کے الفاظ ہیں ۔ لیکن مصنف نے اس دیت کو بھی سو اونٹ بنا دیئے اور امام ابوبکر

جصاص کی توضیح کو حدیث کے الفاظ بنا کر یہ سرخی جما دی کہ عہد نبوت میں قتل شبہ عمد میں عورت کی دیت میں سو اونٹ دیئے گئے تھے ۔ فقہاء کی طرف یہ بات غلط منسوب کی کہ وہ اسی حدیث سے قتل شبہ عمد میں کامل دیت پر استدلال کرتے ھیں ۔ حالانکہ فقہاء ایک دوسری حدیث سے استدلال کرتے ھیں جس میں شبہ عمد کی تعریف اور اس کی دیت واضح طور پر بتلائی گئی ہے۔ حمل بن مالک کی اس حدیث سے وہ صرف یہ استدلال کرتے ھیں کہ قتل شبہ عمد میں عاقلہ کو دیت ادا کرنی ہوگی ۔ فقہاء احناف کی ایک مبہم عبارت سے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ نہ صرف مسلمان عورت بلکہ غیر مسلم عورت کی بھی کامل دیت کے قائل تھے ۔ حالانکہ ان کی اپنی کتابوں میں غیر مسلم عورت کی نصف دیت کی صراحت موجود ہے ۔ رجالھم کرجالھم نساؤھم کنسائھم کے الفاظ قصاص و دیت میں بالکل واضح ھیں کہ کافر مرد کی دیت مسلمان مرد کی طرح ہوگی ، اور کافر عورت کی دیت مسلمان عورت کی مانند ہوگی ۔ مصنف نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اقوال سے استدلال کیا ہے کہ انھوں نے عورت کے بعض اعضاء کی دیت کامل دی تھی، اسلئے ھلاکت و قتل میں بھی اس کی دیت مساوی ہوگی ۔ حضرت عمرؓ کے ان آثار کے مقابلہ میں مصنف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح و صحیح احادیث کو جو نصف دیت کے بارے میں ھیں مرجوح قرار دیا ہے۔ مصنف کے یہ مثبت دلائل ھیں۔ باقی سارا زور کلام ان احادیث و آثار کو ضعیف، مجروح اور ناقابل حجت ثابت کرنے میں صرف کیا ہے، جن سے فقہاء نے نصف دیت پر استدلال کیا ہے۔

اس کتاب پر سرسری تبصرہ بھی کیا جا سکتا تھا لیکن مصنف نے آغاز کتاب میں معروضی اور غیر جانبدارانہ تحقیق کا دعویٰ کیا ہے، اور ائمہ اربعہ، اھل ظاھر اور شیعہ فقہاء کے نصف دیت کے متفق علیہ موقف کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا ہے کہ ان کا یہ موقف ٹھوس

دلائل پر مبنی نہیں۔اس موضوع پر اس قسم کی تحقیقات اس سے پہلے بھی سامنے آ چکی ہیں ۔ مولانا محمد حنیف ندوی نے بھی اپنے مقدمہ میں اس موضوع پر تحقیق کا ذکر فرمایا ہے اور حال ہی میں ایک ممتاز معاصر مفکر و مجتہد نے اپنے اسی قسم کے دلائل سے عورت کی کامل دیت ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے ۔ ان سب تحریروں اور تحقیقات کا جواب علماء کی طرف سے دیا جا چکا ہے اور عورت کی نصف دیت پر مثبت دلائل بھی پیش کئے جا چکے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب بھی سابقہ تحریروں کی صدائے بازگشت ہے۔علم اور تحقیق کے نام سے اس کتاب میں علم ، تحقیق اور اہل علم سب کے ساتھ ہی مذاق کیا گیا ہے۔

کتاب کے شروع میں ایک تقریظ اور ایک مقدمہ شامل ہے ۔ تقریظ جناب عبد المالک عرفانی صاحب کے قلم سے ہے اور مقدمہ مولانا محمد حنیف ندوی صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔ دونوں حضرات نے مصنف کو ان کی دیدہ ریزی اور تحقیق و تفحص پر مبارک باد پیش کی ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی رقمطراز ہیں : ,, آپ کے اس مقالہ سے امید بندھتی ہے کہ آپ ایسے نوجوانوں اسکالر اور ان باتوں کی تکمیل کے لئے سعی و کوشش کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کریں گے ۔ (ص۱۴) ۔

اپنی اس تصنیف کے محرکات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> ,,اس کے برعکس عورت کی نصف دیت کے بارے میں ہمارے قدیم علماء کے اخبارات میں مقالات کی اشاعت سے طبقہ اناث میں تشویش کے ساتھ عوام اور علمی حلقوں میں یہ تاثر بھی پایا جا رہا ہے کہ عورت کی دیت کے واضح تعین کے بغیر مسودہ قانون قصاص و دیت کا نفاذ ممکن نہیں ,,(۹)۔

,,چنانچه ان نو نکات کے جواب کی تیاری کے دوران کونسل کے موقف کے مطابق عورت کی نصف دیت کے بارے میں ادله (شرعی اساس) تحریر کرنے کے دوران احقر کو محسوس هوا که عورت کی نصف دیت کے بارے میں جمہور فقہاء کا موقف ٹھوس دلائل پر مبنی نہیں ۔ اس کے برعکس عورت کی کامل دیت کے حق میں ٹھوس دلائل موجود هیں ۔ چنانچه اس خلش نے مجھے مجبور کیا که اس مسئله پر معروضی طور پر تحقیق کروں،،(ص ۹)۔

جس تحقیق کا نتیجه پہلے سے معلوم هو اور بتا بھی دیا گیا هو اس کو موضوعی کہتے هیں معروضی نہیں ۔غیر جانبدارانه تحقیق کو معروضی کہتے هیں جس سے یه کتاب عاری ہے۔ مصنف نے اپنی اس ٹھوس دلائل کی بحث کو ختم کرتے هوئے طبقه اناث کی تشویش کی طرف دوباره توجه مبذول کرائی ہے :

,,لہذا گزارش کی جاتی ہے که همارے هاں بھی عورت، مرد کی دیت میں مساوات کا اهتمام کیا جائے ۔ تاکه طبقه اناث کو اطمینان حاصل هو ،، (ص ۸۔۹) ۔

معلوم نہیں طبقه اناث سے مراد صرف پاکستان کی خواتین هیں یا پورے عالم اسلامی کی ، نیز تشویش کے تناسب کی بھی وضاحت نہیں کی گئی که یه بے چینی پورے طبقے میں پائی جاتی ہے ، اکثریت میں، یا اقلیت میں ، اعداد شمار کی تعیین کے بعد اس کا اندازه هو سکتا ہے۔ هم یه بات اس لئے کہه رهے هیں که قانون سازی کے وقت مقننه کے پاس اگر اس قسم کے اعداد موجود هوں تو ان کے لئے اس بے چینی و تشویش کی شدت کا اندازه کرنا آسان هوگا ۔

اب هم وه کلیات اور مفروضے نقل کرتے هیں جن پر قتل خطأ میں انہوں نے عورت کی کامل دیت کی بنیاد رکھی ہے۔ فرماتے هیں :

,,جبکہ عورتوں کی اکثریت اور چند ایک علماء کرام کا دعوی ہے کہ مرد و زن کی جان، یکساں حیثیت رکھتی ہے اور اسلام نے انسانی جان کے سلسلے میں اعلیٰ و ادنی، عالم و جاهل، حاکم و محکوم مرد و زن میں کوئی تمیز روا نہیں رکھی ۔ اس لحاظ سے عورت کی نصف دیت کا موقف ان حضرات کے لئے ناقابل قبول ہے ،، (ص ١٥)

,,اس حکم کا نتیجہ یہ ہے کہ قتل ناحق مرد کا ہو یا عورت کا دونوں پر یکساں گناہ ہوگا ۔ یکساں گناہ کی سزا (خواہ قصاص ہو یا دیت) بھی یکساں ہوگی (ص٢٢) ۔

مسئلہ زیر غور تو قتل خطاء کا ہے، لیکن قتل شبہ عمد کے بارے میں ایک حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

,,اس وضاحت کے بعد نصف دیت کے قائلین کو کسی قسم کا شبہ نہیں رهنا چاهیئے کہ من حیث الانسان عورت مرد میں قصاص اور دیت کے لحاظ سے کوئی امتیاز جائز نہیں ،، (ص٥٤) ۔

مصنف فقہاء احناف سے بھی یہ کہلوانا چاہتے ہیں کہ جب وہ قصاص میں عقیدہ، حریت اور جنس کی تمیز روا نہیں رکھتے، اور دیت میں مسلم و غیر مسلم کو مساوی سمجھتے ہیں تو دیت میں جنس کی تمیز کیوں کرتے ہیں؟ان کے اس مسلک کو بار بار دهرایا گیا ہے ۔

,,ان کے نزدیک ایک مسلمان کو غیر مسلم کے قتل پر قصاصاً قتل کیا جائے گا ،، یہی وجہ ہے کہ وہ قصاص میں عقیدہ، حریت، اور جنس کی تمیز روا نہیں رکھتے۔ (ص ٥٤) ۔

فقہاء احناف تو یہ نہیں کہتے کہ غیر مسلم عورت کی دیت مسلمان مرد کی دیت کے مساوی ہے ۔ لیکن فاضل مصنف نے بڑی

تلاش کے بعد کتاب الحجة کے ایک حاشیہ سے اس کو بھی ثابت فرما دیا ۔ فرماتے ھیں :

,,مذکورہ بالا سے یہ ثابت ھوا کہ مسلمان عورت کی دیت تو درکنار فقہاء احناف کے نزدیک تو کافر عورتوں کی دیت بھی مسلمان مردوں کے مساوی ھوگی ،، (ص ۵۸) ۔

دیت کا دیت کے مساوی ھونا تو سمجھ میں آتا ہے ، لیکن دیت کا مردوں کے مساوی ھونا ناقابل فہم ہے ۔

اس قسم کی باتوں سے مصنف غالباً یہ باور کرانا چاھتے ھیں کہ فقہاء احناف بھی دیت کو قصاص پر قیاس کرتے ھیں ۔ اور ان کی کتابوں میں مسلمان عورت کی جو نصف دیت مذکور ہے وہ صحیح نہیں ہے ۔ یہ بھی کسی راوی کی غلط فہمی کا نتیجہ ہے جیسا کہ انھوں نے آگے چل کر بیان فرمایا ہے چودہ سو سال میں فقہاء احناف خود اپنا مسلک بھی معلوم نہیں کر سکے ۔

مقاصد شریعت میں اصول خمسہ کے ذکر کے بعد فرماتے ھیں :

,,اس زاویہ نظر سے دیکھا جائے تو قصاص و دیت میں مساوات کے لحاظ سے جنس کی تمیز کے بغیر اسلامی احکام کی ,,عمومیت،، ھی حفظ و جان کی ضامن بنتی ہے۔ یعنی مذھب اور جنس کی تمیز کے بغیر قصاص و دیت کو نافذ کرنے سے حفظ جان ھوگی ،،(ص ۵۸) ۔

ان اقتباسات کو یہاں نقل کرنے سے یہ دکھانا مقصود ہے کہ مصنف نے ابتدا ھی سے اپنے ذھن میں یہ کلیہ قائم کر لیا ہے کہ قصاص و دیت میں جنس، عقیدہ اور حریت کا اعتبار خلاف عقل ہے اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ مسلم و غیر مسلم ، عورت و مرد، اور آزاد و غلام کے درمیان قصاص و دیت میں مساوات ضروری ہے ۔ اگر مسئلہ عقل و

رائے سے فیصلہ کرنے کا ہوتا تو فقہاء بھی شاید اتنے احمق اور عقل سے عاری نہیں تھے جتنا انھیں اس کتاب میں سمجھا گیا ہے۔ انھوں نے احکام کو خود ھی تعبدی و غیر تعبدی یا معقول المعنی و غیر معقول المعنی میں تقسیم کیا ہے۔ قصاص و دیت کے احکام ان کے نزدیک تعبدی یا غیر معقول المعنی احکام میں شامل ھیں۔ اس لئے ہر مجتہد کے نزدیک قرآن مجید اور احادیث سے اس بارے میں جو حکم ثابت ہے انھوں نے اپنے دلائل کے ساتھ اس کا اظہار کر دیا ہے۔ قصاص و دیت کے احکام میں اسی لئے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اس کا فیصلہ اگر عقل سے کرنا ہوتا تو پھر قرآن مجید کی عمومی آیات کافی تھیں۔ مصنف اس حدیث کو بھی صحیح مانتے ھیں کہ المسلمون تتکافأ دماؤهم جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے خون آپس میں برابر ھیں اور اس حدیث کو بھی صحیح مانتے ھیں کہ لایقتل مسلم بکافر یعنی کسی مسلمان کو کافر کے قتل کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس کے باوجود اس پر اصرار ہے کہ قصاص و دیت میں عقیدہ کا اعتبار نہیں۔ یہ کتاب خود تناقضات کا مجموعہ ہے اس میں نہ اجتہاد کے اصول کی رعایت ہے اور نہ ھی اصول تنقید کی۔ ھمیں اس میں صرف ایک اصول نظر آتا ہے کہ جہاں جو بات مفید مطلب ملے اس کو لے لو خواہ وہ اپنی سابقہ دلیل کے خلاف ھی ہو۔ مصنف کے دلائل کا جائزہ ہم آگے چل کر پیش کریں گے۔

فقہاء احناف جن کو اھل الرائے کہا جاتا ہے قصاص و دیت کے معاملہ میں عقل کو حکم نہیں بناتے۔ اس کا فیصلہ شارع کے فیصلہ پر منحصر ہے۔ ان مسائل میں جن احادیث کو وہ صحیح سمجھتے ھیں ان کے خیال میں اس پر ان کا عمل ہے۔ چنانچہ عورت کی دیت بیان کرتے ہوئے اکمل الدین بابرتی لکھتے ھیں :

دیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل۔ وقد ورد ھذا اللفظ موقوفاً علی علی و مرفوعاً الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ والموقوف فی مثلہ

كالمرفوع اذ لا مدخل للرأى فيه ـ (۱) ـ

(عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے۔ یہ لفظ (نصف دیت) حضرت علیؓ سے مروی ایک موقوف حدیث اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مرفوع حدیث میں وارد ہوا ہے اور اس جیسے مسائل (مقدرات و معدودات) میں موقوف حدیث کا حکم بھی مرفوع حدیث جیسا ھی ہے ـ کیونکہ اس میں عقل و رائے کا کوئی دخل نہیں ہے ـ)

امام شافعی عورت کے اعضاء کی دیت میں ثلث تک کامل دیت کے قائل ھیں ـ ھلاکت جان اور ثلث سے زاید اتلاف اعضاء کی دیت نصف مانتے ھیں ـ احناف ھلاکت جان اور اتلاف اعضاء کی دیت نصف مانتے ھیں ـ قاضی زادہ آفندی اپنے مخالفین کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ھیں :

اقول لقائل ان يقول حاصل هذا التعليل القياس ـ ولا مجال له فى هذا الباب لان الدية من المقدرات الشرعية ولا يجرى القيـاس فى المقادير على ما نصوا عليه (۲) ـ

(کوئی معترض ھم پر یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ اس تعلیل کا حاصل یہ ہے کہ عورت کے اعضاء میں نصف دیت کو اس کی جان کی دیت پر قیاس کیا ہے۔ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ھوں کہ اس قسم (دیت) کا تعلق ان مسائل سے ہے جن کے بارے میں شریعت نے خود مقدار کا تعین کر دیا ہے اور ائمہ حنفیہ کی تصریح کے مطابق ایسے مسائل جن میں شارع کی طرف سے مقدار مقدر ھو قیاس نہیں کیا جا سکتا) ـ

اس قسم کے اقوال اور بھی نقل کئے جا سکتے ھیں ـ اگر قصاص و دیت کا مسئلہ عقل و رائے سے فیصلہ کرنے کا ھوتا تو اس میں کوئی پیچیدگی نہ تھی ـ معلوم نہیں مصنف نے پھر ان احادیث کو ضعیف اور مجروح بتانے میں اتنا زور کلام کیوں صرف کیا ہے جو فقہاء نے اپنے

موقف کی تائید میں پیش کی ہیں ۔ اس کے فیصلہ کے لئے کیا عقل کافی نہیں تھی ؟ .

اب ہم مصنف کے ان ٹھوس دلائل اور معروضی تحقیق کی طرف آتے ہیں جن کا علم ائمہ اربعہ، فقہاء ظاہریہ اور فقہاء شیعہ کو نہیں ہو سکا، اور وہ ہنوز غلط فہمی کا شکار چلے آ رہے ہیں ۔

عورت کی کامل دیت کو ثابت کرنے کے لئے قرآن مجید سے استدلال کرتے ہیں : قرآن مجید میں قتل خطأً کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وما کان لمومن ان یقتل مومنا الا خطأً ۔ ومن قتل مومنا خطأً فتحریر رقبة مومنة ۔ ودیة مسلمة الی اهله الا ان یصدقوا ۔ فان کان من قوم عدوکم وهو مومن فتحریر رقبة مومنة ۔ وان کان من قوم بینکم وبینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهله و تحریر رقبة مومنة ۔ (النساء ۔ ۹۲)

(ترجمہ) اور کسی مومن کے لئے جائز نہیں کہ کسی مومن کو قتل کرے ۔ (مگر غلطی سے اس سے مومن کے قتل کا ارتکاب ہو سکتا ہے) اور جو کوئی بھول کر مومن کو مار ڈالے تو ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور دوسرے مقتول کے وارثوں کو خوں بہا دے ۔

مصنف نے صرف اتنی آیت نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے ۔ ہم نے اسی کو مکمل نقل کیا ہے اور باقی کا ترجمہ یہ ہے : الا یہ کہ مقتول کے وارث دیت معاف کر دیں ۔ پھر اگر وہ مقتول کسی ایسی قوم کا باشندہ ہو جو تمہاری دشمن ہے ، جبکہ وہ مقتول خود مسلمان ہو، تو ایسی صورت میں قاتل کے ذمہ صرف ایک مسلمان غلام آزاد کرنا ہے ۔ اگر وہ مقتول ایسی قوم کا فرد ہو کہ اس قوم کے اور تمہارے درمیان کوئی معاہدہ ہو تو اس صورت میں ورثاء مقتول کو خون بہا دے ۔ اور نیز ایک مسلمان غلام آزاد کرے ۔

قرآن مجید کی یہ آیت عام اور مجمل ہے ۔ اس سے صرف دیت کی ادائیگی کا وجوب تو نکلتا ہے ، لیکن دیت کی کسی قسم کی کوئی

تفصیل نہیں ہے اس لئے مصنف کو نکرہ کی خصوصیات کا سہارا لینا پڑا اور اس کی تفسیر میں انھوں نے بعض مفسرین کے اقوال یہ ثابت کرنے کے لئے نقل کئے ہیں کہ عورت و مرد کا خون جیسے قصاص میں برابر ہے ، ایسے ہی دیت کی مقدار بھی برابر ہے۔ قصاص پر دیت کو قیاس کرنے کے لئے مصنف اس حدیث سے بھی استدلال فرماتے ہیں "وان الرجل لیقتل بالمراۃ " یعنی اگر کوئی مرد عورت کو قتل کر دے تو قصاص میں مرد کو بھی قتل کیا جائے گا ۔ اس حدیث کو بیان کرکے مصنف فرماتے ہیں :" یہ جملہ اس امر کی دلالت کرتا ہے کہ عورت اور مرد کی جان من حیث الانسان دیت اور قصاص یکساں ہے۔ یہی اصول سورۃ بقرہ کی آیت کریمہ ۱۷۸ یا ایھا الذین کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ میں دھرایا گیا ہے " (ص ۱۸) ۔

مصنف اگر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں تو اس میں آگے چل کر فرمایا گیا ہے : الحر بالحر ، والعبد بالعبد والانثی بالانثی یعنی آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت ۔ مصنف اگر قصاص و دیت میں برابر کے دعویدار ہی ہیں تو قرآن مجید کی اس آیت سے سے آزاد، غلام ، اور عورت کے قصاص تک میں فرق کیا گیا ہے۔ اور مصنف نے " لطف کی بات یہ ہے " فرما کر جس حدیث کا اوپر حوالہ دیا ہے اسی سے اس کی تخصیص ہوتی ہے اور عورت کے بدلے مرد کے قصاص کا حکم نکلتا ہے۔ اس کے علاوہ یہاں تو کتب علیکم القصاص کے الفاظ ہیں ۔ اس آیت سے تو صرف قصاص میں مساوات ثابت ہوتی ہے۔ دیت میں تو نہیں ہوتی ۔ امام مالک نے مؤطا میں عورت و مرد کے قصاص میں مساوات کو ثابت کرنے کے لئے سورہ مائدہ کی آیت ۴۵ یعنی و کتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس سے استدلال کیا ہے (۳) ۔ دیت میں مساوات کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

مصنف کا یہ فرمانا کہ دیت کا لفظ نکرہ ہے اور نکرہ عموم پر دلالت کرتا ہے اس لئے قرآن کی رو سے عورت و مرد کی دیت برابر ہے

درست نہیں ۔ علماء اصول نے تخصیص عام کے ذیل میں نکرہ پر تفصیل سے بحث کی ہے ۔ یہ بات واضح رہے کہ نکرہ سیاق نفی میں عموم پر دلالت کرتا ہے سیاق اثبات میں تخصیص و ابہام کو بتاتا ہے یا قلت کو ۔ اس آیت میں نکرہ موضع اثبات میں ہے موضع نفی میں نہیں (۴) ۔ اس لئے قرآن مجید کی اس آیت کو مجمل و مبہم سمجھا گیا ہے اور اس کی تشریح و تخصیص حدیث سے کی گئی ہے ۔

مصنف نے علامہ قرطبی کی ایک عبارت سے بھی استدلال کیا ہے کہ عورت و مرد کی دیت برابر ہوتی ہے (ص ۱۹ ۔ ۲۰) ۔ علامہ قرطبی نے قرآن مجید کی آیت النفس بالنفس کی تفسیر میں حضرت علی اور حسن بن الحسن بصری سے ایک روایت نقل کی ہے کہ کچھ لوگ آزاد و غلام، عورت و مرد کے قصاص میں امتیاز برتتے تھے ۔ قصاص بھی لیتے اور نصف دیت بھی ۔ طوالت کے خوف سے ہم اس کو یہاں نقل نہیں کرتے لیکن اس روایت کو نقل کرکے وہ فرماتے ھیں ۔ وانکر ذلک عنہم ایضاً ۔ یعنی ان سے اس سے انکار بھی مروی ہے ۔ اس کے بعد فرماتے ھیں یہ روایت امام شعبی سے مروی ہے اور یہ اس لئے درست نہیں کہ شعبی کی حضرت علی سے ملاقات نہیں ہوئی لیکن اس کے علاوہ حکم نے حضرت علی اور عبد اللہ بن مسعود سے ایک دوسری روایت بیان کی ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت کو عمداً قتل کر دیتا اس کے بدلے اس مرد سے قصاص لیا جاتا ۔ یہ روایت اس روایت کے معارض ہے جو امام شعبی نے حضرت علی کی نسبت بیان کی ہے ۔ اس کے بعد قصاص میں مکافات ثابت کرنے کے لئے ایک مثال بیان کرتے ھیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی کانا یا مفلوج شخص کسی ایسے شخص کو عمداً قتل کر دے جس کے اعضاء صحیح و سالم ہوں تو اس کے ولی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کانے کو قصاص میں قتل بھی کرے اور اس سے نصف دیت بھی وصول

(کرے) اس معاوضہ میں کہ اس نے ایک ایسے شخص کو قتل کیا جس کی دونوں آنکھیں سالم تھیں ، حالانکہ وہ خود کانا ہے۔ یا کوئی ایسا شخص جس کے دونوں ھاتھ شل ہوں ، صحیح و سالم ھاتھوں والے شخص کو عمداً قتل کر دے تو اس کے بدلے قصاص و دیت دونوں نہیں لئے جا سکتے۔ یہ اصول اس بات کی دلیل ہے کہ (قصاص میں) ایک جان دوسرے کے برابر ہے، اور بچہ ھلاکت جان میں ایک بالغ کے برابر ہے۔ اب کچھ لوگ اسی نظریہ کے قائل ھیں۔ علامہ قرطبی نے ان کے اس نظریہ پر اعتراض کیا ہے۔ ھم ان کے الفاظ نقل کرتے ھیں۔ مصنف نے اس عبارت سے وہ الفاظ حذف کر دیئے ھیں جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قرطبی کسی پر اعتراض کر رہے ھیں۔

,,ویقال لقائل ذلک : ان کان الرجل لا تکافئة المرأة ولا تدخل تحت قول النبی صلی اللہ علیه وسلم ,, المسلمون تتکافأ دماؤهم ، فلم قتلت الرجل بها ، وهی لاتکافئه ، ثم تاخذ نصف الدیة ۔ والعلماء قد اجمعوا ان الدیة لاتجتمع مع القصاص ، وان الدیة اذا قبلت حرم الدم وارتفع القصاص ۔ فلیس قوله هذا باصل ولا قیاس ۔ قاله ابوعمر ۔ واجمع العلماء علی قتل المرأة بالرجل والرجل بها (۵).

ترجمہ ۔ اس نظریہ کے قائل سے یہ کہا جائے کہ اگر عورت مرد کے مساوی نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کے اس فرمان کے تحت داخل نہیں ہے کہ مسلمانوں کے خون برابر ہوتے ھیں تو عورت کے قتل کی صورت میں تم مرد کو قصاص میں کیوں قتل کرتے ہو ، حالانکہ وہ تو اس کے مساوی نہیں ہے ، پھر نصف دیت بھی لیتے ہو حالانکہ علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ دیت قصاص کے ساتھ اکٹھا نہیں ہوتی ، اور جب دیت قبول کر لی جاتی ہے تو خون حرام ہو جاتا ہے ، اور قصاص اٹھ جاتا ہے۔ اس لئے ان کا یہ نظریہ نہ کسی سمعی دلیل پر مبنی ہے اور نہ قیاس (عقل) پر۔ یہ جواب ابو

عمر ابن عبد البر نے دیا ہے۔ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قصاص میں مرد کے بدلے عورت اور عورت کے بدلے مرد کو قتل کیا جائے گا۔

اس پس منظر میں آپ علامہ قرطبی کی اس عبارت کو پڑھئیے اور غور کیجئے کہ کیا واقعی اس عبارت سے عورت و مرد کی دیت مساوی ثابت ھوتی ہے اور کیا علامَہ قرطبی عورت کی نصف دیت پر اعتراض کر رہے ھیں یا ان لوگوں پر اعتراض کر رہے ھیں جو قصاص کے ساتھ نصف دیت بھی لینے کے قائل ھیں ۔ در حقیقت قرطبی نے النفس بالنفس کی تفسیر میں صرف قصاص کو لیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ قصاص میں مرد عورت اور بالغ نابالغ اور عیب دار اور بے عیب میں کوئی تمیز نہیں ۔ نیز قصاص اور دیت دونوں اکٹھا نہیں ھو سکتے ۔ کامل یا ناقص دیت کا کوئی مسئلہ ھی نہیں ہے۔

مصنف نے اپنا نظریہ ثابت کرنے کے لئے یہاں تین کام کئے ھیں ۔ اول یہ کہ قرطبی کی عبارت کو سیاق و سباق سے کاٹ کر مستقل عبارت کی حیثیت سے لکھا ہے۔ دوم یہ کہ حضرت علی و عبد اللہ بن مسعود کی روایت اور قصاص و دیت جمع ھونے والی روایت سب حذف کر دی ھیں ۔ سوم یہ کہ ان کی اپنی عبارت سے ویقال لقائل ذلک کے الفاظ نکال دیئے ھیں تاکہ کسی کو یہ وھم نہ گزرے کہ قرطبی کسی پر اعتراض کر رہے ھیں ۔ اس عبارت میں ان کے مفید مطلب یہ الفاظ ھیں : ,, ان کان الرجل لاتکافئه المراة ،، اور دوسری ,, ثم تاخذ نصف الدیة ،، اس سے قارئین کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ قرطبی جو مالکی ھیں وہ بھی عورت و مرد کو قصاص و دیت دونوں میں مساوی مانتے ھیں اور ان کے نزدیک بھی عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔ لیکن علامہ قرطبی نے قرآن مجید کی آیت دیة مسلمة کی تفسیر میں دیگر احکام کی تفصیل کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے۔ اس کے بعد ابن عبدالبر کا قول نقل

کرتے ھیں : عورت کی دیت مرد کی دیت سے اس لئے نصف ہے که مرد کے مقابله میں اس کو میراث میں نصف حصہ ملتا ہے (یہ بعض صورتوں میں ہے) اور دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے برابر ھوتی ہے۔ یہ دیت قتل خطأ میں ہے۔ قتل عمد میں عورتوں اور مردوں کے درمیان قصاص ہے۔ جس کی بنیاد اللہ تعالی کے اس فرمان پر ہے النفس بالنفس والحر بالحر (٦) ۔ مصنف نے ان کی اس عبارت کو قیاس کے سیاق میں لے کر ص ٦٢ پر ذکر کیا ہے۔ قیاس پر ھم بعد میں بحث کریں گے۔

مصنف نے علامه صنعانی اور حافظ جلال الدین سیوطی کے یہ اقوال نقل کئے ھیں که المسلمون تتكافأ دماؤھم کا مطلب متساوی فی الدية والقصاص » یعنی مسلمانوں کے خون دیت اور قصاص میں مساوی ھیں (ص ١٩) ۔ اس قسم کی عمومی الفاظ سے مرد و عورت کی دیت مساوی ثابت نہیں کی جا سکتی ۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کی صریح و صحیح احادیث عورت کی نصف دیت کے بارے میں موجود ھیں تو ان کے اقوال کی کیا حیثیت ہے ؟ علاوہ ازیں حافظ جلال الدین سیوطی خود شافعی ھیں ۔ کیا اپنے مسلک کے خلاف وہ یہ کہہ رہے ھیں که عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ھوتی ہے۔ صنعانی خود مجتہد تھے ان کی رائے جو بھی ھو وہ دوسروں پر لازم نہیں ۔ در حقیقت یہ حدیث صرف قصاص کے بارے میں ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے که اس میں آگے یہ الفاظ بھی موجود ھیں که لایقتل مسلم بکافر یعنی ایک مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا ۔ یعنی یہ حدیث صاف بتاتی ہے که قصاص میں مسلمان مرد اور عورت کے درمیان مساوات ہے۔ دیت کا اس سے کوئی تعلق نہیں ۔ ان دونوں کے ان الفاظ کی خود ان کے اپنے مسلک اور رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کی احادیث کی روشنی میں تاویل کی جائیگی ۔ اگر اس سے دیت میں ھم مساوات مراد لیتے ھیں تو اس کا مطلب یہ ھوگا

که قتل خطأ کی صورت میں عورت و مرد ہر ایک کی دیت دی جائے گی ۔ اور جس کی جو مقدار حدیث سے ثابت ہے وہ مقدار دی جائے گی ۔ دیت کی ادائیگی میں مساوات ہے دیت کی مقدار میں نہیں ۔ قصاص و دیت کے بارے میں قرآن مجید کی آیات اور احادیث علیحدہ علیحدہ ہیں ۔ تحکم کا کوئی جواب نہیں ۔

مصنف کا یہ نظریہ کہ قصاص و دیت میں عقیدہ اور جنس و حریت کی کوئی تمیز نہیں خود قرآن مجید اور سنت کے خلاف ہے۔ قرآن مجید کی سورہ نساء کی وہ آیت جس میں قتل خطأ کی دیت کا ذکر ہے اس میں اول مسلمان کے قتل خطأ کی صورت میں دیت اور کفارہ دینے کا حکم ہے۔ اس کے بعد کی آیت یہ ہے فان کان من قوم عدولکم وھو مومن فتحریر رقبہ مومنۃ ۔ یعنی مقتول اگر ایسی قوم کا فرد ہو جو تمہاری دشمن ہو اور اس کے ساتھ معاہدہ نہ ہو اور وہ مقتول مومن بھی ہو تو ایک مسلمان غلام آزاد کرنا ہے۔ اس آیت میں وھو مومن کی شرط موجود ہے یعنی جس قوم کے ساتھ مسلمانوں کا کوئی معاہدہ نہ ہو اور ان کا کوئی فرد جو مسلمان ہو دار الاسلام میں آ جائے اور کوئی شخص غلطی سے اس کو قتل کر دے تو اس کے بدلہ میں کفارہ دینے کا حکم ہے۔ لیکن اگر مسلمان نہ ہو تو اس کے لئے نہ دیت ہے اور نہ کفارہ ۔ اس کا خون ھدر ھوگا ۔ کیا قرآن مجید کی اس آیت سے یہ بات معلوم نہیں ھوتی کہ قتل خطأ میں قرآن مجید نے معاہدہ یا ایمان کی شرط لگائی ہے ۔ مصنف کے نظریہ کے مطابق کیا ایک حربی کافر کی بہ حیثیت انسان جان نہیں ھوتی ۔ قتل عمد میں نہ اس کا قصاص ہے اور قتل خطأ میں نہ اس کی دیت۔ کیا قرآن مجید کی اس آیت میں قصاص و دیت میں عقیدہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ؟ مصنف کے نقطہ نظر کے مطابق تو ایک غیر مسلم حربی کی بھی دیت اسی طرح دینی چاھیئے جیسے ایک معاھد ذمی کے دیتے ہیں حالانکہ قرآن مجید کی اس آیت کی رو سے یہ درست نہیں ہے۔

خود مصنف نے بار بار اس حدیث کو نقل کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس پر کوئی جرح بھی نقل نہیں کی ، بلکہ اس سے مرد و عورت کی دیت کے درمیان مساوات پر استدلال کیا ہے : المسلمون تتکافا دماؤھم یعنی مسلمانوں کے خون برابر ھوتے ھیں اس حدیث سے اول تو قرآن مجید کی آیت النفس بالنفس کی تخصیص ھو جاتی ہے۔ دوم یہ کہ اس سے یہ معلوم ھوتا ہے کہ مسلمانوں کے خون برابر ھیں اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے خون مساوی نہیں ھیں ۔ اب رھا احناف کا مسلک تو وہ ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ یہاں ھمارے مخاطب احناف نہیں ھیں ، بلکہ مصنف نے جو نظریہ قائم کیا ہے اس کا جواب دینا مقصود ہے ۔ احناف قصاص میں مسلم و غیر مسلم کو مساوی سمجھتے ھیں اور النفس بالنفس سے استدلال کرتے ھیں اور حدیث المسلمون تتکافأ دماؤھم اور لایقتل مسلم بکافر کا جواب یہ دیتے ھیں کہ یہاں کافر سے حربی مراد ہے۔ لیکن مسلمان اور ذمی کی مساوی دیت وہ آیت النفس بالنفس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ ایک دوسری حدیث سے استدلال کرتے ھیں جس میں مسلمان اور معاھد کافر کی دیت برابر بتائی گئی ہے۔ مصنف کی طرف سے یہ جواب نہیں مانا جا سکتا ، اس لئے کہ وہ ان مسائل میں کسی فقہی مکتب فکر کی تقلید نہیں کرتے ، بلکہ مجتہد مطلق کی حیثیت سے استدلال کرتے ھیں۔ ان کا یہ نظریہ کہ قصاص و دیت میں جنس، عقیدہ اور حریت کا اعتبار نہیں قرآن و سنت دونوں کے مخالف ہے۔۔

مصنف قرآن مجید کی آیت النفس بالنفس سے عورت و مرد کی دیت اور مسلمان و ذمی کی دیت مساوی ھونے پر استدلال کرتے ھیں۔ ھمارے نزدیک یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ اس آیت کا دیت کے ساتھ قطعاً کوئی تعلق نہیں ۔ یہ آیت صرف قصاص کے بارے میں ہے۔ اس آیت سے پہلے جو آیات قرآن مجید میں مذکور ھیں ان میں یہودیوں سے متعلق احکام ھیں اور اس آیت میں بھی قصاص کے بارے

میں جو توارۃ میں حکم موجود ہے اس کی طرف اشارہ ہے۔ مفسرین نے حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت سے جس کو امام بخاری نے نقل کیا ہے یہ لکھا ہے کہ یہودیوں کے یہاں قتل کی صورت میں صرف قصاص اور عفو (معافی) تھا معافی کی صورت میں انہیں کچھ ,,جرمانہ یا تاوان،، دینا ہوتا جس کو ہمارے مفسرین نے دیت کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن ان کے یہاں دیت کا ایسا کوئی نظام موجود نہیں تھا جیسا اسلام میں ہے۔ قتل عمد، شبہ عمد، قتل خطأ، ہلاکت جان اور اطراف و سر کے زخموں کے بارے میں دیت کی کوئی مقدارمعین نہیں تھی۔ آیت کا شان نزول یہ بتایا جاتا ہے کہ توارۃ میں ایک شخص کے بدلے ایک ہی شخص کو قتل کرنے کا حکم تھا، ایک آنکھ کے بدلے ایک ہی آنکھ نکالنے کا حکم تھا۔ لیکن وہ اس حکم پر عمل نہیں کرتے تھے بلکہ ایک آدمی کے بدلے دو آدمی قتل کرتے اور ایک آنکھ کے بدلے دو آنکھیں نکالتے۔ بنونضیر و بنو قریظہ کے درمیان قصاص کے معاملہ میں امتیاز برتتے۔ اس آیت میں قصاص میں اسی عدم مساوات کی طرف اشارہ ہے اور توارۃ کا حکم انہیں یاد دلایا گیا ہے۔ عہد نبوی میں بھی ایسا ہی ایک واقعہ پیش آیا تھا اور بنو قریظہ نے اپنا مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ آپ نے مساوات کا فیصلہ فرمایا اس پر بنو نضیر نے کہا کہ قد حططت منا یعنی آپ نے ہمارے حق میں کمی کر دی۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (۷)۔

خود توارۃ سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ موجودہ توراہ میں قصاص کے بارے میں یہ حکم اب بھی موجود ہے۔

> ,,اگر کوئی کسی آدمی کو ایسا مارے کہ وہ مر جائے وہ قطعی جان سے مارا جائے،، (خروج - ۲۱-۲۲)
>
> ,,اگر لوگ آپس میں مارپیٹ کریں اور کسی حاملہ کو ایسی چوٹ پہنچائیں کہ اسے اسقاط ہو جائے پر اور

کوئی نقصان نہ ہو تو اس سے جتنا جرمانہ اس کا شوہر تجویز کرے لیا جائے اور وہ جس طرح قاضی فیصلہ کریں جرمانہ بھی دے لیکن اگر نقصان ہو جائے تو جان کے بدلے ہاتھ، پاؤں کے بدلے پاؤں، جلد کے بدلے جلد، زخم کے بدلے زخم ، اور چوٹ کے بدلے چوٹ (خروج ۲۱:۲۲۔۲۵) ۔

اسلام سے پہلے کی شریعتوں پر اسی حد تک عمل ہوگا جس حد تک ان کے یہاں حکم تھا ۔ جو چیز ان کے یہاں خود موجود نہیں تھی اس پر کیسے عمل ہو سکتا ہے ؟ اسلام میں شرائع من قبلنا پر عمل خود ایک نزاعی مسئلہ ہے جس کی تفصیلات اصول فقہ کی مبسوط کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں ۔ اس تفصیل کے بعد آیت النفس بالنفس سے دیت میں مساوات ثابت کرنا تحکم و ہٹ دھرمی ہے ۔

اب ہم ان احادیث کی طرف آتے ہیں جن میں عورت و مرد کی دیت کا ذکر ہے ان میں سر فہرست صحیفہ عمرو بن حزم ہے جس کو مصنف نے دیات کے بارے میں اساسی تحریری دستاویز سے تعبیر کیا ہے اور ایک ذیلی جلی سرخی جمائی ہے ۔ ,,اساسی تحریری دستاویز میں نصف دیت کا کہیں ذکر نہیں ،، (ص ۱۸) ۔ یہ ذیلی سرخی بھی معنی خیز ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دیات کے باب میں عمرو بن حزم کا صحیفہ اساسی حیثیت رکھتا ہے دیات سے متعلق جو احکام اس میں مذکور ہیں وہی قابل قبول ہیں ۔ اس سے باہر جن احادیث میں دیات کا ذکر ملتا ہے ان کی حیثیت اساسی نہیں ۔ ۔

مصنف کی دلیل یہ ہے کہ اس صحیفہ کے جہاں متن ملتے ہیں ان کتابوں میں فی النفس مائة من الابل (انسانی جان کے بدلہ سو اونٹ دیت ہے) تو موجود ہے لیکن ان کتابوں میں اس صحیفہ سے منقول روایات میں حدیث دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل (عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے) موجود نہیں ۔ اس

حدیث کو امام بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے اور مصنف نے حافظ ابن حجر عسقلانی کی کتاب تلخیص الحبیر کے حوالہ سے یہ لکھا ہے عمرو بن حزم کے طویل صحیفہ میں یہ جملہ موجود نہیں ہے۔

اور امام بیہقی نے یہ فرمایا ہے کہ اسنادہ لایثبت مثلہ یعنی اس جیسی اسناد ثابت نہیں ہے اس کی تائید حضرت علی و حضرت عمر اور عبد اللہ بن مسعود کے آثار میں موجود ھیں ۔ ان سب آثار پر مصنف نے جرح کی ہے یعنی امام بیہقی کی روایت اور اس مضمون کے تمام آثار مجروح اور ضعیف ھیں اور ان میں سے کسی سے عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ثابت نہیں ھوتی ۔ مصنف نے ان میں سے ھر ایک پر علیحدہ علیحدہ تنقید کی ہے۔ اس حدیث، ان آثار، اور مصنف کی تنقید پر ھم علیحدہ بحث کریں گے ۔ عمرو بن حزم کا صحیفہ مصنف کے نزدیک ایک اساسی تحریری دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر خدانخواستہ اس میں عورت کی نصف دیت کا ذکر آ جاتا ہے تو مصنف کے لئے اس کی تضعیف یا اسقاط بہت مشکل ھوگا۔ اس لئے مصنف نے شروع سے ھی جلی سرخی کے ذریعہ اس کا اظہار کر دیا کہ اگر کوئی حدیث ہے بھی تو کم از کم اساسی تحریری دستاویز میں نہیں ہے۔ اگر اس سے باھر کہیں ہے تو ویسے ھی اس کی کوئی حیثیت نہیں اور وہ بھی امام بیہقی کے قول کے مطابق ثابت نہیں ہے۔

امام موفق الدین ابن قدامہ حنبلی نے اپنی کتاب المغنی میں اسی صحیفہ سے پہلے نفس انسانی کی دیت نقل کی ہے، لیکن انھوں نے جو الفاظ نقل کئے ھیں وہ ان سے مختلف ھیں جو امام مالک، امام بیہقی، امام حاکم اور امام نسائی نے نقل کئے ھیں ۔ ان حضرات نے فی النفس مائۃ من الابل نقل کئے ھیں۔ اور ابن قدامہ نے جو الفاظ نقل کئے ھیں.. جو انھوں نے اسی صحیفہ سے لئے ھیں وہ یہ ھیں : فی النفس المومنۃ من الابل ۔ اور ان کو اسی صحیفہ میں رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ بھی ملے ھیں ، دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل ۔ یعنی عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوتی ہے۔ یہ حدیث دیت کی عمومی حکم کی تخصیص کرتی ہے یعنی حدیث کے اگر صحیح الفاظ یہ ھیں کہ فی النفس مائة من الابل تو اس میں مسلمان کافر ، عورت مرد سب شامل ھیں ۔ اگر النفس المومنة کے والی روایت صحیح ہے تو اس میں صرف مسلمان مرد عورت شامل ھیں ۔ بہرحال دونوں صورتوں میں یہ حدیث مخصص ہے۔

ابن قدامه نے یہ حدیث ابن المنذر اور ابن عبد البر کے حواله سے نقل کی ہے۔ اگر یہ حدیث اساسی تحریری دستاویز میں ثابت هو جاتی تو مصنف کو اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت نه پڑتی ۔ بہرحال مصنف کے نزدیک ابن قدامه کی نصف دیت والی روایت اس صحیفه میں ثابت نہیں ہے۔ ابن قدامه پر انہوں نے رد کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ,,المغنی (ج ۸ ۔ ص ۴۰۲) میں جتنی روایات میں حضرت عمرو بن حزم کے مکتوب کا ذکر ہے ان میں فی النفس المومنة من الابل کے الفاظ آئے ھیں ۔ ان میں بھی عورت کی نصف دیت کا کہیں ذکر نہیں (ص ۱۸)۔آگے چل کر فرماتے ھیں ,, ابن قدامه کی دلیل کی احقر کے نزدیک کوئی حیثیت ھی نہیں ہے۔ چونکہ عمرو بن حزم کی روایت میں عورت کی نصف دیت کا جمله ھی موجود نہیں ۔ اس لئے اس کو قابل حجت نہیں قرار دیا جا سکتا ،، (ص ٦٨) ۔

ابن قدامه نے جو حدیث روایت کی ہے وہ ان چار کتابوں میں موجود نہیں ہے جن میں مصنف کو حضرت عمرو بن حزم کے صحیفه کی دیات سے متعلق احادیث ملی ھیں ۔ ان کے نزدیک اس صحیفه کی یہ روایات صرف انہی چار کتابوں میں پائی جاتی ھیں ۔ ان سے باھر کہیں نہیں ھیں ۔ لہذا مصنف نے یہ قطعی فیصله کر دیا که اس مبارک صحیفه میں کہیں بھی یہ روایت موجود نہیں ہے۔ اس کا نتیجه یہ نکلا که حنبلی مذهب میں جو حدیث عورت کی نصف کے

بارے میں دلیل یا اساس بنتی ہے جب وحی ختم ہو گئی تو اب ان کا مسلک بھی یہی قرار پائے گا کہ عورت و مرد کی دیت مساوی ہوتی ہے۔

چنانچہ مصنف ارشاد فرماتے ہیں ,, سطور بالا میں یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہےکہ صحابہ کرام میں عورت کی نصف دیت پر کوئی اجماع نہیں تھا۔ اور یہ امر بھی روز روشن کی طرح عیاں ہو گیا ہے کہ تمام مکاتب فقہ کے نزدیک عورت کی نصف دیت کے بارے میں ایک روایت پر اجماع نہیں ہوا یعنی مالکی حضرات کے نزدیک اساس روایت حنفیہ کے نزدیک اساس روایت نہیں قرار پائی۔ اس لئے حنبلیوں کی تو اساس ہی غلط قرار پاتی ہے۔ چونکہ عمرو بن حزم کی روایت میں وہ اقتباس ہی موجود نہیں ہے جس کو وہ یہ اپنے ہاں اجماع قرار دیتے ہیں ،، (ص ٦٨) ۔ دوسرے لفظوں میں مصنف نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے امام احمد بن حنبل اور دیگر حنبلی فقہاء سب جاہل تھے۔ انہیں اپنے مسلک کا بھی صحیح علم نہیں تھا۔ اب مصنف نے جو معروضی تحقیق پیش کی ہے حنبلی فقہاء کا فرض ہے کہ وہ اس پر عمل کریں۔ اسی طرح کا انکشاف انہوں نے احناف کے بارے میں بھی فرمایا ہے (ص ۵۸) ۔

چونکہ صحیفہ میں یہ الفاظ آ گئے ہیں ,, فی النفس مائة من الابل ،، (انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہے) ، اس لئے یہ صحیفہ اساسی تحریری دستاویز قرار پایا۔ حدیث کے ان الفاظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرد عورت ، مسلم و غیر مسلم اور آزاد و غلام سب کی دیت سو اونٹ ہے۔ مصنف نے اپنے اسی مفروضہ یا کلیہ کو اساس بنا کر قرآن مجید کی آیات اور احادیث سے استدلال کیا ہے۔ اسی صحیفہ کے بارے میں مصنف نے امام ابن عبدالبر کا ایک قول نقل کیا ہے جو خود ابن عبد البر کی اپنی کتابوں میں تو مصنف کو نہیں ملا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی ، ابن قدامہ (جنکی ایک روایت کو وہ بڑی

سختی سے رد کر چکے ھیں) اور امام شوکانی کے حوالہ سے اس کو بڑے شدومد سے نقل کیا ہے۔ اور بار بار اس کا حوالہ دیتے ھیں ۔ فرماتے ھیں :

,,حضرت عمرو بن حزم کی روایت کو تین واسطوں سے بیان کیا گیا ہے اور یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لکھوائے ہوئے نامہ مبارک کی عبارت ہے ، جیسا کہ آئندہ سطور میں روایات بیان کی جائیں گی ۔ اس نامہ مبارک کو امام نسائی، البیہقی، امام مالک اور امام حاکم نے نقل کیا ہے ''۔

ابن عبد البر فرماتے ھیں کہ اھل سیر کے ھاں اس نامہ مبارک کی حیثیت معروف و مسلم ہے اور یہ اھل علم میں اس قدر مشہور ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی اسناد کی پرکھ کی ضرورت نہیں ۔ کیونکہ متعدد روایات میں مذکور ہونے کی بنا پر اس کو حدیث متواتر کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے ۔ (ملاحظہ ہو المغنی ج ۸ ص ۳۶۷ ، نیل الاوطار ج ۷ ص ۷۰ ، التلخیص الحبیر ج ۴ ص ۲۴) (ص ۱۷) .

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نامہ مبارک کی اھمیت سے کس کو انکار ہو سکتا ہے ۔ سوال تو ان روایات کی صحت کا ہے جو بعد میں اس صحیفہ سے نقل کی گئی ھیں ۔اس صحیفہ کے بارے میں اھل علم کی مختلف آراء پائی جاتی ھیں ، مصنف نے یہاں صرف اس رائے کو نقل کیا ہے جو ان کے مفید مطلب تھی ۔ (۸) ۔ پہلے ھم یہاں امام ابن حزم کی رائے نقل کرتے ھیں جو امام ابن عبدالبر کے معاصر تھے اور انھی کی طرح صاحب سند محدث اور فن حدیث کے امام تھے انھوں نے مختلف مقامات پر اس کی سندوں پر تنقید کی ہے ۔

اما حدیث ابن حزم فانہ صحیفۃ ولا خیر فی اسنادہ ، لانہ لم یسندہ الا سلیمان بن داؤد الجزری و سلیمان بن قرم (۹) (ارقم) وھما لاشئی ۔ وقد سئل یحی بن معین عن سلیمان بن داؤد الجزری الذی یحدث عن الزھری روی عنہ یحیی بن حمزہ فقال لیس بشئی ۔ و اما

سلیمان بن قرم (ارقم) فساقط بالجملة ـ وکذلک من طریق مالک عن عبد اللہ بن ابی بکر ولا حجة فی مرسل ـ فسقط ذلک الکتاب جملة (۱۰) ـ

"رهی وه حدیث جو عمرو بن حزم سے مروی ہے ، تو یہ ایک مکتوب ہے ، جس کی اسناد میں کوئی خیر و خوبی نہیں ہے ـ کیونکہ اس کی سند میں سلیمان بن داؤد جزری اور سلیمان بن قرم (ارقم) موجود هیں جن کی روایت حدیث میں کوئی حیثیت نہیں تھی ـ یحیی بن معین سے سلیمان بن داؤد جزری جو امام زهری سے حدیث روایت کرتے هیں اور جن سے یحیی بن حمزه روایت کرتے هیں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انهوں نے جواب دیا که ان کی کوئی حیثیت نہیں ـ جهاں تک سلیمان بن قرم (ارقم) کا تعلق ہے تو وه مجموعی طور پر ساقط الاعتبار ہے ـ اسی طرح اس صحیفه کی دوسری سند بھی ہے جو امام مالک عبد اللہ بن ابی بکر سے روایت کرتے هیں (یه روایت مرسل ہے) مرسل روایت حجت نہیں ہے ـ اس طرح یه صحیفه (سند کے لحاظ سے) مجموعی طور پر ساقط ہے "

حافظ بن حجر عسقلانی نے تہذیب التهذیب میں اس کی تفصیل دی ہے ـ اس کے ایک راوی حکم بن موسی هیں جو یحیی بن حمزہ سے روایت کرتے هیں اور وه سلیمان بن داؤد سے ، اس سند میں حکم سے وهم هوا ہے ـ انهوں نے سلیمان بن ارقم کی جگه سلیمان بن داؤد خولانی روایت کیا ہے ـ وه سلیمان کے والد کا نام بھول گئے ـ ورنه سلیمان بن داؤد صدوق هیں ـ اسی طرح صالح جزره کہتے هیں که میں نے یحیی بن حمزہ کے اصل نوشته میں دیکھا جس میں انهوں نے زکوۃ کے احکام عمرو بن حزم کے صحیفه سے روایت کئے هیں ـ وهاں بھی راوی سلیمان بن ارقم ہے ـ

یهی بات ابن منده نے کہی ہے که میں نے یحیی بن حمزة کے نوشته میں ان کے اپنے هاتھ سے لکھا هوا دیکھا وهاں روایت یهی ہے ـ عن سلیمان بن ارقم عن الزهری جهاں تک صحت کا تعلق ہے ، تو

ظاہر میں سلیمان ارقم کو سلیمان بن داؤد سمجھ کر قبول کر لیا ۔ معمر نے جو مرسل روایت زہری سے نقل کی ہے ان کے نزدیک وہ قوی ہے (۱۱) ۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے تلخیص الحبیر میں اس کے بارے میں کچھ مزید تفصیلات دی ہیں فرماتے ہیں : عمرو بن حزم سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کے نام ایک نامہ مبارک میں یہ لکھا تھا کہ الذکر یقتل بالاثنی یعنی عورت کے بدلے میں مرد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا ۔ یہ آپ کے نوشتہ مبارک کا ایک حصہ ہے ۔ یہ ایک مشہور صحیفہ ہے جس کو امام مالک نے اور امام شافعی نے ان سے عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ کی اسناد سے روایت کیا ہے کہ دیات کے بارے میں ایک نوشتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو لکھ کر دیا تھا ۔ نعیم بن حماد نے اس کو اس سند سے موصولاً روایت کیا ہے : عن ابن المبارک عن معمر عن عبداللہ بن ابی بکر بن حزم عن ابیہ عن جدہ ۔ عبداللہ کے دادا محمد بن عمرو بن حزم تھے جو (نجران میں) عہد نبوی میں پیدا ہوئے تھے ۔ لیکن آپ سے کوئی حدیث نہیں سنی ۔ اسی طرح اس صحیفہ کو عبدالرزاق نے معمر سے روایت کیا ہے اور اسی سند سے دار قطنی نے روایت کیا ہے ۔ ابو داؤد اور نسائی نے ابن وہب عن یونس عن الزہری مرسلاً کی سند سے روایت کیا ہے ۔

پھر فرماتے ہیں کہ ابو داؤد نے مراسیل میں امام زہری سے اس کو روایت کیا ہے ، انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نامہ مبارک میں پڑھا تھا جو آپ نے اس وقت عمرو بن حزم کے لئے لکھا تھا جب ان کو نجران روانہ کیا تھا یہ نامہ مبارک ابوبکر بن حزم کے پاس تھا اس نامہ مبارک کو امام نسائی، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے موصولاً اس اسناد سے روایت کیا ہے ۔ الحکم ابن موسی،

عن یحیی عن حمزہ، عن سلیمان بن داؤد حدثنی الزھری عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیه عن جدہ ۔ دارمی نے اپنی سند میں حاکم سے منتشر طور پر الگ الگ اس کو روایت کیا ہے۔ اس کے بعد حافظ ابن حجرعسقلانی اس کی سند میں یحیی بن حمزہ سے جو سلیمان بن داؤد کے نام میں غلطی ہوئی ہے جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے اس کی تفصیل بیان کی ہے اس صحیفہ کے بارے میں امام ابن حزم ظاھری کی رائے ذکر کرتے ہوئے لکھتے ھیں کہ ان کے نزدیک صحیفہ عمرو بن حزم کی روایتیں منقطع ھیں ۔ اور قابل حجت نہیں ھیں ۔ اور انھوں نے یہ بات کہی ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ سلیمان بن داؤد متروک الحدیث ہے۔ عبدالحق کہتے ھیں کہ یہی وہ سلیمان ھیں جواس نسخہ کوامام زھری سے روایت کرتے ھیں اور ضعیف راوی ھیں ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ضعیف راوی سلیمان بن ارقم ھیں ۔ ابن عدی نے اس کا تعقب کیا ہے اور کہا کہ وہ سلیمان بن داؤد ھیں اور حکم بن موسی کو انھوں نے ثقه بتایا ہے اس کے بعد سلیمان بن داؤد اور سلیمان بن ارقم کے بارے میں مختلف محدثین کے اقوال نقل کئے ھیں ۔ آخر میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ ابوزرعه ابوحاتم ، عثمان بن سعید ، اور محدثین کی ایک جماعت نے سلیمان بن داؤد خولانی کی تعریف کی ہے۔ اس کے بعد فرماتے ھیں کہ اس حدیث کو ائمه کی ایک جماعت نے اس نوشتہ کی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسناد کے اعتبار سے نہیں بلکہ شہرت کے اعتبار سے۔ امام شافعی نے اپنے رساله میں یہ فرمایا ہے کہ اس حدیث کو محدثین نے اس وقت تک قبول نہیں کیا جبتک ان کے نزدیک یہ ثابت نہیں ھو گیا کہ یہ نوشتہ مبارک رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کا ہے۔ اس کے بعد حافظ ابن حجر نے ابن عبد البر کے وہ الفاظ نقل کئے ھیں جو فاضل مصنف نے اپنی کتاب میں درج کئے ھیں کہ یہ اھل سیر کے ھاں معروف نوشتہ ہے۔ اور اس کو لوگوں کی تلقی بالقبول حاصل ہے۔ یہ پورا اقتباس

هم اوپر نقل کر چکے ہیں ۔ اس کے بعد سعید بن المسیب کا ایک قول نقل کیا ہے کہ عمرو بن حزم کے اہل خاندان کے پاس ایک صحیفہ موجود ہے جسکے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نامہ مبارک ہے۔ پھر عقیلی کی اس پر تنقید نقل کرتے ہیں ۔ یہ حدیث تو ثابت و محفوظ ہے۔ الا انا نری انہ کتاب غیر مسموع عمن فوق الزہری یعنی ہم سمجھتے ہیں کہ اس نوشتہ کا سماع امام زہری سے اوپر ثابت نہیں ۔ اس کے بعد یعقوب بن سفیان کا قول نقل کیا ہے جتنے نوشتے اب تک نقل در نقل ہوتے چلے آ رہے ہیں ان میں مجھے کسی نوشتہ کا علم نہیں جو عمرو بن حزم کے اس نوشتہ سے زیادہ صحیح ہو ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اور تابعین اسی کی طرف رجوع کرتے تھے ، اور اپنی رائے چھوڑ دیتے تھے۔

اور امام حاکم نے کہا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز ، اور ان کے معاصر امام زہری نے اس صحیفہ کے صحیح ہونے کی شہادت دی ہے(۱۲)

مذکورہ بالا اقتباس سے ہمیں اس صحیفے کے بارے میں محدثین کے موافق اور مخالف اقوال اور آراء کا علم ہوا ۔ اس صحیفہ کی صحت کے بارے میں محدثین کا ایک گروہ جتنا رطب اللسان ہے ، دوسرے گروہ نے اتنی ہی شدت سے اس پر تنقید کی ہے۔ امام شافعی ، حافظ ابن عبدالبر ، یعقوب بن سفیان اور خود حافظ بن حجر عسقلانی کے بیانات اس کی مجموعی صحت کے بارے میں عمومی ہیں ۔ اس کی شہرت اور تواتر کی حیثیت لغوی معنی میں توضیح ہے یعنی کتابوں میں کثرت سے اس کے حوالے ملتے ہیں ۔ سب سے قدیم مآخذ امام ابویوسف کی کتاب الخراج اور مؤطا امام مالک ہیں ۔ ابن ہشام نے اس کو مفصل متن کے ساتھ نقل کیا ہے ۔ قلقشندی نے بھی ابن ہشام سے لیا ہے۔ امام حاکم نے ابن ہشام سے زیادہ مفصل اس کے متن کو نقل کیا ہے اور محلی کی تعلیقات میں

شیخ احمد محمد شاکر نے دعوی کیا ہے کہ یہی مکمل متن ہے۔ لیکن یہ اس لئے درست نہیں کہ اس میں دو مقامات پر وکان فی الکتاب کے الفاظ آئے ھیں ۔ جو ایک مسلسل نوشتہ میں نہیں ھو سکتے (۱۳) ۔ موجودہ مطبوعہ کتابوں میں اس کا مکمل متن موجود نہیں ہے۔ حافظ ابن عبدالبر کا قول فنی اعتبار سے محل نظر ہے۔ اصول حدیث کی اصطلاح میں مشہور حدیث کے لئے دو صحابہ کی روایت ضروری ہے اور یہاں صرف ایک صحابی روایت کرتے ھیں اور وہ بھی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ، صحیفہ سے ارسال کی صورت میں ۔ متواتر ھونے کے لئے کم از کم دس صحابہ کی روایت ضروری ہے۔ حافظ جلال الدین سیوطی اور علامہ مرتضی زبیدی کی جو کتابیں متواتر حدیث پر ھیں ان میں ھر حدیث کم از کم دس صحابہ سے مروی ہے۔ اس لحاظ سے ھم ان کے اس قول کو اس نامہ مبارک کی عمومی شہرت اور کتابوں میں کثرت سے اس کی روایت پر محمول کرتے ھیں ۔ جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جو اس صحیفہ سے مروی ھیں ان کی سب اسنادیں حضرت عمرو بن حزم کے پڑپوتے عبداللہ تک پہنچتی ھیں جن سے امام مالک روایت کرتے ھیں اور یہ اسناد بالاتفاق مرسل ہے۔ کیونکہ ان کے والد ابوبکر اپنے والد محمد سے براہ راست روایت کرتے ھیں اور وہ خـود اپنے دادا سے مـرسلاً روایت کرتے ھیں ۔ ابوبکر بن محمد کے حالات میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے۔ روی (ابوبکر بن محمد) عن ابیہ وارسل عن جدہ(۱۴) یعنی حضرت عمرو بن حزم کے پوتے ابوبکر نے اس صحیفہ کو اپنے باپ سے روایت کیا ، اور اپنے دادا سے مرسلاً روایت کیا ۔ امام ابن حزم لکھتے ھیں :

ثم لو صح ھذا لما اخرجہ ذلک عن الارسال ، لان محمد بن عمرو لم یدرک النبی صلی اللہ علیہ وسلم (۱۵) ۔

"اگر اس کی یہ سند صحیح ہے تب بھی یہ اس کو مرسل ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ کیونکہ حضرت عمرو بن حزم کے صاجزادہ محمد نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں پایا"۔

اس صحیفہ کے مرسل ہونے کے بارے میں امام ابن حزم لکھتے ہیں :

واما حدیث ابی بکر بن عمرو بن حزم فصحیفة مرسلة ولا حجة فی مرسل (١٦) ۔

"رہی ابوبکر بن عمرو بن حزم کی یہ حدیث ، تو یہ ایک صحیفہ سے ہے ، جس کی روایت مرسل ہے اور مرسل روایت قابل حجت نہیں"

اس صحیفہ کی روایتوں کو مرسل ہونے کو شیخ احمد محمد شاکر نے بھی تسلیم کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

واما انه غیر متصل فنعم ، لان محمد بن عمرو بن حزم جد عبداللہ لیس صحابیا ولکن هذا الاسناد یؤیده فی صحة کتاب عمرو بن حزم متواتر الروایة عن آله و اولاده (١٧) ۔

"جہاں تک اس صحیفہ کے غیر متصل (مرسل) ہونے کا تعلق ہے تو یہ بات درست ہے کیونکہ عبد اللہ کے دادا محمد بن عمرو بن حزم صحابی نہیں تھے لیکن عمرو بن حزم کے صحیفہ کی صحت کے بارے میں ہمارا یہ قول اس اسناد کو تقویت پہنچاتا ہے کہ یہ ان کی آل اولاد سے تواتر کے ساتھ نقل ہوتا چلا آ رہا ہے"

فاضل مصنف نے آگے چل کر فقہاء اور ائمہ مجتہدین کی ان تمام احادیث و آثار پر کڑی تنقید کی ہے جو مرسل ہیں۔ اپنے موقع پر ہم مرسل احادیث پر بحث کریں گے۔ لیکن یہاں ہم صرف عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ان کے اپنے اصول کے مطابق مرسل حدیث حجت نہیں ہے۔ اس لئے یہ کم از کم ان کے لئے حدیث فی النفس مائة من الابل سے استدلال کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اس صحیفہ سے جو

احادیث موصولاً مروی ہیں ان کے راوی ضعیف ہیں ۔ متقدین فقہاء نے مرسل احادیث سے کثرت سے استدلال کیا ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ اس صحیفہ کی احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کیونکہ مرسل احادیث ان کے نزدیک حجت ہیں ۔

فاضل مصنف کے اس قول سے بھی ہمیں اتفاق نہیں ہے کہ یہ نامہ مبارک ماخذ احکام میں ایک اساسی تحریری دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے ۔ انہیں غالباً یہ معلوم ہوگا کہ یہ نامہ مبارک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے چار ماہ قبل لکھوایا تھا جب بنو حارث بن کعب کا ایک وفد مدینہ میں قبول اسلام کے بعد چار ماہ قیام کے بعد نجران واپس جا رہا تھا ۔ واپسی کے وقت آپ نے حضرت عمرو بن حزم کو بھی ساتھ بھیجدیا ان کے ساتھ بھیجنے کا مقصد تفہیم دین ، تعلیم قرآن و سنت و معالم اسلام تھا ۔ آپ کے فرائض میں زکوۃ کی وصولی بھی تھی اور اپنی حیات میں ہی آپ نے عمرو بن حزم کو یمن کا گورنر بنا دیا تھا (۱۸) مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے اس نامہ مبارک کے اجزاء سے معلوم ہوتا ہے کہ جو احکام آپ مکی اور بالخصوص مدنی زندگی میں مسلمانوں کو بتا چکے تھے انہی کو اختصار کے ساتھ اس میں تحریر فرما دیا تھا ۔ اس نوشتہ سے پہلے جو احکام موجود تھے اساسی حیثیت ان کو حاصل ہے ۔

اس صحیفہ سے منسوب روایات کی اسنادوں میں فنی نقطہ نظر سے سقم موجود ہے ، اس لئے اصحاب صحاح ستہ میں سے صرف امام نسائی نے دیت سے متعلق احادیث روایت کی ہیں ، اور وہ بھی اس طرح کہ انہوں نے اس کے مضمون کے مطابق کسی حدیث سے استدلال کرنے کیلئے کوئی ترجمۃ الباب اس پر قائم نہیں کیا ، جیسا کہ انہوں نے دوسری احادیث کے ساتھ کیا ہے ، بلکہ اس کی اسانید میں اختلاف بتانے کے لئے عنوان قائم کیا ہے ۔ انہوں نے یہ ترجمۃ الباب دیا ہے : ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول و اختلاف الناقلین لہ ۔ اس

کے بعد اپنی پانچ اسنادوں سے اس کی احادیث بیان کی ہیں۔ یہ اسنادیں وہی ہیں جن کا ذکر حافظ ابن حجر عسقلانی نے تفصیل سے کیا ہے۔ اگر ہم اس دستاویز کو اساسی مانتے ہیں تو کیا وہ احادیث جو کئی کئی صحابہ سے مرفوع و متصل سندوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست مروی ہیں ان کی حیثیت ثانوی ہو گی ؟۔ اور ان احادیث کو اولیت و اساسیت حاصل ہو گی جو اس صحیفہ سے مروی ہیں ؟ درحقیقت مصنف نے یہ سب اس لئے کیا ہے کہ ان کی اس مرسل حدیث کو جس میں یہ کہا گیا ہے کہ انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہیں کو اولیت و اساسیت حاصل ہوتا کہ ان کے نظریہ کے مطابق بلا امتیاز جنس عقیدہ اور حریت سب انسانوں کی دیت برابر ہو جائے۔ اس حدیث پر بحث کرنے سے پہلے ہم اس صحیفہ کے ابتدائی چند کلامات ان کتابوں سے نقل کرتے ہیں جن میں اس کو ذرا تفصیل سے روایت کیا گیا ہے۔

امام ابو یوسف نے ابن اسحاق کے حوالہ سے اس صحیفہ سے زکوۃ کا نصاب نقل کیا ہے اس کے ابتدائی کلمات یہ ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ ھذا امان من اللہ و رسولہ۔ یا ایھا الذین آمنوا اوفوا بالعقود۔ عھد من محمد النبی رسول اللہ لعمرو بن حزم حین بعثہ الی الیمن۔ امرہ بتقوی اللہ فی امرہ کلہ۔

اس کے آگے اسی کو نقل کرتے ہیں :

وان نسخة کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ایدیھم۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ ھذا ما کتب محمد النبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاھل نجران اذا کان فی کل ثمرة وفی کل صفراء وبیضاء ورقیق (۱۹)۔

ابن ہشام نے سیرۃ النبی میں ابن اسحاق کی روایت سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں :

هذا بیان من الله و رسوله : یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود ـ عهد من محمد النبی رسول الله لعمرو بن حزم حین بعثه الی الیمن ـ امره بتقو الله فی امره کله ـ فان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون ـ وامره ان یاخذ بالحق کما امره ـ وان یبشر الناس بالخیر ویامرهم به ویعلم الناس بالقرآن ویفقههم فیه (۲۰) ـ

امام نسائی نے اپنی سنن میں اس کے ابتدائی کلمات یہ نقل کئے ہیں :

ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کتب الی اهل الیمن کتابا فیه الفرائض والسنن والدیات وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئت علی اهل الیمن ـ هذه نسخته : من محمد النبی صلی الله علیه وسلم الی شرحبیل بن کلال ونعیم بن عبد کلال والحارث بن عبد کلال قیل ذی رعین و معافر وهمدان ـ واما بعد ـ وکان فی کتابه ان من اعتبط مومنا قتلا عن بینة فانه قود الا ان رضی اولیاء المقتول ـ وان فی النفس الدیة مائة من الابل (۲۱) ـ

امام حاکم کی سند حکم بن موسی سے نسائی کی سند سے مل جاتی ہے اس لئے ان کے الفاظ بھی ملتے جلتے ہیں :

وهذه نسختها ـ بسم الله الرحمن الرحیم ـ من محمد النبی الی شرحبیل بن عبد کلال والحارث بن عبد کلال ، ونعیم بن کلال قیل ذی رعین ومعافر وهمدان ـ اما بعد ـ فقد رجع رسولکم واعطیتم من المغانم خمس الله وما کتب الله علی المومنین من العشر فی العقار ـ وما سقت السماء او کان سیحا او کان بعلا ففیه العشر اذا بلغت خمسة اوسق (۲۲)

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ابن ہشام کے متن کو اصل بنایا ہے۔ اور دوسرے مآخذ سے اس کے متن کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ بھی نامکمل ہے۔ ان کے مندرجہ ذیل مآخذ ہیں ـ ابن ہشام ، طبری، ابن طولون، فریدون، سیوطی، دیبلی، عبدالمنعم خان، بلاذری، امام ابویوسف، امام بخاری، امام نسائی، امام مالک اور امام دارمی (۲۳)ـ

محدثین میں سے امام بخاری کا کسی نے ذکر نہیں کیا کہ انہوں نے اس صحیفہ سے احادیث روایت کی ہیں ۔ نیز ہمیں خود بھی اس کی روایات نہیں ملیں ۔ ڈاکٹر صاحب کے مآخذ میں ابن خزیمہ، ابن الجارود، دار قطنی ، بیہقی، حاکم اور ابن عبدالبر کی تصانیف موجود نہیں ہیں یہ مآخذ بھی مکمل نہیں ہیں ان پر بھی اضافہ ممکن ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے اس صحیفہ کی اسناد متصل نہیں ہے ، اسی طرح اس کا متن بھی محفوظ نہیں ہے اگر تمام راویوں نے ایک ہی نسخہ سے اخذ کیا ہوتا تو کم از کم ابتدائی کلمات تو یکساں ہوتے ۔

اس صحیفہ کے بارے میں حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے پڑ پوتے عبداللہ بن ابی بکر سے دریافت کیا گیا کہ یہ صحیفہ کہاں ہے ؟ انہوں نے جواب دیا کہ یہ صحیفہ ضائع ہو گیا ۔ ان کی وفات ۱۳۰ھ یا ۱۳۵ ھ میں ہوئی ہے (۲۴) ۔ یہ امام مالک کے شیوخ میں سے ہیں اور اس صحیفہ کی روایت امام مالک انہی سے کرتے ہیں ۔ تاہم بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانہ خلافت میں اس غرض سے مدینہ آدمی بھیجے کہ احکام زکوۃ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے نوشتے اور عہد نامے تلاش کریں ۔ چنانچہ عمرو بن حزم کے اہل خاندان کے پاس آپ کا یہ نامہ مبارک ملا اور حضرت عمر کے اہل خاندان کے پاس ان کا وہ نوشتہ ملا جو احکام زکوۃ کے بارے میں انہوں نے محصلین زکوۃ کو لکھا تھا ۔ چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے محصلین زکوۃ کو حکم دیا کہ ان دونوں نوشتوں کے مطابق زکوۃ وصول کریں (۲۵) ۔ ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی کے وسط میں اصل نوشتہ موجود نہیں تھا اور اس کی روایات غالباً حضرت عمر بن عبدالعزیز کے نسخہ سے ہوں گی ، یا عمرو بن حزم کے اہل خاندان سے ۔ جس صحیفہ کا یہ حال ہو کہ نہ اس کی سند متصل ہو نہ اس کا مکمل

متن محفوظ ہو اس کے بارے میں مصنف کا یہ دعوی کہ چونکہ امام بیہقی ، حاکم، مالک اور نسائی نے عورت کی نصف دیت والی حدیث کو روایت نہیں کیا اس لئے یہ صحیفہ میں موجود نہیں تھی کہاں تک درست ہو سکتا ہے اور خود یہ صحیفہ ہمارے لئے موجودہ صورت میں کہاں تک اساسی دستاویز بن سکتا ہے ؟ .

اب مصنف کی پیش کردہ حدیث فی النفس مائۃ من الابل کو لیجئے۔ یہ روایت اسی صحیفہ کی ہے اور مصنف نے اس پر بڑا زور کلام صرف کیا ہے لیکن وہ اس کے الفاظ تک متعین نہیں کر سکے کہ اس کے الفاظ فی النفس مائۃ من الابل ہیں یا فی النفس المومنۃ مائۃ من الابل ہیں ۔ اس حدیث کے بارے میں ہمیں یہ دونوں الفاظ ملتے ہیں ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے جو خاتم المحدثین تھے یہ دونوں الفاظ نقل کئے ہیں ، لیکن الفاظ کی تعیین خود انہوں نے بھی نہیں فرمائی ۔ صرف صحیفہ میں مذکور احادیث کی تخریج کی ہے۔ ایک مقام پر فرماتے ہیں ,, حدیث ابی ابکر بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی اھل الیمن بکتاب ذکر فیہ الفرائض والسنن والدیات وفیہ ان فی النفس المومنۃ مائۃ من الابل ۔ تقدم فی باب ما یجب فیہ القصاص ،،(۲۶) ۔

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں ,, حدیث فی النفس مائۃ من الابل وحدیث فی قتیل النفس والعصا مائۃ من الابل ، تقدما ،، (۲۷) ۔

اسی طرح کی دونوں روایتیں ہمیں المغنی میں بھی ملتی ہیں ۔ دیات سے متعلق باب کے شروع ہی میں ابن قدامہ لکھتے ہیں ,, واما السنۃ فروی ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب لعمرو بن حزم کتابا الی اھل الیمن فیہ الفرائض والسنن والدیات ۔ وقال فیہ : وان فی النفس مائۃ من الابل ۔ رواہ النسائی فی سننہ ومالک فی مؤطئہ ،، (۲۸) ۔

اس کے بعد حافظ ابن عبد البر کا اس صحیفہ کے بارے میں وہ قول نقل کرتے ھیں جو مصنف نے بھی اپنی کتاب میں دیا ہے اور جس پر ھم گفتگو کر چکے ھیں ۔ اس کے علاوہ پانچ مقامات پر انھوں نے فی النفس المومنة من الابل نقل کیا ہے ۔

۱ ۔ ولنا قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : فی النفس المومنة مائة من الابل (۲۹)

۲ ۔ ولنا قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : فی النفس المؤمنة مائة من الابل (۳۰)

۳ ۔ لان عمرو بن حزم روی فی کتابہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی اھل الیمن : وان فی النفس المؤمنة مائة من الابل وعلی اھل الورق الف دینار (۳۱) ۔

۴ ۔ فی النفس المومنة مائة من الابل لم یزد علی ذلک وعلی اھل الذھب الف مثقال (۳۲) ۔

۵ ۔ وحکی غیرھما عن ابن علیہ والاصم انھما قالا : دیتھا کدیة الرجل لقولہ علیہ السلام فی النفس المومنة مائة من الابل ۔(۳۳) ۔

ایک پاؤں کی نصف دیت بتلاتے ھوئے لکھتے ھیں : رواہ النسائی وغیرہ و رواہ ابن عبد البر وقال : کتاب عمرو بن حزم معروف عند الفقہاء وما فیہ متفق علیہ عند العلماء الا قلیلا (۳۳) ۔ یعنی اس حدیث کو امام نسائی اور دوسرے محدثین نے بھی روایت کیا ہے اور اس کو ابن عبدالبر نے بھی روایت کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ عمرو بن حزم کا صحیفہ فقہاء کے ھاں معروف ہے اور اس کے مشمولات پر اھل علم کا اتفاق ہے ۔ سوائے چند امور کے ۔ ابن قدامہ نے ھمیں اپنے تمام مآخذنہیں بتائے ۔ انھوں نے صرف تین کتابوں کا حوالہ دیا ہے ۔ مالک، نسائی اور ابن عبدالبر ۔ ان میں سے دو اماموں کی تصانیف ھمارے پاس مطبوعہ موجود ھیں ۔ اور ان میں یہ حدیث فی النفس مائة من الابل کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے ۔ حافظ ابن عبدالبر کی سب سے

ضخیم تصنیف التمهید لما فی المؤطا من المعانی والاسانید ہے جو ابھی زیر طبع ہے۔ اور رباط سے اب تک اس کی صرف دس جلدیں شائع ہوئی ہیں ۔ ممکن ہے مزید جلدیں بھی چھپ چکی ہوں جن تک ہماری اب تک رسائی نہیں ہوئی ۔ ابن قدامہ نے اس صحیفہ کی احادیث میں تینوں کتابوں کے حوالے دیئے ہیں جب تک سارے مآخذ ہمارے سامنے نہ ہوں اس حدیث کے الفاظ کی تعیین نہیں کی جا سکتی ۔ امام کاسانی نے بھی اس حدیث کے یہی الفاظ نقل کئے ہیں ۔ فی النفس المومنة مائة من الابل (۳۵) ۔ اس سے بھی ہمارے اس شبہ کو مزید تقویت ملتی ہے کہ اس صحیفہ کے بعض نسخوں میں مطلق فی النفس کے الفاظ ہوں ، اور بعض میں مقید فی النفس المومنة کے ۔ بہرحال مزید تحقیق کے بعد ہی اس کے بارے میں قطعی طور پر کچھ کہا جا سکتا ہے۔

اب رہی وہ حدیث جو ابن قدامہ نے عورت کی نصف دیت کے بارے میں اپنی کتاب المغنی میں نقل کی ہے۔ اور مصنف کو چونکہ ان چار کتابوں میں نہیں ملی جن کو وہ صحیفہ عمرو بن حزم کا مآخذ سمجھتے ہیں ، اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی تلخیص الحبیر میں یہ فرما دیا کہ اس صحیفہ میں یہ موجود نہیں ہے تو مصنف نے اس کو انتہائی بے اعتنائی سے یہ کہہ کر مسترد فرما دیا کہ ابن قدامہ کی اس دلیل کی کوئی حیثیت نہیں ۔ ہمارے نزدیک حافظ ابن حجر عسقلانی کا یہ قول کہ یہ حدیث اس صحیفہ میں موجود نہیں ہے محل نظر ہے۔ ان کے مآخذ میں ابن عبدالبر کی تصانیف شامل نہیں ہیں ۔ جن کے حوالہ سے ابن قدامہ نے یہ حدیث نقل کی ہے۔ اسی طرح ابن المنذر کا بھی وہ کوئی حوالہ نہیں دیتے ۔ علاوہ ازیں اگر انھوں نے ان سارے مآخذ کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہوتا اور اس کے جزوی اختلافات پر بھی ان کی نظر ہوتی تو حدیث فی النفس مائة من الابل کے الفاظ تو کم از کم متعین کرتے ۔انھوں نے اسی

صحیفه کے حواله سے دونوں الفاظ کے ساتھ یه حدیث نقل کی ہے۔

آخر رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نے اس صحیفه میں فی النفس مائة من الابل لکھا ہوگا یا فی النفس المومنة مائة من الابل لکھا ہوگا۔ آپ دونوں الفاظ کے ساتھ یه حدیث ایک هی مقام پر نہیں لکھوا سکتے تھے ۔ اس کے علاوہ یه ممکن ہے که حافظ ابن حجر عسقلانی کے سامنے وہ مآخذ نه رہے ہوں جو ابن قدامه ، ابن عبدالبر اور ابن المنذر کے سامنے تھے ۔ یه تینوں حضرات حافظ ابن حجرعسقلانی سے متقدم هیں ۔ حافظ صاحب نے خود بھی یه دعوی نہیں کیا که اس صحیفه کے سارے مآخذ ان کی نظر سے گزرے هیں ۔ اگر عورت کی نصف دیت والی حدیث کو حافظ ابن حجر عسقلانی کے ایک قول پر اعتماد کرکے مسترد کیا جا سکتا ہے ، تو ابن قدامه کے قول پر اعتماد کرکے حافظ ابن عبدالبر اور ابن المنذر کے حواله سے اس صحیفه میں اس حدیث کا وجود بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اگر معامله اعتماد کا هی ہے تو ابن قدامه جھوٹے یا وضاع حدیث تو نہیں تھے ۔ یا پھر مصنف ثابت کریں که امام ابن قدامه کذاب یا وضاع حدیث تھے ۔ مصنف نے خود انہی کے حواله سے اس صحیفه کے بارے میں ابن عبدالبر کا قول نقل کیا ہے اور متعدد مقامات پر ان کی کتاب کے حوالے دیئے هیں ۔ آخر کیا سبب ہے که مصنف جو بات ان کے مفید مطلب ہے اس کو تسلیم کرتے هیں اور جو ان کے موقف کے خلاف ہے اس کو مسترد کر دیتے هیں ؟ ابن قدامه نه صرف فقیه تھے بلکه زهد و تقوی میں ان کو ممتاز مقام حاصل تھا ۔ اپنی تصنیف المغنی کی دس جلدوں میں انہوں نے جو احادیث ، آثار صحابه، مذاهب ائمه اور اهل علم کے اقوال نقل کئے هیں ان سے ان کی وسعت علم کا اندازہ هوتا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے تو صرف یہی کہا ہے که یه حدیث اس صحیفه میں موجود نہیں ہے۔ لیکن فاضل مصنف نے تو بڑی دلیری سے اس کے بارے میں یه فرما دیا که اس دلیل کی کوئی حیثیت نہیں ۔ یه بات تو وهی

شخص کہہ سکتا ہے جس کو یہ دعوی ہو کہ وہ اس صحیفہ کی تحریر کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مجلس میں موجود تھا ، اور یہ صحیفہ خود اس کے سامنے آپ نے لکھوایا تھا، یا اب تک دنیا میں جتنے حدیث کے مجموعے پائے جاتے ہیں ، قلمی اور مطبوعہ ، اور وہ جو ضائع ہو چکے ہیں سب اس کی نظر سے گزرے ہیں ۔ اگر مصنف کو اس قسم کا دعوی ہے تو ہم ان کی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حدیث اس صحیفہ میں موجود نہیں تھی ۔

ہمارے نزدیک عورت کی نصف دیت سے متعلق حدیث بالکل اسی طرح اس صحیفہ کا حصہ ہے جس طرح حدیث فی النفس مائة من الأبل ہے بلکہ مقدم الذکر حدیث کے الفاظ میں کوئی اضطراب نہیں ۔ جبکہ موخر الذکر کے الفاظ میں اضطراب ہے ۔

فقہاء نے قتل خطأ میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہونے پر امت کا تعامل اور اتفاق نقل کیا ہے ۔ مصنف نے اس پر بھی تنقید کی ہے اور ان کے نزدیک فقہاء کا یہ قول صحیح نہیں ہے ۔ اجماع کی تعریف نقل فرمانے کے بعد لکھتے ہیں : ,, صورت حال یہ ہے کہ عورت کی نصف دیت کے بارے میں تمام ائمہ فقہ کسی ایک وقت میں کہیں اکٹھے نہیں ہوئے ۔ اس لئے ان کی رائے کو اجماع کا نام ویسے ہی دینا غلط ہے ۔ مختلف اوقات میں کسی مسئلہ کے بارے میں مختلف مکاتب فکر کے اظہار رائے کو اجماع کا نام نہیں دیا جا سکتا،،(ص ۸۱) اس کے بعد مصنف نے اسی مسئلہ پر زیادہ سے زیادہ اجماع سکوتی تسلیم کیا ہے جس پر ڈاکٹر حسین حامد حسان کا اعتراض نقل کیا ہے کہ اس قسم کا اجماع حجت نہیں ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علماء اصول نے اجماع کی تین قسمیں کی ہیں ۔ کسی مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق اگر مجلس میں ہو تو اس کو وہ اجماع قولی کہتے ہیں ۔ اگر کسی مسئلہ پر امت کا تعامل ہو اور سارے فقہاء کا اس پر عمل تو ہو اس کو اجماع فعلی کہتے ہیں ۔

اگر ایک مجتہد کسی مسئلہ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرے اور دوسرے مجتہدین اس پر اعتراض نہ کریں اور اس کی اس رائے پر سکوت اختیار کریں تو وہ اجماع شکوتی کے حکم میں ہے۔ عورت کی نصف دیت کے بارے میں عہد نبوی سے ہی امت کا تعامل ہے اور فقہاء کا اس پر عمل ہے لہذا اس مسئلہ پر ان کا اجماع سکوتی نہیں فعلی ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ ہم یہاں قتل خطأ میں عورت کی ہلاکت جان کی دیت کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں ۔ اتلاف اعضاء میں احادیث میں اختلاف کے سبب نصف اور ثلث میں فقہاء کے درمیان پہلے ہی اختلاف موجود ہے۔ لیکن قتل خطأ میں نصف دیت پر سب کا اتفاق ہے اوز یہی بات ہمیں امام زہری کی اس مرسل روایت سے معلوم ہوتی ہے۔

جہاں تک ڈاکٹر حسین حامد حسان کے اجماع سکوتی پر اعتراض کا تعلق ہے تو ہم اس کا جواب دے چکے ہیں کہ اس مسئلہ پر اجماع سکوتی نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احناف اور شوافع کے درمیان اجماع سکوتی پر اختلاف ایک معروف نزاعی مسئلہ ہے۔ ڈاکٹر حسین حامد حسان چونکہ شافعی ہیں ، اس لئے انھوں نے احناف پر شوافع کا اعتراض نقل کر دیا ہے۔ لیکن احناف نے اپنی کتابوں میں اس کا مفصل جواب دیا ہے۔ یہاں اس مسئلہ پر بحث کا موقع نہیں۔ اصولی مسائل میں علماء اصول کا اپنا اپنا موقف و نظریہ ہے۔ فاضل مصنف چونکہ خود مجتہد مطلق ہیں ، اس لئے ان کو چاہیئے کہ وہ اپنے اصول اجتہاد پیش فرمائیں ۔

فاضل مصنف کے نزدیک عورت کی نصف دیت مقاصد شریعت کے بھی منافی ہے۔ چنانچہ مصنف نے ایک ذیلی سرخی قائم کی ہے : ”دیت میں مساوات مقاصد شریعہ کے عین مطابق ہے “ اس کے نیچے لکھتے ہیں ,, مقاصد شریعہ یعنی حفظ دین، حفظ جان، حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل کو نفاذ شریعت میں مقدم رکھا جائے گا ۔ اور ان

مقاصد میں بھی حقوق العباد کو مقدم رکھا جائے گا ۔ چنانچہ صاحب مسلم الثبوت کے نزدیک قصاص کو ارتداد پر مقدم رکھا جاتا ہے (مسلم الثبوت ۔ ج ۲ ۔ ص ۲۸۳) ۔ اس زاویہ نظر سے دیکھا جائے تو قصاص و دیت میں مساوات کے لحاظ سے جنس کی تمیز کے لئے (کذا) بغیر اسلامی احکام کی ,,عمومیت،، هی حفظ جان کی ضامن بنتی ہے ۔ یعنی مذهب اور جنس کی تمیز کے بغیر قصاص و دیت کو نافذ کرنے سے حفظ جان هو گی (ص ۵۸) ۔

مصنف نے شروع سے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ قصاص و دیت میں بلا لحاظ جنس، دین اور حریت ، مساوات هونی چاهیئے ۔ اس مساوات کے لئے انهوں نے انسانیت کو بنیاد بنایا ہے ۔ یہ بات هم پہلے بھی بتا چکے هیں کہ قرآن مجید کی آیات اور احادیث کی روشنی میں فقهاء نے قصاص و دیت کے احکام مستنبط کئے هیں ۔ جمہور نے دین یعنی ایمان و کفر کو قصاص میں مساوات کی بنیاد بنایا ہے ۔ احناف نے دار یعنی دار الاسلام اور دار الکفر کو قصاص میں مساوات کی بنیاد بنایا ہے ۔ لیکن دیت میں شارع کی طرف سے جس کے لئے جو مقدار معین ہے اور جو احادیث جس مجتهد کے نزدیک راجح هیں ان کی بنیاد پر انهوں نے عورت مرد ، کافر مسلم ، اور آزاد و غلام کی دیت معین کی ہے ۔ دیت میں مساوات کا کوئی بھی قائل نهیں ۔ اسی طرح حربی و غیر معاهد کافر کے قصاص و دیت کا بھی کوئی قائل نهیں ۔ ان کا یہ نظریہ قرآن و سنت کے احکام کے مطابق ہے ۔ اس کے برخلاف مصنف نے انسانیت کو قصاص و دیت میں مساوات کی بنیاد بنایا ہے ان کا یہ نظریہ قرآن و سنت دونوں کے منافی ہے ۔ ان سب احادیث کی جن میں عورت کی نصف دیت، ذمی کی نصف یا ثلث دیت ، غلام کی نصف دیت بتلائی گئی ہے ، کیا حیثیت هوگی ؟ ۔ جهاں تک فقهاء کے نظریہ کا تعلق ہے وہ اس معاملہ میں تطبیق یا ترجیح سے کام لیتے هیں ۔ مصنف نے یہ نهیں بتایا کہ ان احادیث کی کیا حیثیت ہے ؟ اسی

طرح قرآن مجید جو حربی اور غیر معاہد کافر کا خون ہدر کر رہا ہے اور اس میں ,, وہو مومن،، کی قید موجود ہے کیا یہ مقاصد شریعت کے خلاف ہے ؟ مصنف کا یہ فرمانا کہ قصاص و دیت میں عقیدہ و جنس کی تمیز کے بغیر مساوات ہی حفظ جان کی ضمانت ہے درست نہیں۔ شارع نے جس کیلئے دیت کی جتنی مقدار معین کر دی ہے ، اتنی ہی مقدار ، اور قصاص یا عدم قصاص حفظ جان کی ضمانت ہے۔ مصنف کی اس بات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ فقہاء کے مستنبط کئے ہوئے احکام مقاصد شریعت کے خلاف ہیں ، حالانکہ یہ مقاصد شریعت خود فقہاء نے ہی کتاب و سنت سے نکالے ہیں ، اور وہی عورت کی نصف دیت کے بھی قائل ہیں ۔ جو شرعی احکام قرآن و سنت سے ثابت ہیں وہ ان مقاصد شریعت کے منافی نہیں ہیں جو فقہاء نے بتائے ہیں ۔ ہاں مصنف کے اپنے بنائے ہوئے مقاصد شریعت کے خلاف ہوں تو اور بات ہے۔

ہم اس سے پہلے بھی یہ بات بتا چکے ہیں کہ مصنف نے قصاص و دیت کے معاملہ میں عقل کو حکم بنایا ہے۔ وہ مقاصد شریعت کے نام سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دیت میں عدم مساوات خلاف عقل ہے۔ فقہاء نے اس کا جواب یہ دیا ہے شارع کی طرف سے معین مقدار و تعداد میں عقل و رائے کا کوئی دخل نہیں ۔

فاضل مصنف نے اپنے موقف کی تائید میں پہلے ایک ذیلی سرخی قائم کی ہے : ,, عورت کے قتل پر سو اونٹ دیت دلانے کا فیصلہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ،، (ص ۴۸) ۔ اس کے بعد آپ نے وہ احادیث ذکر کی ہیں جن میں قتل شبہ عمد میں یعنی کوڑے، لکڑی یا پتھر سے قتل کرنے کی صورت میں سو اونٹ دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ پھر قبیلہ ہذیل کی دو سوکنوں کی آپس میں لڑائی کا واقعہ جو اکثر حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے اپنے نظریہ کی دلیل میں پیش کیا ہے یہ قتل شبہ عمد کا واقعہ تھا ۔ ایک عورت نے

دوسری کو خیمہ کی کھونٹی یا پتھر مارا تھا جس سے اس کا اسقاط حمل ھوا اور آپ نے اسقاط کی دیت ایک غرہ دلایا ۔ بعد میں اس عورت کا انتقال ہو گیا اس لئے آپ نے اس مقتولہ کی دیت ادا کرنے کا حکم دیا ۔ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فاضل مصنف فرماتے ہیں : ,, ان دونوں روایات میں لفظ عقل یا دیت مجمل ہے ۔ ارشاد نبوی میں یہ اجمال اس لئے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک معروف مقدار ادا کرنے کا ارشاد فرما رہے تھے "(ص۵۰) ۔

اس حدیث میں خالی الدیة کا لفظ ہے حدیث کے عربی الفاظ مصنف نے یہ نقل کئے ہیں : فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالدیة علی عاقلتها ۔(ص۴۲) ۔ لفظ الدیة چونکہ مجمل اور مبہم ہے اور اس سے کامل دیت ثابت کرنا مشکل ہے ، اس لئے فاضل مصنف نے اس کی طرح طرح کی تاویلیں کی ہیں ۔ اس حدیث کو نقل کرنے سے پہلے اس کی تصریح ان احادیث سے کی ہے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل شبہ عمد کی دیت سو اونٹ مقرر فرمائی ہے ۔ اس کا اطلاق وہ اس واقعہ پر بھی کرتے ہیں جس میں صرف الدیة کا لفظ آیا ہے یا بعض میں عقل المرأة کے الفاظ مذکور ہیں ۔ عورت کے کامل دیت یعنی سو اونٹ ثابت کرنے کے لئے انہوں نے اس کی یہ تاویل کی ہے :,, اس فیصلہ میں ,,الدیة،، الف لام کے ساتھ آیا ہے۔ جو کسی معروف شے کی دلالت کرتا ہے۔ یعنی اس عہد میں قتل نفس کی جو معروف دیت تھی اس کی ادائیگی کا حکم دیا ۔ اگر دیت اھل عرب میں معروف نہ ہوتی تو پھر لازماً اس کی تفسیر (تعیین) بھی ساتھ آتی " (ص۴۲) ۔ اپنی اس تاویل کی تائید میں امام ابوبکر جصاص کی یہی تصریح نقل فرمائی ہے۔ اس طرح اس مبہم لفظ الدیة کے معنی سو اونٹ لے کر اس حدیث سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عورت کی نصف دیت کی احادیث ثابت نہیں ہیں ، بلکہ الدیة کا لفظ ہی یہ بتاتا ہے کہ اس کے ظاہری معنی ہی کامل دیت کے ہیں ۔

مصنف کی یہ دلیل کئی وجوہ کی بنا پر محل نظر ہے۔ اول یہ کہ مسئلہ زیر بحث قتل خطأ کا ہے، قتل شبہ عمد کا نہیں ۔ اس لئے قتل خطأ کی بحث میں قتل شبہ سے متعلق احادیث کو دلیل میں پیش کرنا خلط مبحث کرنا ہے۔ فاضل مصنف کوئی ایک حدیث بھی اس پوری کتاب میں پیش نہیں کر سکے جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطأ کی صورت میں عورت کی کامل دیت یعنی سو اونٹ عاقلہ کو ادا کرنے کا حکم فرمایا ہو ۔

دوم یہ کہ مصنف نے ایک مبہم اور مجمل لفظ الدیة کو جو کامل دیت کے معنی پہنائے ہیں وہ بھی درست نہیں ۔ لام تعریف جہاں معروف چیزوں کے لئے آتا ہے، وہاں اس کی دیگر خصوصیات بھی ہیں۔ یہ جنس ، استغراق اور عہد کے لئے بھی آتا ہے۔ اس سے یہ مراد لینا کہ دیت کی مقدار عہد نبوی میں سو اونٹ مقرر تھی اور یہ مقدار عورت مرد ، آزاد غلام، اور مسلم و غیر مسلم سب کے لئے تھی ، اس لئے صحیح نہیں کہ صحیح اور صریح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے عورت و مرد کی مقدار دیت میں فرق کیا ہے۔ اس لئے یہاں ہم یہ تاویل کریں گے یہ لام تعریف عہد کے لئے ہے۔ یعنی جس کے لئے جو مقدار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمائی تھی وہ مقدار ادا کی ۔ اگر مقتول مرد ہے تو سو اونٹ اور عورت ہے تو پچاس اونٹ ۔ امام ابوبکر جصاص کا یہ فرمانا کہ اہل عرب میں دیت کی مقداریں متعارف تھیں ، تو تاریخ سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں دیت میں سو اونٹ دینے کا رواج تھا ۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہور اسلام کے بعد جو دیات کا نظام قائم فرمایا ، یہاں تک کہ اتلاف اعضاء و اطراف کی دیات بھی مقرر فرمائیں ، ایسا نظام ان کے ہاں موجود نہیں تھا ۔ علاوہ ازیں شارع کی طرف سے مقداروں کی تعیین کے بعد عربوں کے رسم و رواج کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔

اس مجمل اور مبہم لفظ کے دونوں معنی لئے جا سکتے ہیں جب

کسی لفظ میں دونوں معنی کا احتمال ہو تو اس کے معنی کی تعیین ان احادیث کی روشنی میں کی جائے گی جن میں اس کی تصریح موجود ہے۔

مصنف کے نزدیک عربی زبان میں لفظ دیت کچھ عجیب و غریب معنی کا حامل ہے۔ جب یہ نکرہ مستعمل ہو تو اس صورت میں بھی اس کے معنی کامل دیت کے ہوتے ہیں ، اور اس میں عموم پایا جاتا ہے ، جیسا کہ مصنف نے قرآن مجید کی آیت فدیة مسلمة کے ذیل میں تصریح فرمائی ہے۔ اگر یہ معرفہ ہو تو اس صورت میں بھی اس سے مراد کامل دیت ہے۔ درحقیقت معرفہ اور نکرہ سے دیت کی مقدار متعین نہیں ہو سکتی۔ اس طرح عربوں کی عرف عام سے بھی دیت کی مقدار کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ اس کے لئے ہمیں نصوص کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ امام ابن حزم نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے:

ولیست لفظة العقل والدية من الالفاظ التی لها مقدار محدود فی اللغة ، او جنس محدود فی اللغة او امد محدود فی اللغة ، فوجب الرجوع فی کل ذلک الی النص (۳۶) ۔

"لفظ عقل اور دیت ان الفاظ میں سے نہیں ہیں جن کی لغت میں کوئی مقدار ، کوئی جنس یا کوئی حد مقرر ہو۔ اس کی مقدار کی تعیین کے لئے ہمیں نص کی طرف رجوع کرنا ہو گا"۔

لفظ دیت عرف عام میں کامل دیت کے معنی میں اتنا معروف بھی نہ تھا کہ لفظ دیت بول کر فوراً اس سے کامل دیت ھی کا مفہوم ذہن میں آتا ہو۔ دیت کی جو مقدار بھی جس کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمائی ہے اس مقدار کو دیت کہا جاتا ہے۔ خواہ وہ سو اونٹ ہوں، یا اس سے کم۔ اگر لفظ دیت کامل دیت کے مفہوم میں معروف ہوتا کہ اس میں کسی دوسرے معنی کا قطعاً احتمال نہ

ہوتا تو بعض روایات میں دیت کے ساتھ کاملة کا جو لفظ آیا ہے اس کی ضرورت نہ ہوتی۔

یہاں ہم چند روایتیں پیش کرتے ہیں : امام مالک نے مؤطا میں ایک باب قائم کیا ہے : مافیه الدیة کاملة یعنی وہ اعضاء جن کی دیت کامل ہوتی ہے۔ اس میں انہوں نے یہ روایات دی ہیں :

۱ ۔ عن سیعد بن المسیب انه کان یقول : فی الشفتین الدیة کاملة .

۲ ۔ مالک انه بلغه ان فی کل زوج من الاسنان الدیة کاملة ۔ وفی اللسان الدیة کاملة وان فی الاذنینن اذا ذهب سمعهما الدیة کاملة ۔ وفی ذکر الرجل الدیة کاملة ۔ وفی الانثیین الدیة کاملة ۔

۳ ۔ مالک انه بلغه ان فی ثدی المرأة الدیة کاملة ۔

۴ ۔قال مالک فی عین الاعور الصحیح اذا فقئت خطأ ان فیه الدیة کاملة (۳۷) ۔

فاضل مصنف قبیلہ ھذیل کی دو عورتوں کی جو روایت اپنے موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں اس کی بعض روایات میں دیت کی جگہ قصاص کا ذکر ہے۔ اس لئے علامہ سندھی نے یہ شبہ بھی ظاہر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ قتل عمد کا ہو۔ بعد میں مصالحت کی صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا فیصلہ فرمایا ۔ مصالحت کی صورت میں دیت کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ فریقین کے سمجھوتے پر منحصر ہے ۔ اس قسم کی احادیث سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ قتل شبہ عمد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کی مرد کی دیت کے مساوی دیت کا حکم فرمایا تھا۔

مصنف نے ایک ذیلی سرخی اور قائم کی ہے۔ فرماتے ہیں :

,,مسلمان عورت تو درکنار غیر مسلمان عورت کی دیت بھی مسلمان مرد کے برابر ہوتی ہے ،،(ص ۵۱) ۔ اس سرخی کے ذیل میں فرماتے ہیں :

,,دلائل بالا سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کی رو سے عورت کی دیت (قتل شبہ عمد)

میں سو اونٹ دلائے گئے ۔ لہذا قرآن اور صحیح احادیث کے عموم کے لحاظ سے دیت میں کسی قسم کے تفاوت کی کوئی گنجائش ھی نہیں۔

اسی طرح یہ امر بھی روز روشن کی طرح عیاں ہو چکا ہے کہ فقہاء کرام نے قتل شبہ عمد کی دیت سو اونٹ کی دلیل مالک بن حمل کی حدیث قرار دی ہے جس میں ایک عورت کی دیت سو اونٹ دلائی گئی تھی ۔ اس وضاحت کے بعد نصف دیت کے قائلین کو کسی قسم کا شبہ نہیں رہنا چاہیئے کہ من حیث الانسان عورت مرد میں قصاص اور دیت کے لحاظ سے کوئی امتیاز جائز نہیں ،، (ص ۵۳ ۔۵۴)

حمل بن مالک کی دو سوکنوں کے واقعہ پر ہم اوپر تفصیل سے گفتگو کر چکے ھیں ۔ اس حدیث کی تمام روایتوں میں عقل یا دیت کے الفاظ ھیں ۔ سو اونٹوں کا کہیں ذکر نہیں ۔ ہم نے مصنف کے خود اپنے الفاظ بھی نقل کیئے ھیں کہ لفظ عقل یا دیت مجمل ہے ۔ اور اس کی تفسیر مصنف نے لام تعریف اور ابوبکر جصاص کے ایک بیان سے کی ہے کہ اس دیت سے مراد سو اونٹ ھیں ۔ خود حدیث کے الفاظ مبہم ھیں ۔ اس لئے مصنف کا یہ قول کہ قتل کے اس واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سو اونٹ دیت میں دلائے تھے خود اپنے سابق قول کی تردید ہے ۔ نیز فقہاء کی طرف یہ بات غلط منسوب کی ہے کہ انہوں نے حمل بن مالک کی حدیث کو قتل شبہ عمد کی دیت سو اونٹ کی دلیل قرار دی ہے ۔ امام مالک کے نزدیک قتل شبہ عمد کی کوئی قسم موجود نہیں ۔ بقیہ تینوں ائمہ نے قتل شبہ عمد کی دیت کے مسئلہ میں حمل بن مالک کی حدیث کو نہیں بلکہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی مشہور حدیث کو پیش کیا ہے جس کو خود مصنف نے بھی ص ۴۸ پر نقل کیا ہے ۔ وہ حدیث یہ ہے :،، الا ان قتیل خطأ العمد قتیل السوطو العصا والحجر مائة من الابل یعنی سن لو ، کہ قتل شبہ عمد کی دیت جو کوڑے، لاٹھی یا پتھر سے ہو ، سو اونٹ

هیں ۔ اس حدیث میں سو اونٹ کا ذکر ہے ۔ حمل بن مالک کی حدیث سے فقہاء قتل شبہ عمد میں عاقلہ پر دیت لازم ہونے پر استدلال کرتے ہیں ۔

مصنف نے اس کے بعد آئمہ احناف کا مسلک نقل کیا ہے کہ وہ قصاص میں مسلمان و کافر کی کوئی تمیز نہیں کرتے ، اور اسی طرح مسلمان اور ذمی کی دیت ان کے نزدیک برابر ہے ۔ مصنف نے اس سلسلہ میں ان کے دلائل نقل کیئے ہیں ۔ اس کے بعد فرماتے ہیں ۔

"قصاص میں ہی اسلام یا عقیدہ کے فرق کو فقہاء احناف غیر ضروری قرار نہیں دیتے بلکہ دیت کے لحاظ سے بھی جنس اور عقیدہ (اسلام) کی رعایت کئے بغیر غیر مسلمہ (غیر مسلم عورت) کی دیت بھی مسلمان مرد کی دیت کے مساوی قرار دیتے ہیں ۔ اس سلسلہ میں عبدالرزاق کی درج ذیل روایت کو اساس قرار دیتے ہیں ۔ عن ابن جریح عن یعقوب بن عقبہ واسماعیل بن محمد و صالح : قالوا : عقل کل معاهد من اهل الکفر کعقل المسلمین ذکرانهم واناثهم جرت بذلک السنة فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم .....(ص ۵۶۔۵۷) ۔

ترجمہ : ابن جریح نے یعقوب بن عقبہ اور اسماعیل بن محمد اور صالح سے روایت کی کہ انہوں نے کہا کہ ملت کفار میں ہر شخص کی دیت مرد یا عورت مسلمانوں کی سی ہے ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے یہ دستور جاری ہے ۔ (ص ۵۷) ۔

مصنف کے اپنے اصول اور معیار کے مطابق انہیں اس روایت کو تسلیم نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ یہ مرفوع و متصل نہیں ہے ۔ انہوں نے خود محدثین کے اقوال نقل کیئے ہیں کہ مرسل روایت قابل حجت نہیں ۔ اس پر ہم علیحدہ بحث کریں گے ۔ یہ چونکہ ان کے مفید مطلب ہے اس لئے قابل قبول ہے ۔ ہمارے نزدیک مصنف کا اس روایت سے استدلال محل نظر ہے ۔ اور فقہاء احناف کے مسلک کی انہوں نے غلط ترجمانی کی ہے ۔ بلکہ اس روایت سے بھی یہ بات معلوم نہیں

ہوتی کہ کافر عورتوں کی دیت مسلمان مردوں کی دیت کے برابر ہوتی ہے ۔ اس روایت میں عربی کے الفاظ یہ ہیں ۔ کعقل المسلمین ذکرانہم و اناثہم ۔ ذمیوں کی دیت مسلمانوں کی دیت کے مانند ہے ۔ ان کے مرد اور ان کی عورتیں (دیت میں مساوی ہیں) کیا واقعی اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مسلم عورتوں کی دیت مسلمان مردوں کی دیت کے برابر ہے ۔ یا یہ مطلب ہے کہ ذمی مردوں کی دیت مسلمان مردوں کی دیت کے برابر ہے ۔ اور ذمی عورتوں کی دیت مسلمان عورتوں کی دیت کے برابر ہے ۔ فقہاء احناف کی اپنی کتابیں موجود ہیں ۔ وہاں تو یہی لکھا ہے ۔ مصنف نے امام محمد کی کتاب الحجہ کے ایک حاشیہ سے جو مہدی حسن صاحب نے لکھا ہے یہ دلیل نقل کی ہے ۔ اب ہم ہدایہ کے شارح اکمل الدین بابرتی کی ایک عبارت نقل کرتے ہیں ۔ اور حنفی فقہ کی تمام کتابوں میں بھی ان کا یہی مسلک مذکور ہے : صاحب ہدایہ لکھتے ہیں : ودیہ المسلم والذمی سواء ۔ اس کی شرح میں بابرتی لکھتے ہیں : دیۃ الذمی کدیۃ المسلم رجالہم کرجالہم ونسأوہم کنساؤہم فی النفس وما دونہا (۳۸) ۔ یعنی ذمی مرد کی دیت مسلمان مرد کی دیت کی مانند ہے ۔ ہلاکت جان اور اتلاف اعضاء کی دیت میں ان (ذمیوں) کے مرد ان (مسلمانوں) کے مردوں کے مانند ہیں ۔ اور ان کی عورتیں (ذمیوں کی) ان (مسلمانوں) کی عورتوں کی مانند ہیں ۔ احناف جمہور کے ساتھ متفق ہیں کہ مسلمان مرد کی دیت سو اونٹ ہیں ۔ اور مسلمان عورت کی دیت پچاس اونٹ ہیں ۔ یہی حکم ذمی مردوں اور عورتوں کی دیت کا بھی ہے ۔ ان کے مردوں کی دیت کامل ہے ۔ اور عورتوں کی دیت نصف ہے ۔ اس طرح کی رکیک تاویلات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح احادیث کے خلاف عورت کی دیت مرد کی دیت کے مساوی قرار نہیں دی جا سکتی ۔

مصنف نے فقہاء کی طرف ایک اور غلط بات منسوب کی ہے کہ وہ عورت کی نصف دیت قیاس سے ثابت کرتے ہیں ۔ فرماتے ہیں ۔ ,,اس سلسلہ میں احناف کی دوسری دلیل قیاس پر مبنی ہے ، کہ چونکہ عورت کی شہادت ، مرد کی شہادت سے نصف ہے ، اور عورت کا میراث میں حصہ مرد کے حصہ سے نصف ہے ، اس لئے اس کی دیت بھی نصف رکھی گئی ہے ،، (ص ٦٢) مصنف نے بدائع الصنائع اور تفسیر قرطبی کا حوالہ دیا ہے۔ مصنف کی معلومات کے لئے عرض ہے کہ فقہاء احناف ایسے مسائل میں جن میں شارع کی طرف سے مقدار یا تعداد مقرر ہو قیاس کرنا جائز نہیں سمجھتے ۔ ہم اس مقالہ کے شروع میں ان کے اقوال نقل کر چکے ہیں کہ ,, لامدخل للرأی فیہ ،، (اس مسئلہ میں رائے کا کوئی دخل نہیں) ۔ اسی طرح قاضی زادہ آفندی کا ہم نے یہ قول نقل کیا ہے : لان الدیۃ من المقدرات الشرعیۃ ولایجری القیاس فی المقادیر ،، (یعنی دیت کا تعلق ان مسائل سے ہے جن میں شریعت نے خود مقداروں کی تعین کردی ہے اور ایسے مسائل جن میں شارع کی طرف سے مقدار معین ہو قیاس جاری نہیں ہوتا) ۔ اصول فقہ میں اس کی تفصیلات موجود ہیں ۔ کاسانی اور قرطبی نے اور دوسرے فقہاء نے عورت کی نصف دیت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ، صحابہ کے آثار ، اور امت کا اجماع نقل کرنے کے بعد اس حکم کی عقلی توجیہہ کی ہے جس کو مصنف نے دلیل سے تعبیر کیا ہے۔ انہیں علم ہوگا کہ صاحب ھدایۃ اپنی پوری کتاب میں بیشتر احکام کے نقلی دلائل ذکر کرنے کے بعد ان کی عقلی توجیہہ بھی کرتے ہیں ۔ وہ شرعی حکم اس عقلی دلیل یا توجیہہ پر مبنی نہیں ہوتا ۔ اس لئے فقہاء نے عورت کی نصف دیت کی نقلی دلیلیں نقل کرنے کے بعد عقلی جواز کے طور پر یہ بات لکھی ہے۔ ان کا یہ موقف قیاس پر مبنی نہیں ہے۔

مصنف نے ص ۴۳ سے ۴۸ تک ,, اصول حدیث اور اصول فقہ کی رو سے متضاد روایات میں«تطبیق و ترجیح ,,کے عنوان سے ایک ذیلی سرخی قائم کی ہے ۔ اور اس میں امام شوکانی اور وھبہ زحیلی ، مستصفی اور مسلم الثبوت کے حوالوں سے اصول ترجیح بیان فرمائے ھیں ۔ اور آخر میں یہ نتیجہ اخذ کیا ہے :,,اس لحاظ سے بھی عورت و مرد کی دیت اور قصاص میں مساوات قرآن کے ظاھر کے عین مطابق ہے ,,(ص۴۸) ۔

اس کا ایک عمومی جواب تو یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل فقہ اسلامی کے مؤسسین اور اساطین میں سے ھیں ۔ اصول فقہ و اجتہاد اور استنباط احکام کے قاعدے اور ضابطے اور ترجیح و تطبیق کے قواعد سب انھی نے بنائے ھیں ۔ جن علماء اصول کا مصنف نے حوالہ دیا ہے وہ سب انھی کے خوشہ چیں ھیں ۔ حیرت ہے کہ دور اول کے یہ سارے کے سارے فقہاء اتنے جاھل اور بے علم تھے کہ ان کے مقابلہ میں شوکانی اور وھبہ زحیلی کو اصول ترجیح ان سے زیادہ معلوم ھیں ۔ اور عورت کی دیت کے مسئلہ میں وہ خود اپنے وضع کردہ اصول پر بھی عمل نہیں کر سکے ؟

اب ھم اس کا تفصیلی جواب دیتے ھیں :

ارشاد الفحول کے مصنف نے وجوہ ترجیح میں سے راویوں کی کثرت کو وجہ ترجیح بنایا ہے۔ فرماتے ھیں ,, اس کا مطلب یہ ھوا کہ حضرت عمرؓ کے جن فیصلوں میں عورت کے مختلف اعضاء کی کامل دیت دلانے کا ذکر ملتا ہے ان کو چونکہ متعدد طریق سے راویوں نے روایت کیا ہے اس لئے حضرت معاذ بن جبل والی روایت سے یہ اقوی ھیں ,, (ص ۴۴۰) ۔ فاضل محقق نے حضرت عمر کی طرف منسوب جن اقوال کا ذکر کیا ہے ، اور جنھیں وہ ان کے فیصلوں کے نام سے تعبیر فرما رھے ھیں ان پر تو ھم تفصیل سے آخر میں تبصرہ کریں گے۔

فی الحال اس کا جواب یہ ہے کہ مرفوع احادیث کے درمیان مقابلہ تو ہو سکتا ہے ، لیکن حضرت معاذ بن جبل کی حدیث جو مرفوع و متصل ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست مروی ہے اس کا مقابلہ حضرت عمر کے اقوال سے کیسے کیا جا سکتا ہے ؟ نیز حضرت عمر کے یہ اقوال جو عورت کے اعضاء کی دیت کے بارے میں ہیں ایک سند سے ایک راوی نے بیان کیئے ہیں ان کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث کے مقابلہ میں کیا حیثیت ہو سکتی ہے۔ حضرت معاذ بن جبل کی روایت کی تائید سنن نسائی اور مصنف عبدالرزاق میں مذکور عمر و بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایات سے ہوتی ہے۔ نیز آثار صحابہ میں حضرت زید بن ثابت، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود اور خود حضرت عمر کے اقوال سے ہوتی ہے۔

مصنف نے خود امام زہری ، مکحول اور عطاء کا قول بھی نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے آزاد مسلمان عورت کی قتل خطأ میں دیت پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم یا پانچ سو اونٹ مقرر فرمائی تھی ۔ حضرت معاذ بن جبل کی روایت کی تائید مرفوع و موقوف دونوں طرح کی احادیث سے ہوتی ہے۔ حضرت عمر کے ان اقوال کو تو صرف ایک ہی راوی نے نقل کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ حضرت عمر کی طرف ان کی نسبت صحیح ہے ؟ مصنف نے مرفوع احادیث اور آثار صحابہ پر جو تنقید کی ہے ہم علیحدہ اس کا جواب دیں گے ۔

اس کے بعد مصنف کئی اصول ترجیح وھبہ زحیلی اور امام شوکانی کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں کہ مسند حدیث کو مرسل پر ترجیح دی جائے گی ، تابعی کی مرسل کو تبع تابعی کی مرسل پر ترجیح دی جائے گی ۔ جس روایت میں راوی کے قول یا فعل کے ذریعہ روایت کی تفسیر موجود ہو اس کو غیر مقید روایت پر ترجیح دی جائے گی ۔ کسی مسئلہ میں عدالتی فیصلہ کی حیثیت اس مسئلے کے بارے میں اس قول سے واضح تر ہوگی ۔ ایسے راوی کی روایت کو

ترجیح دی جائے گی جو صاحب واقعہ ہو ۔ کیونکہ اس صورت میں وہ اصل واقعہ سے زیادہ باخبر ہوتا ہے (ص۴۵-۴٦) ۔

آگے ارشاد ہوتا ہے : ,, ظاہر ہے کہ حضرت عمر چونکہ خود بحیثیت قاضی عورت کی کامل دیت کا فیصلہ فرمانے والے ہیں ، اس لئے شرعی احکام کی تطبیق میں ان کا شرعی احکام کا ادراک دوسروں کے نسبت بہتر ہوگا ، جبھی تو یہ فیصلے فرمائے ہیں ۔ اس لئے عورت کی ناک یا زبان یا کانی عورت کی چشم بینا کی کامل دیت دلانا حضرت ابن مسیب کی روایت سے اقوی ثبوت ہے (ص۴٦) ۔

فاضل محقق خود ہی ایک اصول بیان کرتے ہیں ، اور پھر اس کو خود ہی توڑتے ہیں ۔ آپ تابعی کی مرسل روایت کو تبع تابعی کی مرسل روایت پر ترجیح دیتے ہیں ۔ اب ہم فاضل مصنف کے وہ اقوال نقل کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مرسل روایت قطعی طور پر ناقابل حجت ہے : ,, اس لئے بقول امام زیلعی قدیم محدثین کے نزدیک مرسل روایات کی کوئی حیثیت نہیں ،، (ص۲۳) ۔ ,, یہ جان لو کہ مرسل روایت کا حکم ضعیف حدیث کا ہوتا ہے ،، (ص ٦۹) ۔ ,,ہمارے اصل قول کی رو سے اور علماء حدیث کے نزدیک مرسل روایات کو حجت (شرعی) کی حیثیت حاصل نہیں ،، (ص ٦۹) ۔ ہم فاضل محقق سے پوچھتے ہیں کہ جب مرسل روایات کو حجت شرعی کی حیثیت ہی حاصل نہیں ہے تو ان کے درمیان ترجیح کیسے دی جا سکتی ہے ؟ یہ تو ساقط الاعتبار ہیں ۔ ترجیح تو اس چیز کو دی جاتی ہے جسے حجت شرعی کی حیثیت حاصل ہو ۔ مرسل خواہ صحابی کی ہو یا تابعی کی ہو ، یا تبع تابعی کی جب بقول امام زیلعی کے ، مرسل روایات کی کوئی حیثیت ہی نہیں ، تو ان کے درمیان یہ ترجیح کا اصول کہاں سے آگیا ؟ مصنف نے مرسل روایات کے بارے میں محدثین

کے اقوال غلط نقل کیئے ھیں ۔ یا پھر جن علماء اصول کے حوالہ سے یہ اصول ترجیح نقل کیئے ھیں یہ درست نہیں ۔

مصنف کے نزدیک حضرت عمر کی طرف منسوب وہ روایات جن میں آپ سے عورت کی ناک ، کان یا زبان یا کانی عورت کی چشم بینا کی کامل دیت دلانا مذکور ہے اس لئے قابل ترجیح ھیں ۔ کہ آپ نے ان کا فیصلہ بحیثیت قاضی فرمایا تھا ۔ ,, چونکہ عدالتی فیصلہ کو نافذ بھی کرایا جاتا ہے جس سے کسی نہ کسی شخص کے خلاف اس کا نفاذ ھوتا ہے ۔ اس پر اپیل کا بھی شخص متضرر کو حق ھوتا ہے ۔ اس لئے ایسی صورت میں حقیقت حال واضح تر صورت میں سامنے آ جاتی ہے ۔ بمقابلہ نظری اور اصولی گفتگو کے ، اس لحاظ سے بھی عورت کی دیت کے بارے میں خلیفہ ثانی کے فیصلوں کی حیثیت وقیع تر ھوگی (ص ۴۵ ۔ ۴۶)

مصنف نے اپنی اس کتاب میں حضرت عمر کے ان اقوال کو جو عورت کے بعض اعضاء کی دیت سے متعلق ھیں ، اس کثرت سے دھرایا ہے کہ معلوم ھوتا ہے مصنف خود حضرت عمر کے پاس موجود تھے ، اور آپ نے ان کے سامنے ھی یہ فیصلے فرمائے تھے ۔ فیصلوں کا لفظ بار بار دھرا کر اور حضرت عمر کو بحیثیت ایک قاضی اور خلیفہ راشد پیش کرکے قارئین کو مرعوب کرنے کی کوشش کی ہے ، اگر علمی و اصولی لحاظ سے دیکھا جائے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع صریح و صحیح احادیث کے مقابلہ میں حضرت عمر کے قول یا فیصلہ کی کوئی حیثیت نہیں ہے ۔ ھم حضرت عمر کے ان اقوال پر بعد میں گفتگو کریں گے ۔ سردست ھم یہ دکھانا چاھتے ھیں کہ یہی خلیفہ راشد جب مسلمان آزاد عورت کی ھلاکت جان کی دیت پانچ سو دینار یا چھ ہزار درھم، یا پچاس اونٹ جو مرد کی دیت کی نصف ہے ، مقرر فرماتے ھیں تو فاضل محقق انہی خلیفہ راشد کی اس روایت کو مرسل کہہ کر نظر انداز کر دیتے ھیں ۔ یہ روایت امام شافعی نے اپنی

مسند میں اور امام بیہقی نے نقل کی ہے :

اخبرنا مسلم بن خالد، عن عبداللہ بن عمر، عن ایوب بن موسی، عن ابن شہاب عن مکحول و عطاء، قالوا: ادرکنا الناس علی ان دیۃ الحر المسلم علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم مائۃ من الابل، فقوم عمر تلک الدیۃ علی اهل القری الف دینار، او اثنی عشر الف درہم، و دیۃ الحرۃ المسلمۃ اذا کانت من اهل القری خمسمائۃ دینار اوستۃ آلاف درہم، فاذا کان الذی اصابہا من الاعراب فدیتہا خمسون من الابل ۔ رواہ الشافعی فی مسندہ (۳۹) ۔

"مسلم بن خالد نے، عبداللہ بن عمر سے، انہوں نے ایوب بن موسی سے، انہوں نے ابن شہاب زہری سے انہوں نے مکحول و عطاء سے ہم سے بیان کیا کہ انہوں نے کہا : ہم نے لوگوں کا یہ تعامل پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسلمان آزاد مرد کی دیت سو اونٹ تھی ۔ حضرت عمر نے اس دیت کی قیمت شہر کے باشندوں کے لئے ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم مقرر کی ۔ اور مسلمان آزاد عورت کی دیت کی قیمت جب اسی کا تعلق اہل شہر سے ہو پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر کی ۔ اگر مقتولہ کا تعلق عرب بدو یعنی دیہات سے ہو تو اس کی دیت پچاس اونٹ مقرر کی"

مصنف فرماتے ہیں :

,,اس سلسلے میں ایک روایت ابن شہاب و مکحول و عطاء اور واقدی سے منقول ہے۔ لیکن یہ روایت مرسل کے درجہ میں ہے۔ یعنی ان کا یہ کہنا کہ دور عہد نبوی سے ہم نے لوگوں کو اس معمول پر پایا کہ مسلمان مرد کی دیت سے مسلمان عورت کی دیت نصف ہے۔ یہ حضرات چونکہ تابعی ہیں اس لئے یہ روایت مرسل کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے صحابہ کرام کے فیصلہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ۔ تاہم اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حضرت عمر کے فیصلے کی حد تک یہ روایت درست ہے تو یہ ایک خلیفہ کا عمل ہے۔ اور وہ بھی

قتل نفس میں ۔ حضرت عمر کے دیگر فیصلوں جو کہ عورت کی آنکھ و پستان ، ھونٹ و ناک ، دانت ، زبان، مثانہ، شفرہ، عقل اور افضاء میں تھے ، یہ ان کے برعکس ہے ۔ چنانچہ دو حصوں پر مشتمل اعضاء کی نصف دیت اور ایک ایک عضو کی کامل دیت دلانے کے بارے میں حضرت عمر کے متعدد فیصلے جن میں صراحت سے سو اونٹوں کا ذکر ملتا ہے یہ ثابت کرتے ھیں کہ عورت کی نصف دیت ، جان اور اعضاء کی نصف دیت والی احادیث راوی کی غلط فہمی پر مبنی ھوں گی ۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبل کی روایت کو صرف ایک روایت کے ذریعہ نقل کیا گیا ہے اور حافظ ابن حجر اور امام بیہقی اس کی سند کو کمزور قرار دیتے ھیں ۔ عورت کے قتل اور اعضاء کے متعدد واقعات میں متعدد روایات یہ ثابت کرتی ھیں کہ ان کے مقابلہ میں صرف ایک روایت اصولی حکم کی اساس قرار نہیں دی جا سکتی ۔ لہذا اعضاء میں کامل دیت کے تہائی سے زائد ھونے کی صورت میں عورت کی نصف دیت کا دعوی سراسر بے بنیاد ہے ۔»
(ص ۴۰ تا ۴۱) ۔

حضرت عمر سے عورت کی نصف دیت کی روایت چونکہ مصنف کے موقف کے خلاف ہے ، اس لئے یہ بے بنیاد ہے اور باقی اعضاء کی کامل دیت کی روایتیں چاھے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح و صریح احادیث کے خلاف ھوں، بالکل صحیح ھیں ، اور ان کا حکم مرفوع حدیث کا ہے ۔ یہ ہے معروضی تحقیق ۔ فاضل محقق کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نصف دیت والی احادیث راوی کی غلط فہمی پر مبنی ھیں ۔ یعنی راوی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سمجھنے میں تو غلطی ھو سکتی ہے ، لیکن عورت کے اعضاء کی دیت کے بارے میں حضرت عمر کے اقوال سمجھنے میں غلطی نہیں ھو سکتی ہے ۔ مصنف نے بار بار یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ عورت کی نصف دیت صرف ایک حدیث سے

ثابت ہے۔ باقی سب آثار ہیں جو مرسل ہیں اور وہ قابل حجت نہیں۔ اس لئے یہ سب ساقط الاعتبار ہیں ۔ کاش کہ ہمارے فاضل محقق ہمیں اس راوی کا نام بھی بتا دیتے جس سے یہ غلط فہمی ہوئی ہے، تاکہ دور حاضر کے مسلمان اور امت مسلمہ اس راوی کے تمام مرویات سے محفوظ ہو جاتے ۔

مصنف کی وہ روایات جو انہوں نے حضرت عمر کی نسبت نقل کی ہیں، اور ان کو حضرت عمر کے فیصلے اور ایک خلیفہ راشد کی تنفیذ بتایا ہے ، اور حضرت عمر کو صاحب واقعہ بتا کر ان روایات کو ترجیح دی ہے ان کو ہم نے مصنف عبدالرزاق سے ملا کر دیکھا ہے۔ یہ روایات عمر بن عبدالعزیز نے حضرت عمر سے نقل کی ہیں ۔ یہ سب کو معلوم ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز حضرت عمر کے معاصر نہیں تھے ۔ نہ ان سے ان کی ملاقات ہوئی ۔ عمر بن عبدالعزیز اور حضرت عمر سے روایت کے درمیان کسی راوی کا ذکر نہیں ہے۔ اگر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حضرت عمر کے کسی نوشتہ سے یہ احکام لیئے تھے جیسا کہ کہا جاتا ہے تو اس نوشتہ کا مکمل متن کیا تھا ۔ اور اس نوشتہ سے روایات کی صحت کی کیا ضمانت ہے ؟ ہمارے فاضل محقق نے امام زہری مکحول اور عطاء کی اس روایت کو جس میں نصف دیت کا ذکر ہے اس لئے نظر انداز کر دیا کہ یہ حضرات تابعی ہیں اور یہ روایت مرسل ہے۔ اب ہم ان سے دریافت کرتے ہیں کہ حضرت عمر سے جو روایات منقول ہیں کیا وہ مرسل نہیں ہیں ۔ پھر وہ ان روایات کو کیسے شرعی حجت تسلیم کرتے ہیں؟

یہ بھی غلط ہے کہ حضرت عمر کی طرف منسوب اقوال سب کے سب ان کے فیصلے تھے ۔ بعض میں قضی کا لفظ ہے بعض میں نہیں ۔ عورت کے اعضاء کی دیت کے بارے میں حضرت ابوبکر و عمر کی طرف دوسرے اقوال بھی منسوب ہیں ۔ جو ان اقوال کے معارض ہیں جو مصنف نے پیش کیئے ہیں ۔ ہم عورت کے اعضاء کی دیت کے بارے

میں چند متضاد اقوال نقل کرتے ھیں جو حضرت عمر کی طرف منسوب ھیں اور مصنف نے صرف ایک قول پیش کرکے اپنا مدعی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

افضاء یعنی عورت کی شرمگاہ کے پھٹنے کی دیت کے بارے میں حضرت عمر کی طرف منسوب اقوال یہ ھیں :

۱ ۔ عن ابن جریج قال : اجتمع لعمر فی رکبها اذا قطع بالدیة کاملة ، من اجل انه یمنع المرأة اللذة والجماع (۳۰) ۔

ترجمہ : ابن جریج سے روایت ہے کہ حضرت عمر اس یقینی نتیجہ پر پہنچے کہ اگر عورت کی شرمگاہ کٹ جائے (پھٹ جائے) تو اس میں کامل دیت ہے۔ کیونکہ یہ عورت کے لئے لذت اور جماع سے مانع ہے۔

۲ ۔ عن لعمر عن رجل عن عکرمة قال : قضی عمر بن الخطاب فی المرأة اذا غلبت علی نفسها فافضیت او ذهب عذرتها بثلث دیتها ۔ وقال لاحد علیها (۳۱) ۔

ترجمہ : معمر کسی شخص سے روایت کرتے ھیں کہ عکرمہ نے یہ کہا کہ حضرت عمر نے اس عورت کے بارے میں جس کی شرمگاہ غلبہ نفس کے سبب پھٹ جائے ، یا اس کی بکارت جاتی رھے ، اس کی ایک تہائی دیت ہے۔ اور اس پر کوئی حد نہیں ۔

اس کے ساتھ ھی ایک دوسری روایت میں بھی ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت پر جبر کیا ، اور اس کی شرمگاہ کو پھاڑ دیا ۔ حضرت عمر نے اس پر حد جاری کی ۔ اور اس سے ایک تہائی دیت تاوان دلوایا (۳۲) ۔

افضاء کی دیت کے بارے میں ابن قدامه لکھتے ھیں کہ حضرت عمر نے افضاء کے بارے میں ایک تہائی دیت کا فیصلہ دیا تھا ۔ اور ھمیں علم نہیں کہ صحابہ میں سے اس کا کوئی مخالف تھا (۳۳) ۔ عورت کی آنکھ کی دیت بھی حضرت عمر نے مرد کی دیت سے نصف دی تھی ۔ روایت کے الفاظ یہ ھیں : عن عمر بن الخطاب قال : فی

العین نصف الدیة او عدل ذلک من الذهب اوالورق ۔ وفی عین المرأة نصف دیتها ۔ او عدل ذلک من الذهب اوالورق ۔

ترجمہ : حضرت عمر سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آنکھ کی دیت کامل دیت کی نصف ہے۔ یا اس کے برابر سونا یا چاندی ۔ اور عورت کی آنکھ کی دیت اس کی دیت کی نصف ہے یا اس کے برابر سونا یا چاندی ۔ فاضل محقق نے نصف دیتھا کو مرد کی آنکھ کی دیت کے مساوی بنا دیا ہے۔

اعضاء کی دیت کے بارے میں مختلف اقوال صحابہ کی طرف منسوب ہیں ۔ عورت کی دیت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح و مرفوع احادیث کی موجودگی میں ان آثار سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ۔ مرفوع و متصل و مسند احادیث کا اگر موقوف احادیث یا اقوال صحابہ سے تعارض ہو تو مسند احادیث کو ترجیح دی جائے گی ۔ فاضل محقق نے اصول ترجیح میں ہمیں یہ بتایا ہے کہ مسند حدیث کو مرسل حدیث پر ترجیح ہوگی ۔ حضرت عمر سے منقول یہ اقوال تو مرسل ہیں ۔ بلکہ اصطلاح میں ان کو موقوف احادیث کہا جاتا ہے۔ کیا موقوف کو مسند پر ترجیح حاصل ہوگی ۔ بالخصوص اس وقت جب یہ موقوف احادیث مسند احادیث کے معارض ہوں ؟

ہم ذیل میں عورت و مرد کے پستان، اور ان کی بوبی (گھنڈیوں) کی دیت کے بارے میں اختلاف نقل کرتے ہیں :

زید بن ثابت کہتے ہیں کہ اگر مرد کے پستان کی گھنڈی کٹ جائے تو اس کی دیت مرد کے پستان کی دیت کی ⅛ ہے ۔اگر عورت کے پستان کی بوبی کٹ جائے تو اس کی دیت اس کے پستان کی دیت کی ¼ ہے۔ زید بن ثابت کا ایک قول منقول ہے کہ عورت کی پستان کی بوبی (گھنڈی) کی دیت کامل دیت کا ⅛ ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق سے روایت ہے کہ آپ نے مرد کے پستان کی بوبی (گھنڈی) کی دیت

پچاس دینار دلائے ۔ اور عورت کے پستان کی بوبی کی دیت سو دینار دلائے ۔ حضرت ابوبکر سے دوسری روایت ہے کہ آپ نے عورت کے پستان کی بوبی کی دیت دس اونٹ دلائے ۔ اگر وہ جڑ سے کٹ جائے تو ان کی دیت پندرہ اونٹ ہے۔ امام زهری سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ مرد کے پستان کی گھنڈیوں کی دیت پانچ اونٹ ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے روایت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ مرد کے پستان کی بوبی کی دیت کیا ہے۔ انھوں نے جواب میں کہا کہ مجھے علم نہیں۔ امام شعبی کا قول ہے کہ عورت کے ایک پستان کی دیت اس کی دیت کا نصف ہے۔ ابراهیم نخعی سے روایت ہے کہ عورت کے پستان کی کامل دیت ہے ، اور مرد کے پستان کے دیت میں حکومت یعنی اجتہاد سے اس کی مقدار کا تعین هوگا ۔ امام شعبی سے روایت ہے کہ عورت کی پستان کی دیت کامل ہے۔ اس سب اختلاف کو نقل کرکے امام ابن حزم لکھتے هیں که لم نجد فی ذلک نص قرآن ولا سنة ، لاصحیحة ولا سقیمة ۔ یعنی اس سلسله میں همیں قرآن و سنت کی کوئی نص نہیں ملی ۔ صحیح نه غیر صحیح (۳۵) ۔

ابن حزم نے اسی طرح کا اعتراض ناک، عقل ، زبان اور هونٹوں کی دیت کے بارے میں بھی کیا ہے ۔ اس بارے میں حضرت ابوبکر و عمر کی طرف جو اقوال منسوب هیں ان کے نزدیک وہ روایات صحیح نہیں هیں (۳٦) ۔

فاضل محقق نے حضرت عمر کے اقوال سے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے ، اور اس سے عورت کی دیت مرد کی دیت کے مساوی ثابت کی ہے ، اسی طریق استدلال کو هم الزامی جواب کے طور پر استعمال کرتے هیں ۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنه بھی خلیفه راشد تھے ۔ قاضی بھی تھے ۔ درجه میں حضرت عمر سے بڑے تھے ، ان کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کی احادیث کا علم حضرت عمر سے زیادہ هوگا ۔ انھوں نے مرد کی پستان کی گھنڈیوں کی دیت

پچاس دینار ، اور عورت کے پستان کی بوبیوں کی دیت سو دینار مقرر کی تھی ۔ یہ بہت مشہور روایت ہے ۔

عبدالرزاق عن معمر عن رجل عن عکرمة ان ابابکر جعل فی حلمة الرجل خمسین دینارا ، وفی حلمة المرأة مائة دینار (۴۲) ۔

ترجمہ : عبدالرزاق معمر سے روایت کرتے ہیں ، معمر ایک شخص سے ، وہ عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق نے مرد کے پستان کی گھنڈی کی دیت پچاس دینار مقرر فرمائی اور عورت کے پستان کی بوبی کی دیت سو دینار مقرر کی ۔

فقہاء نے اس کی کئی عقلی توجیہات کی ہیں ، اور مصنف نے ان کو نقل کیا ہے ۔ مصنف نے حضرت عمر سے جیسے بعض اعضاء کی دیت عورت و مرد کی مساوی دکھائی ہے ، اور اس سے عورت کی جان کی دیت مرد کی جان کی دیت کے مساوی کیا ہے ، تو کیا حضرت ابوبکر کے اس فیصلہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے دوگنی ہوتی ہے ، اور فاضل محقق نے اس کو اپنے زور کلام سے اس کو مساوی بنا دیا ۔ اس مسئلہ میں عقلی توجیہات اس لئے قابل تسلیم نہیں ہیں کہ مصنف خود نصف دیت کی عقلی توجیہات کو مسترد کر چکے ہیں ۔ بہرحال ان کے اپنے منہاج تحقیق اور طرز استدلال سے عورت کی دیت مرد کی دیت سے دوگنی ہونی چاہیئے ۔ کیونکہ حضرت ابوبکر کے فیصلہ کو تو حضرت عمر کے فیصلوں سے بھی زیادہ اہمیت حاصل ہے ۔ اس کی تقویت کے لئے دوسرے شواہد بھی تلاش کئے جا سکتے ہیں ، جیسے مساوی دیت کے بارے میں ان کا طرز استدلال عمل ہمارے سامنے ہے ۔

حضرت عمر کے اقوال سے متعلق روایات پر مصنف نے بڑا زور کلام صرف کیا ہے ، لیکن انہوں نے ہمیں یہ نہیں بتایا کہ آپ نے یہ مساوی دیت خطأ کے مقدمات میں دی تھی ، یا عمد کے ۔ حالانکہ

فریقین صاحب واقعہ ہوتے ہیں لیکن مصنف نے حضرت عمر کو صاحب واقعہ بتایا ہے ، اس لئے حضرت عمر نے یہ بھی بتایا ہوگا کہ یہ دیت جرح خطأً میں آپ نے دلوائی تھی ، اور یہ واقعات عمد سے متعلق نہیں تھے ۔ روایات میں ایسی کوئی تصریح موجود نہیں ۔ یہ بھی امکان ہے کہ عمد کی صورت میں فریقین میں مصالحت کے بعد آپ نے مساوی دیت دلوائی ہو ، کیونکہ عمد کی صورت میں قصاص ہوتا ہے یا مصالحت ۔ اب مصنف کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ یہ واقعات خطأً سے متعلق ہیں کیونکہ مسئلہ زیر بحث قتل خطأً کا ہے عمد کا نہیں ہے ۔

مصنف نے حدیث کی مختلف کتابوں سے حضرت عمر کی طرف منسوب ایسے اقوال اکٹھے کیئے ہیں جن میں آپ سے بعض اعضاء کی دیت مساوی دینا ثابت ہے ۔ حضرت عمر کی طرف منسوب بعض دوسرے اقوال جو انکے معارض تھے انکو نظر انداز کر دیا ہے ۔ ہمارے نزدیک ایسے آثار جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع احادیث کے شواہد ہوں تسلیم کئے جا سکتے ہیں ۔ باقی جو آثار ان مرفوع احادیث کے معارض ہوں ان کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ یا ان کی کوئی دوسری تاویل کی جائے گی ، کیونکہ حضرت عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح و صحیح احادیث کی موجودگی میں ان کے خلاف فیصلہ نہیں دے سکتے ۔

مصنف نے ,, نصف دیت کی روایات پر علمائے حدیث کی تنقید" کے عنوان سے ایک ذیلی سرخی قائم کی ہے اور اس میں ان احادیث پر جن سے فقہاء نے عورت کی نصف دیت پر استدلال کیا ہے محدثین کی تنقید نقل کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ احادیث اور آثار سب کے سب مجروح و ضعیف ہیں ۔ اور صرف وہی احادیث و آثار راجح و قابل اعتماد ہیں جو مصنف نے پیش کیئے ہیں ۔ ان اعتراضات کا جواب دینے سے پہلے ہم ایک اصولی بات یہاں بتانا چاہتے ہیں ۔

تنقید، مناظرہ اور مباحثہ میں فریقین کے درمیان مشترک اصول طے کر لئے جاتے ہیں کہ کن اصولوں پر دونوں متفق ہیں ، تاکہ کسی کو یہ کہنے کا موقع نہ رہے کہ یہ اصول ہم تسلیم نہیں کرتے ۔ ابتدائی دور میں فقہاء و محدثین نے اجتہاد کیا ، اور اجتہاد کے اصول بھی انہوں نے خود وضع کیئے ۔ تدوین حدیث ، اور احادیث کی مجموعوں کے وجود میں آنے کے بعد محدثین نے بھی روایت حدیث ، اور حدیث سے استدلال کے اصول وضع کیئے ، ان سب مکاتب فکر نے اپنی اپنی حیثیت سے اجتہاد کیا ۔ سنی فقہاء میں بھی چار مکاتب فکر تھے ۔ شیعہ ، زیدی، اور اھل ظاہر ان کے علاوہ ہیں ۔ بعض محدثین نے خود بھی اجتہاد کیا ہے ۔ لیکن زیادہ تر ان کے اصول روایت حدیث سے متعلق ہیں ۔ کیونکہ محدثین نے براہ راست اجتہاد نہیں کیا ۔ اب جس مکتب فکر نے جو اصول اپنے اجتہاد کے لئے بنائے تھے وہی ان کے نزدیک قابل قبول ہیں ۔ اور انہی اصول سے ان پر تنقید اور اعتراض کیا جا سکتا ہے ۔ اسی لئے خود چاروں سنی مکاتب فقہ کے درمیان مختلف شرعی احکام سے متعلق اختلافات پائے جاتے ہیں ۔ اور ہر مکتب فکر اپنے اپنے موقف پر قائم ہے ، دوسرے مکتب فکر کے مجتہدین کے اعتراض و تنقید کی وجہ سے انہوں نے اپنے موقف کو تبدیل نہیں کیا ، کیونکہ وہ ان اصولوں کو تسلیم ہی نہیں کرتے جن کی بنیاد پر ان پر اعتراض کیا گیا ہے ۔ بعض مشترک اصولوں کی صورت میں ہر مکتب اپنے موقف کے دفاع میں کوئی دلیل پیش کرتا ہے ۔

اس صورت میں ان فقہاء کے دلائل پر محدثین کی تنقید نقل کرکے یہ تاثر دینا کہ یہ احادیث و آثار محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں ، خود محل نظر ہے ۔ یہ مجتہدین ان محدثین سے متقدم ہیں ۔ اور محدثین نے یہ اصول بعد میں وضع کیئے ہیں ۔ علاوہ ازیں روایت و درایت حدیث کے فقہاء کے اپنے اصول ہیں ۔ جو اصول فقہ کی کتابوں میں

موجود ھیں ـ یہ فقہاء خود بھی محدث تھے ، اگرچہ رسمی و روایتی نام سے یہ اھل حدیث یا محدث مشہور نہیں ھیں ـ

حضرت معاذ بن جبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ھیں کہ آپ نے فرمایا : دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل یعنی عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ھوتی ہے۔ امام بیہقی نے اس کو دو سندوں سے روایت کیا ہے۔ ایک سند صحیح ہے۔ دوسرے کے بارے میں وہ فرماتے ھیں : وفیہ ضعف ـ یعنی اس روایت میں ضعف ہے (ص۲۵) ـ

فاضل مصنف کو اعتراض کرنے کے لئے کوئی نہ کوئی قول تو چاھیے ایک سند صحیح ہے تو وہ روایت صحیح ہے۔ دوسری روایت تو اس کی تقویت کے لئے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جرح مبہم ہے۔ اور جرح مبہم فقہاء اور محدثین سب کے نزدیک ناقابل قبول ہے۔ اکمل الدین بابرتی لکھتے ھیں:

ان الطعن بالارسال والطعن المبھم من ائمة الحدیث غیر مقبول (۳۸) .

”کسی حدیث کے مرسل ھونے کا اعتراض اور ائمہ حدیث کی طرف سے کسی راوی یا سند پر جرح مبہم (ھمارے نزدیک) ناقابل قبول ہے“

اصول حدیث کی کتابوں میں بھی اس پر مفصل بحث موجود ہے۔ ابن الصلاح لکھتے ھیں :

واما الجرح فانه لایقبل الامفسرا مبین السبب، لان الناس یختلفون فیما یجرح وما لا یجرح فیطلق احدھما الجرح بناء علی امر عتقدہ جرحا ولیس بحرح فی نفس الامر، فلا بد من بیان سببه، لینظر فیما ھو جرح ام لا ـ وھذا ظاھر مقرر فی الفقه واصوله ـ و ذکر الخطیب الحافظ انه مذھب الائمة من حفاظ الحدیث ونقادہ مثل البخاری و مسلم وغیرھما (۳۹) ـ

"کسی حدیث پر جرح کو اس وقت تک قبول نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کا سبب واضح طور پر بیان نہ کیا گیا ہو، کیونکہ لوگوں (محدثین) میں اس بات پر اختلاف ہے کہ کس پر جرح کرنا چاہیئے اور کس پر نہیں ۔ کوئی شخص بھی اپنے گمان کی بنا پر کسی پر جرح کر سکتا ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ مجروح نہیں ہوتا ۔ اس لئے سبب جرح کی وضاحت ضروری ہے، تاکہ اس پر غور کیا جا سکے کہ جسے مجروح بتایا گیا ہے، وہ مجروح ہے بھی یا نہیں ۔ فقہ اور اصول فقہ میں یہ اصول بالکل واضح اور طے شدہ ہے۔ خطیب نے یہ بھی کہا ہے کہ یہی مذہب ائمۃ حدیث اور ناقدین حدیث کا ہے جیسے امام بخاری و مسلم وغیرہ" ۔

فاضل محقق کو اس اصول کا ضرور علم ہوگا ۔ آخر اس کو نظر انداز کرکے امام بیہقی کے اس اعتراض کو نقل کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ۔

امام بیہقی نے عورت کی ہلاکت جان، اور اتلاف اعضاء کے بارے میں دو علیحدہ علیحدہ باب قائم کیئے ہیں ۔ (۱) باب ماجاء فی دیۃ المرأۃ (۲) باب ماجاء فی جراح المرأۃ ۔ پہلے باب میں انہوں نے تین روایتیں ذکر کی ہیں ۔ جو عورت کے قتل کے بارے میں ہیں ۔ دوسرے باب میں انہوں نے حضرت علی اور حضرت عمر کے آثار نقل کیئے ہیں کہ عورت کے زخموں کی دیت، قلیل و کثیر، ہر صورت میں نصف ہوتی ہے۔ دوسری روایت زید بن ثابت کی ہے جس میں ثلث دیت تک مرد و عورت کے اعضاء کی دیت مساوی ہے۔ اور اس سے زیادہ مقدار میں نصف ہے۔ مصنف نے خلط مبحث کیا ہے۔ جس چیز پر فقہاء کا اتفاق بتلایا جاتا ہے وہ قتل خطأ میں عورت کی دیت ہے۔ اعضاء میں ان دونوں روایتوں کی بنا پر اختلاف ہے۔ لیکن ان کی رو سے بھی قتل خطأ میں نصف دیت دینی ہوگی ۔

زید بن ثابت کی روایت کی طرح عمرو بن شعیب کی روایت سے بھی یہ حدیث ثابت ہے۔ مصنف نے امام بیہقی کا یہ قول نقل کیا ہے: ,, باسناد ضعیف ،، یعنی یہ روایت ضعیف اسناد سے ثابت ہے۔ ایک اسناد سے توصحیح ثابت ہے دوسری سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔ اور یہ خود جرح مبہم ہے۔ امام بیہقی نے کوئی وضاحت نہیں کی کہ ضعف کیا ہے۔ اس لئے یہ بھی صحیح ہے۔

زید بن ثابت والی حدیث کو امام نسائی نے بھی عمرو بن شعیب کی روایات سے نقل کیا ہے۔ مصنف نے امام دار قطنی کا اس پر یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ اس روایت کے ایک راوی ابن جریج حجازی ہیں اور اسماعیل بن عیاش اپنی حجازیوں کی روایات میں ضعیف ہیں (ص ۳۱)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابن خزیمہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ امام شوکانی لکھتے ہیں :

حدیث عمرو بن شعیب وهو من روایة اسماعیل بن عیاش عن ابن جریج عنه، وقد صح هذا الحدیث ابن خزیمه کما حکی ذلک عنه فی بلوغ المرام (۵۰)۔

عمرو بن شعیب کی سند سے جو حدیث مروی ہے اس میں جو روایت اسماعیل بن عیاش نے ابن جریج سے روایت کی ہے، اس حدیث کو ابن خزیمہ نے صحیح بتلایا ہے۔ جیسا کہ ان کا یہ قول بلوغ المرام میں منقول ہے۔

صحیح ابن خزیمہ تک ہماری رسائی نہیں ہو سکی۔ ورنہ ان کی اپنی عبارت ہم نقل کر دیتے۔

ایک روایت جو قاضی شریح سے ہے، اس میں حضرت عمر کی طرف منسوب یہی زید بن ثابت کی حدیث کا مضمون ہے کہ عورتوں اور مردوں کے زخموں کی دیت مرد کی تہائی دیت تک برابر ہے۔ اس کے ایک راوی جابر جعفی ہیں۔ جس کو ابن حزم نے کذاب بتایا ہے۔

اس لئے مصنف کے نزدیک یہ روایت ضعیف ہے۔ اس موضوع پر جو روایات صحیح ہیں یہ ان کے شواھد میں سے ایک ہے۔ اور اسی لئے ایسی روایات کو قبول کر لیا گیا ہے۔ فقہاء نے اس روایت کو اصل دلیل نہیں بنایا ہے۔

حضرت علی کے اثر کے بارے میں مصنف نے امام بیہقی اور قرطبی کا اعتراض نقل کیا ہے، یعنی بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ منقطع ہے۔ اور قرطبی فرماتے ہیں کہ امام شعبی کی ملاقات حضرت علی سے نہیں ہوئی فقہاء کے نزدیک مرسل اور منقطع دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ بلکہ دونوں کو وہ مرسل ہی کہتے ہیں۔ مرسل احادیث پر ہم مستقل بحث کریں گے۔ امام شعبی کی حضرت علی اور دیگر مرسل روایات کے بارے میں میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے عجلی کا یہ قول نقل کیا ہے: ولا یکاد الشعبی یرسل الاصحیحا (٥١) یعنی امام شعبی کی مرسل روایات قریب قریب صحیح ہوتی ہیں۔ اسی طرح ابن ابی حاتم کا قول نقل کرتے ہیں:

وقال ابن ابی حاتم عن ابیه: وسئل ابی عن الفرائض التی رواها الشعبی عن علی فقال: هذا عندی ماقاسه الشعبی علی قول علی۔ وما اری علیا کان یتفرغ لهذا (٥٢)۔

,,ابن ابی حاتم نے اپنے باپ سے روایت کیا کہ ان سے امام شعبی کے ان احکام کے بارے میں دریافت کیا گیا جو انہوں نے حضرت علی سے روایت کئے ہیں تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ امام شعبی نے یہ حضرت علی کے قول پر قیاس کیا ہوگا۔ ورنہ میں سمجھتا ہوں حضرت علی کے پاس اس کے لئے اتنی فرصت نہیں تھی،،

امام ذھبی نے لکھا ہے کہ امام شعبی نے حضرت علی کو دیکھا تھا اور ان کے پیچھے نماز پڑھی تھی (٥٢ الف)

بالفرض ان کی ملاقات نہیں بھی ہوئی تو یہ بات واضح رھے کہ امام شعبی قاضی تھے ۔ اور مختلف مسائل میں حضرت علی کی رائے وہ ان کے معاصرین سے پوچھ سکتے تھے ۔ اس لئے حضرت علی سے ان کی روایات کو قبول کر لیا گیا ہے۔

اب ہم مرسل روایات پر بحث کرتے ہیں جن کو ارسال کے سبب مصنف نے مرجوح قرار دے کر مسترد کر دیا ۔ فرماتے ہیں ,, لیکن سوال یہ ہے کہ محدثین نے جب طے کر دیا کہ مرسل روایات متصل روایت کے مقابلہ میں کمتر ہوتی ہے اور زیادہ ثقہ اور حفظ کے حامل شخص کی مرسل روایات زیادہ بری ہوتی ہیں ۔ جیسا کہ امام زھری کے بارے میں ذکر کیا گیا ہے کہ مراسیلہ قبیحة لانہ لا یرسل الالعلة۔ یعنی ان کی مراسیل بری ہوتی ہیں ۔ کیونکہ وہ کسی علت کے سبب ارسال کرتے ہیں ۔ اس کے آخر میں فرماتے ہیں: اس لئے بقول امام زیلعی قدیم محدثین کے نزدیک مرسل روایات کی کوئی حیثیت نہیں (ص ۲۳) اس اصول کی بنیاد پر مصنف نے متعدد احادیث و آثار کو مرسل کہہ کر مسترد کر دیا ہے (ص ۲٦ ۔ ۲۸)

امام زھری کی مراسیل پر قبیحة کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔ صحیفہ عمرو بن حزم کی سند میں ابوبکر بن محمد سے امام زھری روایت کرتے ہیں ۔ اور صحیفہ کی روایت مرسل مانی جاتی ہے جو موصول ہیں ان کے راوی ضعیف ہیں ۔ ہم اس پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں ۔ حافظ ابن عبدالبر نے امام زھری کی مرسل روایات کو کبار تابعین کی روایات کی طرح شمار کیا ہے۔ اور وہ ان کا شمار قتادہ ، ابو حازم اور یحیی بن سعید کے طبقہ میں کرتے ہیں (۵۳) بعض اہل علم نے یہ اعتراض کیا تھا کہ ان کی ملاقات تو صرف ایک یا دو صحابہ سے ہوئی تھی ، اس لئے ان کی روایات منقطع ہیں ۔ اس کا جواب التمہید کے محقق (ایڈیٹر) مصطفی بن احمد علوی اور محمد عبدالکبیر البکری نے یہ دیا ہے :

هذا الکلام علی اطلاقه غیر صحیح ۔ فقد ذکر العراقی فی شرح علوم الحدیث ان ابن شهاب لقی ثلاثه عشر رجلا من الصحابة ۔ اما قتادة فقد ادرک ثلاثة منهم (۵۴) ۔

"یه بات غیر مشروط طور پر درست نهیں ہے ۔ عراقی نے شرح علوم الحدیث میں یه کہا ہے که امام زہری صحابه میں سے تیره آدمیوں سے ملے تھے ۔ اور قتاده نے ان میں سے صرف تین کو پایا تھا ۔"

مرسل احادیث کی حجیت پر فقہاء اور محدثین کا اختلاف قدیم سے چلا آ رہا ہے ۔ فاضل محقق نے صرف محدثین کا نقطه نظر بیان کیا ہے اور ان کی بھی صحیح ترجمانی نهیں کی ۔ بلکه جو اقوال نقل کئے ہیں ان سے یه تاثر ملتا ہے که وہ مرسل احادیث کو مطلقاً تسلیم نهیں کرتے ۔ حالانکه مراسیل صحابه کی حجیت پر فقہاء اور محدثین سب متفق ہیں ۔ تابعین کی مرسل احادیث محدثین شواهد میں تسلیم کرتے ہیں ۔ امام بخاری نے مرسل کے علاوہ اپنی کتاب میں تعلیقات تک ذکر کی ہیں ۔ لیکن یه سب مرفوع و متصل احادیث کی تائید میں قابل قبول ہیں ۔ فقہاء نے اس موضوع پر ساری مرسل و منقطع احادیث سے استدلال نهیں کیا ۔ جن احادیث پر مصنف نے اعتراضات کیئے ہیں هم اوپر ان کے جوابات دے چکے ہیں ۔ باقی چند روایات ان کی توثیق اور تائید میں اگر مرسل ہیں، تو اس سے گریز بھی ممکن نهیں ۔ ابتدائی صدیوں میں جب روایت حدیث میں جھوٹ عام نهیں ہوا تھا ۔ روایت حدیث میں ارسال کو معیوب نهیں سمجھا جاتا تھا ۔ حافظ ابن عبدالبر نے طبری کا یه قول نقل کیا ہے :

وزعم الطبری ان التابعین باسرهم اجمعوا علی قبول المرسل ولم ینقل عنهم انکاره ، ولا عن احد الأئمة الی رأس المائتین ۔ کانه یعنی ان الشافعی اول من ابی من قبول المرسل (۵۵) ۔

"طبری کا خیال ہے که تمام تابعین کا مرسل حدیث قبول کرنے پر اتفاق تھا، اور ان میں سے کسی کا انکار منقول نهیں ہے ۔ اسی طرح ائمه

(حدیث) سے بھی دوسری صدی ھجری کے آخر تک اس کا انکار منقول نہیں ۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ امام شافعی نے سب سے پہلے اس کے ماننے سے انکار کیا۔"

اس کی تائید ابو الولید باجی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ صدر اول میں نقل مرسل پر سب کا اتفاق تھا ۔ اور ابو ہریرہ ، ابن عباس، براء من عازب ، ابن عمر، حضرت عمر وغیرہ صحابہ اور اکثر تابعین کی مرسل روایات سے اس کی تصدیق ہوتی ہے ، جو ہم تک پہنچی ہیں ۔ محمد بن جریر طبری نے کہا ہے کہ مرسل حدیث کا انکار کی بدعت (نئی چیز) دو صدیوں کے بعد ظاہر ہوئی (۵۶) ۔

امام مالک، امام ابو حنیفہ اورامام احمد بن حنبل (ایک روایت کے مطابق) حدیث مرسل سے استدلال صحیح سمجھتے ہیں ۔ اور اپنے دلائل میں ان سے استدلال کرتے ہیں ۔ امام شافعی کے نزدیک سعید بن المسیب کی مراسیل اور کبار تابعین کی مراسیل حجت ہیں ۔ مرسل روایت کی تائید کسی دوسری روایت سے ہوتی ہو، چاہے وہ مرسل ہی ہو ، یا کسی صحابی کے قول، اکثر علماء کی رائے سے، یا جس کا واسطہ چھوڑ دیا گیا ہو وہ ثقہ ہو اس کے معلوم ہونے پر یہ مرسل روایات حجت ہیں ۔ امام شافعی کے نزدیک کبار تابعین کے علاوہ کسی کی مرسل روایت حجت نہیں (۵۷) ۔

درحقیقت یہ مراسیل کبار تابعین سے ہی مروی ہیں ۔ مدینہ میں اہل مدینہ سے سعید بن المسیب نے ، اہل کوفہ سے عطاء بن ابی رباح نے ، اہل مصر سے سعید بن ابی ہلال نے ، اہل شام سے مکحول دمشقی نے، اہل بصرہ سے حسن بن ابی الحسن نے، اہل کوفہ سے ابراہیم بن یزید نخعی نے، اور ان سب میں صحیح ترین مراسیل سعید بن المسیب کے ہیں ، کیونکہ وہ صحابہ کی اولاد میں سے تھے (۵۸) اور ان کے والد بیعت رضوان میں شریک تھے ۔

ابن عبدالبر نے تمہید کے مقدمہ میں مرسل حدیث پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ انھوں نے اس مسئلہ کے بارے میں اہل علم کی آراء کو تین گروھوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک وہ ھیں جن کے نزدیک ثقہ راویوں کی مراسیل مسند روایات کے مقابلہ میں افضل اور اولی ھیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جہاں راوی کا نام ذکر کرتے ھیں تو اس پر تو گفتگو ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں راوی کا نام حذف کرتے ھیں وہ قطعی طور پر ثقہ ھوتا ہے۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک مرسل مسند سے افضل تو نہیں ہے، لیکن وجوب حجت اور استدلال میں دونوں برابر ھیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سلف مرسل، موصول اور مسندروایات بیان کرتے تھے، اور اس معاملہ میں کسی نے ایک دوسرے پر عیب نہیں لگایا۔ یہ ابہری اور بعض مالکی فقہاء کا مسلک ہے۔ تیسرے گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مسند حدیث کو مرسل حدیث پر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے، کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے، اور اس کے قائلین زیادہ ھیں اس لئے یہ اطمینان کا باعث ہے۔ تاھم مرسل حدیث پر بھی عمل واجب ہے۔ یہ مالکی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک حدیث مرسل مقبول ہے۔ اور اس کو مسند کی طرح اپنے اصولوں کے مطابق کسی تاویل یا تعلیل سے رد کرتے ھیں۔ بقیہ فقہاء اور محدثین ارسال کو علت شمار کرتے ھیں، جو وجوب عمل کے لئے مانع ہے۔ خبر متصل و مرسل کے تعارض کی صورت میں متصل کو ترجیح دیتے ھیں۔ منکرین مرسل کی دلیل یہ ہے کہ ھمیں مخبر کے بارے میں علم ھونا چاھیئے کہ وہ عادل تھا یا نہیں۔ جب کوئی تابعی ایسے شخص سے روایت کرتا ہے کہ جس سے وہ نہیں ملا تو درمیان میں واسطہ کا علم ھونا چاھیئے۔ کیونکہ تابعین نے بھی ضعیف و غیر ضعیف سب سے احادیث روایت کی ھیں۔ راوی کی جہالت کے سبب وہ مراسیل کو رد کرتے ھیں (۵۹)۔

ھمارے لئے اس مختصر تبصرہ میں یہ ممکن نہیں ہے کہ مرسل

حدیث کے موافقین و مخالفین کے دلائل انؐ کے جوابات کے ساتھ نقل کریں ، اور اس کا محاکمہ کرکے کوئی فیصلہ کریں ۔ اس کے لئے علیحدہ مقالہ چاھیئے ۔ امام فخر الاسلام بزدوی اور ان کے شارح عبدالعزیز بخاری نے اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے ۔ اصول فقه کی مبسوط کتابوں میں اس پر بحث موجود ہے ۔ انھوں نے منکرین مراسیل کا جواب دیا ہے ۔

تابعین کی مراسیل پر بحث کرتے ھوئے عبدالعزیز بخاری کہتے ھیں که صحابه اور تابعین کی مرسل روایات میں کوئی فرق نہیں ہے ، کیونکه ان کی عدالتؐ (ثقاهت) رسول الله صلی الله علیه وسلم کی شہادت (خیر القرون) سے ثابت ہے ، خصوصاً جب کبار تابعین ارسال کریں ، جیسے اهل کوفه میں سے عطاء بن ابی رباح، اهل مدینه میں سے سعید بن المسیب ، اور بعض فقہاء سبعه مدینه، ایسے هی اهل کوفه میں سے امام شعبی، امام نخعی ، اور اهل بصره میں سے ابو العالیه اور حسن بصری، اور اهل شام میں سے مکحول ۔ ان کے ارسال کے بارے میں یہی گمان کیا جا سکتا ہے که وہ سچ کہتے ھوں گے ۔ حسن بصری کہتے ھیں که جب چار صحابه سے روایت مجھے پہنچتی ہے اس وقت میں اس کو مرسل بیان کرتا ھوں ۔ وہ مزید کہتے ھیں میں جب تم سے یه کہوں که مجھ سے فلاں نے یه حدیث بیان کی ہے تو یه حدیث اسی سے مروی ھوگی ، دوسرے سے نہیں ۔ لیکن جب یه کہوں که رسول الله صلی الله علیه وسلم نے یه فرمایا ہے، تو اس روایت کو میں نے ستر یا اس سے زیادہ لوگوں سے سنا ھوتا ہے ۔ ابن سیرین کہتے ھیں که هم وقوع فتنه کے زمانه تک حدیث کی سند بھی بیان نہیں کرتے تھے (٦٠) ۔

مرسل احادیث کے جواز کے بارے میں امام فخر الاسلام بزدوی فرماتے ھیں :

والمعتاد من الامر ان العدل اذا وضح له الطرق واستبان له الاسناد طوى الامر، وعزم عليه، فقال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه لتحمله ما تحمل عنه، فعمد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين، وفيه تعطيل كثير من السنن (٦١)

"اس امر (اسناد) کے بارے میں راویوں کی یہ عادت رہی ہے کہ جب کسی ثقہ اور عادل راوی پر طریق حدیث واضح ہو جاتا ہے اور اسناد کھل کر اس کے سامنے آ جاتی ہے تو اس وقت وہ اس امر (اسناد) کو چھپاتا ہے، اور اس کی صحت پر اسے پختہ اعتماد اور وثوق ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور جب اسناد اس پر واضح نہیں ہوتی، اس وقت وہ اس شخص کی طرف اسے منسوب کرتا ہے جس نے اس کو سنا تھا، کیونکہ جس چیز کو اس نے اٹھایا ہے (روایت کیا ہے) وہ اس دوسرے راوی سے ہی اٹھایا (روایت کیا ہے) اس لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنے والے اصحاب (محدثین) قصداً اس کے پیچھے پڑ گئے۔ اور مسند اور مرسل روایتوں میں سے قوی تر روایت (مرسل) کو ہی مسترد کر دیا۔ ان کے اس طرح مراسیل کو رد کرنے سے اکثر احادیث معطل (بے کار و بے فائدہ) ہو جاتی ہیں۔

آگے چل کر کہتے ہیں کہ صحابہ کی مراسیل ان کے صحابی ہونے کے سبب قبول نہیں کیں، بلکہ ان کے عادل اور ثقہ ہونے کے سبب قبول کی ہیں۔ تو ان کے بعد جو عادل اور ثقہ ہوں گے ان کی عدالت اور ثقاہت کے سبب ان کی مرسل روایات قبول کی جائیں گی، کیونکہ وہی علت یہاں بھی موجود ہے (٦٢)۔

مصنف نے مرسل احادیث و آثار کو رد کرنے میں زیادہ ہی زور قلم صرف کیا ہے۔ انتہاء یہ ہے کہ محمد بن الحسن شیبانی جیسے فقیہ و محدث سے بھی آپ دلیل کا مطالبہ فرماتے ہیں اور ان کا قول کافی

نہیں سمجھتے ابراھیم نخعی کے مراسیل کے بارے میں امام مخمد فرماتے ھیں : قلت : کان مراسیله مقبولة عند المحققین (میں کہتا ھوں که ان کی مرسل روایتیں اھل تحقیق کے نزدیک مقبول ھیں) ۔ اس قول کو نقل کرکے فرماتے ھیں : ,, اس کی دلیل تو انھوں نے کوئی نہیں دی سوائے اس کے که ابراھیم کے شیوخ (اساتذہ) ثقه تھے ,, (ص ۲۳) امام محمد کا اپنا قول مصنف کے لئے کوئی دلیل کی حیثیت نہیں رکھتا ، بلکه فوراً ان کے اس قول کے مقابله میں نصب الرایه سے زیلعی کا قول نقل فرماتے ھیں که قدیم محدثین کے نزدیک مرسل روایات کی کوئی حیثیت نہیں (ص ۲۳) ۔ امام محمد خود بھی محدث تھے ۔ امام مالک سے انھوں تحصیل حدیث کی ۔ ان سے ان کی مؤطا روایت کی ۔ کتاب الآثار اور موطا محمد ان کی معروف کتابیں ھیں ۔ امام مالک اور امام محمد سے زیادہ قدیم وہ کون سے محدث ھیں جن کے نزدیک مرسل احادیث کی کوئی حیثیت نہیں ۔ جن کے حوالے دیئے جا رھے ھیں یه سب تو متاخرین ھیں ۔ کہاں امام محمد رحمه الله ۔ اور کہاں امام زیلعی ؟ ۔

آخر میں مصنف مسودہ قانون قصاص و دیت میں عورت کے اعضاء کی دیت (ارش) کے معامله میں فقہاء کے موقف سے انحراف کی طرف نشاندھی کرتے ھوئے قتل خطأ میں بھی عورت کی کامل دیت مقرر کرنے کی درخواست فرماتے ھیں :

,,اگر عورت کی نصف دیت کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے کو ھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے تو پھر عورت کے اعضاء کی دیت (ارش) بھی نصف رکھنا چاھیئے ۔ اگر اس اهتمام میں جمہور کی رائے سے مصلحت وقت کے تحت انحراف کیا جا سکتا ہے تو پھر دیت میں عورت مرد کی مساوات کے سلسله میں بھی اسی مصلحت کو پیش نظر رکھتے ھوئے مساوات برتنے کا اهتمام کرنے میں کوئی حرج نہیں ,, (ص ٦٠)

کتاب کے آخر میں مآخذ کی ایک طویل فہرست ہے ، جس میں بعض کتابوں کے نام مکرر بھی لکھے گئے ہیں ۔ اس فہرست میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ کچھ کتابوں کے معروف و متداول نام نہیں لکھے گئے ، بلکہ ان کے نئے نام دیئے گئے ہیں ۔ ہو سکتا ہے یہ بھی کوئی نئی تحقیق و انکشاف ہو ۔ مثلاً الجامع الاحکام القرآن (الجامع لاحکام القرآن) ,, نیل الاوتار (نیل الاوطار) ، التلخیص الحبیر (تلخیص الحبیر)، فقعة الزكاة (فقه الزكوة) ، مفتی المحتاج (مغنی المحتاج) ، هداية المجتهد و نهاية المقصد (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، اعلام الموقنين (اعلام الموقعين) ۔ الطرق الحكيمه (الطرق الحكميه)؟ تواریخ الرحموت (فواتح الرحموت) ، بالمدخل (المدخل) ۔ مآخذ کی اس طویل فہرست پر مولانا محمد حنیف ندوی نے دل کھول کر داد دی ہے ۔ فرماتے ہیں :

,,جہاں تک مآخذ کا تعلق ہے آپ نے ان کے استیعاب میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی ۔ مسئلہ کی چھان بین کے سلسلہ میں تفسیر ، حدیث ، رجال ، اصول اور فقہ کی ٦٥ کتابوں کا مطالعہ کوئی آسان بات نہیں ۔ آپ نے ان سے جو نتائج اخذ کیئے ہیں ان میں بھی اصابت رائے کے موتی دمک رہے ہیں ۔ میں آپ کو اس کارنامہ پر خاص مبارک باد کا مستحق سمجھتا ہوں ،، (ص ١١) ۔

عورت کی کامل دیت ثابت کرنے کے لئے مصنف نے ٧٩ صفحات لکھے ہیں ۔ یہ مواد صرف ایک مقالہ کا تھا ۔ اس کو کتاب بنانے کے لئے اس کے ساتھ مصر و پاکستان کے مسودہ ہائے قانون کو علمی محاکمہ کے نام سے شامل کرنا ضروری تھا ۔ جستہ جستہ مقامات پر فاضل مصنف نے بعض دفعات سے متعلق اپنی رائے کا اظہار بھی کیا ہے ، اکثر دفعات پر سکوت اختیار کیا ہے ۔ لیکن قارئین کی معلومات کے لئے ان مسودوں کا الحاق ایک قیمتی اضافہ ہے ۔ اور ہم بھی فاضل مصنف کو اس علمی کاوش پر مبارک باد پیش کرتے ہیں ۔ ہم نے اس

کتاب کے اہم دلائل پر گفتگو کی ہے۔ بعض امور کو ہم نے غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہے۔ فاضل مصنف کو اگر ان پر بھی اصرار ہوا ، تو آیندہ ان پر بھی علمی گفتگو کی جا سکتی ہے۔

حـواشـی و حـوالہ جات

۱ ۔ اکمل الدین البابرتی ۔ شرح العنایة علی الهدایة، علی ہامش نتائج الافکار (تکملہ شرح فتح القدیر) ۔ قاہرہ ۔ مطبعہ مصطفی محمد تاریخ طباعت درج نہیں ، ج ۸، ص ۳۰۶

۲ ۔ قاضی زادہ آفندی ۔ نتائج الافکار ۔ قاہرہ ، مطبعہ مصطفی محمد ، تاریخ درج نہیں ، ج ۸ ، ص ۳۰۶

۳ ۔ امام مالک ۔ مؤطا ۔ باب القصاص فی القتل ۔

۴ ۔ عبد العزیز البخاری ۔ کشف الاسرار ۔ بیروت ۔ دار الکتاب العربی ۔ ۱۹۷۴ ، ج ۲ ، ص ۱۲ ۔ نیز دیکھیئے امام غزالی ۔ المنخول من تعلیقات الاصول ۔ دمشق ۔ مکتبہ دار الفکر ۔ تاریخ درج نہیں ، ص ۱۳۶ ۔

۵ ۔ القرطبی ۔ الجامع لاحکام القرآن ۔ قاہرہ ۔ مطبعہ دارالکتب المصریہ ۔ تاریخ طباعت درج نہیں ۔ ج ۲ ۔ ص ۲۴۷ ۔ ۲۴۸ ۔ نیز ملاحظہ ۔ عبدالقادر عودہ ۔ التشریع الجنائی الاسلامی ۔ بیروت دارالکتاب العربی ۔ بیروت ۔ تاریخ درج نہیں ۔ ص ۔ ۱۲۰

۶ ۔ ایضاً ج ۵ ۔ ص ۳۲۵ ۔

۷ ۔ ایضاً ۔ ج ۲، ص ۲۴۴ ، ج ۶ ۔ ص ۱۹۱ ۔ نیز ملاحظہ ہو فخر الدین الرازی ۔ فتوح الغیب ۔ مطبوعہ بولاق ۔ ۱۳۰۸ ھ ۔ ج ۳ ۔ ص ۳۰۷ ۔ ۳۰۸ ۔ نیز دیکھیئے ابن الجوزی زاد المسیر ۔ بیروت ۔ المکتب الاسلامی للطباعة والنشر ۔ ۱۹۶۴ ۔ ج ۲ ۔ ص ۳۵ ۔

۸ ۔ اس کتاب میں مصنف کے اس طرز عمل سے وہ مواد اور ان کی وہ علمی تحقیق جو اسلامی نظریاتی کونسل میں حکومت کے استفسارات کے جواب میں پیش فرماتے ہیں مشکوک اور مشتبہ ہو جاتی ہے ۔

۹ ۔ راوی سلیمان بن قرم ضعیف ہیں ۔ اس کی تصدیق تہذیب التہذیب میں مذکور ان کے حالات سے ہوتی ہے ۔ لیکن صحیفہ کی روایت میں سلیمان بن ارقم راوی ہیں جن کو امام نسائی نے متروک الحدیث کہا ہے ۔ اور تہذیب التہذیب میں بھی ان کو ضعیف بتایا گیا ہے ۔ محلی ابن حزم میں سلیمان بن ارقم کی جگہ سلیمان بن قرم ہے ۔ یہ محلی کے متن کی تحقیق کا مسئلہ ہے ۔ محلی کے قلمی نسخوں کے دیکھے بغیر اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔

۱۰ ۔ ابن حزم ۔ المحلی ۔ قاہرہ ۔ ادارہ الطباعة الخیریة ۔ ۱۳۴۷ھ ۔ ج ۱۰ ۔ ص ۴۱۲ تا ۴۱۳ .

۱۱ ۔ حافظ ابن حجر العسقلانی ۔ تہذیب التہذیب ۔ حیدرآباد دکن ۔ مجلس دائرہ المعارف ۔ ۱۳۲۵ھ ۔ ج ۴ ۔ ص ۱۸۹ ۔ ۱۹۰ ۔

۱۲ ۔ حافظ ابن حجر العسقلانی ۔ تلخیص الحبیر تخریج احادیث الرافعی الکبیر ۔ سانگلہ ہل ۔ المکتبة الاثریة ۔ ۱۹۶۴ ۔ ج ۴ ۔ ص ۱۷ ۔ ۱۸ ۔

۱۳ ـ الحاکم ـ المستدرک ـ حیدرآباد دکن ـ مجلس دائرة المعارف النظامیه ـ ۱۳۳۳ھ ، ج ۱ ، ص ۳۹۶ ـ ۳۹۷ .
۱۴ ـ حافظ ابن حجر العسقلانی ـ تہذیب التہذیب ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ۱۲ ـ ص ۳۸ .
۱۵ ـ ابن حزم ـ المحلی ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ٦ ، ص ۳۵ ـ ۳٦ .
۱٦ ـ ایضاً : ج ٦ ، ص ٦۳ .
۱۷ ـ احمد محمد شاکر (محقق المحلی) ـ تعلیقات المحلی ـ محولہ بالا ایڈیشن ج ٦ ، ص ۳٦ .
۱۸ ـ ابن هشام ـ سیرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـ قاہرہ ، مطبعہ حجازی ـ تاریخ درج نہیں ـ ج ۳ ، ص ۲٦۵ ـ نیز القلقشندی ـ صبح الاعشی ـ قاہرہ ـ مطبعہ امیریہ ـ ۱۹۱۵ ـ ج ۹ ـ ص ۳۹۸ .
۱۹ ـ امام ابو یوسف ـ کتاب الخراج ـ بولاق ، ۱۳۰۲ھ ـ ص ۳۰ ـ ۳۱ .
۲۰ ـ ابن هشام ـ سیرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ص ۳۰ ـ ۳۱ .
۲۱ ـ النسائی ـ سنن النسائی ـ کراچی ـ قدیم کتب خانہ آرام باغ ـ تاریخ درج نہیں ـ ج ۲ ـ ص ۲۵۱ .
۲۲ ـ الحاکم ـ المستدرک ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ۱ ، ص ۳۹۵ .
۲۳ ـ محمد حمید اللہ ـ الوثائق السیاسیہ ـ قاہرہ ـ مطبعہ لجنة التالیف والترجمة والنشر ـ ۱۹۳۱ ء ص ۱۰۳ ـ ۱۰۵ .
۲۴ ـ ابن حجر العسقلانی ـ تہذیب التہذیب ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ۵ ـ ص ۱٦۵ .
۲۵ ـ الحاکم ـ المستدرک ـ محولہ بالا ایڈیشن : ج ۱ ـ ص ۳۹۳ .
۲٦ ـ حافظ ابن حجر العسقلانی ـ تلخیص الحبیر ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ۳ ـ ص ۲۱ .
۲۷ ـ ایضاً ـ ج ۳ ـ ص ۲۳ .
۲۸ ـ ابن قدامہ ـ المغنی ـ ریاض ـ مکتبة الریاض الحدیثہ ـ ۱۹۸۱ ـ ج ۷ ـ ص ۵۹۷ .
۲۹ ـ ایضاً ج ۷ ـ ص ٦۱۷ .
۳۰ ـ ایضاً ـ ج ۷ ـ ص ٦۳۷ .
۳۱ ـ ایضاً ـ ج ۷ ـ ص ۵۹۷ .
۳۲ ـ ایضاً ـ ج ۷ ـ ص ۹۳۷
۳۳ ـ ایضاً ـ ج ۷ ـ ص ۹۷۷ .
۳۴ ـ ایضاً ـ ج ۸ ـ ص ۱ .
۳۵ ـ علاؤ الدین الکاسانی ـ بدائع الصنائع ـ قاہرہ ـ مطبعہ جمالیہ ـ ۱۹۱۰ ـ ج ۷ ـ ص ۲۵۳ .
۳٦ ـ ابن حزم ـ المحلی ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ۱۰ ـ ص ۳۸۸ .
۳۷ ـ امام مالک ـ مؤطا ـ لاہور ـ مطبع مجتبائی پاکستان ـ تاریخ درج نہیں ـ ص ٦۷۱ ـ ٦۷۲ .
۳۸ ـ اکمل الدین البابرتی ـ شرح العنایة علی الهدایة ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ۸ ـ ص ۳۰۷ .
۳۹ ـ البیہقی ـ السنن الکبریٰ ـ ملتان ـ نشر السنة ـ تاریخ درج نہیں ـ ج ۸ ـ ص ۹۵ ـ نیز ظفر احمد عثمانی ـ اعلاء السنن ـ کراچی ـ ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة ـ تاریخ درج نہیں ـ ج ۱۸ ـ ص ۱٦٦ .
۴۰ ـ عبد الرزاق ـ مصنف عبدالرزاق ـ بیروت دار القلم (ناشر مجلس علمی کراچی) ۱۹۷۲ ـ ج ۹ ـ ص ۳۷۷ .
۴۱ ـ ایضاً ج ۹ ـ ص ۳۷۸ .
۴۲ ـ ایضاً ـ ج ۹ ـ ص ۳۷۸ .
۴۳ ـ ابن قدامہ ـ المغنی ـ محولہ بالا ایڈیشن ـ ج ۸ ـ ص ۵۱ .

۴۴ ـ عبدالرزاق ـ مصنف عبدالرزاق ـ محوله بالا ایڈیشن ـ ج ۹ ـ ص ۳۳۹ .
۴۵ ـ ابن حزم ـ المحلی ـ محوله بالا ایڈیشن ـ ج ـ ۱۰ ـ ص ۴۵۴ ـ ۴۵۵ .
۴۶ ـ ایضاً ـ ج ۱۰ ـ ص ۴۳۲ ـ ۴۳۵ ـ نیز ص ۴۳۴ ـ ۴۳۶ .
۴۷ ـ عبد الرزاق ـ مصنف عبدالرزاق ـ محوله بالا ایڈیشن ـ ج ۹ ـ ص ۳۶۳ .
۴۸ ـ اکمل الدین البابرتی ـ شرح العنایة علی الهدایة ـ محوله بالا ایڈیشن ـ جن ۸ ـ ص ۲۵۶ .
۴۹ ـ ابن الصّلاح ـ مقدمه ابن الصلاح ـ ملتان ـ فاروقی کتب خانه ـ تاریخ درج نهیں ـ ص ۵۱ .
۵۰ ـ امام شوکانی ـ نیل الاوطار ـ قاهره ـ مصطفی البابی الحلبی و اولاده ـ ۱۹۵۲ ـ ج ۷ ـ ص ۱۰۷
۵۱ ـ ابن حجر العسقلانی ـ تهذیب التهذیب ـ محوله بالا ایڈیشن ـ ج ۵ ـ ص ۶۷ .
۵۲ ـ ایضـــاً .
۵۲ الف ـ الذهبی ـ سیر اعلام النبلاء ـ بیروت ـ مؤسسة الرسالة ـ ۱۹۸۵ ـ ج ۳ ـ ص ۲۹۶ .
۵۳ ـ حافظ ابن عبدالبر ـ التمهید لمافی المؤطا من المعانی والاسانید ـ لاهور ـ المکتبة القدوسیه ـ تاریخ درج نهیں ، ج ۱ ـ ص ۲۰ ـ ۲۱ .
۵۴ ـ ایضـاً (تعلیقات) ص ۲۱ .
۵۵ ـ ایضـاً ـ ج ۱ ـ ص ۴ .
۵۶ ـ ابو الولید الباجی ـ الاشارة فی اصول الفقه ـ اسلام آباد ـ اداره تحقیقات اسلامی ـ ۱۹۸۱ ـ ص ۴۲ .
۵۷ ـ ابن کثیر ـ الباعث الحثیث ـ قاهره مطبعه محمد علی صبیح او اولاده ـ تاریخ درج نهیں ـ ص ۵۲ ـ
۵۸ ـ الحاکم ـ کتاب معرفة علوم الحدیث ـ قاهره ـ دار الکتب المصریه ـ ۱۹۳۷ ـ ص ۲۵ ـ ۲۶ .
۵۹ ـ ابن عبد البر ـ التمهید لمافی الموطا من المعانی والاسانید ـ محوله بالا ایڈیشن ـ ج ۱ ـ ص ۵ ـ ۶ .
۶۰ ـ عبد العزیز البخاری ـ کشف الاسرار ـ محوله بالا ایڈیشن ـ ج ۳ ـ ص ۴ .
۶۱ ـ فخر الاسلام البزدوی ـ اصول البزدوی علی هامش کشف الاسرار ـ محوله بالا ایڈیشن ج ۳ ـ ص ۴ .
۶۲ ـ ایضـــاً .