اسلام کے نظامِ عدل وانصاف کے بارے میں مکمل ومدلل
بحث قرآنِ کریم' احادیث اور مستند ومعتبر کتابوں کی روشنی میں

اسلام کا نظامِ عدل

حکیم محمود احمد ظفر

مکتبۃ الحسن

اسلام کے نظامِ عدل و انصاف کے بارے میں مکمل و مدلل
بحث قرآن کریم، احادیث اور مستند و معتبر کتابوں کی روشنی میں

اسلام کا نظامِ عدل

حکیم محمود احمد ظفر

DATA ENTERED

مکتبۃ الحسن
33- حق سٹریٹ
اردو بازار لاہور
042-7241355,042-7018002,0300-4339699

۲۹۷٫۱۲۲
ظ ن ۱
۹۱۹۹۸

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

- نام کتاب: اسلام کا نظامِ عدل
- نام مصنف: حکیم محمود احمد ظفر
- با اہتمام: حافظ زاہد علی
- صفحات: 415
- بار اول: ربیع الثانی 1426ھ/ جون 2005ء
- کمپوزر: فقیر محمود 0333-4331105
- تعداد: 1100
- ناشر: مکتبہ الحسن 33- حق سٹریٹ، اُردو بازار لاہور
  فون: 042-7241355
- قیمت:

بجناب برادر عزیزی حامد محمد حسین

۷-۱۲-۲۰۱۵ء

اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى

انصاف کرو یہی بات زیادہ قریب ہے تقویٰ کے

فہرست مضامین

اسلام کا نظامِ عدل

297,2 ص 628 م

- پیش آہنگ ____ 19
  - جرم کیا ہے؟ ____ 56
  - مصلحت عامہ کی خاطر معصیت پر تعزیر ____ 58
  - مصلحت عامہ کے لیے غیر معصیت پر تعزیر ____ 58
  - بعض معصیتوں پر تعزیر نہیں ____ 59
  - شریعت اسلامیہ اور جدید قانون میں اختلاف ____ 60
  - جرائم کی اقسام ____ 63
- سزا کے لحاظ سے جرم کی قسمیں ____ 65
  - تعزیر اللہ اور بندے دونوں کا حق ہے ____ 69
  - تعزیر کی دو قسموں میں فرق ____ 70
  - حدود اور تعزیر میں فرق ____ 72
  - حد، قصاص اور تعزیر کے مختلف پہلو ____ 73
- فوجداری احکام ____ 76
  - شریعت اسلامی کے بنیادی قواعد ____ 78
- جرائم حدود اور ان کی سزا ____ 80

- (1)چوری ____ 80
- چور کا ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے؟ ____ 82
- چور کا دایاں ہاتھ بیکار ہو یا نہ ہو تو اصل کا حکم ____ 83
- پاؤں کاٹنے کی جگہ ____ 87
- ہاتھ قطع کی کیفیت ____ 89
- موجب حد سرقہ کے ارکان ____ 89
- مال مسروقہ کا بدل ____ 91
- چور کی سزا میں حکمت ____ 92
- سرقہ کے بارہ میں چند ضروری باتیں ____ 93

□ زنا اور اس کی سزا ____ 98

- زنا کے ارکان ____ 100
- وطی فی الدبر ____ 101
- شبہ کی موجودگی میں وطی ____ 104
- زنا بالجبر ____ 105
- زنا کی سزا ____ 106
- کنوارے کے لیے زنا کی سزا ____ 112
- محصن کی سزا ____ 113
- محصن کی شرائط ____ 114
- 1- نکاح صحیح کے ساتھ وطی ____ 114

- 2- بلوغ اور عقل ____ 114
- 3- وطی کی حالت میں دونوں میں شرائط احصان موجود ہوں 115
- 4- آزاد ہونا ____ 115
- 5- اسلام ____ 116
- محصن کا غیر محصن سے زنا ____ 116
- زنا کی سزاؤں پر تبصرہ ____ 117

زنا کی وہ صورتیں جن میں حد نہیں ____ 120

- فعل کا ارتکاب مرد نے نہ کیا ہو ____ 121
- دخول عورت کی قبل میں ہو ____ 122
- اخلاقی بے راہ روی کے جرائم ____ 122
- اثبات زنا ____ 123
- شہادت ____ 123
- شہادت کی عام شرائط ____ 123
- (1) بلوغت ____ 123
- (2) عقل ____ 124
- (3) حفظ ____ 124
- (4) کلام ____ 124
- (5) رؤیت ____ 124
- (6) عدالت ____ 124
- (7) اسلام ____ 125

- زنا کی شہادت کی خاص شرائط ______ 125
- ان گواہ کا مرد ہونا ______ 125
- (2) عینی شہادت ______ 125
- احصان کے گواہ ______ 126
- عدالت کا گواہوں کی شہادت پر اطمینان ______ 126

اقرار ______ 127

- اقرار پر آمادہ کرنا ______ 128
- عدالت میں اقرار جرم ______ 128
- قرائن ______ 129

سزا کا نفاذ ______ 130

- کوڑوں کی سزا کا نفاذ ______ 132

قذف کی سزا ______ 134

- قذف کی تعریف ______ 134
- قذف کی حد کیوں ضروری ہے؟ ______ 134
- حد قذف کے واجب ہونے کے شرائط ______ 135
- قاذف کے شرائط ______ 136
- مقذوف کے شرائط ______ 137
- قاذف اور مقذوف دونوں کے شرائط ______ 138
- الفاظ تہمت کے متعلق شرائط ______ 138
- مقذوف فیہ کے متعلق شرائط ______ 139

- قذف کے متعلق شرط ______ 139
- قذف کی سزا ______ 140
- سب وشتم ______ 141
- قوم لوط کے عمل کی تہمت تراشی ______ 142
- اثبات حد کے لیے نالش ______ 143
- حد قذف کے دعوے اور نالش ______ 143
- قذف کے خلاف نالش کا حق ______ 144

□ شراب نوشی اور اس کی سزا ______ 146

- شراب کا نظام ہضم پر اثر ______ 148
- شراب کا جگر پر اثر ______ 150
- شراب کا دوران خون پر اثر ______ 151
- شراب کا اعصابی نظام پر اثر ______ 153
- شراب کے معاشرے پر اثرات ______ 154
- اسلام میں شراب نوشی کی حرمت ______ 155
- شراب کی تعریف ______ 156
- شراب کے بارہ میں قرآنی نصوص ______ 156

□ مے نوشی کے جرم کے ارکان ______ 162

- 1- شراب کا پینا ______ 162
- 2- ارادۂ مجرمانہ ______ 163
- شراب نوشی کی سزا واجب ہونے کی شرائط ______ 164

(1) عقل ______ 164

(2) بلوغت ______ 164

(3) اسلام ______ 164

شراب پینے کے جرم کے اثبات کے دلائل ______ 165

1- شہادت ______ 165

2- اقرار ______ 166

3- بو ______ 166

4- سکر یعنی مدہوشی ______ 167

5- قے ______ 167

شراب نوشی کی سزا ______ 168

شرابی کی سزا کی کیفیت ______ 172

حرابہ (ڈکیتی) اور اس کی سزا ______ 173

محاربین کی تعریف ______ 179

رہزنی کی شرطیں ______ 180

رہزن کے متعلق شرائط ______ 180

مقطوع علیہ کی شرائط ______ 181

رہزن اور مقطوع علیہ سے متعلق شرط ______ 181

رہزنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرائط ______ 182

جائے وقوعہ کے بارہ میں شرائط ______ 183

رہزنی کے جرم کی سزا ______ 183

- ارتداد کی سزا 186
  - ارتداد کے رکن 186
  - مجنون اور بچے کا ارتداد 188
  - مجبور کا ارتداد 188
  - 2- مجرمانہ ارادہ 189
  - ارتداد کی سزا 189
- قتل 191
  - قتل کی اقسام 193
  - (1) قتل عمد 193
  - (2) قتل شبہ عمد 193
  - (3) قتل خطاء 193
  - (4) قتل جاری مجری الخطاء 193
  - قتل عمد 194
  - قتل عمد کے ارکان 194
  - آلہ قتل کی اقسام 195
  - قتل عمد پر قصاص کا وجوب 196
  - قتل کا سبب 200
  - مقتول قاتل کا جزء ہو 202
  - باپ کو قتل کرنا 203
  - مقتول جو معصوم الدم نہ ہو 204

- خون میں عدم مساوات ________ 205
- خون کی معافی ________ 209
- اگر ایک ولی قصاص معاف کر دے؟ ________ 211
- اگر دو مقتولوں میں سے ایک کا ولی معاف کر دے؟ ________ 211
- مجرم موت واقع ہو جانے کا قصد رکھتا ہو ________ 212
- قتل شبہ عمد ________ 212
- قتل شبہ عمد کا حکم ________ 215

قتل خطاء ________ 217

- قتل خطاء کی اقسام ________ 218
- قتل خطاء کے احکام ________ 220
- خون بہا کن جنسوں میں واجب ہے ________ 222
- خون بہا کی مقدار ________ 222

قتل سے کم درجے کی جسمانی مضرت ________ 224

- ان جرائم میں نفاذ قصاص ________ 225
- شرائط سزا ________ 225
- ایک عضو کے بدلے میں متعدد اعضا کاٹنا ________ 228

اعضاء کا کاٹنا یا ان کی افادیت کا ختم ہونا ________ 229

- جرم کے مطابق پورا بدلہ لینا ________ 231
- زخموں میں قصاص ________ 233

اجتماعی اور ریاستی جرائم ________ 235

- رشوت ______ 235
- رشوت کی مختلف صورتیں ______ 237
- (1) حق کو باطل اور باطل کو حق ثابت کرنے کے لیے رشوت 237
- کسی حق کو حاصل کرنے اور ظلم وضرر کو دفع کرنے کے لیے رشوت دینا 239
- ملازمت کے حصول کے لیے رشوت دینا ______ 239
- رشوت سے متعلقہ امور ______ 241
- رشوت کی حرمت کتاب وسنت سے ______ 244
- رشوت کے ثابت کرنے کے طریقے ______ 249
- اقرار اور اعتراف کے ذریعہ ______ 250
- قطعی اور فیصلہ کن قرینہ ______ 250
- رشوت لینے اور دینے والے کی سزا ______ 250
- معزولی کی سزا ______ 252
- دوبارہ رشوت لینے کی سزا ______ 253
- کیا رشوت کا مال راشی کی ملکیت سے نکل جاتا ہے؟ ______ 255

عہدۂ قضاء ______ 256

- نظام قضا کی ضرورت ______ 258
- نظام قضاء کی حکمتیں ______ 259
- قاضیوں کا تقرر ______ 259

- عہدۂ قضاء کی طلب ______ 267
- منصب قضا کی طلب کی چند صورتیں ______ 275
- قاضی کا تقرر ______ 276
- قاضی کی صفات اور اہلیت ______ 277
- قاضی کا علم ______ 288
- سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا انتخاب قضاۃ ______ 295
- قضا کے بارہ میں سیدنا عمرؓ کی وسعت نظر ______ 299
- عدلیہ کی انتظامیہ سے علیحدگی ______ 306

قاضی کا تقرر وعزل ______ 319

- قاضی کا تقرر ______ 319
- قاضی کا تقرر نامہ ______ 320
- حلقہ اور حدود کی صراحت ______ 321
- قاضی کے چارج لینے کا طریقہ ______ 322
- منصب قضاء سے معزولی ______ 324
- قاضی کا استعفاء دینا ______ 325
- اسباب عزل ______ 326

قاضی اور اس کی عدالت کا انعقاد ______ 329

- قاضی کا لباس ______ 330
- قاضی اور مقدمہ کی سماعت ______ 331
- فریقین سے قاضی کا برتاؤ ______ 332

- قاضی کا گواہوں سے برتاؤ ______ 337

□ **شہادت** ______ 339

- شہادت کے لغوی اور فقہی معنی ______ 340
- شہادت کی اہمیت ______ 341
- شہادت کی اقسام ______ 343
- شہادت کی شرائط ______ 346
- گواہ کی شرائط ______ 347
- شہادت دینے سے انکار ______ 351
- جھوٹی شہادت ______ 352
- رجوع عن الشہادۃ ______ 355
- اقرار ______ 358
- اقرار کی شرائط ______ 359

□ **تعزیرات** ______ 362

- موجب تعزیر جرائم ______ 367
- سزا کی مقدار ______ 367
- اصلاح وتربیت ______ 368
- تعزیری سزاؤں کا تنوع ______ 371
- 1- سزائے موت ______ 371
- کند اور بھاری آلے سے قتل ______ 372
- 2- جاسوسی ______ 373

- 3- لواطت ____ 374
- 4- گلا گھونٹ کر قتل کرنا ____ 375
- بدعات کی دعوت دینا ____ 375
- کوڑوں کی سزا ____ 377
- کوڑوں کی تعداد ____ 379
- کوڑوں کی سزا کی کیفیت اور نوعیت ____ 381

□ قید اور حبس ____ 384

- سزائے قید کی قسمیں ____ 386
- غیر محدود سزائے قید ____ 387
- سزائے قید کی کیفیت ____ 389

□ مالی سزائیں ____ 391

- مالی سزاؤں کا جواز اور اس کی اقسام ____ 391
- جرمانہ کی سزا ____ 395
- جرمانہ کی وصولی ____ 396
- سزائے قید کی مدت ____ 398

□ معزولی ____ 399

□ تشہیر ____ 404

پیش آہنگ

اسلامی قانون کی ابتداء اوراس کا آغاز اس طرح نہیں ہوا جس طرح کہ رواجی قوانین کی ابتداء ہوئی، اور نہ ہی اسلامی قانون کو ان راہوں اور شاہراؤں سے گزرنا پڑا جن راہوں سے تمام قوانین گزرے ہیں۔ اسلامی قانون میں ایسا نہیں تھا کہ شروع میں تھوڑے سے قواعد بنے اور پھر ان کی تعداد میں اضافہ ہو گیا ہو، بلکہ جس وقت شریعت اسلامیہ کو ملاء اعلیٰ سے سید الملائکہ جبرئیل امین کی معرفت سرکار دو عالم ﷺ کے قلب مبارک پر نازل کیا گیا اس وقت بھی یہ شریعت کامل اور مکمل تھی اور ہر لحاظ سے جامع تھی۔ جس طرح پیغمبر اسلام میں جامعیت تھی اسی طرح اس قانون میں بھی جامعیت تھی جو قلب محمد ﷺ پر اتارا گیا، یہ ساری شریعت ۲۳ سال کے ایک مختصر عرصہ میں نازل ہوگئی اور پھر آخر میں فرما دیا

﴿الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دیناً﴾ (المائدہ:۳)

''آج سے ہم نے تمہارے دین کو تمہارے لیے مکمل کر دیا اور اپنی نعمت تم پر تمام کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو تمہارے دین کے لیے پسند کر لیا۔''

اس قانون اسلامی کی جامعیت اور کاملیت کا یہ عالم ہے کہ یہ کسی ایک ریاست، ایک خطۂ زمین، ایک قوم، ایک رنگ ونسل کے لیے نہیں بلکہ یہ ہر خاندان، ہر قبیلے، ہر ریاست، ہر وطن اور ہر رنگ ونسل کے لیے ہے، کیونکہ یہ اس ہستی کا وضع کردہ ہے جو ''رب العالمین'' ہے۔ قانون یا تو اللہ تعالیٰ کا ہوگا یا کسی انسان کا، لیکن ایک عادلانہ

قانون کے بنانے والے میں مندرجہ ذیل چار اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔

(۱)علم محیط (۲)رحمت کاملہ (۳)قدرت تامہ (۴)غیر جانبداری

(۱) علم محیط اس لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی حقوق کے ہر پہلو کا علم رکھتا ہو اور انسانی فوائد اور حقوق کے متعلق اس کو انسان کے تمام ادوار حیات پر نظر ہو یعنی دنیا، قبر اور آخرت، تاکہ وہ ایک دور کے لیے درست ہو اور باقی ادوار کے لیے غلط نہ ہو۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فیصلہ انسان کے انفرادی نتائج کے لحاظ سے بھی درست ہو اور اجتماعی لحاظ سے بھی صحیح ہو، اور ظاہری نتائج کے لحاظ سے بھی درست ہو اور گہرے اور عمیق نتائج کے لحاظ سے بھی، مثال کے طور پر اگر انسان سود کے جواز اور رضا مندی کے ساتھ زنا اور ہم جنسی کے جواز کا قانون بنائے جیسا کہ یورپ اور امریکہ میں ہے تو اس میں شخصی آزادی کے خوش نما جذبے کا تو لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن ان سب میں سوسائٹی اور معاشرے کے اجتماعی ضرر کا لحاظ نہیں رکھا گیا، اسی طرح سود کے عمیق نتائج یعنی حرص و آز میں اضافہ، انسانی ہمدردی کا فقدان اور زنا اور ہم جنسی سے صحت انسانی اور عملی قوتوں کی کمزوری کی مضرتوں کو یک قلم نظر انداز کیا گیا ہے۔ نیز قبر و آخرت میں جو ان پر عذاب ہوگا اس کو بھی پس پشت ڈال دیا گیا ہے۔

(۲) دوسرا وصف رحمت کاملہ اس لیے ضروری ہے کہ عادلانہ قانون کی تدوین کے وقت غفلت نہ برتی جائے اور دیدہ و دانستہ قانون میں ایسے اجزا اور ایسی شقیں شامل نہ کر دی جائیں جو انصاف کے تقاضوں کو پورا نہ کرتی ہوں۔

(۳) قدرت کاملہ کا وصف اس لیے ضروری ہے کہ وہ کسی دباؤ میں آ کر عدل و انصاف کی شاہراہ سے انحراف نہ کر دے یا مجرم کو سزا دینے میں کمزوری نہ دکھائے۔

(۴) اور ایک قانون ساز کے لیے غیر جانب دار ہونا اس لیے ضروری ہے کہ وہ ہم قوم، ہم وطن، ہم رنگ اور ہم زبان لوگوں کی طرف داری نہ کرے اور قانون سازی میں ان کی رعایت کر کے اوروں کو نقصان نہ پہنچائے جیسا کہ امریکہ اور یورپ میں ان دنوں ہو رہا ہے۔

یہ چاروں صفات جو ایک عادلانہ قانون کی تشکیل کے لیے ضروری ہیں، وہ

صرف اور صرف ذات خداوندی میں موجود ہیں۔ نہ اس کے برابر کسی کا علم محیط ہے اور نہ ہی اس کے برابر کسی کی رحمت، نہ اس کے برابر کسی کی قدرت ہے کہ کسی سے دب کر قانون بنانے میں اس کی رعایت کرے یا مجرم کی سزا میں کسی سے ڈرے۔ اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو غیر جانبدار ہے۔ نہ وہ کسی کے ساتھ قومیت یا وطن میں شریک ہے کہ ہم قوم اور ہم وطن لوگوں کی رعایت کرے، نہ وہ کسی کا ہم رنگ اور ہم زبان ہے بلکہ وہ تو ایسی ذات ہے جو "لم يلد ولم يولد، اور ليس كمثله شئى" نہ اس کی نسل ہے اور نہ کسی سے شرکت، اسی لیے عادلانہ قانون جو ایک انسان کا فطری حق ہے وہ فقط اسی کی ذات سے مختص ہے۔ اقبالؒ نے بالکل درست کہا۔

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

لہٰذا ثابت یہ ہوا کہ انسانی حقوق کے متعلق قانون خداوندی کے سوا کسی انسانی قانون کی حکمرانی جاہلیت کی حکمرانی ہے۔

﴿أفحكم الجاهلية يبغون، ومن احسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ (مائدہ:۴۹)

"کیا لوگ انسانوں کے جاہلانہ قانون طلب کرتے ہیں، بھلا اللہ سے بہتر قانون کس کا ہے اس قوم کے لیے جو حقیقت پر یقین رکھتی ہو۔"

جب یہ خدا کا بنایا ہوا قانون ہے تو جس طرح خدا کے کاموں جیسا کوئی کام نہیں کر سکتا ایسے ہی خدا کے قانون جیسا کوئی قانون نہیں بنا سکتا جو ہر طبقہ، ہر علاقہ، ہر خطۂ زمین اور ہر زمانہ کے لیے کارآمد اور مفید ہے۔ نہ اس میں کوئی ترمیم ہو سکتی ہے اور نہ ہی تنسیخ، کیونکہ وہ اللہ کا قانون ہے اور اللہ کا کلام ہے اس لیے وہ دوسرے تمام رواجی قوانین کے مقابلہ میں باوقعت بھی ہے اور باعظمت بھی۔ وجہ یہ ہے کہ کسی کلام یا قانون کی وقعت وعظمت کے لیے چند چیزوں کا ہونا ضروری ہے جس کلام یا قانون میں یہ چیزیں ہوں گی وہ کلام اور قانون عظیم ہوگا۔

(1) ان میں سب سے پہلی شی علم وفضل ہے۔ اگر متکلم عالم و فاضل ہو گا تو اس کا کلام بھی بلند و برتر اور فصیح و بلیغ ہو گا۔ اور اگر متکلم جاہل و احمق ہو گا تو اس کے کلام میں جہالت وحماقت ٹپکتی ہو گی۔ اور آدمی اس کے کلام کو سن کر ہی یہ کہہ دے گا کہ یہ کسی جاہل اور احمق کا کلام ہے۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ کسی کلام کے عظیم اور فصیح و بلیغ ہونے کے لیے سب سے پہلی چیز علم اور خبر ہے۔

(2) دوسری شی دانش وفہم ہے کیونکہ عالم کے لیے عاقل ہونا بھی ضروری ہے تا کہ اس کا کلام مقتضائے حال کے مطابق ہو۔ اگر عقل و دانش اور فہم وفراست نہ ہو گی تو کلام بھدا اور غیر موثر ہو گا۔

(3) تیسری شی منصب اور مقام ہے۔ کلام کرنے والا اگر عظیم منصب پر فائز ہے، صاحب حیثیت و منصب ہے تو اس کے کلام کا ایک ایک لفظ جچا تلا ہو گا، مقتضائے حال کے مطابق ہو گا اور سننے والے کے دل پر اثر بھی ہو گا اور اس کی وقعت بھی پیدا ہو گی کیونکہ کلام ایک شخص کی شخصیت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

جب یہ بات مسلم ہے کہ جس شخص کا علم جتنا بڑا ہو گا اتنا ہی اس کا کلام بھی بڑا ہو گا اور جس قدر کسی کا منصب بلند ہو گا اس کا کلام بھی اتنا ہی بلند ہو گا۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو حق تعالیٰ شانہ کی ذات ہر لحاظ سے بلند و بالا ہے۔ علم ان کا لامحدود، ہر غیب وحاضر کا جاننے والا، وہ جس طرح بادل کی گرج کو سنتا ہے اسی طرح زمین کی تہ میں چکنے پتھر پر جو چیونٹی چل رہی ہے، اس کے رینگنے کی آواز کو بھی سنتا ہے، پھر وہ سمیع وبصیر ہے، ''علیم بذات الصدور'' ہے یعنی دلوں کے مخفی رازوں کو بھی جاننے والا ہے۔ اس لیے اس کا کلام بھی ظاہر و باطن پر حکمران ہو گا اور جامع ترین اور عظیم ترین ہو گا، اس میں ہر لحاظ سے جامعیت ہو گی، فصاحت بھی اعلیٰ، بلاغت بھی اعلیٰ اور بداعت بھی اعلیٰ ترین ہو گی، اور ایسی ہو گی کہ اس کی نہ کوئی حد ہو گی اور نہ نہایت۔ انسانی کلام کتنا ہی فصیح و بلیغ اور اعلیٰ قسم کا کیوں نہ ہو، لیکن اس سے بہتر ممکن تو ہو گا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس سے بہتر فصیح و بلیغ انسان پیدا ہو جائے لیکن اللہ تعالیٰ جو کلام فرمائے گا اس سے بہتر یوں ممکن نہیں کہ نہ خدا کی نظیر ہے اور نہ ہی اس کے کلام کی نظیر ہو سکتی ہے، نہ اس کے لیے کوئی مثل اور نہ اس کے

(۹۱۹۹۸)

کلام کی کوئی مثل ہے۔ اس لیے فرمایا:

"لا یاتون بمثله" یعنی اس کے کلام کا کوئی مثل نہیں لا سکتا اس لیے کہ اس کی ذات وصفات کا کوئی مثل موجود نہیں۔

جب اس کی ذات بے چون اور بے چگون ہے اور اس کی صفات کی کوئی نظیر نہیں تو پھر اس کے قانون کی کوئی نظیر کیسے ہوگی؟ جس طرح اللہ تعالیٰ کے کام کی کوئی نظیر نہیں تو نہ تو اس کے کلام کی کوئی نظیر نہیں اور نہ ہی اس کے قانون کی کوئی نظیر ہے۔ اس کا کلام ہی اس کا قانون ہے اور اس کا دوسرا نام قرآن حکیم ہے۔

شریعت اسلامیہ کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح بنایا ہے کہ اس پر زمانے کے تغیرات اور نشیب وفراز کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس پر قدامت اور کہنگی کے کوئی آثار طاری نہیں ہوتے۔ شریعت اسلامیہ کی دفعات میں اس قدر عمومیت اور لچک موجود ہے کہ وہ ہر ممکنہ صورت اور حالت میں نافذ ہوسکتی ہے، اور رواجی قوانین کے مقابلہ میں شریعت اسلامیہ میں کوئی تغیر وتبدل اور اس کی دفعات کی ترمیم (Modification) کی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی۔ چنانچہ شریعت اور رواجی قوانین میں بنیادی فرق یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ ہے کیونکہ "لا تبدیل لکلمات اللہ" (یونس: ۶۴) اللہ کی باتیں بدلا نہیں کرتیں لیکن اس کے برعکس رواجی قوانین وقتی ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں۔

علاوہ ازیں شریعت اسلامیہ اپنے نزول کے روز ہی سے تمام جدید ترین نظریات کی حامل تھی جب کہ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین ایک زمانہ گذرنے کے بعد بھی وہاں تک نہیں پہنچ پاتے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ شریعت اسلامیہ اور قانون میں باہم کوئی مماثلت نہیں ہے اور نہ ہی یہ دونوں مساوی درجے کی چیزیں ہیں بلکہ شریعت اسلامیہ اپنے مزاج اور اپنی طبعیت کے لحاظ سے رواجی قانون کے مزاج اور طبعیت سے یک قلم مختلف ہے کیونکہ شریعت کا مزاج بھی اگر قانون کے مزاج کی طرح ہوتا تو شریعت کی وہ صورت نہ ہوتی جس صورت میں یہ نازل ہوئی ہے بلکہ اس کے بجائے یہ ہوتا ہے کہ ایک ابتدائی شریعت نازل ہوتی اور پھر قانون کی طرح جماعتی ارتقاء کے ساتھ وہ ترقی پاتی۔ اس میں ترامیم ہوتیں اور اس میں وہ جدید نظریات نہ ہوتے۔ قانون چونکہ انسانوں کا ایجاد کردہ

ہے جب کہ شریعت اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ ہے، اس لیے شریعت اور قانون دونوں ہی میں اپنے خالق کی صفات نمایاں ہیں۔ قانون چونکہ انسان کا بنایا ہوا ہے اور انسان عاجز و درماندہ ہے اس لیے اس کے بنائے ہوئے قانون میں نقص، عجز، ضعف اور قلت فہم کی صفات موجود ہیں۔ اس کی وجہ سے انسانی وضع کردہ قانون ہمہ وقت ترمیم و تبدیلی سے دو چار ہے۔ اس وجہ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ قانون ہر حال میں ناقص ہے اور اس وقت تک اس میں کمال پیدا نہیں ہو سکتا جب تک انسان خود با کمال نہ بن جائے۔ پھر یہ جتنا چاہے با کمال بن جائے پھر بھی یہ مستقبل کے پردوں میں نہیں جھانک سکتا۔ اس کے مقابلہ میں شریعت کا خالق خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے اور خالق کائنات تمام صفات میں با کمال ہے، اس لیے اس میں خالق کائنات کی قدرت، کمال اور عظمت کی جھلک نظر آتی ہے، کوئی کمزور اور عجز و ضعف اس میں دکھائی نہیں دیتا۔ پھر اس میں ماضی اور مستقبل کے تمام ممکنات پر محیط علم کی روشنی موجود ہے اور وہ ماضی، حال اور مستقبل کے تمام مسائل اور معاملات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس لیے اس میں نہ تو کوئی ترمیم ہو سکتی ہے اور نہ ہی کوئی تبدیلی کا امکان ہے کیونکہ اس میں زمانے کے تغیرات، اوطان کی تبدیلی، اور انسان کی لحظہ بہ لحظہ بدلتی ہوئی حالتوں اور اس کو نئے نئے مسائل اور حالات کے پیش آنے کی وجہ سے کسی ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت پیش نہیں آتی، اس لیے کہ ”اللہ تعالیٰ کی باتیں بدلا نہیں کرتیں۔“ (یونس: ٦٤)

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ شریعت اسلامیہ میں بہت سی امتیازی خصوصیات موجود ہیں جو دوسرے قوانین میں نہیں ہیں۔ قریباً ہر شخص کا یہ ایمان ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اسی نے اس کائنات کے اتھاہ سمندر میں آفتاب و ماہتاب کو رواں دواں کیا، اس نے پہاڑوں، ہواؤں اور دریاؤں کو اپنا تابع فرمان بنایا، اسی نے ماؤں کے شکم میں بچے کے نقوش ابھارے جس کا نہ ماں کو پتہ ہے اور نہ باپ کو، اسی نے حیوانات، نباتات اور جمادات میں سے ہر ایک کے لیے ایسا مستقل اور دائمی نظام بنایا ہے جس میں کبھی کسی تغیر، ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ پھر یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ غیر متغیر، غیر متبدل اور محکم قوانین بنائے ہیں جو کائنات کی اشیاء کی طبیعتوں، ان کی حرکات اور ان کے باہمی تعلق کو کنٹرول کرتے

ہیں۔ اوران طبعی قوانین (Natural Laws) میں اس قدر حسن و جمال، اس قدر حیرت انگیزی اوراس قدر کمال ہے کہ ایک انسان اس کا تصور بھی نہیں کرسکتا اس کی عقل حیران رہ جاتی ہے۔ ہر سیارہ کروڑوں سال سے اپنے محور کے گرد گھوم رہا ہے لیکن وہ بھی کسی اور سیارے سے ٹکرایا نہیں۔ ''کل فی فلک یسبحون.'' (ہرایک اپنے محور پر گھوم رہا ہے) جولوگ اس حقیقت کو مسلمہ مانتے ہیں وہ اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ شانہ نے ہر مخلوق کو پوری مہارت اور اتقان کے ساتھ پیدا کیا ہے اور وہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہوئے کوئی باک محسوس نہیں کرتے کہ شریعت اسلامیہ کو تمام لوگوں، گروہوں اور حکومتوں کے لیے ایک مکمل اور ناقابل تغیر قانون بنا کر نازل فرمایا ہے تاکہ یہ انسانوں کی زندگی میں ہمیشہ نافذ رہے اور اس شریعت اسلامیہ میں اس قدر کمال، حیرت انگیزی اور ایک اعجاز کی شان موجود ہے کہ انسان اس کا تصور بھی نہیں کرسکتا۔ اس کے اعجاز اور حیرت انگیزی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ماں کے پیٹ میں بچہ بنتا ہے تو باپ کو کچھ خبر کہ نہیں کیا ہورہا ہے۔ کارخانہ قدرت کا کام جاری ہے، بچہ بن رہا ہے اور صورت بنائی جارہی ہے، ایک قطرہ پانی پر تصویر کھینچی، صورت بنائی، نقش بنائے، نہ ماں کچھ کرسکتی ہے اور نہ باپ، خالق اللہ تعالیٰ ہیں نہ ماں خالق ہے اور نہ باپ، اسی لیے قرآن حکیم نے کہا:

﴿أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾ (الواقعہ:۵۹)

''اس کو تم پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرتے ہیں؟''

تو جیسے اللہ تعالیٰ کا ہر کام اپنی نظیر نہیں رکھتا اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کلام اور قانون بھی اپنی نظیر نہیں رکھتا۔ اسی وجہ سے گذشتہ چودہ سو سال سے اسی قانون کے بارہ میں نہ صرف اہل عرب کو بلکہ ساری دنیا کو، اور نہ صرف اس زمانہ کے لیے بلکہ قیامت کے لیے یہ چیلنج دے دیا کہ

﴿علیٰ أن یاتوا بمثل هذا القرآن﴾ (بنی اسرائیل:۸۸)

''اس قرآن کا مثل اور نظیر لاؤ۔''

لیکن اللہ تعالیٰ کو اپنے علم کلی کی وجہ سے یہ پتہ تھا کہ دنیا کا کوئی انسان اس کا

مثل نہ لا سکے گا لہٰذا فرمایا:

﴿لا یاتون بمثلہ، ولو کان بعضھم لبعض ظھیراً﴾

(بنی اسرائیل:۸۸)

''یہ اس کی مثال اور نظیر بالکل نہیں لا سکتے چاہے سب مل کر ایک دوسرے کی مدد کریں۔''

پھر اور تنزل فرما کر اعلان فرمایا:

﴿فاتوا بسورۃ من مثلہ﴾ (البقرہ:۲۳)

''ایک ہی سورۃ اس جیسی بنالاؤ۔''

اگر تم اپنے دعویٰ میں سچے ہو تو ایک بات (قانون) ہی اس جیسی بنالاؤ یعنی ایک آیت ہی اس جیسی بنالاؤ۔

اندازہ فرمائیں کہ تمام دنیا کے فصحاء و بلغاء اور قانون دان و قانون ساز سب کو یہ چیلنج دیا گیا اور اس قوم کو خطاب کیا جس کو اپنی ادبی قابلیت اور فصاحت و بلاغت پر ناز تھا۔ اور پھر وہ قرآن اور حامل قرآن کے سخت دشمن بھی تھے۔ قرآن کے اس چیلنج نے مخالفین اسلام کی ادبی اور قانونی غیرت کو انگیخت دی لیکن وہ قرآن جیسی ایک آیت بھی بنا کر نہ لا سکے۔

اس سلسلہ میں دوسری بات یہ ذہن میں رکھیں کہ قانون ان وقتی قواعد کا مجموعہ ہوتا ہے جو ایک سوسائٹی اپنے مسائل کی تنظیم اور اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے خود مقرر کرتی ہے۔ اس لیے یہ قواعد اس معاشرہ کے پیشرو نہیں بلکہ اس کے پیرو ہوتے ہیں یا اس معیار کے ہوتے ہیں جس معیار کا وہ معاشرہ یا سوسائٹی ہوتی ہے، لیکن جوں جوں وقت گزرتا ہے اور حال ماضی بن جاتا ہے تو مستقبل میں یہ قواعد پھر سوسائٹی کے معیار سے پیچھے رہ جاتے ہیں کیونکہ معاشرہ کی اقدار کہنہ اور آؤٹ آف ڈیٹ ہو جاتی ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ معاشرہ جس تیزی کے ساتھ ارتقاء پذیر ہوتا ہے قوانین اس سرعت اور تیزی کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتے۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ قانون ایسے قواعد اور رسوم کا مجموعہ ہوتا ہے جو وقتی طور پر معاشرہ کے حالات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اور جونہی معاشرہ میں

کوئی تغیر یا تبدیلی آتی ہے تو اس قانون میں تبدیلی بھی ناگزیر اور ضروری ہو جاتی ہے وگرنہ قانون معاشرہ کے حالات کا ساتھ نہیں دیتا۔

اس کے برعکس اسلامی قانون ایسے قواعد کا مجموعہ ہوتا ہے جنہیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہمیشہ کے لیے معاشرہ کی تنظیم کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ اور اس کے قواعد دائمی اور ناقابل تغیر ہیں۔ یہ امتیازی خصوصیت شریعت اسلامیہ کے سوا اور کسی قانون میں نہیں۔ شریعت اسلامیہ کے قواعد اور اس کی دفعات اس قدر عمومی اور لچک دار ہوتی ہیں کہ یہ قواعد و دفعات ہر آنے والے دور میں، معاشرہ کے ارتقاء کی ہر صورت میں، بدلتے ہوئے حالات میں اور تمام متنوع ضروریات میں معاشرہ کے تمام پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں شریعت اسلامیہ کے قواعد اور دفعات میں پہلے ہی سے اس قدر ارتقائی کیفیات ہوتی ہیں کہ کسی بھی وقت اور کسی بھی دور میں وہ معاشرہ کے معیار سے فروتر نہیں ہوتیں۔ انہی محاسن کی وجہ سے شریعت اسلامیہ کو تمام آسمانی شریعتوں اور تمام دنیوی قوانین پر فوقیت حاصل ہے۔ ان تیرہ صدیوں میں انسانی معاشروں کے سماجی حالات کئی بار تبدیل ہو چکے ہیں، افکار و خیالات میں زبردست تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں اور ایسے نئے علوم اور نت نئی ایجادات معرض وجود میں آ چکی ہیں، لیکن اب بھی شریعت اسلامیہ کے قواعد و ضوابط انسانی معاشروں کے معیارات سے کہیں بلند و بالا ہیں، اور انسانی مسائل کے حل میں مختلف جدید قوانین سے کہیں زیادہ مفید، انسانی طبیعتوں سے زیادہ قریب اور انسانی امن و سکون کے زیادہ ضامن ہیں۔

اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں۔ قرآن حکیم میں ہے:

﴿وامرهم شوریٰ بینهم﴾ (الشوریٰ: ۳۸)

''اور وہ اپنے کام آپس کے مشورہ سے کرتے ہیں۔''

اور سرکار دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے:

''اسلام میں نہ کسی کو از خود نقصان پہنچانا جائز ہے اور نہ نقصان کے عوض میں نقصان پہنچانا روا ہے۔''

قرآن و حدیث کی یہ دونوں نصوص میں اس قدر عمومیت اور لچک ہے کہ اس

سے زیادہ عمومیت، لچک اور آسانی اور نہیں ہو سکتی۔ ان نصوص میں ایک تو شوریٰ کا نظام حکمرانی پیش کیا گیا ہے وہ اس طرح کہ اس سے نہ تو عام نظام کو کوئی نقصان پہنچے اور نہ افراد اور جماعت ہی اس سے متاثر ہوں۔ یہ شریعت کی انتہائی بلندی اور رفعت کی دلیل ہے، انسانی قانون کبھی بھی اس بلندی کو چھو نہیں سکتا۔ اس اصول میں لوگوں پر لازم کیا گیا ہے اور ان کے لیے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے معاملات کے لیے آپس میں اس طرح مشورہ کریں کہ کسی فرد کا کوئی نقصان نہ ہو اور نہ ہی کسی کو نقصان پہنچانے کی کوشش ہو۔ دنیا خواہ کتنی ہی تبدیل ہو جائے، حالات خواہ کیسے ہی ہو جائیں اور دنیا میں خواہ کتنی ہی ایجادات وجود میں آئیں یہ اصول ہر زمانہ میں قابل عمل ہے۔

اس سلسلہ میں تیسری بات یہ ہے کہ معاشرہ اور سوسائٹی قانون بناتی ہے اور اسے اپنی عادات، روایات اور تاریخ کے رنگ میں لیتی ہے۔ گویا قانون معاشرہ کی تنظیم کے لیے ہوتا ہے معاشرہ کی راہ نمائی کے لیے نہیں ہوتا، اس لیے قانون معاشرہ کے ارتقاء سے پیچھے رہ جاتا ہے کیونکہ معاشرہ ترقی کرتا رہتا ہے اور قانون اس کی ترقی کے تابع ہوتا ہے کیونکہ قانون معاشرہ کا بنایا ہوا ہے معاشرہ قانون کا بنایا ہوا نہیں ہے۔ ابتداء ہی سے قانون کی یہی بنیاد چلی آ رہی ہے۔ لیکن گذشتہ صدی میں خصوصاً پہلی جنگ عظیم کے بعد قانون کی یہ بنیاد تبدیل ہونا شروع ہو گئی۔ اب قومی ریاستیں نئی تحریکات اور نئے نظاموں کی داعی ہیں جس کے لیے وہ قانون سے مدد لیتی ہیں اور قانون کو استعمال کرتی ہیں تاکہ اس کی مدد سے قوموں کو مخصوص راہ نمائی دی جا سکے اور مخصوص مقاصد کی تکمیل کی جا سکے۔ اس روش پر سب سے پہلے اشتراکی روس اور مصطفیٰ کمال اتاترک گامزن ہوئے۔ چنانچہ آج کل قانون کا مقصد یہی ہو کر رہ گیا ہے۔

اس کے مقابلہ میں شریعت اسلامیہ کسی انسانی جماعت اور معاشرہ کی ایجاد نہیں ہے اور نہ وہ قانون کی طرح معاشرہ کے ارتقاء کے تابع ہے۔ بلکہ شریعت اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ ہے، وہ اللہ جس نے اپنی ہر تخلیق کو نہایت مضبوط اور مستحکم طریقہ پر پیدا کیا ہے۔

مسلمان جب تک شریعت اسلامیہ پر عمل پیرا رہے، یہ شریعت اپنا کردار ادا کرتی رہی اور جب قرون اولیٰ کے مسلمانوں نے احکام شریعت کو مضبوطی سے پکڑا اور اس کے

احکام پر عمل کیا تو وہ قلیل و کمزور ہونے کے باوجود بیس (۲۰) سال کے قلیل عرصے میں تمام دنیا کی سیادت اور انسانیت کی قیادت کے منصب جلیلہ پر فائز ہو گئے، اور ان کی قوت و شوکت اور رفعت و عظمت کا یہ عالم ہو گیا کہ آج کل کے امریکہ کی طرح دنیا میں صرف انہی کی آواز سنائی دیتی اور انہی کی آواز کی اہمیت اور وقعت سمجھی جاتی، دوسروں کی آوازیں نقارخانے میں طوطی کی آواز ہو کر رہ گئیں۔ جو کلمہ بھی بلند ہوتا وہ انہی کا ہوتا۔ حالانکہ ان اونٹوں کا دودھ پینے والے اور سوسمار کا گوشت کھانے والوں کی اس سے پہلے دنیا میں کوئی اہمیت نہ تھی۔ ان کی ناداری اور مفلسی اور ان کی بے نظمی اور اکھڑپن کو دیکھ کر کوئی ان پر حکومت کرنے کو تیار نہ تھا، لیکن جونہی انہوں نے شریعت اسلامیہ پر عمل کیا، ان میں ایک معجزنما تبدیلی پیدا ہو گئی۔ اسی شریعت اسلامیہ نے انہیں علم سے روشناس کرایا، ادب سے آشنا کیا، دلوں میں نرمی پیدا کی اور مشاعر و افکار کو مہذب اور پاکیزہ بنایا۔ اس نے انہیں ہر قسم کے گناہوں، بداعمالیوں، برے افعال اور زیادتیوں سے باز رکھا، ان کی عقلوں کو جہالت کی تاریکیوں اور ان کے جسموں کو شہوات اور حرص و آز کی بندگی سے یک قلم آزاد کیا اور انہیں ان کے اصلی مقام سے روشناس کرا کر ان کو بہترین امت کے زمرے میں شامل کیا جس کا مقصد وجود ہی یہ ہے کہ وہ نیکیوں کو پھیلائیں، برائیوں سے روکیں اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر ایمان لائیں (تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر و تؤمنون بالله)

مسلمانوں کی یہ حالت کب تک رہی؟ تاریخ کے رپورٹر اس بات کا یہ جواب دیتے ہیں اور تاریخ کے اوراق اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی یہ حالت اس وقت تک رہی جب تک وہ شریعت اسلامیہ پر عمل پیرا رہے لیکن جونہی انہوں نے شریعت کو گلدستۂ طاق نسیان بنا دیا اور اس کو نظر انداز کر کے دنیا کے دوسرے قوانین پر عمل کرنا شروع کر دیا تو ہر قسم کی ترقی ان سے روٹھ گئی، اور زندگی کے ہر میدان میں پسپائی ان کا مقصد زندگی بن گئی اور تمام دنیا نے دیکھا اور آج ہم بھی دیکھ رہے ہیں کہ وہ الٹے قدم انہی تاریکیوں میں لوٹ گئے جن میں وہ شریعت پر عمل پیرا ہونے سے قبل بھٹک رہے تھے۔ چنانچہ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ دوبارہ کمزور اور دنیا کی مختلف قوموں کے غلام بن گئے اور ان میں یہ قدرت بالکل نہ رہی کہ وہ غلامی کا جوا اپنے گلے سے اتار سکیں یا کسی حاکم ملک کی

زیادتی کو روک سکیں۔ کشمیر، فلسطین اور عراق کا معاملہ ہمارے سامنے ہے بلکہ اب تو تھائی لینڈ وغیرہ میں بھی مسلمانوں کے ساتھ یہی زیادتی ہو رہی ہے جس کو روکنے کی وہ قدرت اور طاقت نہیں رکھتے۔

آج مسلمان جن مصائب میں گرفتار ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اہل مغرب کی ترقی کا راز ان کے قانون اور ان کے نظام زندگی میں پنہاں ہے۔ چنانچہ وہ بوزنہ کی طرح ان کی نقل کرتے اور ان کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن جوں جوں وہ اہل مغرب کی نقل اور تقلید کرتے ہیں ان کی گمراہی اور ان کے مصائب میں روز روز مزید اضافہ ہی ہوا ہے، ان کی زندگی کا فساد بڑھا ہے بلکہ پوری ملت اسلامیہ تشتت وانتشار اور پراگندگی کا شکار ہوگئی ہے، اور پوری ملت ٹولیوں میں منقسم ہوگئی ہے اور ہر ٹولی اپنی جگہ پر نازاں وفرحاں ہے۔ جس شی کو ہم نے تریاق سمجھا تھا وہ دراصل زہر تھا جس کو ہم نہایت مسرت وانبساط سے کھا رہے ہیں۔ اور اصل تریاق یعنی شریعت اسلامیہ کو یک قلم خیر باد کہہ دیا حالانکہ اسی شریعت ہی نے مسلمانوں کو عدم سے وجود بخشا اور دنیا کی تمام قوموں پر ان کو سرفراز کیا۔ انہیں ترقی اور عروج کی شاہراہ پر گامزن کیا اور انہیں روئے زمین کا حکمران بنایا۔ مہاتما گاندھی نے لکھا ہے کہ ''کسی نے کہا کہ جنوبی افریقہ کے لوگ اسلام کے ظہور سے ڈر رہے ہیں۔ وہ اسلام جس نے اسپین کو مہذب بنایا، وہ اسلام جو روشنی کی شمع کو مراکش تک لے گیا اور دنیا کو اخوت کا مقدس پیغام دیا۔ جنوبی افریقہ کے یورپی لوگ اسلام کے ظہور سے ڈر رہے ہیں کیونکہ اسلام آئے گا تو وہ کالوں اور گوروں میں برابری کا اعلان کرے گا۔ ان کو اس سے ڈرنا ہی چاہیے۔ اگر اخوت ایک گناہ ہے۔ اگر مختلف نسلوں میں برابری وہ چیز ہے جس سے وہ ڈرتے ہیں تب تو ان کا ڈر بالکل بجا ہے۔'' مہاتما گاندھی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ اسلام نے دنیا کو مہذب بنایا اور دنیا میں علم وتہذیب کی شمع روشن کی، لیکن مسلمان ہیں کہ وہ اپنی ترقی اہل مغرب کی اتباع اور تقلید میں سمجھ رہے ہیں۔ مغرب کی ترقی دراصل انسانیت کی ترقی نہیں بلکہ ٹیکنالوجی (Technology) کی ترقی ہے۔ انسانیت تو مغرب میں گری ہے۔ کیا یہ انسانیت ہے جس کا مظاہرہ افغانستان عراق اور فلسطین میں کیا جا رہا ہے؟ انسانیت کو مارنے کے لیے

بڑے بڑے بم اور میزائل بنائے جا رہے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے اپنی حیات طیبہ میں بہت سی جنگیں لڑیں اور کئی لاکھ مربع میل کے علاقے کو فتح کیا، لیکن ان سب جنگوں میں جو لوگ مارے گئے ان کی تعداد ۱۰۱۸ ہے جن میں مسلمان ۲۵۹ شہید ہوئے اور غیر مسلم ۷۵۹ کی تعداد میں قتل ہوئے۔ صرف ایک ہزار انسانوں کے قتل سے دنیا میں ایک عظیم ترین انقلاب برپا کر دیا جس کی مثال دنیا میں نہیں ملتی۔ اتنے بڑے انقلاب میں مقتولین کی اتنی کم تعداد گویا کہ اسے ایک غیر خونی انقلاب (Bloodless Revolution) کہا جا سکتا ہے۔ بعد کی صدیوں میں دنیا میں جو فکری انقلاب آیا اس کا آغاز اموی دور (۶۶۱ء-۷۵۰) میں دمشق میں ہوا۔ قدیم یونانی حکماء کے یہاں کیمیا چاندی سے سونا بنانے کے خبط کا نام تھا۔ یزید بن معاویہؓ کے بیٹے پہلے شخص ہیں جنہوں نے کیمیا کو ایک طبیعی علم کی حیثیت سے ترقی دینے کی کوشش کی تھی۔ پھر عباسی خلافت میں اس شعبہ علم نے بغداد میں مزید فروغ پایا اور پھر اسپین اور سسلی تک یہ علم پھیلتا گیا۔ اس زمانہ میں مسلمان علمی اور تمدنی ترقی میں دنیا کی تمام قوموں سے آگے بڑھے ہوئے تھے۔ دنیا میں کوئی ان کا مماثل نہ تھا۔ اس دور کو یورپ کے مورخین تاریک دور (Dark Ages) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ تاریک دور صرف یورپ کے لیے تاریک دور تھا نہ کہ مسلمان دنیا کے لیے۔ جب انگلستان کے بازاروں میں لوگ کیچڑ میں پھنسے رہتے تھے اس وقت اندلس کی مسلم دنیا میں پکی سڑکوں پر قمقمے جلتے تھے۔ چنانچہ ورلڈ بک انسائیکلوپیڈیا (World Book Encyclopeadia) کا مقالہ نگار Dark Ages کے عنوان کے تحت لکھتا ہے:

"The term "dark ages" cannot be applied to the splendid Arab culture which spread over north Africa and into Spain" (Page. 30)

یعنی تاریک دور کی اصطلاح شاندار عرب کلچر پر چسپاں نہیں ہوتی جو اس زمانہ میں شمالی افریقہ اور اسپین میں پھیلا ہوا تھا۔

یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمان شریعت اسلامیہ پر کاربند تھے۔ ان کے رگ و پے

میں اسلام رچا بسا تھا۔ اسی شریعت کی پیروی میں وہ ترقی کے اس بام پر پہنچے کہ دنیا انگشت بدندان رہ گئی، اور دنیا ان کے علوم کی دریوزہ گر ہو گئی۔ مارٹن لوتھر جس نے پوپ کے خلاف پروٹسٹ (Protest) کر کے پروٹسٹنٹ فرقہ کی بنیاد رکھی وہ بھی قرطبہ یونیورسٹی سے توحید کی شمع سے اقتباس حاصل کر کے آیا تھا۔ اس کی غیرت نے یہ گوارا نہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کے بعد زمین پر پوپ His Holiness ہو۔ گویا یہ بھی شرک کی فرع تھی، لہٰذا اس نے اس کے خلاف احتجاج (Protest) کیا۔

جدید سائنسی ترقی توحید کا بالواسطہ نتیجہ ہے۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اسلام اس لیے نہیں آیا کہ وہ دنیا کو سائنس دے اور نہ ہی پیغمبر اسلام ﷺ کا یہ نظریہ تھا لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اگر اسلام نہ آتا تو سائنسی ترقیوں کا دروازہ انسانیت پر بند رہتا جیسا کہ وہ اس سے قبل انسان کے اوپر بند پڑا تھا۔ کائنات کو تسخیر و تدبر کا موضوع سمجھنے کی فکر اولاً اسلام کے اثر سے عربوں میں پیدا ہوئی۔ اس فکری انقلاب کا ایک دھارا وہ تھا جس کا مرکز سسلی اور اسپین بنا۔ چنانچہ بریفالٹ (Briffault) نے لکھا ہے کہ ''اگرچہ یورپ کی ترقی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر اسلامی تہذیب کے فیصلہ کن اثرات موجود نہ ہوں، لیکن یہ اثر کہیں بھی اتنا واضح، عیاں اور اہم نہیں جتنا اس طاقت کے ظہور میں ہے جو جدید دنیا کی مخصوص اور مستقل قوت اور اس کی کامیابی کا سب سے بڑا راز ہے یعنی ''سائنس اور سائنسی طرز فکر'' اس کے بعد بریفالٹ نے لکھا ہے کہ

''انتہائی اغلب ہے کہ عربوں کے بغیر جدید صنعتی تہذیب سرے سے وجود ہی میں نہ آتی۔'' (The Making of Humanity, P.202)

یہی وجہ ہے کہ آج عیسائیوں کو بھی یہ اعتراف کرنا پڑا کہ

"Its advant changed the course of human history"

(Man and his gods, Page. 389)

سائنسی تحقیق اور ترقی کے سلسلہ میں توحید اور اسلام کی اس اہمیت کو مشہور مستشرق آرنلڈ ٹائن بی (۱۸۸۹۔۱۹۷۵ء) نے بھی کھلے لفظوں میں تسلیم کیا ہے۔

اس سلسلہ میں بعض حضرات نے ہماری بنیادی غلطی کی نشان دہی کی ہے جس کی

وجہ سے آج ہم تنزل کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوبے ہوئے اور پوری عیسائی اور یہودی دنیا ہم پر حملہ آور ہے۔ کبھی ہمیں دہشت گرد کہا جاتا تو کبھیFundamentlist۔ ان حضرات نے نہایت دلائل کے ساتھ بتایا ہے کہ باوجود اس بات کے کہ ہم نے مغربی علوم سیکھے لیکن پھر بھی ہم ترقی کی شاہراہ پر گامزن نہ ہو سکے اور ذہنی طور پر اہل مغرب کے غلام ہی رہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں جب کہ مسلمان سیاسی طاقت، تمدنی ترقی اور علوم و فنون میں دنیا کی تمام قوموں سے بڑھے ہوئے تھے، یورپ نے طے کیا کہ اس کو عربی پڑھنی چاہیے اور مسلمانوں کے علوم سیکھنے ہیں۔ یہی فیصلہ تھا جو سولہویں صدی کے اس عظیم واقعہ کا سبب بنا جس کو دنیا یورپ کی نشاءۃ ثانیہ (Renaissance) کے نام سے جانتی ہے۔ مسلمانوں کے علوم سیکھ کر اور ان میں اضافہ کر کے بالآخر یورپ اتنا طاقتور ہو گیا کہ نہ صرف مسلمانوں پر بلکہ ساری دنیا پر چھا گیا۔

اس واقعہ کے چار سو سال بعد یہی صورت حال برعکس شکل میں مسلمانوں کے سامنے تھی۔ انہوں نے دیکھا کہ یورپ سیاست و تمدن اور علوم و فنون میں سب سے آگے بڑھ گیا ہے، ان کے اندر یہ رجحان ابھرا کہ وہ یورپی زبانیں سیکھیں اور یورپ کے علوم کو حاصل کریں لیکن یہاں نتیجہ اس کے بالکل برعکس نکلا۔ یورپی طرز کی تعلیم نے ہم کو یورپ کا ذہنی غلام بنا دیا۔ ہم اپنے علیحدہ قومی وجود کو بھول کر یورپ کے رنگ میں رنگ گئے۔

ایک ہی نوعیت کے دو واقعات میں انجام کا یہ فرق کیوں ہے؟ اس کا جواب ذہنیت کے اس فرق میں ہے جو دونوں جگہ پایا جاتا ہے۔ یورپ نے ہمارے علوم کو اس جذبہ کے تحت سیکھا تھا کہ وہ ہمارے ہتھیاروں سے ہم کو شکست دے سکے۔ اس کے برعکس ہم یورپی علوم کی طرف اس لیے بڑھے کہ ہم اس کے نقال بن کر اس کی نظروں میں باعزت ہو جائیں۔ جہاں ذہنیت میں اس قسم کا فرق پایا جائے وہاں انجام میں فرق پایا جانا لازمی ہے۔

مسلمانوں کو ایک ہزار سال تک دنیا میں وہی حیثیت حاصل رہی ہے جو آج روس یا امریکہ کو حاصل ہے۔ اس وقت جب کہ یورپ پر قرون مظلمہ (Dark

(Ages کا اندھیرا چھایا ہوا تھا، عرب مسلمان ایک شاندار تہذیب کو وجود میں لا چکے تھے، اور اپنی تحقیقات اور یونانی اور دوسرے علوم کے ترجموں کی مدد سے سائنس اور فلسفہ میں دنیا کی امامت کر رہے تھے، اس وقت مسلمان ساری دنیا میں علم اور تہذیب کے تنہا مالک تھے۔ عربی زبان دنیا کی واحد علمی زبان تھی اور ساری دنیا کے لوگ علوم وفنون کے اکتساب کے لیے مسلم مرکزوں (دمشق، بغداد، قرطبہ، غرناطہ) کا اسی طرح سفر کرتے تھے جیسے آج لوگ اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ اور امریکہ کے شہروں میں جاتے ہیں۔

بارہویں اور تیرہویں صدی میں جب کہ مسلمانوں کی طاقت عروج پر تھی اور وہ عرب سے بڑھتے بڑھتے فرانس تک پہنچ گئے تھے، اس وقت یورپ نے مسلمانوں کے خلاف اپنی شدید ترین جنگ چھیڑ دی اور گیارہویں صدی کے آخر (۱۰۹۶ء) سے لے کر تیرہویں صدی کے آخر تک قریباً دو سو برس پورا یورپ مسلمانوں کے خلاف خوفناک جنگ لڑتا رہا۔ یہ جنگ جو صلیبی لڑائیوں (Crusades) کے نام سے مشہور ہے، بالآخر یورپ کی مکمل ناکامی پر ختم ہوئی، مگر یورپ نے ہمت نہیں ہاری۔ اب اس کے اندر ایک نیا رجحان ابھرا۔ صلیبی جنگوں کے درمیان اہل یورپ کو تجربہ ہو گیا تھا کہ مسلمان علم اور سائنس میں ان سے بہت آگے ہیں۔ اس وقت کا تصور کیجیے جب مصری فوج نے منجنیقوں کے ذریعے فرانسیسی لشکر پر آگ کے بان پھینکنا شروع کیے۔ یہ بان جب منجنیقوں سے نکل کر دشمن کی طرف بڑھتے تو ایسا نظر آتا جیسے بڑے بڑے آتشیں اژدہے ہوا میں اڑ رہے ہوں۔ فرانسیسی جن کے پاس اس وقت پرانے دستی ہتھیاروں کے سوا اور کچھ نہ تھا، ان کے لیے یہ بان ایسے ہی بھیانک تھے جیسے آج کسی پسماندہ اور بے سروسامان ملک پر جدید ترین راکٹوں کے ذریعہ حملہ کر دیا جائے۔ اسی طرح مسلمان تہذیب وتمدن کے تمام پہلوؤں میں نمایاں طور پر اہل یورپ سے بڑھے ہوئے تھے۔ چنانچہ صلیبی جنگوں کے ناکام تجربہ کے بعد یورپ نے فیصلہ کیا کہ مسلمانوں کو شکست دینے کے لیے اب اس کو دوسرے قسم کی جنگ چھیڑنی چاہیے، اور وہ یہ کہ مسلمانوں کے ہنر اور ان کے علوم کو سیکھ کر انہیں کے ہتھیاروں سے انہیں شکست دی جائے۔

اب ایک طرف یورپ کے مذہبی طبقہ نے روحانی صلیبی جنگ (Spirtual

(Crusades) کا نعرہ دیا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمانوں کے مذہبی علوم کو سیکھا جائے اور مسلمانوں کی تاریخ اور اس کے عقائد کو اس طرح بگاڑ کر پیش کیا جائے کہ مسلمان اپنے دین سے متنفر ہو جائیں اور عیسائیت قبول کر لیں تا کہ وہ قوم جس کو فوجی میدان میں شکست نہیں دی جا سکی، اس کو عددی حیثیت سے کمزور کر کے مغلوب کیا جا سکے۔ عیسائی مشنری تحریک پہلی بار صلیبی جنگوں کے زمانہ میں شروع ہوئی۔ پہلا شخص جس نے ۱۱۵۴ء میں ماؤنٹ کارمل پر مشنری نظام قائم کیا، وہ ایک صلیبی تھا۔ بعد کو فرانسس کن (۱۲۱۹ء) نے اس کی پیروی کی۔ یہ مشنری تحریک آج ساری دنیا میں سب سے زیادہ طاقتور تبلیغی اور ادارہ کی حیثیت سے کام کر رہی ہے۔ اس کی کوششیں اس حد تک کامیاب ہوئی ہیں کہ ساری دنیا کا لٹریچر اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں غلط قسم کی باتوں سے بھر گیا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں کا فلسفہ، سائنس اور ان کے علوم وفنون سیکھنے کی تحریک زور شور سے اٹھ کھڑی ہوئی۔ یورپ کی درس گاہوں میں عربی زبان پڑھانے کا اہتمام کیا گیا۔ مسلمانوں کی تصنیفات کے ترجمے یورپ کی زبانوں میں کیے جانے لگے۔ یورپ کے طلبہ مسلم شہروں میں تحصیل علم کے لیے جانا شروع ہو گئے۔

جنگ کی یہ نئی تکنیک اختیار کرنے کی وجہ سے یورپ کو اندرونی طور پر مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس وقت یورپ کے قدامت پسند حلقوں میں عربی زبان کی توسیع کی حوصلہ افزائی کے سلسلہ میں ناراضگی پائی جاتی تھی جس کی وجہ خاص طور پر یہ اندیشہ تھا کہ عربی سیکھنے سے عیسائیوں کے درمیان اسلامی خیالات پھیلنا شروع ہو جائیں گے۔ مثال کے طور پر فرانسس کن راہب راجر بیکن جو اپنے وقت کا مشہور انگلستانی عالم تھا، اس نے جب عربی زبان کی اہمیت پر زور دیا تو آکسفورڈ (Oxford) کے علماء چلا اٹھے کہ "بیکن مسلمان (Saracen) ہو گیا ہے۔" مگر اس طرح کی مخالفتوں کے باوجود مسلمانوں کی زبان اور ان کے علوم سیکھنے کا رجحان بڑھتا رہا۔ مسلم محققین سے حاصل کردہ علم کو لے کر یورپ نے اپنی کوشش سے اس میں اضافے کیے اور اتنی ترقی کی کہ تاریخ میں پہلی بار قوت کا معیار بدل دیا اور بالآخر مسلمانوں کو ہر میدان میں شکست دے کر علم وعمل کی پوری دنیا کا مالک بن گیا۔ جدید مورخین نے تقریباً متفقہ طور پر تسلیم کیا ہے کہ یورپ کی نشأۃ ثانیہ

(Renaissance) کا اہم ترین محرک وہ علوم تھے جو مسلمانوں کی معرفت یورپ تک پہنچے۔(ویسٹرن سویلزیشن، ایڈورڈ میکنال برن)

ان کے پانچ سو برس بعد تاریخ دوسرا منظر دیکھتی ہے۔ یورپ کی ترقی اور عروج سے متاثر ہوکر مسلمانوں کے اندر یہ رجحان ابھرا کہ وہ یورپ کے علوم وفنون کو سیکھیں، مگر یہاں اس رجحان کا محرک اس سے بالکل مختلف تھا جو یورپ کی تاریخ میں ہمیں نظر آتا ہے۔ سرسید احمد خان جو پروفیسر گب (Gibb) کے الفاظ میں اسلام میں پہلی جدت پسند تنظیم (Modernist Organisation) کے بانی تھے، انہوں نے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ کالج قائم کیا، اور اس میں اپنی ساری زندگی وقف کردی یہاں تک کہ ۱۹۲۰ء میں وہ یونیورسٹی بن گیا۔ وہ یورپی طرز کی تعلیم کے زبردست حامی تھے۔ ان کا مقصد اس تعلیم سے کیا تھا، اس کی ترجمانی ان کے رفیق خاص مولانا حالی نے ان الفاظ میں کی ؎

حالی اب آؤ پیروئ مغربی کریں

”سرسید نے جب انگلستان سے واپس آکر دسمبر ۱۸۷۰ء میں تہذیب الاخلاق نکالنا شروع کیا تو انہوں نے پہلے پرچہ کے شروع میں لکھا: ”اس پرچہ کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سویلزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سویلائزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں، وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز اور مہذب قوم کہلائیں۔“

سرسید جب ترقی کا تصور کرتے تو ان کے ذہن میں ”زرق برق وردیاں پہنے کرنل اور میجر بنے ہوئے مسلمان نوجوان“ ہوتے تھے۔ ان کا منتہائے مقصود ایسی تعلیم تھی جو مسلمانوں کو اعلیٰ عہدوں تک پہنچا سکے۔ سرسید کی تہذیب کو مہدی افادی نے بجا طور پر ”اینگلو محمڈن کلچر“ کا نام دیا ہے۔

کمال اتاترک (۱۸۸۱۔۱۹۳۸) جو اس گروہ کا دوسرا نمایاں ترین نام ہے وہ اس معاملہ میں سرسید سے بھی آگے تھے۔ ترکی میں مغربی تعلیم وتہذیب کی اشاعت سے کمال اتاترک کا مقصد کیا تھا؟ اس کا اندازہ اس عنوان سے ہوتا ہے جو اس مہم کو وہاں دیا

گیا۔ کمال اتاترک اور اس کے ساتھیوں کے نزدیک یہ ''غرب دوغرو'' تھا جس کے معنی ترکی زبان میں ''سمت مغرب میں سفر'' کے ہیں۔ سمت مغرب میں سفر کا یہ کام اس درجہ اہم تھا کہ صرف رومن رسم الخط جاری کرنے اور ترکی باشندوں کو ہیٹ (Hat) پہنانے کے لیے ہزاروں آدمی اس طرح ہلاک کر دیئے گئے گویا وہ ریاست سے بغاوت کے مجرم ہیں۔

اس تقلیدی ذہنیت کا یہ نتیجہ تھا کہ ہمارے ان مصلحین کی ساری توجہ بس یورپ کی تہذیب اور یورپ کی زبان و ادب کے حصول پر لگی رہی۔ سائنس اور ٹیکنالوجی جو مغربی قوموں کی ترقی کا اصل راز تھا، اس کو مسلمانوں کے اندر رائج کرنے کی زیادہ کوشش نہیں کی گئی۔ سرسید نے تو صراحتاً مسلمانوں کے لیے ٹیکنیکل ایجوکیشن کی مخالفت کی اور اعلیٰ درجہ کی دماغی تعلیم کو سب سے مقدم قرار دیا۔ یہی اس زمانہ میں تعلیم جدید کے حامیوں کا عام نقطۂ نظر تھا۔ ان حضرات نے ساری توجہ صرف اس پر دی کہ ایسا گروہ پیدا ہو جائے جو مغربی تمدن اور یورپی ادب میں کمال حاصل کیے ہوئے ہو۔ کمال اتاترک کا نام نہاد انقلاب اور روس کے اشتراکی انقلاب میں صرف چند سال کا فرق ہے، مگر حیرت انگیز بات ہے کہ روس آج خلائی دور میں داخل ہو چکا ہے اور ترکی ابھی تک زمین پر بھی مستحکم مقام حاصل نہ کر سکا۔

یورپ جس ذہن کے ساتھ ہمارے علوم کی طرف بڑھا وہ یہ تھا کہ مسلمانوں سے ان کے علوم اور ان کے ہنر کو لے کر اس کے ذریعہ سے انہیں شکست دی جائے۔ ان چیزوں کو اس نے وقت کی طاقت سمجھا اور اس کو اپنے دشمن کے مقابلہ میں استعمال کیا، چنانچہ اپنی اس مہم کو یورپ نے ''تقلید مشرق'' یا ''تقلید مسلم'' کا نام نہیں دیا بلکہ اس کو روحانی صلیبی جنگ (Spirtual Crusades) کہا جس کا مطلب یہ تھا کہ صلیبی لڑائیوں کی ہاری ہوئی بازی کو نئی تکنیک سے کامیاب بنایا جائے، اور جب اس کوشش سے وہ اپنے کو ایک نئے انقلاب تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئے تو اس کو انہوں نے یہ حیثیت دی گویا انہوں نے خود اپنی کھوئی ہوئی حیثیت دوبارہ حاصل کی ہے۔ چنانچہ یورپ نے اس نئے انقلاب کا تاریخی نام نشأۃ ثانیہ (Renaissance) رکھا۔ یہ فرانسیسی زبان

کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے نیا جنم (Rebirth) گویا یہ کوئی غیر سے حاصل کی ہوئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ یورپ کی اپنی ہی متاع ہے جو اس نے دوبارہ پائی ہے۔ یورپ نے لیتے وقت اگرچہ ان علوم کو مسلمانوں سے لیا تھا مگر اس نے حال کی کڑی کو حذف کر کے اس کا رشتہ ماضی سے ملایا اور اس کو مغرب کے ایک ملک...... یونان کی چیز قرار دے کر اس کو نشأۃ ثانیہ کہا۔ اس کے برعکس ہم نے ایسا نہیں کیا حالانکہ یورپ جو چیز ہمیں دے رہا تھا وہ اضافہ شدہ حالت میں وہی سرمایہ تھا جو یورپ کو ہم نے عطا کیا تھا۔ مسلمان مغربی علوم کی طرف خاص تقلیدی ذہن کے ساتھ بڑھے۔ ان کا یہ عمل سرسید کے یہاں ''پیروئ مغرب'' اور اتاترک کے یہاں ''غرب دوغرو'' کے ہم معنی تھا۔ ذہنیت کے اس فرق کا لازمی نتیجہ یہ ہونا تھا کہ یورپ ہمارے علوم کو سیکھ کر ہمیں شکست دے اور اس کے برعکس ہم مغرب کے علوم کو سیکھ کر صرف مغرب کے بھونڈے نقال بن کر رہ جائیں۔

مصطفیٰ کمال کی تحریک کا آخری نشانہ یہ تھا کہ ترک قوم ہیٹ اور پتلون پہننے لگے اور سرسید کا منتہائے نظر یہ تھا کہ مسلم نوجوان مغربی ادبیات میں کمال حاصل کرلیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح نئے ذہن کے تحت مغرب کی طرف بڑھنے کا یہی نتیجہ ہوسکتا تھا جو عملاً برآمد ہوا۔

یہ تاریخ جہاں ایک طرف ہماری غلطی کو بتاتی ہے وہیں اس کے اندر اس کا بھی نشان ہے کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ ہمیں وہی کرنا چاہیے جو مغربی قوموں نے ہمارے ساتھ کیا۔ مغربی علوم کو اس لیے سیکھنا تاکہ ان کے ذریعہ مغربی تہذیب کو شکست دے کر اسلام کو غالب کیا جائے۔ اگر ہمارے اندر یہ ذہن پیدا ہوجائے تو وہی نتیجہ برعکس شکل میں ظاہر ہوگا جو مغربی قوموں کے لیے ہمارے مقابلے میں ظاہر ہوا تھا۔ (از افادات وحیدالدین خان)

یہ سب کچھ جملہ معترضہ کے طور پر اس لیے بتایا گیا کہ اس وقت ہم پر جو ادبار چھایا ہوا ہے وہ صرف اس لیے ہے کہ ہم نے شریعت اسلامیہ کو چھوڑ کر مغرب کی تقلید کرلی اور وہ بھی علوم وفنون میں نہیں بلکہ ادب، بے حیائی اور عیش وتنعم میں، حالانکہ جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ دنیا کے تمام مروجہ قوانین سے اعلیٰ وارفع ہے۔ اسی لیے کسی نے کہا تھا اور میں سمجھتا ہوں کہ اس نے بالکل صحیح کہا تھا۔

بچو تقلید مغرب سے سنو اے ایشیا والو!
کہ مغرب کی طرف جاتے ہی سورج ڈوب جاتا ہے

آج بھی ہمارے صاحبان اقتدار یہی کہتے ہیں کہ ملک میں ماڈرن اسلام کو نافذ کیا جائے۔ اور ماڈرن اسلام یہ ہے جس میں باہمی رضا مندی سے زنا بھی جائز، شراب بھی جائز، ناچ گانا بھی جائز، رقص و موسیقی بھی جائز اور ہر وہ چیز جائز ہو جو مغرب میں کی جاتی ہے۔ ہمارا منتہائے نظر مغرب ہے، اسلام نہیں ہے۔ کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ہمارا آئیڈیل کمال اتاترک ہونا چاہیے، اور کمال اتاترک نہ گھر کا رہا اور نہ گھاٹ کا۔ یعنی نہ وہ مسلمان رہا اور نہ انگریز بن سکا۔ آج قوم کو ہیٹ اور پتلون پہنا کر بھی وہ یورپ کے مقابلہ میں کوئی ترقی نہ کر سکا اس نے تو اتنی مادی ترقی بھی نہیں کی جتنی ملائیشیا اور پاکستان نے کی ہے۔ پھر دین کو چھوڑنے کا کیا فائدہ ہوا۔ اقبالؒ نے صحیح کہا تھا ؎

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا

ہمارا اسلام تو ایسا ہی ہے جیسا کہ مولانا رومؒ نے ایک حکایت لکھی ہے کہ قزوین میں رواج تھا کہ بدن کو گدوایا کرتے تھے۔ کسی شخص نے گودنے والے سے کہا کہ میری کمر پر شیر کی تصویر بنا دو۔ اس نے سوئی لے کر جیسے ہی اس کو چبھویا تو اس نے کہا: ''آہ غضب کرتا ہے۔ بھئی کیا بناتا ہے؟'' اس نے کہا شیر کی دم بناتا ہوں۔ بولا بھئی دم کا کیا کام؟ کیا بغیر دم کے شیر نہیں ہوتا؟ اس دم نے تو میرا دم نکال دیا۔ اس نے چھوڑ دیا۔ پھر اس نے دوسری طرف سوئی چبھوئی۔ پھر پوچھا: ''ارے بھائی کیا بناتا ہے؟'' کہا: ''پیٹ بناتا ہوں۔'' کہا: ''ارے یہ کوئی کھانا کھائے گا؟ پیٹ بھی چھوڑ دے۔'' اس نے پیٹ بھی چھوڑ دیا۔ اسی طرح اس نے دوسری طرف سوئی چبھوئی۔ پھر پوچھا: ''کیا بناتا ہے؟'' کہا: ''منہ بناتا ہوں۔'' بولا: ''ارے بھائی! یہ تو تصویر ہے، اسے بولنا نہیں پڑے گا، اسے بھی چھوڑ۔'' اس نے اسے بھی چھوڑ دیا۔ پھر اور طرف سوئی چبھوئی۔ اس نے پھر پوچھا: ''بھئی! اب کیا بناتا ہے؟'' اس نے کہا: ''کان بناتا ہوں۔'' کہا: ''کیا شیر بغیر کان کے نہیں ہوتے؟'' کان بھی چھوڑ۔'' اب اس نے جھلا کر سوئی پھینک دی اور کہا:

شیر بے گوش و سر و اشکم کہ دید
ایں چنیں شیرے خدا ہم نافرید

بغیر کان اور سر اور پیٹ کے کوئی شیر کسی نے کب دیکھا ہے؟ ارے ایسا شیر تو خدا نے بھی پیدا نہیں کیا۔

بالکل یہی حال ہمارا ہے۔ ہماری سیاست، ہماری معیشت، ہماری معاشرت غرض کہ زندگی کا ہر شعبہ مغرب کی تقلید میں غیر اسلامی ہے لیکن پھر بھی ہم اپنے کو اسلام کا علم بردار کہتے ہیں۔ ہماری زندگیوں میں اگر خوردبین لگا کر بھی دیکھا جائے تو اسلام کا کوئی جراثیم نظر نہیں آتا، نہ صورت میں اور نہ سیرت میں، پھر بھی ہمارا دعویٰ کہ ہم مسلمان ہیں، اور حیرانی سے پوچھتے ہیں کہ آج ہم پر مصائب و آلام کے پہاڑ کیوں ٹوٹ رہے ہیں؟ اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ہم نے شریعت اسلامیہ کو چھوڑ دیا جس نے ہمیں دنیا میں سرفراز کیا تھا۔

جن باتوں کے لیے ہم دوسروں کے دریوزہ گر ہوتے ہیں اگر غور سے دیکھا جائے تو وہ سب کچھ اسلام اور شریعت اسلامیہ میں موجود ہے۔ اور یہی ایک واضح فرق ہے شریعت اور دوسرے قوانین میں۔ البتہ تین اساسی امور میں شریعت دیگر قوانین سے ممتاز ہے۔

1- کمال: شریعت اسلامیہ اپنے کمال کی وجہ سے دوسرے قوانین پر ایک امتیازی فوقیت رکھتی ہے کیونکہ اس میں جس قدر قواعد، اصول اور نظریات کی ضرورت ہو سکتی ہے وہ سب اس میں موجود ہیں، اور جو اصول و نظریات مستقبل قریب یا بعید میں انسانیت کی ضروریات کی تکمیل کے لیے کارآمد اور مفید ہو سکتے ہیں اس سے اس کا دامن بھرا ہوا ہے۔

2- رفعت: اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے تمام قواعد اور اصول ہمیشہ معاشرہ کے معیارات سے بلند تر رہتے ہیں۔ انسانی زندگی کا معیار خواہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو جائے شریعت میں ایسے اصول و نظریات اور قواعد موجود ہیں جو اس کی رفعت اور بلندی کو تحفظ دیں گے۔

3-دوام: شریعت میں ہیشگی اور دوام کی صفت بھی موجود ہے۔ خواہ کتنا ہی طویل دور کیوں نہ گزر جائے اس کی دفعات نہ تو فرسودہ اور کہنہ ہوتی ہیں اور نہ ہی ان میں کوئی تبدیلی اور تغیر آتا ہے، لہٰذا یہ ہر دور کے لائق اور ہر زمانہ کے مناسب ہیں۔

شریعت اسلامیہ میں نظریہ مساوات، مرد وزن کی مساوات، چھوٹے اور بڑے کی مساوات، اور نظریہ حریت، حریت فکر، حُریت عقیدہ، حریت قول وغیرہ بھی موجود ہیں۔ ان نظریات کے بارہ میں شریعت اسلامیہ گیارہ صدیوں کی سبقت رکھتی ہے کیونکہ جدید قوانین میں ان نظریات کی ابتداء اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں ہوئی ہے۔ اس سے قبل یہ نظریات کسی قانون میں نہیں تھے۔

علاوہ ازیں اس میں نظریہ شوریٰ بھی ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ایک سورت کا نام ہی شوریٰ ہے۔ پھر درج ذیل آیات میں اس کا تذکرہ یوں فرمایا:

﴿وامرھم شوریٰ بینھم﴾ (شوریٰ:۳۸)

''اور اپنے کام آپس کے مشورہ سے کرتے ہیں۔''

اور ایک اور آیت میں سرکار دو عالم ﷺ سے فرمایا:

﴿وشاورھم فی الامر﴾ (آل عمران:۱۵۹)

''اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہیے۔''

ان دونوں آیات میں ظاہری الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں میں اس درجہ عمومیت اور لچک موجود ہے کہ مستقبل میں کسی وقت ان میں ترمیم وتغیر کی ضرورت پیش نہیں آ سکتی۔ اس سے یہ بھی پتہ چلا کہ شریعت میں دوام اور ہیشگی ہے۔ چنانچہ شریعت اسلامیہ نے شوریٰ کو ایک عام اصول مقرر کیا، پھر اس کی تنفیذ کے قواعد کی ساخت ارباب اقتدار پر چھوڑی کیونکہ یہ قواعد فطری طور پر مقامات، معاشروں اور زمانہ کے اختلاف سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اصول شوریٰ کی تنفیذ اور تطبیق سے متعلق مختلف اساسی قواعد شریعت نے خود بیان کر دیئے ہیں اور انہیں ارباب اقتدار کی رائے پر نہیں چھوڑا۔ اصول شوریٰ کی تنفیذ اور تطبیق کے لیے شریعت جن اساسی قواعد کی پابندی لازمی قرار دیتی ہے ان میں

سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ وہ اقلیت جس کی رائے قبول نہیں کی گئی ہے، اکثریت کی رائے کے نفاذ میں پہل کرے اور پورے خلوص کے ساتھ اس کی تنفیذ کرے اور اس کا دفاع اس طرح کرے جس طرح اکثریت اس کا دفاع کر سکتی ہے، اور بحث و تنقید کا دور گزرنے کے بعد اقلیت کو یہ حق حاصل نہیں رہتا کہ وہ اس رائے پر تنقید کرے اور نفاذ کے وقت اس میں شکوک و شبہات پیدا کرے۔ آج کل جمہوری ریاستیں اصول شوریٰ کے نفاذ میں بری طرح ناکام ہوئی ہیں، اور اس ناکامی کا اولین سبب یہ ہے کہ ان ریاستوں میں افراد اقلیت کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ دور تنقید ختم ہونے کے بعد اور رائے کے حق میں اکثریت کا فیصلہ دے دینے کے بعد بھی اپنی تنقید جاری رکھیں اور اس میں شکوک و شبہات نکالتے پھریں۔ جمہوریت کی ناکامی کی اور بھی بے شمار وجوہات ہیں جن کی تفصیل ہم نے اپنی کتاب ''فتنۂ جمہوریت'' میں دی ہے۔ ارباب علم وہاں ملاحظہ فرمالیں۔

پھر شریعت نے حاکم اعلیٰ کے اقتدار کی حدود بھی مقرر کیں۔ اسلام سے قبل حاکم اعلیٰ کے اختیارات غیر محدود تھے اور حاکم اور محکوم کا تعلق طاقت کے اصول پر قائم تھا۔ خود حاکم کا اقتدار بھی طاقت کے بل بوتے پر ہوا۔ جس قدر اسے طاقت حاصل ہوتی اسی قدر اس کا اقتدار مضبوط اور مستحکم ہوتا۔ لوگ حاکموں کی اتباع اس وجہ سے نہیں کیا کرتے تھے کہ وہ ان کے حاکم ہیں بلکہ ان کی اطاعت اس لیے کرتے تھے کہ حاکم زیادہ طاقت ور ہے۔ سب سے پہلے شریعت اسلامیہ نے اقتدار پر حدود و قیود عائد کیں جب کہ سرکار دو عالم ﷺ کی بعثت سے قبل اس طبقہ پر کسی قسم کی حدود و قیود نہ ہوتی تھیں بلکہ وہ جو چاہتا بلا روک ٹوک کر گزرتا۔ شریعت اسلامیہ نے اس فرسودہ نظام کو تبدیل کیا اور اس میں وہ تبدیلیاں پیدا کیں جو انسانی شرافت سے ہم آہنگ اور اجتماعی ضروریات کے مطابق تھیں۔ اسلام نے حاکم و محکوم کے درمیان تعلق کی اساس نظریہ طاقت کے بجائے سماجی مفاد کی تکمیل پر استوار کی اور معاشرے کو یہ حق دیا کہ وہ ایسا حاکم مقرر کرے جو اس کے مفاد کی حفاظت اور اس کی تکمیل کرے۔ حاکم اعلیٰ کی ذمہ داریاں مقرر کیں۔ شریعت کی نگاہ میں حاکم کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ وہ دین کی نگہبانی اور امور سیاست میں رسول اللہ ﷺ کی نیابت کرے۔ علامہ ماوردی نے حاکم اعلیٰ کے فرائض یہ بتائے ہیں: حفاظت دین، قیام

امن، قیام نظام، سزاؤں کا اجراء، احکام کی تنفیذ، سرحدوں کی حفاظت، جہاد فی سبیل اللہ، محاصل کی تحصیل اور انفاق میں عام مسلمانوں کے مال کی نگرانی، اور ان تمام ذمہ داریوں کو سنبھالنے والے افراد اور رجال کار کی نگرانی۔ (الاحکام السلطانیہ: ص ٦)

اسلام کی نگاہ میں خلافت ایک ایسا معاہدہ ہے جو حاکم اور محکوم کے باہمی رضا اور اختیار سے طے پاتا ہے اور اس معاہدہ کی رو سے خلیفہ یا امام پر لازم ہے کہ امامت کے تمام داخلی اور خارجی مسائل و معاملات کی امت کی مصلحت اور مفاد کے مطابق نگرانی اور دیکھ بھال کرے اور اس کا یہ سارا عمل ان حدود و قیود کے اندر ہو جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے مقرر فرمائی ہیں۔ اور امت کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ خلیفہ یا امام کی اس وقت تک اطاعت کرے جب تک وہ حدود الٰہی کی پابندی اور پاسداری کرتا رہے۔ اور اگر خلیفہ یا امام کی اخلاقی حالت تبدیل ہو جائے یا وہ براہِ راست اپنے فرائض کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو اسے معزول کر دیا جائے۔ اور اگر وہ ان حدود اور اختیارات سے تجاوز کرے خواہ وہ قصداً ایسا کرے یا بے پروائی کی وجہ سے ایسا کرے تو وہ عوام اور رعایا کے سامنے مسؤل اور جواب دہ ہوگا۔ نیز شریعت نے حاکم کو کوئی امتیاز عطا کیے بغیر اسے ایک عام شہری کے برابر درجہ دیا ہے، اس لیے وہ بھی خلاف شریعت اعمال پر جواب دہ ہے جیسا کہ ہر فرد اپنے خلاف شریعت اعمال پر جواب دہ ہے۔

اگر حاکم وقت خلاف شریعت کام کرتا ہے اور شرعی حدود و قیود کا پاس نہ رکھے تو عوام پر اس کی اطاعت لازم نہیں ہے بلکہ اسے فوراً اپنے منصب سے ہٹ جانا چاہیے اور اس شخص کے لیے جگہ خالی کر دینی چاہیے جو قوانین شریعت کے نفاذ کی پوری قدرت رکھتا ہو، اور اگر وہ خوشی سے اس عہدہ کو نہ چھوڑے تو قوم اسے جبراً ہٹا دے اور اس کی جگہ کسی اور کو اپنا حاکم اور سربراہ منتخب کرے۔ چنانچہ قرآن و حدیث میں اس کی نصوص موجود ہیں بلکہ حدیث میں تو ایک اصول بیان کر دیا گیا: ''انما الطاعة فی المعروف'' صرف معروف میں اطاعت ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد مسلمانوں نے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کیا آپ نے اپنی پہلی تقریر میں فرمایا:

''لوگو! میں تمہارے امور کا حاکم بنایا گیا ہوں اور میں تم میں سب سے بہتر نہیں ہوں، اور قرآن حکیم نازل ہوا اور سرکار دو عالم ﷺ نے سنتیں قائم کیں، ہمیں

آپ ﷺ نے سکھایا اور ہم نے سیکھا۔ جان لو! کہ بہترین دانائی تقویٰ اور اللہ کا خوف ہے اور سب سے بڑی بے وقوفی اور حماقت فسق و فجور میں مبتلا ہونا ہے۔ اور بے شک تم میں سے قوی ترین شخص میرے نزدیک کمزور اور ضعیف ہے جب تک کہ اس کے لیے اس کا حق حاصل نہ کرلوں۔ اور تم میں سے کمزور ترین شخص میرے نزدیک قوی اور طاقتور ہے جب تک اس کا حق نہ لے دوں۔ اے لوگو! میں رسول اللہ ﷺ کی راہ پر چلنے والا ہوں، نئی راہ نکالنے والا نہیں ہوں۔ اگر میں اچھے کام کروں تو میری مدد کرو اور اگر میں کج روی اختیار کروں تو مجھے سیدھا کردو۔ جب تک میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرتا رہوں، تم بھی میری اطاعت کرتے رہو، اور جب میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم نہیں ہے۔"

اس مختصر سے خطبہ میں آپ نے بڑی مفید اور کارآمد باتیں بیان فرمائیں۔

(1) پہلی بات آپ نے یہ بیان فرمائی کہ میں تم پر حاکم بنایا گیا ہوں یعنی میں خود حاکم نہیں بنا۔ اس سے پتہ چلا کہ اسلامی حکومت کا سربراہ عوام کے انتخاب سے بنتا ہے خود طاقت سے قوم کی گردنوں پر مسلط نہیں ہوتا۔ اسلام کا مزاج حکومت یہ ہے کہ جو شخص کسی عہدہ کا طالب اور خواہش مند ہو اسے وہ عہدہ ہرگز نہ دیا جائے بلکہ جس کو امت مسلمہ اپنے لیے بہتر سمجھ کر منتخب کرے وہ عوام کا سربراہ ہونے کے قابل ہے۔

(2) دوسری بات آپ نے اس خطبہ میں یہ فرمائی کہ "میں تم سب سے بہتر نہیں ہوں۔" یہ بات آپ نے انکساری کے طور پر فرمائی کیونکہ قرآن وسنت کی رو سے آپ تمام صحابہ کرامؓ سے افضل و اعلیٰ تھے۔ قرآن حکیم نے ان کو "ثانی اثنین" کا لقب دیا۔ نبوت نے ان کو اپنی زندگی میں امامت کے مصلی پر کھڑا کیا، یہ آپ کی علمی برتری اور فضیلت کی کھلی دلیل ہے۔ پھر ان کو تمام امت میں "ارحم" کہا گیا۔ یہ سب فضائل و کمالات آپ میں موجود تھے جو کسی اور صحابی رسول میں موجود نہ تھے، لیکن اس جملہ میں انکساری کے علاوہ آپ نے ایک بڑی دوررس

بات فرمائی وہ یہ کہ اگر کسی شخص میں کوئی ذاتی کمالات ہوں، مثلاً وہ متقی اور پرہیز گار ہے، نمازی ہے، محدث ہے۔ فقیہ ہے، مفسر قرآن ہے تو ضروری نہیں کہ وہ فوج کی کمان بھی کر سکے یا وہ مملکت کا سربراہ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ سیدنا ابوذر غفاریؓ کتنے متقی اور پرہیز گار تھے، علم میں یہ حال تھا کہ سیدنا علیؓ جو خود علم و عمل کے مجمع البحرین تھے، فرماتے ہیں کہ سیدنا ابوذرؓ نے اتنا علم محفوظ کر لیا ہے کہ لوگ ان کے حاصل کرنے سے عاجز تھے، اور اس تھیلی کو اس طرح بند کر دیا کہ اس میں کچھ بھی کم نہ ہوا۔

(استیعاب: جلد۲ص ۶۶۵، تذکرۃ الحفاظ، ترجمہ ابوذرؓ)

لیکن ایک مرتبہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے امارت کی خواہش کا اظہار کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ابوذر! تم ناتواں اور کمزور ہو اور امارت ایسا بار امانت ہے کہ اگر اس کے حقوق کی پوری نگہداشت نہ کی جائے تو آخرت میں اس کے لیے رسوائی اور ندامت کے سوا کچھ نہیں ہے۔'' (طبقات: جلد ۱ص ۱۷۰)

اس فرمان نبوی ﷺ کے بعد انہوں نے کبھی امارت کی خواہش نہیں کی۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

''ابوذر! میں دیکھتا ہوں کہ تو بہت کمزور ہے اور میں تیرے لیے بھی وہی کچھ پسند کرتا ہوں جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں۔ اگر دو آدمیوں پر بھی تمہیں امیر مقرر کیا جائے تو اسے قبول نہ کرنا اور کسی یتیم کے مال کا متولی نہ بننا۔''

(تاریخ الاسلام ذہبی: جلد۳ص ۱۱۱)

چنانچہ سیدنا ابوبکرؓ نے اپنے کمالات ذاتیہ کو ایک طرف رکھتے ہوئے اعلان فرمایا کہ ''میں تم میں سب سے بہتر نہیں ہوں۔'' گویا بتایا یہ کہ حکومت کسی کو اس کے ذاتی کمالات پر نہ دی جائے، نہ اسے دی جائے جو اپنے کو دوسروں سے بہتر سمجھے۔'' یہ ایک خدمت ہے کوئی ثمرہ نہیں۔ ہر شخص اس ذمہ داری کا اہل نہیں ہے۔ سیدنا ابوبکرؓ کی نگاہ میں امارت کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ کسی شخص کو ایسے اختیارات تفویض کر دیئے جائیں جن کے سہارے وہ بندگان خدا کے لیے فلاحی کاموں کو عملی جامہ پہنا سکے اور لوگوں کی ذمہ

داری یہ ہو کہ ان فلاحی کاموں کی تکمیل میں وہ اس کی مدد کریں اور اس کی اطاعت کریں۔

(3) ایک اور بات آپ نے اپنے اس خطبہ میں ارشاد فرمائی کہ ایک اسلامی حکومت کے نظام حکومت کی بنیاد قرآن وسنت ہونی چاہیے۔ اسی وجہ سے انہوں نے اپنے اس خطبہ میں فرمایا کہ "قرآن نازل ہوا اور رسول اللہ ﷺ نے سنتیں قائم کیں۔" اور یہ قرآن وسنت اساس ہیں ایک اسلامی حکومت کے نظام کی۔

(4) چوتھی چیز جو اس خطبہ میں بیان فرمائی گئی وہ "تقویٰ" ہے۔ بتایا کہ اگرچہ شریعت اور قانون کا مدار ظاہر پر ہے لیکن دین کی روح تقویٰ اور اللہ کے خوف پر ہے۔ جب تک دل مانجھے نہ جائیں اور ان کی غلاظت اور گندگی دور نہ ہو اس وقت تک قرآن وسنت کا نظام بھی صحیح طریقہ سے نافذ نہیں ہوسکتا۔ اسلام نظام حکومت کے ساتھ ساتھ ناظم حکومت کی اصلاح بھی چاہتا ہے اور اس کی اصلاح تقویٰ کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے جس کو قرآن حکیم میں "تزکیہ" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ صحابہ کرامؓ تو بہت بڑی چیز ہیں۔ ان کے دلوں کا تزکیہ تو خود نگاہ نبوت نے کیا تھا۔ تاریخ نے قریباً پانچ سو سال کا واقعہ اپنے سینہ میں آج بھی محفوظ رکھا ہے کہ اگر ناظم حکومت صاحب تقویٰ اور پرہیز گار ہو تو تمام رعایا نہایت امن وسکون سے زندگی بسر کرتی ہے۔

حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ اولیاء اللہ سے تھے۔ ان کا جب انتقال ہوا تو ان کی میت کو کفنا کر نماز جنازہ کے لیے میدان میں رکھا گیا۔ دور دور سے لوگ نماز جنازہ میں شرکت کے لیے آئے ہوئے تھے۔ خلقت کا ایک اژدہام تھا جو جنازہ میں شریک تھا، لیکن نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کوئی آگے نہ بڑھتا تھا کیونکہ شیخ نے موت کو لبیک کہنے سے قبل یہ وصیت فرمائی تھی کہ:

"میری نماز جنازہ وہ شخص پڑھائے جس نے کبھی نماز قضا نہ کی ہو، زندگی میں کبھی حرام کاری نہ کی ہو، نماز کا پابند ہی نہیں با جماعت نماز کا پابند ہو اور وہ بھی ایسا کہ اس کی تکبیر اولیٰ کبھی نہ چھوٹی ہو اور نماز عصر کی سنتیں بھی اس کی کبھی قضا نہ ہوئی ہوں۔"

یہ شرائط تھیں حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کی نماز جنازہ پڑھانے والے امام کی۔ اجتماع عام میں ان شرائط کا اعلان کیا گیا۔ اتنی سخت شرائط کو سن کر کسی کو جرأت نہ ہوئی کہ امامت کے لیے آگے بڑھتا۔ سنت عصر کی پابندی تو بڑے بڑے صاحبان عبا وقبا اور زاہدانِ شب زندہ دار سے بھی نہیں ہوتی۔ ہر شخص ایک دوسرے کا منہ تک رہا تھا اور سوچ رہا تھا کہ دیکھیئے کون ایسا خوش قسمت امامت کے فرائض انجام دیتا ہے۔ اچانک سب نے دیکھا کہ ایک شخص آگے بڑھ رہا ہے جس کی آنکھوں سے موسلا دھار بارش کی طرح آنسو ٹپک رہے تھے۔ دل کی کیا کیفیت ہو گی اس کو اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے۔ یہ درویش خدامست بادشاہ امامت کے لیے کھڑا ہوا اور نماز جنازہ پڑھائی۔ نماز ختم ہوئی تو لوگوں نے پوچھا کہ ایسی کڑی شرائط پر پورا اترنے والا امام کون تھا؟ جواب ملا: سلطان شمس الدین التمش، سرزمین ہند کا بادشاہ اور درویش وقت بھی۔

درباروں کی فضا ایسی ہوتی ہے کہ صاحبانِ اقتدار کے دماغ پھر جاتے ہیں۔ کہیں خوشامدیوں کے جھرمٹ، کہیں آداب بجالانے والوں کے گروہ، کہیں لوٹوں کا ہجوم، یہ سب اقتدار کے نشہ کو سہ آتشہ کر دیتے ہیں۔ اقتدار کے نشے کو صرف اللہ والوں کی صحبت کی ترشی ہی اتار سکتی ہے، کیونکہ وہ دماغوں کی غلاظت اور گندگی کو دور کرتے ہیں اور دلوں کو مانجھتے ہیں اور ان میں تقویٰ کا نور بھرتے ہیں، ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ التمش نے اپنے گھر میں ایک زنجیر لٹکا رکھی تھی جس کی دوسری طرف ایک گھنٹی تھی جو اس کے سونے کے کمرے میں لٹکتی رہتی تا کہ رات میں جن لوگوں پر ظلم ہو وہ عدل وانصاف کی طلب میں دن کا انتظار نہ کریں۔ اس نے ۲۶ سال حکومت کی۔ پہلے غلام تھا پھر اپنی ذہانت سے دنیا کے عظیم ترین حکمرانوں میں اس کا شمار ہونے لگا۔ اللہ نے دنیا کا سب کچھ دے رکھا تھا لیکن دل تقویٰ اور پرہیزگاری کے نور سے منور تھا۔ سنت نبوی کی پیروی میں وہ کم کھاتا اور کم سوتا تھا۔ خود کنویں سے پانی نکال کر وضو کرتا تھا۔ آج کل کے جمہوری دور کے صدر اور وزرائے اعظم ان جیسے بادشاہوں کی گرد پا کو بھی نہیں پہنچ سکتے جن کے دور حکومت میں لوگ انہی کے ہاتھوں ظلم کی چکی میں پس رہے ہیں کیونکہ دل تقویٰ کے نور سے خالی ہے یہ اپنے آپ کو عوام کا نمائندہ کہتے ہیں لیکن عوام سے سوائے ووٹ لینے کے انہیں اور کوئی سروکار نہیں ہے۔

دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے کہ آزادی کی ہے نیلم پری

اس سے پتہ چلا کہ عوام وخواص اور خصوصی طور پر حکمرانوں کے لیے تقویٰ نہایت ضروری ہے۔

(5) پانچویں چیز جو سیدنا ابوبکرؓ نے اپنے اس خطبہ میں بیان فرمائی وہ یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد اس قوت کو قرار دیا جو ظالم سے مظلوم کا حق دلوا سکے۔ طاقتور سے طاقتور انسان حکومت کی طاقت کے سامنے کمزور ہو، اور اگر کوئی حکومت جاگیرداروں، سرمایہ داروں، غنڈوں، بدمعاشوں، ڈاکوؤں اور بڑے بڑے سمگلروں سے ڈرے، نہ قاتلوں کو پکڑے اور نہ قاتلوں کی کھوج لگا سکے تو وہ حکومت ''حکومت'' کہلانے کے لائق نہیں بلکہ وہ ایک ایسی حکومت ہے جو اپنے جوہر ذات سے محروم ہے۔ پھر سربراہ مملکت کو یہ بھی پتہ ہو کہ رعیت کا کمزور ترین شخص کون ہے؟ اگر اس کی دادرسی نہ کی گئی اور اس کی کمزوری کو دور نہ کیا گیا تو وہ کل قیامت کو حکمرانوں کے لیے گلے کا پھندا ہوگا۔ سیدنا ابوبکرؓ نے اپنے اس جملہ میں یہ بتایا کہ سربراہ مملکت کی نظر میں ہر قوی کمزور ہو اور ہر کمزور قوی ہو تاکہ عدل وانصاف کی میزان سے ہر شخص اپنا حق حاصل کر سکے۔''

(6) چھٹی بات آپ نے اپنے اس خطبہ میں یہ ارشاد فرمائی کہ ''میں مطلق العنان'' فرمانروا نہیں ہوں گا بلکہ سنت یعنی رسول اللہ ﷺ کے نقش قدم پر چلوں گا، اور نئی راہیں (یعنی بدعات) نہیں بناؤں گا۔ اس سے یہ بتانا مقصود تھا کہ اسلامی فرمان رواؤں کو متبع سنت ہونا چاہیے نہ کہ مبتدع یعنی نئی راہیں نکالنی چاہئیں۔

(7) ساتویں بات آپ نے یہ ارشاد فرمائی کہ اگر میں حدود احسان میں رہوں اور صراط مستقیم کو اختیار کروں، سنت رسول ﷺ کو اپناؤں، تو تم لوگ میری اعانت و امداد کرو، لیکن اگر میں راہِ حق سے ہٹ جاؤں تو پھر تم لوگ مجھے سیدھا کر دو۔ بتایا یہ کہ اسلام میں حکمران کی اطاعت اپنی حدود میں ہے۔ وہ اگر اللہ اور اس

کے رسول ﷺ کی اطاعت میں رہے تو اس کی اطاعت کی جائے، اور اگر وہ راہ ہدایت اور جادۂ حق سے ہٹ جائے تو پھر اس کی اطاعت نہیں ہے۔

(8) آپ نے اپنے اس خطبہ کا آغاز "ایھا الناس" یعنی اے لوگو! سے کیا۔ اس سے یہ بتانا مقصود تھا کہ اگرچہ مدینہ کی اسلامی ریاست کی اکثر و بیشتر آبادی مسلمانوں پر مشتمل تھی لیکن ایک اسلامی حکومت کا سربراہ صرف مسلمانوں کا نگران ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کی مملکت میں بسنے والے تمام انسان خواہ ان کا تعلق کسی دین اور مذہب سے ہو، ان کی نگرانی اور حفاظت اور ان کے مصالح کا تحفظ بھی اس کے ذمہ ضروری ہے۔ وہ کسی ایک فرقے یا ایک جماعت کا سربراہ نہیں ہوتا بلکہ مملکت اسلامیہ کے دور و نزدیک علاقوں میں بسنے والے ہر شہری کا سربراہ ہوتا ہے، لہٰذا ان سب کی ضروریات کو پورا کرنا اور ان پر قانون نافذ کرنا اور ان کے حقوق کی نگہداشت کرنا اس کے ذمہ ضروری ہے۔

یہ تھا وہ خطبہ جو سیدنا ابوبکرؓ نے خلیفہ ہونے کے بعد مسجد نبوی میں انصار و مہاجرین اور دوسرے مسلمانوں کے اجتماع میں دیا۔ اس میں آپ نے اسلام کے عادلانہ نظام حکومت کو پیش کیا گویا اپنی حکومت کا منشور لوگوں کے سامنے واضح کیا۔ آپ نے اپنے اس منشور کو چند جملوں میں ایسا بیان کیا کہ دنیا اتنی ترقی کرنے کے باوجود بھی ایسا عظیم الشان منشور پیش نہیں کر سکی۔

سیدنا ابوبکرؓ کے انتقال کے بعد جب سیدنا عمر فاروقؓ خلیفہ بنے تو آپ نے بھی قرآن وسنت کی نصوص کے معانی کے اظہار میں اپنے خطبہ میں ارشاد فرمایا:

"میں تو یہ چاہتا ہوں کہ اگر میں اور تم کسی کشتی میں بٹھلا کر طوفانی موجوں کے حوالہ کر دیئے جائیں، اور وہ کشتی ادھر ادھر ہچکولے کھا رہی ہو، تو بھی لوگ اس بارہ میں کوتاہی نہ کریں کہ کسی کو اپنا امیر منتخب کر لیں۔ پھر اگر وہ درست رہے تو اس کی اطاعت اور اتباع کرتے رہیں اور اگر وہ راہ راست سے ہٹ جائے تو اسے قتل کر ڈالیں۔"

یہ سن کر سیدنا طلحہؓ نے کہا:

"آپ یہ کیوں نہیں کہتے کہ اگر وہ غلط طریقہ اختیار کرے تو اسے معزول کر دیں۔"

آپ نے ان کی بات سن کر فرمایا:

"نہیں، قتل بعد والوں کے لیے زیادہ باعث عبرت ہوگا۔"

تحدید اقتدار کا یہ نظریہ اسلام نے اس وقت دنیا کے سامنے پیش کیا جب اقتدار غیر محدود ہوا کرتا تھا۔ اقتدار کی تحدید میں شریعت تمام قوانین پر مقدم ہے۔ اقتدار حاکم کی تحدید کے بارہ میں سب سے پہلا قانون جس نے برسر اقتدار طبقہ پر قوم اور عوام کی بالا دستی تسلیم کی وہ قانون انگلستان ہے جس نے سترھویں صدی میں یعنی شریعت اسلامیہ سے گیارہ سو سال بعد اس اصول کو جگہ دی ہے۔

پیشتر اس کے کہ ہم اصل موضوع کی طرف آئیں، ان مسلمانوں کے ذہنوں سے یہ غلط فہمی دور کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ دور جدید کے تقاضوں پر شریعت اسلامیہ پورا نہیں اترتی۔ انہیں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ شریعت موجودہ دور کے تقاضوں کو اسی طرح پورا کرتی ہے جس طرح وہ چودہ سو سال پہلے کرتی تھی۔ اس غلط فہمی کا واحد سبب یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہمارے زوال اور ادبار کا واحد سبب یہ ہے کہ ہم ایک طویل عرصہ سے اپنی زندگیوں میں اسلام کو مکمل صورت میں نافذ نہیں کر رہے بلکہ اسلام کا صرف اتنا حصہ اپناتے ہیں یا اپنی زندگیوں میں نافذ کرتے ہیں جتنے حصہ کی تنفیذ میں ہماری خواہشات پر زد نہیں پڑتی۔ چونکہ ہماری پس ماندگی کا واحد سبب اسلام سے رو گردانی اور اس کو اپنی زندگیوں میں نافذ نہ کرنا ہے، اس لیے ہمیں جدید قوانین کے اختیار کرنے سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ہم طویل عرصہ سے منافقانہ زندگی بسر کر رہے ہیں یعنی شریعت کے بعض احکام کو اپنی زندگیوں میں نافذ کرتے ہیں اور بعض کو چھوڑ دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں ہم عرصہ سے قعر مذلت میں گرے ہوئے ہیں اور ہر جگہ ذلیل و رسوا ہو رہے ہیں۔ پہلے بھی ہم پر ہمارے دشمن مسلط رہے اور آج بھی ہم دشمنوں کے زیر تسلط ہیں اور پوری دنیا کے لئے سامان عبرت بنے ہوئے ہیں۔ عراق، افغانستان، فلسطین اور دوسرے ممالک میں ذلت و پستی کی زندگی بسر کر رہے ہیں، ہمارا صاحب اقتدار طبقہ ہماری دشمن طاقتوں کا ایجنٹ ہونے کی حیثیت سے ہمیں ذلیل و خوار کر رہا ہے۔ دور اول کا

مسلمان سچا اور پکا مسلمان تھا اس کے نتیجہ میں اسے پوری دنیا میں بالا دستی عطا فرمائی گئی تھی، جس خدا نے انہیں ان کی کمزوری اور قلت کے باوجود انسانیت کا قائد بنایا تھا وہ آج ہمیں بھی اپنی زمین کا وارث بنا سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ہم اسی طرح شریعت پر ایمان لائیں اور اس کو اپنی زندگیوں میں نافذ کریں جس طرح قرون اولیٰ میں نافذ کیا گیا تھا۔ اسلام سے روگردانی کے باعث اب ہماری وہی حالت ہو چکی ہے جس کے بارہ میں سرکار دو عالم ﷺ نے بطور پیشگوئی فرمایا تھا کہ ''وہ زمانہ قریب ہے جب کہ دوسری قومیں تم پر حملہ کرنے کے لیے ایک دوسرے کو اس طرح پکاریں گی جیسا کہ دستر خوان پر لوگ ایک دوسرے کو کھانے کی دعوت دیتے ہیں۔ اس پر ایک شخص نے آپ ﷺ سے بڑے تعجب سے پوچھا: ''یا رسول اللہ! کیا اس وقت ہماری تعداد کم ہو گی؟'' آپ ﷺ نے فرمایا: ''نہیں، بلکہ اس وقت تمہاری تعداد بہت زیادہ ہو گی، لیکن تم اس وقت اس طرح بیکار ہو گے جیسے پانی پر جھاگ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمہارا رعب اور تمہاری ہیبت دشمنوں کے دلوں سے نکال دے گا اور تمہارے دلوں میں ''وہن'' ڈال دے گا۔ ایک نے پوچھا: ''یا رسول اللہ! یہ وہن کیا ہے؟'' فرمایا: ''دنیا کی محبت اور موت کی نفرت۔'' (ابوداؤد، بیہقی)

موجودہ زمانے میں مسلمان ڈیڑھ ارب سے زیادہ ہیں لیکن دشمنوں کے دلوں سے ان کی ہیبت نکل چکی ہے اور بین الاقوامی سطح پر ان کی کوئی آواز نہیں اور نہ ہی ان کی کوئی اہمیت ہے۔ عرب کروڑوں کی تعداد میں ہیں اور اسرائیل لاکھوں میں لیکن عرب پھر بھی ان سے ڈرتے ہیں اور اپنے مطالبات منوانے کے لیے ان سے اور غیر مسلم دنیا سے رحم کی بھیک مانگ رہے ہیں۔ جو لوگ کل ہمارے نام سے لرزہ براندام تھے آج ہمارے مقابلہ میں شیر بن کے کھڑے ہیں۔ دنیا میں کوئی انہیں ظلم و تشدد سے روکنے ٹوکنے والا نہیں۔ بے گناہ فلسطینیوں پر ٹینکوں سے گولہ باری اور جہازوں اور ہیلی کاپٹروں سے بمباری کر رہے ہیں۔ عربوں کے اکثر و بیشتر مکانات زمین بوس کر دیئے گئے ہیں، لیکن خود عرب ریاستوں اور مسلم دنیا کے سربراہ ان اسرائیلیوں کی مذمت میں ایک کلمہ بھی منہ سے نکال نہیں رہے، سرکار دو عالم ﷺ نے موجودہ زمانہ میں ہماری زبوں حالی کا کیسا نقشہ کھینچا ہے۔ اس نقشہ کو اپنی حالت کے چوکھٹے میں فٹ کر کے دیکھیں تو یہی کہنا پڑے گا کہ آج ہم کچھ بھی نہیں، اور دنیا کی محبت اور

موت کی نفرت کی وجہ سے ہم دنیا کی قوموں میں ذلیل وخوار ہو رہے ہیں، اور پتہ نہیں ابھی اور کس قدر ذلیل ورسوا ہوں گے۔ پھر اس پر مستزاد یہ کہ

میر کیا سادہ ہیں بیمار ہوئے جس کے سبب
اسی عطار کے لونڈے سے دوا لیتے ہیں

جو لوگ ہمیں ذلیل ورسوا کر رہے اپنی ذلت ونکبت کا علاج بھی ہم انہیں سے پوچھ رہے ہیں۔ اطاعت اور پیروی بھی انہی کی کر رہے ہیں، باتیں بھی انہی کی مانتے ہیں اور انہی کی خدانا آشنا زندگیوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔ اس بارہ میں بھی پیغمبر اسلام ﷺ نے پیش گوئی کے طور پر فرمایا تھا کہ ''تم پہلی امتوں کے قدم بقدم چلو گے اور ان کی پوری طرح اتباع کرو گے بلکہ بالکل ان جیسے ہو جاؤ گے جس طرح جوتی کا ایک پاؤں دوسرے پاؤں کی طرح ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر وہ گوہ (ایک جانور کا نام) کے سوراخ میں گھسیں گے تو تم بھی اس میں گھس کے رہو گے یعنی اگر وہ کوئی ذلیل ترین کام کریں گے تو تم بھی وہ کام کرو گے۔'' آپ ﷺ سے پوچھا گیا: ''یارسول اللہ! کیا پہلی امتوں سے آپ کی مراد یہود ونصاریٰ ہیں؟'' آپ ﷺ نے فرمایا: ''یہ نہیں تو پھر اور کون؟'' (بخاری، مسلم)

ترمذی کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اگر ان میں سے کسی نے اپنی ماں سے کھلم کھلا اور علانیہ زنا کیا ہوگا تو میری امت میں بھی یہ ہو کر رہے گا۔''

یہود ونصاریٰ کی اتباع کے اس جذبہ سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ امت جب ہر معقول اور نامعقول بات میں ان کے نقش قدم پر چلے گی تو یقیناً گمراہی اور ضلالت کی وہ سب راہیں جو یہود ونصاریٰ نے اختیار کی تھیں، یہ بھی اختیار کرے گی۔ امت مسلمہ جب اپنے دور عروج وترقی میں بلند تر تھی تو اپنے دور انحطاط میں اسے فروتر ہی رہنا چاہیے کیونکہ بلند تر جب گرتا ہے تو فروتر ہی رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم یہود ونصاریٰ کی بری عادات اور رسومات تو اپنا لیں لیکن ان کی اچھی عادات اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش نہ کی۔ ان کے ڈانس، شراب نوشی، ہیپی برتھ ڈے، مدر ڈے، ویلنٹائن ڈے اور میراتھن ریس وغیرہ کو تو فیشن کا نام دے کر ہم نے اپنا لیا اور مہذب ومتمدن بننے کا لیبل اپنے پر چپکا لیا لیکن ان کی جفاکشی، وقت کی پابندی وغیرہ اچھی باتوں کو اپنے میں سمونے کی کبھی

کوشش نہ کی۔ شراب پینے اور کھڑے ہو کر موتنے سے کوئی مہذب نہیں ہوتا بلکہ ایمانداری، پابندیٔ وقت کو اپنا کر آدمی تہذیب کی بلندیوں کو چھوتا ہے، لیکن وہ چیزیں ہم نے کبھی اپنے میں پیدا کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ ہماری حالت تو اب یہ ہو چکی ہے ۔

اپنی تصویر پہ نازاں ہو تمہارا کیا ہے
آنکھیں نرگس کی، دہن غنچے کا، حیرت میری

اللہ نے تو وعدہ کیا ہے اور اللہ سے سچا وعدہ کرنے والا اور کون ہے کہ

﴿وعد اللّٰہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنّھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم﴾ (النور:۵۵)

''اللہ تعالیٰ وعدہ کرتا ہے ان لوگوں سے جو تم میں سے ایمان لائیں اور نیک عمل کریں کہ انہیں زمین میں حکومت عطا کرے گا جیسا کہ ان میں سے پہلے لوگوں کو حکومت عطا کر چکا ہے۔''

مختصر یہ کہ یہ کتاب اسلام کے نظام عدل و انصاف کے بارہ میں ہے کہ مسلمانوں کو جب اللہ تعالیٰ نے حکومت کی نعمت سے نوازا تو انہوں نے جرم و سزا سے متعلق ایسا شاندار نظام دنیا میں روشناس کرایا کہ دنیا آج تک اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔ پھر نہ صرف ایک شاندار نظام عدل و انصاف دنیا میں نافذ کیا بلکہ قیامت تک کے لیے اس کے اصول بھی دنیا کو بتائے جن پر ہر زمانے میں عمل کر کے ویسا نظام عدل برپا کیا جا سکتا ہے۔ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہے کہ عدل و انصاف کا یہ نظام صرف تیس سال دنیا تک نافذ رہا۔ یہ تاریخ سے ناواقفیت کی وجہ سے ایسا سمجھا جا رہا ہے۔ اسلام کا عدالتی نظام تو انگریزوں کے منحوس قدم اس برصغیر پاک و ہند میں پڑنے سے پہلے تک قائم رہا جس کی زندہ مثال فتاویٰ عالم گیری کی تدوین ہے۔ یہ درست ہے کہ خلفائے راشدین کے بعد حکومت کے مختلف شعبوں میں کچھ غیر اسلامی چیزیں پیدا ہو گئی تھیں لیکن عدالتی نظام میں مداخلت کی کسی کو جرأت نہ ہوئی۔ خود بادشاہ وقت بھی عدالتی فیصلہ کے سامنے سر جھکا دیتا، اور قاضی ہر حال میں قرآن و سنت کے مطابق فیصلہ کرتا۔ البتہ یہ بات بھی اپنی جگہ درست اور صحیح ہے کہ عدالت و قضاء کی جو پابندی خلافت راشدہ کے زمانہ

میں تھی اس میں اتنی پابندی اور سختی بعد میں قائم نہ رہ سکی۔ سیدنا عمرؓ جنہوں نے دنیا میں سب سے پہلے فلاحی مملکت قائم کی، وہ قضا کے بارہ میں بھی نہایت سخت تھے۔ اکثر و بیشتر وہ مختلف مسائل کے بارہ میں قاضیوں کی راہ نمائی کے لیے خط لکھتے رہتے تھے، چنانچہ سیدنا ابو موسیٰ اشعریؓ کا عراق کے قاضی کی حیثیت سے وہاں تقرر تھا۔ ایک مرتبہ سیدنا ابو موسیٰ کو آپ نے ایک خط لکھا جس میں مندرجہ ذیل ہدایات دیں:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم: اللہ کے بندے امیر المومنین کی طرف سے عبداللہ بن قیس کے نام، سلام علیک! امابعد: واضح ہو کہ فصل مقدمات ایک اہم فریضہ ہے جس پر ہر زمانہ میں عمل درآمد ہوتا رہا ہے۔ جب کوئی مقدمہ تمہارے پاس آئے تو اس کے تمام پہلوؤں کو اچھی طرح سمجھو اور جب صحیح فیصلہ سمجھ میں آ جائے تو اسے نافذ کر دو، کیونکہ زبانی فیصلہ بے سود ہے تاوقتیکہ اسے عملاً نافذ نہ کیا جائے۔ مدعی اور مدعا علیہ کے ساتھ ایک سا برتاؤ کرو۔ کسی ایک فریق سے بات کرنے یا عدالت میں بٹھانے یا انصاف میں کوئی امتیاز نہ برتو تاکہ ''بڑا آدمی'' یہ توقع نہ کرے کہ تم اس کے ساتھ رعایت کرو گے اور ''غریب'' اور ''کمزور'' کو یہ اندیشہ نہ ہو کہ اس کے ساتھ ناانصافی سے پیش آؤ گے۔ جو شخص دعویٰ کرے اس سے گواہ مانگے جائیں اور جو دعویٰ نہ مانے (یعنی مدعا علیہ) اس سے قسم لی جائے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا جائز ہے بشرطیکہ اس سے قرآن حکیم کا کوئی قانون نہ ٹوٹے۔ اگر کل تم نے کوئی فیصلہ کیا آج اس سے بہتر فیصلہ تمہاری عقل اور سمجھ بوجھ نے تمہیں سجھا دیا تو اپنے فیصلے کو رد کر سکتے ہو۔ اس لیے کہ حق ازلی ہے اور اس کی طرف رجوع کرنا غلطی پر اڑے رہنے سے بہتر ہے۔ جس مسئلہ میں شبہ ہو اور وہ تمہیں قرآن و سنت میں نہ ملے تو اس پر غور کرو، پھر غور کرو اور اس کی امثال و نظائر کو اچھی طرح ذہن نشین کر کے قیاس و اجتہاد سے کام لو۔ کوئی شخص اگر اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لیے مہلت مانگے تو اسے مہلت دو، اور اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کا حق دلوا دو ورنہ مقدمہ خارج کر دو۔ اس سے شک مٹے گا اور ظلم و ستم کی سیاہی دور ہو گی۔ ہر

مسلمان ثقہ ہے سوائے ان اشخاص کے جنہیں کسی جرم میں کوڑے لگائے جا چکے ہوں یا جنہوں نے جھوٹی گواہی دی ہو یا ولد و نسب میں مشکوک ہوں۔ تمہاری چھپی ہوئی بداعمالیوں کا معاملہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ دنیا میں قانونی سزا سے بچنے کے لیے اس نے گواہی اور حلف ضروری قرار دیا ہے۔ خبردار! تمہارے دل میں اہل مقدمہ کی خفگی، اکتاہٹ یا چڑ چڑا پن پیدا نہ ہو کیونکہ جو شخص حق و انصاف کے موقع پر حق و انصاف سے کام کرتا ہے۔ وہ اللہ کے انعام اور اچھی شہرت کا مستحق ہو جاتا ہے۔ جس کسی نے اپنی نیت درست رکھی اس کے اور لوگوں کے درمیان اللہ کافی ہے، اور جو ان سے بناوٹی اخلاق کے ساتھ پیش آیا اس کے لیے اللہ کے رزق اور رحمت کی امید نہ رکھو۔ والسلام۔"

(سنن دار قطنی: ص ۵۱۳، عیون الاخبار لابن قتیبہ: جلد ۱ ص ۶۶، البیان والتبیین جاحظ: جلد ۲ ص ۱۲۴، اعلام الموقعین لابن قیم: جلد ۲ ص ۷۱۔۷۲، مبسوط سرخسی: جلد ۱۶، ص ۶۰، عمر بن الخطاب لابن جوزی: ص ۱۳۵)

مختصر یہ کہ اس کتاب میں اسلام کے نظام عدل و انصاف پر بحث کی گئی ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام اس کتاب کو بغور مطالعہ فرما کر اپنی رائے سے نوازیں گے۔ اگر کتاب پسند آئے تو مؤلف کے لیے دعائے خیر فرما دیں۔

محتاج دعا: (حکیم) محمود احمد ظفر کان اللہ لہ

۱۵ رمضان المبارک ۱۴۲۶ھ بمطابق ۱۳۰ کتوبر ۲۰۰۴ء

فون نمبر: 0300-6106968

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جرم کیا ہے؟

اسلام کے عدالتی نظام کی اس تمہید کے بعد سب سے پہلے یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ جرم کیا ہوتا ہے اور اس کی علمی تعریف کیا ہے۔ علامہ ماوردیؒ نے جرم کی تعریف یہ لکھی ہے کہ وہ ایسی شرعی ممانعتیں (Prohibitions) ہیں جن کو اللہ جل شانہ نے روک دیا ہے اور ان کے کرنے پر حد یا تعزیر مقرر فرما دی ہے۔ شرعی ممانعت ہر اس کام کا کرنا ہے جس کے کرنے سے اللہ نے روک دیا ہو اور ہر ایسے کام کا نہ کرنا جس کے کرنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہو۔ اس وجہ سے ہر اس فعل کا کرنا جرم ہے جس کا کرنا حرام قرار دیا گیا ہو اور اس کے کرنے پر سزا (حد یا تعزیر) مقرر کی گئی ہو، اور ہر اس فعل کا چھوڑ دینا جرم ہے جس کا چھوڑنا حرام اور قابل سزا قرار دیا گیا ہو۔

جرم کی اس تعریف (Definition) سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر سزا مقرر نہ کی گئی ہو اس وقت تک اس فعل کا ارتکاب یا ترک جرم نہیں ہے۔ ان افعال کے کرنے یا نہ کرنے سے اجتماعی نظام اور عقائد کی زندگی، ان کے جان و مال، عزت و آبرو اور افکار و تصورات کو ایک گونہ نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی پہلو ہوتے ہیں جن سے جماعت اور افراد کو افراط و تفریط سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ ان جرائم پر سزا اس لیے رکھی گئی تا کہ لوگ ان افعال کا ارتکاب نہ کریں اور جماعت و افراد فساد سے محفوظ رہیں۔ اگر سزا نہ ہو تو سارے اوامر و نواہی اور احکام و ممانعتیں بالکل بے کار ہو جائیں۔ سزا کے ڈر سے ہی لوگ ان جرائم کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں۔

سزائیں جن کو فقہاء کی اصطلاح میں عقوبات کہتے ہیں۔ ان عقوبات کو اگرچہ عام لوگوں کے مفاد کی خاطر قانونی حیثیت دی گئی ہے اور یہ سزائیں اور عقوبات اس لیے

شریعت نے مقرر کی ہیں کہ ان کے ذریعہ سے جماعت اور افراد کا حقیقی مفاد حاصل ہوتا ہے۔ اگر چہ جرائم میں بھی کچھ مفادات مضمر ہیں لیکن شریعت نے ان کے مفادات کو نظر انداز کر کے ان کی اس لیے ممانعت کی کہ بالآخر ان کے نتائج فساد پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ شراب نوشی، زنا، دوسروں کا مال چھیننا، زکوٰۃ نہ دینا وغیرہ یہ سارے اعمال ایسے ہیں جن میں فرد کا کوئی نہ کوئی مفاد ضرور ہوتا ہے تبھی تو وہ اس کا ارتکاب کرتے ہیں، لیکن ان مفادات اور فوائد کا شارع کی نگاہ میں کوئی لحاظ نہیں ہے۔ چنانچہ شارع نے ان کاموں سے اس لیے منع کر دیا ہے کہ انجام کار یہ تمام کام اجتماعی زندگی کے لیے فساد کا سبب اور باعث بنتے ہیں۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جرم ہر وہ فعل ہے جس کو شارع نے جرم قرار دیا ہے، اور وہ قابل سزا بھی ہو۔ اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر ممنوع فعل اس وقت تک جرم تصور نہ ہوگا جب تک اس کے ارتکاب پر سزا مقرر نہ کی گئی ہو۔ اگر کسی فعل کے ارتکاب پر سزا مقرر نہیں ہے تو وہ فعل جرم نہیں ہے۔ فقہاء کی تعریف جدید قوانین کی تعریف سے مطابقت رکھتی ہے۔ جدید قانون کے ماہرین بھی یہی کہتے ہیں کہ صرف وہ فعل یا ترک فعل جرم ہوتا ہے جس کے لیے قانون سزا (حد یا تعزیر) مقرر کر دے۔ اگر کسی فعل یا ترک فعل کے لیے سزا تجویز نہ کی گئی ہو تو وہ جرم نہ ہوگا۔ (الاحکام العامۃ فی قانون العقوبات، ڈاکٹر سید مصطفیٰ سعید: ص ۲۸) جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق یہ اصول ہے کہ جس جرم میں حد یا کفارہ مقرر نہ کیا گیا ہو اس میں تعزیری سزا مشروع ہوگی۔

اس اصول کے باوجود بعض معاصی پر تعزیری سزا نہیں ہے، اور اس کے برعکس بعض افعال ایسے بھی ہوتے ہیں کہ وہ معاصی نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان پر تعزیری سزا کا حکم لگایا گیا ہے جیسے محرمات کا ارتکاب اور واجبات کا ترک قابل سزا معصیت ہے۔ ترک واجب کے سلسلہ میں فقہاء جن سلبی افعال کو قابل تعزیر قرار دیتے ہیں، ان کی مثال یہ ہے: زکوٰۃ کی ادائیگی نہ کرنا، فرض نماز ادا نہ کرنا یہاں تک کہ اس کا وقت نکل جائے، امانت میں خیانت کرنا، غصب شدہ مال واپس نہ کرنا، یتیم کا مال نہ دینا اور اوقاف کی پیداوار ادا کرنا یہ سب قابل تعزیر ہیں۔ صاحب کشف القناع عن متن الاقناع: جلد ۷ ص

۷۵ میں ہے کہ بائع (فروخت کنندہ) کی طرف سے ایسے نقائص کو چھپانا بھی قابل تعزیر جرم ہے جن کا اظہار اس پر واجب ہو کیونکہ مال کے نقائص کو چھپا کر وہ تدلیس (Fraud) کا مرتکب ہوتا ہے۔اسی طرح اجارہ اور نکاح میں تدلیس اور دھوکہ بازی بھی قابل تعزیر ہے۔ اگر حکام اور جج صاحبان بھی اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کے مرتکب ہوں تو ان پر بھی تعزیری سزا نافذ ہوگی۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تبصرۃ الحکام ابن فرحون: جلد۲ ص ۳۶۶، معین الحکام: ص ۱۸۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی: ص ۲۴۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی: ص ۲۰۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۵۵، کشف القناع: جلد۴ ص ۷۵)

مصلحت عامہ کی خاطر معصیت پر تعزیر:

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ اگر فعل معصیت کے دائرہ میں نہ بھی آتا ہو تو مصلحت عامہ کے پیش نظر تعزیری سزا دی جا سکتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک غیر مکلّف شخص ایسے فعل کا ارتکاب کرتا ہے جس پر ایک مکلّف شخص کو تعزیری سزا دی جا سکتی ہے۔ ایک ایسے شخص کو بھی سزا دی جا سکتی ہے جو مباح نوعیت کے لہو ولعب کو ذریعہ معاش بناتا ہے۔ نہ صرف ایسے شخص کو بلکہ اسے اجرت دینے والے کو بھی تعزیری سزا دی جا سکتی ہے جب کہ مصلحت اس کی متقاضی ہو۔ مصلحت عامہ کے لیے ایک مخنث کو ملک بدر کیا جا سکتا ہے تاکہ لوگ اسے عورتوں کی سی حرکتیں کرتے نہ دیکھیں اور دوسرے لوگ اس کی تقلید میں مخنث نہ بنیں۔ (نہایۃ المحتاج الٰی شرح المنہاج: جلد۷ ص ۱۷۳)

مصلحت عامہ کے لیے غیر معصیت پر تعزیر:

اسلام میں مصلحت عامہ کا خاص خیال رکھا گیا ہے چنانچہ بعض دفعہ مصلحت عامہ کی خاطر غیر معصیت افعال پر بھی سزا دی جا سکتی ہے، حالانکہ یہ بات عدل کے خلاف ہے لیکن مصلحت عامہ کے تحت اسلام میں اس کا جواز موجود ہے۔ اس جواز کی دلیل نبی اکرم ﷺ کے اس فعل سے لی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک شخص کو چوری کے الزام میں حوالات میں بھیج دیا۔ اور جب تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ وہ شخص بے گناہ ہے۔ چنانچہ سرکار دو عالم ﷺ نے اسے رہا کر دیا۔ آپ ﷺ نے محض الزام جرم کی بنا پر اسے قید کر دیا تھا جب کہ وہ شخص بے قصور تھا اور

اس نے کسی معصیت کا ارتکاب نہیں کیا تھا جو موجب تعزیر اور سزا ہو۔ (فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۷)

اس دلیل سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصلحت عامہ کے پیش نظر بعض ان افعال پر تعزیری سزا دی جا سکتی ہے جن میں معصیت کا ارتکاب نہ بھی کیا گیا ہو، لہٰذا ان اصولوں کے پیش نظر ہی اس شخص کو تعزیری سزا دی جا سکتی ہے جو معاشرے کے لیے خطرہ کا باعث بن رہا ہو اگر چہ اس نے بالفعل معصیت کا ارتکاب نہ کیا ہو۔

بعض معصیتوں پر تعزیر نہیں:

اگر چہ شریعت کا اصول اور قاعدہ یہ ہے کہ ان تمام معصیتوں پر تعزیر ہے جن میں سزا مقرر نہیں کی گئی اور ان ممنوعات پر تعزیر ہے جو معصیت بھی نہیں، لیکن اصولوں اور قواعد کے برخلاف بعض فقہاء کے نزدیک کہ بعض حالات میں معصیت ہوتے ہوئے بھی تعزیری سزا نہ دی جائے گی یا بعض معصیتوں پر سزا نہیں دی جائے گی۔ اس کی مثال یہ دی گئی ہے کہ ایک شخص خود اپنا کوئی عضو کاٹ لیتا ہے یا خودکشی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ شخص اگر چہ شرعاً معصیت کا ارتکاب کر رہا ہے کیونکہ اپنے کسی عضو کو کاٹنا یا خودکشی کی کوشش کرنا حرام ہے کیونکہ حدیث ہے:

﴿من قتل نفسه فلا تصلوا عليه﴾

''جو اپنے آپ کو ہلاک کرتا ہے اس پر نماز جنازہ نہ پڑھو۔''

لیکن بعض فقہاء ان حالات میں کسی تعزیری سزا کے قائل نہیں ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ کوئی حالت ایسی بھی ہے جس میں معصیت تو ہوتی ہے لیکن سزا نہیں ہوتی۔

ہماری اپنی رائے ان فقہاء کے خلاف ہے اور اکثر و بیشتر فقہاء نے اس نظریہ سے اختلاف کیا ہے۔ اس مثال میں تعزیری سزا کو اس لیے روکا گیا ہے کہ اس شخص نے اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو پہلے ہی کافی سزا دے لی ہے اب اس کو مزید سزا دینے کی ضرورت نہیں، لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں کوئی چیز تعزیری شی سے مانع بھی نہیں ہے، اس لیے کہ وہ شخص اگر چہ اپنے نفس پر زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور اس نے اپنے کسی عضو کو کاٹا ہے یا خودکشی کی کوشش کی ہے یا زہر پی لیا ہے جس سے اس کو سخت تکلیف اٹھانا

پڑی، ہسپتال میں کئی روز تک ڈاکٹروں کی سختیاں برداشت کرنا پڑیں، لیکن اس کے لیے اپنے نفس اور اپنی جان کی حفاظت کرنا بھی شرعاً واجب تھا اور اس نے ترک واجب کا ارتکاب کیا۔ اسی لیے علماء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو جائے تو اس کو اپنا علاج کرانا واجب ہے، کیونکہ جسم اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے پاس ایک امانت ہے اور امانت کی حفاظت کرنا ہر شخص کے ذمہ ضروری ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے کچھ افعال کو جرائم قرار دے کر ان پر سزائیں مقرر کیں۔ یہ سزائیں اس لیے مقرر کیں تاکہ مفاد عامہ کا تحفظ ہو اور وہ نظام برقرار رہے جس پر جماعت قائم رہتی ہے۔ ان سزاؤں کو مقرر کرنے میں حق تعالیٰ کا اپنا کوئی مفاد وابستہ نہیں وہ تو ایک ایسی ذات ہیں کہ انہیں کسی نافرمان کی نافرمانی سے کوئی نقصان نہیں خواہ تمام روئے زمین کے انسان ان کی نافرمانی کیوں نہ کریں، اور نہ ہی انہیں کسی کی فرمانبرداری سے کوئی فائدہ ہے خواہ تمام روئے زمین کے انسان ان کی فرمانبرداری کریں۔ انہوں نے خود ہی اپنے ذمہ یہ لازم کر لیا ہے کہ اپنے بندوں پر رحم فرمائیں اسی وجہ سے انہوں نے ہر زمانے میں سراپا رحمت نبی اور رسول بھیجے اور سب کے آخر میں رحمۃ للعالمین کو بھیجا تاکہ وہ جہالت میں ڈوبی ہوئی انسانیت کو گمراہی اور جہالت کے اندھیروں سے نکال کر ہدایت کی روشن شاہراہ پر چلائیں۔

شریعت اسلامیہ اور جدید قانون میں اختلاف:

شریعت اسلامیہ اور موجودہ زمانے کے سب قوانین اس بات پر تو متفق و متحد ہیں کہ جرائم کی تعیین اور ان پر سزاؤں اور عقوبات کے تقرر سے مقصود جماعتی مصلحت اور مفاد عامہ کا تحفظ ہے، لیکن ان دونوں میں ظاہری ہم آہنگی کے باوجود شریعت اسلامیہ اور صورتوں میں جدید قوانین سے مختلف ہے۔

(1) اس سلسلہ میں پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ شریعت نے اخلاق حسنہ کو شریعت کی اساس قرار دیا ہے، اس لیے شریعت نے افراد اور جماعت میں اخلاق فاضلہ پیدا کرنے پر بہت زور دیا ہے اور ان تمام افعال کو سزا کا موجب گردانا ہے جن سے اخلاق فاضلہ مجروح

ہوتے ہیں۔اس کے برعکس جدید قوانین نے خواہ ان کا تعلق کسی ملک سے ہو، اخلاقی امور کو یک قلم نظر انداز کر دیا ہے۔اور اس وقت تک ان کو اخلاق سے کوئی سروکار نہیں جب تک کہ افراد اور اجتماع کو براہ راست کوئی نقصان نہ پہنچے۔ چنانچہ جدید قوانین میں زنا کی سزا اس وقت ہے جب ان میں سے ایک فریق کو مجبور کیا گیا ہو جس کو زنا بالجبر کہتے ہیں۔اگر دونوں فریق زنا پر راضی ہوں تو جدید قوانین میں یہ نہ کوئی جرم ہے اور نہ اس پر کوئی سزا ہے، لیکن اگر ایک فریق کو زنا پر مجبور کیا جائے تو ان قوانین میں یہ بات افراد اور مفاد عامہ کے لیے باعث نقصان ہے، اس لیے قانون حرکت میں آتا ہے۔مگر شریعت اسلامیہ ہر صورت اور ہر حالت میں زنا کو ایک سخت جرم تصور کرتے ہوئے اس پر سخت سزا دیتی ہے۔دوسرے اس کو ایک ایسا جرم سمجھتی ہے جو اخلاق فاضلہ کو مجروح کرتا ہے۔اور شریعت کی نگاہ میں اگر کسی جماعت کے اخلاق تباہ ہو جائیں تو پوری جماعت بالکل تباہ و برباد ہو جاتی ہے۔اسی طرح جدید قوانین میں نہ تو شراب پینے پر کوئی سزا ہے اور نہ محض نشہ پر۔ چنانچہ پورے یورپ اور امریکہ میں حکومت اور قانون کی سرپرستی میں شراب کھلے عام بکتی، بنتی اور پی جاتی ہے۔اس پر کسی قسم کی کوئی قدغن نہیں۔ ملک کا صدر، وزیراعظم، وزراء اور بڑے بڑے ارباب حکومت اپنی نجی اور حکومتی محفلوں میں اسے نوش کرتے ہیں۔لیکن جب کوئی شراب پی کر مدہوش ہو اور غل غپاڑہ کرے یا عام گذرگاہ پر چلتے پھرتے لوگوں کو کچھ کہے تو پھر مفاد عامہ کے فلسفہ کے تحت وہ شخص قابل تعزیر ہے۔یہ سزا اس لیے نہیں کہ نشہ یا شراب بذات خود کوئی بری شی ہے یا وہ مضر صحت اور مال اور اخلاق کے لیے تباہ کن ہے بلکہ اس لیے قابل سزا ہے کہ اس کے غل غپاڑے سے افراد اور مفاد عامہ کو نقصان پہنچتا ہے، جب کہ اس کے برعکس شریعت محض شراب نوشی پر سزا دیتی ہے خواہ اس سے پینے والے کو نشہ ہو یا نہ ہو۔ کیوں شریعت کی نگاہ اس اخلاقی پہلو پر ہے۔اس سے انسان کے اخلاق تباہ ہوتے ہیں۔ یہ مضر صحت بھی ہے اور مال اور اخلاق کے لیے تباہ کن ہے اور اس کے پینے سے جان و مال، عزت و آبرو اور امن و نظام سب کچھ تباہ ہو جاتا ہے۔

جدید قوانین اخلاق کو اس لیے اہمیت نہیں دیتے کہ ان کی بنیاد مذہب نہیں اور اسلام اخلاق کو اس لیے اہمیت دیتا ہے کہ وہ ایک نیکوکار اور صالح معاشرے کو اپنا ہدف

قرار دیتا ہے۔ شریعت تغیر، تبدیلی اور زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی جب کہ جدید قوانین معاشرے کے دباؤ اور اپنے بنانے والوں کی خواہشوں کے مطابق ہمہ وقت تغیر و تبدل اور ترامیم سے دوچار ہوتے رہتے ہیں۔ جدید قوانین کے اخلاق فاضلہ سے اس قدر گریز کی وجہ سے اکثر و بیشتر یہ نوبت آ جاتی ہے کہ معاشرے میں اباحیت اور اخلاقی بے قیدی رواج پانے لگتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جن معاشروں میں یہ قوانین نافذ ہیں وہاں اخلاقی معیار انتہائی پست ہو جاتا ہے، انسانی قدریں مرجھا جاتی ہیں، روحانی قدریں مٹ جاتی ہیں اور مادی قدریں فروغ پاتی ہیں، وحشیانہ بہیمیت پھیل جاتی ہے اور بہت تھوڑے افعال ایسے رہ جاتے ہیں جن پر اخلاقی جرائم کا اطلاق ہوتا ہو۔ پھر اخلاقی پستی میں گرے ہوئے بہن اور بیوی میں کوئی تمیز نہیں کرتے، کسی کو حسب و نسب کا پتہ نہیں ہوتا، اکثر لوگ باپ کے نام سے آشنا نہیں ہوتے جس کے نتیجہ میں دفتروں میں بجائے باپ کے ماں کا نام لکھا جاتا ہے۔ جن معاشروں میں شریعت نافذ ہو وہاں اخلاقی معیار ترقی کرتا ہے، روحانی قدریں فروغ پاتی ہیں، وحشیانہ بہیمیت کا نام تک نہیں ہوتا، مادی قدریں مٹ جاتی ہیں، انسانیت مسکراتی ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ صحیح انسان اسی معاشرہ کے لوگ ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام اخلاقی جرائم قریباً ختم ہو جاتے ہیں۔

(2) دوسری وجہ شریعت اور قانون میں اختلاف کی یہ ہے کہ دین اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ ہے جب کہ قوانین جدیدہ لوگوں کے بنائے ہوئے ہیں۔ چنانچہ شریعت کے بیان کردہ جرائم اور ان پر مقرر کردہ سزائیں یا تو نصوص قرآنی میں بیان کی گئی ہیں یا رسول اللہ ﷺ کے کسی قول یا عمل سے ثابت ہیں اور کچھ جرائم ایسے ہیں جن کی سزا کا تعین ہیئت حاکمہ (Governing Body) کے سپرد کر دیا گیا ہے۔

شریعت اسلامیہ چونکہ اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ ہے لہٰذا اس سے دو اہم نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(1) پہلا نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ شرعی قواعد دائمی اور غیر متغیر ہیں اور ان میں حکمرانوں کی تبدیلی سے کوئی فرق رونما نہیں ہوتا۔ اس میں یہ بات بھی اثر انداز نہیں ہوتی کہ نظام حکومت جمہوری ہے یا غیر جمہوری، آمرانہ ہے یا شاہی۔ وہ اس لیے کہ اصول

شریعت کسی ہیئت حکومت یا نظام حکومت سے مربوط نہیں بلکہ یہ دین اسلام سے مربوط ہیں جس پر اس ہیئت حاکمہ کو ایمان لانا پڑتا ہے، اس کے برعکس جدید قوانین حکمران اس لیے نافذ کرتے ہیں تاکہ وہ ان کے نفاذ کے ذریعہ ان اصولوں کی تائید کرسکیں جن پر وہ یقین رکھتے ہیں اور اس نظام کی توثیق کرسکیں جن کو وہ قائم کررہے ہیں۔ اس وجہ سے یہ قوانین مسلسل تغیر اور ترامیم کا شکار رہتے ہیں۔

جرائم کی اقسام:

جرائم کی دو قسمیں ہیں: (۱) فوجداری جرائم اور (۲) دیوانی جرائم

(1) فوجداری جرائم کی پھر تین قسمیں ہیں (۱) جرائم حدود۔ (۲) جرائم قصاص اور (۳) جرائم تعزیر۔

اس اصول کے تحت اگر کسی مجرم پر فوجداری مقدمہ کا قیام اور حدود وقصاص کی سزاؤں میں سے کسی سزا کا اس پر جاری کیا جانا اس بات سے روکتا ہے کہ اس پر تادیبی مقدمہ بھی قائم کیا جائے اور اسے تادیبی سزائیں بھی دی جائیں کیونکہ یہ تادیبی سزائیں لامحالہ تعزیری سزائیں ہوں گی جو دراصل فوجداری سزائیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مجرم کو ایک ہی فعل پر دو فوجداری سزائیں دی جائیں جب کہ شریعت میں حدود وقصاص کی سزائیں بذات خود شدید ترین سزائیں ہیں، اور ان سزاؤں میں مجرم کی تادیب اور سرزنش کا کافی مواد موجود ہے۔ البتہ اگر مجرم سول ملازم ہو تو جرم ثابت ہونے کے بعد اسے ملازمت سے برطرف یا معطل کیا جاسکتا ہے۔ یہ برطرفی اور معطلی سزا نہیں بلکہ اس کا سبب مجرم کا اپنی ذمہ داریوں کی صلاحیت کو کھو دینا ہے کیونکہ حکومتی مناصب پر مجرموں کو متعین نہیں کیا جاتا، وہ اپنے اس جرم کی وجہ سے اپنے اس منصب کی اہلیت کو کھو بیٹھا ہے۔

(2) جرائم کی دوسری قسم دیوانی جرائم ہیں۔ فقہاء نے دیوانی جرائم کو یہ نام نہیں دیا اگرچہ وہ ان جرائم کی نوعیت سے بخوبی آشنا ہیں۔ یہ نام فرانسیسی قانون میں

ہے۔ شریعت نے ہر انسان کے جان اور مال کو تحفظ فراہم کیا ہے اور اس کو دوسروں پر غیر مباح قرار دیا ہے، لہٰذا جو شخص بھی کسی کے مال اور جان کو کوئی نقصان پہنچاتا ہے تو اس پر تاوان لازم آئے گا۔ اگر یہ فعل قابل سزا ہے تو اس پر تاوان فوجداری سزا ہوگی اور اگر یہ فعل قابل سزا نہیں ہے تو اس کا تاوان مالی معاوضہ ہوگا۔ پھر اگر یہ فعل قابل سزا ہے تو جرم ہے اور اگر قابل سزا نہیں ہے تو جرم نہیں ہے بلکہ یہ صرف ایک ضرر رساں فعل ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جرم ایسا ہوتا ہے جس پر سزا لازم آتی ہے اور یہ ایک ضرر رساں فعل بھی ہوتا ہے جس کی وجہ سے جس شخص پر زیادتی ہوئی ہے اس کا تاوان بھی لازم آتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے جیسے کسی نے ذمی کی شراب بلا اجازت پی لی۔ اس صورت میں مجرم کو شراب پینے کی سزا بھی دی جائے گی اور شراب کی قیمت بھی اس کے مالک کو ادا کی جائے گی۔ (فتح القدیر لابن ہمام: جلد۴ص ۲۶۱)

سزا کے لحاظ سے جرم کی قسمیں

سزا کے لحاظ سے جرم کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حدود (۲) قصاص ودیت (۳) تعزیرات

(1) حدود: حد کی جمع ہے اور حد وہ متعین سزا ہے جو بطور حق اللہ مقرر کی گئی ہو۔ ویسے حد کا لغوی معنی ''روکنا'' ہے۔ ان سزاؤں کو ''حد'' اس لیے کہا گیا کہ وہ جرائم کے ارتکاب سے روکتی ہیں۔ فقہاء کرام نے حد کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ایک مقررہ سزا ہے جو بطور حق اللہ واجب ہے، اس تعریف میں حد متعین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سزا کی مقدار اور کیفیت متعین ہو۔ اور حق اللہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ افراد یا کوئی جماعت اس سزا کو ساقط نہیں کرسکتی۔ معاشرتی نقطہ نظر سے وہ حد درجہ قابل توجہ اور اہم ہوتی ہے۔ (تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق، زیلعی: جلد۳ ص۹۲)

''حد'' کے حق اللہ ہونے کی بنیاد کیا ہے؟ اس کے لیے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ جرائم سے جو حقوق پیدا ہوتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک حقوق اللہ جنہیں آج کل کی زبان میں (Public Rights) کہا جاتا ہے اور دوسرے حقوق العباد یا حقوق اشخاص (Private Rights) ایک حق کو ''حق اللہ'' اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ وہ یا تو خالص اللہ کا حق ہو یا اس میں اللہ کا حق غالب ہو۔ اس کے برعکس افراد کا حق اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ یا تو خالصتاً ایک شخصی حق ہو یا اس میں افراد کا حق غالب ہو۔ شریعت میں اس سزا کو ''حق اللہ'' کہا جائے گا جو مفاد عامہ کے پیش نظر مقرر کی گئی ہو

جیسے امن و سلامتی کا قیام اور رفع فساد وغیرہ۔ جن جرائم میں ''حدود'' مقرر ہیں، ان سزاؤں کو اللہ کا حق اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کی وجہ سے رونما ہونے والا فساد عوام الناس کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے اور سزا کا فائدہ بحیثیت مجموعی معاشرہ کو پہنچتا ہے۔

(التشریع الجنائی الاسلامی: جلد ۱ ص ۷۸، عبدالقادر عودہ)

حدود کے جرائم سات ہیں:

(۱) چوری (۲) شراب نوشی

(۳) زنا (۴) تہمت زنا

(۵) خون ریزی و غارت گری (۶) ارتداد

(۷) بغاوت

فقہاء کے نزدیک ان سب جرائم کو حدود کہا جاتا ہے۔

(2) جرائم کی دوسری قسم وہ ہے جن پر قصاص یا دیت کی سزا دی جاتی ہے۔ قصاص اور دیت بھی مقررہ سزائیں ہیں۔ عربی زبان میں ''قص'' کے معنی کاٹنے کے ہیں۔ قصاص کا لفظ اس سے ماخوذ ہے۔ اس سے مراد مضرت رسیدہ شخص کے زخم یا قتل کے بدلے مجرم کو زخمی یا قتل کرنا ہے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو القصاص فی الشریعۃ الاسلامیہ، الدکتور احمد محمد ابراہیم: ص ۳۶، مصر)

فقہاء نے قصاص کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک مقررہ سزا ہے جو ایک فرد کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ حدود سے مشابہ ہے کہ دونوں سزائیں مقرر ہیں، لیکن ایک اور لحاظ سے ان میں اختلاف ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ قصاص بطور حق فرد واجب ہے جب کہ حدود بطور حقوق اللہ۔ سزا کے مقرر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ محدود اور معین ہے اور اس کی کوئی ادنیٰ یا اعلیٰ حد یا اس کا کوئی اونچا یا نیچا درجہ نہیں ہے جس کے مطابق سزا گھٹائی یا بڑھائی جا سکے یا اس کے درمیان اس کے مختلف درجات متعین کیے جا سکیں۔ اور قصاص کے بطور حق فرد واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص پر زیادتی ہوئی ہے اور خون کے وارث اگر چاہیں تو اسے معاف کر سکتے ہیں۔ اور اگر وہ یا وارثان معاف کر دیں تو اس معافی سے وہ سزا ساقط ہو جائے گی۔

قصاص اور دیت کے جرائم پانچ ہیں:

(۱) قتل بالارادہ (۲) قتل شبہ عمد

(۳) قتل خطاء (۴) جان لینے کے سوابالاراہ زیادتی

(۵) جان لینے کے سوابلا ارادہ زیادتی

جان لینے کے سوا زیادتی کا مطلب ایسی زیادتی ہے جس سے موت واقع نہ ہو جیسے زخمی کرنا اور مارنا۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق: جلد ۶ ص ۹۷، بدایۃ المجتہد لابن رشد: جلد ۲ ص ۳۲۳، الاحکام السطانیہ الماوردی: ص ۲۱۹ وغیرہ)

(3) تعزیری جرائم: پہلے دو جرائم یعنی جرائم حدود اور جرائم قصاص و دیت کی سزا خود شارع کی طرف سے مقرر ہے، اور وہ چند خاص جرائم ہیں جن کا تذکرہ ہم نے سطور بالا میں کیا ہے۔ ان کے علاوہ جو جرائم ہیں، شارع کی طرف سے ان کی کوئی سزا مقرر نہیں کی گئی۔ ان جرائم میں مختلف سزائیں دی جاسکتی ہیں۔ ان سزاؤں کو تعزیرات کہا جاتا ہے۔

تعزیرات باب تفصیل کا مصدر اور ''عزر'' سے مشتق ہے جس کے معنی روکنے اور منع کرنے کے آتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ''عزر فلان اخاہ'' یعنی اس نے اپنے بھائی کی مدد کی۔ اور قرآن حکیم میں ہے:

﴿تعزروہ وتوقروہ﴾

''یعنی رسول کی مدد کرو اور اسے بزرگ سمجھو۔'' (الفتح:۹)

یہ بھی کہا جاتا ہے ''عزرتہ'' یعنی میں نے اس کی عزت کی۔ علاوہ ازیں اس کے یہ معنی بھی آتے ہیں کہ میں نے اس کی تادیب کی۔ تو اس طرح یہ مادہ اسمائے اضداد میں سے ہو جاتا ہے۔ یہ لفظ توقیر کے معنوں میں اس لیے استعمال ہوتا ہے کہ جب کوئی فرد سزا کی وجہ سے برے افعال اور جرائم سے رک جاتا ہے تو وہ معاشرہ میں خود بخود باوقار ہو جاتا ہے۔ اس سزا کو تعزیر بھی اسی لیے کہتے ہیں کہ یہ مجرم کو ارتکاب جرم سے روکتی ہے یا اگر وہ ایک دفعہ جرم کر کے سزا پاتا ہے تو دوبارہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کرتا۔

فقہاء نے تعزیر کی تعریف یہ کی ہے کہ تعزیر ایک غیر مقررہ سزا ہے جو بطور حق اللہ یا بطور حق فرد ان جرائم پر واجب ہوتی ہے جن کے بارہ میں حدود اور قصاص و دیت

متعین نہ ہوں۔ جرائم سے باز رکھنے اور تادیب کے لحاظ سے یہ حدود کے مماثل ہے۔

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ تعزیر دراصل ایسے جرائم اور گناہوں پر تادیب کرنے کو کہتے ہیں جس کی شریعت میں حدود مقرر نہ کی گئی ہوں۔ (الاحکام السلطانیہ: ص ۲۰۵، بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۶۳، اسنی المطالب: جلد ۴ ص ۱۶۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ تعزیر ایسے جرائم کی سزا ہے جن کی سزا شریعت اسلامیہ نے علیحدہ علیحدہ مقرر نہیں کی ہے، اس حیثیت سے کہ تعزیرات اصلاح اور زجر کے لیے بطور تادیب دی جاتی ہیں اور نوعیت گناہ کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہیں۔ یہ حدود سے ہم آہنگ ہیں، لیکن دو وجوہات کی بنا پر حدود سے مختلف ہیں۔ (الاحکام السلطانیہ: ص ۲۰۶)

تعزیری جرائم غیر محدود ہیں۔ بعض تعزیری جرائم کا ذکر تو شرعی نصوص میں آیا ہے، اور ایسے جرائم ہیں جو ہر وقت جرم ہی سمجھے جاتے ہیں۔ جیسے سود، امانت میں خیانت کرنا، گالی دینا اور رشوت لینا وغیرہ۔ اس کے علاوہ دوسرے تعزیری جرائم کا جرم قرار دیا جانا ارباب اقتدار کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ پابندی بھی لگا دی کہ کسی فعل کا تعزیری جرم قرار دیا جانا لازماً جماعت کی صورت حال اور اس کی تنظیم کے مطابق ہو اور اس میں اس کے مفاد کا دفاع اور عمومی نظم (Public Order) کا تحفظ ملحوظ ہو، اور یہ کہ وہ شریعت کے عمومی اصولوں اور شرعی دفعات کے خلاف نہ ہو۔

ان تینوں قسم کے جرائم کی اہمیت الگ الگ ہے۔ اس وجہ سے حدود کو معاف نہیں کیا جا سکتا خواہ ستم رسیدہ معاف کرے یا صاحب اقتدار یعنی صدر مملکت۔ ان میں سے جو بھی معاف کرے گا وہ معافی لغو ہوگی اور حد کسی صورت ساقط نہیں ہوگی۔

البتہ جرائم قصاص میں جس شخص پر زیادتی ہوئی ہے وہ اگر معاف کر دے تو اس کا معاف کر دینا جائز ہے۔ اس لیے مجنی علیہ (جس پر قتل وغیرہ کر کے زیادتی کی گئی ہے) دیت لے کر قصاص معاف کر سکتا ہے اور دیت معاف کر دینے کا بھی اسے حق حاصل ہے۔ یہ معافی کا حق صرف ولی قصاص کو ہے، سربراہ مملکت اور صدر مملکت کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ کسی کا قصاص یا دیت معاف کر سکے۔ لیکن اگر مجنی علیہ (جس پر زیادتی کی گئی ہے) لاوارث ہو تو صدر مملکت اس کا ولی ہوگا۔ اس صورت میں صدر مملکت ولی ہونے

کی حیثیت سے مجرم کو معاف کر سکتا ہے۔

تعزیراتی جرائم میں صدر مملکت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جرم کو معاف کر دے اور سزا کو بھی معاف کر دے۔ اور معاف کرنے کی صورت میں اس کی یہ معافی مؤثر ہو گی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مجنیٰ علیہ کے ذاتی حقوق پامال نہ ہوں، اور اگر جرائم کا اثر معاشرے اور جماعت پر پڑتا ہو تو مجنیٰ علیہ کا جرم یا اس کی سزا کو معاف کر دینا نافذ اور مؤثر نہیں ہو گا۔

جدید قوانین میں جرائم کی یہ تقسیم نہیں ہے۔

تعزیر اللہ اور بندے دونوں کا حق ہے:

جیسا کہ ہم نے تعزیر کی تعریف میں بتایا ہے کہ تعزیر اللہ کا حق بھی ہے اور فرد کا حق بھی۔ قانون کے معاملہ میں حق اللہ سے مراد یہ ہے کہ جو امور مفاد عامہ سے تعلق رکھتے ہوں یا جن میں عام لوگوں یا معاشرہ کو نقصان سے بچانا مقصود ہو اور کسی فرد خاص تک نقصان محدود نہ ہو تو ایسے تمام امور کے بارہ میں شریعت کے احکام حق اللہ سے تعلق رکھتے ہیں جب کہ موجودہ قوانین میں ان کو پبلک کا حق (Public Rights) کا نام دیا جاتا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص کسی برے فعل یا جرم کا ارتکاب کرے جس میں شارع کی طرف سے کوئی حد مقرر نہ ہو اور اس فعل یا جرم سے کسی خاص شخص کو کوئی نقصان اور مضرت نہ پہنچائی گئی ہو تو اس کو جو تعزیر دی جائے وہ فقہی قانون میں حق اللہ کے طور پر ہو گی۔ وجہ یہ ہے کہ معاشرہ اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو برائیوں اور جرائم سے روکنا اور ملک کو فساد اور افراتفری کے حالات سے محفوظ کرنا شرعی واجبات میں سے ہے اور اس کا مقصد نہ صرف ایک فرد کو بلکہ پوری امت کو مضرت اور نقصان سے بچانا اور معاشرے اور عوامی مفاد کی حفاظت کرنا ہے۔

حق فرد یا حق عبد (Private Right) وہ ہے جس کا تعلق کسی معاشرہ کے افراد میں سے کسی ایک خاص فرد کی مصلحت اور مفاد سے ہو۔

تعزیرات کے معاملہ میں ان دونوں حقوق، حق اللہ اور حق فرد، کے درمیان کوئی

خاص فرق نہیں ہے۔ شریعت اسلامیہ میں بعض سزائیں خالص حق اللہ کے طور پر دی جاتی ہیں۔ ان میں فرد کا حق بالکل نہیں ہوتا، جیسے نماز نہ پڑھنے والا، عذر شرعی کے بغیر روزہ نہ رکھنے والا، شراب پینے والا، جوا کھیلنے والا، شراب پینے، جوا کھیلنے کی مجلسوں میں شریک ہونے والے کو جو تعزیری سزا دی جاتی ہے، اس میں خالص اللہ کا حق کارفرما ہوتا ہے کیونکہ ان تمام امور میں مفاد عامہ کا تعلق ہوتا ہے اور لوگوں کی اجتماعی زندگی کو مضرت اور نقصان سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ ان جرائم سے کسی خاص فرد کا کوئی نقصان نہیں ہوتا، اس لیے یہ بطور حق فرد واجب ہے۔ اسی وجہ سے ہم اسے تعزیر کہتے ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ تعزیر میں حق اللہ اور حق عبد دونوں ملے جلے اور مخلوط ہوتے ہیں لیکن خدا کا حق غالب ہوتا ہے۔ جیسے دوسرے شخص کی بیوی سے بوس و کنار اور اس سے تخلیہ میں ملنے پر جب کہ زنا کا کوئی ثبوت نہ ہو، جو تعزیری سزا دی جاتی ہے، اس میں ایک لحاظ سے حق فرد بھی موجود ہوتا ہے لیکن حق اللہ غالب ہوتا ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک بعض اوقات تعزیری سزا خالص حق فرد کے طور پر دی جاتی ہے، مثلاً ایک نابالغ لڑکا اگر کسی شخص کو گالی دے تو اسے جو تعزیری سزا دی جائے گی وہ خالص اس فرد کا حق ہوگا کیونکہ نابالغ حقوق اللہ کا مکلّف نہیں ہے۔

تعزیر کی دو قسموں میں فرق:

تعزیر کی ان دونوں قسموں یعنی بطور حق اللہ اور واجب بطور حق العبد یا حق الفرد کے درمیان فرق کی اہمیت مختلف مواقع پر ظاہر ہوتی ہے جس کی چند ایک مثالیں حسب ذیل ہیں:

(1) جو تعزیر بطور حق فرد واجب ہوتی ہے یا جس میں فرد کا حق غالب ہوتا ہے، اس کا نفاذ ضرر رسیدہ اور ستم رسیدہ شخص کی رپورٹ اور شکایت (Complaint) پر موقوف ہوتا ہے۔ یعنی جب شکایت کی جائے تو فریادرسی ضروری اور لازم ہو جاتی ہے اور جب تک مستغیث اپنے مطالبہ پر قائم رہے قاضی اسے ساقط نہیں کرسکتا۔ اس تعزیر میں حاکم وقت کی معافی اور سفارش دونوں ناجائز ہیں۔

وہ تعزیر جو بطور حق اللہ واجب ہے اس میں حاکم وقت اور قاضی کی طرف سے معافی اور سفارش دونوں جائز ہیں بشرطیکہ اس میں مصلحت ہو اور مجرم کی اصلاح سزا کے سوا دوسرے ذرائع سے ہو سکتی ہو۔ یا مجرم کو جرم سے باز رکھنا سزا کے سوا کسی اور ذریعہ سے ممکن نہ ہو تو سزا دینا واجب ہے کیونکہ تعزیر بطور حق اللہ مشروع ہے اور اس سے جرائم کا دفعیہ مقصود ہے، اور حاکم پر اس کا نفاذ واجب ہے۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مجرم کی اصلاح سزا کے نفاذ کے بغیر بھی ممکن ہے تو سزا دینا واجب نہ ہو گا اور حاکم وقت کے لیے جائز ہو گا کہ اگر معافی میں مجرم کی مصلحت نظر آئے تو اس کو معاف کر دے۔

یہاں یہ بات بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ جو تعزیر بطور حق فرد واجب ہے اسے اگر صاحب حق معاف بھی کر دے یا مصالحت قبول کر لے تب بھی حاکم وقت کو اصلاح اور تادیب کی خاطر مجرم کو سزا دینے کا حق بہر حال حاصل رہتا ہے، اور اگر معافی اور مصالحت ہی میں مصلحت ہے یا مجرم کی اصلاح سزا کے بغیر بھی ہو سکتی ہے تو سزا کو معاف بھی کیا جا سکتا ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو حاشیہ ابن عابدین: جلد ۳ ص ۱۹۲، کشاف القناع عن متن الاقناع: ص ۶۴، ص ۷۴، المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۰ ص ۳۴۸، الاحکام السلطانیہ الماوردی: ص ۲۲۵)

(2) حق اللہ اور حق الفرد میں ایک فرق یہ ہے کہ جو تعزیر بطور حق الفرد واجب ہوتی ہے اس میں تداخل (Amalgamation) نہ ہو گا یعنی جرم کی تکرار سے سزا بھی مکرر ہو گی۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے مختلف اوقات میں کسی کو گالیاں دیں تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ قاضی مجرم کو اس کے ہر جرم کی علیحدہ سزا دے گا، لیکن جو سزا بطور حق اللہ واجب ہے اس میں تداخل ہو سکتا ہے، جیسے اگر کوئی شخص رمضان المبارک میں عمداً کئی بار روزہ نہ رکھے تو تمام روزے چھوڑنے کے لیے اسے ایک ہی سزا دی جائے گی۔

(3) تعزیر کی ان دو قسموں میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ جو تعزیر بطور حق اللہ واجب ہو اس کا نفاذ ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کے سامنے جرم کا ارتکاب کیا جا رہا ہے کیونکہ ایسے معاصی نہی عن المنکر کے ضمن میں آتے ہیں۔ اور نہی عن المنکر کے بارہ

حدیث میں ہے کہ ''تم میں سے جو کسی منکر کا ارتکاب ہوتے دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے روکے، اگر ہاتھ سے نہ روک سکے تو اپنی زبان سے روکے، اور اگر زبان سے روکنے کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو اپنے دل سے اسے برا جانے اور یہ ایمان کا ضعیف ترین درجہ ہے۔''

لیکن اگر جرم کا ارتکاب ہو چکا ہو تو پھر تعزیر کے نفاذ کا حق صرف حکام کا ہے۔

(4) ان دونوں کے درمیان ایک فرق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جو تعزیر بطور حق فرد واجب ہوتی ہے اس میں ستم رسیدہ اور مضرت رسیدہ شخص کا حق اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوتا ہے اگرچہ مجرم کا جرم اس کے وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ کسی مضرت رسیدہ شخص کی وفات کے بعد اس کے وارث تعزیر کے نفاذ کا مطالبہ کر سکتے ہیں جب کہ مضرت دینے والا شخص فوت ہو جائے تو مضرت رسیدہ شخص یا اس کے وارث یہ مطالبہ نہیں کر سکتے کہ مجرم کے وارثوں کو سزا دی جائے۔

حدود اور تعزیر میں فرق:

حدود اور تعزیر میں دو وجوہات کی بنا پر اختلاف ہے:

(1) ہر جرم پر حد کی سزا مقرر ہے جنہیں مجرم پر جاری کرنا لازم اور ضروری ہے۔ اور ان سزاؤں کے جاری کرنے کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں جبکہ تعزیراتی جرائم کے لیے ایک مجموعۂ عقوبات ہے جو نصیحت سے لے کر کوڑے مارنے اور قید کرنے تک پھیلا ہوا ہے اور خطرناک جرائم میں ان کی انتہاء قتل پر بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں قاضی کو اختیار ہے کہ وہ ان سزاؤں میں سے جس سزا کو مجرم کے حالات، اس کی نفسیات اور اس کے سابقہ کردار کے پیش نظر چاہے جاری کر دے۔ اسے یہ حق بھی حاصل ہے کہ ایک سزا سے زیادہ دے دے، اور اسے یہ بھی حق حاصل ہے کہ سزا میں تخفیف کر دے یا زیادتی کر دے یا سزا کے نفاذ ہی کو روک دے۔

(2) سزائے حد کی معافی کا ولی امر کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے جبکہ تعزیراتی سزا تمام کی تمام یا اس کا کچھ حصہ ولی امر معاف کرسکتا ہے۔

حد، قصاص اور تعزیر کے مختلف پہلو:

حد، قصاص اور تعزیر کے درمیان فقہاء کے نزدیک کئی لحاظ سے فرق ہے، جن میں سے چند وجوہ اختلاف حسب ذیل ہیں:

(1) شریعت اسلامیہ نے حدود و قصاص کے معاملہ میں قاضی کو یہ اختیار نہیں دیا کہ وہ مجرم کے لیے اپنی صواب دید سے کوئی سزا تجویز کرے یا اس کی مقدار متعین کرے۔ بلکہ قرآن وسنت نے ان جرائم کے لیے پہلے ہی سے سزائیں متعین کردی ہیں۔ اس لیے جب قاضی پر گواہوں کے بیانات سے یا دوسرے یقینی شواہد سے یہ ثابت ہو گیا کہ ملزم نے فی الواقع جرم کا ارتکاب کیا ہے تو پھر اس پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ شارع کی مقرر کردہ سزا دے۔ اسے اس سزا میں کمی و بیشی کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔ وہ یہ بھی نہیں کرسکتا کہ وہ مقرر کردہ سزا کو کسی اور سزا میں بدل دے۔ ایسے جرائم میں جرم کے حالات یا مجرم کے حالات کسی طرح بھی تعین سزا پر اثر انداز نہیں ہوتے، لیکن قصاص اور حد کے درمیان فرق یہ ہے کہ قصاص کے معاملہ میں اگر مضرت شدہ شخص یا اس کا ولی الدم سزا کو معاف کر دے تو قاضی پر لازم ہے کہ وہ اس پر قصاص کا حکم جاری نہ کرے۔ البتہ اس صورت میں اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مجرم کو کوئی تعزیری سزا یا سزائیں دے جنہیں وہ مناسب سمجھتا ہے۔ حدود و قصاص میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حدود بطور حق اللہ واجب ہیں جب کہ قصاص بطور حق فرد واجب ہیں۔ اس لیے حق دار کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ قصاص کا مطالبہ کرے یا پھر مجرم کو معاف کر دے۔

تعزیرات کی صورت حدود و قصاص دونوں سے مختلف ہے۔ شریعت نے عام طور پر یہ بتا دیا ہے کہ کون سے افعال معاصی (Crimes) ہیں اور پھر مختلف تعزیری

سزائیں بھی بتا دی ہیں۔ اب اگر تفتیش کے بعد یا گواہوں کے بیانات سے قاضی کے سامنے کوئی قابل تعزیر جرم ثابت ہو جائے تو پھر اسے شریعت کی طرف سے یہ اختیار حاصل ہے کہ مجرم کے لیے تعزیری سزاؤں میں سے ایک یا کئی تعزیری سزائیں تجویز کرے۔ اس معاملہ میں اسے پورے اختیارات حاصل ہیں، قاضی کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ سزا دیتے وقت مجرم کے حالات، اس کی شخصیت، اس کے سابقہ عمل اور سزا سے اس کی اثر پذیری کے امکانات کو پیش نظر رکھے، اور اسے یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ سزا تجویز کرنے میں جرم کے حالات اور معاشرے پر اس کے اثرات کو بھی ذہن میں رکھے۔ علاوہ ازیں اسے سزا میں کمی بیشی کا اختیار بھی حاصل ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ سزا کو نافذ کرنے کا حکم دے یا اس کے نفاذ کو موقوف رکھے۔ قاضی کی انہی ذمہ داریوں اور حالات اور مجرم کی سزا کا عمیق نظر سے جائزہ لینے کی وجہ سے بعض فقہاء کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا بھی ضروری ہے یعنی اسے قرآن وسنت کا اتنا علم اور تجربہ ہو کہ وہ پیش آمدہ حالات پر احکام کو منطبق کر سکے، لیکن اگر کوئی قاضی اجتہاد سے قاصر ہو تو وہ اس معاملے کو کسی بڑی عدالت کی طرف منتقل کر سکتا ہے۔ نیز اصول اجماع کے مطابق اسلامی ریاست کی مقنّنہ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ تعزیری جرائم میں قاضیوں کے ان وسیع اختیارات کو محدود کر دے اور جرائم کے لیے تعزیری سزائیں بطور ضابطہ مقرر کر دے۔ (ملاحظہ ہو ردالمختار: جلد ۳ ص ۱۸۳، سبل السلام شرح بلوغ المرام: جلد ۴ ص ۵۴) سبل السلام کے الفاظ یہ ہیں کہ ''جن لوگوں کو تعزیر کے اختیارات دیئے گئے ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ لوگوں کے حالات اور جرائم کے حالات کو نگاہ میں رکھ کر اجتہاد سے کام لیتے ہوئے مناسب ترین فیصلہ کریں۔''

(2) حدود نگاہ شریعت میں واجب ہیں اور ان میں کسی وجہ سے معافی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی حد ساقط ہو سکتی ہے۔ یہی حال قصاص کا ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں شارع کی طرف سے مقرر ہیں۔ البتہ قصاص میں اگر خود صاحب حق اسے معاف کر دے تو وہ معاف ہو سکتا ہے۔ لیکن تعزیر اگر وہ بطور حق اللہ واجب ہو تو اس کا نفاذ قاعدے کے طور پر واجب ہے، لیکن اگر مصلحت کا تقاضا ہو یا

قاضی کو یہ پتہ چل جائے کہ مجرم کی اصطلاح سزا کے بغیر ہوسکتی ہو تو پھر قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اسے معاف کر دے اور اس میں سفارش بھی جائز ہے۔ اگر تعزیر بطور حق فرد واجب ہو تو صاحب حق اسے معاف بھی کرسکتا ہے اور کوئی دوسری چیز اس کے بدل کے طور پر قبول بھی کرسکتا ہے۔ اس میں سزا صاحب حق کے دعویٰ پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن صاحب حق اگر سزا ہی کا مطالبہ کرے تو حاکم اور قاضی نہ خود اپنی مرضی سے مجرم کو معاف کرسکتا ہے اور نہ ہی کسی کی سفارش قبول کرسکتا ہے اور نہ ہی اسے سزا کو ساقط کرنے کا اختیار ہے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن عابدین: جلد ۳ ص ۱۸۲، فتاویٰ عالمگیری: جلد ۲ ص ۱۶۷، سبل السلام شرح بلوغ المرام: جلد ۴ ص ۵۴)

(3) جمہور فقہاء کے نزدیک حدود و قصاص کے جرائم کا ثبوت یا تو گواہی سے ہوگا اور یا ملزم کے اپنے اقرار جرم سے، لیکن اس اقرار اور شہادت کے معتبر ہونے کی کچھ شرائط ہیں۔ ان جرائم کے معاملہ میں شخص متضرر کے بیانات بطور شہادت قبول نہیں کیے جائیں گے، نہ سماعی شہادت مقبول ہوگی، نہ حلف پر یا عورتوں کی شہادت پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ تعزیری جرائم کے مقدمات میں ثبوت و شہادت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

(4) ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ حد نابالغ پر واجب نہیں ہوتی کیوں کہ حد کی شرائط میں مجرم کا بالغ ہونا ضروری ہے۔ یہی حال قصاص کا بھی ہے، لیکن تعزیری سزا کا نفاذ نابالغ پر بھی ہوسکتا ہے کیونکہ اس کا مقصد تادیب ہے اور بچوں کو تادیبی سزا دینا جائز ہے۔ (ابن عابدین: جلد ۳ ص ۱۸۳)

فوجداری احکام

فقہاء نے دفعات کی دو قسمیں کی ہیں:

(1) تکلیفی احکام (2) وضعی احکام

(1) تکلیفی حکم وہ ہے جس سے مکلّف سے کسی کام کے کرنے یا کسی کام سے باز رہنے کا مطالبہ کیا جائے اور اسے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دیا جائے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی: جلد ا ص ۱۳۵)

جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿انّ اللّٰہ یأمرکم أن تودوا الامٰنات الیٰ اھلھا، واذاحکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل﴾ (النساء:۵۸)

''اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہلوں کے سپرد کرو، اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ فیصلہ کرو۔''

یا مکلّف کو کسی فعل سے باز رہنے کا حکم ہوتا ہے، جیسے ارشاد خداوندی ہے۔

﴿ولا تقربوا الزنا﴾ (الاسراء:۳۲)

''اور زنا کے قریب بھی مت جاؤ۔''

(2) حکم وضعی وہ حکم ہے جو اس امر کا متقاضی ہو کہ کوئی شی دوسری شی کے لیے سبب بنے یا شرط بنے یا اس کے لیے مانع بنے۔ اس حکم کو وضعی اس لیے کہتے ہیں کہ

(ا) یہ مسببات کے لیے اسباب وضع کرتا ہے۔

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما﴾ (المائدہ:۳۸)

''اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔''

اس آیت میں چوری کو سبب قرار دیا گیا ہے قطع ید کے لیے

(ب) یا حکم وضعی اس امر کا متقاضی ہو کہ کچھ مشروطات کے لیے شرائط مقرر کیے جائیں،

جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

﴿لولا جاء وا علیه باربعة شهداء فاذ لم یاتوا بالشهداء، فاولئک عندالله هم الكاذبون﴾ (النور:۱۳)

''یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے، پس جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو یہ لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں۔''

حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق دو وجوہ کی بنا پر ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حکم تکلیفی کا مقصد کسی فعل کے کرنے یا اس سے باز رہنے کا مطالبہ، یا فعل اور ترک فعل میں اختیار دینا ہوتا ہے، جب کہ حکم وضعی میں فعل یا ترک فعل کا مطالبہ یا دونوں میں اختیار دینا نہیں ہوتا بلکہ حکم وضعی کا مقصود اسباب، شرائط اور موانع کا بیان کرنا ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تکلیفی حکم ہمیشہ مکلف کی قدرت میں ہوتا ہے اور اسے یہ استطاعت ہوتی ہے کہ وہ چاہے تو کرے اور چاہے ترک کردے جب کہ حکم وضعی کبھی تو مکلّف کی قدرت میں ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ایک ہی نص بعض اوقات ایک ہی وقت میں حکم تکلیفی اور حکم وضعی دونوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما﴾ (المائدہ:۳۸)

''اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کا ہاتھ کاٹ دو۔''

یہ نص حکم تکلیفی پر بھی مشتمل ہے کیونکہ اس میں چوری سے باز رہنے کا حکم دیا

گیا ہے اور ساتھ ہی یہ حکم وضعی پر بھی مشتمل ہے کہ اس میں چوری کو ہاتھ کاٹنے کا سبب بتایا گیا ہے۔

جرم کے بارہ میں وارد ہونے والی نص میں ہمارے پیش نظر اس وقت وہ حکم تکلیفی ہے جس میں کسی فعل کے کرنے یا اس سے باز رہنے کا حکم ہو۔ رہ گئے وہ احکام جو فعل اور ترک فعل میں اختیار دیتے ہیں ان پر بحث کرنا اس وقت ہمارا مقصود نہیں ہے کیونکہ ان کے فعل اور ترک فعل پر سزا نہیں ہے۔

شریعت اسلامی کے بنیادی قواعد:

شریعت اسلامیہ کے کچھ بنیادی قواعد ہیں۔ ان میں ایک قاعدہ یہ ہے:

"نص کے وارد ہوئے بغیر ذی عقل انسانوں کے فعل پر کوئی حکم نہیں لگایا جائے گا۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ مکلّف کے افعال کو اس وقت تک ناجائز قرار نہیں دیا جا سکتا جب تک ان افعال کی حرمت پر کوئی نص نہ پیش کر دی جائے۔ اور جب تک کسی فعل کے کرنے یا اس کے ترک کر دینے پر کوئی نص موجود نہیں اس وقت تک مکلّف پر کوئی پابندی نہیں ہے کہ وہ اس فعل کو کرے یا نہ کرے۔

اس سلسلہ میں دوسرا بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ:

"اشیاء اور افعال میں اصل جواز ہے۔"

یعنی ہر فعل اور ترک فعل بنیادی طور پر مباح اور جائز ہے جب تک اس کی حرمت پر کوئی نص موجود نہ ہو، اس کے کرنے اور نہ کرنے والے پر کوئی باز پرس نہیں، پھر جب کہ شریعت اسلامیہ میں حرام افعال صرف تحریم سے جرم نہیں سمجھے جاتے بلکہ سزا کے مقرر ہونے پر جرم بنتے ہیں، خواہ سزا حد ہو یا تعزیر، تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ شریعت اسلامیہ میں کوئی فعل اس وقت تک جرم نہیں جب تک اس فعل کی حرمت اور اس کی سزا پر نص موجود نہ ہو۔

متذکرہ بالا دونوں قواعد کے علاوہ ایک تیسرا بنیادی قاعدہ یہ بھی ہے کہ

"قانونی طور پر مکلّف وہی ہے جو مکلّف ہونے کی وجہ سمجھ سکتا ہو اور جس بات کا اس کو مکلّف بنایا جا رہا ہے اس کا مکلّف بننے کا وہ اہل ہو۔ اور شرعاً کوئی شخص اسی فعل کا مکلّف قرار دیا جا سکتا ہے جو ممکن ہو، مکلّف کی قدرت میں ہو اور مکلّف کو اس کا اس قدر علم حاصل ہو جو اسے اس حکم کی انجام دہی پر آمادہ کر سکے۔" (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الاحکام فی اصول الاحکام: جلد ا ص ۱۳۰، المستصفیٰ للغزالی: جلد ا ص ۱۶۳)

مندرجہ بالا بنیادی قواعد کا ماخذ قرآن وسنت ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی فعل اسی وقت جرم قرار دیا جائے گا جب اس کا جرم ہونا بیان کر دیا جائے۔ سزا اسی وقت جاری ہو گی جب سزا کے بارہ میں پہلے ہی متنبہ کر دیا جائے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بندوں کو سزا اسی وقت دیتے ہیں جب ان کو اپنے رسولوں کے ذریعہ احکام کی وضاحت اور نافرمانی کے انجام پر متنبہ کر چکے ہوتے ہیں، اور کوئی شخص انہی امور کا مکلّف اور جواب دہ قرار دیا جا سکتا ہے جو اس کی قدرت میں ہوں۔

شریعت اسلامیہ کا یہ قاعدہ گذشتہ چودہ سو سال سے چلا آ رہا ہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی کے بعد جدید قوانین اس قاعدہ سے متعارف ہوئے جب فرانسیسی انقلاب کے نتیجہ کے طور پر اس قاعدہ کو فرانسیسی قانون میں شامل کیا گیا اور پہلی مرتبہ ۱۷۸۹ء میں اعلان حقوق انسان میں یہ درج ہوا اور پھر فرانسیسی قانون سے یہ دوسرے تمام جدید قوانین میں منتقل ہوا۔

جرائم حدود اور ان کی سزا

شریعت میں اس قاعدے کو کہ بغیر نص کے کوئی فعل نہ جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے۔ چنانچہ جرائم حدود میں شارع کی طرف سے سزائیں مقرر کردی گئی ہیں۔ جن جرائم پر حدود واجب ہیں وہ حسب ذیل ہیں اور ان کی سزاؤں سے ہم اجمالی طور پر بحث کرتے ہیں۔

(1) چوری:

چوری کیا ہے؟ فقہاء کے نزدیک چوری کی تعریف یوں ہے کہ
''کسی عاقل و بالغ کا خفیہ طور پر کسی شبہ کے بغیر کسی دوسرے شخص کا ایسا مال لے لینا جو ہاتھ کاٹنے کے نصاب کے برابر ہو، مال کسی محفوظ جگہ میں ہو، مالیت رکھتا ہو، اور جلدی خراب ہو جانے والا نہ ہو۔''
(فتح القدیر: جلد۵ ص۱۲۰)

چوری کو عربی زبان میں سرقہ (سین پر فتحہ اور را پر کسرہ) کہتے ہیں اور اس کے لغوی معنی کسی شی کو لے لینے کے ہیں۔ صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ سرقہ اور استراق کسی کے مال کو محفوظ جگہ سے پوشیدہ طور پر آ کر لے لینے کو کہتے ہیں۔ ابن عرفہ کہتے ہیں کہ سارق عربوں کے نزدیک اس شخص کو کہتے ہیں جو پوشیدہ طور پر محفوظ چیزوں کے پاس آئے اور ان چیزوں کو اٹھا لے جائے جو اس کی ملکیت نہیں۔ (فقہ السنہ: جلد۲ ص ۴۸۷)
اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ چوری کی اہم شرائط حسب ذیل ہیں:

(1) چور عاقل اور بالغ ہو۔

(2) چوری شدہ چیز مالیت رکھتی ہو یعنی مال محترم ہو۔

(3) اس کی قیمت نصاب قطع ید تک پہنچتی ہو۔

(4) اور وہ محفوظ مقام پر ہو۔

چوری کی حد کے لیے مندرجہ ذیل شروط ضروری ہیں:

(1) جو مکلّف ہو یعنی عاقل اور بالغ ہو، بچے اور مجنون پر قطع ید واجب نہیں، کیونکہ حدیث میں تین آدمی مرفوع القلم ہیں (1) سویا ہوا شخص جب تک بیدار نہ ہو جائے۔ (2) بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے۔ (3) مجنون جب تک ہوش میں نہ آ جائے۔ (سنن الترمذی: جلد۵ص ۱۱۰، سنن بیہقی: جلد۸ص ۲۷۸)

(2) صاحب اختیار ہو یعنی اپنی مرضی سے چوری کرے جس سے زبردستی چوری کروائی جائے اس پر قطع ید نہیں۔

(4) مسروقہ چیز مال ہو۔ اگر ایسی چیز چوری ہو جائے جو مال نہیں تو جمہور کے نزدیک اس پر قطع ید نہیں۔

(5) مسروقہ مال نصاب کی حد تک ہو جو جمہور کے نزدیک ربع دینار ہے۔

(مسلم و بخاری: نیل الاوطار: جلد۷ص ۴۰)

(6) مال محفوظ جگہ سے نکالا گیا ہو، اور اموال کے لحاظ سے جگہ کی صورت بھی مختلف ہوتی ہے۔ ہر مال کے لیے اس کے مناسب حال محفوظ مقام ہوتا ہے۔

(7) چور کے مسروقہ مال میں شبہ نہ ہو۔ چنانچہ اپنے باپ کا مال چرانے سے اس پر قطع ید واجب نہ ہوگا کیونکہ باپ کے مال میں اس کا نفقہ واجب ہے۔ شبہ کی صورت میں حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ جیسے حدیث میں ہے:

﴿ادرأوا الحدود بالشبهات﴾

(سنن الترمذی: جلد۵ص ۱۱۰، سنن بیہقی جلد: ۸ص ۲۳۸)

''شبہ سے حدود کو ساقط کر دو۔''

(8) جس کا مال چوری ہو گیا ہو وہ چور سے اپنے مال کا مطالبہ کرے۔

چوری کی سزا اس نص سے ثابت ہے:

﴿والسارق والسارقة، فاقطعوا ایدیهما جزاءً بما کسبا، نکالاً من الله﴾ (المائدہ:۳۸)

''اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، ان کے کرتوتوں کے عوض میں اور اللہ کی طرف سے بطور عبرت ناک سزا کے''

جمہور فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں چوری کی سزا کے طور پر جس ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے اس سے مراد دائیں ہاتھ کی کلائی سے کاٹنا ہے۔

چور کا ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے؟

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ چوری میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے۔ اس کی دلیل قرآن حکیم کی اوپر والی آیت ہے۔ اس کی تائید سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت ''فاقطعوا ایمانهما'' یعنی ان کا داہنا ہاتھ کاٹ دو۔ (سنن بیہقی: جلد۸ص ۲۷۸)

سیدنا ابوبکرؓ اور سیدنا عمرؓ سے روایت ہے۔ ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ:

﴿اذا سرق السارق فاقطعوا یمینه من الکوع﴾

(المغنی: جلد۱۰ص ۲۶۴)

اس لیے کہ وہ اکثر اوقات اسی سے پکڑا جاتا ہے۔ ابتداء میں اس کے قطع کرنے سے چور کو چوری سے روکنا مدنظر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں یہی چوری کرنے کا آلہ ہوتا ہے، پس مناسب سمجھا گیا کہ اس کی سزا اس آلے کو ختم کرنا ہو۔ قاضی عیاضؒ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا۔

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے۔ اگرچہ علماء کا اس مقام کی تحدید میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ''ید'' یعنی ہاتھ کی حقیقت میں اختلاف ہے۔

خوارج کہتے ہیں کہ ہاتھ کندھے سے کاٹا جائے کیونکہ عرب انگلیوں سے لے

کر کندھے تک ہاتھ کا اطلاق کرتے ہیں۔ بعض کے نزدیک ہاتھ کہنی سے کاٹا جائے گا۔ وہ اپنی تائید میں آیت وضوپیش کرتے ہیں۔ لیکن صاحب فتح الباری فرماتے ہیں کہ ہمیں علم نہیں کہ سرقہ کے بارہ میں یہ کس کا قول ہے۔ (فتح الباری: جلد۱۲ص۹۹)

جمہور کا قول یہ ہے کہ ہاتھ پہنچے سے کاٹا جائے۔ سیدنا ابوبکرؓ، سیدنا عمرؓ، سیدنا عثمانؓ اور سیدنا علیؓ ہاتھ کو پہنچے سے کاٹا کرتے تھے۔ ان کا یہ عمل اس بات پر دال ہے کہ چوری کی حد میں ہاتھ پہنچے سے کاٹا جائے گا۔ بعض حضرات کے نزدیک چوری میں صرف دائیں ہاتھ کی انگلیاں کاٹی جائیں گی۔ لیکن یہ قول بھی لغتاً اور عرفاً غلط ہے اور احادیث نبویہ اور اعمال صحابہ بھی اس کی مؤید نہیں ہیں کیونکہ انگلیوں سے ہاتھ کا کاٹنا نص کے خلاف ہے۔ نص میں ''قطع ید'' ہے نہ کہ ''قطع اصابع'' (انگلیاں کاٹنا) آیت کا ابہام رسول اللہ ﷺ کے بیان سے دور ہو جاتا ہے۔ آپ ﷺ نے حکم فرمایا کہ چور کا ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے۔ دوسرے کلائی تک کاٹنا وہ مقدار ہے جو یقینی طور پر نص سے معلوم ہوتی ہے لہٰذا اسے لے لیا جائے گا۔ علاوہ ازیں معاملہ چونکہ سزا کا ہے اور سزا میں وہی مفہوم لیا جاتا ہے جو یقینی ہو۔ (المبسوط سرخسی: جلد۹ص۱۳۳)

چور کا دایاں ہاتھ بیکار ہو یا نہ ہو تو اصل کا حکم:

اگر چور کا دایاں ہاتھ شل ہو یا بیکار ہو چکا ہو تو اس بارہ میں کیا حکم شرعی ہے؟ اس بارہ میں علماء کے دو قول ہیں۔ ان اقوال میں سے راجح قول کے مطابق چور کی بائیں ٹانگ، قطع کی جائے گی کیونکہ دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ٹانگ ہی کو کاٹنا ہوتا ہے۔ اس قول کے قائلین کا استناد یہ ہے کہ جو ہاتھ شل ہو چکا ہے اس میں نہ کوئی فائدہ ہے اور نہ خوبصورتی۔ اس کے قطع کرنے سے اسے کوئی سزا نہ ہوگی۔ امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ جو شخص چوری کرے اور اس کا دایاں ہاتھ خشک (شل) ہو چکا ہو تو اس کی ٹانگ قطع کی جائے گی۔ (المغنی لابن قدامہ: جلد۱۰ص۲۲۹)

اس بارہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ چور کو اپنے واسطے حکم حاصل کرنے کے لیے ڈاکٹروں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اگر وہ کہیں کہ اس شل یا بیکار ہاتھ کو قطع کرنے

سے خون جاری ہوگا اور اس کی رگیں کٹ جائیں گی تو اسے قطع کیا جائے گا جیسے کہ درست اور صحیح ہونے کی حالت میں اسے قطع کیا جاتا۔ اور اگر وہ کہیں کہ اسے قطع کرنے سے خون نہیں نکلے گا تو اس صورت میں اس کی بائیں ٹانگ کاٹی جائے گی۔ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ (ایضاً)

ہمارے خیال میں بھی یہی قول راجح ہے کیونکہ جب ہاتھ کاٹنے سے خون جاری ہوگا تو اس کے کاٹنے سے تکلیف بھی ہوگی اور یہی اس کی سزا ہے۔ اور جب کاٹنے سے خون جاری نہ ہو تو پھر بائیں ٹانگ کو کاٹا جائے گا کیونکہ شل ہاتھ کے قطع کرنے سے اسے تکلیف نہیں ہوتی۔

اب ایک اور صورت یہ پیدا ہوتی ہے کہ اگر چور کا دایاں ہاتھ ہو ہی نہ یا کسی وجہ سے کٹ چکا ہو تو پھر کیا حکم ہے؟ اس بارہ میں علماء کے دو قول ہیں۔

جمہور کے نزدیک تو اس کی بائیں ٹانگ کاٹی جائے گی اور بعض علماء کے نزدیک اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اگر چور کا چوری کرنے کی حد میں پہلے ہی دایاں ہاتھ کاٹا گیا ہو تو پھر اس کا کیا حکم ہے؟ اس بارہ میں بھی فقہاء کے دو قول ہیں:

(1) جو چوری کی حد میں ہاتھ قطع کیے جانے کے بعد پھر چوری کرے تو اس کی بائیں ٹانگ کاٹی جائے۔ یہ قول جمہور علماء کا ہے، اور ان کا استدلال یہ ہے:

﴿انما جزاء الذین یحاربون اللّٰہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً، أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف﴾ (المائدہ:۳۳)

''جو لوگ اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد برپا کرتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں۔''

اس آیت سے ان کا استدلال یہ ہے کہ اس آیت محاربہ نے دو اعضاء کا قطع کرنا واجب کیا ہے یعنی ہاتھ اور ٹانگ کا۔ جب چوری سے دو اعضاء کا قطع واجب ہو گیا تو آیت محاربہ پر قیاس کرتے ہوئے پہلے ہاتھ اور پھر ٹانگ قطع کی جائے گی، لیکن جب دونوں ہاتھ قطع کیے جا چکے ہوں تو ٹانگوں کا قطع نہیں ہوگا۔

(2) انہوں نے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ سیدنا ابوبکرؓ، سیدنا عمرؓ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا یہ قول ہے جو امور دین اور مقاصد شریعت کو بہتر جاننے والے تھے۔

(3) سیدنا ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

﴿اذا سرق السارق فاقطعوا یده ثم اذا سرق فاقطعوا رجله﴾ (المغنی: جلد ۱۰ ص ۲۶۵)

''چور جب چوری کرے تو اس کا ہاتھ قطع کر دو اور جب وہ دوبارہ چوری کرے تو اس کا پاؤں کاٹ دو۔''

یہ چوری میں ہاتھ کے بعد پاؤں کے قطع پر نص صریح ہے۔

(4) دوسرا قول اس بارہ میں یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کے قطع کے بعد بایاں ہاتھ قطع کیا جائے یہ داؤد ظاہری اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

(بدایۃ المجتہد: جلد ۲ ص ۴۴۷)

ان حضرات کا استدلال اس آیت سے ہے:

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما﴾ (المائدہ: ۳۸)

''چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔''

اس آیت سے بظاہر یہی استدلال ہوتا ہے کہ چوری سے ٹانگ میں تعرض کیے بغیر صرف ہاتھ کا کاٹنا ہوتا ہے۔ اس وجہ سے دائیں ہاتھ کے قطع کے بعد دوبارہ چوری کرنے پر بائیں ہاتھ کا قطع ہوگا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں ''ایدیهما''

کا لفظ جمع ہے اور اس کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے جو اس امر پر دال ہے کہ اس سے مراد دونوں ہاتھوں کا قطع کرنا ہے نہ کہ ٹانگوں کا۔

(2) دلیل عقلی سے بھی انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ ہاتھ چوری کرنے کا آلہ ہے اور چوری کی سزا اس کے آلہ کے قطع کرنے سے ہوتی ہے اور وہ ہاتھ ہے۔

ان حضرات کا یہ قول کہ ہاتھ سرقہ کرنے کا آلہ ہے، جب اس کے قطع کرنے سے کوئی خرابی لازم نہ آئے تو اسے ہی قطع کیا جائے گا، لیکن جب ایسا کرنے سے کوئی خرابی لازم آئے تو قطع ترک کر دیا جائے گا۔ اگر ہم دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ہاتھ کو بھی قطع کر دیں تو ہم مقطوع شخص کو بہت سے فوائد سے محروم کر دیں گے جیسے کھانا کھانے، استنجا کرنے اور اپنی جان کے دفاع وغیرہ سے، اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی خرابی پیدا نہیں ہوگی۔ پھر بھی جو صورت اختیار کی گئی ہے وہ سرکار دو عالم ﷺ کے قول و فعل اور آپ ﷺ کے صحابہ کرامؓ کے قول و فعل کے خلاف ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا قول و فعل اور آپ کے بعد آپ ﷺ کے صحابہ کرامؓ کا فعل حجت ہے کیونکہ وہ مقاصد شریعت کو بہتر سمجھنے والے تھے۔ انہوں نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ٹانگ کاٹی جائے گی۔

ہمارے نزدیک جمہور کے قول کو ترجیح حاصل ہے جو دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ٹانگ کے قطع کرنے کے قائل ہیں، اور اس ترجیح کی وجوہات حسب ذیل ہیں:

(1) جمہور کے دلائل قوی ہیں، کسی معارض کے بغیر اپنے ظاہر پر قائم رہتے ہیں، اور مخالف دلائل کی رو سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔

(2) دائیں ہاتھ کے قطع کے بعد بائیں ہاتھ کے قطع کرنے سے جو خرابی مترتب ہوتی ہے وہ دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ٹانگ کے قطع کرنے سے دور ہو جاتی ہے، اس لیے کہ اس کے قطع سے آدمی بہت سے فوائد سے محروم ہو جاتا ہے جیسے کھانا کھانے، استنجا کرنے اور دفاع کرنے وغیرہ سے۔

(3) یہ فقہاء کا متفق علیہ قول ہے سوائے چند لوگوں کے جو اس نظریہ کے خلاف ہیں،

اور ان کا قول مخالف ہونے کی وجہ سے شاذ خیال کیا جائے گا۔

پاؤں کاٹنے کی جگہ:

دوسری مرتبہ چوری کرنے پر دائیں ہاتھ کے بعد بائیں پاؤں کے قطع کے ذکر کے بعد اب ہم اس مقام کا ذکر کرتے ہیں جہاں سے پاؤں قطع کیا جائے۔ علماء کا اس مقام کے بیان میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک پاؤں ٹخنے کے جوڑ سے قطع کیا جائے گا اور بعض کے نزدیک پنڈلی کی جڑ کے جوڑ سے قطع کیا جائے گا۔

دلائل کے لحاظ سے جمہور کے قول کو ترجیح حاصل ہے جو ٹخنے کے جوڑ سے قطع کے قائل ہیں کیونکہ یہ چوری میں قطع کیے جانے والے دو عضوؤں میں سے ایک ہے۔ اسے ہاتھ کی طرح ٹخنے کے جوڑ سے قطع کیا جائے گا۔

اب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جس شخص کا چوری کی حد میں ہاتھ اور پاؤں قطع کر دیا گیا ہو، اگر وہ پھر چوری کرے تو اسے قید کیا جائے اور اس پر تعزیر لگائی جائے، مگر اسے قطع کی سزا نہ دی جائے۔ یہ قول سیدنا علیؓ، حسن بصریؒ، شعبیؒ، زہریؒ، نخعیؒ، ثوریؒ اور اصحاب الرائے کا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس قول کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ

سیدنا علیؓ سے بیان کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک ہاتھ پاؤں کٹا آدمی لایا گیا جس نے چوری کی تھی۔ آپ نے اپنے اصحاب سے پوچھا کہ اس آدمی کے بارہ میں آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے کہا: ''امیر المؤمنین! اس پر قطع کا حکم لگایئے۔'' آپ نے فرمایا: ''میں اسے قتل تو نہیں کروں گا کیونکہ اس کا قتل واجب نہیں۔'' اگر قطع کروں تو یہ کھانا کیسے کھائے گا؟ نماز کے لیے وضو کیسے کرے گا؟ غسل جنابت کس طرح کرے گا؟ اپنی ضروریات کیسے انجام دے گا۔'' آپ نے کچھ دنوں کے لیے اسے جیل بھجوا دیا۔ پھر اسے وہاں سے نکالا اور اپنے اصحاب سے مشورہ طلب کیا تو انہوں نے پھر وہی پہلا مشورہ دیا۔ آپ نے بھی وہی پہلا جواب دیا۔ پھر آپ نے اسے نہایت سختی سے کوڑے لگا کر چھوڑ دیا۔

اسی طرح سیدنا علیؓ کا ایک اور قول ہے کہ میں ''اللہ تعالیٰ سے شرم محسوس کرتا ہوں کہ پکڑنے اور چلنے کے لیے اس کے ہاتھ پاؤں باقی نہ چھوڑوں۔'' ان دو اثروں سے ان کا استدلال یہ ہے کہ سیدنا علیؓ نے تیسری بار چوری کرنے پر چور کے جسم کا کوئی حصہ قطع نہیں کیا بلکہ اسے قید کیا اور کوڑے لگائے۔ اگر قطع واجب ہوتا تو آپ اسے ترک نہ کرتے۔

دوسرا قول اس بارہ میں یہ ہے کہ چوری کی حد میں ہاتھ اور پاؤں کٹ جانے کے بعد اگر پھر کوئی چوری کا ارتکاب کرے تو اس کا بایاں ہاتھ قطع کر دیا جائے گا، اور جب وہ چوتھی بار چوری کا ارتکاب کرے تو اس کا دایاں پاؤں قطع کیا جائے گا۔ یہ قول قتادہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، ابو ثورؒ اور ابن المنذرؒ کا ہے جسے سیدنا ابوبکرؓ، سیدنا عمرؓ، سیدنا عثمانؓ اور سیدنا عمر بن عبدالعزیزؒ سے بیان کیا گیا ہے۔ (المغنی بن قدامہ: جلد۱۰ص۲۷۱)

اس قول کے قائلین کا استدلال سیدنا ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے چور کے بارہ میں ارشاد فرمایا:

''جب چور چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، دوبارہ کرے تو پاؤں کاٹ دو، سہ بارہ کرے تو ہاتھ کاٹ دو اور اگر چوتھی بار کرے تو پاؤں کاٹ دو۔'' (فتح الباری: جلد۱۲ص۱۰۰)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سرکار دو عالم ﷺ نے بار بار چوری کرنے پر اس کے اعضاء میں سے ایک عضو کاٹنے کا حکم ارشاد فرمایا۔ لہٰذا وہ جتنی مرتبہ چوری کرے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کے علاوہ بھی اسے قطع کی سزا دی جائے گی۔ بار بار چوری کرنے پر ان دونوں کے قطع پر اتفاق ہے۔

پھر سیدنا ابوبکرؓ، سیدنا عمرؓ اور سیدنا عثمانؓ کا بھی یہی عمل تھا۔ کہ چار بار چوری کرنے پر چور کے چار اعضاء قطع کرنے کا حکم فرمایا، لیکن اگر وہ پانچویں بار چوری کرے تو پھر ایک قول کے مطابق اس کو قتل کیا جائے گا۔ (جامع الاصول: جلد۴ص۳۲۳، رواہ ابوداود والنسائی، فتح الباری: جلد۱۲ص۹۹، سنن بیہقی: جلد۸ص۲۰۲)

لیکن جمہور کا قول یہ ہے کہ پانچویں بار چوری کرنے پر اسے تعزیر لگائی جائے

اور قید کیا جائے۔امام مالکؒ کے ہاں بھی یہی قول راجح ہے۔

حدیث جابرؓ جو ابوداؤد اور نسائی نے نقل کی ہے کہ پانچویں بار چوری کرنے پر حضور ﷺ نے چور کو قتل کرنے کا حکم فرمایا، تو یہ حدیث ضعیف ہے، نسائی نے اس کو منکر قرار دیا ہے۔اور اس بارہ میں کوئی صحیح حدیث نہیں، لہٰذا پانچویں بار چور پر تعزیر لگائی جائے گی اور اسے قید کیا جائے گا نہ کہ اسے قتل کیا جائے گا۔

ہاتھ قطع کی کیفیت:

جب چور پر چوری ثابت ہو جائے اور ممکن حد تک قطع میں آسانی سے کام لیا جائے۔اس کے جوڑ پر تیز دھار چھری رکھ کر زور سے ضرب لگائی جائے تاکہ وہ ایک ہی ضرب سے قطع کا عمل مکمل ہو جائے۔پھر کوئی ایسا عمل کیا جائے جس سے اس کی رگوں کے منہ بند ہو جائیں۔پہلے زمانہ میں تو اس کے ہاتھ کو گرم تیل میں ڈبو دیا جاتا تھا، لیکن آج کل سرجری نے بڑی ترقی کی ہے اور کئی قسم کی دوائیں وجود میں آ گئی ہیں جن سے خون کی رگوں کے منہ بند ہو کر خون کا اخراج بند ہو جاتا ہے کیونکہ اگر خون زیادہ نکل گیا تو اس کی موت واقع ہونے کا امکان ہے۔قطع کی تکمیل کے بعد سنت یہ ہے کہ کٹا ہوا ہاتھ چور کی گردن میں لٹکا دیا جائے جیسا کہ فضالہ بن عبداللہؓ کی روایت میں ہے کہ ''سرکار دو عالم ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا۔آپ ﷺ نے اس کا ہاتھ قطع کیا، پھر حکم دیا کہ اسے اس کی گردن میں لٹکا دیا جائے۔''

(رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی، جامع الاصول: جلد۴ ص ۳۲۷، نیل الاوطار: جلد ۷ ص ۱۴۳)

کیونکہ زجر و توبیخ کے لیے یہ انداز نہایت مؤثر ہے۔

موجب حد سرقہ کے ارکان:

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ وہ سرقہ اور چوری جس پر حد نافذ ہوتی ہے اس کے چار ارکان ہیں:

(1) خفیہ اور پوشیدہ طور پر کسی شی کا لے لینا

(2) مال مسروقہ کا شرعاً مال متقوم اور محرز ہونا

(3) مال مسروقہ کا غیر کی ملک صحیح ومحرز میں ہونا

(4) ارتکاب جرم کی نیت (التشریح الجنائی: جلد۲ص ۵۱۸)

(1) رکن اول کے بارہ میں یہ ہے کہ جس کا مال لیا گیا ہو اسے نہ تو اپنے مال کے چرائے جانے کا اس وقت علم ہو اور نہ اس کی رضا مندی ہو۔ اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''خیانت کرنے والے اور اچک لینے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔'' (ابوداؤد:ص۶۰۳) ایک اور روایت میں ہے کہ ''کوئی شی چھین لینے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔'' (ایضاً) اسی طرح اگر کوئی چیز عاریتاً مانگ کر لے جائے اور واپس نہ کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔'' (المغنی: جلد۱۰ص ۲۴۰)

(2) سرقہ ثابت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مال مسروقہ مال متقوم اور محرز بھی ہو۔ لوگ اسے مال سمجھتے اور اس کی حفاظت کرتے ہوں۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں حقیر اور بے حقیقت چیزوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹے جاتے تھے۔ (بدائع الصنائع : جلد ۷ص ۶۷) مال مسروق میں مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: (1) مال مسروق مال منقول ہو۔ (2) مال مسروق شرعاً مال متقوم ہو۔ (3) مال مسروق مال محرز ہو یعنی اس کے مالک نے اسے حفاظت سے رکھ چھوڑا ہو یا کوئی اس کا نگران ہو۔ (4) مال مسروق بقدر نصاب ہو۔

(3) سرقہ ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ شی مسروق سارق کے غیر کی ملکیت ہو کیونکہ اگر مال مسروقہ کسی بھی اعتبار سے سارق کی ملک یا شبہ ملک میں ہوگا تو سرقہ نہیں ہوگا خواہ سارق نے اسے خفیہ طور پر ہی کیوں نہ لیا ہو جرم سرقہ کے پائے جانے کے لیے صرف یہی کافی نہیں ہے کہ مال مسروقہ سارق کی ملکیت میں نہ ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ غیر کی ملک ہو، لہٰذا اگر کوئی ایسا مال ہو جو کسی کی ملک نہ ہو تو اس کے لینے سے سرقہ نہیں ہوگا خواہ اس نے خفیہ طور پر ہی کیوں نہ لیا ہو۔

(4) حدیث میں ہے کہ تمام اعمال کی بنیاد نیت ہے۔ انسان کو اس کی نیت کے مطابق بدلہ ملے گا۔ (بخاری: جلد۱ص۲)

اسلامی حدود کے اجراء میں اس حدیث کو بنیادی حیثیت حاصل ہے کیونکہ ارتکاب جرم کی نیت نہ ہونے کی صورت میں حدود کا اجراء نہیں ہوتا، چنانچہ اگر کسی شخص نے غیر کی ملکیت کو خفیہ طور پر مباح سمجھ کر لیا ہو یا محض دیکھنے کے لیے لیا، قصد تملک نہ ہو، یا عارضی طور پر استعمال کے لیے اٹھایا ہو اور نیت لوٹا دینے کی ہو یا یہ سمجھ کر لے لیا ہو کہ مالک کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا تو ان تمام صورتوں میں سرقہ موجب حد نہ ہوگا۔

مال مسروقہ کا بدل:

آخر میں چوری کے اس جرم میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ چور کے قطع ید کے بعد کیا اس کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ وہ مال مسروقہ یا اس کی قیمت ادا کرے۔ اس بارہ میں تین اقوال ہیں:

(1) جب چوری شدہ چیز تلف اور ضائع ہو گئی ہو تو چور پر واجب ہے کہ وہ اس چیز کا مثل واپس کرے ورنہ اس کی قیمت دے، خواہ چور کا قطع ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو، خواہ وہ تنگ دست ہو یا خوش حال ہو، یہ قول احمدؒ، شافعیؒ، نخعیؒ، ابوثورؒ اور حسن بصریؒ کا ہے۔ ان کے نزدیک قطع اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جرمانہ اس شخص کا حق ہے جس کا مال چوری ہو گیا ہے۔

(2) دوسرا قول اس بارہ میں یہ ہے کہ قطع اور جرمانہ دونوں اکٹھے چور پر نہ ڈالے جائیں جب چور کا ہاتھ کٹ جائے تو اس پر کوئی جرمانہ نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کا قول ہے۔ (بدایۃ المجتہد: جلد۲ ص ۴۴۷) ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ سیدنا عبدالرحمٰن بن عوفؓ فرماتے ہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"جب چور پر حد جاری کر دی جائے تو اس پر کوئی جرمانہ نہیں۔"

(رواہ النسائی جامع الاصول: جلد۴ ص ۳۲۷، المغنی: جلد۱۰ ص ۲۷۹، سنن بیہقی: جلد۸ ص ۲۷۷)

اس بارہ میں دلیل عقلی سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے کہ بدل دینا تملیک کا تقاضا کرتا ہے اور ملک قطع سے مانع ہے۔ پس ان دونوں کو اکٹھا نہیں کیا جائے گا۔

(3) جب چور خوش حال ہو تو قطع کے ساتھ بدل بھی دے، اور جب تنگ دست ہو تو اس پر صرف قطع واجب ہے بدل نہیں۔ یہ امام مالکؒ کا قول ہے۔ (بدایۃ المجتہد: جلد۲ص۴۴۷)

چور کی سزا میں حکمت:

بعض علماء نے چوری کی سزا کی یعنی قطع ید کی یہ حکمت لکھی ہے کہ چور جب چوری کا ارادہ کرتا ہے تو دراصل اپنی کمائی میں دوسرے کی کمائی سے اضافہ کرنا چاہتا ہے۔ وہ اپنی جائز کمائی کو کم اور قلیل سمجھ کر اس میں دوسرے کی کمائی ناجائز طور پر حاصل کر کے اس میں اضافہ کرنا چاہتا ہے وہ اپنے نتیجۂ عمل پر قانع نہ رہ کر دوسرے کے نتیجۂ عمل پر اپنی نظریں جماتا ہے۔ وہ یہ سب کچھ صرف اس لیے کرتا ہے کہ وہ زیادہ خرچ کر سکے، محنت و عمل سے بچ سکے اور اپنا مال خرچ کر کے اپنے کو زیادہ نمایاں کر سکے۔ گویا چوری کا اصل محرک زیادہ کمانا اور زیادہ دولت حاصل کرنا ہے۔ شریعت نے اس جذبہ کا مقابلہ قطع ید کی سزا مقرر کر کے کیا ہے کیونکہ قطع ید اور رجل یعنی ہاتھ اور پاؤں کے کاٹنے سے کمائی میں کمی واقع ہوتی ہے، اور اس کے ہاتھ پیر جو کمانے کے ذریعہ ہیں، وہ ختم ہو جائیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی کمائی کی کمی سے اس کی دولت میں کمی واقع ہوگی جس سے زیادہ خرچ کر کے اپنے کو نمایاں کرنے میں کمی واقعہ ہوگی اور مستقبل کا خطرہ بھی پیدا ہوگا کیونکہ کدو کاوش میں کمی کے باعث دولت کی پیداوار میں کمی ہوگی۔ گویا شریعت نے سزائے قطع مقرر کر کے جرم کے داعی نفسیاتی عوامل کو ان نفسیاتی عوامل سے ختم کر دیا ہے جو جرم سے باز رکھنے والے ہیں۔ بالفرض اگر جرم کے داعی نفسیاتی عوامل روکنے والے عوامل پر غالب آ جائیں اور انسان جرم کا ارتکاب کرے تو سزا کی سختی اور شدت اس میں ازسرنو جرم سے روکنے والے نفسیاتی عوامل کو ابھارے گی اور وہ دوبارہ ارتکاب جرم نہیں کرے گا۔

یہی وہ بنیاد ہے جس پر شریعت نے عقوبت سرقہ قائم کی ہے اور دنیا میں اس سے چوری کے لیے اور کوئی سزا تجویز نہیں ہوئی۔ چنانچہ شریعت کی تجویز کردہ یہ سزا سب سے زیادہ کامیاب رہی ہے۔ سعودی عرب میں یہ سزا مقرر ہے اور اس سزا کی وجہ سے وہ امن وسلامتی کا گہوارہ بنا ہوا ہے اور دنیا میں جرائم کی سب سے کم شرح سعودی عرب میں

ہے جہاں ہر مقیم، مسافر، اور اجنبی اور پردیسی کو اپنی جان، مال اور اہل وعیال کے بارہ میں امن وسلامتی کا مکمل بھروسہ ہے۔

موجودہ قوانین میں چوری کی سزا صرف قید ہے جو ہر جرم کے بارہ عموماً اور چوری کے بارہ میں خصوصاً ایک ناکام سزا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سزائے قید میں چور کے دل میں وہ نفسیاتی عوامل پیدا نہیں ہوتے جو اسے جرم سے باز رکھیں کیونکہ سزائے قید مجرم اور اس کے عوامل اور کسب میں صرف مدت سزا تک حارج ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جیل میں اسے کسب کی ضرورت نہیں ہے وہ تو حکومت کی طرف سے اس کی ساری ضروریات پوری کی جارہی ہیں۔ رہائی کے بعد پھر اسے کمانے اور اپنی دولت میں اضافہ کرنے کے مواقع مل جائیں گے اور اسے پھر چھوٹ مل جائے گی کہ وہ اپنی دولت حلال طریقے سے کمائے یا حرام طریقے سے کیونکہ وہ لوگوں کے سامنے ایک شریف انسان کی صورت میں ظاہر ہو کر انہیں دھوکہ دے گا اور لوگ اس کے ساتھ تعاون کریں گے۔ لیکن سزائے قطع سے چور کی قوت عمل وکسب ختم ہو جاتی ہے یا کم از کم اس میں شدید کمی واقع ہو جاتی ہے۔ بہر حال زیادہ کمانے کا موقع ختم ہو جاتا ہے اور کمائی میں بے حد کمی ہو جاتی ہے۔ بلکہ بیشتر حالات میں کمانے کا سلسلہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کو نہ دھوکہ دے سکتا ہے اور نہ ہی ان کا اعتماد حاصل کر سکتا ہے کیونکہ جسمانی حالت اس کے جرم کی شاہد ناطق اور اس کا کٹا ہوا ہاتھ اس کے ماضی کی کرتوتوں کی منہ بولتی تصویر ہے۔ غرض سزائے قطع ید میں نقصان کا پہلو غالب اور قطعی ہے اور سزائے قید میں مفاد کا پہلو راجح ہے، اور انسان کی طبیعت کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اس عمل سے پیچھے نہیں ہٹتا جس میں اس کے مفاد کا پہلو غالب ہو، اور اس کام کے لیے آگے نہیں بڑھتا جس سے اس کے نقصان کا پہلو غالب ہو۔

سرقہ کے بارہ میں چند ضروری باتیں:

سرقہ کے بارہ میں چند ضروری باتیں ذہن میں رکھنا ضروری ہے:

(1) مال کو چھپا کر لینا، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کی چوری کی جائے اس کے علم اور رضامندی کے بغیر وہ شی لی جائے جیسے کوئی شخص کسی شخص کی غیر موجودگی یا

اس کے سونے کے درمیان اس کا سامان چرا لے۔ اگر کسی کی موجودگی میں کوئی شی لی جائے تو وہ سرقہ نہیں ہوگا۔

(2) مال کا لینا مکمل ہو، شی مسروقہ کو صرف ہاتھ لگا دینا کافی نہیں۔

(3) اگر کوئی شخص کسی کے گھر کی دیوار پھلانگ کر اس کے گھر میں اتر گیا اور کسی شی تک پہنچنے سے پہلے یا سامان سمیٹتے ہوئے پکڑا گیا، تو وہ لینے والا پوشیدہ طور پر لینے والا متصور نہیں ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ جس شی کو چرانا مقصود تھا وہ شی اپنی جائے حفاظت سے باہر نہیں نکلی جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی مالک کے قبضہ سے نکل کر چور کے قبضہ میں نہیں آئی۔ (المغنی: جلد ۱۰ص ۲۴۹، ص ۲۵۹، المہذب: جلد ۲ص ۲۹۵، فتح القدیر: ص ۲۴۰، بدائع الصنائع: جلد ۷ص ۶۵)

اخذ تام (پوری طرح لینا) کی شرط کا نتیجہ مرتب نہیں ہوتا ہے کہ سرقہ میں اگر اخذ تام نہ ہو تو قطع ید نہیں ہوگا۔ اس پر تعزیری سزا تو ہوگی لیکن حد نہ ہوگی۔ شریعت میں اخذ تام کی شرط میں یہ ہے کہ سارق مسروقہ شی کو اس کی جائے حفاظت سے نکال لے۔ اور اس شرط کا ہر اس سرقہ میں پایا جانا ضروری ہے جس میں قطع ید کی سزا دی جائے۔ یہ مسلک مذاہب اربعہ کا ہے۔

شی مسروقہ کا اس کی جائے حفاظت سے نکال لینا مالک کے قبضہ سے نکال لینا ہے۔ چنانچہ مکان یا دوکان سے کسی شی کا چرا لینا یا جانوروں کے باڑے سے کسی جانور کا نکال لینا مالک کے قبضہ سے نکال لینا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی جیب سے رقم نکال لیتا ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے مالک کے قبضہ سے نکال لیا ہے۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں مالک کا قبضہ اشیاء مسروقہ سے ختم ہو جاتا ہے۔

(4) اگر شی مسروقہ ایسی ہو جو نکلنے سے ضائع ہو جاتی ہو جیسے حلوہ، دودھ اور دہی وغیرہ تو شریعت میں یہ سرقہ نہیں بلکہ اتلاف ہے۔

(المغنی: جلد ۱۰ص ۲۱۶، المہذب: جلد ۲ص ۲۹۷)

(5) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شی مسروقہ کے جائے حفاظت سے اور مالک شی کے

قبضہ سے نکال لینے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مجرم کے قبضہ میں بھی آجائے۔ جیسے چور سامان اٹھا کر گھر سے باہر پھینک دے، پھر جب اسے لینے کے لیے باہر آئے تو اس کے آنے سے قبل کوئی اور شخص آ کر اسے اٹھا لے۔ اس صورت میں یا اس جیسی دوسری صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسروقہ شی سارق کے قبضہ میں داخل نہیں ہوتی کیونکہ مسروقہ شی سارق کے قبضہ میں اسی وقت داخل ہوتی ہے جب وہ مالک کے قبضہ سے نکل کر جائے حفاظت سے نکلنے تک مجرم کے ہاتھ میں رہے، اس لیے کہ اخراج سے مالک کی بالادستی اس شی پر ختم ہو جاتی ہے۔ (فتح القدیر: جلد۴ص ۲۴۱)

(6) اگر چور نے کسی شی کو چرا کر اس کی جائے حفاظت سے نکال لیا تو اس پر اس کے مالک کی بالادستی ختم ہو گئی۔ اس کے بعد اگر دوسرے چور کے ہاتھ وہ چیز لگ گئی تو اب مسروقہ شی پہلے چور کے قبضہ میں آنے کی بجائے دوسرے چور کے قبضہ میں آ گئی۔ لہٰذا اب چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ اس نے مال مسروقہ کو اس کی حفاظت سے نکالا ہو بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔

(فتح القدیر: جلد۴ص ۲۴۱)

(7) اگر چور مسروقہ مال کو جائے حفاظت سے نکال کر باہر پھینک دینے کے بعد لیکن اس کو دوبارہ اٹھانے سے پہلے پکڑا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اخذ ناتمام ہے کیونکہ یہ مال مسروقہ عملاً سارق کے قبضہ میں داخل نہیں ہوا۔

(8) اگر دو آدمی نقب لگائیں اور ان میں سے ایک شخص اندر داخل ہو کر مال نکال لائے اور جب وہ مال کو گلی میں لے آئے تو اسے وہ دونوں آدمی اٹھا لیں۔ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اندر داخل ہونے والا آدمی پہچان لیا گیا ہے تو اس پر حد قطع لاگو ہو گی کیونکہ چور وہی ہے، اس لیے کہ مال اخذ کرنے اور اس کو حرز (وہ جگہ جو محفوظ ہو اور وہاں کسی اجنبی کا داخلہ ممنوع ہو) سے باہر لانے کا کام اسی نے کیا ہے۔ باہر لانے والے پر تعزیر عائد ہو گی کیونکہ اس نے گناہ پر اعانت کی ہے اگر یہ معلوم نہ ہو ان دونوں میں سے حرز

کے اندر کون گیا تھا تو دونوں میں سے کسی پر سزائے قطع جاری نہیں ہو گی۔ کیونکہ اصل مجرم جس پر حد قطع واجب ہوئی ہے، نامعلوم ہے۔ لہٰذا دونوں پر تعزیر لاگو ہو گی۔

(9) اگر کوئی کسی کے مکان میں نقب لگائے اور رات کے وقت صاحب مکان کی موجودگی میں زبردستی داخل ہو جائے اور اس کا سامان چرا لے تو اس پر سزائے قطع جاری ہو گی اگرچہ اس نے مالک سے چھپ کر مال اخذ نہیں کیا لیکن لوگوں سے تو چھپ کر لیا ہے۔

(10) چوروں کی ایک جماعت کسی آدمی کے گھر میں گھس گئی اور مال اخذ کر لیا اور اپنے میں سے ایک شخص کی پیٹھ پر لاد کر اسے مکان سے باہر نکال دیا۔ پھر وہ سب پکڑے گئے۔ اب سزائے قطع سب چوروں پر لاگو ہو گی۔ اگرچہ مال باہر لانے والا صرف ایک شخص ہے جس کی پیٹھ پر مال لادا گیا تھا لیکن دراصل مال ماخوذ کو باہر لانے کا کام معنوی طور پر سب نے کیا ہے۔

(11) اگر چوری کا ارتکاب چوروں کی ایک جماعت نے کیا اور اس جماعت میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی۔ اس بارہ میں امام ابو یوسفؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر مال مسروقہ کو حرز سے باہر لانے کا کام نابالغ یا پاگل نے انجام دیا ہو تو ان سب سے حد ساقط ہو جائے گی ورنہ ماسوائے نابالغ اور پاگل کے سب پر حد قطع جاری کی جائے گی۔

(12) اگر چوروں میں صاحب مال کا کوئی ساجھی (Partner) شامل ہو تو کسی پر حد قطع جاری نہیں ہو گی۔

(13) اس شخص پر حد قطع جاری نہیں ہو گی جو گروی دار (Pledgee) کے ہاں سے اپنی گروی رکھی ہوئی چیز چوری کر لے کیونکہ عین شی پر بدستور اس کی ملکیت ہے جب کہ گروی دار کو صرف اس شی کو روک رکھنے کا حق ہے۔

(14) اپنی اولاد کے ہاں سے چوری کرنے پر حد قطع نہیں کیونکہ اولاد کے مال میں والد کے لیے ملکیت کا شبہ پایا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے

﴿انت ومالک لابیک﴾
"یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے۔"

(15) عدالت میں اثبات جرم کے لیے دو چیزیں ہیں۔
ایک طریقہ شہادت کا ہے..........اور..........دوسرا طریقہ اقرار کا ہے

جہاں تک شہادت کا تعلق ہے تو اس سے جرم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب شہادت کی جملہ شرائط پائی جائیں، چوری کے ضمن میں شہادت کی ایک شرط کا تعلق ارباب اموال وحقوق سے ہے، اور وہ شرط ہے نالش اور دعویٰ اس شخص کی جانب سے جس کا صحیح قبضہ ہو۔ چنانچہ اگر گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ چور نے فلاں غائب شخص کے ہاں سے مال چرایا ہے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی تا آنکہ مال حاضر ہو کر نالش نہ کرے، البتہ اس کی گواہی پر چور کو گرفتار کر لیا جائے گا کیونکہ گواہوں کے خبر دینے سے اس پر الزام تو عائد ہو گیا، اور الزام کی بنا پر گرفتار کرنا جائز ہے جس کی دلیل حدیث میں موجود ہے۔

دوسرا طریقہ ملزم کا اقرار ہے۔ اقرار سے بھی موجب قطع چوری ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنی ذات کے خلاف اقرار کرتا ہے جس سے اس کی ذات کو نقصان پہنچتا ہو تو اس پر اس اقرار کے ضمن میں کوئی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اقرار کر لینے سے چوری کا جرم ثابت ہو جائے گا جیسے شہادت کی بنا پر ثابت ہوتا ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔

(16) چوری کے حکم میں معافی کی کوئی گنجائش نہیں۔ اگر امام چور کے قطع کا حکم جاری کر دے اور مسروق منہ (یعنی مال کا مالک) اسے معاف کر دے تو اس کی یہ معافی باطل ہے اور اس پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معافی کے جائز ہونے کا انحصار اس پر ہے کہ جس چیز سے معاف کیا جائے وہ معاف کرنے والے کا حق ہو جب کہ قطع خالصتاً حق اللہ ہے اور بندے کا اس میں کچھ حق نہیں لہٰذا اس کی طرف سے معافی جائز نہیں۔

زنا اور اس کی سزا

زنا کی تعریف میں علماء کا اختلاف ہے لیکن احناف کے نزدیک زنا کی تعریف یہ ہے:

''ایسی زندہ عورت کے ساتھ رحم کی جانب سے مجامعت کرنا جو ملک اور نکاح میں نہ ہو اور نہ اس کے ملک اور نکاح میں ہونے کا شبہ ہو۔'' اور عورت زانیہ اس وقت شمار ہوگی جب کہ وہ اس حالت میں مرد کو اپنے ساتھ اس فعل کا ارتکاب کرنے دے۔''

(ملاحظہ ہو بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳، فتح القدیر: ص ۵ ص ۳۰، فتاویٰ عالمگیری: جلد ۲ ص ۱۴۳)

دوسرے فقہاء کی تعریف بھی اسی کے قریب قریب ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ وہ مقعد کی جانب سے مباشرت کو بھی زنا قرار دیتے ہیں۔ حنابلہ اور شوافع انہی میں شامل ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک ایک مکلف شخص کا عورت کی قبل میں وطی کرنا جو اس کی ملک نہیں، خواہ اتفاقیہ ہو یا عمداً زنا کہلاتا ہے۔ (التشریح الجنائی: جلد ۲ ص ۳۴۹)

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جو تعریف ہے اس کے لیے ملاحظہ ہو (نہایۃ المحتاج: جلد ۷ ص ۴۲، فقہ السنۃ: جلد ۲ ص ۴۰۵، المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۰ ص ۲۵۹، المحلی: جلد ۱۱ ص ۲۵۹، اسنی المطالب: جلد ۴ ص ۱۳۵)

شریعت اسلامیہ زنا پر اس لحاظ سے سزا دیتی ہے کہ زنا سماجی وجود اور معاشرتی سلامتی پر اثر انداز ہوتا ہے، اور یہ کہ خاندانی نظام (Family System) کو نہایت بری طرح مجروح کر دیتا ہے حالانکہ خاندان ہی وہ بنیاد ہے جس پر معاشرہ استوار ہوتا ہے

اسی وجہ سے شریعت اسلامیہ معاشرے کے مضبوط پیوست اور ہم آہنگ رہنے کی بہت زیادہ متمنی ہے۔

جدید قوانین میں اگر باہمی رضا مندی سے کوئی زنا کرے تو پھر سزا کا کوئی جواز نہیں بلکہ بے معنی ہے اس لیے کہ زنا ان کے نزدیک شخصی امور (Personal Matters) میں سے ہے نہ کہ معاشرتی اور سماجی امور میں سے اور اس کے اثرات صرف افراد کے تعلقات پر مرتب ہوتے ہیں نہ کہ سماجی مفادات پر۔ مغربی معاشرہ میں اس اباحیت کی وجہ سے ایک انتشار واقع ہوا ہے۔ اس کا تار و پود بکھر چکا ہے، اس کی وحدت پارہ پارہ ہو چکی ہے اور اس کا سماجی مقام ختم ہو کر رہ گیا ہے، جس کی صرف اور صرف یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں برائی کی اشاعت اور اخلاقی بگاڑ عام ہو گیا۔ ان کے الیکٹرانک میڈیا اور پرنٹ میڈیا نے اباحیت کا اتنا پراپیگنڈہ کیا کہ قانونی طور پر انہیں زنا کی اجازت عام ہو گئی اور لوگوں کو شہوت رانیوں کے لیے عام چھوڑ دیا گیا۔ جگہ جگہ جنسی کلب (Sex Clubs) کھل گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کال گرلز (Call Girls) کا ایک ہجوم ملک میں پیدا ہو گیا جنہوں نے کلبوں میں جانے کی ضرورت کو گھروں میں پورا کر دیا۔ اور اب ایک کال پر وہ گھر پر آ کر گھر کو کلب بنا دیتی ہیں۔ زنا کے بارہ میں یورپ اور امریکہ میں یہ غلط تصور قائم ہو گیا ہے کہ یہ جرم محض افراد کے بارہ میں ہے اور یہ سماج اور معاشرہ پر کوئی اثر انداز نہیں ہوتا۔ زنا کی اباحیت نے آج غیر اسلامی ممالک کو اجتماعی اور سیاسی مصائب سے دوچار کر دیا ہے اور اب یہ وبا رفتہ رفتہ اسلامی ممالک کی طرف بھی آ رہی ہے۔ یورپ کے اکثر ممالک میں لوگ شادی کی پابندیوں سے آزاد ہو کر عورتوں سے مستفید ہو رہے ہیں۔ اور اب حالت یہ ہے کہ زن ایک شئی مشترک ہو گئی ہے اور کوئی مرد ان پر اعتماد نہیں کرتا اور نہ وفا کا اعتبار کرتا ہے۔ عورتوں کو بھی شادی سے نفرت ہو گئی ہے اور صرف ایک مرد کے ساتھ رہنا انہیں سخت ناپسند ہے، اور متعدد مردوں سے جنسی دوستی پیدا کرنا انہیں مرغوب ہے لہٰذا وہ شادی کے بوجھل بندھنوں میں جکڑے جانا پسند نہیں کرتیں۔ پہلے عورت شادی کے بندھن میں بندھ کر ایک مرد کے سہارے زندگی گزارا کرتی تھی، لیکن صنعتی انقلاب کے بعد جب مردوں نے شادی سے پہلو تہی کی تو عورت اپنی زندگی اور

اپنی روزی کمانے کی خاطر مردوں کے میدان کارزار میں کود پڑی اور اس طریقہ سے اختلاط مردو زن سے اور سماج کی دیواروں کو منہدم کرنے والے طور واطوار سے مغربی اقوام انتشار کی دلدل میں بری طرح پھنس گئیں۔ اور زنا جیسے اجتماعی جرم میں مبتلا ہو گئیں۔ اسی وجہ سے شریعت نے زنا کو حرام قرار دیا تاکہ اس خطرناک بلکہ ہیبت ناک نتائج سے معاشرہ محفوظ رہ سکے۔ چنانچہ زنا پر سخت سزائیں مقرر کی ہیں جن کا مقصد لوگوں کو اس ذلیل اور قبیح گناہ اور جرم سے بچایا جا سکے۔ لیکن افسوس کا مقام یہ ہے کہ یہ امراض اب مسلم ممالک میں بھی منتقل ہو رہے ہیں جن کا شکار مغربی ممالک تھے۔ عورتیں بغیر شادی کے اب مردوں سے ربط قائم کر رہی ہیں۔ شادی سے گریز کی وجہ سے آبادی میں کمی، بانجھ پن اور پوشیدہ امراض پھیل گئے ہیں اور عورتوں کی ساری جدوجہد اب مردوں سے برابری میں صرف ہو رہی ہے۔ اخلاقی معیارات زوال آشنا ہو گئے اور شرم وحیا اب دلوں اور آنکھوں سے ختم ہوتی جا رہی ہے۔ اب اس کا علاج اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ مغرب کے فضول، ناکارہ اور واہیات اصولوں کو چھوڑ کر شریعت کے دامن رحمت میں پناہ لی جائے۔

زنا کے ارکان:

زنا کی تعریف میں اگرچہ فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اس اختلاف کے باوجود اس امر پر متفق ہیں کہ زنا ''وطی حرام'' ہے اور عمد ہے۔ گویا زنا کے دو ارکان ہیں۔

(1) وطی حرام ہو (2) وطی عمد یعنی مجرمانہ ارادہ موجود ہو۔

(1) وطی حرام یہ ہے کہ فرج میں ذکر اس طرح ہو جیسے سرمہ دانی میں سلائی یا دوات میں قلم ہوتا ہے۔ یہ حالت وطی کو زنا متصور کرنے میں کافی ہے کہ فرج میں کم از کم حشفہ داخل ہو جائے، اور حشفہ نہ ہو تو ذکر کا اتنا حصہ۔ یعنی حشفہ یا حشفہ کے بقدر حصہ فرج میں داخل کر دینا زنا کہلاتا ہے اگرچہ ذکر بیرونی کھال میں ہو اور اندرونی حصہ کو جا کر نہ لگا ہو، اور خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

اگر وطی حرام کردہ طریقے کے مطابق نہ ہو تو وہ زنا متصور نہ ہوگی اور اس پر شرعاً

حد جاری نہیں ہوگی بلکہ محض معصیت ہوگی اور اس پر مناسب سزائے تعزیز ہوگی۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: فتح القدیر: جلد۴ص ۱۱۵، اسنی المطالب: جلد۴ص ۱۲۵، المغنی: جلد۱۰ص ۱۵۱، المحلی: جلد۱۱ص ۲۲۹، بدائع الصنائع کاسانی: جلد۷ص ۳۵، ابن عابدین: جلد۳ص ۱۹۴)

(2) جرم زنا کا دوسرا رکن زانی اور زانیہ کی نیت عمد اور ارادۂ ارتکاب جرم موجود ہو۔ اور ارادۂ ارتکاب جرم اس وقت موجود متصور ہوگا جب زانی زنا کا ارتکاب کرتے وقت یہ جانتا ہو کہ وہ ایک ایسی عورت سے جماع اور وطی کر رہا ہے جو اس پر حرام ہے، اور اگر زانیہ اپنے نفس پر یہ جانتے ہوئے قدرت دے دے کہ جو شخص اس سے وابستگی قائم کر رہا ہے وہ اس پر حرام ہے تو یہ بھی ارادۂ ارتکاب جرم ہوگا۔ اگر دونوں نے اس فعل کا عمداً ارتکاب کیا مگر اس کی حرمت کا علم نہیں تھا تو اس مرد پر حد جاری نہیں ہوگی جیسے کسی شخص کی شب زفاف میں کوئی غیر عورت غلطی سے بھیج دی گئی اور اس نے اسے اپنا شوہر تصور کرتے ہوئے اسے اپنے آپ پر قدرت دے دی یا جیسے کسی شادی شدہ عورت نے دوسری شادی کر لی اور اس دوسرے شوہر سے اپنے پہلے شوہر کی بات مخفی رکھی اور اس دوسرے شوہر کو پہلے شوہر کا علم نہیں تھا تو اس پر کوئی مسؤلیت نہیں ہے۔

اس بارہ میں ایک شرط یہ ہے کہ ارادۂ ارتکاب جرم اور فعل حرام کا ارتکاب ایک ساتھ ہوں۔ چنانچہ کسی نے پہلے یہ قصد کیا کہ وہ فلاں عورت سے زنا کرے گا۔ پھر اتفاقاً وہ عورت اس کے بستر پر آ گئی اور اس نے اسے اپنی بیوی سمجھتے ہوئے اس سے صحبت کر لی تو یہ شخص زانی متصور نہیں ہوگا اس لیے کہ وقت ارتکاب جرم قصد جنائی (ارادۂ ارتکاب جرم) موجود نہیں ہے۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ دار الاسلام میں رہتے ہوئے کسی حکم شریعت یا قانون شریعت سے ناواقفیت کا عذر قابل قبول نہیں۔ اس لیے کسی کا یہ عذر قبول نہیں ہوگا کہ وہ حرمت زنا سے واقف نہیں ہے اور اس کے نتیجہ میں قصد جنائی موجود نہیں ہے۔

وطی فی الدبر:

بیوی کی دبر میں دخول کرنے پر شوہر پر سزائے حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ بیوی

محل وطی ہے اور شوہر بیوی سے وطی کرنے کا مالک ہے۔ البتہ یہ بہت بڑا گناہ ہے اور قابل تعزیر معصیت ہے۔

(فتح القدیر: جلد۴ص ۱۵۰، اسنی المطالب: جلد۴ص ۱۲۶، المحلی لابن حزم: جلد۱۱ص ۳۸۰)

اجنبی عورت اور مرد سے بدفعلی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زنا نہیں ہے بلکہ قابل تعزیر جرم ہے۔ ایسے بہائم اور حیوانات سے وطی زنا نہیں کہ فاعل پر حد جاری ہو بلکہ قابل تعزیر جرم ہے۔ اور اسی کے حکم میں وہ صورت ہے جب عورت کسی جانور مثلاً کتے اور بندر کو اپنے آپ پر موقع دیدے کہ یہ بھی زنا نہیں ہے۔

اگر کوئی نابالغ (Adolescent) یا پاگل (Insane) مرد کسی اجنبی عورت سے مباشرت کرے تو اس مرد پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کے فعل پر حرام (Illicit) کی اصطلاح صادق نہیں آتی اور نہ ہی اس کی یہ مباشرت زنا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ عورت بھی مستوجب حد نہیں خواہ وہ اس فعل پر رضامند ہوگئی ہو، البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق اس پر حد واجب ہوگی۔ اس مسئلہ پر کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر کوئی عاقل اور بالغ (Adult) مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بدفعلی کا مرتکب ہو تو اس پر حد واجب ہوگی اور اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس بارہ میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدفعلی کے ارتکاب کو جو چیز مانع ہے یعنی بلوغت (Puberty) یا عقل کا برجا ہونا، وہ طرفین میں سے صرف ایک کے ساتھ مختص ہے، لہٰذا حد کا عدم وجوب بھی صرف ایک طرف کے لیے مخصوص ہوگا جیسا کہ اس مثال میں ہے کہ اگر کوئی عاقل یا بالغ مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بدفعلی کا ارتکاب کرے تو وہ مستوجب حد ہوگا کیونکہ اسے اس فعل بد کے ارتکاب سے روکنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت میسر ہے، مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد نافذ نہ ہوگی، اس لیے کہ اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت اس میں مفقود ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر زنا کی حد اس لیے تو واجب نہیں ہوتی کہ وہ زانیہ (زنا کرنے والی) ہے۔ زنا کا فعل اس سے سرزد نہیں ہوتا بلکہ اس پر واقع ہوتا ہے، وہ مفعول ہے فاعل نہیں، اور قرآن حکیم میں اس کے بارہ میں زانیہ کا لفظ جو استعمال ہوا ہے، وہ

مجازی طور پر ہوا ہے نہ کہ حقیقی معنی میں۔ اس پر حد تو اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس پر زنا کا فعل واقع ہوتا ہے۔ نابالغ اور پاگل کا فعل اصطلاحی معنوں میں زنا نہیں ہوتا لہٰذا اس عورت پر بھی زنا کا فعل واقع نہ ہوا، اس لیے اس پر زنا کی حد واجب نہ ہو گی۔ دوسری جانب عاقل و بالغ شخص سے زنا کا فعل اصطلاحی معنوں میں سرزد ہوتا ہے، لہٰذا نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا، البتہ نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کی حد واجب نہیں ہوتی جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں فعل کا ارتکاب کی اہلیت مفقود ہے جب کہ اس فعل بد کے مرتکب مرد میں اس کی اہلیت موجود ہوتی ہے، اس لیے اس پر اس کی حد واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح عورت یا مرد کی مقعد (Rump) کی راہ سے بدفعلی کرنے پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد زنا واجب نہیں ہوتی، اگرچہ یہ فعل حرام ہے، کیونکہ یہ عورت کی اندام نہانی کی راہ سے مباشرت نہیں ہے، لہٰذا یہ اصطلاحی معنوں میں زنا نہیں ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کی رائے میں اس فعل حرام کا مرتکب مستوجب حد ہو گا۔ یہ ذہن میں رہے کہ پیچھے سے بدفعلی لواطت کہلاتی ہے جب کہ زنا عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے حرام مباشرت کو کہتے ہیں۔ چنانچہ ان دونوں کے لیے لفظ بھی الگ الگ ہیں۔ لواطت (Sodomy) کا مرتکب وہ شخص ہوتا ہے جو پیچھے سے بدفعلی کرے۔ اس کو زانی نہیں کرتے بلکہ لوطی (لواطت کرنے والا) کہتے ہیں۔ ان دو فعلوں کے نام جدا جدا ہیں اور ناموں کا اختلاف معانی کے بنیادی طور پر مختلف ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ کرامؓ میں اس فعل بد (لواطت) کی حد کے بارہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اگر یہ فعل حرام زنا ہوتا تو پھر ان کے باہمی اختلاف کے کیا معنی تھے؟ مختصر یہ کہ لواطت پر زنا کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا زنا کے متعلق نص میں جو حکم ہے وہ لواطت پر لاگو نہ ہو گا۔ مزید برآں صحابہ کرامؓ کا اس بارہ میں اختلاف رائے اس بات کی دلیل ہے کہ اس فعل کے ارتکاب پر تعزیر واجب ہوتی ہے نہ کہ حد۔

جانور کے ساتھ یہ فعل حرام (لواطت) زنا نہیں ہے۔ وہ جانور جس کے ساتھ اس فعل حرام کا ارتکاب ہوا ہے اگر تو وہ مرتکب فعل کی ملکیت ہے تو اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے مگر اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ امام محمدؒ نے سیدنا فاروق

اعظمؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے جانور کے ساتھ فعل حرام کے مرتکب پر حد نافذ نہ کی تھی البتہ جانور کے بارہ میں حکم دیا تھا کہ اسے ذبح کر کے جلا دیا جائے۔

شبہ کی موجودگی میں وطی:

اہل ظاہر کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث کہ "ادرؤا الحدود بالشبہات" یعنی شہادت کی موجودگی میں حد ساقط کر دو۔ صحیح نہیں ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک حدود کا نہ شبہ سے ساقط کرنا جائز ہے اور نہ شبہ سے قائم کرنا درست ہے۔ کیونکہ یہ حق اللہ ہے، اس لیے اگر حد ثابت نہ ہو تو صرف شبہ پر حد قائم نہ کی جائے گی، اور اگر حد ثابت ہو جائے تو شبہ سے اس کو ساقط کرنا درست نہیں ہے۔ (المحلی: جلد ۱۱ص ۱۵۳)

لیکن باقی فقہاء اس حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اور اس بات پر متفق ہیں کہ شبہ کی موجودگی میں حد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حدیث سیدنا علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ اس میں صحیح ترین روایت وہ ہے جو سفیان ثوری نے عاصم سے، انہوں نے وائل سے اور وائل سے سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

> "شہادت سے حدود ساقط کر دو اور جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے سزائے قتل کو دور کرو۔"

یہ روایت عقبہ بن عامرؓ اور سیدنا معاذؓ سے موقوفاً بھی مروی ہے۔ یہ روایت اور طریقوں سے بھی مروی ہے جنہیں شوکانیؒ نے نیل الاوطار: جلد ۷ ص ۱۹ پر تحریر کیا ہے۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو سیدنا ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے:

> "جہاں تک حدود کو دور کرنا ممکن ہو انہیں دور کر دو۔"

اس روایت کو ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے اور سیدہ عائشہ صدیقہ سلام اللہ علیہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

> "جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے حدود ساقط کرو اور اگر مسلمان کا چھوڑ دینے کا کوئی راستہ ہو تو چھوڑ دو کیونکہ امام اگر غلطی سے معاف کر دے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ غلط سے سزا دے۔"

اس روایت کو ترمذی، حاکم اور بیہقی نے نقل کیا ہے۔
شبہ وہ ہے جو ثابت شدہ کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو۔

زنا بالجبر:

اس بات پر اتفاق ہے کہ زنا بالجبر کی صورت میں مجبور عورت پر حد نہیں ہے، اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے

﴿وقد فصّل لکم ماحرّم علیکم الاّ مااضطررتم الیه﴾

(الانعام:۱۱۵)

''حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالت اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ نے حرام کر دیا ہے۔اس کی تفصیل وہ تمہیں بتا چکا ہے۔''

علاوہ ازیں سرکار دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''میری امت سے خطاء بھول اور جبراً سرزد کرائے جانے والے امور معاف ہیں۔'' (المحلی لابن حزم: جلد۸ص۳۳۴)

چنانچہ زمانہ رسول اللہ ﷺ میں ایک عورت سے زنا بالجبر کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کی حد ساقط فرما دی تھی۔ (ترمذی)

اگر مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر حد جاری ہوگی، یہ ایک مسلک ہے لیکن راجح مسلک یہ ہے کہ جبر واکراہ کی صورت میں مرد پر بھی حد نہیں ہے کیونکہ اکراہ میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ نیز انتشار طبعاً ہوتا ہے جو آمادگی کی علامت سے زیادہ مردانگی کی علامت ہوتا ہے۔ اور یہ قول کہ ڈر اور خوف کی حالت میں انتشار نہیں ہوتا درست نہیں ہے۔ پھر یہ فعل بالذات ایسا نہیں ہے جس سے ڈرا جائے، اور اس کے علاوہ اکراہ کا شبہ بھی ہے اور اس شبہ کی بنا پر بھی حد ساقط ہو جائے گی۔

(فتح القدیر: جلد۴ص ۱۵۷، ۱۶۶، المہذب: جلد۲ص ۲۸۴، المغنی: جلد۱۰ص ۱۵۸)

مرد کا اجنبی عورت کے ہاتھ سے استمنا (منی نکلوانا) زنا متصور نہیں ہوگا۔اسی

طرح اجنبی مرد کا عورت کی فرج میں انگلی داخل کرنا بھی زنا نہیں ہے، اگرچہ یہ دونوں قابل تعزیر معصیت ہیں خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

طرفین میں سے اگر ایک اقرار زنا کرے اور دوسرا زوجیت کا دعوے دار ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے کسی پر بھی حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ دعویٰ نکاح میں صدق کا احتمال بھی ہے۔ اور اس صدق کے احتمال کی بنا پر دعویٰ نکاح شبہ بن جائے گا اور حد ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مباشرت کی حالت میں پکڑا گیا اور دونوں نے زوجیت کا دعویٰ کیا تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کا دعویٰ قابل قبول ہو گا سوائے اس کے کہ گواہ ان کے زنا کی گواہی دے دیں، اور اگر گواہوں نے ان کے زنا کی گواہی دے دی تو محض ان کے دعویٰ زوجیت سے حد ساقط نہیں ہوگی جب تک وہ نکاح پر گواہ نہ پیش کر دیں۔

زنا کی سزا:

قبل اس کے کہ ہم زنا کی سزا کے بارہ میں کچھ عرض کریں، سزا کی حقیقت کے بارہ میں اجمالی طور پر کچھ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ سزا کو فقہی اصطلاح میں عقوبت کہتے ہیں اور عقوبت وہ بدلہ ہے جو شارع یعنی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرنے پر اجتماعی مفاد کی خاطر مقرر کیا گیا ہو۔ اور اس سزا کا مقصد انسانی معاشرے کی اصلاح، انسانوں کو برائیوں اور اللہ کی نافرمانی سے نجات دلانا، جہالت سے بچانا، گمراہی سے نکالنا، معاصی سے روکنا اور اطاعت پر آمادہ کرنا ہے۔ سزا کے اس مقصد کے حصول کے لیے مندرجہ ذیل اصول ہیں:

(1) سزا ایسی ہونی چاہیے جس کی وجہ سے لوگ ارتکاب جرم سے باز رہیں۔ اور جرم کے مرتکب کے لیے وہ سزا باعث تادیب ہو اور دوسروں کے لیے باعث تنبیہ بن سکے۔ اسی وجہ سے سزاؤں کے بارے میں بعض فقہاء نے لکھا ہے:

”شرعی سزائیں دراصل ارتکاب جرم سے روکنے والی اور اس کے دوبارہ ارتکاب سے باز رکھنے والی ہیں۔“ (فتح القدیر: جلد۴ ص ۱۱۲)

(2) سزا کی تحدید میں معاشرتی مفاد اور اجتماعی ضرورت پیش نظر رکھی گئی ہے، لہٰذا اگر اجتماعی مفاد اور معاشرتی ضرورت اس امر کی متقاضی ہو کہ سزا میں سختی کرنی چاہیے تو سزا میں سختی کی جائے گی اور اگر تخفیف کی متقاضی ہو تو تخفیف کی جائے گی۔ (فتح القدیر: جلد۴ص۲۱۲، الاحکام السلطانیہ)

(3) مفاد عامہ اور اجتماعی ضرورت اس امر کی متقاضی ہو کہ مجرم کو قتل کر کے یا قید کر کے معاشرہ کو مجرم کے شر سے محفوظ رکھا جائے تو ضروری ہے کہ مجرم کو قتل یا عمر قید کی سزا دی جائے تا کہ یا تو وہ حبس دوام میں مر جائے یا پھر وہ اپنے جرم سے توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لے۔ (ابن عابدین: جلد۵ص۱۸۰)

(4) مجرم کو سزا دے کر اس کی تادیب سے مقصد اس سے انتقام لینا نہیں بلکہ اس کی اصطلاح کرنا ہے اور تمام سزائیں بقول فقہاء برائے اصلاح اور تنبیہ و تادیب کی غرض سے جاری کی جاتی ہیں اور جرم کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔

(الاحکام السطانیہ: ص۲۰۵)

(5) ہر سزا افراد کی اصلاح اور معاشرہ کے تحفظ کی ضامن ہے۔ جس سزا سے یہ دونوں چیزیں حاصل ہوں وہ قانونی سزا ہے۔ لہٰذا مخصوص سزاؤں کو اختیار کر کے باقی سزاؤں کو چھوڑ دینا درست نہیں۔ (ابن عابدین: جلد۳ص۲۶۰، جلد۵ص۴۸۰)

سزائیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت اور احسان کے طور پر جاری کی گئی ہیں لہٰذا سزا دینے والے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ مجرم کو سزا دینے میں احسان اور رحمت کے نظریہ کو ملحوظ خاطر رکھے جیسے باپ اپنے بچے کی تنبیہ و تادیب کرتا ہے اور طبیب اپنے مریض کا علاج کرتا ہے۔ (اختیارات ابن تیمیہ: ص۱۷۱)

شریعت اسلامیہ نے اپنے نظام عقوبات کی اساس اس مقصد پر رکھی ہے کہ بہر صورت معاشرہ کو جرم سے پاک و صاف رکھنا ہے۔ جرائم کی تمام سزاؤں میں اس امر کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ چنانچہ ہر سزا مجرم کی تادیب کے لیے اس قدر کافی ہے کہ وہ دوبارہ اس جرم کا اعادہ نہ کرے، اور مجرم کے علاوہ دوسرے لوگ اس سزا سے متنبہ ہو کر اس جرم کے ارتکاب کا ارادہ بھی نہ کریں، لیکن اگر مجرموں کی تادیب سے معاشرہ مجرم کے شر سے محفوظ

نہ رہ سکے یا اجتماعی تحفظ اس امر کا متقاضی ہو کہ مجرم کا استیصال کر دیا جائے تو مجرم کا قتل لازمی ہو گا یا پھر اسے عمر قید (حبس دوام) کی سزا دیجائے گی۔ چنانچہ جو جرائم معاشرہ کے وجود پر برا اثر ڈالنے والے ہیں، ان میں شریعت نے مجرم کی ذات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس طرح جرائم قلیل اور محدود ہیں، جب کہ ان کے علاوہ دوسرے تمام جرائم میں شریعت مجرم کی ذات کو مدنظر رکھتی ہے اور یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ مجرم کی شخصیت، اس کے حالات، اس کے اخلاق اور اس کی سیرت کا اندازہ سزا کے اجراء کے وقت عدالت کی نگاہ میں ہونا چاہیے۔ خاندانی تشکیل کے لیے شریعت میں مرد و عورت کا وجود، ان کا نسل کشی کی صلاحیت کا حامل ہونا اور نوزائیدہ نسل کے بڑے ہونے تک نگرانی اور کفالت کا محتاج ہونا، طبعًا یہ امور اس بات کے متقاضی ہیں کہ مرد ایک معین عورت کو اپنے لیے مخصوص کر لے اور اس سے پیدا ہونے والی اولاد کو اپنی جانب منسوب کرے۔ مرد و عورت کا اس طرح زندگی گزارنا خاندانی تشکیل کا داعی ہے، اور یہ خاندانی تشکیل ایک معاشرتی زندگی کو جنم دیتی ہے جو مخلوق کے لیے اجتماعی نظام کی اساس ہے۔

زنا کا جرم خاندانی نظام پر ایک بہت بڑی دست اندازی ہے۔ اگر اس کی اجازت دے دی جائے جیسا کہ آج کل یورپ اور امریکہ میں اس کی کھلے عام اجازت ہے، اور اس جرم پر کوئی سزا نہ ہو تو ہر شخص کے لیے ممکن ہو جائے گا کہ وہ جس عورت سے چاہے تعلقات قائم کر لے اور جس کی اولاد کو چاہے اپنی بتا دے اور خود اپنی اولاد سے انکار کر دے۔ اور اس صورت حال کی انتہا یہ ہو کہ طاقت ور کمزوروں پر غالب آ جائیں، حسب و نسب ضائع ہو جائیں باپ اور ماں دونوں ہی بدبختی میں مبتلا ہو جائیں اور بالآخر معاشرہ کے ستونوں میں سے ایک ستون یعنی خاندانی نظام ٹوٹ جائے جیسا کہ مغربی ممالک میں ٹوٹا ہوا ہے اور اب آہستہ آہستہ مغرب کی تقلید میں مشرقی اور مسلمان ممالک میں بھی ٹوٹ رہا ہے۔

اس کی ایک مثال وہ اشتہار ہے جو برطانیہ کے معروف اخبار The Sun میں ایک ایسی ماں کی جانب سے شائع ہوا ہے جس کے اپنے حقیقی بیٹے کے ساتھ گذشتہ سات سال سے نہ صرف جنسی تعلقات تھے بلکہ وہ اپنے بیٹے کے دو بیٹوں کو بھی جنم دے چکی

ہے۔اس اشتہار کا عنوان ہےI want my Son back ۔ گویا اشتہار میں ایک جنس زدہ ماں نے اپنے بیٹے سے فریاد کی ہے کہ وہ اسے 55 سال کی عمر میں دو بچوں کی ماں بنا کر تنہا نہ چھوڑ دے کیونکہ وہ اس سے بے پناہ محبت کرتی ہے، اور اس کی جدائی میں پریشان ہے۔اخبار کے مطابق بیٹے نے ماں کے پاس واپس جانے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا ہے کہ وہ روز ایک موت نہیں مر سکتا۔ (اخبار دی سن، لندن، مورخہ ۱۶ جولائی ۲۰۰۳ء)

یہ صرف ایک مثال ہے اس جیسی ہزاروں نہیں لاکھوں مثالیں امریکہ اور یورپ میں ملتی ہیں۔

خاندانی تشکیل کے تحفظ اور معاشرہ کو فساد سے بچانے کے لیے اسلام نے سزا کا ارتقائی قانون نافذ کیا۔ اسلام کے ابتدائی زمانہ میں زنا کی سزا گھروں میں قید کرنا، عار دلانا، اذیت پہنچانا اور ضرب تھی۔ چنانچہ فرمانِ خداوندی ہے:

﴿والتی یاتین الفاحشة من نساء کم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم، فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت أو یجعل اللّٰه لهن سبیلاً، واللذان یاتیانها منکم فآذوهما، فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما، ان اللّٰه کان توابا رحیماً﴾ (النساء: ۱۵-۱۶)

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

اس آیت کی تفسیر میں علامہ شبیر احمد عثمانی قدس سرہ فرماتے ہیں:

پہلے عورتوں کے متعلق چند باتیں ارشاد ہوتی ہیں جن کا خلاصہ یہ

ہے کہ عورتوں کی تادیب اور سیاست ضروری امر ہے اور ان پر کسی قسم کی تعدی اور ظلم بھی نہ کیا جائے۔ اہل جاہلیت کے یہاں عورتوں کی بابت دونوں باتوں میں بہت سی بے اعتدالیاں ہوتی تھیں، اور اس آیت میں تادیب کے متعلق حکم ہے کہ اگر کسی کی زوجہ کا مرتکب زنا ہونا معلوم ہو تو اس کے لیے چار گواہ مسلمانوں میں سے عاقل، بالغ، آزاد قائم ہونے چاہئیں۔ اگر چار آدمی گواہی دیں تو اس عورت کو گھر میں مقید رکھنا چاہیے۔ گھر سے باہر جانا اور کسی سے ملنا انتظاماً بالکل روک دیا جائے یہاں تک کہ وہ عورت مر جائے یا اللہ تعالیٰ اس کے لیے کوئی حکم اور سزا مقرر فرمائے۔ اس وقت تک زانیہ کے لیے کوئی حد مقرر نہیں فرمائی بلکہ اس کا وعدہ کیا، چنانچہ کچھ عرصہ کے بعد سورۃ نور میں اس کی حد نازل فرمادی کہ باکرہ کے لیے سو کوڑے اور ثیبہ کے لیے سنگسار کرنا ہے۔

(فوائد عثمانی: ص ۱۰۶)

جرم زنا کی سزا کا حکم محصن اور غیر محصن کے معاملہ میں مختلف ہے۔

ارشاد خداوندی ہے:

﴿الزانية و الزاني فاجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جلدةٍ ولا تاخذ كم بهما رأفة في دين الله، ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر و ليشهد عذابهما طائفة من المومنين﴾ (النور:۲)

”زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور ان پر ترس کھانے کا جذبہ اللہ کے دین کے معاملہ میں تم کو دامن گیر نہ ہو، اگر تم اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔“

اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

”یہ حکم مجھ سے لے لو، اب اللہ نے ان کے لیے راستہ بنا دیا ہے،

کنواری عورت اور کنوارے مرد کے زنا پر سو کوڑے اور سال بھر کی
جلا وطنی کی سزا اور شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کی سزا سو کوڑے
اور پتھروں سے سنگسار کرنا ہے۔'' (رواہ مسلم والترمذی)

اسلام میں زنا کی تحریم کتاب و سنت، اجماع اور دلائل عقلیہ سے ثابت ہے۔
کتاب اللہ میں اس کی تحریم کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿ولا تقربوا الزنا، انّه كان فاحشة وساء سبيلا﴾

''زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو، یہ ایک بے حیائی کی بات ہے اور برا راستہ ہے۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نہ صرف زنا کو منع فرمایا بلکہ اس شی کو بھی حرام قرار دیا جو آدمی کو زنا کی طرف لے جاتی ہے، گویا سدّ ذرائع کیا۔ زنا کو اس آیت میں فاحشہ کہا گیا یعنی بے حیائی کی بات جو اس کی تحریم پر دلالت کرتا ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی اس کی تحریم پر دلالت کرتا ہے۔

﴿والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر، ولا يقتلون النفس التى حرم الله الاّ بالحق ولا يزنون، ومن يفعل ذالك يلق أثاماً، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا﴾

(الفرقان: ٦٨)

''جو لوگ اللہ کے ساتھ اور کسی کو نہیں پکارتے، اور نہ کسی کو ناحق قتل کرتے ہیں اور نہ زنا کرتے ہیں، اور جو ایسا کرے گا وہ گناہوں کی پاداش کو پہنچے گا، قیامت کے روز اسے دگنا عذاب ہوگا اور وہ اس میں ذلیل ہو کر رہے گا۔''

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں سے ڈرایا ہے ان میں سے زنا بھی ہے جس کی وجہ سے انسان ہمیشہ آتش جہنم میں پڑا رہتا ہے اور اس کے مرتکب کو دگنا عذاب بھی ملتا ہے جس سے اس کے گناہ عظیم ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

سنت مطہرہ میں بھی اس کے دلائل موجود ہیں۔ چنانچہ اس کے تحریم کی دلیل

سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت بھی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ بڑے گناہ کون کون سے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا:

''خدا کا شریک بنانا، ہم نے پوچھا: ''پھر کون سا؟'' فرمایا: ''اس خوف سے اپنے بچے کو مار دینا کہ وہ تیرے ساتھ کھائے گا۔'' ہم نے پوچھا: ''پھر کون سا؟'' فرمایا: ''پڑوسی کی بیوی سے زنا کرنا۔''

(بخاری و مسلم)

اس حدیث میں سرکار دو عالم ﷺ نے زنا کو شرک اور بچے کو قتل کرنے کے برابر قرار دیا ہے۔ یہ اس کے حرام ہونے کی دلیل ہے اور اس گناہ کا ارتکاب گناہ عظیم ہے۔

اجماع بھی اس کے حرام ہونے کی دلیل ہے کہ جو نصوص زنا کے حرام ہونے کے بارہ میں آئی ہیں، مسلمانوں کے سلف وخلف کا اس پر اجماع ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں:

﴿لا اعلم بعد القتل ذنباً اعظم من الزنا﴾

(غایۃ المنتہیٰ: جلد۳ ص ۳۱۷)

''میں قتل کے بعد زنا سے بڑا اور کوئی گناہ نہیں سمجھتا۔''

اور اس کی تحریم پر عقلی دلیل یہ ہے کہ زنا سے خاندانوں کے انساب ضائع ہو جاتے ہیں اور معاشرہ پراگندہ اور اقوام میں فساد کا انتشار پیدا ہو جاتا ہے۔

کنوارے کے لیے زنا کی سزا:

اگر زنا کرنے والا مرد یا عورت کنوارا یا کنواری ہو تو اس کے لیے دو سزائیں حدیث میں آئی ہیں۔ ایک سو کوڑے۔ دوسری جلا وطنی۔ ایک سو کوڑے کی سزا کا حکم تو قرآن حکیم کی سورت النور آیت نمبر ۲ میں بھی ہے، جو اوپر ذکر کی گئی ہے۔ کوڑوں کی سزا حد ہے اور قاضی اس میں کسی صورت بھی کمی بیشی یا ردوبدل نہیں کر سکتا اور نہ اس کی تنفیذ روک سکتا ہے، اور ولی امر بھی اس میں کسی بات کا اختیار نہیں رکھتا اور اس سزا کو جزوی یا مکمل طور پر معاف نہیں کر سکتا۔

باقی رہا شہر بدری کی سزا کہ کنوارے شخص کو زنا کے جرم میں ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لیے شہر بدر کیا جائے گا، شہر بدری کی سزا کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب شہر بدری کی سزا کو لازمی اور واجب قرار نہیں دیتے البتہ قاضی تقاضائے مصلحت کے تحت دونوں سزائیں دے سکتا ہے، اس لیے شہر بدری کی سزا ان کے نزدیک حد نہیں ہے لیکن امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دونوں سزائیں لازم ہیں۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۳۹، فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۳۴، المہذب: جلد ۲ ص ۲۸۴، المغنی: جلد ۱۰ ص ۱۳۳)

امام مالکؒ کے نزدیک عورت پر شہر بدری کی سزا نہیں ہے۔ شہر بدری کی سزا کی کیفیت امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ جہاں مجرم کو شہر بدر کیا گیا ہے وہاں اسے کھلا نہیں چھوڑ دیا جائے گا بلکہ اسے قید میں رکھا جائے گا جس کی مدت ایک سال سے زیادہ نہیں ہوگی۔ لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شہر بدری میں قید تو نہیں رکھا جائے گا البتہ مجرم پر نگرانی رکھی جائے گی۔

محصن کی سزا:

احصان شادی شدہ کو کہتے ہیں۔ اسلام نے کنوارے اور شادی شدہ کے درمیان فرق کیا ہے۔ کنوارے کی سزا میں تخفیف اور شادی شدہ (محصن) کی سزا میں شدت برتی ہے۔ یعنی کنوارے کی سزا کوڑے اور شادی شدہ کی سزا رجم ہے۔ جس علت کی وجہ سے کنوارے کی سزا میں تخفیف کی گئی ہے اسی علت کی وجہ سے شادی شدہ کی سزا میں شدت برتی گئی ہے۔ شریعت چونکہ فضائل اخلاق پر استوار ہے اور اس کی خواہش یہ ہے کہ عزتیں پامال ہونے اور حسب ونسب آمیزش سے محفوظ رہیں، اس وجہ سے وہ ایک انسان پر یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی جنسی اور شہوانی قوتوں کو کنٹرول کرے اور حلال طریقے یعنی نکاح سے اس کو استعمال کرے۔ چنانچہ اس کے لیے نکاح کو لازمی قرار دیا گیا۔ لیکن اگر اس نے شادی نہیں کی اور شہوانی جذبہ اس کی عقل اور ارادہ پر غالب آ گیا اور اس نے اپنی جنسی قوت کو حرام طریقے سے استعمال کر لیا تو اس کی سزا سو کوڑے اور

ایک سال کی شہر بدری ہے۔ اس ہلکی سزا میں اس کی معاون اس کی شادی میں تاخیر ہے کیونکہ شادی نہ کرنے کی وجہ سے اس نے یہ ارتکاب جرم کیا، لیکن نکاح کر لینے کے بعد اور شادی کے حصن میں آ جانے کے بعد بھی اگر اس نے زنا کے جرم کا ارتکاب کیا تو پھر اس کی سزا رجم اور کوڑے ہے کیونکہ احصان (نکاح) سے اس جرم کا سدّ باب ہو جاتا ہے، اور نگاہ شریعت میں اب اس جرم کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ احصان کے معنی ہیں قلعہ میں داخل ہونا، کہا جاتا ہے "احصن" وہ قلعہ میں داخل ہو گیا اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ زنا سے محفوظ ہو گیا۔ انسان اس قلعے میں داخل ہونے کے بعد فعل حرام سے اس لیے محفوظ ہو جاتا ہے کہ فعل سے روکنے والے اسباب وافر ہیں اور احصان کی ہر مذکورہ صفت بدفعلی سے روکنے کا ایک سبب ہے۔ اور جب یہ ساری صفات (جن کا ذکر ابھی آئے گا) اکٹھے موجود ہوں تو اس کا مطلب ہے کہ فعل بد کے ارتکاب کے موانع وافر طور پر موجود ہیں۔

محصن کی شرائط:

فقہاء نے احصان کے لیے چند شرائط بیان کی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

1- نکاح صحیح کے ساتھ وطی:

احسان کی ایک شرط یہ ہے کہ صحیح نکاح کے ساتھ قبل میں وطی ہو چکی ہو یعنی بیوی سے جائز اور صحیح مباشرت ہو چکی ہو۔ (شرح فتح القدیر: جلد۴ ص ۱۳۱، بدائع الصنائع: جلد۷ ص ۳۷، بدایۃ المجتہد: جلد۲ ص ۳۶۴)

اس امر پر اتفاق ہے کہ نکاح کے باوجود وطی (دخول) نہ ہوئی ہو تو خلوت صحیحہ کے باوجود شرائط احسان پوری نہیں ہوئی۔ اسی طرح فرج کے علاوہ اختلاط اور دبر میں وطی سے بھی شرط احسان پوری نہیں ہوتی۔

2- بلوغ اور عقل:

بلوغ اور عقل بھی احصان کی شرائط ہیں کیونکہ ارتکاب جرم کے وقت ان دونوں شرائط کی موجودگی انہیں شرائط احصان بننے سے مستثنیٰ نہیں کرتی، بلکہ لازمی ہے کہ اس وطی

کے وقت وہ عاقل اور بالغ بھی ہو۔ چنانچہ اگر کسی بچے یا مجنون نے صحیح نکاح کے ساتھ وطی کی ہو اور اس کے بعد وہ بچہ بالغ اور مجنون صاحب عقل ہو گیا تو یہ اس وطی سے محصن نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ ارتکاب زنا کر لیں تو ان کو غیر محصن کی سزا دی جائے گی۔

عقل انسان کو فعل حرام کے ارتکاب سے اس لیے باز رکھتی ہے کہ اس فعل کا انجام بہت برا ہے، اور عقل انسان کو ہر ایسے فعل سے روکتی ہے جس کا انجام برا ہو۔ بلوغت بایں طور مانع زنا ہے کہ نابالغ ناقص العقل ہونے کی وجہ سے نیز کھیل کود میں ہمہ وقت مشغول رہنے کے باعث غور و فکر کرنے کا اتنا اہل نہیں ہوتا لہٰذا کسی کام کے انجام سے آگاہ نہیں ہوتا اور اسے برے بھلے کی تمیز بھی نہیں ہوتی۔

3- وطی کی حالت میں دونوں میں شرائط احصان موجود ہوں:

احصان کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وطی کے وقت مرد اور عورت دونوں میں تمام شرائط احصان موجود ہوں، مثلاً مرد عاقل کی مباشرت عاقلہ عورت سے ہو۔ اگر طرفین میں سے کسی ایک میں احصان کی شرائط موجود نہ ہوں تو دونوں غیر محصن قرار پائیں گے۔ (شرح فتح القدیر: جلد۴ص ۱۳۰، المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۱ص ۱۲۸)

4- آزاد ہونا:

آزاد ہونا بھی احصان کی ایک شرط ہے۔ آزاد ہونا فعل حرام سے یوں روکتا ہے کہ آزاد آدمی ننگ و عار کی وجہ سے اس کا ارتکاب کرنے سے باز رہتا ہے۔ اس وجہ سے آزاد عورت بھی زنا کے قریب نہیں پھٹکتی۔ چنانچہ جب فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کے سامنے بیعت والی آیت تلاوت کی اور "ولا یـــزنـیـن" (اور وہ یعنی آزاد عورتیں زنا کا ارتکاب نہیں کرتیں) تک پہنچے تو ابوسفیان کی زوجہ ہند نے تعجب کی وجہ سے پوچھا: "یارسول اللہ! کیا آزاد عورت زنا کر سکتی ہے؟" اور اسلام اس طرح باز رکھتا ہے کہ وہ نعمت کاملہ ہے اور جو اس نعمت سے بہرہ ور ہے اس پر واجب ہے کہ شکر بجا لائے اور فعل حرام کا ارتکاب کرنا شکر بجا لانے کی بجائے کفران نعمت ہے، لہٰذا اسلام اپنے ماننے والوں کو اس کفران نعمت یعنی ارتکاب زنا سے باز رکھتا ہے۔

5- اسلام:

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک شرائط احصان میں سے ایک شرط اسلام بھی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب سیدنا حذیفہؓ نے کتابی عورت سے شادی کے بارہ میں رسول اللہ ﷺ سے مشورہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''چھوڑو، اس سے تم محصن نہیں بن جاؤ گے۔''

لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اسلام شرائط احصان میں سے نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے بھی یہی ہے۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ص ۳۷، فتح القدیر: جلد ۴ص ۱۳۳، المغنی: جلد ۱۰ص ۱۲۹)

محصن کا غیر محصن سے زنا:

فعل زنا کے مرتکب مرد وزن میں سے کسی ایک کے مستوجب سنگ سار ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دونوں محصن ہوں۔ اگر ان میں سے ایک تو محصن ہو اور دوسرا محصن نہ ہو تو محصن کو سنگسار کیا جائے اور جو محصن نہیں ہے اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔ گواہوں کی شہادت یا مجرم کے اقرار سے مرتکب زنا محصن ثابت ہو جائے تو اس کا سنگ سار کیا جانا نص اور عقلی دلیل دونوں سے ثابت ہے۔ اس سلسلہ میں نص تو وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: ''مسلمان کا خون حلال نہیں ہوتا بجز ان تین صورتوں کے، ایمان لانے کے بعد کافر ہونا، محصن ہوتے ہوئے زنا کا ارتکاب کرنا یا کسی کو ناحق قتل کرنا۔ یہ روایت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدنا ماعز اسلمیؓ کو سنگ سار کیا جب کہ وہ محصن تھے۔ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ محصن کو زنا سے باز رکھنے والے مواقع وافر ہوتے ہیں۔ وافر مواقع زنا سے باز ہونے کے باوجود اگر وہ اس فعل بد کے ارتکاب کی جسارت کرے تو اس کا یہ فعل بد قباحت کی انتہائی حدود کو چھو لیتا ہے لہٰذا اس کی جزا بھی اسے ایسی سزا سے ملنی چاہیے جو دنیوی سزاؤں میں انتہاء درجے کی سخت سزا ہو، اور یہ سزا ہے سنگ ساری، اس لیے کہ سزا جرم کی مناسبت سے دی جاتی ہے۔

زنا کی سزاؤں پر تبصرہ:

شریعت اسلامیہ نے زنا کی سزا کوڑے مارنا بلاوجہ مقرر نہیں کی بلکہ اس کی اساس طبیعت انسان، اس کی نفسیات اور اس کی ذہنیت پر رکھی گئی ہے۔ شریعت نے زنا کی سزا کوڑے مقرر کر کے زنا کے نفسیاتی عوامل کو اس کے متضاد نفسیاتی عوامل سے رد کر دیا ہے۔ اب اگر زنا کے داعی عوامل اس کے روکنے والے عوامل پر غالب آجائیں اور آدمی جرم زنا کا مرتکب ہو جائے تو سزا کی تکلیف اس لذت کو فراموش کر دے گی جو اسے زنا سے حاصل ہوئی ہے اور آئندہ وہ اس لذت کے حصول کی فکر نہ کرے گا، اس لیے کہ زنا کا محرک لذت اور اس لذت کے بعد حاصل ہونے والا سرور ہے اس لذت سے روکنے والا واحد محرک الم اور تکلیف ہے کیونکہ اگر کوئی انسان تکلیف کا ذائقہ چکھ لے تو اس کے لیے سرور لذت سے لطف اندوز ہونا ممکن نہیں رہتا۔ ظاہر ہے کہ سو کوڑوں کی سزا سے زیادہ تکلیف دہ اور کوئی سزا نہیں۔

بعض ماہرین قانون اور سیاسی لیڈر مسلمان ہونے کے باوجود کوڑوں کی سزا کی دو وجوہ کی بنا پر مخالفت کرتے ہیں۔ پہلی وجہ جسمانی سزا سے اظہار تنفر، اور دوسری وجہ یہ کہ کوڑوں کی یہ سزا احترام انسانیت کے منافی ہے۔ پاکستان کی ایک سیاسی لیڈر نے تو اس کو وحشیانہ سزا سے تعبیر کیا حالانکہ یہ سزا اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ ہے۔ ایسے لوگوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ کوڑوں کی سزا کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا رخ مجرم کی مادی حساسیت کی طرف ہے، اور جس چیز سے مجرم زیادہ ڈرتے ہیں وہ جسمانی اذیت ہے، اس لیے ان کو خوف زدہ کرنے کے لیے اس نفسیات سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ رہ گیا یہ تصور کہ یہ احترام انسانیت کے منافی ہے تو یہ ایک بے بنیاد بات ہے، اس لیے کہ جب مجرم نے خود اپنا احترام ملحوظ نہیں رکھا ہے تو اس کے احترام کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

مروجہ قوانین میں جرم زنا کو قید کی سزا دی جاتی ہے لیکن یہ سزا زانی کو ایسی جسمانی تکلیف نہیں پہنچاتی جو اس کو اس لذت کے ترک پر آمادہ کرے جو اسے زنا سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں ایسے مخالف نفسیاتی عوامل نہیں پیدا کرتی جو اس کے ان

نفسیاتی عوامل کو دبا دے یا ان کا رخ موڑ دے جو اسے زنا کے گناہ پر آمادہ کرتے ہیں، بلکہ قید کی سزا تو مزید بے حیائی اور برائی کو پھیلاتی ہے۔ شریعت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے زنا کی سزا کوڑے مقرر کر کے انسان کے محسوسات سے قبل اس کے نفس سے مقابلہ کیا اور اس کا وہ واحد علاج کیا ہے جو اس کے لیے مفید ہے۔

زانی محصن (شادی شدہ) خواہ مرد ہو یا عورت اس کی سزا شریعت میں رجم (سنگ سار کرنا) ہے۔ رجم کے معنی پتھروں سے مارنا ہے۔ رجم کے بارہ میں قرآن حکیم میں کوئی آیت نہیں اس لیے خوارج نے سزائے رجم کا انکار کیا ہے اور ان کا مسلک یہ ہے کہ محصن اور غیر محصن زانی کی سزا ایک ہی ہے خوارج کے علاوہ تمام امت کے نزدیک رجم کی سزا پر اجماع ہو چکا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے۔

رجم کی سزا کی بنیاد بھی وہی ہے جو زانی غیر محصن کے لیے کوڑوں کی سزا کی ہے۔ لیکن احصان کی وجہ سے محصن کی سزا میں سختی کی گئی ہے۔ اگر شادی کے بعد بھی کوئی شخص زنا کے بارہ میں سوچے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں حرام کی لذت کی خواہش بہت زیادہ ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ اس کے لیے ایسی سزا مقرر کی جائے جس میں اس قدر شدت اور الم ناکی ہو کہ اگر وہ لذت حرام اور اس کی سزا کی شدت پر غور کرے تو سزا کا خوف اس کی لذت پر غالب آ جائے۔

آج کل لوگ رجم کی سزا کو نہایت شدید خیال کرتے ہیں حالانکہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا بیٹی اور بہن کو کسی آشنا کے ساتھ دیکھتا ہے تو اس کو اور اس کے آشنا دونوں خود موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے۔ زانی محصن معاشرے کے شادی شدہ مردوں اور عورتوں کے لیے ایک بدترین مثال ہے، لہٰذا ایسی بری مثال کا معاشرہ میں باقی رہنا نگاہِ شریعت میں نہایت ناپسندیدہ ہے۔ کیونکہ شریعت انسان کی پاکیزگی، باعزت زندگی، صحیح حسب و نسب اور اختلاط و بے راہ روی سے پاک اور مبرا زندگی کی قائل ہے۔

بعض لوگوں کے خیال کے مطابق سزائے رجم میں قساوت پائی جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ سزائے رجم دراصل سزائے موت ہی ہے اور جدید قوانین میں بھی کئی جرائم کی سزا موت ہے۔ موت میں یہ کوئی فرق نہیں کہ مرنے والا پھانسی سے مرے، یا تلوار سے قتل

کیا جائے یا بجلی کے جھٹکے سے مارا جائے۔ یا پتھر مارے جائیں یا گولی سے اسے مارا جائے۔ یہ سب موت کے طریقے ہیں لیکن موت ایک ہی ہے پتھر مارنے اور گولی مارنے میں کوئی فرق نہیں۔ باقی یہ کہنا کہ گولی سے موت جلد واقع ہو جاتی ہے جب کہ پتھروں سے دیر میں موت آتی ہے۔ یہ نظریہ بنیادی طور پر غلط ہے۔ اور اگر اس کو درست بھی تسلیم کرلیا جائے تو موت کے بارہ میں یہ کہنا کہ جلد واقع ہو جائے یہ بات نظریۂ سزا کے یک قلم منافی ہے۔ اگر موت میں تکلیف اور الم کا پہلو نہ رہے تو یہ سب سے معمولی سزا بن جائے، کیونکہ لوگ بذات خود موت سے اتنا نہیں ڈرتے جتنا موت کی تکلیف سے ڈرتے ہیں۔ موت کی اس تکلیف اور الم کو دیکھ کر دیگر لوگ متنبہ اور خوف زدہ ہوتے ہیں اور وہ اس جرم سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ اس تکلیف اور الم کا ہونا ضروری اور منشائے خداوندی ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

﴿ولا تاخذكم بهما رأفة دين الله﴾ (النور:۲)

''اور تم لوگوں کو ان دونوں پر اللہ کے دین کے معاملہ میں ذرا رحم نہ آئے۔''

اور یہ بھی فرمایا کہ سزا انہیں اکیلے میں نہ دو جیسے آج کل سزائے موت جیلوں میں لوگوں سے چھپ کر دی جاتی ہے بلکہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ (النور:۲)

''اور چاہیے کہ دونوں کی سزا کے وقت مومنوں کی ایک جماعت موجود ہو۔''

زنا کی وہ صورتیں جن میں حد نہیں

زنا کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں زنا کی تمام شرائط نہیں پائی جاتیں، اس وجہ سے ان میں حد نافذ نہیں ہوگی بلکہ تعزیری سزا دی جائے گی۔ چنانچہ اگر ثبوت جرم میں کوئی شبہ پیدا ہو جائے پھر بھی حد ساقط ہو جاتی ہے، یہ شبہ فعل میں ہو، یا مزنیہ کی ملکیت میں یا عقد نکاح میں ہو۔ (سرخسی، مبسوط: جلد۹ ص ۸۸، المدونہ: جلد۱۶ ص ۵۸ وغیرہ)

شبہ فعل یہ ہے کہ کوئی شخص ایسی عورت سے دورانِ عدت مباشرت کر لے جسے اس نے تین طلاق دے دی ہوں یا ایسی عورت جس نے خلع حاصل کر لیا ہو۔ ان صورتوں میں اگرچہ طلاق واقع ہو چکی ہوتی ہے لیکن پھر بھی بعض احکام باقی ہوتے ہیں اور موجب شبہ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ مجرم نے ایسے حالات میں اس فعل کو جائز سمجھ کر کیا ہو، ان صورتوں میں چونکہ جواز کا شبہ موجود ہے لہٰذا یہ شبہ وطی کا موجب ہو جائے گا۔

ایسے نکاحوں کے بعد مباشرت کرنے پر حد نافذ نہ ہوگی جن کی حلت و حرمت کے بارہ میں اختلاف ہے جیسے نکاح متعہ، نکاح حلالہ، نکاح بغیر اجازت ولی اور نکاح بغیر شہود، ایک بہن کو طلاق دے کر جب کہ مطلقہ عدت گذار رہی ہو، اس کی دوسری بہن سے نکاح ان تمام صورتوں میں حد جاری نہیں ہوگی۔ (التشریع الجنائی: جلد۲ ص ۳۶۴)

زنا بالجبر میں مرد پر حد جاری ہوگی لیکن عورت پر حد جاری نہیں ہوگی۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ کے عہد مبارک میں ایک شخص نے ایک عورت سے جبراً زنا کیا، تو آپ ﷺ نے اس مرد پر تو حد جاری فرمائی لیکن عورت پر حد جاری نہیں کی۔" اس

حدیث کو نقل کر کے امام ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ اس حدیث پر اہل علم اور غیر اہل علم کا عمل یوں ہی رہا ہے کہ جبراً کرائے گئے گناہ پر وہ حد نہیں جاری کرتے تھے۔ (ترمذی: ص ۲۲۹)

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ کسی عورت کو جان سے مار دینے کی دھمکی دے کر اس سے زنا کیا جائے یا اسے زبردستی دبوچ کر زنا کا ارتکاب کیا جائے، ان دونوں صورتوں میں زنا بالجبر ہی مانا جائے گا اسی طرح اگر کسی مرد کو مجبور کر کے اس سے زنا کرایا جائے تو اس پر بھی حد نہیں ہوگی۔ (ردالمختار: جلد ۳ ص ۱۶۱)

مساحقہ (عورت کی عورت کے ساتھ ہم جنسی) حرام ہے لیکن اس پر حد جاری نہیں ہوگی بلکہ تعزیر ہوگی۔ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ (المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۰ ص ۱۶۲)

اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مباشرت کرتا ہوا پکڑا جائے اور عورت اور مرد دونوں کہیں کہ ہمارا آپس میں نکاح ہو چکا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں میں سے کسی کو حد نہیں لگائی جائے گی۔ البتہ امام ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ ان سے نکاح کا ثبوت طلب کیا جائے گا کیونکہ زنا کی شہادت کو ان دونوں کے اس قول نکاح سے باطل نہیں کیا جا سکتا۔

(المغنی: جلد ۱۰ ص ۱۶۲، شرح الزرقانی: جلد ۸ ص ۵۸)

ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ دونوں (عورت اور مرد) پردیسی ہوں تو پھر ان سے نکاح کا ثبوت نہیں مانگا جائے گا لیکن مقامی ہونے کی صورت میں تحقیق کی جائے گی اور جھوٹا ثابت ہونے پر حد لگائی جائے گی۔ (المحلی لابن حزم: جلد ۱۱ ص ۲۴۲)

پردۂ بکارت کا زائل نہ ہونا بھی برأت کا ایک اہم ثبوت ہے، چنانچہ چار گواہوں نے زنا کی شہادت دے دی لیکن ڈاکٹری معائنے کے بعد ثابت ہوا کہ عورت باکرہ ہے تو امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ اور شیعہ زیدیہ کے نزدیک حد جاری نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر دارالحرب میں کوئی شخص زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر حد جاری نہ ہوگی کیونکہ ارشاد نبوت ہے کہ ''حدود دارالحرب میں جاری نہیں کی جائیں گی۔'' (بحرالرائق: جلد ۵ ص ۱۷)

فعل کا ارتکاب مرد نے نہ کیا ہو:

حد زنا کے اجراء کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں فعل کا ارتکاب مرد نے

کیا ہو۔ اگر یہ صورت نہ ہو تو حد جاری نہ ہوگی۔ مثلاً کوئی عورت بندر یا کتے سے مجامعت کرے تو اس پر حد جاری نہ ہوگی کیونکہ اس کا یہ فعل زنا کی تعریف میں نہیں آتا۔ یا اگر کوئی عورت دوسری عورت سے مباشرت کرے جسے مساحقت (Lesbianism) کہتے ہیں، ان کا یہ فعل بھی زنا کے زمرہ میں نہیں آتا، لہٰذا حد جاری نہ ہوگی۔

(فتح القدیر: جلد۴ ص۱۵۰، المغنی: جلد۱۰ ص۱۶۲)

دخول عورت کی قبل میں ہو:

زنا کی حد کے لیے یہ ضروری ہے کہ فعل کا ارتکاب عورت کی قبل میں ہو نہ کہ دبر میں، اگر یہ فعل دبر میں کیا گیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فعل زنا کی تعریف میں نہیں آتا، البتہ موجب تعزیر ہوگا، صاحبین دونوں صورتوں میں اس فعل کو زنا سمجھتے ہیں اور حد واجب قرار دیتے ہیں۔ (تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق: جلد۳ ص ۱۸۰، بدائع الصنائع: جلد۷ ص۳۴) لیکن کوئی مرد اگر اپنی بیوی کی دبر میں یہ فعل کرے تو بالاجماع اس پر حد جاری نہ ہوگی البتہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی، اور یہ فعل حرام ہے۔ (تبیین الحقائق: جلد۳ ص ۱۸۱، المغنی: جلد۱۰ ص۱۶۲) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی جانور سے بدفعلی کرے تو اس پر حد جاری نہ ہوگی کیونکہ اس کا یہ فعل زنا نہیں ہے بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ (بدائع الصنائع: جلد۷ ص۳۵، تبیین الحقائق: جلد۳ ص۱۸۲)

اخلاقی بے راہ روی کے جرائم:

مباشرت سے کم درجے کے وہ تمام جرائم جو اخلاقی بے راہ روی کے باعث کیے گئے ہوں، شریعت میں وہ حرام اور معصیت ہیں۔ ان پر حد واجب نہیں ہوگی بلکہ تعزیری سزا واجب ہوگی، مثلاً شرمگاہ کے علاوہ جسم انسانی کے کسی دوسرے حصہ میں وطی کرنا جیسے پیٹ اور ران وغیرہ میں۔ (فتح القدیر: جلد۴ ص۱۵۰)

یا مجرم ارتکاب جرم کا آغاز کر دے اور مجامعت کے علاوہ دوسرے تمام محرمات کا ارتکاب کرے تو اس پر بھی حد کے بجائے تعزیری سزا دی جائے گی۔

(المبسوط سرخسی: جلد۲۴ ص۲۶، المغنی: جلد۱۰ ص۱۶۲)

اثبات زنا:

اثبات زنا کئی طریقوں سے ہوتا ہے

(1) شہادت (2) اقرار (3) قرائن

شہادت:

اس جرم کے اثبات کے لیے سب سے پہلا طریقہ شہادت ہے۔ اثبات زنا کے لیے چار گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔ اس بارہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کیونکہ یہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔

﴿واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم﴾ (النساء:۱۵)

''اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کریں، ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو۔''

اسی طرح سورۃ النور آیت نمبر 4 میں قذف کی سزا بیان کرتے ہوئے بھی کہا

''اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں ان کو اسی (80) کوڑے مارو۔''

اسی طرح احادیث میں بھی اس جرم کے اثبات کے لیے چار گواہوں کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دوسری بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ نہ تو ہر شخص گواہی دے سکتا ہے اور نہ ہی ہر شخص کی گواہی قبول کی جائے گی بلکہ گواہ میں چند شرائط کا ہونا ضروری قرار دیا گیا، لیکن بعض شرائط کا تعلق صرف زنا کی شہادت کے ساتھ مخصوص ہے۔

شہادت کی عام شرائط:

شہادت کی عام شرائط حسب ذیل ہیں:

(1) بلوغت: گواہ کے لیے بالغ ہونا ضروری ہے۔ نابالغ کی گواہی قابل قبول نہیں۔ کیونکہ قرآن حکیم میں گواہی کے بارہ میں ''رجال'' کا لفظ آیا ہے۔ (ملاحظہ ہو البقرہ:۲۸۲)

اور نابالغ کو عربی میں رجال نہیں کہتے۔ پھر حدیث میں بھی بچے کو غیر مکلف قرار دیا گیا ہے۔ (نیل الاوطار: جلد ۶ ص ۱۶۰)

اسلام میں نابالغ کی شہادت جب مال میں قابل قبول نہیں ہے تو جرائم میں کیونکر قبول ہوگی جب کہ جرائم میں سزا جان اور اعضاء کو تلف کرنے والی ہوتی ہے۔

(ملاحظہ ہو فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۶۹، ردالمختار: جلد ۴ ص ۵۱۳، المہذب: جلد ۲ ص ۲۴۲)

البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جان لینے کے جرم میں بچوں کی شہادت بچوں کے خلاف ان شرائط کے ساتھ قبول کرتے ہیں کہ بچہ باشعور ہو اور کوئی بڑا آدمی جائے حادثہ پر موجود نہ ہو۔ (مواہب الجلیل: جلد ۶ ص ۱۷۷)

(2) عقل: گواہ کے لیے ایک شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہو یعنی وہ یہ سمجھتا ہو کہ کون سے امور اس پر لازم ہیں اور کون سے ضروری اور غیر ضروری ہیں۔ چنانچہ مجنون اور پاگل کی گواہی شریعت میں قبول نہیں ہوگی۔ اور حدیث میں بھی پاگل کو غیر مکلف کہا گیا ہے۔

(نیل الاوطار: جلد ۶ ص ۱۶۰)

(3) حفظ: گواہ کے سلسلہ میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ شہادت کو یاد رکھنے پر پوری قدرت رکھتا ہو۔ اور جو کچھ اس نے دیکھا اس کو صحیح طریقہ پر سمجھ سکتا ہو اور بیان کر سکتا ہو۔ البتہ معمولی غلطیوں کے حامل شخص کی گواہی قبول کی جائے گی۔

(4) کلام: گواہ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ بات کرنے پر پوری قدرت رکھتا ہو، اس لیے گونگے کی شہادت میں اختلاف ہے۔ احناف میں گونگے کی شہادت قابل قبول نہیں نہ بذریعہ کتابت اور نہ بذریعہ اشارہ۔

(5) رؤیت: ایک شرط گواہ کی یہ ہے کہ وہ جس امر کی گواہی دے رہا ہے اس کو اس نے خود دیکھا ہو۔ نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں خواہ شہادت دیکھنے سے متعلق ہو یا اس کا تعلق شہرت اور سماع سے ہو۔

(6) عدالت: گواہ کے لیے یہ بھی نہایت ضروری ہے کہ وہ عادل ہو۔ چنانچہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا ہے کہ شہادت عدل کو قبول کرو اور فاسق کی خبر سے اجتناب کرو۔ ایسا ہی احادیث میں گواہوں کے بارہ میں آیا ہے۔ عدالت کا مفہوم یہ ہے

کہ آدمی اسلام پر استقامت کے ساتھ قائم رہے، عقل متوازن رہے اور ہوائے نفس کے مقابلہ کی صلاحیت حاصل ہو۔ ان خوبیوں کے کمال کی کوئی حد نہیں، اس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ آدمی کا رجحان دین اور عقل کی جانب ہو اور ہوائے نفس اور شہوات پر غالب ہو، کبائر سے بچنے والا اور صغائر پر اصرار نہ کرنے والا ہو، جس کی نکوکاری اس کی برائی سے زیادہ ہو اور صحیح کام غلط کاموں سے زیادہ ہوں۔ (البحر الرائق: جلد ۷ ص ۱۰۴، ردالمختار: جلد ۴ ص ۲۲۵)

(7) اسلام: گواہ کا مسلمان ہونا بھی ایک شرط ہے اور غیر مسلم کی گواہی مسلمان کے خلاف مقبول نہیں ہے۔ اس بارہ میں کچھ مستثنیات ہیں جن کا ذکر فقہاء نے اپنی کتابوں میں کیا ہے۔

زنا کی شہادت کی خاص شرائط: مذکورہ بالا عام شرائط کے علاوہ زنا کے گواہ میں یہ مخصوص شرائط کا بھی ہونا ضروری ہیں:

ان گواہ کا مرد ہونا:

زنا کے گواہوں میں جمہور فقہاء کے نزدیک تمام گواہوں کا مرد ہونا ضروری ہے، چنانچہ اس شہادت میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں۔ کیونکہ قرآن حکیم میں زنا کے بارہ چار مردوں کا گواہ ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ (النساء: ۱۵) البتہ ابن حزمؒ کی رائے یہ ہے کہ جرم زنا میں ایک مرد کی جگہ دو مسلمان عادل عورتوں کی گواہی قابل قبول ہو سکتی ہے۔

(المحلی لابن حزم: جلد ۹ ص ۳۹۵)

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شوہر اپنی زانیہ بیوی کے خلاف گواہ ہو سکتا ہے۔ اس بارہ میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ شوہر چار گواہوں میں سے ایک گواہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کی شہادت متہم نہیں ہے۔ لیکن امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شوہر کی گواہی اپنی بیوی کے خلاف درست نہیں ہے۔

(2) عینی شہادت:

گواہ اصل ہوں یعنی انہوں نے خود واقعہ کو دیکھا ہو، اس لیے سنی ہوئی گواہی یا گواہ کی شہادت پر گواہی قبول نہیں ہوگی۔ جیسے کہ کتاب القاضی الی القاضی بھی مقبول نہیں یعنی گواہوں نے ایک قاضی کے سامنے گواہی دی کہ فلاں شخص کو ہم نے فلاں عورت سے زنا کرتے دیکھا ہے۔ اور دوسرا قاضی جو دعویٰ کو سن رہا ہے اس کو یہ گواہی لکھ کر بھیج دی تو یہ

قبول نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصولاً شہادت بر شہادت مقبول ہے مگر وہ حدود و قصاص کے جرائم کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔ (ردالمختار: جلد۴ ص ۵۴۴)

اس بارہ میں جمہور فقہاء کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ شہادت بر شہادت پر فیصلہ درست نہیں ہے سوائے اس کے کہ اصل عینی گواہوں کی عدالت میں موجودگی دشوار ہو جائے کہ عینی شاہد کی موت واقع ہو جائے یا وہ ایسا بیمار ہو جائے کہ وہ چلنے پھرنے اور نقل و حرکت کے قابل نہ رہے یا وہ کہیں دور چلا جائے یا اس کی جائے سکونت کا علم نہ رہے، لیکن جب تک عینی گواہ کا عدالت میں حاضر ہونا ممکن ہو اس وقت تک شہادت علی الشہادۃ قبول نہیں کی جائے گی۔ (ملاحظہ ہو۔ المہذب: جلد۲ ص ۳۵۵، ردالمختار: جلد۴ ص ۵۴۴)

احصان کے گواہ:

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک احصان کے اثبات کے لیے دو مرد گواہ کافی ہیں کیونکہ یہ آدمی کی ذاتی حالت ہے اور واقعۂ زنا سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس لیے اثبات احصان کے لیے زنا کی طرح چار گواہوں کی ضرورت نہیں ہے۔ (فتح القدیر: جلد۴ ص ۱۷۶، المہذب: جلد۲ ص ۳۵۹) دوسرے حنفی فقہاء کے نزدیک ایک مرد اور عورتوں سے بھی احصان ثابت ہو سکتا ہے۔

عدالت کا گواہوں کی شہادت پر اطمینان:

یہ ضروری نہیں ہے کہ گواہوں کی شہادت کے بعد عدالت ملزم کو ضرور حد لگائے بلکہ صحت شہادت پر عدالت کا اطمینان ضروری ہے، لہٰذا گواہوں کو دیکھ کر اور شریعت کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر عدالت کو گواہوں کی گواہی پر پورا اطمینان ہو جائے تو وہ حد نافذ کر سکتی ہے ورنہ نہیں۔ قاضی پر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ گواہوں سے ان امور کے بارہ میں بھی استفسار کرے جن سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور ان امور کے بارہ میں بھی سوالات کرے جن سے حد لازم آتی ہے۔ علاوہ ازیں گواہوں کی صحت عقل، عدالت اور بصارت کے بارہ میں بھی تحقیق کرے اور اس بات کا بھی پتہ چلائے کہ گواہوں اور مشہود علیہ کے درمیان کوئی دشمنی تو نہیں۔

اقرار

زنا کی حد عائد ہونے کا دوسرا طریقہ اقرار ہے جس کو اعتراف جرم بھی کہتے ہیں۔ زنا میں جس طرح چار عادل گواہ ضروری ہیں اسی طرح اعتراف جرم کے لیے بھی زانی چار مرتبہ اقرار کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ ماعز اسلمیؓ سے سرکار دو عالم ﷺ نے چار مرتبہ اقرار جرم کرایا تھا اور یہ بھی پوچھا تھا کہ کیا تمہیں جنون تو نہیں؟ اس نے کہا نہیں۔ معلوم ہوا کہ ایک مجنون کا اقرار جرم معتبر نہیں ہے۔ سیدنا ابو برزہ اسلمیؓ بیان کرتے ہیں کہ ''سیدنا ابوبکرؓ نے نبی اکرم ﷺ کے سامنے اس اقرار کرنے والے سے کہا: کہ ''اگر تم چار مرتبہ اقرار کرو گے تو رسول اللہ ﷺ تمہیں رجم کر دیں گے۔'' سیدنا ابوبکرؓ کی اس بات کی سرکار دو عالم ﷺ نے کوئی تردید نہیں کی۔ اگر ابوبکرؓ کی یہ بات غلط ہوتی تو سرکار دو عالم ﷺ کسی غلط بات کو بلا تردید برقرار نہیں رکھ سکتے تھے۔ اس سے لازم ہوا کہ اقرار چار مرتبہ ہو، اس سے کم تعداد میں اقرار معتبر نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ زنا کے چار اقرار مختلف مجلسوں میں ہونے چاہئیں اگرچہ قاضی کو ایک ہی مجلس میں اقرار ہو۔ اقرار واضح اور مفصل ہو اور اس میں زنا کے فعل کی حقیقت کو اس طرح وضاحت سے بیان کیا جائے کہ کوئی شبہ باقی نہ رہے بالخصوص اس موقع پر جب زنا سے فرج سے باہر وہ اختلاط مراد ہو جس میں حد لازم نہیں ہے۔ تفصیل اس طرح کی جائے جس طرح سرکار دو عالم ﷺ نے ماعز اسلمیؓ سے کی تھی۔

اقرار صرف اقرار کرنے والے کی ذات تک محدود رہتا ہے، اس سے تجاوز نہیں

کرتا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اقرار زنا کیا تو اپنے اس اقرار پر وہ خود ہی ماخوذ ہوگا۔ جس عورت کے بارہ میں اقرار کیا اگر وہ عورت منکر ہو تو اس پر کوئی مسؤلیت نہیں ہوگی، اور اگر وہ بھی اقرار کرے تو وہ اپنے اقرار پر ماخوذ ہوگی نہ کہ مرد کے اقرار پر۔

سوئے ہوئے شخص کا اقرار بھی معتبر نہیں کیونکہ سویا ہوا شخص مکلف نہیں، لہٰذا اگر اس نے کسی سوئی ہوئی عورت سے زنا کر لیا یا کسی عورت نے سوئے ہوئے شخص کا عضو داخل کر لیا یا کسی طرح بھی حالت نوم میں اس سے زنا ہو گیا تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ سونے ہی کی حالت میں اقرار زنا کرے تو یہ اقرار بھی معتبر نہیں ہے کیونکہ حالت نوم کا اقرار معتبر نہیں ہے اور نہ ہی کلام اپنے مفہوم کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔ (المغنی: جلد ۷ ص ۱۷۰)

اقرار پر آمادہ کرنا:

عدالت کے لیے جائز نہیں کہ کسی شخص سے اقرار جرم کرانے کی کوشش کرے اور اسے اقرار پر اکسائے بلکہ اسے اقرار جرم پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا چاہیے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ماعز اسلمیؓ سے اعراض کر کے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ سیدنا عمرؓ فرمایا کرتے تھے:

''اعتراف جرم کرنے والوں یعنی زنا کار کو مارو۔''

(فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۳۱، المغنی: جلد ۱۰ ص ۱۸۸)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقرار عدالت میں ہونا چاہیے۔ اگر اقرار عدالت میں نہ ہو تو اس اقرار پر شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ یا تو وہ اقرار کرے گا یا انکار۔ اگر اقرار کرے تو شہادت رائیگاں ہوگی اور فیصلہ شہادت کے بجائے اقرار پر ہوگا، اور اگر انکار کرے تو اس کا یہ انکار اقرار سے رجوع ہوگا اور حدود میں اقرار سے رجوع درست ہے۔
(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۵۰)

عدالت میں اقرار جرم:

اگر زانی نے عدالت میں اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے رجوع کر لیا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ احتمال یہ ہے کہ وہ انکار میں صادق ہوگا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس انکار میں کاذب ہو۔ اگر وہ انکار میں صادق ہے تو اقرار میں کاذب ہے اور اگر انکار میں کاذب ہے تو وہ اقرار میں صادق ہے، اس احتمال سے حد میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اور

حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اقرار سے رجوع فیصلے سے قبل، فیصلے کے بعد، فیصلے کے اجراء سے قبل اور اجراء کے دوران ہر حالت میں درست ہے۔ اگر اجرائے فیصلہ کے دوران اس نے رجوع کیا تو سزا کا نفاذ رک جائے گا، لیکن اقرار صراحتاً ہونا چاہیے امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفاذ سزا کے وقت صرف بھاگنا بھی رجوع ہے اور رجوع کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ماعز اسلمیؓ بھاگے تو صحابہ کرامؓ نے ان کا تعاقب کیا اور ان کو مار ڈالا۔ سرکار دو عالم ﷺ کے سامنے جب ان کے بھاگنے کا ذکر آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''تم نے انہیں چھوڑ کیوں نہیں دیا۔'' اس سے معلوم ہوا کہ بھاگنا رجوع کی دلیل ہے، اور رجوع سے حد ساقط ہو جائے گی۔

قرائن:

قرائن سے بھی جرم زنا ثابت ہو جاتا ہے۔ جرم زنا کا معتبر قرینہ غیر شادی شدہ عورت کا حاملہ ہونا یا اس عورت کا حاملہ ہونا جس کے شوہر کا پتہ نہیں، یا مقطوع الذکر شوہر کی عورت کا حاملہ ہونا یا شادی کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ ہو جائے تو یہ عورت بھی غیر شادی شدہ عورت کے حکم میں ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ کا قول ہے:

> ''ہر محصن زانی مرد اور زانیہ عورت پر رجم لازم ہے اگر ثبوت قائم ہو جائے، یا حمل ہو یا اعتراف جرم ہو۔''

سیدنا علیؓ کا ارشاد ہے کہ ''اے لوگو! زنا کی دو قسمیں ہیں۔ پوشیدہ زنا اور علانیہ زنا۔ پوشیدہ زنا پر گواہ گواہی دیتے ہیں اور وہی پہلے یہ الزام عائد کرنے والے ہوتے ہیں، اور علانیہ زنا وہ ہے جس میں حمل ہو یا اعتراف زنا ہو۔'' (المغنی: جلد ۱۰ ص ۱۹۲)

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر حمل کے علاوہ زنا کا اور کوئی ثبوت موجود نہ ہو اور عورت یہ دعویٰ کرے کہ اس سے زنا بالجبر کیا گیا یا شبہ کی بنا پر اس سے دخول ہو گیا تو اس پر حد نہیں ہے۔ اور اگر وہ جبر یا شبہ کا دعویٰ نہ بھی کرے تو بھی حد نہیں ہے جب تک وہ زنا کے جرم کا اعتراف نہ کرے۔ ویسے بھی حمل زنا کا قطعی قرینہ نہیں ہے جب کہ اگر یہ شبہ پیدا ہو جائے کہ زنا واقع نہیں ہوا یا رضامندی سے نہیں ہوا تو حاملہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

سزا کا نفاذ

اب آخری مسئلہ زنا کی سزا کا نفاذ ہے۔ عدالت میں اگر اثبات زنا بغیر شبہ کے ہو گیا تو عدالت کے ذمہ ضروری ہے کہ اجرائے حد کا فیصلہ دے جو غیر محصن کے لیے سو کوڑے اور محصن کے لیے رجم ہے۔ حد زنا حق اللہ ہے اور یہ مفاد عامہ یعنی معاشرے سے خرابی کو دور کرنے کے لیے لازم کی گئی ہے۔ اس لیے اس کا نافذ کرنا ضروری ہے وگرنہ معاشرہ میں فساد و انتشار پیدا ہوگا اور مخلوق خدا کے لیے امن و سلامتی سے رہنا مشکل ہو جائے گا۔

عدالت کے اجرائے حد کا فیصلہ دینے کے بعد اب امام یا نائب امام پر ضروری ہے کہ وہ مجرم پر حد قائم کرے۔ البتہ اقامت حد کے موقع پر امام کی موجودگی ضروری نہیں، لیکن امام کا حکم لازمی اور ضروری ہے کیونکہ عہد نبوت اور خلفائے راشدین کی خلافتوں میں جو حد بھی جاری کی گئی وہ سرکار دو عالم ﷺ کی اجازت اور خلفائے راشدین کے حکم سے جاری کی گئی۔ امام کی طرف اقامت حد کی اجازت وقتی بھی ہو سکتی ہے اور دائمی بھی کہ حکام کو مستقل طور پر اس امر پر مامور کر دے کہ وہ جن لوگوں پر عدالت کی طرف سے سزائے حد کا حکم ہو، وہ اس کو نافذ کیا کریں۔

(فتح القدیر: جلد۴ص ۱۲۹، المغنی: جلد۱۰ص ۱۴۶، المہذب: جلد۲ص ۲۸۷)

دوسری بات اس بارہ میں یہ ہے کہ سزا کا نفاذ مخفی نہیں بلکہ علانیہ ہونا چاہیے تاکہ دوسروں کے لیے باعث عبرت ہو، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿ولیشهد عذابهما طائفة من المومنین﴾ (النور:۲)

''اوران کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کی ایک جماعت موجود ہے۔''

سزائے رجم میں اگر مرد کو رجم کرنا ہو تو اسے کھڑا رکھا جائے گا اور کسی شے سے نہیں باندھا جائے گا اور نہ ہی گڑھا کھود کر اس میں اس کو کھڑا کیا جائے گا۔ اسے پکڑا اور جکڑا بھی نہیں جائے گا۔ دوران رجم اگر مرجوم بھاگنے لگے تو اس کا تعاقب نہیں کیا جائے گا بلکہ سزا کا نفاذ روک دیا جائے گا، لیکن اگر اس پر جرم شہادت سے ثابت ہوا ہو تو پھر اس کا تعاقب کیا جائے گا اور مرنے تک رجم کیا جائے گا۔ اور اگر وہ پتھروں کو برداشت نہ کر سکے تو اسے باندھا بھی جا سکتا ہے۔

اگر مرجوم عورت ہو تو اس کے لیے سینہ تک گڑھا کھودنا درست ہے تا کہ اس کی پردہ پوشی ہو سکے اگر عورت پر حد اقرار سے قائم ہوئی ہو تو گڑھا نہیں کھودا جائے گا کیونکہ اس طرح وہ بھاگنے سے عاجز ہو جائے گی جب کہ بھاگنا اقرار سے رجوع متصور ہوتا ہے اور اقرار سے رجوع سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اگر زنا گواہوں کی شہادت سے ثابت ہوا ہو تو پہلے گواہ پتھر ماریں گے اس کے بعد امام یا اس کا نائب اور اس کے بعد عام لوگ۔ اگر گواہ سنگ اندازی سے گریز کریں تو حد ساقط ہو جائے گی۔ (فتح القدیر: جلد۴ص ۱۲۲)

حد کسی بھی وقت قائم ہو سکتی ہے، موسم گرما میں بھی اور موسم سرما میں بھی، خواہ جس پر حد قائم کی جا رہی ہو وہ بیمار ہو یا صحت مند، لیکن حاملہ پر جب تک اس کے بچہ نہ ہو جائے حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ اس پر حد قائم کرنے سے بچہ بھی ہلاک ہو جائے گا۔

مساجد میں بالاتفاق حد قائم نہیں کی جائے گی، بہتر یہ ہے کہ آبادی سے دور کسی کھلے میدان میں رجم کیا جائے تا کہ سزا کے دوران کسی اور کو پتھر نہ جا لگے۔ مرجوم کو کتنے پتھر مارے جائیں اس کی کوئی مقرر تعداد نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ چند پتھروں ہی سے مرجوم کی موت واقع ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے زیادہ پتھر مارنے پڑیں۔ جب مرجوم مر جائے تو اس کی لاش وارثان کے سپرد کر دی جائے اور وہ اس کی تجہیز و تکفین عام مسلمانوں کی طرح کریں۔ اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے کیونکہ آپ ﷺ نے ماعز اسلمیؓ کے بارہ میں فرمایا تھا:

''وہی کچھ کرو جو تم اپنے مردوں کا کرتے ہو۔''

کوڑوں کی سزا کا نفاذ:

جس شخص پر کوڑوں کی سزا نافذ کرنے کا عدالت کی طرف سے حکم ہوا ہو اسے کوڑے سے معتدل درجے کی مار سے سو مرتبہ مارا جائے گا، لیکن کوڑا سوکھا ہوا نہ ہو کہ اس سے آدمی زخمی ہو جائے یا اس کی کھال ادھڑ جائے۔ (فتح القدیر: جلد۴ ص۱۲۶)

یہ بھی ضروری ہے کہ کوڑے کا ایک ہی سرا ہو ورنہ جس قدر سرے ہوں گے اتنی ہی ضربیں سمجھی جائیں گی۔ (فتح القدیر: جلد۴ ص۱۲۶)

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مرد کو بغیر ہاتھ باندھے کھڑا کر کے کوڑے لگائے جائیں گے جب کہ عورت کو بٹھا کر کوڑے مارے جائیں گے تاکہ اس کی پردہ پوشی رہے، اور ایک ہی جگہ کوڑے نہیں مارے جائیں گے کہ مضروب کا کوئی عضو تلف ہو جائے اور کھال کے ٹکڑے اڑ جائیں بلکہ چہرے اور شرمگاہ کے علاوہ سارے جسم پر مار منقسم ہو گی کیونکہ فرمان نبوی ﷺ ہے: ''چہرے اور مردانہ اعضاء کو بچاؤ۔'' اور مجلود کے سر کو بھی بچایا جائے۔ (فتح القدیر: جلد۴ ص۱۲۷)

امام مالکؒ اور بعض دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ صرف کمر پر ضربیں لگائی جائیں گا۔'' کوڑے مارتے وقت مجلود پر ترس نہ کھایا جائے گا کیونکہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿ولا تاخذ کم بهما رأفة في دين الله﴾ (النور:۲)

''اور ان پر ترس کھانے کا جذبہ اللہ کے دین کے بارہ میں تم کو دامن گیر نہ ہو۔''

آیت میں لفظ ''رأفت'' کا مفہوم ضرب میں خفت ہے لیکن فقہاء کے نزدیک شرط یہ ہے کہ کوڑے کی ضرب درمیانی درجہ کی ہو، نہ بہت سخت ہو اور نہ بہت ہلکی۔ مارنے کے بعد جلاد کوڑے کو بدن پر گھسیٹتا ہوا نہ لے جائے کہ یہ گھسیٹنا ایک الگ ضرب متصور ہو گی بلکہ جسم پر لگنے کے بعد کوڑے کو اوپر اٹھا لیا جائے۔ مارنے میں ہاتھ سر کے اوپر تک نہ لے جائے کیونکہ اس طرح مار زیادہ شدید ہو جائے گی اور اس سے ہلاکت اور کھال

کے ادھڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ (فتح القدیر: جلد۴ص ۱۲۸، المہذب: جلد۲ص ۲۸۸)

مختصر یہ کہ کوڑوں کی سزا میں مجلود کو ہلاک کرنا مقصود نہیں بلکہ صرف سرزنش ہے، لہٰذا مریض اگر بیمار ہو تو اس کے صحت مند ہونے تک کوڑوں کی سزا ملتوی رکھی جائے گی۔ اسی طرح حالت نفاس میں عورت کو کوڑے نہیں مارے جائیں گے۔ اسی طرح حاملہ کو بھی وضع حمل سے قبل کوڑے نہیں مارے جائیں گے۔ اسی طرح مریض کو اس کی شفا یابی تک کوڑے نہیں مارے جائیں گے لیکن اگر مریض کی شفایابی کی امید نہ ہو تو اس پر ایسی حد لگائی جائے گی جس سے اس کی زندگی ختم ہونے کا اندیشہ نہ ہو مثلاً اسے چھوٹی چھڑی ماری جائے گی یا کھجور کی جھاڑ ماری جائے گی۔ اور اس میں اس کی زندگی جانے کا اندیشہ ہو تو سو تنکوں کی جھاڑ وایک ہی مرتبہ ماری جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک مرتبہ ایک نہایت لاغر اور کمزور آدمی پر اسی طرح حد جاری فرمائی تھی۔ مزید یہ کہ جس بیمار کی صحت سے مایوسی ہو چکی ہو تو اسے بیماری کی وجہ سے بالکل چھوڑ دیا جائے گا اور اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اور درمیانی راستہ کے طور پر اسے سو تنکوں کی جھاڑ وایک ہی مرتبہ ماری جائے گی۔ (المغنی: جلد۱۰ص ۱۴۲، فتح القدیر: جلد۴ص ۱۲۷)

قذف کی سزا

قذف کی تعریف:

قذف لغت میں کسی شی کے پھینکنے کو کہتے ہیں، اسی سے اللہ تعالیٰ کا وہ قول بھی ہے جس میں حق تعالیٰ شانہ نے سیدنا موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا:

﴿ان اقذفيه في التابوت﴾ (طٰہٰ:۳۹)

''کہ اسے تابوت میں پھینک دے۔''

لیکن شریعت میں کسی خاص چیز کی تہمت لگانے کو کہتے ہیں جس سے اس شخص پر حد واجب ہو جاتی ہے جو تہمت لگاتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد تہمت زنا ہے۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ قذف کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قذف پر حد کی سزا ہے اور دوسری قذف پر تعزیر ہے۔ جس قذف میں حد کی سزا ہے وہ وہ ہے جس میں کسی محصن شخص کو زنا سے منسوب کیا گیا ہو، یا اس کے نسب سے نفی کی گئی ہو۔ اور جس قذف پر تعزیر کی سزا ہے وہ قذف وہ ہے جس میں کسی محصن یا غیر محصن کی جانب زنا اور نفی نسب کے کوئی اور بات منسوب کی گئی ہو۔ س میں سب وشتم اور برا بھلا کہنا بھی شامل ہے۔

قذف کی حد کیوں ضروری ہے؟

قذف کی حد کے واجب ہونے کا سبب زنا کی تہمت ہے۔ چونکہ اس کی نسبت زنا سے ہے اور اس مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کے لیے باعث ننگ وعار ہوتا ہے لہٰذا

مقذوف سے اس ننگ وعار کو دور کرنے کے لیے حد واجب ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اسلام لوگوں کی عزت و ناموس اور ان کی شہرت اور شرف کا پاسبان ہے، اس لیے اس نے تہمت تراشی کو حرام قرار دیا ہے اور اس تحریم کی اصل کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً، واولئک هم الفاسقون، الاالذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا، فان الله غفور رحیم﴾ (النور:۴۔۵)

''جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت تراشی کرتے ہیں، پھر وہ چار گواہ پیش نہیں کرتے، انہیں اسی (80) کوڑے مارو، اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو، یہی فاسق لوگ ہیں، ہاں جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں اور اپنی اصلاح کرلیں تو بے شک اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تہمت لگانے والے کی سزا کا ذکر کیا ہے جو اس کی تحریم پر دال ہے۔ کیونکہ اسلام میں سزا حرام چیز کے ارتکاب پر ہوتی ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے بھی اس کی تحریم ثابت ہوتی ہے کہ

﴿ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المومنات، لعنوا فی الدنیا والآخرة، ولهم عذاب عظیم﴾ (النور:۲۳)

''جو لوگ پاک دامن، بے خبر مومن عورتوں پر تہمت تراشی کرتے ہیں، وہ دنیا و آخرت میں لعنتی ہیں اور انہیں عذاب عظیم ہوگا۔''

ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے قذف کو تباہ کن چیزوں (الموبقات) میں شمار کیا ہے جس سے اس کی تحریم ثابت ہوتی ہے۔ (بخاری ومسلم، بیہقی: جلد ۸ ص ۲۴۹)

حدّ قذف کے واجب ہونے کے شرائط:

حد قذف کے واجب ہونے کے شرائط کئی اقسام کے ہیں جن میں سے بعض

قاذف (تہمت لگانے والے) سے متعلق ہیں اور بعض مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کے بارہ میں اور بعض کا تعلق ان دونوں سے ہے۔ بعض کا تعلق مقذوف بہ (تہمت کے الفاظ سے) ہے اور بعض کا تعلق مقذوف فیہ (جس کے بارہ میں تہمت لگائی گئی ہو اور بعض کا تعلق خود قذف (تہمت) سے ہے۔

قاذف کے شرائط:

تہمت لگانے والے کے بارہ میں تین شرائط ہیں:

(1) تہمت لگانے والا عاقل ہو، مجنون اگر تہمت تراشی کرے تو اس پر کوئی حد نہیں۔

(2) تہمت لگانے والا بالغ ہو، بچہ تہمت تراشی کرے تو اس پر کوئی حد نہیں مگر جب وہ صاحب تمیز ہو تو راجح قول کے مطابق اس پر تعزیر لگائی جائے گی۔

(3) قاذف کے لیے تیسری شرط یہ ہے کہ وہ تہمت ثابت کرنے کے لیے چار گواہ لائے۔ اگر وہ چار گواہ نہیں لائے گا تو حد واجب ہو گی، اور اس کی دلیل سورۃ النور کی آیت نمبر 4 ہے جس میں فرمایا گیا:

”اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی کوڑے مارو۔“

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تہمت کی حد کے نفاذ کے واجب ہونے کو چار گواہ نہ لانے سے مشروط کر دیا۔ گواہ نہ لانے سے یہ مراد نہیں کہ وہ عمر بھر نہ لا سکے بلکہ تہمت لگانے اور عدالت میں مقدمہ کے وقت نہ لا سکے۔ اور اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ اگر وہ کبھی بھی گواہ نہ لا سکے تو پھر حد کبھی اور قطعاً نہ نافذ ہو پائے گی کیونکہ موت واقع ہونے کے بعد حد نافذ نہیں کی جاتی۔ اور پھر حد تو اس لیے واجب کی گئی ہے تاکہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی ہے۔ اور اگر چار گواہوں کی گواہی سے زنا ثابت ہو جائے تو اس صورت میں حد کے ذریعے عار کو دور کرنا ممکن نہیں۔ چار گواہوں کی شرط کی ایک وجہ پاک دامن اور بے گناہ خواتین پر تہمت لگانے سے لوگوں کو باز رکھنا ہے۔ تہمت لگانے والے کا آزاد، مسلمان ہونا یا نیک چلن ہونا شرط نہیں ہے۔ غلام، کافر اور بدکار شخص پر بھی تہمت کی حد نافذ ہو گی۔ نیک کرداری تہمت لگانے کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اس

کے لیے ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو۔

مقذوف کے شرائط:

مقذوف یعنی جس پر تہمت لگائی گئی ہو اس سے متعلق دو شرطیں ہیں:

(1) ایک تو یہ کہ وہ محصن ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ اور تہمت کے ضمن میں محصن ہونے کے لیے پانچ اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ (1) عقل (2) بلوغت (3) حریت (آزادی) (4) اسلام (5) نیک کرداری یعنی ارتکاب زنا سے محفوظ ہو۔ چنانچہ نابالغ دیوانے، غلام کافر اور بدکردار شخص پر تہمت لگائی جائے تو قاذف پر حد قائم نہ ہوگی۔ عقل اور بلوغت کی صفات کا پایا جانا تو اس لیے ضروری ہے کہ نابالغ اور مجنون سے ارتکاب زنا (شرعی معنوں میں) کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر زنا کی تہمت تو کھلا جھوٹ ہے، اس لیے تعزیر کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد کا۔ آزادی کی صفت کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قذف والی آیت میں خود احصان کی صفت کو ضروری قرار دیا ہے چنانچہ فرمان خداوندی ہے: (الذین یرمون المحصنات) ''یعنی جو لوگ محصنات پر تہمت لگاتے ہیں۔'' محصنات سے مراد یہاں آزاد عورتیں ہیں نہ کہ پاک دامن، لہٰذا اس آیت کی رو سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ اسلام اور پاک دامنی کے دو اوصاف کا ضروری ہونا سورۃ النور کی آیت نمبر 23 کی رو سے ہے۔ جس میں محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں اور غافلات سے مراد ہے پاک دامن عورتیں اور مومنات سے مراد مسلمان عورتیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان، پاک دامنی اور آزادی ضروری اوصاف ہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ تہمت کی حد اس لیے عائد ہوتی ہے تاکہ اس شخص سے عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی ہے۔ اور جس شخص کا دامن زنا سے داغ دار ہو اس پر زنا کی تہمت لگنے سے عار کے لاحق ہونے کے کیا معنی؟ علاوہ ازیں ارشاد نبوی ہے کہ ''جس شخص نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرایا وہ محصن نہیں ہوسکتا۔ اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے۔ اور پاک دامنی کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص پر تہمت لگائی گئی ہو وہ شخص بدوں نکاح کے فعل حرام کا مرتکب نہ ہوا ہو اور

نہ ہی ایسے نکاح فاسد کے نتیجہ میں فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو جس کے فاسد ہونے پر اجماع ہو وگرنہ وہ پاک دامن شمار نہ ہو گا۔

(2) مقذوف کے بارہ میں دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص معلوم ہو جس پر تہمت لگائی گئی ہو، اور اگر وہ نامعلوم ہو تو تہمت لگانے والے پر حد نہ ہو گی جیسے کوئی شخص دو آدمیوں کو مخاطب کر کے کہے کہ تم دونوں میں سے ایک شخص بدکار ہے تو اس شخص پر قذف کی حد واجب نہ ہو گی۔ کیونکہ جس شخص پر تہمت لگائی گئی وہ مجہول ہے۔

قاذف اور مقذوف دونوں کے شرائط:

قاذف اور مقذوف دونوں کے بارہ میں صرف ایک شرط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ قاذف (تہمت لگانے ولا) مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کا باپ نہ ہو، نہ ہی دادا یا پڑدادا وغیرہ ہو، اس کی ماں، یا نانی یا پڑنانی وغیرہ بھی نہ ہو۔ اگر ایسے کسی شخص یعنی باپ دادا وغیرہ نے تہمت لگائی ہو تو اس پر حد عائد نہ ہو گی بوجہ اس ارشاد خداوندی کے "ولا تقل لهما اف" یعنی اور انہیں (والدین کو) کو اف تک نہ کہو۔ نص کی رو سے انہیں اف کرنے کی بھی ممانعت ہے اور دلالتاً یہ سزا سے ممانعت ہے۔ اس لیے قصاص کے طور پر بھی ماں یا باپ وغیرہ کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ ایک اور دلیل اس بارہ میں یہ بھی ہے کہ "وبـالوالدين احساناً" یعنی اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرو۔ اگر ان پر تہمت کی حد نافذ کرنے کا مطالبہ کر لیا جائے تو بھلائی کرنے کا کیا معنی ٹھیرا؟ چنانچہ ایسا مطالبہ نص قرآن کے مفہوم کے منافی ہے۔ مزید برآں باپ کی عزت اور اس کا احترام شرعی اور عقلی ہر اعتبار سے واجب ہے۔ اور یہی حال دادا اور پردادا کا بھی ہے، لہٰذا یہ حرام ہے۔

الفاظ تہمت کے متعلق شرائط:

اب رہا معاملہ الفاظ تہمت یعنی مقذوف بہ کا، تو اس کے متعلق دو شرطیں ہیں۔

(1) ایک شرط تو یہ ہے کہ تہمت میں صریحاً زنا کا لفظ یا پھر صراحت میں اس لفظ کے قائم مقام الفاظ استعمال کیے جائیں اور وہ ہیں وہ الفاظ جن سے نسب کی نفی ہوتی ہو۔ اگر کنایہ یا غیر واضح کلام کے ذریعے سے تہمت لگائی جائے تو پھر حد

نافذ نہ ہوگی کیونکہ کنایہ اور غیر واضح الفاظ میں مختلف معانی کا احتمال اور امکان ہوتا ہے جس سے شبہ ہو جاتا ہے اور حد شبہ کی بنا پر واجب نہیں ہوتی۔ تہمت کسی زبان میں لگائی جائے عربی میں یا کسی اور زبان میں تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، یہ موجب حد ہوگی کیونکہ قذف کا معنی ہے فعل زنا سے نسبت اور یہ نسبت کسی بھی زبان میں دی جاسکتی ہے۔

(2) مقذوف بہ کے بارہ میں دوسری شرط یہ ہے کہ الفاظ تہمت (مقذوف بہ) کا مقذوف کی طرف سے وجود میں آنا قابل تصور اور ممکن ہو۔ اور اگر یہ ممکن اور قابل تصور نہ ہو تو کہنے والا قاذف قرار نہ پائے گا جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تیری ران یا پشت نے زنا کیا ہے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ ان اعضاء سے زنا کا فعل ممکن ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کہے کہ تیری انگلی نے زنا کیا تو انگلی سے حقیقی معنی میں زنا متصور اور ممکن نہیں۔ البتہ اگر یہ کہے کہ تیری اندام نہانی نے زنا کیا تو یہ الفاظ کہنے والے پر حد لاگو ہوگی کیونکہ اندام نہانی سے فعل زنا ممکن ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے کہ تیری اندام نہانی میں تجھ سے زنا کیا گیا۔

مقذوف فیہ کے متعلق شرط:

مقذوف فیہ یعنی جس جگہ تہمت لگائی جائے اس بارہ میں شرط یہ ہے کہ تہمت ایک اسلامی مملکت میں لگائی جائے۔ اگر دارالحرب میں یا اہل بغاوت کے ملک میں تہمت لگائی گئی تو وہ موجب حد نہ ہوگی کیونکہ حدود کو قائم امام کرتا ہے اور اسلامی ملک کے امام کو دارالحرب وغیرہ میں کوئی اختیار و اقتدار حاصل نہیں، لہٰذا وہ دارالحرب وغیرہ میں حد قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے ان ملکوں ٹیں اگر تہمت لگائی جائے تو حد واجب نہ ہوگی۔

قذف کے متعلق شرط:

جس شرط کا تعلق خود تہمت سے ہے وہ یہ ہے کہ وہ شرط اور وقت کی قید سے

آزاد ہو لیکن اگر وہ کسی شرط یا کسی وقت کے ساتھ معلق ہو گی تو اس سے حد واجب نہ ہو گی۔ کیونکہ شرط یا وقت کا ذکر اس کے سر دست تہمت ہونے کو مانع ہے۔

قذف کی سزا:

قذف کے جرم کی دو سزائیں ہیں: ایک اصلی یعنی کوڑے اور دوسرے تبعی یعنی اس جرم کے مرتکب کی شہادت قبول نہ ہو گی۔

کوڑوں کی مقدار تو نص کی رو سے اسی (80) ہے۔ اس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی اور عدالت اس سزا کو معاف کرنے کی بھی حق دار نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق مقذوف معاف کر سکتا ہے، لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک معاف کرنے کا بھی حق نہیں ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک معافی درست نہیں ہے۔ بعض فقہاء کا یہ خیال بھی ہے کہ حاکم تک اطلاع پہنچنے سے پہلے پہلے تو مقذوف معاف کر سکتا ہے لیکن بعد میں نہیں۔

عفو (معافی) کے جواز اور عدم جواز کے معاملہ میں اختلاف کا مرجع دراصل یہ سوال ہے کہ قذف کی حیثیت کیا ہے؟ جو لوگ اسے حق اللہ کہتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ زنا کی طرح اس جرم کی معافی بھی جائز نہ ہو گی، اور جن فقہاء نے اسے انسانوں کا حق سمجھا ہے وہ معافی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اور جن کی رائے میں یہ دونوں کا حق ہے اور اللہ کا حق غالب ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب معاملہ حاکم تک جا پہنچا ہو تو معافی نہیں ہو سکتی، اور جو اس میں انسانوں کے حق کو غالب کہتے ہیں، ان کا قول ہے کہ حاکم تک پہنچنے کے بعد بھی معافی ہو سکتی ہے۔

ہمارے خیال میں قذف اپنے مزاج اور جرم کے اعتبار سے معاشرے کا حق ہے جس کو انگریزی میں Public Right کہتے ہیں۔ اجتماعی نظام کا یہ فرض ہے کہ وہ مجرمین کا پیچھا کرے اور جرائم پر سزا دے کر معاشرہ کو شر و فساد سے پاک کرے۔ معاشرہ میں کسی پر بدکاری کا الزام لگانا دراصل لوگوں کی عزت و آبرو پر حملہ کرنا ہے جسے شارع محفوظ رکھنا ضروری سمجھتا ہے، اس لیے لوگوں کی عزت و آبرو پر حملہ کرنا دراصل معاشرہ کی حق تلفی متصور ہو گا، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معافی کا یہ اثر نہیں ہو سکتا کہ قاذف پر سے حد ساقط ہو جائے۔

دوسری سزا جو قاذف کو ملتی ہے وہ یہ ہے کہ قاذف کی شہادت بھی ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ فرمان الٰہی ہے:

﴿ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابداً﴾ (النور:۴)

''اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔''

توبہ کی صورت میں سقوط شہادت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باوجود توبہ کے قاذف کی شہادت ساقط رہے گی جب کہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ توبہ کے بعد قاذف کی شہادت قابل قبول ہوگی۔

سب و شتم:

جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ شریعت میں قذف اس کو کہتے ہیں کہ کوئی دوسرے کی طرف زنا کی نسبت کرے۔ نیز یہ کہ حد قذف کا اجراء چند شرائط پر موقوف ہوتا ہے جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں آ چکا ہے، بعض صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ مجرم جن جرائم کا ارتکاب کرتا ہے وہ حد قذف کے جرائم کی نوعیت نہیں رکھتے۔ چنانچہ مجرم مخاطب کو جو بات کہتا ہے وہ نہ قذف ہوتی ہے اور نہ وہ قذف سے ملتی جلتی ہے بلکہ وہ باتیں مخاطب کے لیے باعث اذیت ہوتی ہیں۔ جیسے اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: ''اے یہودی! یا اے یہودی کے بچے! یا اے زندیق! یا اے کافر! اور ان جیسی تمام صورتوں میں مجرم نے ایک مسلمان کو اذیت دی ہے اور اس نے ناجائز طور پر اسے کفر کی جانب منسوب کیا ہے۔ ان امور کے بارہ میں چونکہ شارع سے کوئی متعین سزا نہیں ہے لہٰذا مجرم تعزیری سزا کا مستوجب ہوگا۔

(ملاحظہ ہو شرح الکنز للعینی: جلد۱ص ۲۳۵، فتح القدیر: جلد۴ص ۲۱۱، الاحکام السلطانیہ: ص ۲۱۸)

اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: ''اے فاسق!'' یا کہے ''اے خبیث!'' یا ''اے فاسق کے بچے'' یا کہے ''اے خبیث کے بچے!'' تو ان سب حالات میں اگر شخص متضرر ان باتوں سے بری اور پاک ہے جن کی نسبت اس کی طرف کی گئی ہے، تو چونکہ ان باتوں سے ان کی عزت مجروح ہوئی اور اسے اذیت پہنچی جو کہ ایک ایسی معصیت ہے جس

میں کوئی متعین سزا نہیں لہٰذا مجرم تعزیری سزا کا مستحق ہو گا۔

(شرح الکنز عینی: جلد ۱ ص ۲۳۴، فتح القدیر: جلد ۴ ص ۲۱۴، فتاویٰ عالمگیری: جلد ۲ ص ۱۵۵، الجوہرۃ النیرہ: جلد ۲ ص ۲۵۲، تبیین الحقائق زیلعی: جلد ۳ ص ۲۰۸)

اگر مجرم کے کہے ہوئے الفاظ ایسی صفات پر دلالت کرتے ہوں جو مخاطب میں فی الواقع موجود ہوں تو مجرم پر کوئی تعزیری سزا نہ ہو گی کیونکہ ان الفاظ سے تعزیری سزا اس لیے دی جاتی ہے کہ مجرم کے الفاظ کی وجہ سے مخاطب کو ایذا پہنچتی ہے اور اس کی حیثیت عرفی کا ازالہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر متضرر میں وہ صفات پہلے سے موجود ہوں تو اس نے مجرم سے بھی پہلے خود اپنی عزت و آبرو کو بٹہ لگایا اور اپنے آپ کو ذلیل و خوار کیا لہٰذا ایسی بات کہنے والے پر کوئی مواخذہ نہ ہو گا۔ (الجوہرۃ النیرہ: جلد ۲ ص ۲۵۳)

مختصر یہ کہ ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو شخص بھی کسی دوسرے کو سب و شتم کرے خواہ اس کی نوعیت جیسی بھی ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے، اور اس کا یہ فعل مخاطب کے لیے باعث اذیت ہوا، اور شریعت نے چونکہ اس بارہ میں کوئی سزا متعین نہیں کی، لہٰذا یہ جرم باعث تعزیر ہو گا۔ یہاں یہ بات بھی نہایت اہم ہے کہ قائل نے جس فعل کی نسبت دوسرے کی طرف کی اس کے موجب عار اور توہین آمیز ہونے اور اس کے اذیت ناک ہونے کا فیصلہ عرف اور عادت کے مطابق کیا جائے گا یعنی اگر مجرم نے جس فعل کی نسبت مخاطب کی طرف کی وہ عرف اور عادت میں موجب ننگ و عار نہیں ہے یا اس سے مخاطب کو اذیت نہیں پہنچی تو اس صورت میں مجرم کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس وقت اس کا یہ فعل سرے سے جرم ہی نہیں رہتا۔ یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ مختلف زبانوں، زمانوں اور مختلف علاقوں میں عرف و عادت میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

قوم لوط کے عمل کی تہمت تراشی:

اگر کوئی شخص دوسرے پر یہ تہمت لگائے کہ وہ قوم لوط کا سا عمل کرتا ہے خواہ فاعل ہو یا مفعول ایک ہی بات ہے تو فقہاء نے ایسے تہمت تراش کے بارہ میں حد کے اجراء میں اختلاف کیا ہے۔ کہ اسے حد لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔

اس بارہ میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہم نوا ائمہ کا قول ہے کہ اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے ہاں لواطت زنا میں شامل نہیں ہے بلکہ اس پر تعزیر ہوگی۔ لیکن دوسرے ائمہ کے نزدیک حد لگائی جائے گی کیونکہ ان کے ہاں لوطی پر حد ہے۔

اثبات حد کے لیے نالش:

شہادت اور اقبال جرم کی بنا پر اثبات حد کے لیے نالش شرط ہے یا نہیں؟ اس بارہ میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حد زنا اور حد شراب نوشی کے ضمن میں تو نالش شرط نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حدیں خالص حق الٰہی ہیں اور جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق ہوں ان کے اثبات کے لیے نالش شرط نہیں ہوتی، اس لیے کہ ایسی حدود تو اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے قائم کی جاتی ہیں، لہٰذا اس کا اثبات بندے کی نالش پر منحصر نہیں ہے۔ اس بارہ میں بھی فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ شہادت کے ذریعہ حد سرقہ کے اثبات کے لیے نالش شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حد سرقہ بھی خالص حق الٰہی ہے لیکن یہ حق بدوں اس کے ثابت نہیں ہوتا کہ مال مسروقہ اس شخص کی ملکیت ہو جس کے ہاں سے وہ چرایا گیا ہے، اور ملکیت نالش کے بغیر ظاہر نہیں ہوتی۔ اس مسئلہ میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ حد قذف کے اثبات کے لیے چاہے وہ شہادت کے ذریعہ ہو یا اعتراف سے، نالش شرط ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو نالش اس لیے شرط ہے کہ حد قذف خالص بندے کا حق ہے، لہٰذا دیگر جملہ حقوق کی طرح حد قذف کے اثبات کے لیے بھی نالش شرط ہے۔ احناف کے نزدیک اگرچہ حد قذف میں غالب تو اللہ ہی کا حق ہے مگر اس میں بندے کا بھی حق ہے کیونکہ بندہ حد قذف سے بایں طور مستفید ہوتا ہے کہ اس کا دامن عزت داغ دار ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے حد قذف کے اثبات کے لیے نالش شرط ہے۔

حد قذف کے دعوے اور نالش:

اس بارہ میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ مقذوف (جس پر بہتان لگایا گیا ہو) کے حق میں بہتر یہی ہے کہ نالش (قانونی چارہ جوئی) سے دست کش ہو جائے کیونکہ

اس سے برائی پھیلنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کیچڑ اچھلے گا، لہٰذا شریعت نے اسے ترک کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اسی طرح معاف کر دینا اور اجرائے حد کے مطالبے سے دست کش ہونا فضیلت، شرافت اور عزت داری کے باب سے ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿وان تعفوا اقرب للتقویٰ﴾

''اگر تم معاف کر دو تو یہ بات تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔''

اگر مقذوف عدالت میں نالش کرے تو قاضی کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ گواہوں کے آنے سے پہلے پہلے مدعی سے کہے کہ قانونی چارہ جوئی سے اجتناب کرے کیونکہ شریعت نے اسے پردہ پوشی اور عفو و درگزر کی ترغیب دی ہے۔

لیکن اگر مقذوف چارہ جوئی سے دست کش نہ ہو اور دعویٰ کرے کہ قاذف نے اس پر یہ تہمت لگائی ہے، اور قاذف اس کے دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کرے اور مدعی کے پاس اثبات دعویٰ کے لیے گواہ نہ ہوں، چنانچہ وہ مطالبہ کرے کہ مدعا علیہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ اس نے یہ تہمت اس پر نہیں لگائی تھی تو کیا اس صورت میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے؟ اس بارہ میں ائمہ احناف کا اصول یہ ہے کہ حد قذف میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہے اور بندے کا حق بھی لہٰذا اس معاملہ میں بعض فقہاء کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو اس پر حد جاری کی جائے، لیکن بعض ائمہ فقہاء کی یہ رائے ہے کہ مدعا علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو اسے حد مارنے کا حکم جاری کرنے کی بجائے تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے۔

قذف کے خلاف نالش کا حق:

اس بارہ میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ قذف کے خلاف نالش کا حق کس کو ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مقذوف یا تو قذف کے وقت زندہ ہو گا یا پھر وفات یافتہ۔ اگر مقذوف زندہ ہو تو اس کے سوا کسی دوسرے کو نالش کا حق نہیں خواہ وہ دوسرا شخص مقذوف کا بیٹا یا باپ ہو اور چاہے مقذوف حاضر ہو یا غائب۔ وجہ یہ ہے کہ اگر مقذوف قذف کے وقت زندہ ہے تو بٹہ اسی کی عزت و حرمت کو لگا ہے لہٰذا نالش کا حق بھی اسے ہے۔

اور اگر مقذوف بوقت قذف وفات پا چکا ہو تو اس بارہ میں ائمہ احناف کے نزدیک مقذوف کی اولاد کو خواہ نرینہ ہو یا مادینہ، اس کے پوتے، اس کی پوتی، اسی طرح اوپر اس کے والد اور دادا وغیرہ ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ قاذف کی تہمت کے خلاف عدالت میں نالش کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قذف کا مطلب ہے مقذوف کی عزت و ناموس کو بٹہ لگنا، اور وفات یافتہ شخص عزت و ناموس کو بٹہ لگنے کا محل نہیں ہو سکتا، لہٰذا وہ قذف کے معنی کا مرجع نہیں بلکہ اس کا مرجع اس کی فروع اور اس کے اصول ہیں اس لیے متوفی پر لگائی گئی قذف سے انہیں لوگوں کی عزت و ناموس پر حرف آتا ہے۔ البتہ بھائیوں، بہنوں اور چچاؤں وغیرہ کو نالش کا حق نہیں کیونکہ ان کی عزت پر حرف نہیں آتا۔

شراب نوشی اور اس کی سزا

قبل اس کے ہم شراب نوشی کی سزا کے بارہ میں کچھ ذکر کریں سب سے پہلے شراب نوشی کے نقصانات کے بارہ میں کچھ تحریر کیا جاتا ہے تا کہ پتہ چلے کہ اسلام نے اس کو کیوں حرام قرار دیا اور اس کے پینے پر کیوں حد مقرر کی۔ آج دنیا میں اس کا چلن بہت ہے اور یورپ اور امریکہ وغیرہ میں تو یہ پانی کی طرح پی جاتی ہے بلکہ پانی کے بجائے شراب پیتے ہیں۔ طبی اور اجتماعی لحاظ سے یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ شراب ایک بے فائدہ چیز ہے اور اس کے نقصانات بہت زیادہ ہیں۔ اس سے عقل میں نقصان پیدا ہوتا ہے، صحت خراب ہوتی ہے اور بانجھ پن اور ضعف نسل پیدا ہوتا ہے، شرافت اور مال ضائع ہوتا ہے، اسلام نے اسی وجہ سے چودہ سو سال قبل شراب کو نہ صرف حرام قرار دیا بلکہ اس کے پینے پر سزا جاری کر دی تھی۔ اب بیسویں صدی میں دنیا نے یہ گواہی دے دی کہ اسلام حق پر ہے کیونکہ اب تو سائنس نے بھی یہ بتا دیا ہے کہ شراب ام الخبائث ہے، اس وجہ سے ہر سمجھدار شخص ترک شراب کی دعوت دیتا ہے۔

قرآن حکیم میں ہے:

﴿یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس، واثمھما اکبر من نفعھما﴾ (بقرہ:۲۱۹)

''آپ سے پوچھتے ہیں شراب اور جوئے کے بارہ میں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں چیزوں میں بڑا گناہ ہے، اگرچہ ان میں لوگوں

کے لیے کچھ فائدہ بھی ہے، مگر ان کا گناہ ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔"

(دنیا میں صحت کے مشہور ماہر پروفیسر ہرش (Hirsch) نے اس موضوع پر لکھی گئی اپنی کتاب میں کہا ہے کہ

"شراب پر پابندی جو مہذب دنیا کا سب سے بڑا ملک امریکہ پندرہ سال تک لاگو نہ کر سکا، وہ اسلام نے گذشتہ چودہ صدیوں میں لاگو کر رکھی ہے، اور اس طریقہ سے اس نے تہذیب و تمدن اور انسانیت کو بہت پہلے سے بچا رکھا ہے۔")

قرآن حکیم میں شراب پر پابندی تین سورتوں میں آتی ہے، ان میں ایک سورۃ بقرہ ہے جس میں سے اوپر آیت نقل کی گئی ہے۔ دوسری سورت جو شراب کی پابندی سے متعلق ہے وہ سورۃ النساء آیت نمبر 43 ہے، اور تیسری جگہ یہ پابندی سورۃ المائدۃ کی آیات نمبر 90-91 میں بیان کی گئی ہے۔ بعض مفسرین کے نزدیک شراب پر پابندی بتدریج نافذ ہوئی جب کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ سورتیں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں، اگرچہ بظاہر ان کے بیانات الگ الگ محسوس ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت اصل معانی کے نقطۂ نظر سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اکثر حضرات اسی نظریہ کے قائل ہیں اس لیے کہ شراب کی اجازت ان تینوں سورتوں میں کہیں نہیں پائی جاتی اور نہ ہی قرآن حکیم میں کسی اور جگہ اس قسم کی کوئی اجازت دی گئی ہے۔ ان تینوں سورتوں میں اپنے اپنے انداز میں پابندی ہی لگائی گئی ہے، بلکہ شراب سے پیدا ہونے والے خطرات اور نقصانات کو الگ الگ انداز اور طریقوں میں بیان کیا گیا ہے۔ موجودہ زیر نظر آیت (بقرہ: ۲۱۹) بطور خاص شراب کی خرابیاں مادی پہلو سے بھی بیان کرتی ہے۔ لہٰذا اس قرآنی آیت کا سائنسی علم کے تناظر میں جائزہ کچھ یوں ہے جو آئندہ سطور میں بیان کیا جارہا ہے۔

(اس سے قبل کہ شراب کے انسانی صحت پر زہریلے اثرات کا پوری طرح سے جائزہ لیا جائے اس کے کیمیائی اجزاء کے بارے میں تھوڑا سا ادراک حاصل کرنا ضروری ہے۔

علم کیمیا کی رو سے ہمیں یہ معلوم ہے کہ الکحل گلانے یا حل کرنے کے لیے ایک طاقتور محلول ہے، خاص طور پر چربی کے لیے۔ غذائی اصطلاحات میں یہ حل کرنے والی چیز نہیں بلکہ توڑ پھوڑ کے عمل پر منتج ہے۔ دوسرے لفظوں میں بنیادی خوراک یعنی بکٹیریا یا جراثیم کے ذریعہ ہضم کرنے کے سلسلہ میں پیدا ہونے والی یہ ایک کیمیاوی ذیلی خوراک (Biproduct) ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر شراب انسانی جسم کے لیے ایک نقصان دہ کیمیکل تسلیم کیا گیا ہے اور انسانی جگر اس کو فوراً توڑ دیتا ہے یعنی اس کی زہر آلودگی کو ختم کرنے میں لگ جاتا ہے۔ اس عمل کو (Deoxified) کہتے ہیں۔ چنانچہ شراب یا الکحل کی یقیناً کوئی غذائی اہمیت نہیں ہے جس کا دعویٰ اس کے رسیا اکثر و بیشتر کرتے رہتے ہیں۔ جب یہ جسم کے اندر پہنچتی ہے تو دوسری ہر قسم کی خوراک کے برعکس کنٹرول سے باہر خامروں کی تبدیلی (Metabolized) یا ہضم ہو جاتی ہے۔ صرف یہی ایک ظاہری فائدہ اس آیت کریمہ میں بتایا گیا ہے۔

شراب یا الکحل انسانی جسم پر کیا اثرات ڈالتی ہے، اس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

شراب کا نظام ہضم پر اثر:

شراب کا سب سے پہلا برا اثر منہ سے شروع ہوتا ہے۔ عام طور پر منہ کے اندر ایک خاص قسم کا زندہ ماحول (Flora) ہوتا ہے جو ایک لعاب کی صورت میں ہے۔ نقصان دہ جراثیم کے لیے اس ماحول میں زندہ رہ جانا بہت مشکل ہوتا ہے مگر چونکہ شراب کی وجہ سے اس ماحول کی شدت اور قوت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے، اس لیے اس کے نتیجہ میں مسوڑھوں میں زخم (Infection) اور سوجن کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ شراب کے عادی لوگوں کے دانت نہایت تیزی سے خراب اور فرسودہ ہو جاتے ہیں۔ منہ کے بعد گلے اور خوراک کی نالی کی باری آتی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے ملحقہ ہوتے ہیں۔ یہ نہایت مشکل کام سرانجام دیتے ہیں اور ان پر نہایت حساس استر (Mucous Membrance) کی تہہ ہوتی ہے۔ شراب کے اثر سے اس حساس تہہ پر نہایت برا اثر پڑتا ہے اور جلن کا باعث بنتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں

اعضاء کے اندر ضعف پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے اور اکثر اوقات یہ اعضاء کینسر کا شکار ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہ ادارے جو سرطان جیسے موذی مرض کے خلاف جنگ میں مصروف ہیں۔ سنہ 1980ء کے بعد سے شراب کے خلاف دوررس اقدام کرتے رہے ہیں۔

یہ بات تو ہر شخص کے علم میں ہے کہ شراب کی وجہ سے معدے کی خطرناک بیماریاں جیسے Gastritis پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ یہ خون میں موجود لائیپڈ (Lipid) جو ایک خاص قسم کی چربی ہوتی ہے، اس کے استعمال سے تحلیل ہو جاتی ہے۔ یہ لائیپڈ ایک طرح کی حفاظتی تہہ مہیا کرتے ہیں جس پر تیزابیت یعنی ہائیڈروکلورک ایسڈ کا نقصان دہ اثر نہیں ہوتا۔ اسی تہہ کی وجہ سے معدہ خود اپنے آپ ہضم نہیں کر سکتا۔ اگرچہ فی الحال یہ پوری طرح ثابت نہیں ہوا کہ جس طرح شراب گلے اور خوراک کی نالی میں سرطان کا باعث بنتی ہے، معدے کے معاملہ میں بھی ایسا ہی ہے، لیکن اس خیال کو تقویت حاصل ہوتی جا رہی ہے کہ معدے کے سرطان (کینسر) میں بھی شراب کی کارفرمائی ہوتی ہے۔

شراب کا سب سے زیادہ نقصان دہ اثر بارہ انگشتی آنت (Dudenum) پر ہوتا ہے۔ اس جگہ نہایت نازک کیمیائی اثرات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ شراب اس کی اس خاصیت کو متاثر کرتی ہے جو مخصوص ہاضم لعاب خارج کرنے کی صلاحیت سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی کیمیائی حساسیت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ ہاضمہ کے لیے اس اہم راستے کی تباہی کے بعد شراب جگر سے پیدا ہونے والے ہاضم لعاب (Bile) کے اخراج پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ تمام شرابیوں کی بارہ انگشتی آنت اور پتہ کی جھلی ہمیشہ بیماری کا شکار ہوتی ہیں یا ان کا کام اکثر صحیح نہیں ہوتا۔ یہ حالت ہر شرابی کو گیس اور بدہضمی کے ذریعہ مصیبت میں ڈالے رکھتی ہے۔ معدے کی یہ تکالیف آنتوں پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں، چنانچہ نظام ہضم کی کمپیوٹر کی طرح کام کرنے والے نظام کی حسن ترتیب اور ہم آہنگی بھی تباہ و برباد ہو جاتی ہے۔ اگرچہ ایک صحت مند انسانی جسم ہر اس شی کو ہضم کر لیتا ہے جس کی اسے ضرورت ہوتی ہے۔ یہ نظام ہضم کو خاص قسم کی ہدایات جاری کرنے سے ہوتا ہے مگر زیادہ اور مستقل طور پر شراب پینے والوں کے معاملہ میں یہ کنٹرول یک قلم ختم ہو جاتا ہے اور ہضم کرنے کا عمل بلا روک ٹوک اور بغیر کسی تمیز کے جاری رہتا ہے۔ اس کا نتیجہ موٹاپے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس لیے کہ یہ بے تحاشا ہضم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتا کہ خلیوں کی درمیانی جگہ (Interstices) میں چربی کا ذخیرہ کرنا شروع کر دے۔ درحقیقت چربی کی یہ کثیر مقدار دل کے پٹھوں کے نظام پر مایو کارڈک ٹشو (Myocardic Tissue) پر چھا جاتی ہے، اور اس طرح دل کی خطرناک قسم کی بیماریاں ہو جاتی ہیں۔

شراب کا جگر پر اثر:

شراب کا سب سے زیادہ خراب اثر جگر (Liver) پر ہوتا ہے۔ انسانی جگر وہ حساس لیبارٹری ہے جو شراب کے ہر ایک چھوٹے سے چھوٹے سالمے کو زہر کی طرح محسوس کرتی ہے۔ جگر پر شراب کا اثر دو طرح سے ہوتا ہے:

(1) شراب خوری کی صورت میں جگر کے خلیے (Cells) الکحل ختم کرنے کی ذمہ داری میں پوری طرح مصروف ہو جاتے ہیں۔ اس طرح وہ اپنے دوسرے کاموں کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔

(2) جگر کے کیمیاوی عمل جو ایک سے ایک بڑھ کر حساس ہوتے ہیں، شراب کے بلا روک ٹوک اثر کے تحت درہم برہم ہو جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جگر کو ایک ہی عمل بار بار دہرانا پڑتا ہے۔ اور اس طرح بے پناہ مسلسل اور بلا ضرورت محنت و مشقت سے جگر کو کمزوری اور ضعف واقع ہو جاتا ہے۔

یہ اثرات جگر کے لیے خطرناک نتائج پیدا کرتے ہیں۔ ان اثرات سے زیادہ مشہور جگر کا سکڑنا (Cyrrhosis) ہوتا ہے جو اس کا زندہ ثبوت ہوتا ہے کہ جگر کی بربادی مکمل ہو چکی ہے۔ زیادہ خطرناک ممکنات میں سے یہ بھی ہے کہ شراب کا استعمال ایک ایک کر کے جگر کے تمام افعال کو تباہ کر دے گا۔ ان افعال میں پہلا فعل وہ ہے جس میں جگر ان افعال کو پیدا کرتا ہے جس سے خون کا عمل ظہور پذیر ہوتا ہے۔ چونکہ جگر ان اجزاء کو پیدا نہیں کر سکتا یا اس کی پیداوار بہت زیادہ کم ہو جاتی ہے، اس وجہ سے تمام شرابی اندر سے کمزور (Anaemic) ہوتے ہیں یعنی ان میں کمیٔ خون ہوتی ہے، اگرچہ ان کے چہرے خون کی نالیوں کے بڑھنے یا کھلنے کی وجہ سے تندرست اور تنومند نظر آتے ہیں، لیکن

ان کی ہڈیوں کے گودے (Bone Marrow) تباہ ہو چکے ہوتے ہیں یعنی درحقیقت خون کی پیداوار کا عمل ختم یا بے حد کم ہو چکا ہوتا ہے۔

مزید برآں جگر کی وہ طاقت جس کی وجہ سے جسمانی تحفظ کے اعضاء جیسے مختلف قسم کے گلوبین بالخصوص امیونوگلوبلین (Immuno Globuline) بنتے ہیں، شرابیوں میں خطرناک حد تک کم ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں بیماری کے خلاف مدافعت کم سے کم ہو جاتی ہے (یہ بات ذہن میں رہے کہ گلوبلین (Globulin) لحمیات کے وہ گروہ ہوتے ہیں جو معدنی نمکیات کے ہلکے محلولوں میں حل پذیر ہوتے ہیں۔ یہ خون کے سرخ خلیوں میں پائے جاتے ہیں اور حدت کو جذب کرتے ہیں۔)

شراب بعض اوقات جگر کے فعل کے اچانک رک جانے کی وجہ بھی بن جاتی ہے۔ اس صورت میں ایک شرابی بے ہوشی کے عالم میں ہی مر جاتا ہے۔ اسے جگر کا دیوالیہ پن (Liver Bankruptcy) کہتے ہیں (جگر کے سلسلہ میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی جس میں اس پر شراب کے نقصان دہ اثرات کا ثبوت نہ ملتا ہو) اس نکتہ کو یہاں اس سے زیادہ وضاحت سے بیان نہیں کیا جا سکتا:

شراب کا دورانِ خون پر اثر:

دورانِ خون پر شراب کا اثر دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک تو جگر پر اثر کے ذریعہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ دوسرا دل کی بافتوں جنہیں میوکارڈک ٹشو (Myo Cardic Tissue) کہتے ہیں، پر بلاواسطہ اثر کے ذریعے۔ جگر جو خون میں چربی کی مقدار کو تحلیل کرنے میں سب سے اہم رول ادا کرتا ہے، اس میں ضعف اور خرابی پیدا ہو جاتی ہے جس کے نتیجے میں خون لے جانے والی نسیں سخت ہو جاتی ہیں جسے (Arteriosclerosis) کہتے ہیں۔ اس سے فشار الدم یعنی بلڈ پریشر (Hyper Tension) کا عارضہ لاحق ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف الکوحل (شراب) کے تیزی سے جل جانے کے عمل سے خون کے بہاؤ کے مخصوص طریق جسے ہم خون کے بہاؤ کی رفتار کہتے ہیں، میں گڑبڑ پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ سے دل کی تھکان واقع ہو جاتی ہے۔ مزید برآں شراب کی وجہ سے دل

میں چربی کے ذرات جمع ہو جاتے ہیں اور اعصابی نظام پر نقصان دہ اثرات کے ذریعہ دل کے عمل میں خلل اندازی واقع ہو جاتی ہے۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عادی شرابی بالآخر یا تو جگر کے فعل میں خلل (Cyrrosis) کی وجہ سے یا پھر ہارٹ فیل ہونے کی وجہ سے اپنے خاتمے کو پہنچتے ہیں۔

وہ شخص جو دل کے عارضہ میں مبتلا ہو اس کے لیے شراب کا ایک قطرہ لینا بھی ایسا ہے جیسے اسے اپنی زندگی کی کوئی پروا نہیں اور نہ ہی اسے اپنے جسم کے کسی عضو کے نقصان کی پروا ہے۔ شراب کے رسیا کچھ لوگوں کے یہ بھی خیالات ہیں کہ مناسب مقدار میں شراب پینے سے دل کے تشنج یا دورے میں افاقہ ہوتا ہے۔ یہ بادی النظر میں شراب کے فوائد میں سے ایک فائدہ نظر آتا ہے، لیکن سائنسی طور پر اس خیال اور نظریہ کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے، اگرچہ طبی تحریروں اور کتابوں میں اس قسم کی کوئی تجویز موجود نہیں ہے، لیکن بدقسمتی سے بہت سے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو اس کے برعکس سوچتے یا محسوس کرتے ہیں۔

انسانی گردے جنہیں دورانِ خون کے نظام کا آخری مقام سمجھا جاتا ہے، ان کو بھی شراب کے استعمال سے سخت نقصان پہنچتا ہے، اس لیے کہ گردے انتہائی حساس کیمیاوی جوہر کے (Valence) کے مقام پر چھلنی کا کام دیتے ہیں لیکن شراب (الکحل) اس نازک عمل کو بھی تہہ و بالا کر دیتی ہے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ وہ شرابیں جن میں الکحل کی مقدار کم ہوتی ہے، گردوں کے لیے زیادہ نقصان دہ ہوتی ہیں، چنانچہ زیادہ مقدار میں بیر (Beer) پینے والوں کے گردے اکثر خراب ہوتے ہیں۔

لمف والے (Lymphtic) نظام کی انسانی جسم میں بے حد اہمیت ہے۔ اس نظام کی خون والی نالیاں شراب کے ہاتھوں ناقابل علاج نقصان اٹھاتی ہیں، اس لیے کہ چربی والے نامیاتی مرکب لائیپڈ (Lipid) کا اس نظام میں ایک اہم رول ہوتا ہے۔ شراب کا نقصان دہ اثر اس حیران کن حد تک حفاظت بہم پہنچانے والے نظام کو برباد کر دیتا ہے۔

اگر اللہ تعالیٰ نے جیسا کہ مختلف قرآنی آیات میں فرمایا گیا ہے، اپنی خصوصی عنایات کے ذریعہ انسانی زندگی کو حفاظت کے دیگر طریقوں سے گھیرا ہوا نہ ہوتا تو ہمیں

مزید صراحت سے نظر آتا کہ شراب کس قدر نقصان دہ ہوسکتی ہے۔

شراب کا اعصابی نظام پر اثر:

شراب عصبی خلیوں کی اس باریک جھلی میں داخل ہو جاتی ہے جو نامیاتی چربی جیسے مرکب یعنی لائیپڈ (Lipid) کی حفاظت میں ہوتی ہے۔ اس طرح اس نظام کے برقی رابطہ (Electrical Communication) میں خلل اندازی کرتی ہے۔ یہ خراب اثر دو مختلف ذریعوں سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا پہلا اثر نشے کے اچانک حملہ کی صورت میں ہوتا ہے، لیکن اس کا دیرپا اثر بہت ہی خطرناک ہوتا ہے۔ شراب اعصابی نظام کو روز بروز نقصان پہنچاتی ہے جس سے کئی اقسام کی بیماریاں لگنا شروع ہو جاتی ہیں۔ مزید برآں اگرچہ شروع شروع میں شراب کا خراب اثر غیر معمولی یا غیر واضح بھی ہوتب بھی اس کے دیرپا خراب اثرات شروع ہی سے مرتب ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ کچھ لوگوں کے یہ دعوے کہ "مجھے تو شراب سے نشہ ہی چڑھتا ہے مجھ پر شراب کا اثر نہیں ہوتا۔" محض طفل تسلی اور خود فریبی ہے۔

شراب کے برے اثرات جوانی میں اور بطور خاص بچپن میں بے حد زیادہ ہوتے ہیں۔ عام طور پر معلوم بیماریوں جیسے ہذیان (Delirium)، کپکپی (Tremen) پلائینورائس (Lpyneurtis) اور کورساکوف کے مجموعے علامات (Korsakof Syndrome) شراب کے اثرات بد کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اس کا نہایت برا اثر اعصابی نظام کے مراکز پر ناقابل علاج حد تک ہوتا ہے۔ الفاظ کو بھولنا (Amnesia) اور ہاتھوں کا رعشہ اس اعصابی نقصان کی علامات ہوتی ہیں۔

شراب جس میں چربی پگھلانے کی صلاحیت ہوتی ہے تخلیقی خلیوں (Reproductive Cells) میں داخل ہو کر ان کو بے حد نقصان پہنچاتی ہے۔ اس کی عام فہم مثالوں میں نئی نسل کی ذہانت میں کمی اور ناقص بالیدگی (Dystrophy) شامل ہیں۔ بہت سے مطالعہ جات اور سروے یہ حقیقت منکشف کرتے جا رہے ہیں کہ ذہنی طور پر غبی بچوں کے والدین اکثر و بیشتر شدید قسم کی شراب نوشی کرتے تھے۔ یہ بھی دیکھا گیا

ہے کہ شراب عورت کے تخم (Ovum) اور بیضۂ حیات (Egg-Cell) کے خلیے کو بہت آسانی سے نقصان پہنچاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ شرابی ماؤں کے بچے اکثر موروثی طور پر دماغی اور قلبی صدمے (Shock) یا جھٹکے کا شکار ہو جاتے ہیں۔ شرابی باپ کی طرف سے ایسے واقعات کی تعداد تیس فیصد سے زیادہ تک ہوتی ہے۔

شراب کے معاشرے پر اثرات:

یہ حقیقت بار بار ثابت ہو چکی ہے کہ شراب کس طرح معاشرتی تعلقات اور استحکام پر اثرانداز ہوتی ہے۔ شراب سے معاشرے پر جو اثرات مرتب ہوتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(1) شرابیوں میں زود رنجی یا غصے کے فوری حملے ان کو معاشرے میں لاتعداد تنازعات میں الجھائے رکھتے ہیں۔

(2) لاتعداد متواتر طلاقیں معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کو ہلا کر رکھ دیتی ہیں اور نتیجتاً مجرمانہ ذہنیت کے حامل بچوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کی وجہ سے تمام معاشرہ خطرناک حد تک متاثر ہوتا ہے۔

(3) مختلف قسم کے کام کرنے والے مزدوروں اور کاریگروں پر شراب کی وجہ سے بے دلی اور کاہلی کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اس طرح ان کی کارکردگی اور مہارت پر برا اثر پڑتا ہے، جس کا آخری نقصان معاشرہ کو پہنچتا ہے۔

(4) شراب کی وجہ سے انسانوں میں ایک دوسرے کی طرف غیر ہمدردی کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قومی تفکر، معاشرتی اتحاد اور معاشرتی مسائل کے خلاف جہاد کا جذبہ مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے۔

اوپر بیان کیے گئے چار قسم کے مسائل نے مغربی معاشرت والوں کو اس قدر فکر مند کر رکھا ہے کہ انہوں نے بارہا اپنی اپنی حکومتوں کی توجہ اس طرف مبذول کرائی ہے کہ اگر شراب کا استعمال اسی طرح بڑھتا رہا تو ان ملکوں میں قومی جذبہ بالکل ختم ہو جائے گا۔ قرآن حکیم نے اس مسئلہ کی بیخ کنی کر دی ہے جس کے لیے کسی معاشرہ اور کسی

دانشور میں اتنی ہمت نہ تھی کہ اس مسئلہ کو اس طرح دوٹوک طریقہ سے حل کرتا یعنی شراب خوری کا یہ مسئلہ ان معاشروں کی بنیادوں کو آہستہ آہستہ گھن کی طرح چاٹ رہا ہے جب کہ اللہ کے حکم نے ہمارے معاشرے کو صدیوں سے اس مصیبت اور معصیت سے دور رکھا ہے۔

شراب کے ان نقصانات اور خرابیوں کے پیش نظر اب دنیا کے ہر ملک میں اس کے خلاف مختلف تحریکیں چلنی شروع ہوگئی ہیں اور رائے عامہ کو اس بارہ میں ہموار کیا جارہا ہے۔ جن ممالک میں شراب پینا ممنوع قرار دیا گیا ہے وہاں شراب نوشی ختم کرنے میں اس لیے کامیابی نہیں ہوسکی کہ انہوں نے اس کی سزائیں ایسی مقرر نہیں کیں جو اس جرم سے باز رکھنے والی ہوں۔

اسلام میں شراب نوشی کی حرمت:

اسلام نے شراب کو قطعی اور کلی طور پر حرام قرار دیا ہے اس لیے کہ یہ تمام بدکاریوں اور برائیوں کی جڑ اور بنیاد ہے۔ اس سے نہ صرف انسانی جان و مال کا ضیاع ہوتا ہے بلکہ یہ صحت اور عقل کے پامال اور منہدم ہونے کا باعث بھی بنتی ہے۔ اگر کچھ لوگ شراب کے فوائد بتائے بھی ہیں تو وہ اس کے نقصانات کے مقابلہ میں اس قدر حقیر اور کم ہیں کہ ان کا شراب کے عظیم نقصانات اور گناہوں کے مقابلہ میں موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

> ”(یہ لوگ) پوچھتے ہیں آپ سے کہ شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے؟ آپ کہہ دیں کہ ان دونوں چیزوں میں بہت خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ فوائد بھی ہین، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔“ (بقرہ:۲۱۹)

مغرب کی اتباع میں دنیائے اسلام میں شراب نوشی کی اجازت دے دی گئی ہے حالانکہ اسلام نے اسے حرام قطعی قرار دیا تھا لیکن اس کے برعکس تمام غیر اسلامی دنیا میں ”امتناع شراب“ کی تحریکیں چل رہی ہیں۔ ان تحریکوں کے کارکن اور لیڈر شراب کے نقصانات کی وضاحت کر رہے ہیں اور بتا رہے ہیں کہ شراب کے کس قدر برے اثرات

انسانوں اور معاشرے پر پڑ رہے ہیں۔

ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اسلامی ممالک شراب کی حرمت کے قانون کے نافذ کرنے میں پہل کرتے لیکن ان ممالک کے سربراہ چونکہ تقلیدِ مغرب میں خود شراب کے رسیا ہیں، اس لیے انہیں اس نیک کام کی توفیق نہ مل سکی۔ عوام بے چارے اپنے ہی خوابِ پریشان میں غلطاں ہیں۔ معیشت کی خرابی اور غربت کے غلبے نے انہیں ان باتوں پر غور وفکر کرنے سے معذور رکھا ہوا ہے کہ ان کے گردو پیش کیا ہو رہا ہے اور دنیا کن انقلابات اور نشیب و فراز سے گزر رہی ہے۔ لیکن حالات کے اتار چڑھاؤ اور وقت کا دھارا یہ بتا رہا ہے کہ عنقریب وہ وقت آ رہا ہے جب تمام دنیا میں حرمت شراب کا قانون نافذ ہوگا اور اس کی عظمت و برتری پوری دنیا میں ثابت ہوگی۔

شراب کی تعریف:

شراب کو عربی زبان میں خمر کہتے ہیں۔ خمر لغت میں خامر سے ماخوذ ہے جس کے معنی ملا دینے کے ہیں۔ اسے یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ یہ عقل کو بانجھ اور مختل کر دیتی ہے۔ یا یہ خمر سے ماخوذ ہے جس کے معنی پختگی تک چھوڑ دینے گے ہیں یعنی مطلوبہ درجہ تک پہنچ جانے کے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ خمر سے ماخوذ ہو جس کے معنی ڈھانپ لینے کے ہیں کیونکہ یہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اور ایک عقل منداور صاحب دانش شخص بے عقل اور غیر دانش مند ہو جاتا ہے۔

شراب کے بارہ میں قرآنی نصوص:

قرآن و حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام میں حرمت شراب کا قانون ایک دم نافذ نہیں ہوا بلکہ بتدریج نافذ ہوا ہے۔ قرآن حکیم نے حرمت شراب سے قبل لوگوں کے ذہنوں میں اس سے نفرت کا انقلاب پیدا کیا۔ جب لوگوں کے ذہنوں میں مکمل طور پر اس سے نفرت پیدا ہوگئی پھر اس کو یک دم حرام کر دیا گیا۔ چنانچہ قرآن حکیم میں اس سے نفرت کے بارہ میں پہلے یہ آیت نازل ہوئی:

﴿یاایھاالذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ،

حتی تعلموا ماتقولون﴾ (النساء:۴۳)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ حتیٰ کہ تم یہ جان لو کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔''

اس فرمان الٰہی کے بعد پھر شراب کے گناہ ہونے کے بارہ میں درج ذیل آیت نازل ہوئی:

﴿یسئلونک عن الخمر والمیسر، قل فیھما اثم کبیروّ منافع للناس، واثمھما اکبر من نفعھما﴾ (بقرہ:۲۱۹)

''(یہ لوگ) آپ سے پوچھتے ہیں کہ شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے؟ آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ فوائد بھی ہیں، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔''

ان دونوں آیات کے نزول کے بعد لوگوں کو پتہ چل گیا کہ شراب کوئی اچھی چیز نہیں ہے اسی وجہ سے تو شراب پی کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے سے منع فرما دیا گیا۔ پھر اسے گناہ کا باعث بھی بتایا گیا، لہٰذا اکثر صحابہ کرامؓ نے شراب پینا ترک کر دی۔ آخر میں قرآن حکیم میں اس کی قطعی تحریم کا حکم نازل ہوا:

﴿یاایھاالذین آمنوا انما الخمر والمیسر الانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ﴾ (المائدہ:۹۰)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں، ان سے اجتناب کرو۔''

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''اس آیت سے پہلے بھی بعض آیات خمر (شراب) کے بارہ میں نازل ہو چکی تھیں۔ اولؔ یہ آیت نازل ہوئی: یسئلونک عن الخمر والمیسر الایة (بقرہ:۲۱۹) گو اس سے نہایت واضح اشارہ تحریم خمر کی طرف کیا جا رہا تھا مگر چونکہ صاف طور پر اس کے

چھوڑنے کا حکم نہ تھا اس لیے حضرت عمرؓ نے سن کر کہا: "اللھم بین لنا بیاناً شافیاً." اس کے بعد دوسری آیت آئی: "یا ایھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ" (نساء:۴۳) اس میں بھی تحریم خمر کی تصریح نہ تھی گو نشہ کی حالت میں نماز کی ممانعت ہوئی اور یہ قرینہ اسی کا تھا کہ غالباً یہ چیز عنقریب کلیۃً حرام ہونے والی ہے، مگر چونکہ عرب میں شراب کا رواج انتہا کو پہنچ چکا تھا اور اس کا دفعتاً چھڑا دینا مخاطبین کے لحاظ سے سہل نہ تھا، اس لیے نہایت حکیمانہ تدریج سے اولاً قلوب میں اس کی نفرت بٹھائی گئی اور آہستہ آہستہ حکم تحریم سے مانوس کیا گیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس دوسری آیت کو سن کر پھر وہی لفظ کہے: "اللھم بین لنا بیاناً شافیاً." آخرکار "مائدہ" کی یہ آیات یا ایھا الذین آمنوا سے فھل انتم منتھون تک نازل کی گئیں جس میں صاف صاف بت پرستی کی طرح اس گندی چیز سے بھی اجتناب کرنے کی ہدایت تھی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ ھل انتم منتھون سنتے ہی چلا اٹھے "انتھینا، انتھینا." لوگوں نے شراب کے مٹکے توڑ ڈالے، خم خانے برباد کر دیئے، مدینہ کے گلی کوچوں میں شراب پانی کی طرح بہتی پھرتی تھی۔ سارا عرب اس گندی شراب کو چھوڑ کر مغفرت ربانی اور محبت و اطاعت نبوی کی شراب طہور سے مخمور ہو گیا، اور ام الخبائث کے مقابلہ پر حضور ﷺ کا یہ جہاد ایسا کامیاب ہوا جس کی نظیر تاریخ میں نہیں مل سکتی۔ خدا کی قدرت دیکھو کہ جس چیز کو قرآن کریم نے اتنا پہلے شدت سے روکا تھا، آج سب سے بڑے شراب خور ملک امریکہ وغیرہ اس کی خرابیوں اور نقصانات کو محسوس کر کے اس کے مٹا دینے پر تلے ہوئے ہیں۔ فللہ الحمد والمنۃ" (فوائد عثمانی: ص ۱۶۵)

احادیث نبویہ میں بھی شراب سے ممانعت کی سخت تاکید آئی ہے بلکہ ایک

حدیث میں تو جو سیدنا عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''اللہ تعالیٰ نے خمر (شراب) پینے والے، پلانے والے، فروخت کرنے والے، خریدنے والے، نچوڑنے والے، اور اس کو نکلوانے والے اور اس کو اٹھا کر لے جانے والے اور جس کے پاس لے جائی جارہی ہے، ان سب پر لعنت فرمائی ہے۔''

سرکار دو عالم ﷺ سے جب حجۃ الوداع کے موقع پر شراب کے بارہ میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''شراب بذات خود حرام ہے اور وہ تمام پینے کی چیزیں جن سے نشہ ہو وہ بھی حرام ہیں۔''

اسی طرح امام مسلم نے سیدنا عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے۔'' (نیل الاوطار: جلد ۸ ص ۱۹۵، ہدایۃ المجتہد ابن رشد: جلد ا ص ۳۸۲، احکام القرآن، جصاص: جلد ا ص ۳۲۴)

یہ اور اس جیسی اور بہت سی نصوص شراب کی حرمت میں وارد ہیں لہٰذا یہ جرم خود کتاب وسنت کا منصوص علیہ جرم بن گیا ہے اور کسی کے لیے اس کی حرمت میں شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ نیز اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ انگوروں سے جو شراب تیار ہوتی ہے اس کی ہر مقدار حرام ہے خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ البتہ نبیذوں کے بارہ میں اختلاف ہے ان میں بھی اس حد تک تو اتفاق ہے کہ ان کی جس مقدار سے نشہ پیدا ہوا ہو وہ حرام ہے، لیکن اس تھوڑی مقدار کے حکم میں اختلاف ہے جو نشہ آور نہیں ہے۔ حجاز کے فقہاء اور اکثر محدثین کا یہ خیال ہے کہ وہ بھی حرام ہے اور اہل عراق میں امام نخعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، شریکؒ، ابن شبرمہؒ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ انگوروں کے سوا دوسرے مشروبات میں نشہ حرام ہے اصل شی حرام نہیں۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اس بارہ میں ہر فریق کے پاس دلائل موجود ہیں۔ (ملاحظہ ہو معین الحکام: ص ۱۷۹، بدایۃ المجتہد: جلد ا ص ۳۸۲، جلد ۲ ص ۳۷۰، الاحکام السلطانیہ الماوردی: ص ۲۱۶، الاحکام السلطانیہ ابویعلی: ص ۲۵۲، احکام القرآن: جلد ا ص ۳۲۴، نیل الاوطار: جلد ۷ ص ۵۰)

فقہائے کرام کے نزدیک شراب کے مفہوم میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ،

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کسی بھی نشہ آور شی کا پینا شراب نوشی کے مفہوم میں داخل ہے خواہ وہ نشہ آور چیز خمر کہی جاتی ہو یا نہ کہی جاتی ہو، اور خواہ وہ افشردہ انگور سے تیار کی گئی ہو یا کسی اور چیز سے جیسے کھجور، کشمش، گیہوں، جو اور چاول وغیرہ سے تیار کردہ شراب ہو، اور خواہ اس چیز کی کم مقدار سے ہی نشہ آ جاتا ہو یا زیادہ مقدار سے آتا ہو۔ (المغنی: جلد ۱۰ص ۳۲۶)

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف خمر کا پینا مے نوشی اور شراب نوشی کے ذیل میں آتا ہے، کم مقدار میں پیئے یا زیادہ مقدار میں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر کا اطلاق مندرجہ ذیل پر ہوتا ہے:

(1) افشردہ انگور گاڑھا ہو جائے، اس میں تیزی آ جائے اور جھاگ اُٹھ آئے۔ صاحبینؒ کے نزدیک افشردۂ انگور گاڑھا ہو کر اور شدت میں آ کر خمر بن جاتا ہے خواہ جھاگ اٹھے یا نہ اٹھے۔

(2) افشردہ انگور پکا لیا جائے اور وہ دو تہائی سے زیادہ خشک ہو جائے اور وہ نشہ آور بن جائے۔

(3) کھجور اور کشمش کا پانی گاڑھا ہو کر اس میں شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ آ جائے، امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق، یا صرف گاڑھا ہو کر شدت پیدا ہو جائے، صاحبینؒ کے نزدیک کھجور پکی ہوئی ہو یا کچی یا خشک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ان تین اقسام کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر نہیں ہے۔ چنانچہ افشردۂ انگور پکانے سے اس کا دو تہائی خشک ہو گیا اور کھجور اور کشمش کا پانی جو پکا لیا گیا ہو اگرچہ اس کا دو تہائی خشک نہ ہوا ہو، اور اگر گندم، جو اور مکئی وغیرہ کی نبیذ جو عرق کی صورت میں ہو یا پکی ہوئی ہو، شراب متصور نہ ہو گی اور اس کا پینا حلال ہے مگر یہ کہ اس سے نشہ (سکر) ہو جائے، لیکن اگر نشہ ہو جائے تو پینے والے پر سزا نہیں ہے بلکہ نشہ میں آ جانے پر سزا ہے۔ اس بارہ میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگور اور کھجور کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: ''خمر ان چیزوں سے بنتی ہے۔'' نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: خمر بعینہ حرام ہے اور ہر نشہ آور مشروب حرام ہے۔'' (بدائع الصنائع: جلد ۵ص ۱۱۳، المغنی: جلد ۱۰ص ۳۲۷)

علامہ کاسائیؒ نے لکھا ہے کہ ”جہاں تک ان مشروبات کا تعلق ہے جو کھانے والی اشیاء سے تیار کیے جاتے ہیں جیسے گندم، جو، باجرہ، مکئی، شہد، انجیر اور شکر وغیرہ تو ان کے پینے پر حد عائد نہیں ہوتی کیونکہ ان کو پینا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ اس کا پینا تو حرام ہے لیکن یہ حرمت اختلافی مسئلہ ہے لہٰذا ان کو پینا جرم محض نہیں ہے، اس لیے سزائے محض (حد) بھی عائد نہ ہوگی چاہے ان کے پینے سے نشہ ہی کیوں نہ ہو جائے۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جب کوئی مشروب قطعی طور پر حرام نہ ہو تو پھر اس کے پینے سے ہونے والے نشہ کا بھی کوئی لحاظ نہ ہوگا جیسے بھنگ وغیرہ پینا۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۵۲)

مختصر یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر اور نشہ آور شی میں فرق ہے اور ان کے نزدیک خمر کی کم یا زیادہ مقدار پینا حرام اور موجب حد ہے، اور اس کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروب خمر نہیں ہیں بلکہ صرف مسکر (نشہ آور مشروب) ہیں اور ان سے نشہ ہو جانے پر سزا ہے اس لیے کہ مسکر فی ذاتہ حرام نہیں ہے، البتہ اس کی وہ مقدار حرام ہے جس سے نشہ ہو جاتا ہے۔ خمر اور مسکر میں اس فرق کا یہ نتیجہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ نے مے نوشی کی سزا میں اور مسکر (نشہ آور شی) میں فرق کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ حد دو ہیں۔ ایک حد وہ جو شراب نوشی پر جاری کی جائے خواہ شراب نوش کو نشہ ہو یا نہ ہو، کم مقدار میں پیئے یا زیادہ مقدار میں۔ اور نشہ کی حد اس صورت میں جب کہ علاوہ خمر کے کسی مسکر کے پینے والے کو عملاً نشہ ہو جائے، لیکن اگر نشہ نہ ہو تو سزا نہیں ہے جب کہ باقی ائمہ کے نزدیک ایک ہی حد ہے جو ہر اس پینے والے پر عائد ہوتی ہے جس نے نشہ آور شی پی ہو خواہ وہ خمر کہی جاتی ہو یا اس کا کوئی اور نام رکھا گیا ہو، خواہ اس کے پینے والے کو نشہ ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ اس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس لیے کہ ان فقہاء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہے۔

مے نوشی کے جرم کے ارکان

شراب نوشی کے جرم کے دو رکن ہیں ایک پینا اور دوسرا مجرمانہ ارادہ

1- شراب کا پینا:

اس جرم کا پہلا رکن پینا ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مجرم کے لیے کوئی بھی نشہ آور مشروب خواہ وہ کسی بھی مواد کا بنا ہوا ہو، یہ رکن پورا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس بات کا بھی ان ائمہ کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں ہے کہ اس مشروب میں نشہ کی کس قدر قوت موجود ہے بلکہ جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے، لیکن اگر کسی مشروب کی کثیر تعداد بھی نشہ آور نہ ہو تو وہ حرام نہیں ہے۔

(المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۰ص ۳۲۸)

لیکن ان ائمہ ثلاثہ کے مقابلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پینے کا رکن اس وقت موجود ہوتا ہے جب کہ مشروب خمر ہو، چنانچہ اگر مشروب خمر نہیں ہے تو پینے کا رکن موجود نہیں اگرچہ یہ رکن نشہ آور ہو اور اس کے پی لینے سے عملاً نشہ ہو جاتا ہو۔

(بدائع الصنائع: جلد ۵ص ۱۱۲، فتح القدیر: جلد ۴ص ۱۴۱)

اس بارہ میں ایک شرط یہ ہے کہ نشہ آور مواد مشروب کی صورت ہو۔ اگر مشروب کی صورت نہ ہو تو حد عائد نہیں ہوتی۔ (ردالمختار: جلد ۳ص ۳۲۸، اسنی المطالب: جلد ۴ص ۱۵۹)

اگر نشہ آور مواد پانی میں ملا لیا جائے اور اس کے رنگ و بو، ذائقہ اور اثرات

کے خواص موجود ہیں تو بھی وہ نشہ آور چیز متصور ہو گی، لیکن اگر پانی میں ملنے سے یہ تمام خواص معدوم ہو جائیں تو اس آمیزہ کو نشہ آور نہیں سمجھا جائے گا بلکہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف پانی متصور ہو گا۔ (بدائع الصنائع: جلد ۵ ص ۱۱۳)

نشہ آور مشروب کو پینے پر جب کہ پینے والے کو یہ علم ہو کہ اس کی کثیر مقدار نشہ آور ہے، حد ہے اگر چہ اس نے کم مقدار میں پی ہو لیکن عملاً اسے نشہ ہو گیا ہو۔ اسی طرح اس صورت میں بھی حد جاری ہو گی جب پینے والے کا ارادہ نشہ کا نہ ہو لیکن اسے نشہ ہو جائے۔

جس سکر پر حد لازم ہوتی ہے اس کی تعبیر میں بھی اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سکران وہ ہے جس کے کلام پر ہذیان غالب آ جائے کیونکہ قرآن حکیم میں ہے کہ

> ''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ حتیٰ کہ تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو۔'' (النساء: ۴۴)

لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ''سکران وہ شخص ہے جس کی عقل جاتی رہے، وہ کوئی بات کم یا زیادہ نہ سمجھ پائے اور وہ مرد اور عورت اور آسمان و زمین میں فرق نہ کر سکے۔''

(ملاحظہ ہو بدائع الصنائع: جلد ۵ ص ۱۱۸، فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۸۳)

2- ارادۂ مجرمانہ:

دوسرا رکن مے نوشی کے جرم کا مجرمانہ ارادہ ہے۔ پینے والے کا مجرمانہ ارادہ اس وقت موجود متصور ہو گا جب وہ یہ جانتے بوجھتے پیئے کہ وہ خمر یا کوئی نشہ آور چیز پی رہا ہے۔ اگر اس نے کوئی نشہ آور شے پی اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس کی کثیر مقدار نشہ لانے والی ہے تو اس پر حد نہیں ہے اگر چہ اسے نشہ ہو جائے۔ اگر مجرم کو تحریم خمر کا حکم معلوم نہ ہو تو مجرمانہ ارادہ کو غیر موجود سمجھا جائے گا اگر چہ اسے یہ معلوم ہو کہ یہ مشروب نشہ آور ہے لیکن جو شخص اسلامی ملکوں میں پلا بڑھا ہو اس کی ناواقفیت کا عذر قابل قبول نہ ہو گا۔ لیکن جو شخص غیر اسلامی ملکوں میں پلا بڑھا ہو اور وہاں اکثریت شراب بھی پیتی ہو تو اس کا عدم واقفیت کا دعویٰ قبول کیا جائے گا۔

شراب نوشی کی سزا واجب ہونے کی شرائط:

شراب کی حد واجب ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے:

(1) عقل:

مجنون یا پاگل پر حد جاری نہ ہوگی کیونکہ شریعت کی نگاہ میں وہ مرفوع القلم ہے۔

(2) بلوغت:

نابالغ پر حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''تین شخص مرفوع القلم ہیں، سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔ بچہ حتیٰ کہ وہ بالغ ہو جائے اور مجنون حتیٰ کہ وہ عاقل ہو جائے۔'' (رواہ الترمذی وابوداؤد، جامع الاصول: جلد۴ ص ۳۴۹)

(3) اسلام:

اس بارہ میں ایک شرط اسلام بھی ہے چنانچہ ظاہر الروایۃ یعنی ائمہ ثلاثہ کا قول جو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے، کی رو سے ذمی اور مستامن حربی (برسر جنگ ملک کا شہری جس نے اسلامی مملکت میں پناہ لی ہو) پر شراب یا کوئی اور نشہ آور مشروب پینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔

ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک ذمیوں (اسلامی مملکت کے غیر مسلم شہری) کو شراب پینے کی اجازت ہے لہٰذا ان کا شراب پینا جرم نہیں بعض مشائخ کے نزدیک ذمیوں کے لیے بھی شراب پینا حرام ہے لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کرنا چاہتے اور نہ ہی ان کے دینی معاملات میں دخل دینا چاہتے ہیں۔ اگر ان پر شراب نوشی کی حد نافذ کی جائے تو یہ فی واقع ان کے معاملات میں دخل اندازی ہوگی۔ حسن بن زیادؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ شراب نوشی کریں اور مدہوش ہو جائیں تو ان پر حد نافذ ہوگی، مدہوشی کی بنا پر نہ کہ شراب نوشی کی وجہ سے اس لیے کہ مدہوشی ہر مذہب میں حرام ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر غیر مسلموں کے مذہب میں خمر حرام نہ ہو تو اسلامی حکومت میں ان کے لیے شراب نوشی جائز ہے کیونکہ ہمیں یہ حکم ہے کہ ''غیر مسلموں

کو ان کے مذہب کے مطابق چلنے دیں۔‘‘ لیکن چونکہ نشہ قریباً تمام مذاہب میں حرام ہے اس لیے بعض فقہاء غیر مسلم کے نشہ کی حالت میں ہونے پر اس پر حد جاری کرنے کے قائل ہیں اور بعض سزائے تعزیر کے ہیں اور اس بارہ میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ غیر مسلم کو کھلم کھلا شراب پینے پر تعزیری سزا دی جائے گی اگرچہ اسے نشہ نہ ہو اور اگرچہ اس کے مذہب میں شراب کا پینا جائز ہو۔ علاوہ ازیں غیر مسلموں پر امتناع شراب نوشی کا قانون نافذ کرنے میں کوئی شی حارج بھی نہیں۔ جب کہ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ ان کے مے نوشی سے معاشرہ میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو گا کیونکہ اگر غیر مسلموں کو اسلامی ریاست میں شراب نوشی کی اجازت دے دی جائے تو شراب کی اس فراہمی سے مسلمانوں میں بھی شراب نوشی کی عادت پیدا ہو سکتی ہے جیسا کہ اس وقت پاکستان میں ہو رہا ہے کہ مسلمان عیسائیوں اور دوسرے غیر مسلموں سے مشروب کے پرمٹ خرید کر بلکہ بعض مسلمان اپنے کو غیر مسلم ظاہر کر کے مشروب کے پرمٹ بنواتے ہیں اور شراب پیتے ہیں، لہٰذا ایک اسلامی ریاست کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی تمام رعایا پر خواہ اس کا تعلق کسی بھی مذہب سے ہو، ان پر شراب پینے کی ممانعت کا قانون نافذ کر دیں۔

شراب پینے کے جرم کے اثبات کے دلائل:

شراب پینے کا جرم ثابت کرنے کے لیے مندرجہ ذیل طریقے ہیں:

1- شہادت:

ایسے دو آدمیوں کی شہادت سے جن میں شرائط شہادت پوری موجود ہوں شراب پینے کا جرم ثابت ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ شہادت کے وقت خمر یا نشہ آور شی کی بو باقی ہو جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک شرب اور سکر کی شہادت میں بو کے وجود کی تصدیق یا بو کا پایا جانا ضروری اور لازمی نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حد شرب تو اجماع صحابہؓ سے ثابت ہے اور سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ سے بو کے وجود کی شرط منقول ہے اور اجماع انہی کی رائے پر ہے۔

(فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۷۸)

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک قبول شہادت کے لیے عدم تقادم کی شرط ہے یعنی وقوع جرم اور شہادت کے درمیان وقفہ نہ ہو۔ اور تقادم کی مدت شراب نوشی کے منہ سے بو کے دور ہو جانے کی مدت کو قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اگر گواہ شراب نوشی کے بارہ میں بو دور ہو جانے تک خاموش رہیں تو یہ شہادت قابل قبول نہ ہو گی کیونکہ اس میں تقادم پایا جاتا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک تقادم کی مدت ایک ماہ ہے۔ (فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۶۴)

اور اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ گواہ مجرم کو اس وقت پکڑ لیں جب اس کے منہ سے شراب اور کسی اور نشہ آور چیز کی بو آ رہی ہو۔ البتہ اگر تھانے یا حاکم کے پاس لے جانے تک بو ختم ہو جائے تو اس تاخیر سے قبولیت شہادت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ باقی ائمہ امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے کہ تقادم کی صورت میں شہادت قابل قبول نہیں ہے۔

2- اقرار:

مجرم کے اعتراف جرم سے بھی جرم ثابت ہو جاتا ہے اور ائمہ اربعہ کے نزدیک شراب نوشی کے جرم کے اثبات کے لیے مجرم کا ایک مرتبہ کا اقرار کافی ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گواہوں کی تعداد کے مطابق دو مرتبہ کا اقرار ہونا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار میں بھی عدم تقادم شرط ہے۔ تقادم کی صورت میں اقرار قابل قبول نہ ہو گا، اور تقادم کی مدت بو کا دور ہو جانا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک عدم تقادم شرط نہیں ہے کیونکہ تقادم کی صورت میں اقرار باطل نہیں ہے، لہٰذا جرم پر خواہ کتنا ہی عرصہ کیوں نہ گزر جائے اعتراف جرم قابل قبول ہے۔ (فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۸۰، بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۵۰)

3- بو:

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف بو شراب نوشی پر قابل اعتبار دلیل نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادت مے نوشی کے ساتھ بو کے ثبوت کا اثبات بھی لازمی ہے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک محض بو شراب نوشی کی دلیل بن سکتی ہے اگرچہ مجرم کو کسی نے شراب پیتے نہ دیکھا ہو۔

جو فقہاء بو کو شراب نوشی کی دلیل متصور نہیں کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ بو شراب

پینے کے علاوہ کسی اور وجہ سے بھی آسکتی ہے جیسے کسی نے اسے پانی سمجھا ہو اور جب گھونٹ بھرا تو منہ میں شراب کا احساس ہوا تو اس نے کلی کر دی ہو، یا اس نے سیب کا مشروب پیا ہو کیونکہ اس کی بو بھی خمر جیسی ہوتی ہے۔

(ملاحظہ ہو فتح القدیر: جلد۴ص ۱۸۴، المغنی: جلد ۱۰ ص ط ۳۳۲)

4- سکر یعنی مدہوشی:

اگر دو شخص کسی کے بارہ میں یہ گواہی دیں کہ انہوں نے اسے مدہوشی کی حالت میں پایا ہے اور اس سے نشہ آور چیز کی بو بھی آرہی تھی، یا پھر دو گواہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے اس کے منہ سے نشہ آور شی کی بو سونگھی ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد سکر عائد ہو جائے گی۔ صرف کسی شخص کو حالت سکر میں پائے جانے کو امام ابوحنیفہؒ خمر کی مدہوشی کی دلیل نہیں سمجھتے۔ جب کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کسی شخص کے حالت سکر میں موجود ہونے پر حد عائد ہو جائے گی کیونکہ سکر نشہ آور شی نوش کرنے کی دلیل ہے۔ (المغنی: جلد ۱۰ ص ۳۳۲)

5- قے:

امام شافعیؒ قے کو شراب نوشی کی دلیل تصور نہیں کرتے اور امام احمدؒ کی بھی یہی رائے ہے، البتہ امام مالکؒ قے کو مے نوشی کی دلیل تصور کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک تو محض بو کے وجود پر حد لازم آجاتی ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محض قے شراب کی کر دینا شراب نوشی کی دلیل نہیں ہے لیکن اگر قے سے شراب کی بو آجائے اور مجرم بحالت نشہ گرفتار ہو جائے یا دو گواہ شراب پینے کی گواہی دے دیں تو جرم ثابت ہو جائے گا۔ (فتح القدیر: جلد۴ص ۱۷۸)

شراب پینے کے اثبات کے لیے یہ سب چیزیں فقہاء نے لکھی ہیں لیکن موجودہ زمانے میں ایسے آلات ایجاد ہو چکے ہیں جن سے جلد یہ پتہ چل جاتا ہے کہ مجرم نے شراب یا اور کوئی نشہ آور شی پی ہے یا نہیں۔

یہاں پر یہ بات ذہن میں رکھیں کہ شراب پینے کے جرم میں قاضی محض اپنے علم پر فیصلہ نہیں دے سکتا اگرچہ اس نے مجرم کو شراب پیتے خود دیکھا ہو یا خود اس کے سامنے عدالت کے علاوہ کسی اور مقام پر مجرم نے اقرار کیا ہو۔

شراب نوشی کی سزا

جب کوئی شراب نوش مکلف ہو اور اپنی مرضی سے اور اس بات کو جانتے ہوئے کہ اس کا کثیر نشہ لاتا ہے شراب پئے اور شہادت یا اقرار سے یا کسی اور طریقے سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے شراب پی ہے تو اسے کوڑے مارنا اور اس کی تفسیق کرنا واجب ہے۔ تفسیق تو توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے لیکن کوڑوں کے بارہ میں علماء میں یہ اختلاف ہے کہ آیا کوڑے مارنا حد ہے یا تعزیر؟

جمہور فقہاء کے نزدیک شرابی کو کوڑے مارنا حد ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے۔

(1) سیدنا انس بن مالکؓ بیان کرتے ہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ کے پاس ایک شرابی لایا گیا اور آپ ﷺ نے اسے چالیس کوڑے مارے۔

(رواہ البخاری ومسلم، جامع الاصول: جلد۴ص ۳۳۰)

اس حدیث سے ان کا استدلال یہ ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ کا شرابی کو چالیس کوڑے مارنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تعداد اس کے لیے معین ہے۔

(2) دوسرا استدلال سیدنا علیؓ کی روایت سے ہے کہ آپ نے ولید بن عقبہؓ کو چالیس کوڑے مارنے کے بعد فرمایا کہ: ”رسول اللہ ﷺ نے چالیس کوڑے مارے اور ابوبکرؓ نے بھی چالیس مارے اور عمرؓ نے اسی کوڑے مارے اور یہ سب سنت ہیں اور یہ مجھے بہت پسندیدہ ہیں۔ (وھذا احب الی)

(مسلم: جلد۲ص ۷۲، ابوداؤد: جلد۲ص ۲۶۰، ابن ماجہ: ص ۱۸۸)

سیدنا عثمان بن عفانؓ کے بارہ میں بھی آتا ہے:

﴿واتمها عثمان ثمانين و كل سنة﴾ (معرفۃ علوم الحدیث: ص۱۸۱)

''سیدنا عثمانؓ نے بھی اسی کوڑے پورے کیے اور یہ سب سنت ہیں۔''

اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ یہ روایت اس بات پر نص صریح ہے کہ یہ تعداد شرابی کی حد ہے، اس لحاظ سے کوڑے مارنا شرابی کی حد ہوگی کیونکہ یہ ایک معین تعداد ہے۔

(3) خلفائے اربعہ کے عمل سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے شرابی کو چالیس کوڑے مارے اور سیدنا عمرؓ نے اضافہ کر کے اسی کوڑے مارے۔ ان کا یہ عمل بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شرابی کو کوڑے مارنا حد ہے کیونکہ ایک معین تعداد میں کوڑے مارے گئے تھے اور وہ امور دینیہ اور مقاصد شرعیہ کو بخوبی سمجھنے والے تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ان کی اقتداء اور اتباع کا حکم دیا ہے۔ پھر انہوں نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں یہ سزا دی اور کسی صحابی نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا، لہٰذا اس سزا پر اجماع صحابہ بھی ہے۔

اس سلسلہ میں بعض علماء کا یہ قول بھی ہے کہ شرابی کو کوڑے مارنا حد نہیں بلکہ تعزیر ہے۔ (ملاحظہ ہو نیل الاوطار، شوکانی: جلد ۷ ص ۱۵۰)

ان لوگوں کا استناد یہ ہے کہ سیدنا انس بن مالکؓ کی گذشتہ حدیث میں شرابی کو چالیس کوڑے مارنے کا ذکر ہے۔ اس سے ان کا استدلال یہ ہے کہ ''نحو اربعین'' کے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ کوڑوں کی تعداد متعین نہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کوڑے مارنا حد نہیں بلکہ تعزیر ہے۔

سیدنا انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ:

﴿ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جلد شارب الخمر بالجريد والنعال﴾ (بخاری، جامع الاصول: جلد ۴ ص ۳۳۲)

''جناب رسول اللہ ﷺ نے شرابی کو چھڑی اور جوتوں سے زدوکوب کیا۔''

اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ کے شرابی کو چھڑی، جوتوں

ء سے مارنے سے کوئی تعداد منضبط نہیں ہوتی اور ضرب غیر معین ہو جاتی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ شرابی کی سزا تعزیر ہے حد نہیں۔

ان دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے جمہور علماء کے نزدیک شرابی کو کوڑے لگانا حد ہے تعزیر نہیں اس لیے کہ

(1) صحابہ کرامؓ اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔ قاضی عیاضؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے۔

(2) اس قول کے دلائل اپنے ظاہر پر قائم رہتے ہیں اور مخالف دلائل کی تردید سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔

(3) اگر کوڑوں کو شرابی کے لیے حد قرار دیا جائے تو یہ شراب نوشی میں رکاوٹ کا باعث ہوگا اور معاشرہ پراگندگی، فساد اور عقل اور مال کے ضیاع سے محفوظ رہے گا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ شرابی کی سزا حد ہے تعزیر نہیں تو اب دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ حد کتنے کوڑے ہے؟ امام شافعیؒ، ابوثورؒ اور داؤد ظاہریؒ اس بات کے قائل ہیں کہ شرابی کی حد چالیس کوڑے ہیں۔ ان کا استدلال ایک تو اس روایت سے ہے کہ سیدنا علیؓ نے سیدنا ولید بن عقبہؓ کو چالیس کوڑے مارے تھے۔ (مسلم: جلد۲ص۷۲، ابوداؤد: جلد۲ص۲۶۰)

اس حدیث سے ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ سیدنا علیؓ کا یہ قول کہ رسول اللہ ﷺ نے چالیس کوڑے مارے، اس میں تعداد کی تنصیص ہے اور صریح طور پر چالیس کوڑوں کا بیان ہے۔ نیز سیدنا ابوبکرؓ کا فعل بھی اس کا مؤید ہے کیونکہ آپ نے بھی شرابی کو چالیس کوڑے مارے۔ اور آپ نے ارادتاً اس تعداد کے اظہار کے لیے ایسا کیا جو سرکار دو عالم ﷺ شرابی کو لگایا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی روایات ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے شرابی کو چالیس کوڑے مارے اور یہی سیدنا ابوبکرؓ کا عمل تھا اور سیدنا عمرؓ بھی آغاز خلافت میں اسی پر عمل پیرا تھے۔

اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ اس بات کے قائل ہیں کہ شرابی کی حد اسی کوڑے ہیں۔ ان کا استناد اس روایت سے ہے کہ سیدنا عمرؓ کے زمانے میں جب لوگ شراب نوشی کا جرم زیادہ کرنے لگے تو آپ نے صحابہ کرامؓ سے اس جرم کی

سزا کے بارہ میں مشورہ کیا۔ بعض صحابہ کرامؓ نے رائے دی کہ اس سزا کو اسی کوڑے کر دیا جائے اور اسے حد قذف پر قیاس کر لیا جائے۔ اسی قسم کی ایک روایت میں ہے کہ سیدنا خالد بن ولیدؓ نے ابن وبرہ کو سیدنا عمرؓ کے پاس شرابی کی سزا کے بارے میں بھیجا۔ اس وقت سیدنا عثمانؓ سیدنا علیؓ، سیدنا عبدالرحمٰن بن عروفؓ، سیدنا طلحہؓ اور سیدنا زبیرؓ مسجد نبوی میں آپ کے پاس تشریف فرما تھے۔ آپ نے ان سب صحابہ کرامؓ سے اس بارہ میں مشورہ کیا۔ سیدنا علیؓ نے فرمایا: ''ہماری رائے یہ ہے کہ انسان جس وقت شراب پی کر بدمست اور مدہوش ہو جاتا ہے تو بکواس کرتا ہے اور اس حالت میں پھر لوگوں پر بہتان تراشی کرتا ہے اور بہتان باندھنے (قذف) کی سزا چونکہ اسی کوڑے ہے، لہٰذا شرابی کی سزا بھی اسی (80) کوڑے مقرر کرنی چاہیے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے شرابی کی سزا اسی کوڑے مقرر فرما دی اور پھر یہی شراب نوشی کی حد مقرر ہو گئی۔ (سنن دار قطنی: جلد۲ ص ۳۵۴، موطا امام مالک: ص ۳۵۷، مستدرک حاکم: جلد۴ ص ۳۷۵، مصنف عبدالرزاق: جلد۷ ص ۳۷۸، طحاوی: جلد۲ ص ۸۸ وغیرہ)

فروع کافی: جلد ا ص ۱۱۷، میں بھی ہے کہ شراب نوشی کی حد اسی (80) کوڑے سیدنا عمرؓ نے سیدنا علیؓ کے مشورہ سے مقرر فرمائی۔

مندرجہ بالا بحث کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شراب نوشی کی سزا کو چالیس کوڑوں سے اسی کوڑے کرنا سیدنا عمرؓ کا فعل ہے جو آپ نے رسول اللہ ﷺ کے بعد صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے کیا۔ اسی وجہ سے جب سیدنا علیؓ نے سیدنا عمرؓ کو اسی کوڑے حد مقرر کرنے کا مشورہ دیا تو فرمایا: ''یہ وہ حد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے بعد صحابہؓ کی رائے سے تجویز ہوئی۔ اب اگر ان روایات کا اعتبار کیا جائے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زمانے میں اس جرم پر کوئی معین سزا نہیں دی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں شراب پر کوئی حد مقرر نہ تھی بلکہ صرف تعزیر تھی کیونکہ شرعی اصطلاح میں غیر معین سزا کو تعزیر کہا جاتا ہے جیسا کہ گذشتہ سطور میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اگر ان روایات کا اعتبار کیا جائے جن میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں یہ سزا چالیس کوڑے مقرر تھی جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو پھر یہ سزا حد قرار پائے گی نہ کہ تعزیر۔ پھر جب صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں یہ ضربات چالیس سے اسی (80) تجویز کی گئیں تو یہ زائد ضربات حد نہیں بلکہ تعزیر

ہوں گی، اور امام کو شرعاً یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر حدود کے ذریعہ سے لوگوں کو جرائم کے ارتکاب سے باز نہ رکھا جا سکے تو حدود پر تعزیر کا اضافہ کر سکتا ہے۔

(فتح القدیر: جلد۴ص ۱۸۵، المغنی: جلد۱۰ص ۳۲۹)

حدود کے بارہ میں ایک اصول یہ ذہن میں رکھیں کہ حد اگر خالص حق اللہ ہو تو وہ نہ معاف ہو سکتی ہے، نہ ساقط ہو سکتی ہے اور نہ اس پر صلح ہو سکتی ہے، چونکہ شراب نوشی کی حد بھی خالص حق اللہ ہے اس لیے افراد کو یا جماعت کو اس کے ساقط کرنے یا معاف کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسی اصول کی رو سے اگر امام شافعیؒ کی اس رائے کو تسلیم کر لیا جائے تو چالیس کوڑے تو حد ہیں، ان کو تو کسی صورت معاف نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ بقیہ چالیس سیدنا عمرؓ کا اضافہ ہیں، ان کو حاکم وقت معاف بھی کر سکتا ہے اور ان میں کمی بھی کر سکتا ہے، لیکن جن فقہاء کے نزدیک اسی کوڑے ہی حد ہے ان کے ہاں حاکم وقت کو کمی بیشی یا ساقط کرنے کا اختیار ہرگز نہیں۔

شرابی کی سزا کی کیفیت:

شرابی کو کوڑوں کی سزا کا نفاذ بھی اسی طرح ہو گا جس طرح حد زنا میں کوڑے لگائے جاتے ہیں البتہ اس امر پر اتفاق ہے کہ مدہوش شخص پر سزا کا نفاذ اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک وہ صحیح حالت پر نہ آ جائے کیونکہ سزا کا منشاء تادیب و سرزنش ہے اور مدہوش کو اپنے اوپر گزرنے والے واقعات کا پوری طرح شعور نہیں ہوتا۔

(فتح القدیر: جلد۴ص ۱۵۸، المغنی: جلد۱۰ص ۳۳۵)

بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ شرابی کی حد میں اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، اس لیے کہ حد خمر حدود میں سب سے ہلکی حد ہے تو اس تخفیف کے اظہار کے لیے اسے ملبوس رہنے دیا جائے گا لیکن راجح رائے یہی ہے کہ حد خمر اور دوسری حدود کے نفاذ میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ تخفیف جس کے بارہ میں کہا جاتا ہے وہ کوڑوں کی تعداد میں پہلے ہی ظاہر ہے۔ (فتح القدیر: جلد۴ص ۱۸۶)

حرابہ (ڈکیتی) اور اس کی سزا

حرابہ کا معنی ہے راہزنی اور ڈکیتی۔ بعض حضرات اسے سرقہ کبریٰ بھی کہتے ہیں، لیکن حرابہ کو سرقہ کہنا حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً ہے کیونکہ سرقہ میں مال غیر کو چھپا کر لیا جاتا ہے جب کہ راہزنی میں علی الاعلان لیا جاتا ہے۔ اور حرابہ پوری طرح سرقہ سے ہم آہنگ نہیں ہے کیونکہ چوری میں مال چھپا کر لیا جاتا ہے جب کہ حرابہ میں مال کے زبردستی چھیننے کے لیے خروج ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے حرابہ کا بنیادی رکن خروج ہے خواہ مال لیا ہو یا نہ لیا ہو، جب کہ چور اس وقت چور متصور ہوگا جب اس نے مال چھپا کر لیا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حرابہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کا مال چھیننے کے لیے نکلے اور اس سے راستہ میں خوف و ہراس پیدا ہو جائے یا وہ مال لے لے یا وہ کسی انسان کو قتل کر دے۔ بعض فقہاء کے نزدیک مال لینے کی خاطر راستے کو پرخطر بنا دینا حرابہ ہے۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۹۰، المغنی: جلد ۱۰ ص ۳۰۲)

حرابہ کے بارہ میں ارشاد خداوندی ہے:

﴿انّما جزآء الذین یحاربون اللّٰہ ورسولہ، ویسعون فی الارض فساداً، ان یقتلوا أو یصلّبوا أو تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف أو ینفوا من الارض﴾ (المائدہ: ۳۳)

"جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں، ان کی سزا یہ ہے

کہ قتل کیے جائیں یا سولی چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کر دیئے جائیں۔"

اس آیت کے بارہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے، فرماتے ہیں:

"اللہ اور رسول ﷺ کے ساتھ محاربہ اور زمین میں فساد کا کیا مطلب ہے؟ اور کون لوگ اس کے مصداق ہیں؟ لفظ "محاربہ" حرب سے ماخوذ ہے اور اس کے اصلی معنی سلب کرنے اور چھین لینے کے ہیں، اور محاورات میں یہ لفظ سَلَم کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے جس کے معنی امن وسلامتی کے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ حرب کا مفہوم بدامنی پھیلانا ہے، اور ظاہر ہے کہ اکا دکا چوری یا قتل و غارت گری سے امن عامہ سلب نہیں ہوتا بلکہ یہ صورت جبھی ہوتی ہے جب کہ کوئی طاقتور جماعت رہزنی اور قتل و غارت گری پر کھڑی ہو جائے۔ اسی لیے حضرات فقہاء نے اس سزا کا مستحق صرف اس جماعت یا فرد کو قرار دیا ہے جو مسلح ہو کر عوام پر ڈاکے ڈالے اور حکومت کے قانون کو قوت کے ساتھ توڑنا چاہے جس کو دوسرے لفظوں میں ڈاکو یا باغی کہا جا سکتا ہے۔ عام انفرادی جرائم کرنے والے چور گرہ کٹ وغیرہ اس میں داخل نہیں ہیں۔"

دوسری بات یہاں یہ قابل غور ہے کہ اس آیت میں محاربہ کو اللہ اور رسول ﷺ کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ ڈاکو یا بغاوت کرنے والے جو مقابلہ یا محاربہ کرتے ہیں وہ انسانوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کوئی طاقت ور جماعت جب طاقت کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے قانون کو توڑنا چاہے تو اگرچہ ظاہر میں اس کا مقابلہ عوام اور انسانوں کے ساتھ ہوتا ہے لیکن درحقیقت اس کی جنگ حکومت کے ساتھ ہے، اور اسلامی حکومت میں جب قانون اللہ اور رسول کا نافذ ہو تو یہ محاربہ بھی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے مقابلہ میں کہا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں جس سزا کا ذکر ہے وہ ان ڈاکوؤں اور باغیوں پر عائد ہوتی ہے جو اجتماعی قوت کے ساتھ حملہ کر کے امن عامہ کو برباد کریں اور قانون حکومت کو علانیہ توڑنے کی کوشش کریں۔ اور ظاہر ہے کہ اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مال لوٹنے اور آبرو پر حملہ کرنے سے لے کر قتل و خون ریزی تک سب اس کے مفہوم میں داخل ہیں۔ اسی سے مقاتلہ اور محاربہ میں فرق معلوم ہو گیا کہ لفظ مقاتلہ خون ریزی لڑائی کے لیے بولا جاتا ہے گو کوئی قتل ہو یا نہ ہو، اور گو ضمناً مال بھی لوٹا جائے۔ اسی لیے یہ لفظ اجتماعی طاقت کے ساتھ عوام کی جان و مال اور آبرو میں سے کسی چیز پر دست درازی کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جس کو رہزنی، ڈاکہ اور بغاوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس جرم کی سزا قرآن حکیم نے خود متعین فرما دی اور بطور حق اللہ یعنی سرکاری جرم کے نافذ کی جس کو اصطلاح شریعت میں حد کہا جاتا ہے۔ اب سنئے کہ ڈاکہ اور رہزنی کی شرعی سزا کیا ہے۔ آیت مذکورہ میں رہزنی کی چار سزائیں مذکور ہیں۔

﴿ان یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف أو ینفوا من الارض﴾ (المائدہ:۳۳)

”یعنی ان کو قتل کیا جائے یا سولی چڑھایا جائے یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مختلف جانبوں سے کاٹ دیئے جائیں یا ان کو زمین سے نکال دیا جائے۔“

ان میں سے پہلی تین سزاؤں میں مبالغہ کا لفظ باب تفعیل سے استعمال فرمایا جو تکرار فعل اور شدت پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں صیغۂ جمع استعمال فرما کر اس طرف بھی اشارہ فرما دیا کہ ان کا قتل یا سولی چڑھانا یا ہاتھ پاؤں کاٹنا عام سزاؤں کی طرح نہیں کہ جس فرد پر جرم ثابت ہو صرف اسی فرد پر سزا جاری کی جائے بلکہ یہ جرم جماعت میں سے ایک فرد سے بھی اگر ہو گیا تو پوری جماعت کو قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔

نیز اس طرف بھی اشارہ کر دیا گیا کہ یہ قتل و صلب وغیرہ قصاص کے طور پر نہیں کہ اولیائے مقتول کے معاف کر دینے سے معاف ہو جائے بلکہ حد شرعی بحیثیت حق اللہ کے نافذ کی گئی ہے۔ جن لوگوں کو نقصان پہنچا ہے وہ معاف بھی کر دیں تو شرعاً سزا معاف

نہ ہوگی۔ یہ دونوں حکم بصیغۂ تفعیل ذکر کرنے سے مستفاد ہوئے۔ (تفسیر مظہری وغیرہ)

رہزنی کی یہ چار سزائیں حرف اَو کے ساتھ ذکر کی گئیں ہیں جو چند چیزوں میں اختیار دینے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور تقسیم کار کے لیے بھی، اسی لیے فقہاء امت صحابہ وتابعین کی ایک جماعت حرف ''او'' کو تخییر کے لیے قرار دے کر اس طرف گئی ہے کہ ان چاروں سزاؤں میں امام و امیر کو شرعاً اختیار دیا گیا ہے کہ ڈاکوؤں کی قوت و شوکت اور جرائم کی شدت وحقیقت پر نظر کر کے ان کے حسب حال یہ چاروں سزائیں یا ان میں سے کوئی ایک جاری کرے۔

سعید بن المسیبؒ، عطاءؒ، داوٗدؒ، حسن بصریؒ، ضحاکؒ، نخعیؒ، مجاہدؒ اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ایک جماعت صحابہؓ وتابعینؒ نے حرف ''او'' کو اس جگہ تقسیم کار کے معنی میں لے کر آیت کا مفہوم یہ قرار دیا کہ رہزنوں اور رہزنی کے مختلف حالات پر مختلف سزائیں مقرر ہیں۔ اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں بروایت ابن عباسؓ منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو بردہ اسلمی سے معاہدہ صلح کا فرمایا تھا، مگر اس نے عہد شکنی کی اور کچھ لوگ مسلمان ہونے کے لیے مدینہ طیبہ آرہے تھے، ان پر ڈاکہ ڈالا۔ اس واقعہ میں جبرئیل امین یہ حکم سزا لے کر نازل ہوئے کہ جس شخص نے کسی کو قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا اس کو سولی چڑھایا جائے، اور جس نے صرف قتل کیا مال نہیں لوٹا اس کو قتل کیا جائے، اور جس نے کوئی قتل نہیں کیا صرف مال لوٹا ہے اس کے ہاتھ پاؤں مختلف جانبوں سے کاٹ دیئے جائیں، اور جو ان میں سے مسلمان ہے اس کا جرم معاف کر دیا جائے، اور جس نے قتل و غارت گری کچھ نہیں کیا صرف لوگوں کو ڈرایا جس سے امن عامہ مختل ہوا، اس کو جلا وطن کیا جائے۔ اگر ان لوگوں نے دارالاسلام کے کسی مسلم یا غیر مسلم شہری کو قتل کیا ہے مگر مال نہیں لوٹا تو ان کی سزا ''ان یقتلوا'' یعنی ان سب کو قتل کر دیا جائے، اگرچہ فعل قتل بلاواسطہ صرف بعض افراد سے صادر ہوا ہو۔ اور اگر کسی کو قتل بھی کیا، مال بھی لوٹا تو اس کی سزا ''یصلبوا'' ہے یعنی ان کو سولی چڑھایا جائے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ان کو زندہ سولی پر لٹکایا جائے۔ پھر نیزہ وغیرہ سے پیٹ چاک کیا جائے۔ اور اگر ان لوگوں نے صرف مال

لوٹا ہے کسی کو قتل نہیں کیا تو ان کی سزا "او تـقـطـع ایدیهم و ارجلهم من خلاف" یعنی ان کے داہنے ہاتھ گٹوں پر سے اور بائیں پاؤں ٹخنوں پر سے کاٹ دیئے جائیں اور اس میں بھی یہ مال لوٹنے کا عمل بلاواسطہ اگرچہ بعض سے صادر ہوا ہو، مگر سزا سب کے لیے یہی ہو گی کیونکہ کرنے والوں نے جو کچھ کیا ہے اپنے ساتھیوں کے تعاون و امداد کے بھروسہ پر کیا ہے، اس لیے سب شریک جرم ہیں۔ اور اگر ابھی تک قتل و غارت گری کا کوئی جرم ان سے صادر نہیں ہوا تھا کہ پہلے ہی گرفتار کر لیے گئے تو ان کی سزا "أو یـنـفـوا من الارض" ہے یعنی ان کو زمین سے نکال دیا جائے۔

زمین سے نکالنے کا مفہوم ایک جماعت فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ ان کو دار الاسلام سے نکال دیا جائے۔ اور بعض کے نزدیک یہ ہے کہ جس مقام پر ڈاکہ ڈالا ہے وہاں سے نکال دیا جائے۔ حضرت فاروق اعظمؓ نے اس قسم کے معاملات میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اگر مجرم کو یہاں سے نکال کر دوسرے شہروں میں آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہاں کے لوگوں کو ستائے گا، اس لیے اس مجرم کو قید خانہ میں بند کر دیا جائے یہی اس کا زمین سے نکالنا ہے کہ زمین میں کہیں چل پھر نہیں سکتا۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے بھی یہی مسلک اختیار فرمایا ہے۔

رہا یہ سوال کہ اس طرح کے مسلح حملوں میں آج کل عام طور پر صرف مال کی لوٹ کھسوٹ یا قتل و خون ریزی ہی پر اکتفا نہیں ہوتا بلکہ اکثر عورتوں کی عصمت دری اور اغواء وغیرہ کے واقعات بھی پیش آتے ہیں، اور قرآن مجید کا جملہ "ویسعون فی الارض فساداً" اس قسم کے تمام جرائم کو شامل بھی ہے تو وہ کس سزا کے مستحق ہوں گے۔ اس میں ظاہر یہی ہے کہ امام اور امیر کو اختیار ہو گا کہ ان چاروں سزاؤں میں سے جو ان کے مناسب حال دیکھے وہ جاری کرے اور بدکاری کا شرعی ثبوت بہم پہنچے تو حد زنا جاری کرے۔

اسی طرح اگر صورت یہ ہو کہ نہ کسی کو قتل کیا نہ مال لوٹا، مگر کچھ لوگوں کو زخمی کر دیا تو زخموں کے قصاص کا قانون نافذ کیا جائے گا۔ (تفسیر مظہری)

آخر آیت میں فرمایا: "ذالک لهم خزی فی الدنیا ولهم فی الآخرة عـذاب عـظیم." یعنی یہ سزائے شرعی جو دنیا میں ان پر طاری کی گئی ہے یہ تو دنیا کی رسوائی ہے اور سزا کا ایک نمونہ ہے اور آخرت کی سزا اس سے بھی سخت اور دیرپا ہے۔ اس سے معلوم

ہوا کہ دنیاوی سزاؤں حدود و قصاص یا تعزیرات سے بغیر توبہ کے آخرت کی سزا معاف نہیں ہوتی، ہاں سزا یافتہ شخص دل سے توبہ کر لے تو آخرت کی سزا معاف ہو جائے گی۔

دوسری آیت "الاَّالذین تابوا من قبل ان تقدروا علیھم" میں ایک استثناء ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ڈاکو اور باغی اگر حکومت کے گھیرے میں آنے اور ان پر قابو پانے سے پہلے پہلے جب کہ ان کی طاقت بحال ہے، اس حالت میں اگر توبہ کر کے رہزنی سے خود ہی باز آجائیں تو ڈاکہ کی یہ حدِ شرعی ان سے ساقط ہو جائے گی۔ یہ استثناء عام قانونِ حدود سے مختلف ہے کیونکہ دوسرے جرائم چوری زنا وغیرہ کرنے اور قاضی کی عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد اگر مجرم سچے دل سے توبہ بھی کرے تو گو اس توبہ سے آخرت کی سزا معاف ہو جائے گی مگر دنیا میں حدِ شرعی معاف نہ ہوگی۔

حکمت اس استثناء کی یہ ہے کہ ایک طرف ڈاکوؤں کی سزا میں یہ شدت اختیار کی گئی ہے کہ پوری جماعت میں کسی ایک سے بھی جرم کا صدور ہو تو سزا پوری جماعت کو دی جاتی ہے، اس لیے دوسری طرف اس استثناء کے ذریعہ معاملہ کو ہلکا کر دیا گیا کہ توبہ کر لیں تو دنیا کی سزا بھی معاف ہو جائے، اس کے علاوہ اس میں ایک سیاسی مصلحت بھی ہے کہ ایک طاقتور جماعت پر ہر وقت قابو پانا آسان نہیں ہوتا، اس لیے ان کے واسطے ترغیب کا دروازہ کھلا رکھا گیا کہ وہ توبہ کی طرف مائل ہو جائیں۔

نیز اس میں یہ بھی مصلحت ہے کہ قتل نفس ایک انتہائی سزا ہے، اس میں قانون اسلام کا رخ یہ ہے کہ اس کا وقوع کم سے کم ہو اور ڈاکہ کی صورت میں ایک جماعت کا قتل لازم آتا ہے، اس لیے ترغیبی پہلو سے ان کو اصلاح کی دعوت بھی ساتھ ساتھ جاری رکھی گئی۔ اسی کا یہ اثر تھا کہ علی اسدی جو مدینہ طیبہ کے قریب ایک جتھہ جمع کر کے آنے جانے والوں پر ڈاکہ ڈالتا تھا، ایک روز قافلہ میں کسی قاری کی زبان سے یہ آیت اس کے کان میں پڑ گئی "یا عبادی الذین اسرفوا علیٰ انفسھم لا تقنطوا من رحمة اللّٰہ۔" قاری کے پاس پہنچے اور دوبارہ پڑھنے کی درخواست کی۔ دوسری مرتبہ آیت سنتے ہی اپنی تلوار میان میں داخل کی اور رہزنی سے توبہ کر کے مدینہ طیبہ پہنچے۔ اس وقت مدینہ میں مروان بن حکم حاکم تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ ان کا ہاتھ پکڑ کر امیر مدینہ کے پاس لے

گئے اور قرآن کی آیت مذکورہ پڑھ کر فرمایا کہ آپ اس کو کوئی سزا نہیں دے سکتے۔ حکومت بھی ان کے فساد و رہزنی سے عاجز ہو رہی تھی۔ سب کو خوشی ہوئی۔

اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے زمانہ میں حارثہ بن بدر بغاوت کر کے نکل گیا اور قتل و غارت گری کو پیشہ بنالیا، مگر پھر اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور توبہ کر کے واپس آیا تو حضرت علیؓ نے اس پر حد شرعی جاری نہیں فرمائی۔

یہاں یہ بات بھی قابل یادداشت ہے کہ حد شرعی کے معاف ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقوق العباد جن کو اس نے ضائع کیا ہے وہ بھی معاف ہو جائیں، بلکہ اگر کسی کا مال لیا ہے اور وہ موجود ہے تو اس کو واپس کرنا ضروری ہے، اور کسی کو قتل کیا ہے یا زخمی کیا ہے تو اس کا قصاص اس پر لازم ہے، البتہ چونکہ قصاص حق العبد ہے تو اولیاء مقتول یا صاحب حق کے معاف کرنے سے معاف ہو جائے گا، اور جو کوئی مالی نقصان کسی کو پہنچایا ہے اس کا ضمان ادا کرنا یا اس سے معاف کرانا لازم ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے اور اگر غور کیا جائے تو یہ بات یوں بھی ظاہر ہے کہ حقوق العباد سے خلاصی حاصل کرنا خود توبہ کا ایک جز ہے۔ بدون اس کے توبہ ہی مکمل نہیں ہوتی، اس لیے کہ ڈاکو کو تائب اسی وقت مانا جائے گا جب وہ حقوق العباد کو ادا یا معاف کرا لے۔"

(معارف القرآن: جلد ۳ ص ۱۱۶۔۱۲۴)

یہ آیت محاربہ کی تفسیر تھی جس میں حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے رہزنی اور قتل و خون ریزی کے قریباً تمام مسائل بیان فرما دیئے۔ اب ان کی کچھ تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

محاربین کی تعریف:

سورۃ المائدہ آیت نمبر 33-34 کی روشنی میں فقہاء نے محاربین کی جو تعریف کی ہے وہ یہ ہے کہ وہ مسلمان یا ذمی جو راستہ میں لوگوں کو لوٹ لیتے ہیں اور لوگوں پر غالب آ کر ان کے مال چھیننے کی غرض سے باہر نکلتے ہیں۔ (نیل الاوطار: جلد ۷ ص ۱۶۴)

اہل ظاہر اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق جو ذمی ڈاکے ڈالتا ہے وہ

محارب نہیں بلکہ عہد شکن ہے۔ (بدایۃ المجتہد: جلد ۲ ص ۴۵۰)

جہاں تک رہزنی کا تعلق ہے تو وہ غلبہ کے ساتھ مال چھیننے کے لیے راہ گیروں پر حملہ کرنا ہے ایسے طور پر کہ راہ گیر گزرنے سے رک جائیں اور راستہ مسدود ہو جائے، خواہ رہزنی ایک گروہ نے کی ہو یا صرف ایک فرد نے بشرطیکہ اس شخص میں رہزنی کی قوت ہو، اور خواہ رہزنی ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی ہو یا بغیر ہتھیاروں لاٹھی، پتھر اور لکڑی وغیرہ کے ساتھ کیونکہ رہزنی مذکورہ اشیاء میں سے ہر ایک کے ذریعہ وقوع میں آ جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں اس بات کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ رہزنی کا ارتکاب سب نے کیا ہے یا بعض نے مرتکبین کی اعانت اور اخذ مال کے ذریعہ رہزنی کا سبب مہیا کیا ہے، رہزنی سبھی کی شرکت سے وقوع میں آتی ہے کیونکہ ڈاکہ میں بعض جرم کا ارتکاب کرتے ہیں اور بعض اس کی اعانت کرتے ہیں۔

رہزنی کی شرطیں:

رہزنی کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں۔ بعض کا تعلق رہزن کے ساتھ ہے اور بعض کا اس شخص کے ساتھ جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہو، اور بعض کا تعلق ان دونوں کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق اس چیز سے ہے جس کی خاطر رہزنی کی گئی اور بعض کا تعلق اس جگہ سے ہے جہاں رہزنی کا ارتکاب ہوا۔

رہزن کے متعلق شرائط:

جن شرائط کا تعلق رہزن سے ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عاقل ہو اور یہ کہ وہ بالغ ہو، سو اگر وہ نابالغ اور مجنون ہو تو اس پر کوئی حد نہیں کیونکہ حد سزا (Punishment) ہے اور جرم کی متقاضی ہے، جب کہ نابالغ اور مجنون کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی۔ چنانچہ رہزنوں میں کوئی نابالغ یا فاتر العقل شامل ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کے مطابق کسی رہزن پر بھی حد عائد نہیں ہو گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر رہزنی کے جرم کا ارتکاب نابالغ نے کیا ہو تو پھر تو مسئلہ کی صورت وہی ہو گی جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور اگر جرم کا ارتکاب نابالغ کے

بجائے کسی دوسرے نے کیا ہو تو اس صورت میں عاقل اور بالغ اشخاص پر حد نافذ کی جائے گی۔

محارب اگر بچہ ہو تو اس پر اگرچہ حد نہیں لیکن اس کو مناسب سزائے تعزیر دی جائے گی اور اسی طرح مجنون پر حد جاری نہیں ہوگی اور اسے ایسی سزائے تعزیر دی جائے گی جس سے لوگ اس کی برائی سے محفوظ و مصئون ہو جائیں مثلاً یہ کہ اس کو ہسپتال وغیرہ میں داخل کر دیا جائے۔ بچہ اور مجنون نے اگر مال چھینا ہے تو دونوں کے مال پر مسئولیت عائد ہوگی، اور اگر قتل کیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، اور امام احمدؒ کے نزدیک عاقلہ پر دیت عائد ہوگی، کیونکہ ان ائمہ کے نزدیک مجنون اور بچے کی عمد بھی خطاء ہی ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک بچے اور مجنون کا عمد، عمد ہی ہے خطا نہیں ہے۔

رہزنی کے بارہ میں مرد اور عورتیں برابر ہیں اور مردوں اور عورتوں سب پر حد نافذ ہوگی۔

مقطوع علیہ کی شرائط:

مقطوع علیہ (جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہو) کی شرائط دو قسم کی ہیں۔ایک تو یہ ہے وہ مسلمان یا ذمی ہو لیکن اگر وہ مستامن حربی ہو تو رہزن پر حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ مستأمن حربی کا مال مطلقاً معصوم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ دارالحرب کے لوگوں میں سے ہے اور امان کے عارضی ہونے کی وجہ سے اس کے مال کو جو عصمت حاصل ہوتی ہے وہ اس وقت تک کے لیے ہے جب تک وہ دارالحرب کو لوٹ نہیں جاتا، لیکن اس کے مقابلہ میں ذمی کو دائمی عصمت حاصل ہے لہٰذا اس کے مال کو رہزنی کے ذریعہ اخذ کرنے سے حد عائد ہوگی، ایسے ہی اس کا مال چوری کرنے سے حد سرقہ عائد ہوتی ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مقطوع علیہ کا مال پر قبضہ صحیح ہو۔ اگر اس کا قبضہ صحیح نہیں جیسے چور کا مال مسروقہ پر قبضہ ہوتا ہے تو رہزن پر حد عائد نہ ہوگی۔

رہزن اور مقطوع علیہ سے متعلق شرط:

رہزن اور مقطوع علیہ (جس پر رہزنی واقع ہو) دونوں سے متعلقہ صرف ایک

شرط ہے، اور وہ یہ ہے کہ رہزنوں میں سے کوئی ایسا نہ ہو جو ان لوگوں میں سے کسی کا نسبی محرم ہو جن پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہے۔ اگر کوئی ایسا شخص ہو تو اس پر حد واقع نہ ہو گی کیونکہ ان دونوں کے درمیان عام طور پر مال لینے کی اجازت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اس نے ایسا مال لیا ہے جس کو اس کے گھر میں قائم حرز بھی اس سے محفوظ نہیں رکھتی۔

رہزنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرائط:

رہزنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق جو شرائط ہیں وہ یہ ہیں کہ مال ماخوذ متقوم یعنی قیمتی اور معصوم ہو۔ اس میں کسی کو نہ تو اخذ کرنے کا حق حاصل ہے اور نہ اسے لینے کی کوئی تاویل اور نہ ہی لینے کے لیے شک کا سہارا ہو۔ وہ ملکیت ہو، اس میں رہزن کی ملکیت نہ ہو اور نہ ہی ملکیت کی کوئی تاویل یا شبہ ملک ہو، نگران کے ذریعہ حرز مطلق میں ہو اور حرز میں شبہ عدم نہ پایا جائے۔ دس درہم یا اتنی مالیت کا کامل نصاب ہو۔ چنانچہ اگر مال ماخوذ تقسیم کرنے سے ہر رہزن کے حصے میں دس درہم نہ آئیں تو ان میں سے کسی پر حد عائد نہ ہو گی۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ حرز (حفاظت) دو قسم کی ہوتی ہے۔ حرز بنفسہ اور حرز لغیرہ۔ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جو مال کی حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو اور جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو مثلاً گھر، دوکانیں اور خیمے وغیرہ۔ حرز لغیرہ میں ہر وہ جگہ شامل ہے جسے حفاظت کے لیے تیار نہ کیا گیا ہو، کوئی بھی شخص بلا اجازت اس میں داخل ہو سکتا ہو جیسے مسجدیں اور راستے، جب تک اس میں کوئی نگران نہ ہو۔ اگر وہاں کوئی نگران موجود ہو تو پھر وہ حرز ہے۔ اسی وجہ سے اسے حرز لغیرہ کا نام دیا گیا ہے کیونکہ اس کا حرز ہونا اس کے غیر کے وجود پر منحصر ہے اور وہ غیر ہے نگران۔ حرز کو شرط ماننے کی بنیاد موطا میں مروی نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ درخت سے لٹکے ہوئے پھل کی چوری میں کوئی سزائے قطع نہیں اور نہ ہی پہاڑ کی گھاٹی سے کوئی جانور چرانے میں سزائے قطع ہے۔ جب اس جانور کو باڑے میں یا پھل کو کھلیان میں لے آیا جائے تو اس صورت میں چوری کرنے پر سزائے قطع ہے۔

رہزن اگر قتل کر دیں اور مال قطعاً نہ لیں تو معلوم ہوا کہ ان کا مقصود قتل تھا نہ کہ مال، اور قتل بنفسہ ایک مکمل جرم ہے چنانچہ اس کی سزا بھی ایک مکمل سزا یعنی قتل ہے۔ اور

اگر وہ مال لوٹ لیں اور قتل بھی کریں تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا مقصود مال تھا اور انہوں نے قتل اس لیے کیا تا کہ مال لوٹنے پر قادر ہو سکیں۔ اور مال لوٹنا ایک مکمل جرم نہیں جب تک مال ماخوذ بقدر نصاب نہ ہو۔

جائے وقوعہ کے بارہ میں شرائط:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سزائے حد اس وقت عائد ہو گی جب حرابہ (رہزنی) کا ارتکاب دارالاسلام میں ہوا ہو۔ اگر جرم کا ارتکاب دارالحرب میں ہوا ہو تو حد لازم نہیں ہوتی، وجہ اس کی یہ ہے کہ امام جسے حد کے اجراء کا حق حاصل ہے اسے اس جگہ پر اقتدار حاصل ہونا چاہیے جہاں رہزنی کا ارتکاب ہوا ہو۔ لیکن امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اصحاب ظاہر کے نزدیک حد ہر صورت میں لازم ہے جب کہ اس فعل کا ارتکاب مسلمانوں یا ذمیوں کی طرف سے کسی مسلمان یا ذمی پر ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک راہزنی کا ارتکاب آبادی سے باہر ہوتا ہے۔ اگر شہر کے اندر جرم کا ارتکاب ہو تو اس پر حد لازم نہیں، خواہ دن میں راہزنی ہو یا رات کو اور خواہ رہزن کے پاس ہتھیار ہوں یا اس کے پاس لاٹھی وغیرہ ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کی اس رائے کی اساس استحسان ہے۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۹۲، فتح القدیر لابن ہمام: جلد ۴ ص ۲۷۴)

امام ابو یوسفؒ سے شہر کے اندر راہزنی کی واردات کرنے والوں کی بابت روایت ہے کہ اگر وہ دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ قتل کریں تو ان پر حد لازم ہو گی اور اگر وہ اپنی لاٹھیوں کے ساتھ خروج کریں تو ان پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ لاٹھیوں سے وار کرنے میں دیر لگتی ہے اس لیے وار کرنے سے پہلے مددگار مدد کو پہنچ سکتے ہیں، اور اگر وہ رات کے وقت ہتھیاروں یا لکڑیوں سے قتل کریں تو ان پر حد نافذ کی جائے گی کیونکہ رات کے وقت مددگار شاذ و نادر ہی مدد کو پہنچ پاتے ہیں، اس لیے رات کے وقت ہتھیار اور غیر ہتھیار دونوں برابر ہیں۔

راہزنی کے جرم کی سزا:

راہزنی کے جرم میں مجرم جن افعال کا ارتکاب کرتا ہے اس کے لحاظ سے امام ابو

حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مجرم (راہزن) کی سزا مختلف ہے۔ وہ افعال یہ ہیں:

(1) بغیر مال چھینے اور بغیر قتل کیے راستہ کو پر خطر بنا دینا
(2) صرف مال چھین لینا
(3) صرف قتل کر دینا
(4) مال بھی چھین لینا اور قتل بھی کر دینا

ان میں سے ہر فعل کی سزا الگ الگ ہے جیسا کہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی تفسیر معارف القرآن میں بیان فرمایا ہے۔

(1) اگر راہزن نے صرف راستے کو پر خطر بنا دیا اور مال نہیں چھینا اور قتل بھی نہیں کیا تو اس کی سزا امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جلا وطنی ہے اور یہ جلا وطنی اس وقت تک جاری رہ سکتی ہے جب تک راہزن توبہ نہ کر لے۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۹۳) نفی کے معنی بعض فقہا کے نزدیک دارالاسلام سے نکال دینے کے ہیں اور جدید مفہوم میں کسی کی قومیت (Nationality) کو ختم کر دینا ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ جس کو جلا وطن کیا جائے وہ توبہ کے بعد دوبارہ واپس آ جائے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک نفی کے معنی جائے وقوعہ کے علاوہ کسی اور شہر میں قید کر دینا ہے اور یہ اس وقت تک قید رہے گا جب تک وہ توبہ نہ کرے۔

(2) اگر راہزن نے صرف مال چھینا ہے اور کسی کو قتل نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مقابل کے ہاتھ پاؤں قطع کیے جائیں گے۔ یعنی سیدھا ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ یعنی دونوں ہاتھ پاؤں ایک ساتھ قطع کیے جائیں گے، یہ سزا ایک ہی ہے۔

(3) اگر راہزن نے صرف قتل کیا اور مال نہیں چھینا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی سزا بغیر پھانسی دیئے سزائے حد کے طور پر قتل کر دینا ہے۔ یہی امام احمدؒ سے بھی ایک روایت ہے۔

(4) اگر راہزن نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا ہو تو اس کی سزا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قتل اور پھانسی دونوں ہیں اور قطع نہیں ہے اور یہی رائے امام ابو

یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ قتل کر دینے اور مال چھیننے کی صورت میں امام کو اختیار ہے کہ پہلے ہاتھ اور پاؤں کاٹے پھر قتل کرے یا پھانسی دے دے۔ اور یہ کہ قطع نہ کرے اور قتل کر دے مگر پھانسی نہ دے یا پھانسی دے کر قتل کر دے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ راہزن کے کیے ہوئے قتل میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ عمداً ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مجرد قتل پر قتل لازم ہے اور لفظ قتل مطلق ہے اس میں عمد کی شرط نہیں ہے۔

اگر راہزن راستے کو پُر خوف بنانے کے لیے لوگوں کو زخمی کر دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ راہزن پر جب حد لازم آئے گی تو زخم حد میں داخل ہو جائیں گے۔ اور اگر حد لازم نہ آئے یا لازم آ کر ساقط ہو جائے تو زخموں کا حکم اسی طرح ہو گا جس طرح عدم وجود حد کی صورت میں ہو گا۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۹۷)

ارتداد کی سزا

لغت میں ارتداد کے معنی رجوع اور پلٹنے کے ہیں اور مرتد کسی چیز سے پلٹ آنے والے کو کہتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿ولا ترتدوا علیٰ ادبار کم فتنقلبوا خاسرین﴾(المائدہ:۲۱)

''اور اپنی ایڑیوں کے بل نہ پلٹ جاؤ کہ پھر تم خسارے والے لوگوں میں سے ہو جاؤ گے۔''

اور شریعت میں مرتد کی تعریف یہ ہے کہ جو شخص دین اسلام سے کفر کی طرف پلٹ جائے اسے مرتد کہتے ہیں۔

ارتداد کے رکن:

ارتداد کے دو رکن ہیں:

(1) اسلام سے رجوع (2) پلٹنے میں مجرمانہ ارادہ

-1 اسلام سے رجوع کا مطلب ہے اسلام سے پلٹ جانا یعنی اسلام کو ترک کر دینا۔ اسلام سے پلٹنا تین طریقوں پر ہوتا ہے۔ (1) کسی فعل کو کر کے (2) کسی فعل کے ترک سے اور (3) قول اور اعتقاد سے۔

(1) کسی فعل کو کرنے سے رجوع اس طرح ہوتا ہے کہ اسلام نے جس فعل کو حرام قرار دیا ہے اس کو جائز سمجھتے ہوئے یہ فعل کرے، لیکن اگر کوئی شخص تاویل کے ساتھ کسی فعل حرام کو حلال سمجھے تو وہ مرتد نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو کفر قرار دیا جائے گا۔ ایسے ہی اگر

کسی شخص کو کسی فعل کی تحریم کا حکم معلوم نہ ہو اور وہ اسے حلال سمجھ کر کرے اور یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعی حرمت سے ناآشنا تھا تو اسے بھی مرتد نہیں قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر کسی حرام فعل کا ارتکاب اسے جائز سمجھے بغیر کرے تو گنہ گار ہوگا کافر نہیں ہوگا۔

(2) جس فعل اور عمل کو اسلام نے لازم اور ضروری قرار دیا ہو اس فعل کے انکار اور اس کے نہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہوئے اس کو نہ کرنا کفر ہے مثلاً نماز، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کو اسلام نے ضروری قرار دیا۔ کوئی شخص ان کا انکار کر کے ان کو ادا نہ کرے تو وہ کافر متصور ہوگا۔ یہی حکم اسلام کے ان بنیادی امور کا ہے جن پر اتفاق ہو، اس لیے کہ ان کے دلائل مخفی نہیں ہیں۔ کتاب وسنت میں ان کے دلائل موجود ہیں۔ فقہ کی تمام کتابوں میں ان مسائل کے بارہ میں تفصیل لکھی ہوئی ہے۔ تمام علماء اور فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے احکام کو رد کر دے وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے خواہ اس نے ان احکام کو شک کی بنیاد پر رد کیا ہو یا اسے ان احکام کے قبول اور تسلیم کرنے سے انکار ہو۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ نے مانعین زکوٰۃ کے مرتد ہونے کا فیصلہ دیا اور انہیں اسلام سے خارج قرار دیا۔

کسی شخص کا کوئی ایسی بات کہنا جو بجائے خود کفر ہو یا کفر کو مقتضی ہو، اسے دائرہ اسلام سے خارج کر دے گی جیسے کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی ربوبیت سے انکار کر دے یا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا انکار کر دے اور یہ دعویٰ کرے کہ اللہ کے شریک ہیں اس کا کوئی بیٹا اور بیوی ہے۔ یا خود نبوت کا دعویٰ کرے یا کسی مدعی نبوت کے دعویٰ کی تصدیق کرے یا یہ کہے کہ احکام شریعت تمام یا بعض دائمی احکام نہیں ہیں بلکہ وہ اس زمانے کے ساتھ خاص تھے، یا یہ کہ شریعت کے احکام عصر حاضر کے لیے موزوں نہیں اور یہ کہ جدید مروجہ قوانین احکام شریعت سے بہتر ہیں، یا اسلامی حدود ظالمانہ سزائیں ہیں وغیرہ وغیرہ۔

اسلام کے منافی ہر اعتقاد اسلام سے خروج ہے جیسے یہ اعتقاد کہ عالم قدیم ہے اور اس کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں یا یہ کہ اس کا پیدا کرنے والا حادث ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ محض کوئی کفریہ اعتقاد جب تک اس کا قولی یا عملی اظہار نہ ہو قابل سزا ارتداد نہیں ہے۔

مجنون اور بچے کا ارتداد:

شریعت میں مجنون اور پاگل کا ارتداد صحیح اور درست نہیں ہے کیونکہ اعتقادات میں عقل شرط ہے اور اس امر پر اتفاق ہے کہ مجنون اگر حالت جنون میں مرتد ہو جائے تو وہ مسلمان ہی سمجھا جائے گا اور اگر کوئی اسے عمداً قتل کر دے تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔

اسی طرح مدہوش کے ارتداد کا بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہی حکم ہے جو مجنون کا ہے۔ اور یہ حکم بطور استحسان ہے، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کفر کے احکام کفر پر مبنی ہیں جب کہ اسلامی احکام اسلام پر مبنی ہیں، اور ایمان اور کفر کا تعلق تصدیق اور تکذیب سے ہے۔ ہر چند کہ ایمان اور کفر پر اقرار دلیل ہے لیکن مدہوش کا اقرار صحیح دلیل نہیں ہے اس لیے مدلول بھی ثابت نہیں ہوگا۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۱۳۴)

اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ نا سمجھ بچے کا ارتداد درست نہیں ہے، البتہ سمجھ دار بچے کے ارتداد کے بارہ میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ارتداد کے لیے بلوغ شرط نہیں ہے اور سمجھ دار بچے کا ارتداد درست ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح سمجھ دار بچے کا اسلام قبول کرنا درست ہے اسی طرح اس کا ارتداد بھی درست ہے کیونکہ اسلام اور ارتداد دراصل ایمان اور کفر کے وجود پر مبنی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بچے کا اسلام لانا درست ہے مگر اس کا مرتد ہونا درست نہیں۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۱۳۴)

امام شافعیؒ کے نزدیک بچے کا اسلام اور ارتداد دونوں نا درست ہیں اور بلوغ کے بعد درست قرار پائیں گے۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ بچے کے ارتداد کو درست قرار دیا جائے یا نا درست اسے ارتداد میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ بچے پر حدود جاری نہیں ہوتیں جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔

مجبور کا ارتداد:

اگر کسی شخص نے مجبوری کی حالت میں کلمۂ کفر کہہ دیا یا کفر کا کوئی عمل کر لیا تو ائمہ اربعہ کے نزدیک وہ کافر متصور نہیں ہوگا کیونکہ اس پر نص قرآنی ہے:

﴿الاّ من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان، ولکن من شرح بالکفر صدراً فعلیھم غضب من اللّٰہ﴾ (النحل:۱۰٦)

''مگر وہ جو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، مگر جس نے دل کی رضامندی سے کفر قبول کیا اس پر اللہ کا غضب ہے۔''

2- مجرمانہ ارادہ:

جرم ارتداد کی دوسری لازمی شرط یہ ہے کہ مجرم کسی ایسے فعل یا قول کا یہ جانتے ہوئے ارتکاب کرے یا زبان سے کہے کہ یہ کفر ہے۔ پس اگر کوئی شخص کسی فعل کا ارتکاب یا ایسا کلمۂ کفر کہے جس کے کفر ہونے کا اسے علم نہیں ہے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص کسی سے کفریہ بات نقل کرے اور اس کا اعتقاد اس پر نہ ہو تو وہ بھی کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی شخص سے خوشی یا کمزوری کی شدت کی وجہ سے کلمۂ کفر بلا ارادہ نکل جائے تو وہ شخص بھی کافر نہ ہوگا جیسے کوئی شخص خوشی کی زیادتی کی وجہ سے کہنا تو یہ چاہتا ہو کہ اے اللہ! تو میرا رب ہے اور میں تیرا بندہ ہوں مگر اس کی زبان سے یہ نکل جائے کہ تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب ہوں۔

امام ابوحنیفہ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی شخص کے مرتد ہونے کے لیے کسی کفریہ فعل کا ارتکاب اور کلمۂ کفر کا کہنا کافی ہے اور کفر کی نیت لازمی نہیں بشرطیکہ اس نے یہ فعل اسلام کی تحقیر اور استہزاء اور استخفاف کے طور پر کیا ہو۔

ارتداد کی سزا:

ارتداد کی سزا قتل ہے کیونکہ ارشاد نبوی ہے کہ ''من بدل دینه فاقتلوہ'' جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کر دو۔ جمہور علماء کے نزدیک قتل ہر مرتد کی سزا ہے خواہ وہ عورت ہو یا مرد، جوان ہو یا بوڑھا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ عورت کو ارتداد کے جرم پر قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید کر کے، روزانہ توبہ کرنے اور اسلام قبول کرنے کے لیے کہا جائے گا، اور اگر وہ اسلام قبول نہ کرے تو پوری زندگی اسے قید میں رکھا جائے گا۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۱۳۵)

اصولی قاعدہ یہ ہے کہ مرتد کو توبہ کی دعوت دینے کے بعد سزائے موت دی جائے گی۔ بعض فقہاء کے نزدیک توبہ کی دعوت دینا لازمی اور ضروری ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک توبہ کرانا مستحب ہے واجب اور ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ دعوت اسلام تو مرتد کو پہلے ہی مل چکی ہے اس لیے اس کا وجوب باقی نہیں رہا۔ یہ قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے بھی ایک قول سے ظاہر ہوتا ہے اور اصحاب ظاہر کے نزدیک بھی توبہ کی دعوت نہ واجب ہے اور نہ ممنوع۔ (المہذب: جلد۲ ص ۲۳۸)

توبہ کی مدت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کی صواب دید پر موقوف ہے۔ پس اگر امام مہلت دینا چاہے یا مرتد مہلت کی طلب کرے تو تین دن کی مہلت دی جائے گی اور اگر امام مہلت نہ دینا چاہے یا مرتد خود مہلت کی خواہش کا اظہار نہ کرے تو اسے ثبوت جرم کے فوراً بعد سزائے موت دے دی جائے گی۔ (بدائع الصنائع: جلد۷ ص ۱۳۵)

قتل

شریعت میں بھی قتل کی وہی تعریف ہے جو مروجہ قوانین میں ہے یعنی ایک انسان کے فعل سے دوسرے انسان کی زندگی ختم ہو جائے۔ (تکملہ فتح القدیر: جلد ۸ ص ۲۴۴)

پیشتر اس کے کہ ہم قتل پر مزید بحث کریں اور اس کی مختلف اقسام کو بیان کریں، قتل ہی کے بارہ میں کچھ ضروری باتیں بتانا چاہتے ہیں۔ انسان کی ذات کے خلاف جن جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے فقہاء ان کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔ ایک وہ جرائم جن کے نتیجے میں موت واقع ہوتی ہے، ان کو نفس انسانی کے خلاف جرائم (Crimes Againast Person) کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جرائم جن کے نتیجے میں موت سے کم درجہ کی مضرت جسم انسانی کو پہنچتی ہے۔ ایسے جرائم کو جسم انسانی کے خلاف جرم (Crime Against Body) کہتے ہیں۔

پہلی قسم یعنی نفس انسانی کے خلاف جرائم اس کو قتل کہتے ہیں۔ اس قتل کی پھر کئی قسمیں ہیں۔ قتل عمد یعنی جان بوجھ کر قتل کے ارادے سے کسی کو قتل کرنا۔ قتل شبہ عمد یعنی جس میں یہ شبہ کرنے کا موقع ہو کہ قتل کی نیت سے قتل کیا گیا ہے۔ قتل خطاء یعنی جو قتل بلا ارادہ غلطی سے ہو گیا ہو۔ قتل جاری مجریٰ الخطاء یعنی جو قتل بلا ارادہ قتل کے درجہ میں ہو۔ اور قتل بالسبیت یعنی قتل کا سبب بننا۔ قتل کی ان اقسام کی ناموں اور ان کی تعریفوں کے بارہ میں فقہاء کے درمیان اختلافات پائے جاتے ہیں جن کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔

دوسری قسم یعنی وہ جرائم جو جسم انسانی کے خلاف کیے جاتے ہیں اور ان کے

نتیجے میں موت واقع نہیں ہوتی، اس کی بھی کئی اقسام ہیں۔ ایک اور جرائم جو جسم انسانی کے اعضاء پر واقع ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ جرائم جن کی وجہ سے اعضاء کی سودمندی جاتی رہتی ہے۔ تیسرے سر اور چہرے کے خلاف جرائم جنہیں فقہاء ''شجاج'' (Fracture) کہتے ہیں۔ چوتھے وہ جو جسم کے بقیہ حصوں کے خلاف سرزد ہوں جنہیں ''جراح'' یعنی زخم سے تعبیر کیا جاتا ہے،

ان جرائم میں سے اکثر کے لیے تو شریعت اسلامیہ نے پہلے سے متعین سزائیں تجویز کر دی ہیں مثلاً قتل عمد میں قصاص واجب ہے، اور اگر کسی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو اس کی جگہ دیت یعنی خون بہا لے لینا اور الّا یہ کہ ورثائے مقتول نے بغیر کسی عوض کے مجرم کو معاف کر دیا ہو۔ اس صورت میں اس پر دیت واجب نہ ہوگی۔ مزید برآں قاتل کے لیے ایک سزا یہ بھی ہے کہ اگر وہ مقتول کا وارث ہو تو اس کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔

قتل شبہ عمد میں دیت واجب ہے اور اس کے علاوہ دوسری سزائیں ہیں، مثلاً میراث سے محرومی اور کفارہ کی ادائیگی۔ اگرچہ کفارہ کی ادائیگی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

قتل خطاء اور جاری مجری الخطاء میں دیت، کفارہ اور میراث مقتول سے محرومی ہے۔ قتل سبیت میں صرف دیت کی سزا ہوتی ہے۔ نہ کفارہ واجب ہوتا ہے اور نہ مجرم کو میراث سے محروم ہونا پڑتا ہے۔

یہ تو تھیں قتل کی مختلف اقسام، رہے وہ جرائم جن سے انسانی جسم کو مضرت اور نقصان پہنچتا ہے تو ان کا ارتکاب اگر عمداً کیا گیا ہو تو ان میں قصاص واجب ہے بشرطیکہ نفاذ قصاص کی جملہ شرائط پوری ہو رہی ہوں، خصوصاً ظالم اور مظلوم کے اعضاء کی مماثلت اور اس بات کا امکان کہ ضرر رسیدہ کے عضو کا بدلہ ظالم کے ویسے ہی عضو سے لیا جا سکے۔ اور اگر کسی وجہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے تو پھر جیسی صورت حال ہو اس کے لحاظ سے یا تو دیت واجب ہوتی ہے اور یا زخم کا معاوضہ دلایا جاتا ہے۔ نیز ان جرائم میں بھی حسب حال دیت یا معاوضہ واجب ہوتا ہے جو مجرم کے ارادے کے بغیر کسی انسانی جسم کے خلاف سرزد ہو جائیں۔

اس بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو جرائم انسانی جان یا انسانی جسم کے خلاف

سرزد ہوئے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کے لیے شریعت نے پہلے ہی سزائیں مقرر کر رکھی ہیں اور ان کی نوعیت تعزیرات سے مختلف ہے۔ دوسری بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ قصاص کی سزا صرف اس وقت نافذ ہوتی ہے جب چند خاص اور متعین شرطیں پائی جاتی ہوں، اور اگر وہ شرائط موجود نہ ہوں تو پھر قصاص کی جگہ دیت واجب ہو جاتی ہے۔

قتل کی اقسام:

فقہاء نے قتل کی چار قسمیں کی ہیں:

(1) قتل عمد (2) قتل شبہ عمد (3) قتل خطاء (4) قتل ماجری مجری الخطاء

(1) قتل عمد: وہ قتل ہے جس میں مجرم نے جان نکالنے والا فعل عمداً انجام دیا ہو اور اس کا ارادہ جان لینے کا ہو۔

(2) قتل شبہ عمد: جس میں مجرم نے مقتول پر زیادتی کی لیکن اس کا ارادہ اس کی جان لینے کا نہ ہو جیسے کوئی شخص لاٹھی یا چھوٹے پتھر یا تھپڑ وغیرہ ایسی چیز سے قتل کا ارادہ کرے کہ جس سے عام طور پر ہلاکت واقع نہیں ہوتی جیسے کوڑا وغیرہ ہے کہ اس سے وہ ایک یا دو ضربیں لگائے اور پے در پے ضربیں نہ لگائے۔

(3) قتل خطاء: قتل خطاء میں خطاء کا تعلق کبھی تو فعل میں ہوتا ہے اور کبھی فاعل کے خیال میں۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے جیسے کوئی شخص کسی شکار کا ارادہ کرے اور وہ تیر یا گولی کسی آدمی کو لگ جائے، یا کسی آدمی کا قصد کرے اور لگ جائے کسی دوسرے شخص کو۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک عضو کا ارادہ کرے اور گولی لگ جائے کسی دوسرے عضو کو تو یہ خطاء نہیں بلکہ عمد ہے۔ دوسری خطا جو فاعل کے خیال میں ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو حربی یا مرتد خیال کر کے اپنی گولی کا نشانہ بنائے اور وہ مسلمان ہو۔

(4) قتل ماجری مجری الخطاء: اس قتل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو تمام تر خطاء کے معنی میں ہے اور وہ اس طرح کہ قتل براہ راست ہو، مثلاً سویا ہوا آدمی دوسرے آدمی پر الٹ جائے اور اس سے وہ مر جائے۔ یہ قتل تمام تر خطاء ہے کیونکہ اس فعل کے وجود میں آنے میں فاعل کے ارادے کو دخل نہیں ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں قتل بطریق سبب ہو جیسے کوئی شخص

گڑھا کھودے اور رات کے وقت گزرنے والوں کے گر جانے سے روکنے کے لیے مناسب احتیاط نہ کرے اور اس گڑھے میں کوئی شخص گر کر مر جائے۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۷۱)

قتل عمد:

جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ قتل عمد یہ ہے کہ مقتول کے قتل کے ارادہ سے کسی جان لینے والے فعل کا ارتکاب کرنا۔ قتل عمد شریعت میں عظیم ترین جرم متصور کیا گیا ہے۔ قرآن وسنت میں اس کی تحریم اور شناعت متعدد آیات میں آئی ہے۔ چنانچہ ایک آیت میں تو یہاں تک فرمایا:

> ''اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا، اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا، اور جس نے کسی کو زندگی بخشی اور اس نے گویا تمام انسانوں کو زندگی بخش دی۔'' (سورۃ المائدہ:۳۲)

قتل عمد کے ارکان:

شریعت میں قتل عمد کے جرم کے تین ارکان ہیں:

(1) مقتول زندہ انسان ہو۔

(2) قتل مجرم کے فعل کا نتیجہ ہو۔

(3) مجرم کا مقصد مقتول کی جان لینا ہو۔

اس سلسلہ میں پہلے رکن کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ مقتول زندہ انسان ہو یعنی وقت ارتکاب جرم مقتول انسان ہو اور زندہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی مردے کا پیٹ پھاڑ دیا یا اس کا سر الگ کر دیا اور اسے معلوم نہ تھا کہ وہ انسان پہلے ہی مر چکا ہے تو وہ قاتل متصور نہیں ہوگا۔ یا اگر کوئی شخص کسی زندہ جانور کو گولی سے ہلاک کر دے تو وہ قاتل عمد متصور نہیں ہوگا۔

مقتول کی جنس، اس کا دین، رنگ، عمر، ضعف اور صحت کسی بات کا اس کے

مقتول عمد ہونے پر اثر نہیں پڑتا۔ مقتول خواہ غیر ملکی ہو یا ملکی، دیندار ہو یا بے دین، مرد ہو یا عورت، کمزور ہو یا طاقتور، مریض ہو یا صحت مند، مریض کی بیماری قابل علاج ہو یا ناقابل علاج، بہرصورت جو شخص کسی بھی انسان کو قتل کرے گا وہ قاتل عمد ہوگا اگرچہ وہ طبیب اور ڈاکٹر ہی کیوں نہ ہو۔

اسلام میں قریباً سب افراد معصوم ہیں اور ان کے جان و مال پر دست درازی جائز نہیں۔ لیکن عصمت کا تعلق اسلام سے نہیں بلکہ عصمت تحفظ اور قوت اسلام اور امان سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے جو لوگ دارالاسلام میں موجود ہیں اور مسلمانوں کی جمعیت اور ان کی قوت سے مستفید ہو رہے ہیں، ان سب کو تحفظ اور عصمت حاصل ہے، اور دارالحرب کے لوگ محارب ہونے کی وجہ سے غیر معصوم ہیں اگرچہ ان میں مسلمان بھی ہیں۔ مسلمان اپنے اسلام کی وجہ سے معصوم نہیں کیونکہ اسے قوت اور شوکت اسلام حاصل نہیں ہے۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۵۲، البحر الرائق: جلد ۸ ص ۳۲۷)

دوسرا رکن یہ ہے کہ "قتل مجرم کے فعل کا نتیجہ میں واقع ہوا ہو۔" اور یہ فعل بذاتِ خود ایسا ہو جس سے موت واقع ہوا کرتی ہے۔ اگر قتل کسی ایسے فعل کا نتیجہ ہو جس کی نسبت مجرم کی طرف نہ ہو سکے یا مجرم کا فعل ایسا نہ ہو جس سے موت واقع ہوتی ہو تو مجرم کو قاتل تصور کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ کسی فعل کو قتل تصور کرنے کے لیے اس فعل کی کسی مخصوص نوع کا ہونا شرط نہیں ہے۔

پھر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ قتل کے قتل عمد ہونے کے بارہ میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ آلۂ قتل ایسا ہو جس سے عموماً آدمی مر جاتا ہے، اگرچہ وہ آلہ وزنی ہو لیکن زخمی کرنے والا نہ ہو (یعنی وزن دار قتل سے ایسی شی مراد ہے جس میں نہ زخمی کرنے والی دھار ہو اور نہ جسم میں گھسنے والی نوک جیسے لاٹھی اور پتھر) اگر آلۂ قتل ایسا ہو جس سے بالعموم آدمی نہ مرتا ہو تو یہ قتل قتل عمد نہیں ہے بلکہ شبہ عمد ہے۔

آلۂ قتل کی اقسام:

آلۂ قتل کی تین اقسام ہیں: ایک وہ آلۂ قتل جو اپنی ساخت میں عموماً مار دینے والا ہوتا ہے۔ جیسے بندوق، تلوار، چھری، چاقو، ریوالور، لوہے کا سریا وغیرہ۔

دوسری قسم وہ آلۂ قتل ہے جس سے عموماً آدمی نہیں مرتا لیکن اپنی ساخت کے لحاظ سے اکثر و بیشتر واقع ہوتا ہے جیسے ہاکی، لاٹھی، کوڑا۔

تیسری قسم وہ آلۂ قتل ہے جو اپنی ساخت کے لحاظ سے بہت ہی کم قتل کرنے والا واقع ہوتا ہے جیسے سوئی، تھپڑ اور مکا مارنا۔

دوسری اور تیسری قسم کے آلات قتل بعض حالات میں بالعموم قاتل واقع ہوتے ہیں جیسے مقتول بیمار ہو یا بچہ ہو یا اس کو ضرب ایسی جگہ لگی ہو جہاں چوٹ لگنے سے آدمی مر جایا کرتا ہے۔ قتل میں آلۂ قتل پر غور کرنے کے ساتھ فعل قتل کی کیفیت، حالات قتل اور مقتول کی ذاتی حالت اور اس کے جسم پر فعل قتل کے واقع ہونے اور اثر انداز ہونے کی جملہ کیفیت کو مدنظر رکھنا چاہیے۔

قتل عمد پر قصاص کا وجوب:

شریعت میں قتل عمد کے ارتکاب پر قصاص واجب ہے لیکن وجوب قصاص کے لیے قصاص کی تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ قصاص کی اہم شرائط یہ ہیں:

(1) قاتل نے قتل کا ارتکاب عمداً کیا ہو اور اس کے ارادۂ قتل میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو۔

(2) وہ مختار ہو یعنی اپنے اختیار سے کام کرنے والا ہو، وہ خود براہ راست اس فعل کا مرتکب ہوا ہو۔

(3) مقتول قاتل کا جز (اولاد) نہ ہو۔

(4) وہ ہر لحاظ سے معصوم الدم ہو اور اس کا خون قاتل کے خون کے برابر ہو۔

(5) مقتول کے ورثاء قصاص کے طالب ہوں۔ اگر ورثاء کی جانب سے خون معاف کر دیا جائے، کسی عوض کے مقابلہ میں یا بلا معاوضہ تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور قاضی کے لیے قصاص کے نفاذ کا حکم دینا جائز نہ ہوگا۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳۴)

ان شرائط میں سے اگر کوئی شرط نہ پائی جائے تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور

دیت (خون بہا) واجب ہوگا الا یہ کہ ورثاء بغیر معاوضہ کے خون معاف کر دیں۔ اس صورت میں خون بہا بھی واجب نہ ہوگا۔ ان شرائط کی تفصیل کچھ یوں ہے:

(1) قصاص کی شرائط میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ قاتل نے قتل کا ارتکاب عمداً کیا ہو، اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اگر قتل بالا رادہ نہ ہو تو اس میں قصاص واجب نہیں بلکہ دیت واجب ہے۔ قتل بالارادہ میں شبہ واقع ہو جانے کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ قتل میں دو افراد شریک ہوں، اور ان میں سے ایک شخص ایسا ہو کہ اگر وہ اکیلا قتل کرتا تو قصاص واجب نہ ہوتا، مثال کے طور پر دو قاتلوں میں سے ایک نے عمداً ارتکاب کیا ہو اور دوسرے نے غلطی سے قتل کیا ہو، یا صورت یہ ہو کہ ان میں سے ایک مکلّف ہو اور دوسرا غیر مکلّف یعنی نابالغ یا مجنون اور پاگل ہو۔ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ دونوں پر دیت (خون بہا) واجب ہوگی۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں سے جس نے عمداً ارتکاب کیا ہے اس پر قصاص ہے اور جس نے غلطی سے ارتکاب جرم کیا ہے اس پر نصف دیت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ فعل قتل ناقابل تجزیہ ہے اور دو آدمیوں کے مل کر قتل کرنے کی صورت میں جس طرح اس بات کا امکان ہے کہ مقتول کی موت اس شخص کی ضرب یا ضربات سے واقع ہوئی ہو جس پر قصاص واجب ہوتا ہے، اسی طرح اس بات کا بھی امکان ہے کہ ضرب کاری اس شخص کی ہو جس نے غلطی سے قتل کیا ہے اور غلطی سے ارتکاب جرم کی وجہ سے اس پر قصاص واجب نہیں ہے۔ نتیجہ یہ کہ معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے اور شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سرکار دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے:

﴿ادرؤا الحدود بالشبهات﴾

''شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کر دیا کرو۔''

پھر جب قصاص ساقط ہو گیا تو اس کا بدل واجب ہو گیا یعنی دیت واجب ہو گئی۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ مشترکہ قتل میں قاتل بالارادہ پر قصاص نافذ کیا جائے کیونکہ جو حالات اس کے ساتھ شریک ہونے والے شخص کی ذات تک محدود ہیں، وہ

اس عمداً قتل کرنے والے تک متجاوز نہ ہوں گے جس کے اندر قصاص کی تمام شرائط پوری ہو رہی ہیں اور خصوصیت کے ساتھ قتل بالا رادہ کی شرط بھی اس میں پائی جاتی ہے۔ (یہ بات درست ہے کہ ایک شریک قاتل کے حالات دوسرے پر اثر انداز نہ ہوں گے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی رائے کا مدار ''شبہ'' پر ہے جو نفاذ قصاص کا ایک منصوص اور مسلمہ مانع ہے۔) نیز یہ صورت بھی پیش نظر رہے کہ اگر اس بات کا قطعی تعین ممکن ہو کہ فلاں شخص کی ضرب ہی سے موت واقع ہوئی ہے اور وہ قتل کا ارادہ بھی رکھتا تھا تو اس صورت میں سرے سے وہ شبہ ہی قائم نہیں رہتا جس پر امام ابو حنیفہؒ کے استدلال کی بنیاد ہے۔ تو ممکن ہے کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی قصاص لازمی ہو گا بشرطیکہ قتل متعلقہ شخص کی ضربات ہی کے نتیجہ میں واقع ہوا ہو۔

لیکن اگر یہ متعین ہو جائے کہ شرکائے قتل میں سے ایک ہی ضرب یا ضربات کے نتیجہ میں مقتول کی موت واقع ہوئی ہے تو دوسرے شرکاء سرے سے قاتل ہی نہیں رہتے۔ انہیں قاتل نہیں بلکہ ارادۂ قتل یا اقدام قتل کا مجرم کہا جائے گا۔

(2) بعض فقہاء نے قتل عمد کی صورت میں قاتل پر قصاص واجب ہونے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ قتل کا ارتکاب قاتل نے خود براہ راست کیا ہو، لیکن اگر اس نے خود قتل نہیں کیا قتل کا باعث بنا ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا۔ باعث بننے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص قتل کے ایسے اسباب فراہم کرے جس کے نتیجہ میں بالعموم قتل واقع ہو جاتا ہو، قتل کا حکم دینے والا اور وہ شخص جو اس کی تعمیل کرتا ہے دونوں قتل کا سبب بننے کے ضمن میں آتے ہیں۔

قتل کا حکم دینے والے اور اس پر عمل کرنے والے کے معاملہ کی نوعیت عموماً دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ اور فقہاء نے ان کے احکام میں فرق کیا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ حکم دینے والے اور حکم کی تعمیل کے درمیان جبر و اکراہ کی حالت نہ پائی جاتی ہو اور دوسری صورت یہ کہ حالت جبر و اکراہ موجود ہو یعنی تعمیل کرنے والے کو ارتکاب قتل پر مجبور کیا گیا ہو۔

پہلی صورت میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ثوریؒ، امام احمدؒ اور بعض دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قصاص کا نفاذ اس شخص پر ہو گا جس نے قتل کا عملاً ارتکاب کیا ہو،

اور حکم دینے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی، لیکن بعض فقہاء یہ رائے رکھتے ہیں کہ دونوں کو بطور قصاص قتل کیا جائے گا۔ دوسری صورت جہاں آمر (حکم دینے والے) کو مامور پر اقتدار حاصل ہو یا جبر و اکراہ کی صورت ہو تو اس میں امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، داؤد ظاہریؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق قتل کا حکم دینے والا ہی قتل کیا جائے گا اور مامور پر تعزیری سزا نافذ ہوگی۔ بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک حکم دینے والے کو نہیں بلکہ تعمیل حکم کرنے والے کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کا ارتکاب براہِ راست اس نے کیا ہے۔ امام شافعیؒ کا دوسرا قول اس کی تائید میں ہے۔ امام مالکؒ اور بعض دوسرے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ دونوں کو قتل کیا جائے گا۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ مامور (تعمیل حکم کرنے والے) کو قصاص سے بری کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ ایک مجبور آدمی اس شخص کی مانند ہے جو صاحب اختیار نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ "جبر" شریعت میں متعدد ذمہ داریوں کے سقوط کا سبب بن جاتا ہے۔ اور جو لوگ مامور کو قصاص میں قتل کرنے کا کہتے ہیں انہوں نے اس کے با اختیار ہونے کے پہلو کو اہمیت اور ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ ایک لحاظ سے مختار ہوتا ہے اور ایک لحاظ سے مجبور، جیسے ایک شخص بلندی سے گرتا ہے اور ہوا اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا کر پھینک دیتی ہے۔ اور جو لوگ قصاص میں دونوں کو قتل کرنے کے قائل ہیں وہ نہ مامور کو محض اکراہ کی وجہ سے معذور سمجھتے ہیں اور نہ آمر کو براہِ راست شریک قتل نہ ہونے کی وجہ سے بری الذمہ ٹھیراتے ہیں۔ اور جو لوگ صرف آمر کو قصاص میں قتل کرنے کے قائل ہیں، وہ قاتل کو ایک بے جان آلۂ قتل پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہ آمر کے ہاتھ میں مسخر ہے اور اس نے جو حکم اسے دیا ہے وہ اپنی مجبوری کی وجہ سے اسے رد نہیں کر سکتا۔ مالکیہ اپنے مسلک پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس بات پر اجماع ہے کہ کوئی شخص اگر بھوک کی وجہ سے مر رہا ہے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دوسرے انسان کو ذبح کر کے کھا لے اور اپنے آپ کو ہلاکت سے بچا لے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدایۃ المجتہد لابن رشد: جلد۲ ص ۳۳۱۔۳۳۲، الاحکام السلطانیہ الماوردی ص ۲۲۱، المغنی لابن قدامہ: جلد۹ ص ۳۳۰)

قتل کا سبب بننا:

کسی شخص کے قتل کا سبب بننے کی ایک صورت یہ ہے کہ مثلاً گواہ کسی کے خلاف گواہی دیں کہ اس نے قتل کا ارتکاب کیا ہے اور ان کی شہادت کی وجہ سے اسے موت کی سزا ہو جائے اور نفاذ حکم کے بعد وہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں اور اقرار کر لیں کہ وہ اس شخص کو سزائے موت دلوانا چاہتے تھے، بدیں وجہ انہوں نے جان بوجھ کر اس کے خلاف جھوٹی گواہی دی ہے، یا مثلاً قاضی کو یہ معلوم ہو کہ ملزم بے گناہ ہے لیکن وہ اسے جان بوجھ کر اور قصداً سزا دے اور بعد میں اعتراف کر لے کہ اس نے قصداً اور جان بوجھ کر اسے سزا دی ہے۔ ان تمام صورتوں میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک فریق کی رائے یہ ہے جن میں امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے کئی ایک فقہاء شامل ہیں کہ گواہ، قاضی اور اس جیسے دوسرے قاتل بالسبیت پر قصاص واجب نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اگرچہ قتل کے اسباب فراہم کرتے ہیں، لیکن یہ اسباب کسی شخص کو مجبور نہیں کر دیتے کہ وہ قتل کا شکار ہو، مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے کے لیے کنواں کھودتا ہے تو وہ شخص اس کو مجبور نہیں کرتا کہ وہ شخص لازماً اس میں گرے۔ پھر ان صورتوں میں نفاذ قصاص میں مماثلت بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ قصاص میں تو سبب بننے والے کا قتل براہ راست ہو گا حالانکہ جس قتل کا اس نے ارتکاب کیا ہے وہ براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ تھا۔ علماء کا یہ گروہ بالارادہ براہ راست قتل اور بالارادہ بالسبیت قتل کے درمیان فرق کرتا ہے اگرچہ ان کے نزدیک دونوں صورتوں میں قتل بالارادہ ہی ہے، پہلی صورت میں وہ قصاص کو واجب قرار دیتا ہے اور دوسری صورت میں وہ قصاص کو واجب قرار نہیں دیتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل بالسبب اپنے ہاتھوں سے کیے گئے قتل کے برابر نہیں ہے کیونکہ قتل بذریعہ معنوی طور پر قتل ہے نہ کہ صوری طور پر، اور اپنے ہاتھوں سے قتل معنوی اور صوری دونوں اعتبار سے قتل ہے، اور قصاص واجب ہے اپنے ہاتھوں سے قتل پر، اس لیے جرم اور سزا میں مماثلت نہ ہوئی، اور چونکہ مماثلت ناپید ہے لہٰذا قصاص واجب نہ ہو گا۔ قتل پر مجبور کرنے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اپنے ہاتھوں سے قتل ہے۔ اس میں مجبور کیا ہوا شخص مجبور کرنے والے

کا آلۂ کار ہوتا ہے، اور یہ ایسے ہے جیسے اس مجبور کرنے والے نے اس مجبور کو پکڑا اور اسے اس آدمی پر دے مارا جس کے قتل کیے جانے کے لیے مجبور کیا گیا تھا، اور فعل کی نسبت آلے کو استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے نہ کہ آلے کی طرف، لہٰذا یہ براہ راست یعنی اپنے ہاتھوں سے قتل ہے۔ گواہوں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان کی طرف سے قتل پایا گیا ہے۔

اس کے برعکس دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ قاتل بالسبیت پر قصاص واجب ہے۔ یہ رائے امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ اور ان کے ہم خیال فقہاء کی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں گواہوں نے یا قاضی نے ایسے اسباب فراہم کر دیے تھے جن کے نتیجہ میں قتل واقع ہو جاتا ہے اور ہو بھی گیا، لہٰذا ان پر قصاص اسی طرح واجب ہوگا جس طرح قتل کرنے والے کے ساتھ قتل پر مجبور کرنے والے پر بھی قصاص واجب ہوتا ہے۔ اپنے اس استدلال کی تائید میں وہ قاسم بن عبدالرحمٰن کی وہ روایت بھی پیش کرتے ہیں جس میں ہے کہ سیدنا علیؓ کے سامنے دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف چوری کی گواہی دی اور آپؓ نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔ اس کے بعد گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا۔ اس پر سیدنا علیؓ نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ معلوم ہو جاتا کہ تم دونوں نے عمداً جھوٹی گواہی دی ہے تو میں تمہارے ہاتھ کاٹ دیتا، لیکن چونکہ جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دینے کا کوئی ثبوت نہ تھا اس لیے آپ نے حکم دیا کہ وہ ہاتھ کی دیت ادا کریں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سیدنا علیؓ کے نزدیک جو شخص عمداً اور قصداً کسی کا ہاتھ کٹوانے کے لیے جھوٹی گواہی دے اس نے گویا اس فعل کا ارادہ کیا جس کا نتیجہ ہاتھ کا کٹنا تھا اور وہ نتیجہ رونما بھی ہو گیا، اس لیے اس پر قصاص واجب ہے، کیونکہ وہ قصداً ایک انسان کا ہاتھ کٹنے کا سبب بنا ہے۔ علاوہ ازیں جن جرائم میں قصاص واجب ہوتا ہے وہ اکثر بالسبب واقع ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم سزا کو صرف اسی مجرم تک محدود کر رکھیں جس نے براہ راست جرم کا ارتکاب کیا اور بالسبب جرم کرنے والے سے قصاص نہ لیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجرمین براہ راست قتل کے بجائے بالسبب قتل کا ارادہ اختیار کریں گے اور قانون قصاص معطل ہو کر رہ جائے گا۔

ہمارے نزدیک قاسم بن عبدالرحمٰن کی روایت امام ابوحنیفہؒ کے موقف کی زیادہ تائید کرتی ہے کیونکہ جب سیدنا علیؓ کو قطعی طور پر پتہ نہ چل سکا کہ گواہوں نے قصداً جھوٹی گواہی دی ہے تو دوسرے قاضی کو اس بات کا کیسے علم ہوگا کہ یہ گواہی قصداً دی گئی ہے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳۹، اسنی المطالب لابی یحییٰ زکریا الانصاری الشافعی، المغنی ابن قدامہ: جلد ۹ ص ۳۳۱ وغیرہ)

مقتول قاتل کا جزء ہو:

قتل کی ایک صورت یہ ہے کہ مقتول قاتل کا جزء اور حصہ ہو یعنی وہ قاتل کی اولاد میں سے ہو۔ مثلاً قتل کرنے والا باپ ہو یا باپ کے حکم میں ہو، اور بیٹے کو قتل کر دے، یا قاتل ماں کے حکم میں ہو اور وہ بیٹے کو قتل کر دے، تو امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک ایسے قاتل سے قصاص نہ لیا جائے گا۔ یہی حکم نانی اور دادی کا ہے، اسی طرح دادا اور نانا اگر اپنے پوتے یا نواسے کو قتل کر دے تو قصاص واجب نہ ہوگا، کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ والد سے اس کی اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اور والد اور اولاد کا لفظ ہر والد کو خواہ وہ کتنا ہی اوپر کا ہو اور ہر اولاد کو شامل ہے خواہ وہ کتنی ہی نیچے کی ہو۔ کیونکہ عادتاً ایسا نہیں ہوتا کہ ماں یا باپ اپنی اولاد کو قتل کر دیں، وجہ یہ ہے کہ فطری طور پر ان کے اندر اولاد کے لیے شفقت ہوتی ہے، اس لیے اس معاملہ میں شبہ کا موقع پیدا ہو جاتا ہے اور شبہ کا فائدہ ملزم کو دیا جاتا ہے۔ مزید برآں باپ چونکہ بیٹے کی زندگی کا سبب ہوتا ہے لہٰذا وہ بیٹے کی وجہ سے قتل نہ ہوگا۔ یہی حال ماں، دادا، دادی، نانا اور نانی کا بھی ہے کہ وہ باپ کے درجہ میں ہیں، اور بیٹے یا پوتے یا نواسے کا قصاص ان سے نہیں لیا جا سکتا۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ ص ۲۳۵، تبیین الحقائق، زیلعی: جلد ۶ ص ۱۰۵، الاحکام السلطانیہ، الماوردی: ص ۲۰۰)

اگر مقتول کے وارثوں میں قاتل کا بیٹا یا اس کا پوتا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ بیٹے کے لیے اس کے حصے کے قصاص کا واجب ہونا محال ہے، لہٰذا باقی ورثا کے حق میں بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کیے جا سکتے اور سب کے واسطے دیت واجب ہوگی۔

باپ کو قتل کرنا:

بیٹا اگر اپنے والد کو قتل کر دے تو باپ کے قتل کے قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا حکم بغیر کسی امتیاز کے حاصل ہے۔ پھر والد کا استثناء ایک خاص نص سے کیا گیا ہے اس لیے بیٹا عام حکم کی ذیل میں برقرار رہا۔ علاوہ ازیں قصاص تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ زجر وتخویف کے ذریعہ زندگی کی حکمت کو حاصل کیا جائے، اور زجر کی ضرورت اولاد کی جانب ہے والد کی جانب نہیں کیونکہ والد اپنی اولاد سے محبت برائے اولاد کرتا ہے کہ اس کا نام باقی رہے کیونکہ اولاد کے ذریعہ اس کا نام باقی رہتا ہے۔ مزید برآں والد میں اپنی اولاد کے لیے جو بے پناہ شفقت ہوتی ہے وہ اسے اپنی اولاد کو قتل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ رہی اولاد تو وہ اپنے والد سے برائے والد محبت نہیں کرتی بلکہ اپنی ذات کی خاطر محبت کرتی ہے، اور وہ یوں کہ والد کی طرف سے اسے فائدہ پہنچتا ہے، اس لیے اولاد کی اپنے والد کے لیے محبت وشفقت اس کے قتل میں مانع نہیں، لہٰذا قصاص کو مشروع کرنے سے اولاد کو اپنے والد کے قتل سے باز رکھنا ضروری ہے، جیسے کہ اجنبیوں کے معاملہ میں ضروری ہے۔ علاوہ ازیں جب اولاد کی اپنے والد کے ساتھ محبت والد کی ذات کے لیے نہیں بلکہ ان فوائد کے لیے ہے جو اس کی طرف سے انہیں پہنچتے ہیں تو ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے والد کو قتل کر دے تا کہ جلد اس کی املاک اور جائداد کو حاصل کر سکے، خاص طور پر اس صورت میں کہ جب بوجوہ اسے اس کی طرف سے فوائد نہ مل رہے ہوں، لیکن اس قسم کا معاملہ باپ کی جانب سے شاذ ونادر ہی ہوتا ہے۔

اس بارہ میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر باپ یا دادا اپنے بیٹے یا پوتے کو قتل کر دیں تو اس صورت میں قصاص نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ اسے لٹا کر ذبح کر دیں تو قصاص واجب ہوگا۔ (بدایۃ المجتہد: جلد۲ ص ۳۳۵۔۳۳۶)

علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ اور جمہور علماء کے درمیان اختلاف رائے کا سبب وہ حدیث ہے جو سیدنا عمرو بن شعیبؓ سے مروی ہے کہ بنی مدلج کے ایک شخص قتادہ نے اپنے بیٹے کے تلوار گھونپ دی جس سے اس کی پنڈلی زخمی ہوگئی اور زخم سے

اس قدر خون بہا کہ وہ مر گیا۔ اس پر سراقہ بن جعثمؓ سیدنا عمرؓ کے پاس آئے اور ان کے سامنے اس واقعہ کا ذکر کیا۔ سیدنا عمرؓ نے مقتول کے بھائی کے حق میں سو اونٹ دیت کا حکم دیا جس میں تیس تین سالہ اور تیس چار سالہ اور چالیس پانچ سالہ ہوں، اور سرکار دو عالم ﷺ کا یہ فرمان دہرایا کہ ''دیت میں سے قاتل کسی چیز کا حق دار نہیں ہے۔''

امام مالکؒ کی رائے میں یہ قتل خالص قتل عمد نہ تھا بلکہ ان کے نزدیک اس امر میں شبہ تھا کہ آیا باپ نے عمداً قتل ہی کی نیت سے بیٹے کو تلوار ماری تھی یا اس کی یہ نیت نہ تھی، لیکن جمہور فقہاء اسے قتل عمد ہی قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کا اجماع ہے کہ اگر کوئی کسی کو تلوار مارے اور وہ شخص مر جائے تو یہ قتل عمد ہوگا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسے حالات میں جو قتل ہوگا جب کہ وہ دھوکے سے بھی ہو تو قاتل پر قتل بالارادہ کا حکم گمان غالب کی بنا پر اور اس مفروضے پر لگایا جاتا ہے کہ ایک غیر آدمی کو مقتول سے کوئی محبت نہیں ہوسکتی اور نیتوں کا حال صرف اللہ ہی کو معلوم ہوتا ہے۔ مگر جب اس قتل کا مرتکب مقتول کا اپنا باپ ہو تو چونکہ وہ بیٹے سے قدرتی محبت رکھتا ہے اور اسے حق تادیب بھی حاصل ہے، اس لیے اس کو ایک اجنبی کی طرح متہم نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا امام مالکؒ اس قتل کو قتل عمد قرار نہیں دیتے۔ ظاہریہ کے نزدیک باپ سے بیٹے کا قصاص لیا جائے گا۔ (بدایۃ المجتہد: جلد۲ص ۳۳۶)

مقتول جو معصوم الدم نہ ہو:

اگر متضرر شخص مطلقاً معصوم الدم نہ ہو تو اس کے قاتل سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جیسے کسی ملک کا مسلم باشندہ یا غیر مسلم ذمی کسی حربی کافر یا مرتد کو قتل کردے، یا کوئی وفادار شہری کسی باغی کو قتل کردے، ایسا مقتول چونکہ معصوم الدم نہیں ہے اس لیے اس کے قتل ہوجانے پر قصاص واجب نہ ہوگا۔ نیز اگر ایک باغی شخص ایک وفادار شہری کو قتل کر دے تو بھی باغی سے قصاص نہ لیا جائے گا۔ کیونکہ باغی کے خیال میں یہ شہری معصوم الدم نہیں ہے اگرچہ اس باغی کی رائے فاسد دلائل پر مبنی ہے، لیکن باغی اگر پُرشوکت (Powerful) ہو یعنی مضبوط جتھا رکھتا ہو تو وجوب ضمان کے معاملہ میں اس کی اس باطل تاویل کو بھی صحیح تاویل کے درجے میں سمجھا جائے گا۔ (بدائع الصنائع: جلد۷ص ۳۳۶)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اگر مستأمن حربی (دشمن کے علاقے سے دارالاسلام میں امان لے کر آنے والا شخص) کو قتل کر دے تو اس سے بھی قصاص نہ لیا جائے گا کیونکہ اگرچہ مستأمن معصوم الدم ہے لیکن اس کا معصوم ہونا ایک محدود وقت کے لیے ہے، ہمیشہ کے لیے اس کا خون محفوظ نہیں ہے۔ اس لیے اس کا خون دارالاسلام کے باشندے کے خون کے برابر نہیں ہے کہ ایک کا بدلہ دوسرے سے مساوی طور پر لیا جائے۔ نیز یہ شخص چونکہ دوبارہ دارالحرب کی طرف لوٹنے کا ارادہ رکھتا تھا، اس لیے ہوسکتا تھا کہ اس کا کفر اسے مسلمانوں کے خلاف لڑنے پر آمادہ کرتا، لہٰذا ایک حربی مستأمن کے خون کی عصمت میں عدم عصمت کا شبہ واقع ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو المبسوط، سرخسی: جلد ۲۶ ص ۱۳۱، بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳۶، فتح القدیر: جلد ۸ ص ۲۷۵، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، زیلعی: جلد ۶ ص ۱۰۲۔۱۰۵)

خون میں عدم مساوات:

قصاص کے نفاذ کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ قاتل اور مقتول دونوں کا خون برابر ہو، یعنی دونوں کی جان کی قیمت شریعت اسلامیہ کی نگاہ میں مساوی ہو۔ فقہاء نے قاتل اور مقتول کے خون میں عدم مساوات کے چار اسباب بیان کیے ہیں۔

(1) اسلام اور کفر

(2) آزادی اور غلامی

(3) صنف کا اختلاف یعنی مرد اور عورت کا اختلاف

(4) وحدت اور کثرت کا اختلاف

جب قاتل اور مقتول ان چاروں چیزوں میں برابری اور مساوات رکھتے ہوں تو بالاتفاق قصاص واجب ہو جاتا ہے، لیکن اگر دونوں کے درمیان ان میں سے کوئی اختلاف موجود ہو تو پھر قصاص کے وجوب میں فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

(1) مقتول کی کمال ذات میں یعنی سلامتی اعضاء میں قاتل کے مثل ہو یہ شرط نہیں

اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ عزت ووقار اور مرتبے میں اس کا ہم سر ہو، چنانچہ سالم ہاتھ پاؤں والے قاتل کو بریدہ ہاتھ پاؤں والے اور مفلوج مقتول کے بدلہ میں، عالم کو جاہل کے بدلے میں، مرد کو عورت کے بدلہ میں، آزاد کو غلام کے بدلہ میں اور مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا جو جزیہ ادا کرتا ہے اور جس پر اسلام کے احکام لاگو ہوتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا قول ہے کہ شرف اسلام اور حریت میں مقتول کا قاتل کے مثل ہونا وجوب قصاص کے لیے شرط ہے اور کفر اور غلامی کا نقص وجوب قصاص میں مانع ہے، چنانچہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں اور آزاد کو غلام کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

اس بارہ میں امام احمد، امام ثوریؒ اور داؤد ظاہریؒ بھی امام شافعیؒ کے ہم نوا ہیں کہ مسلمان ذمی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور ابن ابی لیلیٰ کا موقف یہ ہے مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں بطور قصاص قتل کیا جائے گا۔ اس بارہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان ہو جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کے بارہ میں امام شافعیؒ نے نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ ''مومن کو کافر کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔'' اور یہ حدیث اس بارہ میں نص ہے۔ یہ حدیث سیدنا علیؓ سے مروی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے ہم خیال فقہاء اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ خود سرکار دو عالم ﷺ نے اہل قبلہ میں سے ایک شخص کو ایک ذمی کے بدلہ میں قتل کیا اور فرمایا کہ یہ بات سب سے بڑھ کر میرے لائق ہے کہ میں عہد کا پابند رہوں۔ یہ روایت سیدنا عمرؓ سے مروی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ ''کوئی مسلم کافر کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے۔'' اس میں اگرچہ کافر کا لفظ عام ہے مگر یہ حدیث اسے کافر حربی کے معنی میں مخصوص کر دیتی ہے کہ ذمی اس کے حکم سے خارج ہو جاتا ہے۔ نیز وہ اس سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی مسلم کسی ذمی کا مال چوری کر لے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب ذمی کا مال مسلم کے برابر ہے تو اس کی جان بھی ایک مسلمان کی

جان کے برابر ہے۔ پھر قصاص کی نصوص میں بھی عموم ہے۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿كتب عليكم القصاص في القتلىٰ﴾ (بقرہ:۱۷۸)

''یعنی مقتولوں کے بارہ میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے۔''

اسی طرح سورۃ المائدہ میں فرمایا:

﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ (مائدہ:۴۵)

''اس بارہ میں ہم نے ان پر فرض کیا تھا کہ جان کے بدلے جان۔''

ان آیات میں قاتل اور مقتول کے درمیان، اور جان اور جان کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا، لہٰذا جس کو تخصیص اور تقیید کا دعویٰ ہو اس کی ذمہ داری ہے کہ ثبوت پیش کرے۔ اور حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے:

﴿وَلكم في القصاص حياة﴾ (بقرہ:۱۷۸)

''اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔''

اور زندگی کا معنیٰ ذمی کے بدلے مسلمان کے قتل میں زیادہ بہتر طور پر متحقق ہوتا ہے بہ نسبت مسلمان کے بدلے مسلمان کے قتل میں کیونکہ دینی عداوت اسے قتل پر اکساتی ہے، خاص طور پر غصے کی حالت میں۔ دلائل کے لحاظ سے امام ابو حنیفہؒ کا موقف ہی درست ہے۔ اگر ذمی کے خون کی حرمت ہی نہ ہو تو پھر عقد ذمہ کے معنیٰ آخر کیا رہ جاتے ہیں؟ نیز اہل ذمہ دار الاسلام کے شہری ہیں۔ ان کے حقوق وہی ہیں جو ہمارے ہیں اور ان کی ذمہ داریاں بھی وہی ہیں جو ہماری ہیں۔

(2) اگر مرد کسی عورت کو قتل کر دے تو اس کے بدلہ میں مرد اسی طرح قتل کیا جائے گا جس طرح ایک عورت کسی مرد کو قتل کرنے کے جرم میں قتل کی جائے گی کیونکہ بحیثیت انسان دونوں مساوی اور برابر ہیں اور دونوں کی جان یکساں محترم ہے۔ یہی جمہور فقہاء کا موقف ہے۔

(3) قاتل اور مقتول کے درمیان تعداد کی مماثلت شرط نہیں ہے، مماثلت تو فعل میں فعل کے مقابلہ میں شرط ہے تاکہ دوسروں کو زجر ہو۔ پھر تلافی مافات کے لیے شرط ہے۔ چنانچہ اگر ایک جماعت کسی ایک شخص کو قتل کر دے تو قصاص میں وہ سب قتل کیے

جائیں گے اگرچہ فرد واحد اور اس کے درمیان کوئی عددی مماثلت نہیں پائی جاتی، تاہم فعل یعنی قتل اور مافات میں زجر اور تلافی (Compensation) کے طور پر مماثلت موجود ہے۔ اگر جماعت فرد واحد کو قتل کرے تو اس پر قصاص کو لاگو کرنا نہایت ضروری ہے کیونکہ قتل تو عام طور پر باہم تعاون سے اور مل کر ہی کیا جاتا ہے، لہٰذا اگر اس پر قصاص لاگو نہ کیا جائے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا کیونکہ پھر تو یہ ہوگا کہ جو شخص بھی کسی دوسرے شخص کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا وہ دوسروں کو اپنے ساتھ ملا کر ان سے مدد لے گا تاکہ اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے، اور اس طرح تو وہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا جس کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے اور وہ مقصد ہے زندگی۔ داؤد ظاہری اور اہل ظاہر کا موقف یہ ہے کہ ایک شخص کے بدلے میں کئی شخصوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ قرآنی حکم "النفس بالنفس" ہے یعنی جان کے بدلے جان لیکن جمہور فقہاء اس موقف کو ردّ کرتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ایک مقتول کے بدلہ میں قاتلوں کی پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا۔ یہی رائے سیدنا عمرؓ کی تھی۔ صنعاء کے ایک مقتول کے مقدمہ میں انہوں نے فرمایا کہ اگر اہل صنعاء سب کے سب اس پر حملہ آور ہوئے ہوتے اور اسے قتل کر دیتے تو میں ان سب کو اس ایک کے قصاص میں قتل کر دیتا۔ نیز مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایک مقتول کے بدلے میں متعدد قاتلین کو قتل کیا جائے۔ اہل خرد و دانش کے نزدیک جمہور کی رائے ہی قابل قبول ہے کیونکہ جب مجرم متعدد ہوں تو ہر ایک کے دل میں قتل کا ارادہ پایا جاتا ہے اور متضرر کی موت سب کے فعل کی وجہ سے واقع ہوتی ہے، اور شرائط قصاص ہر ایک کے بارہ میں پوری ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا کسی کو محض اس لیے معاف نہیں کیا جا سکتا کہ جرم میں کچھ اور لوگ بھی اس کے شریک تھے بلکہ متعدد افراد کا جرم میں شریک ہونا ارتکاب جرم کے لیے اور مدد و معاون ہو جاتا ہے اور ایسی صورتوں میں بالعموم جرم کا ارتکاب زیادہ آسان ہوتا ہے، اس لیے اس کی سزا ایسی عبرت ناک ہونی چاہیے جو لوگوں کو اس فعل کے ارتکاب سے باز رکھنے والی ہو۔

اسی طرح فرد واحد کو متعدد اشخاص کے قتل کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور یہی سزا کافی ہے، اور قصاص کے علاوہ اور کوئی چیز از قسم مال واجب نہ ہوگی اس کے دلائل

علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۴۷ میں نقل کیے ہیں۔

خون کی معافی:

قصاص کے حق دار مقتول کے ورثاء ہیں اور خون کی معافی کا حق بھی انہیں کو پہنچتا ہے۔ اگر مقتول کا وارث ہو تو قصاص کا حق دار وارث ہی ہے جیسے مال کا حق دار وارث ہوتا ہے۔ کیونکہ قصاص ایک حق ثابت ہے اور وارث تمام لوگوں میں سے میت کے قریب ترین ہوتا ہے۔ لہٰذا قصاص کا حق اسی کو ہوگا۔ اگر وارث ایک ہے تو وہ اکیلا قصاص کا حق دار ہوگا اور اگر متعدد ہوں تو وہ سب شراکت کے طور پر اس کے مستحق ہوں گے جیسا کہ اس کی میراث کے سب حقدار ہوتے ہیں۔ جو وارث یا ورثاء قصاص کا حق رکھتے ہیں خون کی معافی کا حق بھی انہیں کو پہنچتا ہے خواہ وہ دیت لے کر معاف کریں یا بلا معاوضہ معاف کر دیں۔ فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔ لیکن معافی کے لیے دو شرطیں ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ معافی (عفو) صاحب حق کی طرف سے ہو کیونکہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے اور یہ امر محال ہے کہ حق دار نہ ہو اور حق کو ساقط کر دے لہٰذا غیر حق دار کے لیے عفو درست نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ معاف کرنے والا بالغ ہو اور عاقل ہو۔ چنانچہ نابالغ اور مجنون کی طرف سے عفو درست نہیں ہے۔ اگرچہ حق ان کے لیے ثابت ہے کیونکہ عفو ان تصرفات میں سے ہے جو خالصتاً مضر ہیں، اسی لیے ان دونوں کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ اگر ایک نابالغ کے حق میں قصاص واجب ہوا ہو تو اس کے باپ یا دادا کو بھی معاف کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ حق تو اس نابالغ کا ہے نہ کہ اس باپ یا دادا کا۔ انہیں تو صرف اس حق کو وصول کرنے کا اختیار ہے جو اس نابالغ کے لیے واجب ہوا ہے۔ علاوہ ازیں ان کی ولایت اور ان کا اختیار تو نابالغ کے مفاد تک کے لیے محدود ہے جب کہ عفو خالصتاً ضرر ہے کیونکہ اس سے تو حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے وہ معاف کرنے کے مجاز نہیں۔

تمام علماء کا اس پر اتفاق اور اجماع ہے کہ اگر اولیائے مقتول قصاص معاف کر دیں تو وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فمن عفی له من اخیه شئی فاتباع بالمعروف و أداء

الیہ باحسان﴾(بقرہ:۱۷۸)

''پھر اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہوتو معروف طریقے کے مطابق خون بہا کا تصفیہ ہونا چاہیے اور قاتل کو چاہیے کہ راستی کے ساتھ خون بہا ادا کرے۔''

اور ایک حدیث میں بھی ارشاد نبوی ہے کہ ''قتل عمد میں قصاص ہے الا یہ کہ مقتول کا ولی معاف کر دے۔'' اس لیے کہ اگر مقتول کے ورثاء خون معاف کر دیں تو قاضی قصاص کا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ معافی سے قصاص لازماً ساقط ہو جاتا ہے، لیکن اگر قصاص ساقط ہو جائے خواہ اس کے بدلے میں دیت لی جائے یا دیت بھی معاف کر دی جائے تو اس صورت میں قاتل کو بغیر سزا کے چھوڑ دیا جائے گا یا اسے کوئی سزا دی جائے گی، یہ قاضی کی صواب دید پر ہے۔

قرآن حکیم میں ہے کہ ''جس نے ایک جان کو زندگی دی گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی دی۔'' یعنی جس نے عفو کر کے ایک جان کو زندگی بخشی اور اللہ تعالیٰ کے فرمان: ''یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے تخفیف اور رحمت ہے۔'' کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد عفو اور صلح ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ تورات کا حکم یہ تھا کہ قتل کے بدلہ میں قتل کر دو اور اس کے سوا اور کوئی حکم نہ تھا، اور انجیل کا حکم صرف اور صرف یہ تھا کہ ''بغیر بدل کے معاف کر دو۔'' چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس امت کے لیے تخفیف کر دی۔ پس اس نے بغیر کسی بدل کے عفو کو اور بدل کے ساتھ صلح کو مشروع کر دیا۔

اگر قصاص ایک سے زیادہ آدمیوں پر واجب ہو جیسے دو آدمیوں نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو اگر مقتول کا ولی ان دونوں کو معاف کر دے تو قصاص سرے سے ساقط ہو جائے گا، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے تو اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ دوسرے آدمی کو قصاص میں قتل کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر مکمل قصاص کا اسے حق تھا، اور ایک کو معاف کر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے کو بھی معاف کر دیا جائے۔

اگر ایک ولی قصاص معاف کر دے؟

اگر ولی دو یا دو سے زیادہ ہوں اور ان دونوں میں سے ایک ولی معاف کر دے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ معاف کرنے سے معاف کرنے والے کا حصہ تو ویسے ساقط ہو گیا، اور دوسرے ولی کا حصہ اس ضرورت کے باعث ساقط ہو گیا کہ قصاص متجزی نہیں، اس لیے کہ قصاص تو ایک ہی ہے لہٰذا ایک حصے کو چھوڑ کر صرف ایک حصے کے وصول کیے جانے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا۔ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کا یہ ارشاد کہ ''جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے۔'' ایسے مقتول کے بارہ میں نازل ہوا ہے جس کے کئی ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے اولیاء کو چاہیے کہ اپنے حصے کی بابت معروف طریقے سے اس کا پیچھا کریں، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ''جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے۔'' اور اس سے مراد حق کے ایک حصے کی معافی ہے اور دوسرے ولی کا حصہ یعنی نصف دیت قاتل کے مال میں واجب ہو گی کیونکہ یہ قتل عمد ہے۔ اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمہ دار نہیں ہو گی۔

اگر دو مقتولوں میں سے ایک کا ولی معاف کر دے؟

اگر ایک شخص دو آدمیوں کو قتل کر دے اور ان دونوں کے ولیوں میں سے کوئی ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے ولی کا قصاص ساقط نہیں ہو گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس پر مکمل قصاص کا حق ہے، اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ قتل زندگی کو ختم کرنے کا نام نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ ایک ہی زندگی کا دو آدمیوں کی طرف سے ختم کیا جانا محال ہے بلکہ یہ ایسے فعل کا نام ہے جو عام طور پر زندگی کے چلے جانے میں مؤثر ہوتا ہے، اور اس فعل کا ہر دو سے ایک ہی محل میں بدرجۂ کمال سرزد ہونا قابل تصور ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کا اپنے حق یعنی قصاص کو معاف کر دینا دوسرے حق دار کے حق پر اثر انداز نہیں ہوتا برعکس اس کے کہ جب ایک ہی قصاص دو آدمیوں میں مشترک ہو۔

مجرم موت واقع ہو جانے کا قصد رکھتا ہو:

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں قتل عمد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مجرم مقتول کو قصداً قتل کرے۔ اگر یہ قصد موجود نہ ہو تو یہ قتل عمد نہیں ہوگا اگرچہ مجرم کا مقتول پر زیادتی کا ارادہ ہو کیونکہ بغیر مار ڈالنے کا ارادہ کیے ہوئے صرف زیادتی کا ارادہ قتل عمد میں کافی نہیں ہے۔

ارادۂ قتل کی ائمہ ثلاثہ کے یہاں ایک مخصوص اہمیت ہے کیونکہ اسی سے قتل عمد شبہ عمد سے اور قتل خطاء سے ممتاز ہوتا ہے، اس لیے کہ ایک ہی فعل عمد، شبہ عمد اور خطاء ہو سکتا ہے اور ان تینوں میں جو امر ایک دوسرے کو ممتاز کرنے والا ہے وہ مجرم کا قصد قتل ہے۔ اگر مجرم نے مقتول کو مار ڈالنے کی نیت سے عمداً فعل قتل انجام دیا تو یہ قتل عمد ہے، اور اگر بغیر مار ڈالنے کے ارادہ کیے عمداً اور محض بطور ظلم فعل قتل انجام دیا تو شبہ عمد ہے۔ اور اگر فعل کو قصداً انجام دیا لیکن ارادہ نہ تو زیادتی کا تھا اور نہ اس کا انجام مقصود تھا تو قتل خطاء ہے۔

قتل شبہ عمد:

فقہاء کے درمیان اس بارہ میں اختلاف ہے کہ قتل شبہ عمد کا وجود بھی ہے یا نہیں؟ یعنی قتل کا وہ درجہ جو قتل عمد اور قتل خطاء کے درمیان ہے اور، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور بہت سے فقہاء اس کے وجود کو مانتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ میں سے سیدنا عمرؓ، سیدنا علیؓ، سیدنا عثمانؓ، سیدنا زید بن ثابتؓ اور سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ بھی اس نظریہ کے قائل تھے اور کسی صحابی نے ان حضرات سے اختلاف نہیں کیا ہے، لیکن امام مالکؒ سے مشہور روایت یہ ہے کہ وہ قتل کی اس قسم کو نہیں مانتے تھے مگر یہ کہ باپ بیٹے کو قتل کر دے تو صرف اس کو وہ قتل شبہ عمد کہتے تھے۔

جو لوگ قتل شبہ عمد کے قائل ہیں وہ پھر اس کی تعریف میں مختلف الرائے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لوہے کے سوا باقی ذرائع مثلاً ڈنڈے، آگ یا ان کے مشابہ دوسری چیزوں سے جو قتل کیا جاتا ہے، وہ قتل شبہ عمد ہے۔ ان کے نزدیک جو قتل ایسے آلات سے ہو جو جسم کو کاٹتے نہ ہوں یا جسم میں گھونپے نہ جا سکتے ہوں، وہ قتل شبہ عمد ہوتا ہے اگرچہ

وہ آلات ایسے ہوں جن سے عموماً موت واقع ہو جایا کرتی ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قتل شبہ عمد وہ ہوتا ہے جو ایسے ذرائع سے واقع ہوا ہو جن سے بالعموم قتل واقع نہ ہوتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں جب کبھی ایسا ذریعہ استعمال کیا گیا ہو جس سے غالباً ہلاکت واقع نہ ہوتی ہو تو اس سے قتل واقع ہو جانے کی صورت میں اسے قتل شبہ عمد کہا جائے گا۔

فقہاء نے قتل شبہ عمد کی ایک دلیل یہ دی ہے کہ قصد کا تعلق مجرم کی نیت سے ہے۔ چونکہ نیت کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کو نہیں ہو سکتا اس لیے ظاہر پر حکم لگایا جائے گا اور اس نیت کا بہتر اور واضح اظہار آلہ قتل سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایسے آلہ سے جو عموماً قاتل ہو قصداً ضرب لگائی تو اس کا حکم قصد قتل کا حکم ہوگا اور جس شخص نے قصداً ایسے آلہ سے ضرب لگائی جو عموماً قاتل نہ ہو تو اس کا حکم عمد اور خطاء کے درمیان متردد کا حکم ہوگا اور اس کا فعل شبہ عمد یعنی مشابہ عمد ہوگا کیونکہ اس نے قصداً ضرب لگائی جو خطاء سے مشابہ ہے اور ایسے آلہ سے ضرب لگائی جو بالعموم قاتل نہیں ہے، اور ایسے آلہ سے ضرب لگانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے قتل کا قصد نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہؒ اس بات کی تعبیر اس طرح فرماتے ہیں کہ ایسے آلہ سے قتل جو قتل کے لیے تیار نہیں کیا گیا عدم قصد کی دلیل ہے کیونکہ ہر فعل کو اسی آلہ سے سرانجام دیا جاتا ہے جو اس کی انجام دہی کے لیے تیار کیا گیا ہو، اس لیے ایسے آلہ سے قتل جو اس کے لیے تیار نہیں کیا گیا اس کے عدم قصد کی دلیل ہے۔ اس قسم کو فقہاء قتل شبہ عمد کہتے ہیں۔ (بدایۃ المجتہد: جلد۲ ص ۳۳۲-۳۳۳) کیونکہ یہ ہر طرح عمد کے مشابہ ہے اور صرف مجرم کے قصد میں اس سے مختلف ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ قتل عمد میں نیت قتل ایک بنیادی شرط ہے، مگر چونکہ نیت ایک امر باطنی ہے اور مجرم کی ایسی داخلی کیفیت ہے جس کا علم ہونا دشوار ہے، اس لیے فقہاء نے ایک مقیاس مقرر کر دیا ہے جس سے مجرم کی نیت اور اس کی داخلی کیفیت پر استدلال کیا جا سکتا ہے، اور وہ مقیاس آلہ قتل یا ذریعہ قتل ہے اس لیے کہ مجرم کا جو ارادہ ہوگا وہ اس کی تنفیذ کے لیے مناسب آلہ منتخب کرے گا، چنانچہ اگر اس کا قتل کا ارادہ ہوگا تو وہ اس کے مناسب آلہ کا انتخاب کرے گا، اور ایسا آلہ استعمال کرے گا جو عموماً قتل میں استعمال ہوتا ہے جیسے بندوق، رائفل، کلاشنکوف، تلوار، لوہے کا سریا اور موٹی لاٹھی وغیرہ۔ اور اگر اس کا

ارادہ قتل کے بجائے محض مارنے کا ہوگا تو وہ اس کے مناسب آلۂ ضرب اختیار کرے گا جیسے کوڑا اور ہلکی لاٹھی وغیرہ۔ غرض ایسے آلہ کا استعمال جو بالعموم قاتل ہو مجرم کی نیت کا ایک خارجی مظہر ہے اور ایک ایسی مادی دلیل ہے جو اکثر و بیشتر درست ہوتی ہے کیونکہ اس آلہ کا استعمال مجرم نے کیا ہے کسی اور نے نہیں، اس لیے فقہائے کرامؒ نے یہ شرط عائد کی کہ آلہ یا ذریعۂ قتل بالعموم مار ڈالنے والا ہو۔ جب یہ شرط موجود ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مجرم نے مقتول کے قتل کا قصد کیا تھا۔ فقہاء کرام نے اس شرط کو جو قصد قتل پر دلالت کرتی ہے، مدلول کے قائم مقام قرار دیا ہے اور اس کے بعد قصد قتل کی شرط کی براہِ راست ضرورت باقی نہیں رہی کیونکہ آلۂ قتل کا بالعموم قاتل ہونا ہی قصد کے ہونے کی دلالت کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم فقہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو قتل عمد اور قتل شبہ عمد کی تعریف میں ''قصد قتل'' کا تذکرہ بہت کم پاتے ہیں بلکہ اس قصد کا ذکر دیگر مقامات پر ملتا ہے۔ لیکن جب فقہائے کرام عمد اور شبہ عمد کا فرق بیان کرتے ہوئے شبہ عمد کے شبہ عمد نام رکھے جانے کی توجیہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں ''قصد قتل'' نہیں پایا جاتا، اس لیے یہ قتل عمد سے ممتاز ہے کیونکہ ''عمد'' وہ ہے جس میں فعل کا بھی قصد ہو اور قتل کا بھی قصد ہو، اور شبہ عمد وہ ہے جس میں فعل کا تو قصد ہو مگر قتل کا قصد نہ ہو۔ اسی بنا پر اسے ''خطاء عمد'' یا ''عمد خطاء'' بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں عمد فعل موجود ہے لیکن قصد قتل میں خطاء ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تبیین الحقائق: جلد ۶ ص ۹۷۔۱۰۰، بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳۳، المہذب: جلد ۲ ص ۱۸۴، الاحکام السلطانیہ: ص ۱۹۔۲۲۰، المغنی لابن قدامہ: جلد ۹ ص ۳۲۱)

اسی وجہ سے حنفی فقہاء شبہ عمد کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ کسی نے عمداً لکڑی سے یا کوڑے سے یا پتھر یا ہاتھ وغیرہ سے ضرب لگائی اور مضروب کی موت واقع ہوگئی۔ تو اس فعل میں دو مفہوم مضمر ہیں۔ ایک مفہوم عمد کا کہ فاعل نے ضرب کا قصد کیا ہے، اور دوسرا مفہوم خطاء کا ہے کہ فاعل کا قتل کا ارادہ مفقود ہے۔ اس طرح صورۃً یہ مشابہ عمد ہے کہ اس میں فعل کا قصد ہے۔ (المبسوط سرخسی: جلد ۲۶، ص ۶۴۔۶۵)

یہ تو تھی قتل شبہ عمد کی تعریف۔ رہے وہ دلائل جن کی وجہ سے بعض فقہاء قتل کی اس قسم کو مانتے ہیں اور بعض انکار کرتے ہیں۔ تو وہ مختصراً یہ ہیں۔ جو لوگ اس کے وجود کا انکار

کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قاتل نے یا تو قتل کا ارادہ کیا ہوگا یا نہ؟ اگر کیا ہے تو قتل عمد ہے۔ اگر نہیں کیا تو قتل خطاء۔ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا درجہ سرے سے نہیں ہے۔ اور جو لوگ اس کے وجود کو مانتے ہیں وہ اس کے وہی دلائل دیتے ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں۔ جن کا اختصار یہ ہے کہ نیت کا علم تو صرف حق تعالیٰ شانہ کو ہے۔ ایک قاضی اور جج صرف ظاہری حالات کو دیکھ کر ہی حکم لگا سکتا ہے، اس لیے جو شخص قصداً ایسے آلات استعمال کرتا ہے جن کے نتیجے میں عموماً قتل واقع ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے بالا رادہ قتل کیا ہے اور وہ قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی کسی شخص کو ایسے کسی آلہ سے بالقصد مارتا ہے جس کے نتیجے میں عموماً موت واقع نہیں ہوتی تو اس صورت میں معاملہ قتل عمد اور قتل خطاء کے درمیان متردد ہوگا۔ اگر اس پہلو کو دیکھا جائے کہ اس نے بالا رادہ زدوکوب کا ارتکاب کیا ہے تو وہ قتل عمد کے مشابہ ہے، اور اگر اس پہلو کو مدنظر رکھا جائے کہ اس نے ایسا آلہ استعمال کیا جس سے بالعموم موت واقع نہیں ہوتی تو وہ قتل خطاء سے مشابہ ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ قتل تو نہیں کرنا چاہتا تھا مگر اس کی خواہش کے بغیر قتل ہوگا۔ اس رائے کی تائید میں ایک حدیث بھی مروی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

> ”خبردار رہو، قتل عمد کے مشابہ قتل خطاء وہ ہوتا ہے جو کوڑے اور ڈنڈے اور پتھر سے واقع ہو۔ اس کی دیت دیت مغلظہ (سخت) ہے یعنی سو اونٹ جن میں چالیس ایسی اونٹنیاں ہوں جن کے پیٹ میں بچہ ہو۔“

لیکن یہ حدیث ائمہ فن کے نزدیک مضطرب ہے اور سند کے لحاظ سے ثابت نہیں ہے جیسا کہ حافظ ابن عبدالبرؒ نے اس پر کلام کیا ہے اگرچہ ابوداؤد نے اس کی تخریج کی ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدایۃ المجتہد لابن رشد: جلد ۲ ص ۳۳۲، الاحکام السلطانیہ الماوردی: ص ۲۲۱، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی: جلد ۶ ص ۱۰۰۔۱۰۱)

قتل شبہ عمد کا حکم:

جو حضرات قتل کی اس قسم کے وجود کو نہیں مانتے ان کے نزدیک اس کا حکم قصاص ہے کیونکہ یہ قتل عمد ہی ہے لیکن جو لوگ اس کے وجود کے قائل ہیں وہ اس کی سزا

دیت مغلظہ (Hard Blood Money) قرار دیتے ہیں۔ کاسانی بدائع الصنائع جلد
1 ۷ص ۲۵۱، اور زیلعی تبیین الحقائق جلد ۶ ص ۱۰۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں گناہ اور کفارہ
ہے اور قصاص نہیں بلکہ دیت مغلظہ ہے۔ ابن رشد بدایۃ المجتہد جلد ۲ ص ۳۳۲ میں اور
الماوردی الاحکام السلطانیہ ص ۲۲۱ میں دیت مغلظہ کی تشریح میں لکھتے ہیں: ''سونے
چاندی وغیرہ میں دیت کی تغلیظ یہ ہے کہ دیت کی رقم میں ۳۳ فیصد اضافہ کر دیا جائے۔
اور اگر اونٹوں کی صورت میں ہو تو ان میں سے ۳۰ حِقّے (یعنی تین سالہ) ہوں، ۳۰
جذعے (یعنی چار سالہ) ہوں اور ۴۰ خلفے (یعنی پانچ سالہ) ہوں جن کے پیٹ میں بچہ
ہو۔'' بعض علماء کا قول ہے کہ دیت میں تشدید صرف اونٹوں میں ہوگی، سونے چاندی میں
تغلیظ نہ ہوگی، بلکہ عمد اور شبہ عمد دونوں کی دیت قتل خطاء کے برابر ہوگی یعنی ایک ہزار
دینار یا دس ہزار درہم۔

نیز یہ کہ قاتل مقتول کی میراث سے محروم ہوگا۔ (تبیین الحقائق، زیلعی: جلد ۶ ص ۱۰۳، بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ ص ۲۵۱) اس امر میں اختلاف ہے کہ اس شکل میں کفارہ بھی لازم ہے یا نہیں، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ اس جرم میں قصاص واجب نہ ہوگا۔ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: ''اس قتل میں کفارہ واجب ہے کیونکہ یہ ایک لحاظ سے قتل خطاء ہے، اس لیے قتل خطاء کی نص میں یہ داخل ہوگا، اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی رو سے اس میں کفارہ واجب نہیں ہے۔'' (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۵۱، تبیین الحقائق، زیلعی: ج ۶ ص ۱۰۳) علامہ کاسانیؒ نے مزید لکھا ہے: ''ایک ضرب یا دو ضربات سے اگر موت واقع ہو جائے تو ارادۂ قتل کے باوجود قصاص واجب نہیں ہے کیونکہ ایک یا دو بار مارنے سے علی العموم قتل واقع نہیں ہوتا بلکہ مقصد تادیب و تنبیہ ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔'' اسی جگہ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ''ہمارے اصحاب کی رائے کے مطابق مسلسل مار سے بھی قصاص لازم نہیں آتا۔'' (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳۴)

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں کہ ''اگر کسی نے بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے کسی شخص کو قتل کیا تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق قصاص واجب نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوتا ہے۔'' (المبسوط: جلد ۲۶ ص ۱۲۲۔۱۲۴)

قتل خطاء

شریعت میں قتل کی ایک اور قسم ہے جس کو قتل خطاء کہا جاتا ہے۔ بعض اوقات انسان کوئی جائز کام کر رہا ہوتا ہے لیکن وہ ضروری ہوشیاری اور احتیاط سے کام نہیں لیتا اور اس کی بے احتیاطی کے باعث ایک دوسرے شخص کا قتل واقع ہو جاتا ہے بغیر اس کے کہ قاتل کا ارادہ اسے قتل کرنے کا ہو۔ ایسے قتل کو قتل خطاء کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے امام زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ ''اس قتل میں ملزم قتل کا مجرم نہیں ہے بلکہ وہ غفلت اور بے احتیاطی کا مجرم ہے کیونکہ مباح اور جائز کام لازماً اس شرط کے ساتھ ہی کیے جا سکتے ہیں کہ ان سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے، لیکن جب کسی دوسرے کو نقصان اور مضرت پہنچ گئی تو ثابت ہو گیا کہ ملزم بے احتیاطی کا مجرم ہے۔'' (تبیین الحقائق: جلد ۶ ص ۱۰۱) اور علامہ کاسائیؒ لکھتے ہیں: ''قتل خطاء کے ارتکاب سے کوشش اور احتیاط کے ذریعہ بچایا جا سکتا ہے۔''

(الاحکام السلطانیہ الماوردی: ص ۲۲۰، الاحکام السلطانیہ ابو یعلی: ص ۲۵۷، بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۵۲)

قرآن حکیم میں بھی قتل خطا کا ذکر موجود ہے۔

﴿وما كان لمؤمن ان يقتل مومناً الاّ خطاء﴾ (النساء:۹۲)

''کسی مومن کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے مومن کو قتل کرے مگر یہ کہ خطاء اور چوک ہو جائے، اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی سے آزاد کرے اور

مقتول کے وارث کو دیت اور خون بہا دے الا یہ کہ وہ خون معاف کر دیں، لیکن اگر وہ مسلمان مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جس سے تمہاری دشمنی ہو تو اس کا کفارہ ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔ اور اگر کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خون بہا دیا جائے گا اور ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہوگا۔ پھر جو غلام نہ پائے وہ لگاتار دو ماہ کے روزے رکھے۔ یہ اس گناہ پر اللہ سے توبہ کرنے کا طریقہ ہے، اور اللہ علیم و دانا ہے۔"

قتل خطاء کی اقسام:

فقہاء نے قتل خطاء کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(1) غلطی کا صدور فعل میں ہو، مثلاً ایک شخص پرندے کو شکار کرنے کے لیے بندوق چلاتا ہے لیکن نشانہ میں غلطی کر کے کسی دوسرے شخص کو قتل کر بیٹھتا ہے جو اس پرندے کے پاس ہی تھا۔ اس طرح اسے خطاء فی العمل کہا جاتا ہے۔

(2) ارادہ میں غلطی ہو جیسے کسی آدمی کو شکار سمجھ کر اس پر گولی چلا دے یا کسی مسلمان کو دشمن قوم کا فرد سمجھتے ہوئے قتل کر دے۔ اس صورت میں مجرم کے فعل میں غلطی نہیں ہوئی کیونکہ اس نے جس چیز کو مارنا چاہا تھا اسی کو مارا لیکن غلطی اس کے گمان اور اعتقاد میں ہوئی۔ اس لیے اس کو خطاء فی الارادہ کا نام دیا جاتا ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے: "ارادہ میں غلطی یہ ہے کہ کسی شخص کو شکار سمجھے یا مسلمان کو دشمن سمجھ کر تیر مارے (یا گولی چلائے) اس میں فعل میں غلطی نہیں ہوتی کیونکہ تیر نشانے پر ٹھیک لگا ہے بلکہ ارادہ میں غلطی ہوئی یعنی اس نے ایک مسلمان کو دشمن سمجھا یا ایک شخص کو شکار تصور کیا۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳۴، تبیین الحقائق، زیلعی: جلد ۶ ص ۱۰۱)

(3) ایک تیسری قسم قتل خطاء کی وہ ہے جو ان دونوں اقسام کے جمع ہو جانے سے پیدا ہوتی ہے اور وہ یہ کہ غلطی ارادہ اور فعل دونوں میں ہو، جیسے شکاری کسی ایک شخص کو شکار سمجھ کر اس پر گولی چلائے مگر وہ کسی اور شخص کو جا لگے۔ اس صورت میں فعل اور ارادہ دونوں میں

غلطی واقع ہوئی کیونکہ اس نے ایک شخص کو شکار سمجھ کر اس پر گولی چلائی، یہ ارادہ کی غلطی ہے، اور جس پر گولی چلانے کا ارادہ کیا تھا اس کے بجائے دوسرے شخص کو مار دیا، یہ فعل کی غلطی ہے۔علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں: ''ارادہ اور فعل دونوں میں غلطی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو شکار سمجھ کر اس پر تیر چلائے اور وہ اس کے بجائے کسی اور کے جا لگے۔

(تبیین الحقائق: جلد ۶ ص ۱۰۱)

اس تقسیم کی بنیاد یہ ہے کہ انسان بیک وقت اعضاء اور دماغ سے کام کرتا ہے، لہٰذا اس بات کا امکان موجود ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک میں یا دونوں میں غلطی ہو جائے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تبیین الحقائق، زیلعی: جلد ۶ ص ۱۰۱، بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ ص ۲۳۴)

فقہائے کرام کی کتابوں کا جائزہ لینے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مجرم کو اس کے ہر اس فعل یا ترک فعل پر مسئول قرار دیا جائے گا جس میں بے پروائی، بے احتیاطی، کوتاہی، نا اندیشی اور اقتدار عامہ اور شریعت اسلامیہ کے احکام کی خلاف ورزی ہو۔اس لحاظ سے شریعت اسلامیہ میں جرائم خطائی کی اساس وہی ہے جو جدید قوانین میں جرائم خطاء کی بنیاد ہے۔

جمہور فقہاء درج ذیل دو قاعدوں پر عمل کرتے رہے ہیں، اور ان دونوں قواعد کے ذریعے ہی وہ مجرم کی مسئولیت کے بارہ میں فیصلہ کرتے ہیں، اور ان ہی قواعد کی اساس پر ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کسی شخص نے خطاء کی ہے یا نہیں کی ہے۔

(1) قاعدہ اول یہ ہے کہ جس عمل سے کسی دوسرے شخص کو نقصان پہنچتا ہو تو فاعل اس فعل پر مسئول اور ذمہ دار قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کے لیے اس سے احتیاط ممکن ہو اور یہ کہ فاعل نے احتیاط برتی ہے۔اس وقت سمجھا جائے گا جب اس نے کوئی بے پروائی، کوتاہی اور نا اندیشی نہ کی ہو۔اگر فاعل کے لیے یہ احتیاط بالکلیہ ممکن نہ تھی تو وہ مسئول نہیں ہوگا۔

(2) دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ فعل جس کا فاعل نے ارتکاب کیا ہے شرعاً ناجائز ہو اور وہ اس فعل کی انجام دہی پر مجبور نہ ہو تو اس فعل کے ارتکاب کو زیادتی اور تعدی تصور کیا

جائے گا اور اس کے جملہ نتائج پر فاعل مسئول ہوگا خواہ احتیاط ممکن ہو یا نہ ہو۔

ان دونوں قواعد سے فقہاء نے بے شمار مسائل کو حل کیا ہے جیسے کوئی شخص لکڑی لے کر راستے میں جا رہا ہے۔ اس سے لکڑی کسی آدمی پر گر گئی اور وہ مر گیا تو وہ شخص قتل کے جرم میں مسئول ہے کیونکہ اس کے لیے احتیاط کرنا اور بچاؤ کرنا ممکن تھا جو اس نے نہیں کیا، لیکن اگر کچے راستے میں ایک شخص کے چلنے سے مٹی اڑی اور دوسرے شخص کی آنکھوں میں گر گئی اور اس کی آنکھیں جاتی رہیں تو چلنے والا مسئول نہیں ہے کیونکہ دھول کا نہ اڑنا اس کے بس میں نہیں ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی زمین میں پانی دیا اور زیادہ پانی دے دیا اور اس پانی سے دوسرے کی زمین کو نقصان پہنچا۔ یا اس کی زمین میں سوراخ تھا جس سے پانی دوسرے کی زمین میں اتر گیا تو وہ شخص اپنی کوتاہی، بے احتیاطی اور نا اندیشی کی بنا پر اس نقصان کا ضامن ہے۔

اگر کسی شخص کی تمام احتیاط و تدبیر کے باوجود کوئی غیر متوقع حادثہ ہو گیا، مثلاً زلزلے سے اس کے امکان کا چھجا گر گیا جس سے کوئی شخص مر گیا یا کوئی شی ضائع ہو گئی تو وہ اس نقصان کا ضامن نہیں ہے اور اس پر کوئی مسئولیت نہیں ہے۔ (مزید مثالوں کے لیے رجوع فرمایئے بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۷۱۔ ۲۸۶، المغنی: جلد ۹ ص ۵۵۸۔ ۵۷۷ وغیرہ)

قتل خطاء کے احکام:

جہاں تک قتل خطاء کا تعلق ہے تو اس کا حکم قاتل اور مقتول کے حال کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ ان میں ایک حکم کفارہ کا واجب ہونا ہے مگر اس کے وجوب کی کئی شرطیں ہیں۔ یہ شرطیں دو قسم کی ہیں۔ بعض کا تعلق قاتل سے ہے اور بعض کا مقتول سے۔ قاتل سے متعلق شرطیں یہ ہیں۔ اسلام، عقل اور بلوغت۔ چنانچہ کافر۔ جنون زدہ اور نابالغ پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفار احکام شریعت یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں جب کہ کفارہ عبادت ہے اور نابالغ اور مجنون شرعی احکام کے قطعی طور پر مخاطب نہیں ہیں۔

اور مقتول سے جن شرطوں کا تعلق ہے تو وہ یہ ہیں کہ مقتول محفوظ الدم ہو، لہٰذا

حربی یا باغی کو قتل کرنے پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ ان میں عصمت وحفاظت معدوم ہیں، لیکن مقتول کا مسلمان ہونا شرط نہیں، چنانچہ کفارہ واجب ہوگا خواہ مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستأمن (پناہ گیر) ہو اور خواہ وہ ایسا مسلمان ہو جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا یا ایسا جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی۔ اس کی دلیل سورۃ النساء کی آیت نمبر 29 ہے۔ چنانچہ فرمایا:

> ''اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو (اس کا کفارہ یہ ہے کہ) ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو دیت (خون بہا) دے الا یہ کہ وہ خون بہا معاف کر دیں۔ پھر اگر وہ مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جو تمہارے دشمن ہوں اور خود وہ مسلمان تھا تو آزاد کرے ایک مسلمان کی گردن، اور اگر وہ کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خون بہا دے اور ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے۔ پھر جو (مسلمان غلام) نہ پائے تو وہ پے در پے دو مہینے کے روزے رکھے گناہ بخشوانے کو اللہ سے، اور اللہ علیم اور دانا ہے۔'' (نساء:۹۲)

علاوہ ازیں قاتل کے لیے دنیا میں اس کی زندگی سلامت رہ گئی اور یہ سب سے بڑی نعمت ہے اور آخرت میں اس سے مواخذہ اٹھا لیا گیا ہے حالانکہ حکمت کی رو سے مواخذہ کا جواز موجود تھا اور آخرت میں مواخذہ نہ ہونا بھی ایک بہت بڑی نعمت ہے، لہٰذا اس نعمت کے لیے شکرانے کو واجب کرنا عقل کے موافق ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کفارے کی مقدار اور اس کی جنس مقرر فرما دی تاکہ بندہ اس چیز کو ادا کرنے پر قادر ہو جو اس پر شکرانے کے طور پر واجب ہوئی ہے عقل کی موافقت کے ساتھ۔

قتل خطاء کا ایک حکم میراث سے محرومی ہے کیونکہ قاتل کے اپنے ہاتھوں سے ناحق قتل پایا گیا ہے۔ یہ فعل خطاء جرم ہے جس پر مواخذ عقلی اعتبار سے درست ہے۔ اور ارشاد ربانی ہے:

﴿ربنا لا تواخذنا ان نسينا أاو اخطأنا﴾

''یعنی اے ہمارے پروردگار! تو ہمارا مواخذہ نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا ہم خطاء کر بیٹھیں۔''

شریعت میں خطاء کا حکم رسول اللہ ﷺ کی دعا کی برکت سے اٹھا لیا گیا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''میری امت سے خطاء، بھول اور جن پر ان کو مجبور کیا گیا ہو، اس کا مواخذہ اٹھا لیا گیا ہے۔'' تاہم فعل کی صفت اپنے حال پر بدستور برقرار ہے اور وہ صفت ہے اس کا جرم ہونا۔

خون بہا کن جنسوں میں واجب ہے:

خون بہا کس جنس میں واجب ہوتا ہے، اس بارہ میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ خون بہا تین جنسوں میں ادا کیا جاتا ہے، اونٹ، سونا اور چاندی جب کہ صاحبین کے نزدیک چھ اجناس میں ادا کیا جا سکتا ہے، اونٹ، سونا، چاندی، بھیڑ بکری اور کپڑوں کے جوڑے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل سرکار دو عالم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ مومن کی جان کا خون بہا سو اونٹ ہوں گے، چنانچہ آپ ﷺ نے اونٹوں کا ذکر فرما کر اونٹوں سے ادائیگی کو واجب قرار دیا، لہٰذا اس حدیث کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ صرف اونٹوں سے ادا کرنا واجب ہو مگر دوسری دو اصناف (سونا اور چاندی) سے ادائیگی کا واجب ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے۔

خون بہا کی مقدار:

جہاں تک خون بہا کی مقدار اور صفت کا تعلق ہے تو ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار مقتول کے مذکر اور مونث ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر مقتول مذکر ہو تو اس کی دیت (خون بہا) سو اونٹ ہے کیونکہ سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا کہ مومن کی جان کی دیت سو اونٹ ہے۔ اور سونے کے ایک ہزار دینار اور چاندی میں دس ہزار درہم ہے۔ اونٹوں سے دیت پانچ قسموں سے ہوگی۔ بیس بنت مخاض (بیس اونٹنیاں جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں)، بیس ابن مخاض (اونٹ جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں)، بیس بنت لبون (اونٹنیاں جو عمر کے تیسرے سال میں ہوں)۔ بیس حقہ (اونٹ جو عمر کے چوتھے سال میں

ہوں) اور بیس جذعہ (اونٹ جو عمر کے پانچویں سال میں ہوں)۔ یہ سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے جو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً بیان کیا ہے۔

مسلمان، ذمی، حربی اور مستأمن سب کی دیت یکساں ہے۔

قتل خطاء کی دیت بلا اختلاف عاقلہ پر عائد ہوتی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خطاءً جرم بکثرت سرزد ہوتے ہیں اور دیت زیادہ ہے جس کا مجرم کے مال پر عائد کرنا زیادتی ہے، اس لیے تقاضائے حکمت یہ ہے کہ دیت عاقلہ پر عائد کی جائے تاکہ قاتل کی مواسات اور اس کی اعانت ہو سکے اور یہ تخفیف عدم قصد کی بنا پر ہے۔ اس باب میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ قتل خطاء کی دیت تین سالوں میں ادا کی جائے گی۔ اور اس تاخیر کی اساس صحابہ کرامؓ کا فیصلہ ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ اور سیدنا علیؓ نے قتل خطاء کی دیت کی ادائیگی تین سالوں کی مدت میں لازم کی تھی اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی تھی اور اہل علم ہمیشہ اس کی اتباع کرتے رہے ہیں۔ وجہ اس تاخیر کی یہ ہے کہ یہ مال بطور ہمدردی لازم آتا ہے اس لیے زکوٰۃ کی طرح علی الفور عائد نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ دیت جو عاقلہ پر عائد ہو اور وہ دیت جو مجرم پر عائد ہو تاخیر سے ادا کی جائے گی۔

قتل سے کم درجے کی جسمانی مضرت

فقہاء کی اصلاح میں اسے ''جنابت مادون النفس'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ مضرت اور جنایت فقہاء کے نزدیک پانچ اقسام کی ہے اور ان اقسام میں مجرم کے فعل کا نتیجہ مدنظر ہوتا ہے، اور مجرم اپنے نتیجہ فعل پر ماخوذ ہوتا ہے اگرچہ خود اس نے اس نتیجے کا ارادہ نہ کیا ہو۔ خواہ یہ جنایت عمداً ہو یا خطاءً۔ اس کی پانچ اقسام حسب ذیل ہیں:

(1) اعضاء کاٹ دینا جیسے ہاتھ، پاؤں، انگلی، خصتین کاٹ دینا، آنکھ نکال دینا وغیرہ۔

(2) اعضاء کی منفعت ضائع کر دینا جیسے سماعت اور بصارت کا جاتے رہنا، پکڑنے اور چلنے کی قوت ختم کر دینا، قوت شامہ کا ختم کر دینا وغیرہ۔

(3) شجاج: اس سے مراد سر اور چہرہ کے زخم ہیں، سر اور چہرہ کے علاوہ باقی زخم جراح کہلاتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سر اور چہرہ میں ہڈیوں کے مقام پر زخم ہونا شجاج کہلاتا ہے۔ اور اس کی گیارہ قسمیں ہیں۔

(4) جرّاح سر اور چہرے کے علاوہ باقی تمام جسم پر آنے والے زخم جراح کہلاتے ہیں۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ جائفہ اور غیر جائفہ۔

جائفہ وہ زخم ہے جو گہرا ہو یعنی جسم کے اندر تک پہنچا ہو اور جو زخم اندر تک نہ پہنچا ہو وہ غیر جائفہ ہے۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۹۶)

(5) جو مذکورہ بالا چار اقسام کے علاوہ ہو۔ اس میں ہر وہ ایذاء اور زیادتی داخل ہے جس سے نہ تو کوئی عضو ضائع ہوا ہو اور نہ اس کی افادیت ختم ہوئی ہو اور نہ وہ

شجہ ہو اور نہ جرح۔

ان جرائم میں نفاذ قصاص:

چونکہ یہ جرائم قتل سے کم تر ہیں لیکن ان میں قصاص کی سزا اسی اصول کے مطابق ہوتی ہے جیسے قتل نفس میں ہوتی ہے۔ان جرائم کی سزا تین اقسام کی ہے۔

(1) مادون النفس جرم عمد کی سزا۔

(2) مادون النفس شبہ عمد جرم کی سزا۔

(3) مادون النفس جرم خطاء کی سزا۔

(1) پہلی قسم کی سزا اصلی قصاص ہے اور دیت اور تعزیر دونوں متبادل سزائیں ہیں جو قصاص کی جگہ دی جاتی ہیں، لیکن متبادل سزا کے اجراء کا حکم اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک سزائے اصلی کا نفاذ ممتنع نہ ہو جائے۔ ایک ہی زخم میں سزائے اصلی اور سزائے متبادل کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔ اگر مضروب نے زخم کے کچھ حصے کا قصاص لے لیا تو باقی حصے کا قصاص ساقط ہو جائے گا اور اسے دیت وغیرہ نہیں ملے گی، اور مضروب کو اختیار ہے کہ یا تو وہ قصاص لے لے اور قصاص کے ساتھ اسے دیت کا کوئی حصہ نہیں ملے گا یا پھر دیت لے لے۔ یہ نظریہ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور مسلک احمد بن حنبلؒ کے بعض فقہاء کا ہے۔

(2) امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ مادون النفس جنایت صرف عمداً ہوتی ہے کیونکہ امام مالکؒ تو شبہ عمد کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے اور ان کے یہاں فعل صرف عمد اور خطاء ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے اس وجہ سے یہ رائے اختیار کی ہے کہ مادون النفس میں کوئی آلہ مقصود نہیں ہوتا، اس لیے اس میں قصد مجرمانہ پر دلالت کرنے میں تمام آلات برابر ہیں۔ لہٰذا یہ فعل بہر صورت عمد متصور ہو گا، اور اس طرح شبہ عمد کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس لیے ان دونوں ائمہ کے نزدیک مادون النفس جنایت میں اگر مجرم نے فعل جرم عمداً کیا تو بہر صورت قصاص لازم ہے۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ص ۲۹۷)

شرائط سزا:

چونکہ قتل سے کم تر درجے کے جرائم میں قصاص کی سزا اسی اصول کے مطابق

ہوتی ہے جیسے قتل نفس میں ہوتی ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ جرم اور سزا کے درمیان پوری پوری مساوات ہو، لہٰذا مجرم کو اسی قدر سزا دی جائے گی جس قدر اس نے شخص متضرر کو نقصان پہنچایا۔ چنانچہ قتل کی صورت میں نفاذ قصاص کے لیے جن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، قتل سے کم تر درجے کی بالا رادہ جسمانی مضرتوں میں بھی فی الجملہ ان کا پایا جانا ضروری ہے جیسے یہ کہ مجرم عاقل، بالغ، خودمختار اور عمداً اس فعل کا ارادہ کرنے والا اور شخص متضرر ہر لحاظ سے معصوم الدم ہو، مجرم کا جزء (اولاد) نہ ہو۔ جرم اور ضرر کا وقوع براہِ راست ہوا ہو۔ ان شرائط پر گذشتہ صفحات میں ہم تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ ص ۲۹۷، بدایۃ المجتہد لابن رشد اندلسی: جلد ۲ ص ۳۳۹، الاحکام السلطانیہ، الماوردی: ص ۲۲۱، الاحکام السلطانیہ، ابویعلی: ص ۲۶۰، المغنی لابن قدامہ: جلد ۹ ص ۴۱۶)

قتل کے جرم میں قصاص چونکہ مجرم کی موت پر منتج ہوتا ہے، لہٰذا اس بات کا سرے سے موقع ہی نہیں رہتا کہ اس کے نفاذ سے مجرم کو کچھ مزید نقصان بھی پہنچے گا، یا اس میں کسی قسم کی زیادتی ہو جائے گی، لیکن قتل سے کم درجے کی مضرتوں میں قصاص کے نفاذ کی صورت حال اس سے سراسر مختلف ہوتی ہے کیونکہ یہاں پیش نظر صرف ایک عضو کا کاٹنا یا اس خاص مقدار کا زخم کرنا ہوتا ہے اور مجرم کو قتل کرنا مطلوب نہیں ہوتا، جسم انسانی ایک مربوط وحدت اور اکائی ہوتی ہے اور اس بات کا امکان رہتا ہے کہ اجرائے قصاص سے جسم کے کچھ دوسرے اعضاء متاثر ہو جائیں، یا مجرم کی جان ہی چلی جائے، حالانکہ نفاذ قصاص کے لیے یہ ضروری شرط ہے کہ مجرم کو اسی قدر نقصان پہنچایا جائے جس قدر اس کے جرم کا تقاضا ہے، اس میں کمی بیشی نہ ہو تاکہ قصاص کی وجہ سے مجرم پر ظلم نہ ہو اور اسے کوئی ایسی سزا نہ دی جائے جس کے مقابلے کا جرم نہ ہو یا وہ نقصان اس جرم میں شامل نہ ہو جس کی وجہ سے قصاص واجب ہوا۔ اس لیے فقہاء نے بعض ایسی شرائط بھی بیان کی ہیں جن کا تعلق قتل سے کم درجے کی جسمانی مضرتوں سے ہے۔ ان میں سے اہم شرائط یہ ہیں کہ جرم و سزا میں مماثلت ہو اور اس بات کا امکان موجود ہو کہ مجرم نے متضرر کو جو نقصان پہنچایا ہے بعینہ وہی نقصان مجرم کو پہنچایا جا سکے یعنی مماثلت پوری طرح ممکن ہو۔

(1) مماثلت کا مفہوم یہ ہے کہ جرم کے نتیجے میں جو ضرر واقع ہوا، سزا کے نتیجے میں

[illegible]

[illegible]

فقہاء کے درمیان قصاص کے جزئی مسائل میں اختلافات ضرور پائے جاتے ہیں لیکن یہ اختلافات اس شرط کے متعلق نہیں ہیں [illegible] ضروری ہے۔ یہ اختلافات بعض جزئی مسائل کے بارے میں ہیں مثلاً زبان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک فریق یہ کہتا ہے کہ زبان کاٹ دینے کی صورت میں قصاص کا نفاذ ہوگا جب کہ دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس میں قصاص نہ ہوگا۔ جو حضرات قصاص کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ زبان کی ایک مضبوط جڑ ہے [illegible] لہٰذا یہ بات ممکن ہوگی کہ مجرم نے جس قدر زبان کاٹی ہے اسی قدر [illegible] جائے۔ لیکن جو لوگ قصاص کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ زبان سکڑتی پھیلتی رہتی ہے، لہٰذا اس بات کا امکان نہیں ہے کہ مجرم نے جس قدر زبانی کاٹی اسی قدر اس کی زبان کاٹ لی جائے۔ بہرحال فریقین کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ قصاص تب ہی جاری ہو گا جب پورا پورا بدلہ لیا جا سکتا ہو۔ ان کے نزدیک اس شرط کے وجوب میں اختلاف نہیں ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ زبان میں یہ شرط پائی جاتی ہے یا نہیں۔ دوسرے اعضاء

جن کے بارہ میں اختلاف ہوا اس کی نوعیت بھی بعینہ ایسی ہی ہے جیسا کہ زبان کی ہے۔

ایک عضو کے بدلے میں متعدد اعضاء کاٹنا:

قتل سے کم درجے کے جرائم میں اگر مجرم متعدد ہوں تو کیا سب پر قصاص کی سزا نافذ ہوگی؟ اس بارہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض فقہاء نے اس مسئلہ میں قتل اور قتل سے کم درجے کے جرائم کے قصاص کے حکم میں فرق کیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مسلک کے فقہاء نے قتل اور قتل سے کم تر درجے کے جرائم کے قصاص کے حکم میں اس پہلو سے فرق کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک عضو کے بدلے میں متعدد اعضاء نہ کاٹے جائیں گے جب کہ ایک جان کے بدلہ میں ان کے نزدیک متعدد جانیں لی جا سکتی ہیں۔ ظاہریہ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ایک ہاتھ کے بدلہ میں زیادہ ہاتھ نہ کاٹے جائیں گے، لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہاتھ کے بدلہ میں متعدد ہاتھ کاٹے جا سکتے ہیں جیسا کہ ان کے نزدیک ایک جان کے بدلہ میں متعدد جانیں لی جا سکتی ہیں۔

دلائل کے لحاظ سے احناف کا موقف اس بارہ میں نہایت مضبوط ہے جس کے لیے (ملاحظہ ہو بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ ص ۲۹۷، بدایۃ المجتہد: جلد ۲ ص ۳۲۹، القصاص فی الشریعۃ الاسلامیہ ڈاکٹر احمد محمد ابراہیم: ص ۱۵۲)

اعضاء کا کٹنا یا ان کی افادیت کا ختم ہونا

جس جرم کے نتیجے میں کسی شخص کا کوئی عضو کٹ جاتا ہے یا کسی عضو کی افادیت اور کارکردگی جاتی رہتی ہے، اس کی فقہاء کے نزدیک دو قسمیں ہیں یعنی کبھی تو اس جرم کا ارتکاب عمداً ہوتا ہے اور کبھی سہواً۔ ان جرائم میں شبہ عمد کے بارہ میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ اگر جرم کے نتیجے میں واقع ہونے والے زخم سے اگر متضرر کے جسم کا کوئی عضو کٹ جائے یا عضو کی صورت تو باقی رہے لیکن اس کی افادیت اور کارکردگی ختم ہو جائے، اور جرم کا ارتکاب حالت غضب میں ایسی ضرب کے ذریعہ ہوا ہو جو عموماً زخمی کر دیتی ہے، تو جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مجرم نے اس متضرر کو مارنے کا ارادہ کیا تھا تو یہ جرم جرم عمد ہوگا۔ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جرم میں ایسے آلات کا استعمال ہوا ہو جو بالعموم زخمی نہیں کرتے مثلاً تھپڑ یا کوڑا وغیرہ، یا صورت یہ ہو کہ مجرم سے جرم کا ارتکاب مذاق، کھیل یا تادیبی سزا کے دوران ہو گیا ہو جیسے ایک شخص نے کسی کو تھپڑ مارا اور اس سے متضرر کی آنکھ نکل گئی یا کان کا پردہ پھٹ گیا اور قوت شنوائی ختم ہو گئی۔ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسے حالات میں جرم شبہ عمد کے درجے میں ہوتا ہے لہٰذا ایسے حالات میں قصاص نافذ نہیں کیا جا سکتا، اس کی جگہ دیت مغلظہ واجب ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قتل سے کم درجے کے جرائم میں ''شبہ عمد'' کا وجود نہیں ہوتا۔ یہ صرف قتل میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا گیا ہے۔

(بدایۃ المجتہد لابن رشد: جلد ۲ ص ۳۴۰، المغنی لابن قدامہ: جلد ۹ ص ۴۱۹)

عمدی جرائم جن میں متضرر کا کوئی عضو کٹ جائے یا اس کی ظاہری شکل تو اپنی جگہ بحال رہے لیکن اس کی افادیت اور کارکردگی جاتی رہے تو اس صورت میں مجرم سے قصاص لیا جائے گا اور اس کے جسم کو اسی قدر نقصان پہنچایا جائے گا جتنا متضرر کو اس کے فعل سے پہنچا ہے، لیکن اس کے باوجود نفاذ قصاص کی کچھ ضروری شرائط بھی ہیں جن کا پایا جانا لازمی ہے، اگر ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو قصاص کی سزا نافذ نہ ہوگی۔ ان شرائط میں سے اہم ترین شرائط یہ ہیں کہ دونوں اعضاء کے درمیان مماثلت ہو اور اس بات کا امکان ہو کہ جرم کے نتیجہ میں جو نقصان متضرر کو پہنچا ہے بعینہ اسی قدر نقصان مجرم کو پہنچایا جا سکے۔ ان دونوں شرائط کی تفصیل کچھ یوں ہے:

مماثلت: قتل سے کم درجے کے جرائم میں قصاص کے لیے مماثلت کا پایا جانا شرط ہے۔ اگر مماثلت نہ پائی جائے تو قصاص ساقط ہو جائے گا، مثال کے طور پر مجرم کسی کا کوئی عضو کاٹ دیتا ہے یا اس کی افادیت اور کارکردگی ختم ہو جاتی ہے، لیکن اتفاق ایسا ہے کہ یہ عضو مجرم کے جسم میں موجود ہی نہیں۔ جیسے جرم کے نتیجہ میں متضرر کا بایاں ہاتھ کٹ جائے اور مجرم کا بایاں ہاتھ پہلے سے کٹا ہوا ہے۔ اب ہم قصاص میں اس کا دایاں ہاتھ نہیں کاٹ سکتے کیونکہ دایاں ہاتھ کسی طرح بھی بائیں ہاتھ کے برابر اور مماثل نہیں ہے۔ نہ محل وقوع کے لحاظ سے اور نہ منافع اور افادیت کے لحاظ سے۔ اگر ہم اس میں قصاص جاری کریں گے تو یہ بے حد ظلم ہوگا۔ نیز جرم کا وقوع اگر خلقی طور پر زائد عضو پر ہو مثلاً چھٹی انگلی پر، تو اس میں بھی قصاص جاری نہ ہو سکے گا کیونکہ ایک زائد عضو کسی اصلی عضو کے مماثل نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس اگر مجرم نے اصلی عضو کاٹا ہو تو قصاص کے نفاذ میں اصلی عضو ہی کاٹا جائے گا۔ اگر مجرم اور متضرر دونوں اس پر مصالحت کر لیں کہ کٹے ہوئے عضو کے بدلہ میں کوئی ایسا عضو کاٹ لیا جائے جو نوعیت، محل وقوع اور منافع میں ضرر رسیدہ عضو سے مختلف ہو تو یہ مصالحت قانوناً کالعدم ہوگی کیونکہ یہ جرائم قابل راضی نامہ نہیں ہیں۔ یہ جرائم حقوق اللہ کے خلاف سرزد ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے جان اور نفس کا احترام ضروری قرار دیا ہے، لہٰذا اس کے قانون کے تحت ہی فیصلہ ہوگا۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۹۷، تبیین الحقائق، زیلعی: جلد ۶ ص ۱۱۱، بدایۃ المجتہد: جلد ۲ ص ۳۴۱، الاحکام السلطانیہ الماوردی: ص ۲۲۱)

جرم کے مطابق پورا بدلہ لینا:

دوسری شرط اس بارہ میں یہ ہے کہ جرم کے مطابق پورا بدلہ لینا ضروری ہے۔ اگر عضو جوڑوں سے کٹا ہو یا کوئی ایسی حد نہ ہو جہاں قطع عضو کا عمل رک جائے تو اس صورت میں بھی اس شخص سے قصاص نہ لیا جائے گا جس نے اس عضو کو کاٹ دیا تھا یا اس کی افادیت ختم کر دی تھی کیونکہ قصاص میں یہ بات ضروری ہے کہ مجرم کو صرف اسی قدر مضرت پہنچائی جائے جس قدر ضرر اس سے متضرر کو پہنچا، اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہاتھ جوڑ سے کاٹا جائے یا ایسی جگہ سے جہاں کاٹنے کی ایک معروف حد ہو۔

بعض اعضاء ایسے ہیں کہ اگر وہ جرم کے نتیجہ میں کٹ جائیں تو ممکن نہیں ہے کہ ایسا ہی نقصان مجرم کو پہنچایا جا سکے۔ ناک کی ہڈی، ہتھیلی، نصف بازو، نصف ٹانگ یا مقعد ان میں قصاص نہیں ہے۔ کیونکہ سرکار دو عالم ﷺ کے زمانے میں ایک شخص نے دوسرے کے بازو پر تلوار ماری اور اسے کاٹ دیا، لیکن بازو جوڑ کے بجائے دوسری جگہ سے کٹا۔ نبی اکرم ﷺ نے دیت کا حکم فرمایا۔ اس شخص نے اصرار کیا کہ وہ قصاص ہی لینا چاہتا ہے۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''دیت ہی لے لو اسی میں اللہ تعالیٰ برکت عطا فرمائے گا۔'' نیز یہ وجہ بھی قابل غور ہے کہ ایسے حالات میں قصاص ظلم سے خالی نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں بعینہ اسی قدر عضو کاٹنا ممکن نہیں ہے جو جرم کے نتیجے میں کٹ گیا۔ ہاں اگر جرم کے نتیجے میں عضو جوڑ سے کٹ گیا ہو یا ایسی جگہ سے کٹ گیا ہو جہاں کٹنے کا عمل جا کر رک سکتا ہو تو اس صورت میں قصاص نافذ ہو سکے گا۔

(بدائع کاسانی: جلد ۷ ص ۳۰۸، بدایۃ المجتہد: جلد ۲ ص ۳۷۱، المدونہ: جلد ۱۶ ص ۱۲۳)

اگر ریڑھ کی ہڈی کو کسی جرم کے نتیجے میں مضرت پہنچے جیسے پشت جھک جائے تو اس میں بھی قصاص کا نفاذ نہ ہو سکے گا کیونکہ اس میں بعینہ ویسی مضرت پہنچانا ممکن نہیں ہے۔ اگر سزا نافذ کی جائے تو اس میں اس بات کی ضمانت نہیں دی جا سکتی کہ مجرم کو اسی قدر نقصان پہنچے گا جس قدر اس نے متضرر کو پہنچایا ہے۔ (بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ ص ۳۱۱)

زبان اور جنسی اعضاء کے کٹنے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے کہ اس میں جرم کے

مطابق سزا دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ اعضاء سکڑتے اور پھیلتے رہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی اس بارہ میں یہی رائے ہے۔

یہ ساری بحث اس بارے میں تھی کہ انسان کا عضو جسم سے کٹ جائے، لیکن اگر صورت یہ ہو کہ عضو تو اپنی جگہ باقی رہے لیکن اس کی افادیت اور کارکردگی ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں اس بات کا امکان نہیں کہ مجرم کو بقدر جرم سزا دی جا سکے یہ رائے امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے حضرات کی ہے، البتہ اگر کسی صورت میں شخص متضرر کے برابر مجرم کو سزا دی جا سکتی ہو تو قصاص نافذ ہوگا۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے دوسرے کو مارا۔ اس کے نتیجہ میں مضروب کی عقل جاتی رہی، قوت گویائی ختم ہوگئی، قوت سامعہ و باصرہ زائل ہوگئی تو ان سب حالات میں اعضا تو اپنی جگہ باقی ہیں لیکن ان کی افادیت ختم ہوگئی۔ اور ماہرین فن کے نزدیک یہ ممکن نہیں کہ قصاص کے اجراء کے نتیجہ میں مجرم کی یہ قوتیں زائل کی جائیں اور عضو بدستور باقی رہیں جیسا کہ جرم کے نتیجہ میں ہوا۔ اگر اس صورت میں قصاص جاری کیا جائے تو ظلم اور زیادتی کا امکان رہتا ہے۔ اور یہ بات قصاص میں شرعاً ممنوع ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے ایک مقدمہ میں چار دیتوں کا فیصلہ دیا جس میں ایک شخص نے دوسرے کو مارا تھا اور اس کے نتیجہ میں مضروب کی عقل، قوت گویائی، بصارت اور جنسی قوت جاتی رہی تھی۔ اگر قصاص ممکن ہوتا تو سیدنا عمرؓ اس میں قصاص کا فیصلہ فرماتے۔ (ملاحظہ ہو بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۳۰۹) اسی کتاب کے اگلے صفحات میں علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں کہ ''شریعت میں زبان، کان اور جماع کے وظائف ختم ہو جانے کے بدلہ میں قصاص کی سزا نہیں ہے۔ (ص ۳۱۱۔۳۱۲) اس کے باوجود اگر کوئی صورت ایسی ہو کہ پورا پورا بدلہ لیا جانا ممکن ہو تو قصاص واجب ہو جائے گا، جیسے ایک شخص دوسرے کو مارتا ہے اور اس کی بینائی چلی جاتی ہے۔ اب اگر ایسے طبی طریقے یا دیگر تدابیر موجود ہوں جنہیں استعمال کر کے کسی کی بینائی ختم ہو سکے تو قصاص لازم ہوگا۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۳۰۷) غرض کہ وہ جرائم جن کے نتیجے میں متضرر کا کوئی عضو کٹ جائے یا اس کی افادیت ختم ہو جائے لیکن صورت ایسی ہو کہ نفاذ قصاص کے لیے جو ضروری شرائط مقرر ہیں ان میں سے کوئی شرط نہ

پائی جاتی ہو یا متضرر نے قصاص معاف کر دیا ہو (بدائع الصنائع: جلد ۷ص ۳۰۵، الاحکام السلطانیہ الماوردی: ص ۲۲۱ میں ہے کہ صاحب قصاص کا حق صرف یہی نہیں کہ وہ جرم کے بدلے اعضاء کاٹ لے بلکہ اسے قصاص اور عفو کے انتخاب میں بھی اختیار ہے اور بہتر یہ ہے کہ وہ معاف کر دے) یا قصاص والے جرائم کا ارتکاب غلطی سے ہو گیا ہو تو ایسی سب صورتوں میں دیت واجب ہو گی، کیونکہ وہ جرائم جن کا ارتکاب اگر عمداً بھی ہو گیا ہو تب بھی ان میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو، ایسے تمام جرائم کا ارتکاب خواہ عمداً ہو یا بلا عمد، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ دونوں میں دیت اور مالی معاوضہ واجب ہوتا ہے۔ یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔ (بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ص ۳۱۲، الاحکام السلطانیہ: ص ۲۲۱، المحلی لابن حزم: جلد ۱۰ص ۴۰۳) دیت کبھی تو پوری واجب ہوتی ہے اور کبھی اس کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے اور کبھی غیر معینہ (Unprescribed) معاوضہ واجب ہوتا ہے۔

(دیت کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ص ۳۱۱۔۳۱۴، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، زیلعی: جلد ۶ص ۱۲۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی: ص ۲۲۱)

زخموں میں قصاص:

اسی سر اور چہرے کے زخموں میں بھی قصاص اور تاوان ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے بھی تمام زخموں میں قصاص کے بارہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ عمدی زخموں میں قصاص نہیں ہے، خواہ وہ جائفہ کی تعریف میں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں۔ کیونکہ زخموں میں پورے پورے قصاص کا اجراء ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر زخموں میں قصاص جاری کیا گیا تو اس بات کا امکان ہے کہ مجرم پر ظلم اور زیادتی ہو جائے اور یہ ممنوع ہے کیونکہ قصاص میں برابری واجب ہے۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ص ۳۰۹)

اگر قصاص برابر اور جرم کے مساوی لیا جانا ممکن نہ ہو، یا اجراء قصاص کی اہم شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو، یا اولیائے قصاص کی طرف سے قصاص معاف کر دیا جائے، یا جرم بطور خطاء واقع ہوا ہو، تو ایسی تمام صورتوں میں تاوان واجب ہوتا ہے۔

تاوان مختلف زخموں میں مختلف ہے۔ اگر زخم جائفہ ہو تو اس میں دیت کا 1/3 حصہ واجب ہو گا کیونکہ ارشاد نبوت ﷺ ہے کہ ''جائفہ میں دیت کا 1/3 حصہ واجب ہے۔'' یہ آپ ﷺ نے عمرو بن حزمؓ کے نام ایک خط میں فرمایا جو اہل یمن کے لیے لکھا گیا تھا۔ اگر جائفہ جسم سے پار ہو کر دوسری جانب جا نکلے تو اسے دو جائفے تصور کیا جائے گا، اور ایسی صورت میں دیت کا 2/3 حصہ واجب ہو گا۔ اکثر فقہاء امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اسی کے قائل ہیں۔

جائفہ کے سوا دوسرے تمام زخموں کے لیے شارع کی طرف سے کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، لہٰذا ان سب میں منصفانہ معاوضہ دیا جائے گا جو قاضی اور جج کے اختیار تمیزی پر موقوف ہو گا۔ منصفانہ معاوضہ تب واجب ہو گا جب صورت یہ ہو کہ زخم تو بھر آئے لیکن اس کے نشانات باقی ہوں۔ تمام فقہاء اسے ضروری شرط سمجھتے ہیں۔ چنانچہ کاسانیؒ نے لکھا ہے کہ ''جسم کے وہ تمام زخم جو بھر آئیں اور زخم کے آثار باقی ہوں تو ان میں منصفانہ تاوان واجب ہے۔'' (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۳۲۴) اگر زخم بھر آئے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں کچھ واجب نہیں، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس میں دکھ اور درد کا تاوان واجب ہے اور امام محمدؒ صرف ڈاکٹر کی فیس عائد کرتے ہیں۔'' (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۳۲۴)

اجتماعی اور ریاستی جرائم

اسلام نے ان تمام افعال کو ممنوع قرار دیا ہے جو مصلحت عامہ اور لوگوں کی اجتماعی زندگی کے خلاف ہیں۔ لیکن جو لوگ ان افعال کا ارتکاب کرتے ہیں تو ان کے مرتکبین کے لیے اسلام میں تعزیری سزا مقرر کی گئی ہے۔ آج کل کے معاشرہ میں تو ان جرائم کا ایک ہجوم ہے لیکن ہم ان سے چند ایک کا ذکر کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھیں کہ ہر وہ کام جرم ہے جو حکومت کی سلامتی اور امن کے خلاف ہو اور اس کے مرتکب کو سزا دی جائے گی تاکہ ریاست کو بدامنی اور خرابی سے بچایا جا سکے اور ریاست کو مضبوط اور مستحکم کیا جا سکے اور ان تمام باتوں کا سدّ باب کیا جا سکے جو مملکت کے لیے نقصان دہ اور اس کی سلامتی کے لیے مضر ہوں۔

رشوت:

''رشوۃ'' کا لفظ ''رِشا'' سے مشتق ہے اور ''رِشا'' ڈول کی رسی یا صرف ''رسی'' کو کہتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں ''ارشت الدلو'' میں نے ڈول میں رسی لگائی۔ ابن الاعرابی کہتے ہیں کہ ''ارشی الرجل'' یعنی اونٹنی کے بچے کی سرین کو کھجلایا تاکہ وہ تیز دوڑے۔ اور اونٹنی کے بچے کو بھی ''رشی'' کہا جاتا ہے۔ منذری نے ابوالعباس سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ رشوت کا لفظ ''رشاء الفرح'' سے ماخوذ ہے۔ یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب چوزہ گردن بڑھا کر اپنا سر ماں کی طرف لے جاتا ہے تاکہ وہ اس کو چوگا دے، ''رشوۃ'' را کے ضمہ اور کسرہ کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے۔ جیسے رشاہ رشوۃ اس کو رشوت

دی۔ ارتشیٰ منه رشوة جب کوئی شخص رشوت لے۔ اس کی جمع رُشا آتی ہے۔

رشوت کا ہم معنی لفظ ''برطیل ہے (بمعنی رشوت اور) ایک سخت گول لمبا پتھر جو بولنے والے کے منہ میں اس لیے ڈال دیا جاتا ہے تاکہ وہ بات کرنے اور بولنے سے اس کو روک رکھے۔ اور ضرب المثل ہے "البَراطِيل تنصر الا باطيل" رشوت باطل کاموں کے لیے معاون اور مددگار ہوا کرتی ہے۔ (تہذیب اللغۃ: جلد ۱۱ص ۴۰۶، حاشیہ ابن عابدین: جلد ۵ص ۳۶۲، السیاسۃ الشرعیہ فی حقوق الراعی والرعیۃ: ص ۵۰)

رشوت کے ان لغوی معنوں سے پتہ چلا کہ رشوت اس لیے دی جاتی ہے کہ مفاد اور مصلحتوں کی بابت فیصلے میں حق اور انصاف سے گریز کیا جائے، اور رشوت ڈول اور رسی کی طرح ہوتی ہے۔ اسی طرح رشوت دینے والا اس چوزے کی طرح ہوتا ہے جو اپنا سر اس لیے اوپر اٹھاتا ہے تاکہ اس کی ماں اسے چوگا دے۔ رشوت راشی اور مرتشی (رشوت لینے اور دینے والے) کے درمیان ایک جوڑ کا کام دیتی ہے جیسے رسی اور ڈول جوڑ کا کام دیتی ہے۔ اور جس طرح تیز دوڑانے کے لیے اونٹ کے بچہ کی سرین کو سہلایا جاتا ہے اسی طرح رشوت لینے والے کو اس لیے رشوت دی جاتی ہے تاکہ وہ مطلوبہ کام پوری طرح اور جلدی انجام دے سکے۔

یہ تو رشوت کی لغوی تعریف تھی۔ رشوت کی اصطلاحی تعریف مختلف لوگوں نے مختلف کی ہے (ملاحظہ ہو الاصول القضائیہ فی المرافعات الشرعیۃ: ص ۳۳۰، عون المعبود فی شرح ابی داؤد: جلد ۹ ص ۴۹۶، المحلی لابن حزم: جلد ۹ ص ۱۵۷) لیکن سب سے اچھی اور جامع مانع تعریف علامہ ابن عابدین نے کی ہے کہ ''رشوت وہ چیز ہے جو آدمی کسی حاکم یا غیر حاکم کو اس مقصد کے تحت دیتا ہے کہ فیصلہ اس کے حق میں ہو یا اس کے من پسند منصب پر اسے فائز کرے۔'' (حاشیہ ابن عابدین: جلد ۵ص ۲۲،۳) اس تعریف سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ رشوت حاکم یا غیر حاکم کو اس مقصد کے تحت دیتا ہے کہ فیصلہ اس کے حق میں ہو یا اس کے من پسند منصب پر اسے فائز کرے۔ (حاشیہ ابن عابدین: جلد ۵ص ۳۶۲) اس تعریف سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ رشوت حاکم یا غیر حاکم کو کسی کی طرف سے پیش کی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو رشوت عام ہوگی۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ مال

ہو یا اس شخص سے حاصل ہونے والی کوئی منفعت ہو یا اس کی خاطر کسی کے کام کی ادائیگی ہو۔ حاکم سے یہاں مراد قاضی ہے۔

اور غیر حاکم سے مراد ہر وہ شخص ہے جس سے رشوت دینے والے کی غرض اور مفاد پورے ہونے کی توقع ہو، خواہ وہ حکومت کا والی ہو یا کسی محلّہ کا ملازم ہو یا کوئی مخصوص کام اس کے سپرد ہو جیسے تاجروں یا کمپنیوں کا ایجنٹ ہو یا زمینداروں اور جاگیرداروں کا گماشتہ ہو وغیرہ۔ اور رشوت دینے والے کے حق میں فیصلہ کرنے یا رشوت دینے والے کی مرضی کے مطابق رشوت لینے والے کو برانگیختہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ رشوت دینے والے کی مرضی اور اس کے مقصد کو رشوت لینے والا پورا کرے اور اس سے کوئی بحث نہ کرے کہ وہ مرضی یا مقصد حق ہے یا باطل۔

رشوت کی اس تعریف کی روشنی میں رشوت کے تین اجزاء ہیں:

(1) رشوت: وہ مال یا منفعت ہے جو رشوت دینے والا خرچ کرتا ہے تاکہ رشوت لینے والا مذکورہ غرض یا مفاد کو پورا کر سکے۔

(2) مرتشی: وہ شخص جو کسی دوسرے سے مال کا تقاضا کرتا ہے یا اس سے کسی نفع کا حصول چاہتا ہے تاکہ اس کے عوض اس کی کوئی غرض پوری کر دے جس کی ادائیگی اس کے لیے ضروری ہو، یا اس کا کوئی غیر شرعی کام انجام دے دے۔ کام انجام دینے کا مطلب دونوں سے ہے یعنی کام کر دینا ہو یا کام کرنے سے رک جانا ہو۔

(3) راشی: وہ شخص ہے جو یہ سارا مال خرچ کرتا ہے یا مفاد بہم پہنچاتا ہے تاکہ اس کی غرض پوری ہو سکے۔

رشوت کی مختلف صورتیں:

رشوت کی مختلف قسمیں اور مختلف صورتیں ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں:

(1) حق کو باطل اور باطل کو حق ثابت کرنے کے لے رشوت:

حرام شریعت کی نگاہ میں نہایت ناپسندیدہ چیز ہے کیونکہ اس سے ایک بندہ

مومن کا شیشہ قلب داغ دار ہوتا ہے۔ اس لیے ہر ایسا وسیلہ اور ذریعہ بھی شریعت میں حرام ہے جس کے ذریعہ حق کے خلاف باطل کو غلبہ مل رہا ہو۔ اور رشوت ان وسائل میں سے ایک ہے جس کی وجہ سے حق کو باطل اور باطل کو حق ٹھیرایا جاتا ہے، اس لیے اسلام نے اس کو حرام قرار دیا ہے، اور اس سے پیدا شدہ گناہ جس طرح رشوت لینے والے کو ہو گا، رشوت دینے والا اور "الرائش" یعنی درمیانی ایجنٹ بھی اس گناہ سے اتنا ہی ملوث ہو گا۔ جو مال حاکم کو اس غرض کے لیے دیا جائے کہ وہ باطل کو حق ثابت کر دے یا کسی غیر کے حق کو باطل قرار دے یا حاکم کے علاوہ کسی اور کو اپنی نفسیاتی اغراض کے لیے روپیہ بطور رشوت دیا جائے تو یہ حرام رشوت کی ایک بدترین مثال ہوگی، کیونکہ رشوت اسی غرض کے تحت دی جاتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ باطل کو حق اور حق کو باطل ثابت کیا جائے، یا اس کے حق کو غصب کر لیا جائے جس نے اس کی طرح رشوت نہیں دی۔

جو حاکم حق کو باطل ثابت کرنے کے لیے رشوت لیتا ہے، اس کی حرکت سے اس کا فسق دو طرح سے ثابت ہوتا ہے۔

(1) ایک اس طرح سے کہ اس نے رشوت لینے کا ارتکاب کیا جو سراسر باطل کی اعانت کے لیے صرف ہو رہی ہے، اور یہ حرام ہے لہٰذا اس کے عوض جو چیز لی جائے گی وہ بھی حرام ہوگی اور اس کے کرنے والا فاسق ہوگا۔

(2) دوسرے رشوت لے کر وہ ناحق فیصلہ کرے گا جو قطعی حرام ہے جس کا ارتکاب کرنے والا فاسق ہے۔ یا تو اسے معزول کر دیا جائے گا یا وہ معزول کیے جانے کے قابل ہے۔ (احکام القرآن، جصاص: جلد ۵ ص ۸۶)

رشوت دینے والا بھی دو وجہ سے فاسق کہے جانے کا مستحق ہوگا۔

1- ایک اس لیے کہ اس نے رشوت میں اپنا مال خرچ کیا۔

2- دوسرے اس نے اپنے اور دوسرے کے حق میں ظلم کیا۔

اور یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ جو چیز فسق کا سبب ہو وہ بھی حرام ہوتی ہے، لہٰذا رشوت بالاتفاق حرام ہے۔ (تفسیر قرطبی: جلد ۶ ص ۱۸۳، احکام القرآن جصاص: جلد ۴ ص ۸۶، عون المعبود: جلد ۹ ص ۲۹۶ وغیرہ)

کسی حق کو حاصل کرنے اور ظلم وضرر کو دفع کرنے کے لیے رشوت دینا:

موجودہ زمانے میں بعض لوگوں کا حق مارا جارہا ہوتا ہے یا ظلم وجور سے بچنے کے لیے انہیں چار و ناچار رشوت کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اگرچہ ان صورتوں میں افضل ترین صورت یہ ہے کہ صبر سے کام لیا جائے تاکہ اللہ تعالیٰ غیب سے اس کے حق کے حصول کی راہ آسان کردے یا اس پر ہونے والے ظلم کو دفع کردے، لیکن ہر شخص اس قدر نہ ہی صابر ہوتا ہے اور نہ ہی اس میں اس قدر حوصلہ ہوتا ہے لہٰذا وہ رشوت دے کر اپنا حق حاصل کر لیتا ہے اور اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا دفعیہ کر لیتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ گنہ گار کون ہو گا؟ آیا رشوت لینے والا تنہا مجرم ہے یا لینے اور دینے والے دونوں مجرم ہیں؟ اس سلسلہ میں جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ رشوت لینے والا تنہا گنہ گار ہوگا رشوت دینے والا گنہگار نہیں ہو گا۔ (فتح القدیر: جلد۵ص ۳۵۵، حاشیہ ابن عابدین: جلد۵ص ۳۶۲، احکام القرآن جصاص: جلد۴ص ۸۶، عون المعبود: جلد۹ص ۴۹۶، البنایہ شرح الہدایہ: جلد۳ص ۲۶۸، المحلی لابن حزم: جلد۹ص ۱۵۷)

سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے کہ جس وقت آپ حبشہ میں تھے، آپ نے گلوخلاصی کے لیے بطور رشوت دو دینار دیئے، تب کہیں آپ کو رہائی ملی۔ اس وقت آپ نے فرمایا تھا:

﴿ان الاثم علی القابض دون الدافع﴾

(تفسیر قرطبی: جلد۶ص ۱۸۴، عون المعبود: جلد۹ص ۴۹۶)

”لینے والا گنہگار ہے دینے والا نہیں۔“

سیدنا ابن مسعودؓ نے ظلم دفع کرنے کے لیے رشوت دی اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ ایسا کرنے میں گناہ ان پر نہ ہوگا۔ اور صحابی کا فعل لائق سماعت ہے بشرطیکہ کسی صحیح حدیث سے معارض نہ ہو۔ اور یہ واقعہ کسی صحیح حدیث کے معارض نہیں ہے۔

ملازمت کے حصول کے لیے رشوت دینا:

اس زمانہ میں ملازمت کا حصول بڑا مشکل ہے۔ ملازمت دینے والے افسران کو رشوت کی چاٹ لگی ہوئی ہے، حالانکہ شرعی طور پر سچے، امانت دار، مستقل مزاج، مقتدر

اور بے نیاز افراد کو سرکاری کاموں کی ذمہ داری سونپنا ایک اہم دینی فریضہ ہے۔ لیکن اس زمانہ میں رشوت کے ذریعہ لوگ پچھلے دروازوں سے اعلیٰ عہدوں اور بلند مرتبوں پر فائز ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اسلام نے رشوت لینے والے، رشوت دینے والے اور درمیانی ایجنٹ کو جہنم کی بشارت دی ہے۔ (ردالمختار: جلد۴ صل ۳۰۶)

اس قسم کی رشوت کو بھی اسلام نے حرام قرار دیا ہے اور ارشاد ربانی ہے:

﴿ان اللّٰہ یأمرکم ان تؤدوا الامانات الیٰ اهلها، واذاحکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل﴾ (نساء:۵۸)

''بے شک اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں ان کے سپرد کر دیا کرو، اور جب لوگوں میں فیصلہ کرنے لگو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔''

کسی منصب یا ملازمت کے حصول کے لیے رشوت دینا درحقیقت امانت کو نااہلوں کے سپرد کرنے کے مترادف ہے۔ اس سے حکم خداوندی کی مخالفت لازم آتی ہے، اس لیے کسی بھی منصب یا ملازمت کو حاصل کرنے کے لیے رشوت دینا حرام ہے۔

ابویعلی نے سیدنا حذیفہؓ سے مرفوع سند کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے کہ

''جس شخص نے دس آدمیوں پر کسی شخص کو کارگذار بنایا اور اسے معلوم ہے کہ اس گروہ میں اس سے بہتر بھی کوئی شخص ہے، تو وہ اللہ تعالیٰ اس کے رسول ﷺ اور جماعت مسلمین کے ساتھ خیانت کا مرتکب ہوگا۔ (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ: جلد۲ ص ۱۶۵)

امام بخاریؒ نے سیدنا معقل بن یسارؓ سے روایت نقل کی ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا:

''ہر وہ والی (حکمران) جو مسلمانوں کی جماعت کی نگہداشت کرتا ہے اگر وہ اس حال میں مرے کہ اس نے لوگوں کے ساتھ فریب اور دھوکہ کیا ہو تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کر دیتا ہے۔''

(فتح الباری: جلد۱۶ ص ۲۴۶، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص۱۴)

اور سیدنا فاروق اعظمؓ فرماتے ہیں کہ

''جو شخص مسلمانوں کے کسی کام کا والی ہوا۔ پھر اس نے کسی شخص کو باہم دوستی یا قرابت داری کی بنیاد پر کسی عہدہ اور منصب پر فائز کیا، تو اس نے اللہ، اس کے رسول ﷺ اور عام مسلمانوں کے ساتھ خیانت کی۔'' (السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۱۰)

رشوت سے متعلقہ امور:

بعض حضرات ہدیہ کے نام سے رشوت لیتے دیتے ہیں۔ بعض دینے والا ہدیہ دیتا ہے لیکن لینے والے کے لیے وہ رشوت ہوتا ہے۔ ہدیہ شریعت میں جائز ہے بلکہ محبت کی زیادتی کا باعث ہوتا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے ''تھادوا تحابوا'' ایک دوسرے کو ہدیہ دیا کرو اس سے محبت بڑھتی ہے۔ ہدیہ کیا ہوتا ہے؟ اس کے بارہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات کے نزدیک ہدیَہ کی تعریف یہ ہے کہ ''کسی شرط کے بغیر ایک آدمی دوسرے کو جو مال دیتا ہے اس کو ہدیہ کہتے ہیں۔'' بعض حضرات کہتے ہیں کہ

''ہدیہ وہ مال ہے جو دلی محبت کے اظہار، الفت کے اصول اور ثواب کی غرض سے عزیزوں، دوستوں، علماء، مشائخ اور صالحین کو دیا جائے جن کے بارہ میں اسے حسن ظن ہو۔''

(تعریب السیاسۃ الشرعیۃ فی حقوق الراعی وسعادۃ الرعیۃ: ص ۵۰)

یہ ہے ہدیہ کی حقیقت، شریعت میں یہ ایک مستحب اور پسندیدہ امر ہے کیونکہ حدیث میں اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''ایک دوسرے کو ہدیہ دو، اس سے دل کا کینہ ختم ہو جاتا ہے، اور کوئی پڑوسن اپنی پڑوسن کے ہدیہ کو حقیر نہ جانے اگرچہ وہ بکری کا ایک کھر ہدیہ میں کیوں نہ دے۔''

(النہایہ فی غریب الحدیث والاثر: جلد۳ ص ۴۲۹، لابن اثیر)

ہدیہ کا مقصد حدیث میں یہی بتایا گیا کہ لوگوں میں محبت عام ہو، لیکن ہدیہ کا یہ لین دین اسی شخص کے لیے ہے جو مسلمانوں کے کسی کام کا نگران اور ذمہ دار نہ رہا ہو۔ جس شخص کو ریاست کی کوئی ذمہ داری سونپی گئی جیسے قاضی، گورنر، وزیر یا کوئی اور عہدہ دار وغیرہ، تو ایسے عہدے داروں کو ہدیہ قبول کرنے سے گریز اور اجتناب کرنا چاہیے، خصوصاً ایسے لوگوں کو ان ہدیوں کو بالکل نہیں قبول کرنا چاہیے جنہیں منصب پر فائز ہونے سے قبل ہدیہ اور تحفہ نہیں ملا کرتا تھا کیونکہ گاہے گاہے تحفہ دینے کو اپنی طرف متوجہ کرنے کا حربہ بنا لیا جاتا ہے اور پھر اس کے بعد اپنی ضرورت پوری کی جاتی ہے اور وہ کام کرایا جاتا ہے جو ملازم پر ہدیہ لیے بغیر بھی فرض ہوتا ہے۔ اب اگر اسی کے فرض کو انجام دلانے کے لیے اسے تحفہ دیا گیا تو یہ ایک قسم کی رشوت ہوگی۔ (المبسوط، سرخسی: جلد ۱۶ ص ۸۲)

امام احمد بن حنبلؒ فرمایا کرتے تھے کہ ''امورِ مملکت سے متعلقہ کام کا جو شخص ذمہ دار ہوگا اس کے لیے کسی قسم کا ہدیہ اور تحفہ قبول کرنے کی میں ہرگز اجازت نہیں دوں گا کیونکہ بیان کیا جاتا ہے کہ گورنروں اور کارکنان حکومت کا تحفہ اور ہدیہ خیانت اور کھوٹ ہے، اور کسی حاکم کو خاص طور پر ہرگز اس کی اجازت نہ ہوگی۔ ہاں اس منصب پر فائز ہونے سے قبل جس کسی سے اس کا یارانہ اور میل ملاپ ہوگا اس سے تحفہ اور ہدیہ قبول کرنا مستثنیٰ ہوگا۔''

ابن التین فرماتے ہیں کہ گورنروں کو ہدیہ دینا رشوت ہے۔ اس کو تحفہ اور ہدیہ کہا بھی نہیں جا سکتا، اس لیے اگر وہ شخص گورنر نہ ہوتا تو کون اسے تحفہ اور ہدیہ دیتا؟ یونہی قاضی کو ہدیہ دینا سخت قبیح اور حرام ہے، وہ اس کا مالک بھی نہ ہوگا۔'' (عمدۃ القاری، عینی: جلد ۱۱ ص ۴۰۷)

امام طبرانی نے معجم کبیر میں سیدنا ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''امام کو تحفہ دینا خیانت ہے۔''

(کنز العمال: جلد ۶ ص ۵۶، فیض القدیر: جلد ۶ ص ۳۵۷)

ایسے ہی ایک اور روایت میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''امراء کو ہدیہ دینا خیانت ہے۔'' (کنز العمال: جلد ۶ ص ۵۸، نیل الاوطار: جلد ۸ ص ۲۷۸، تلخیص الحبیر: جلد ۴ ص ۱۸۹)

سیدنا عمرؓ گورنروں کے تحفے اور ہدیے اول تو قبول نہیں کرتے تھے، اور اگر قبول

بھی فرماتے تو اسے بیت المال میں داخل فرما دیتے تھے۔ کوئی کہتا کہ رسول اللہ ﷺ تحفہ اور ہدیہ قبول کرتے تھے، تو آپ جواب میں فرماتے کہ ''آپ کے وقت میں وہ ہدیہ ہوتا تھا لیکن آج رشوت ہے۔''

کسی شاعر نے خوب کہا ہے ؎

تـرود حـكـمـةً مـنـى   وحـلَّ الـقـيـل والـقـالا
فـسـاد الـديـن والـدنـيـا   قـبـول الـحـاكـم الـمـالا

یعنی مجھ سے حکمت کی ایک بابت سنو اور اس کو اپنے لیے زاد راہ بنا لو، اور چون و چرا نہ کرو حاکم کا مال قبول کرنا دین و دنیا کی خرابی کا باعث ہے۔

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ بنو اسد کے ایک شخص کو صدقہ وصول کرنے کے لیے مقرر فرمایا۔ جب وہ صدقات وصول کر کے واپس آیا تو کہنے لگا: ''یہ آپ لوگوں کے لیے ہے اور یہ مجھے ہدیہ دیا گیا ہے۔'' یہ سن کر سرکار دو عالم ﷺ منبر پر تشریف لائے اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء کے بعد فرمایا: ''ان تحصیل داروں کو کیا ہو گیا ہے؟ جنہیں ہم وصول یابی کے لیے بھیجتے ہیں، جب وہ آتے ہیں تو کہتے ہیں: ''یہ آپ کا ہے اور یہ ہمارا ہے۔'' بھلا یہ اپنے ماں باپ کے گھروں میں بیٹھے رہیں تو پھر دیکھیں کہ کیا انہیں کوئی تحفے تحائف لا کر دیتا ہے۔ یا نہیں؟'' اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے یہ جو چیز لے کر قیامت کے دن آئیں گے اسے اپنی گردن پر اٹھائے ہوں گے۔ اگر وہ اونٹ ہوگا تو بلبلاتا ہوگا، گائے ہوگی تو چلاتی ہوگی، اور بکری ہوگی تو ممیارہی ہوگی۔'' پھر آپ ﷺ نے دونوں ہاتھ بلند فرمائے یہاں تک کہ آپ کی بغل کی سفیدی میں نے دیکھ لی۔ پھر فرمایا: ''سنو! کیا میں نے پہنچا نہیں دیا؟'' یہ آپ ﷺ نے تین بار فرمایا۔''

(فتح الباری: جلد ۱۶ ص ۲۸۷، مسلم مع شرح للنووی: جلد ۲۱ ص ۲۱۸)

اگر کوئی شخص گورنر یا کسی اور بڑے افسر کے پاس کسی کی سفارش لے کر جائے تا کہ وہ گورنر اس پر توڑے جانے والے مظالم کا سدّ باب کرے یا اس کا حق اس تک پہنچا دے یا اسے کسی عہدہ پر فائز کرے یا فوج میں اس کو بھرتی کرا دے، اور وہ شخص اس سبب

کی اہلیت رکھتا ہے۔تو ان سفارشات میں ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہوگا، اگرچہ ہدیہ دینے والا اپنے حق کو وصول کرنے یا ظلم کو دفع کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ خرچ کرے۔

(مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ: جلد ۱۳ص ۲۸۶)

حدیث میں سرکار دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے:

''جس نے اپنے بھائی کے لیے کوئی سفارش کی اور اس نے اسے کوئی ہدیہ دیا، اور لینے والے نے اس کو قبول کرلیا، تو اس نے سود کے ایک بڑے دروازے میں گھسنے کا ارتکاب کیا۔''

(کنز العمال: جلد ۶ ص ۶۵، مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ: جلد ۱۳ص ۲۸۶)

رشوت کی حرمت کتاب وسنت سے:

شریعت اسلامیہ لوگوں کے اموال کی حفاظت کو شدت سے چاہتی ہے اور رشوت ستانی جیسے حرام اور باطل طریقے سے کسی کا مال کھانے سے سختی سے روکتی ہے۔ رشوت یہ ہے کہ مال صاحب اقتدار یا سرکاری ملازم کو پیش کیا جائے تاکہ وہ اس کے حق میں یا اس کے حریف کے خلاف فیصلہ کرے یا اس کا کام کردے یا اس کے حریف کے کام کو ٹال دے وغیرہ وغیرہ۔ اسلام نے حکام اور ان کے معاونین کے لیے رشوت ستانی کو حرام ٹھیرایا ہے۔ نہ رشوت دینے کی اجازت دی اور نہ ہی اس کو قبول کرنے کی۔ اسی طرح ان دونوں کے درمیان واسطہ بننا بھی ممنوع قرار دیا گیا۔ رشوت ستانی کی یہ حرمت سماج میں رشوت کا عام ہونا ظلم وفساد کے عام ہونے کے مترادف ہے۔ رشوت دے کر خلاف حق فیصلے کیے جاتے ہیں، اور جن کا کام بعد میں ہونا چاہیے اس کا پہلے اور جس کا پہلے ہونا چاہیے اس کا کام بعد میں کیا جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مسلم معاشرہ میں فرائض کی انجام دہی کی روح پیدا ہونے کے بجائے مفاد پرستی کی روح پیدا ہوتی ہے۔ (الحلال والحرام فی الاسلام: ص ۳۲۰)

﴿ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقًا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون﴾ (بقرہ: ۱۸۸)

''اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ، اور نہ مال کو حاکموں کے پاس (رشوت کے طور پر) پہنچاؤ، کہ لوگوں کے مال میں تھوڑا بہت (جو کچھ ہاتھ لگے) اس کو جان بوجھ کر ناجائز طریقے پر کھا جاؤ۔''

اس آیت میں باطل طریقے سے مال کھانے کو منع کیا گیا، اور مال کو باطل طریقے سے کھانے کی ایک صورت رشوت ستانی ہے جس کے ذریعے سے حکام کو انصاف کے راستہ سے برگشتہ کیا جاتا ہے۔ کسی شی کی مخالفت اس کی حرمت کو چاہتی ہے اس لیے رشوت حرام ہے۔ شریعت مال کھانے کے ہر ایسے طریقے کو حرام قرار دیتی ہے جو غیر معتبر ہو اور کسی ناقابل لحاظ چیز کے عوض اس کا لین دین ہوا ہو۔ (تفسیر المراغی: جلد۲ ص ۸۰) اور اگر اس طریقے سے مال کا دینے والا رضا مندی کا جھوٹا مظاہرہ بھی کرے تب بھی اس کا شمار رشوت میں ہوگا۔ (تفسیر قرطبی: جلد۲ ص ۲۳۸) اور اگر دینے والے کی رضا شامل نہ رہی یا غیر حقیقی اور غیر مفید جگہ اس کو خرچ کیا کہ اللہ نے اس کا کھانا غیر مباح قرار نہیں دیا تب بھی اس کا شمار حرام میں ہوگا۔ (تفسیر المراغی: جلد۲ ص ۸۰، تفسیر طبری: جلد۲ ص ۱۰۶) اور اللہ تعالیٰ نے ''آپس میں ایک دوسرے کا مال'' اس لیے کہا تاکہ امت کی وحدت کا احساس رکھا جائے، باہمی تعاون اور مشترکہ ذمہ داری کا تصور عام ہو اور یوں دلوں میں یہ یقین اجاگر ہو کہ غیروں کے مال کا احترام اور ان کی حفاظت کرنا ایسا ہے جیسا اپنے مال کا احترام کرنا اور اس کی حفاظت کرنا، اور اگر دوسرے کے مال پر دست درازی کی یا اس کو غصب کیا تو یہ پوری امت کے مال پر ظلم وزیادتی کے برابر ہوگا جس کا وہ خود ایک فرد اور شجر امت کی ایک ڈال ہے، اور جس معاشرہ میں ایسا کوئی گناہ عام ہوگا اس کے اثرات سے وہ خود بھی محفوظ نہیں رہ سکے گا کیونکہ یہ ایک مسلم امر ہے کہ جتنی بے باکی سے وہ دوسروں کا مال کھائے گا دوسرے بھی اتنا ہی بے ڈر اور بے باک ہو کر اس کا مال ہڑپ کرنے کے درپے ہوں گے۔ اور حکام کو رشوت کی شکل میں مال دینا انہیں باطل طریقہ سے مال کھلانا ہے۔ (تفسیر المراغی: جلد۲ ص ۸۱) اور ''تدلوا بھا الی الحکام'' کی تفسیر یہی ہے کہ حکام کو راہ سے بے راہ کرنے اور انصاف سے ہٹانے کے لیے انہیں مال نہ کھلاؤ اور نہ ہی اپنا کام نکلنے کے لیے انہیں رشوت

دو۔(المراغی: جلد۲ص۸۱،تفسیر قرطبی: جلد۲ص۲۴۰)"تدلوا" ارسال دلو سے ماخوذ ہے جس کے معنی ڈول ڈالنے کے ہیں۔اور"رشوت" رشا سے ماخوذ ہے یعنی ڈول کی رسی گویا اس رسی کے ذریعے ڈول کو اس لیے ڈالا جاتا ہے تاکہ اس کی حاجت اور ضرورت پوری کی جا سکے۔

ایک اور مقام پر حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے

﴿سمّاعونَ للکذب اکّالون للسحت﴾(مائدہ:۴۱)

"(اے پیغمبر!) یہ لوگ جھوٹی باتیں بنانے کے لیے جاسوسی کرنے والے (اور رشوت کا) حرام مال کھانے والے ہیں۔"

اس آیت میں یہود کی مذمت کی گئی کہ وہ جھوٹی باتیں سنتے ہیں اور حرام مال کھاتے ہیں اور جھوٹی گواہی دیتے ہیں۔ان تین چیزوں کی مذمت ان کی حرمت کو چاہتی ہے کیونکہ حرام کھانا ان کے اندر پیوست ہوتا ہے۔رشوت بھی حرام کمائی میں داخل ہے،اس لیے رشوت کا لین دین حرام ہے۔یہ لعنت یہودیوں میں بڑی حد تک پھیلی ہوئی تھی۔ان کی زندگی اسی ڈگر پر گھومتی تھی کہ وہ فیصلوں میں انصاف کے راستے سے گریز کرتے تھے۔ان کے اندر رشوت کا عام رواج پڑ چکا تھا اس کی وجہ سے ان کے معاملات بگڑ چکے تھے۔عفت اور پاک دامنی کے بجائے حرص و آز اور ہوس و لالچ کا ہر طرف دورہ تھا اور یہود اور سرداران یہود رشوت اور حرام چیزوں کے رسیا تھے۔کمینہ پن اور بے حیائی ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی،اور جس لعنت میں قوم یہود مبتلا تھی،بگاڑ اور پستی کے دنوں میں کم وبیش ہر قوم کا یہی انجام ہوتا ہے آج بھی گاہے گاہے یہود کی زیر ملکیت عالمی کمپنیوں کے بارہ میں ہم آئے دن سنتے رہتے ہیں کہ ان کے اعلیٰ حکام دنیا میں پھیلے ہوئے بڑے بڑے عہدہ داروں اور تاجروں کو طرح طرح سے رشوت دیتے ہیں،ان کے منہ روپوں سے اس لیے بند کرتے ہیں تاکہ عالمی ضمیر میں فساد آئے،گرے ہوئے اور نکمے طریقہ سے ان کی تیار کردہ مصنوعات کا رواج اور چلن ہو اور عالمی منڈی ان کے ہاتھوں سے نکلنے نہ پائے۔

امام حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ بنی اسرائیل کے حکام کا یہ حال تھا کہ فریقین میں سے کوئی جب ان کے پاس آتا تو رشوت کو اپنی آستین میں رکھ لیتا اور حاکم کی توجہ اپنی آستین کی طرف مبذول کراتا،پھر اپنی ضرورت کا اظہار کرتا۔حاکم رشوت پر فریفتہ ہو

کر اس کی طرف اس طرح مائل ہوتا تھا کہ اس کی باتیں سنتا تھا اور اس کے فریق کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھتا تھا۔ اس طرح یہ حکام رشوت کھاتے تھے اور جھوٹی باتیں سنتے تھے۔
(تفسیر کشاف زمخشری: جلد ۱ص ۶۱۴)

آیت میں لفظ ''سحت'' استعمال کیا گیا ہے۔ ''سحت'' یعنی سخت حرام مال جس کا حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ برکت کو ختم کر دیتا ہے۔ ''سحت'' ہر وہ حرام مال ہے جس کا ذکر کرنا بھی برا معلوم ہو، یا ایسی کمائی جو حرام اور بری ہو، جس کا ذکر شرم ناک ہو۔ ''سحت'' بہت زیادہ کھانے پینے کو بھی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں "رجل مسحوت الجوف والمعدة شره" یعنی بہت زیادہ کھانے والا آدمی جس کی سب سے بڑی حرص والی چیز خود اس کا معدہ ہے۔ مسحوت وہ شخص جس کا معدہ انواع واقسام کے کھانوں کا حریص ہو، جو کبھی آسودہ نہ ہوتا ہو۔ (تاج العروس: جلد ۱۱ص ۵۵۱، تہذیب اللغۃ: جلد ۴ص ۲۸۴)

''سحت'' کی اصل کلب الجوع ہے یعنی کتے کی سی شدید بھوک۔ کہا جاتا ہے کہ "فلان مسحوت المعدة اذا كان اكولاً لايلغی ابداً الا جائعاً" فلاں شخص بھوکا پیٹ ہے جتنا زیادہ کھاتا ہے اس کا پیٹ نہیں بھرتا۔ رشوت کو ''سحت'' اس کے ساتھ تشبیہ کی غرض سے کہا جاتا ہے، گویا رشوت خور رشوت لے کر اس قدر حریص ہوتا ہے کہ اس کی رشوت لینے کی بھوک نہیں مٹتی، جیسے بہت زیادہ حریص اور لالچی آدمی کی بار بار کھانے کے باوجود بھوک نہیں مٹا کرتی۔ (تفسیر قرطبی: جلد ۶ص ۱۸۲، تفسیر طبری: جلد ۶ص ۱۵۶) اس طرح غور کریں تو معلوم ہوگا کہ سحت اور رشوت میں کلی مناسبت پائی جاتی ہے اور رشوت اسی کا جزو ہے کیونکہ ''سحت'' اس حرام اور گھٹیا چیز کو کہتے ہیں جس میں برکت نہیں ہوتی۔ اس کے لینے والے کے اندر مروت اور شرافت کا دور دور تک پتہ نہیں ہوتا۔ اس کے حصول میں ننگ و عار پنہاں ہوتا ہے جس کی وجہ سے لینے والا اسے چھپائے چھپائے پھرتا ہے۔ اور یہ سبھی لوگ جانتے ہیں کہ رشوت کا حال بھی یہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رشوت حرام ہے۔ (تفسیر القاسمی: جلد ۲ص ۹۹۲)

پھر ''سحت'' کو حدیث میں بھی رشوت کہا گیا ہے۔ چنانچہ سیدنا عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

﴿كل لحم انبته السحت فالنار اولیٰ به، قيل يا رسول

الله! وما السحت؟ قال: الرشوة فی الحکم﴾

''جو پارہ گوشت سحت سے پروان چڑھے، جہنم کی آگ اس کے لیے زیادہ موزوں ہے۔'' عرض کیا گیا: ''اے اللہ کے رسول! سحت کیا ہے؟ فرمایا: ''فیصلہ دینے میں رشوت لینا۔''

سیدنا عمرؓ فرماتے ہیں:

﴿رشوة الحاکم من السحت﴾

''حاکم کا رشوت لینا سحت ہے۔''

سیدنا علیؓ فرماتے ہیں:

﴿السحت الرشوة﴾

''سحت رشوت ہے۔'' (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی: جلد ۶ ص ۱۸۳)

ابن قدامہ نے بھی حسنؒ اور سعید بن جبیرؒ سے نقل کیا ہے کہ ''سحت رشوت ہے۔'' اور یہ بھی کہا کہ اگر قاضی رشوت قبول کر لے تو وہ کفر کا مرتکب ہوتا ہے، کیونکہ اللہ نے جو حکم اتارا ہے یہ اس کی خلاف ورزی کے درپے ہے، اللہ فرماتا ہے: ''اور جو لوگ اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق حکم نہ دیں تو ایسے ہی لوگ کافر ہیں۔''

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو المغنی والشرح الکبیر: جلد ۱۱ ص ۴۳۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ: ص ۵۶، نیل الاوطار، شوکانی: جلد ۸ ص ۲۷۸، تفسیر القاسمی: جلد ۶ ص ۱۹۹۲)

رشوت کے حرام ہونے پر یہ تو قرآن حکیم سے استدلال تھا۔ حدیث میں بھی رشوت کو حرام قرار دیا گیا ہے اور اس کے لینے اور دینے والے پر لعنت فرمائی گئی ہے۔ چنانچہ سیدنا عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''فیصلہ کرنے کے سلسلہ میں رشوت لینے اور دینے والے پر اللہ تعالیٰ نے لعنت فرمائی ہے۔

(جامع الاصول: جلد ۱۰ ص ۵۴۸، کنز العمال: جلد ۶ ص ۶۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی: ص ۵۶، الفتح الربانی: جلد ۱۵، ص ۲۱۲، احکام القرآن جصاص: جلد ۴ ص ۸۵)

ایک اور روایت میں سیدہ عائشہ سلام اللہ علیہا سے منقول ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے رشوت لینے اور دینے والے پر لعنت فرمائی ہے۔'' (مجمع الزوائد: جلد ۴ ص ۱۹۹)

لعنت رحمت خداوندی سے دوری کو کہتے ہیں، اور یہ دوری اور مہجوری کسی بڑی نافرمانی میں ہوا کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رشوت بھی اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نافرمانی ہے، اس لیے وہ حرام بھی ہے۔

سیدنا عبدالرحمٰن بن عوفؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

﴿الراشی والمرتشی فی النار﴾ (مجمع الزوائد: جلد۴ص ۱۹۹)

''رشوت لینے اور دینے والے دونوں جہنمی ہیں۔''

ایک اور روایت میں سیدنا عمرو بن عاصؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے میں نے سنا۔ فرمایا:

''جس قوم میں سود زیادہ ہوتا ہے وہ لوگ قحط سالی میں گرفتار کیے جاتے ہیں اور جس قوم میں رشوت ستانی عام ہو جاتی ہے انہیں مرعوبیت میں مبتلا کر دیا جاتا ہے۔ (الفتح الربانی: جلد ۱۵ص ۲۱۲)

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث مختلف صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں جن سے رشوت کے حرام ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔

رشوت کے ثابت کرنے کے طریقے:

رشوت ایک مالی جرم ہے اس کے ثبوت کے لیے حسب ذیل طریقے ہیں:

(1) شہادت (2) اقرار جرم (3) یقینی قرینہ

1۔ شہادت: یعنی گواہی کے ذریعہ اس جرم کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس کے تین درجے ہیں:

(1) دو مردوں کی گواہی (2) ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی

(3) ایک گواہ اور ایک قسم

دو مردوں کی گواہی اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا ذکر تو سورۃ بقرہ آیت نمبر 282 میں موجود ہے۔ اور ایک گواہ اور ایک قسم، اس کا ثبوت سیدنا ابن عباسؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ فیصلہ صادر فرمایا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حق کا استحقاق اس طرح سے بھی ہو جاتا ہے۔ پھر قسم اور ایک گواہ کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ کے اس فیصلہ صادر فرمانے کو آٹھ صحابہ کرامؓ نے نقل کیا ہے ان میں سیدنا علیؓ، سیدنا ابن عباسؓ، سیدنا ابو ہریرہؓ، سیدنا جابرؓ، سیدنا عبداللہ بن عمرؓ، سیدنا ابی بن کعبؓ، سیدنا زید بن ثابتؓ اور سیدنا سعد بن عبادہؓ شامل ہیں۔ (الطرق الحکمیہ: ص ۶۷)

اقرار اور اعتراف کے ذریعہ:

ملزم کے اعتراف اور اقرار کر لینے سے بھی یہ جرم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ مکلّف اور خود مختار شخص جس شی کا خود اعتراف کرتا ہے اس کی تصدیق کر لی جاتی ہے۔

(حاشیہ ابن عابدین: جلد ۵ ص ۵۸۸)

قطعی اور فیصلہ کن قرینہ:

فیصلہ کن اور یقینی قرائن سے بھی مالی جرائم کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ قرآن و حدیث میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔ علاوہ ازیں موجودہ زمانہ میں قطعی قرینہ اور یقینی ثبوت کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ رشوت لینے والے کو طے شدہ رقم دی جائے لیکن پہلے سے یا تو اس پر نشان لگا دیا جائے یا کرنسی نوٹوں کے نمبر اپنے پاس لکھ لیے جائیں۔ اور جونہی یہ نوٹ اس کے ہاتھ میں پہنچیں، چھاپہ مار کران کو اپنے قبضہ میں لے لیا جائے۔ اس طرح نشان زدہ نوٹ اس کے قبضہ سے فوری برآمد ہو جائیں گے۔ لیکن یہ طریقہ قطعی اور سودمند اسی وقت ہوگا جب کہ یقین سے یہ معلوم ہو کہ لینے اور دینے والے کے درمیان پہلے سے کوئی دشمنی نہیں یا گذشتہ یا موجودہ کوئی مالی لین دین ان کے درمیان نہیں۔ تب اس جرم کے ثبوت کے لیے نشان زدہ نوٹوں کا لین دین اس کے خلاف بطور ثبوت کافی ہوگا۔

رشوت لینے اور دینے والے کی سزا:

رشوت کے جرم کی اسلام میں کوئی معین سزا نہیں ہے لیکن حاکم اور قاضی اس میں تعزیری سزا دے سکتا ہے جس کو قاضی شریعت کی روشنی میں خود تجویز کرتا ہے تاکہ یہ سزا حالات، ماحول اور موقع کے اعتبار سے سخت یا نرم حسب ضرورت ہو۔ رشوت کے جرم پر

تعزیری سزا اس لیے عائد ہوتی ہے کہ اس کا مرتکب اسلامی احکام کی خلاف ورزی اور خدا کی نافرمانی کا گناہ کرتا ہے، اور یہ وہ گناہ ہے جو شخص مذکور کو ایسی سخت سزا کا مستحق قرار دیتا ہے جس سے وہ اس گھناؤنے جرم سے باز آجائے اور اس کی گندگی سے معاشرہ محفوظ رہے۔ اس جرم پر اس لیے بھی سزا دینا ضروری ہے کہ اس کا شمار ان ناگوار ترین جرائم میں سے ہوتا ہے جسے معاشرہ سے کھرچ کھرچ کر دور کیا جانا ضروری ہے۔ چنانچہ اس کی سزا اور تعزیر حکومت وقت مناسب مقرر کر سکتی ہے۔

(1) مالی تعزیر: یہ ایک مالی جرمانہ ہے جس کے جواز کی بابت فقہاء کے دو مختلف مسلک ہیں:

(1) مال کے ذریعہ تعزیر جائز نہیں ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا جدید قول ہے۔ (نووی شرح مسلم: جلد۱۲ص ۹۴، نیل الاوطار: جلد۴ص ۱۳۸، ردالمختار: جلد۳ص ۱۷۸)

(2) اس بارہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ مالی تعزیر جائز ہے۔ یہ قول امام مالکؒ کا مشہور مسلک ہے۔ یہی حنابلہ اور امام شافعیؒ کا قدیم قول ہے۔ (فتح الباری: جلد ۶ ص ۴۶، نیل الاوطار: جلد۵ص ۲۷۱)

(2) قید کی سزا: قید کی سزا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ حدیث میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے کسی تہمت کے سلسلہ میں ایک شخص کو ایک رات دن قید کیے رکھا۔ آپ ﷺ کے اس فعل سے قید کیے جانے کا جواز ملتا ہے۔ (نیل الاوطار: جلد۷ص ۱۵۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی موصلی: ص۲۴۲)

سیدنا علیؓ نے جیل خانے بنوائے اور ان کے اس فعل پر صحابہ کرامؓ نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ (نیل الاوطار: جلد۷ص ۱۵۹۔۱۶۰) لہٰذا صحابہ کرامؓ کا جیل خانے بنوائے جانے اور ان میں مجرموں کو قید کرنے پر اجماع ہے۔ (ردالمختار: جلد۴ص ۳۱۳)

(3) کوڑے مارنے کی سزا: جن سزاؤں سے مجرم کو سرزنش ہوتی ہے ان میں کوڑے مارنے کی سزا بھی شامل ہے۔ یہ سزا وہ ہے جو قرآن وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کیونکہ اسی قسم کی سزاؤں ہی سے مجرم جرائم سے باز آتا ہے، اور جرائم سے باز رکھنا

قرآن وسنت کا عین منشا ہے۔ اگر یہ سزا اسلام میں جائز نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ﷺ اس کا حکم نہ دیتے اور صحابہ کرامؓ اس سزا کو نافذ نہ کرتے۔

جب شریعت میں کوڑوں کی سزا کا ثبوت ملتا ہے تو اس بنا پر رشوت لینے والے، دینے والے اور ان کی دلالی کرنے والے کو کوڑوں کی سزا بھی دی جا سکتی ہے اور قاضی یا حاکم معاشرے کی مصلحت کے مطابق جیسے سزا مناسب سمجھیں، دے سکتے ہیں تاکہ ریاست اور سوسائٹی سے رشوت کا کینسر ختم ہو۔

معزولی کی سزا:

معزول کرنے سے مطلب ہے ملازمت سے برطرف اور محروم کر دینا۔ ملازمت سے برطرفی کی صورت میں ملازم اپنی ماہوار تنخواہ سے خود بخود محروم ہو جائے گا جو ہر ماہ اسے ملا کرتی تھی۔ اس سزا کا مستحق ہر وہ ملازم ہے جس نے رشوت یا حرام طریقہ سے کوئی اور چیز لی ہو، یا ایسا کوئی حرام کام کیا ہو جس کے ارتکاب پر امانت و دیانت پاش پاش ہو جاتی ہے۔ خیانت اور بددیانتی کی عادت اختیار کرنے والا شخص اس بات کا مستحق ہے کہ اسے ماہانہ ملنے والی تنخواہ سے محرومی کی سزا دی جائے تاکہ حکومتی اور خانگی سطح پر ہر محکمہ کے ملازمین اور عملے سے شر اور فساد کے خطرناک اور مہلک جرائم کی بیخ کنی کی جا سکے۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ ملازمت اور ذمہ داری سے علیحدگی کی سزا وہ ہے جس کو حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ بھی اپنے زمانے میں دیا کرتے تھے۔ (السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۱۱۳) سیدنا فاروق اعظمؓ کے بارہ میں لکھا ہے کہ آپ کا کوئی کارندہ شراب کے موضوع پر اشعار کہتا تو آپ اس کو فوری طور پر ملازمت سے برطرف فرما دیتے۔ (السیاسۃ الشرعیۃ: ص ۱۳۳) اگر شراب کے سلسلے میں اشعار کہنے کی سزا معزولی ہو سکتی ہے تو رشوت خوروں کی سزا اس سے کہیں زیادہ ہونی چاہیے۔ حافظ ابن تیمیہؒ کی رائے یہ ہے کہ شراب پینے والے کو شراب کی سزا دے کر اسے ملازمت سے برطرف کر دیا جائے۔ (السیاسۃ الشرعیہ: ص ۱۰۵) بعض فقہاء کا یہ خیال ہے کہ رشوت خور کو رشوت لیتے ہی معزول کر دیا جائے گا کیونکہ ملازم عادل ہو تو ملازمت کے لائق ہوتا ہے اور رشوت لینے سے عدالت

مجروح ہو جاتی ہے۔

اور اگر بعض فقہاء نے شک کی بنیاد پر یا کسی شک کے بغیر بھی قاضی کو برطرف کرنے کی اجازت دی ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں، اس لیے کہ رشوت لینا انتہائی گھناؤنا جرم ہے۔اس جرم سے باطل کو تقویت ملتی ہے اور حق ضائع ہوتا ہے کیونکہ وہ شخص رشوت لے کر اس منصب کا غلط فائدہ اٹھا رہا ہے جب کہ وہ عہدہ اور منصب اس کے لیے ایک امانت تھا اور رشوت لے کر اس نے امانت میں خیانت کی، اس لیے خیانت کے بعد وہ اس منصب کے لائق نہیں رہا۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ معزولی کے بعد اس شخص کو ان حقوق سے بھی محروم کر دیا جائے جو حکومتیں اپنے ملازمین کو مہیا کرتی ہیں جیسے قرض کی سہولیات، کٹوتی کی رعایتیں اور دوسری بہت سی آسانیاں۔ یہ سزائیں اسے اس لیے دی جائیں گی تاکہ جس نفس نے اسے فریب میں مبتلا رکھا اور جو فاسد نفسانی خواہشات میں پڑ کر لوگوں کے حقوق کو رائیگاں کرتا تھا، اسے اذیت اور تکلیف پہنچ سکے۔

دوبارہ رشوت لینے کی سزا:

اول تو رشوت خور کو سزا ایسی دینی چاہیے کہ وہ دوبارہ رشوت لینے کی پوزیشن میں نہ رہے۔ لیکن اگر کسی وجہ سے رشوت خور نے دوبارہ یہ جرم کیا تو اسے دوبارہ سزا دی جائے گی، چنانچہ فقہاء کے ہاں بھی ہر اس مجرم کو دوبارہ سزا دینے کی تائید ملتی ہے جو پہلی بار جرم سے باز نہ آئے۔ (ملاحظہ ہو الاحکام السلطانیہ لابی یعلی: ص ۲۴۳، ردالمختار: جلد ا ص ۸۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۱۱۲) دوبارہ جرم کرنے والے کو سزا پہلی سزا سے کہیں زیادہ دی جائے گی کیونکہ پہلی مرتبہ کی سزا پر وہ تائب نہیں ہوا، حالانکہ جو کچھ ہوا اس پر اس کو نادم ہونا چاہیے تھا۔ زمین میں جرائم کے ذریعہ فساد برپا کرنے والوں کے لیے تعزیرات کا دروازہ چوپٹ کھلا ہوا ہے، خاص کر ان تمام لوگوں کے لیے بھی جو جرائم کو بار بار دہراتے ہیں یا مختلف جرائم ایک ساتھ کرتے ہیں۔ تعزیر کی صفت یہ ہے کہ اس کی کوئی حد یا مقدار مقرر نہیں ہوتی۔ کبھی سخت سے سخت تعزیر یہ ہوتی ہے کہ مجرم کو قتل کر دیا جاتا ہے تاکہ بگاڑ اور

معاشرہ میں شر و فساد کی جڑیں کٹ کر رہ جائیں۔

ملزم اگر شریف آدمی ہے اور لوگوں میں اس کا ایک وقار اور عزت ہے تو مستحسن یہ ہے کہ اگر اس نے پہلی بار اس حرکت کو کیا تو اسے تعزیر نہیں کرنی چاہیے بلکہ اسے فہمائش کر دی جائے کہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔

سیدنا حسنؒ نے سرکار دو عالم ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

﴿تجافوا عن عقوبة ذی المروءة الا فی الحدود﴾

(رواہ ابوداؤد، والنسائی)

''شریف آدمی کے ساتھ حدود کے علاوہ دیگر سزاؤں میں درگذر سے کام لو۔''

بعض حضرات کا قول ہے کہ اسے نصیحت کی جائے تاکہ وہ دوبارہ یہ حرکت نہ کرے۔ اس کے باوجود اگر اس نے دوبارہ وہی جرم کیا تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی کیونکہ دوبارہ جرم کے ارتکاب سے اس نے ثابت کر دیا کہ اس کا شمار اشراف اور بامروت لوگوں میں نہیں۔ (ردالمختار: جلد ۴ ص ۸۱)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ اگر تعزیری سزا یافتہ عادی مجرم ہے تو اس کی سزاؤں میں اضافہ کر دیا جائے گا، اور جو عادی نہیں بلکہ اس سے یہ حرکت کم سرزد ہوئی ہے، ایسے مجرم کو کم سزا دی جائے گی۔ جرم جتنا ہلکا یا بھاری ہو سزا بھی اس کے لحاظ سے سخت یا نرم ہوگی۔ بنا بریں جو مجرم لوگوں کی بہو بیٹیوں کو چھیڑتا ہے، ان کے بچوں کے پیچھے پڑ جاتا ہے، ایسے مجرم کو اس کی بہ نسبت زیادہ سخت سزا دی جائے گی۔ جس نے پہلی ہی بار کسی عورت یا بچہ کے ساتھ چھیڑ خوانی کی ہو، کیونکہ ان سزاؤں کا مقصد عبرت اور سرزنش ہے۔ (الحسبہ لابن تیمیہ: ص ۳۹)

حافظ ابو یعلیٰؒ فرماتے ہیں کہ جو مجرم بار بار جرم کرے تو امیر کو اس کی اجازت ہے کہ اسے موت تک دائمی قید کی سزا دے۔ (الاحکام السلطانیہ، لابی یعلی: ص ۲۴۳)

ان احکام کی روشنی میں جو شخص دوبارہ رشوت کے جرم کا مرتکب ہوگا اس کی سزا

میں شدت کی جائے گی تا کہ مجرم جرم سے بچے۔ اگر مجرم اشراف سے تعلق رکھتا ہو تب بھی دوبارہ جرم پر اسے سزا دی جائے گی کیونکہ دوبارہ ارتکاب جرم کی وجہ سے اب وہ اشراف میں شامل نہیں رہا۔

کیا رشوت کا مال راشی کی ملکیت سے نکل جاتا ہے؟

جب رشوت دینے والا رشوت لینے والے کو رشوت دے تو آیا رشوت کا مال دینے والے کی ملکیت سے نکل جاتا ہے؟ اس بارہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

(1) پہلی رائے یہ ہے کہ دینے والے کی ملک سے رشوت کا مال نہیں نکلے گا، لہٰذا اس تک اسے لوٹانا ضروری ہوگا۔ یہی حنابلہ کا راجح مسلک ہے۔

(2) دوسرا مسلک یہ ہے کہ دینے والے کی ملکیت سے رشوت کا مال نکل جاتا ہے اور اب والی اور حاکم اسے سرکاری خزانہ میں جمع کرا دے اور بیت المال یا سرکاری خزانہ اس کا مالک ہوگا۔ یہ مالکیہ کا مسلک اور احناف اور حنابلہ کا قول ہے۔

(فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص ۲۲۶، المغنی: جلد۱۱ ص ۴۳۸)

عہدۂ قضا

اللہ جل شانہ نے انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا ایک مقصد یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ وہ دنیا میں عدل وانصاف کو فروغ دیں تا کہ ظلم و جور میں پسے ہوئے لوگوں کو سکھ اور امن وچین کا سانس لینا نصیب ہو۔ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے سیدنا داؤد علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا:

> ''اے داؤد! ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ (حاکم) بنایا ہے، پس تم لوگوں میں حق وانصاف سے فیصلہ کرتے رہنا اور نفسانی خواہشات کی پیروی نہ کرنا (کیونکہ اگر تم ایسا کرو گے تو) وہ تمہیں اللہ کے راستہ سے بھٹکا دے گی، بے شک جو لوگ اللہ کے راستے سے بھٹکتے ہیں ان کے لیے سخت اور شدید عذاب ہے اس لیے کہ وہ روز حساب کو بھولے ہوئے ہیں۔'' (ص:۲۶)

اس آیت کی تفسیر میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں:

> ''یعنی خدا نے تم کو زمین میں اپنا نائب بنایا لہٰذا اس کے حکم پر چلو اور معاملات کے فیصلے عدل وانصاف کے ساتھ شریعت الٰہی کے موافق کرتے رہو، کبھی کسی معاملہ میں خواہش نفسانی کا ادنیٰ شائبہ بھی نہ آنے پائے کیونکہ یہ چیز آدمی کو اللہ کی راہ سے بھٹکا دینے

والی ہے، اور جب انسان اللہ کی راہ سے بہکا تو پھر ٹھکانہ کہاں؟

''عموماً خواہشات نفسانی کی پیروی اسی لیے ہوتی ہے کہ آدمی کو حساب کا دن یاد نہیں رہتا، اگر یہ بات مستحضر رہے کہ ایک روز اللہ کے سامنے جانا اور ذرہ ذرہ عمل کا حساب دینا ہے تو آدمی کبھی اللہ کی مرضی پر اپنی خواہش کو مقدم نہ رکھے۔ ممکن ہے کہ ''یوم حساب'' کا تعلق ''لھم عذاب شدید'' کے ساتھ ہو، ''نسوا'' کے ساتھ نہ ہو یعنی اللہ کے احکام بھلا دینے کے سبب سے ان پر سخت عذاب ہو گا حساب کے دن۔'' (فوائد عثمانی: ص ۶۰۶)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سیدنا داؤد علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو خلافت الٰہی کی ذمہ داریاں سپرد کرنے کے ساتھ ہی سب سے پہلا فرض جو ان پر عائد فرمایا وہ عدل کا قیام ہے یعنی لوگوں کے مابین حق وانصاف کے ساتھ فیصلے کرنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک اسلامی ریاست کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ ملک میں اسلامی نظام عدل کو قائم کرے اور اسلامی اصولوں کے مطابق ایک ایسی عدلیہ قائم کرے جو لوگوں کے مابین عدل وانصاف کے قیام میں مدد ومعاون ہو۔ یہ شی اسلامی ریاست کے سربراہ کے لیے تو فرض عین کا درجہ رکھتی ہے لیکن عوام کے لیے فرض کفایہ کا درجہ رکھتی ہے۔ اگر ملک میں لوگوں کو عدل وانصاف مہیا کرنے کے لیے عدالتیں قائم نہ ہوں یا قائم تو ہوں لیکن اسلامی عدل وانصاف کے مطابق فیصلے نہ کر رہی ہوں اور لوگوں کو انصاف مہیا نہ کر رہی ہوں تو پوری امت گنہ گار ہوگی۔

دنیا میں عدل ونصاف مہیا کرنے کا دعویٰ تو سبھی لوگ کرتے ہیں لیکن حقیقی عدل اور پورا انصاف صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کی نازل کردہ شریعت میں ہے۔ جو لوگ وحی الٰہی کی راہ نمائی سے ہٹ کر عدل وانصاف کو قائم کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اپنے دعویٰ میں راستباز اور سچے نہیں ہیں۔ کیونکہ انسان اپنے ناقص خیالات اور وہم وگمان کی بنیاد پر کبھی بھی حقیقی عدل وانصاف کا صحیح ادراک کرسکتا ہے اور نہ ہی حقیقی عدل وانصاف قائم کرسکتا ہے۔

لوگوں میں عدل وانصاف کو قائم کرنے کے لیے اور مختلف قسم کے جرائم کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کے لیے محکمۂ قضا (عدلیہ) کا قیام ضروری ہے بلکہ بقول علامہ کاسانیؒ فرض ہے تاکہ وہ عدل گستری کے فریضہ کو بطریق احسن ادا کر سکے۔ محکمہ قضا (عدلیہ) کے ذمہ یہ فرض ہے کہ وہ عدل کو پھیلائے، ظلم و جور کو مٹائے، لوگوں کو حق سے تجاوز کرنے سے روکے، حدود شریعت کی حفاظت کروائے اور لوگوں کو سنت کے طریقہ پر چلنے کی تلقین کرے۔ قضا کا معنی شریعت میں یہ ہے کہ کسی حاکم عدالت کا وہ فیصلہ جو اس نے کسی ایسے معاملہ میں دیا ہو جو اس کے نزدیک ثابت ہو چکا ہو۔ چنانچہ جو یہ فیصلے کرتا ہے اس کو قاضی کہتے ہیں، اور منصب قضاء کا مطلب ہے مقدمات کا نبٹانا، لوگوں کے مابین جھگڑوں کو ختم کرنا چنانچہ فقہاء کے نزدیک قضا سے مراد دو یا دو سے زیادہ فریقوں کے مابین اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق اور شریعت کے مطابق فیصلہ کرنا اوران کا جھگڑا ختم کرا دینا۔

(تبصرۃ الاحکام: جلد ۱ص ۱۲)

نظام قضا کی ضرورت:

ایک اسلامی حکومت میں نظام قضا کی اشد ضرورت ہے کیونکہ یہ ارشاد خداوندی کے مطابق ایک محکمہ فریضہ اور ایک ایسی سنت ہے جس پر صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین عمل پیرا ہوتے رہے۔ رسول اللہ ﷺ کے انتقال کے بعد سیدنا عمرؓ نے نظام قضا کو نہایت مضبوط اور محکم بنیادوں پر قائم کیا۔ وہ آزادی اور مساوات سے بے حد محبت کرتے تھے جس کا آسان سا ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کو کمزوروں اور محتاجوں کی سطح پر رکھتے تھے۔ چنانچہ سب سے پہلا خطبہ جو انہوں نے مسجد نبوی میں لوگوں کے سامنے دیا، اس میں واضح اور صاف لفظوں میں فرمایا:

> ”خدا کی قسم! تمہارا ہر کمزور آدمی میرے نزدیک سب سے قوی ہے تا آنکہ اس کے لیے اس کا حق وصول نہ کرلوں، اور تمہارا ہر طاقتور آدمی میرے نزدیک سب سے کمزور ہے تا آنکہ میں اس سے حق وصول نہ کرلوں۔“

سیدنا عمرؓ کے اس خطبہ میں نظام قضا کی اہمیت اور غرض و غائت بھی بیان کر دی

گئی۔ چنانچہ جب تک نظام قضا قائم رہے گا اس وقت تک زمین و آسمان بھی قائم رہیں گے۔ حکومتیں بھی اسی وجہ قائم رہتی ہیں کیونکہ کفر اور حکومت جمع ہو سکتی ہے لیکن حکومت اور ظلم اکٹھا نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ ہر حکومت میں اور خصوصی طور پر ایک اسلامی اور مسلمان حکومت میں نظام قضا نہایت مضبوط بنیادوں پر استوار ہو اور اس محکمہ کے کارندوں اور قاضیوں میں وہ تمام صفات موجود ہوں جو اسلام کا تقاضا ہے۔ چنانچہ سرکار دو عالم ﷺ نے قاضی کے منصب کو ان نعمتوں میں سے قرار دیا ہے جن کے حصول کے لیے کسی پر رشک کیا جا سکتا ہے۔ بخاری میں سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''صرف دو چیزیں ایسی ہیں جن میں حسد (رشک) کیا جا سکتا ہے ایک وہ شخص جس کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مال و دولت دیا ہو اور حق کے راستہ میں اس کو خرچ کرنے کی بھی توفیق عطا فرمائی، اور دوسرا وہ شخص جس کو اللہ تعالیٰ نے حکمت و دانش سے نوازا، وہ اس کے مطابق فیصلے بھی کرتا ہے اور لوگوں کو اس کی تعلیم بھی دیتا ہے۔

نظام قضاء کی حکمتیں:

نظام قضاء میں بہت سی حکمتیں پوشیدہ ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں:

1- اس نظام سے ملک میں بدنظمی اور افراتفری کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔
2- لوگوں کو عدل و انصاف ملتا ہے۔
3- ظالموں اور دوسروں کا حق چھیننے والوں کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔
4- مظلوموں اور مجبوروں کی مدد ہوتی ہے۔
5- باہمی تنازعات اور باہمی مقدمہ بازی ختم ہو جاتی ہے۔
6- لوگوں کے مصائب اور مشکلات دور ہوتے ہیں۔
7- اس کے ذریعہ لوگوں کو اچھائیوں اور نیکیوں کا حکم ہوتا ہے۔
8- ملک میں برائیوں کی نشرواشاعت اور تشہیر رک جاتی ہے۔

قاضیوں کا تقرر:

چونکہ نظام قضا کا قیام فرض کفایہ ہے اور حق تعالیٰ شانہ نے قرآن حکیم میں

ارشاد فرمایا:

﴿ان اللّٰہ یأمرکم أن تؤدوا الامانات الیٰ اھلھا، واذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل﴾

''بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو ان کے اہلوں کے سپرد کرو، اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلے کرو تو عدل کے ساتھ فیصلے کرو۔''

اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے خود اپنے زمانے میں مختلف لوگوں کو قاضی بنا کر بھیجا۔ کتب حدیث میں ''کتاب الاقضیۃ'' کے عنوان سے جو ابواب ہیں، ان کی احادیث اور روایات سے صاف پتہ چلتا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے قاضی کے فرائض وواجبات، عہدہ کے شرائط و آداب اور شہادت کے احکام وغیرہ نہایت تفصیل سے بیان فرمائے ہیں۔ اگرچہ معاملات حکومت میں آخری فیصلہ آپ ہی کا نافذ ہوتا تھا، لیکن مملکت میں توسیع کے باعث ہر معاملہ میں ہر مقدمہ آپ خود فیصلہ نہیں فرما سکتے تھے، اس لیے اپنی جانب سے مختلف علاقوں میں قاضی بھی مقرر فرما دیتے تھے، اور ان کو اس سلسلہ میں خاص خاص ہدایات ارشاد فرماتے تھے۔

چنانچہ سیدنا علیؓ کو جب یمن کا قاضی مقرر فرمایا تو انہوں نے عرض کیا کہ میں تو کم عمر ہوں اور مجھ کو قضا کا نہ کوئی علم ہے اور نہ تجربہ۔ رسول اللہ ﷺ نے جواب میں فرمایا:

﴿اللّٰھم ثبت لسانہ واھد قلبہ﴾

(البدایہ والنہایہ: جلد ۵ ص ۱۰۷، بحوالہ مسند احمد)

''اے اللہ! اس کی زبان کو استواری عطا فرما اور اس کے قلب کو راہ دکھا۔''

یہ بھی فرمایا کہ ''جب تم دو آدمیوں کا جھگڑا چکانے بیٹھو تو جس طرح تم نے پہلے فریق کی بات سنی ہے اسی طرح جب تک دوسرے فریق کی بات نہ سن لو، کوئی فیصلہ نہ کرو۔ یہی طریقہ ہے جس سے تمہارے لیے فیصلہ کرنا آسان ہوگا۔ (سنن ابی داؤد)

اسی طرح سیدنا معاذ بن جبلؓ کو قاضی بنا کر یمن بھیجا تو سرکار دو عالم ﷺ نے

ان سے پوچھا: ''جب تمہارے پاس مقدمات آئیں تو تم کیونکر حکم (قضا) کرو گے؟'' انہوں نے عرض کی: ''میں کتاب اللہ کی روشنی میں فیصلہ کروں گا۔'' فرمایا: ''اگر کتاب اللہ میں تم اس کا حکم نہ پاؤ تو؟'' عرض کی: ''پھر میں سنت رسول ﷺ کی روشنی میں فیصلہ کروں گا۔'' اب سوال کیا: ''اگر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی تم اس کا جواب نہ پاؤ؟'' سیدنا معاذؓ نے عرض کیا: ''ایسی صورت میں میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوتاہی نہ ہونے دوں گا۔'' سیدنا معاذ بن جبلؓ کے منہ سے یہ جواب سن کر سرکار دو عالم ﷺ کا چہرہ انور خوشی اور مسرت سے تمتما اٹھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی سے ان کے سینے پر پیار سے ہاتھ مارا اور فرمایا: ''سب تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے رسول اللہ (ﷺ) کے رسول کو اس بات کی توفیق دی جو رسول اللہ ﷺ کی پسندیدہ ہے۔''

(سنن ابی داؤد: جلد۲ ص ۱۴۹، سنن دارمی: جلد۲ ص ۷۸، مسند احمد: جلد۵ ص ۲۳۰، سنن کبریٰ بیہقی: جلد۱۰ ص ۱۱۴)

سیدنا صدیق اکبرؓ نے اپنے عہد خلافت میں سیدنا علیؓ، سیدنا معاذ بن جبلؓ، سیدنا عثمان عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور سیدنا زید بن ثابت وغیرہ کو اس خدمت پر مامور کیا۔ بعض روایات میں ہے کہ سیدنا فاروق اعظمؓ عہد صدیقی میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز تھے اور اہم معاملات کا فیصلہ آپ ہی فرماتے تھے۔ ابن اثیر نے الکامل میں لکھا ہے کہ

﴿وفیها استقضیٰ ابوبکر عمر بن الخطاب و کان یقضی الناس خلافة کلها﴾

''اور اس سال سیدنا ابوبکرؓ نے سیدنا عمر بن الخطابؓ کو قاضی مقرر فرمایا اور وہ خلافت صدیقی میں قضا کا کام کرتے رہے۔''

جب سیدنا عمرؓ خلیفہ ہوئے تو قاضی تو آپ تھے ہی، لیکن صوبوں کا انتظام، حکومت کے وسیع معاملات اور اعلیٰ سیاست نے انہیں ان تمام ذمہ داریوں سے غافل کر رکھا تھا۔ چنانچہ آپ نے جلد ہی یہ محسوس فرما لیا کہ وہ ان تمام ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہیں ہو رہے جن کے بارہ میں اپنی بیعت کے روز انہوں نے عوام سے وعدہ کیا تھا۔ عراق و شام کے اسلامی لشکروں کی خبریں ان کی بہت سی توجہ اور ان کا بہت سا وقت لے

لیتی ہیں اور ریاست کے مختلف حصوں میں ان کے گورنر کیا کچھ کر رہے ہیں ان کے بارہ میں بھی وہ سوچتے رہتے تھے۔ پھر مدینہ منورہ کی آبادی بڑھنے اور وہاں مال و دولت کی ریل پیل سے اہل مدینہ کے مفادات میں الجھنیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی چلی جارہی تھیں اور ادھر فتوحات کی زیادتی اور اسلامی ریاست کی حدود و ثغور کی وسعت اور مقبوضہ علاقوں کا نظم و نسق اس امر کا متقاضی تھا کہ سیدنا عمرؓ اپنی ذمہ داریوں کو مختلف معاونین کے سپرد کریں جو عوامی مفادات کے لیے اس طرح کام کریں کہ اس سے حکومت کا مفاد متاثر نہ ہو۔ چنانچہ اس سلسلہ میں سب سے پہلے انہوں نے یہ کیا کہ مدینہ طیبہ کے عدالتی فرائض سے سبکدوش ہو کر یہ خدمت سیدنا ابو الدرداءؓ کے سپرد فرما دی اور انہیں قاضی کے نام سے موسوم کر دیا تاکہ لوگ اگر اپنے مقدمات اور خصومات ان کے پاس لائیں تو وہ ان کا فیصلہ کتاب و سنت اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں کریں۔ بعض روایات میں ہے کہ جب سیدنا فاروق اعظمؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے سیدنا علیؓ سے کہا کہ آپ لوگوں کے تنازعات اور خصومات کے فیصلے کریں اور جنگی اور عسکری امور سے علیحدگی اختیار کر لیں۔

(سیرۃ عمر بن الخطابؓ لابن جوزی: ص ۱۱٦)

اور حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ

> ''سیدنا عمرؓ نے خلیفہ ہوتے ہی مدینہ منورہ کا قاضی سیدنا علی بن ابی طالبؓ کو مقرر فرمایا اور ملک شام کے لیے اپنا نائب سیدنا ابو عبیدہ بن جراحؓ کو مقرر فرمایا۔''

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا علی بن ابی طالبؓ لوگوں کے لیے قاضی اور مفتی تھے لیکن ان کے اپنے تنازعات اور خصومات کے لیے سیدنا عمرؓ خود قاضی تھے بلکہ قاضی القضاۃ تھے۔

چنانچہ بخاری وغیرہ میں منقول ہے کہ

> ''سیدنا عباس بن عبد المطلبؓ اور سیدنا علیؓ دونوں نے اموال فئے اور اموال بنو نضیر کے بارہ میں سیدنا عمرؓ کی عدالت میں اپنا تنازعہ پیش کیا۔ سیدنا فاروق اعظمؓ نے فرمایا کہ اس جائداد وغیرہ کو آپ

لوگوں میں مالکانہ حقوق دے کر تقسیم نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کی آمدنی آپ حضرات کے مابین عہد نبوی کے دستور کے مطابق تقسیم ہوتی رہے گی اور باقاعدہ جاری رہے گی۔ اور اگر آپ لوگوں کے درمیان اس کی نگرانی بھی قابل نزاع ہو رہی ہے تو یہ نگرانی کے حقوق مجھے واپس کر دیں، میں خود نگرانی کا انتظام کروں گا اور اس کی آمدنی آپ حضرات کو باقاعدہ حاصل ہوتی رہے گی۔"

(بخاری: جلد ۱ ص ۴۳۵، جلد ۲ ص ۸۰۶، مسلم: جلد ۲ ص ۸۱)

اسی طرح ایک مرتبہ سیدنا علیؓ اور سیدنا زبیر بن عوامؓ کے درمیان ایک غلام کے متروکہ اموال کا تنازعہ ہو گیا۔ وہ دونوں اس مقدمہ کو سیدنا فاروق اعظمؓ کی عدالت میں لے گئے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے اس مقدمہ کا فیصلہ سیدنا زبیرؓ کے حق میں فرمایا۔

(المصنف عبدالرزاق: جلد ۹ ص ۳۵، ص ۴۵، کنز العمال: جلد ۶ ص ۷)

بعض معمولی مقدمات کی سماعت کے لیے سیدنا عمرؓ نے یزید بن اخت النمرؓ کو مقرر فرمایا۔ سائب بن یزیدؓ فرماتے ہیں کہ ان کے والد نے ان سے کہا کہ "سیدنا عمرؓ نے ان سے کہا کہ چھوٹے چھوٹے مقدمات کا بوجھ تم اٹھالو۔ پس وہ درہم وغیرہ کے مقدمات وغیرہ کا فیصلہ کرتے تھے۔ (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والبیہقی)

اس کے اجلہ قضاۃ میں سیدنا زید بن ثابتؓ کا شمار کیا جاتا ہے جن کے بارہ میں سیدنا سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں

﴿ماعرفناه حتى علمنا زيد بن ثابت﴾

"امور قضا کو ہم نے نہیں سمجھا جب تک زید بن ثابتؓ نے ہمیں نہیں سمجھایا۔"

نافع کہتے ہیں کہ سیدنا عمرؓ نے سیدنا زید بن ثابتؓ کو منصب قضا پر مقرر فرمایا اور ان کی تنخواہ مقرر فرمائی۔ (اخبار القضاۃ للوکیع: جلد ۱ ص ۱۰۸)

سیدنا عمرؓ اور سیدنا ابی بن کعبؓ کے مابین ایک باغ کے معاملہ میں تنازع پیدا ہوا۔ دونوں حضرات قاضی مدینہ سیدنا زید بن ثابتؓ کے پاس حاضر ہوئے۔ سیدنا زید بن

ثابتؓ نے اپنی جگہ سے یعنی صدر مجلس سے ہٹ کر سیدنا عمرؓ سے درخواست کی کہ امیرالمؤمنین یہاں تشریف رکھیں۔ سیدنا عمرؓ نے فرمایا ''زید! تم نے ابتداء ہی ظلم سے کی، تم مجھے میرے فریق کے ساتھ بٹھاؤ۔'' چنانچہ دونوں فریق مقدمہ سیدنا زید بن ثابتؓ کے سامنے بیٹھ گئے۔ سیدنا ابی بن کعبؓ نے اپنا دعویٰ پیش کیا۔ سیدنا عمرؓ نے اس دعویٰ سے انکار کیا۔ سیدنا زیدؓ نے سیدنا ابی بن کعبؓ سے گواہ طلب کیے۔ انہوں نے کہا: ''میرے پاس کوئی گواہ نہیں۔'' اب سیدنا زیدؓ نے سیدنا عمرؓ سے کہا کہ آپ کو حلف اٹھانا ہوگا، اور پھر سیدنا ابیؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: ''ابی! امیرالمؤمنین سے حلف نہ اٹھواؤ۔'' سیدنا عمرؓ نے زیدؓ سے فرمایا: ''کیا سبھی لوگوں کے مقدمات میں تم اسی طرح فیصلہ کرتے ہو؟'' سیدنا زیدؓ نے سیدنا عمرؓ کو حلف اٹھانے کا حکم دیا تو سیدنا عمرؓ نے فرمایا کہ ''جس چیز کو کھانے میں میں حرج نہیں محسوس کرتا کیا اس پر حلف اٹھانے میں حرج محسوس کروں گا؟ اس اللہ کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! میری اس زمین پر ابیؓ کا کوئی حق نہیں ہے۔'' اس طرح اس مقدمہ کا فیصلہ ہوا۔ سیدنا عمرؓ نے اس موقع پر یہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا۔ یہ جملہ اور یہ واقعہ قضاۃ کی تربیت کے لیے ایک بہترین مثال ہے۔ سیدنا عمرؓ نے فرمایا:

﴿لا یدرک زید القضاء حتی یکون عمر ورجل من اعرض المسلمین عنده سواء﴾ (اخبار القضاۃ: جلد ۱ ص ۱۰۹)

یہ تو مدینہ کا حال تھا، پھر جب کوفہ اور بصرہ آباد ہو گئے اور عربوں نے وہاں سکونت اختیار کر لیا اور لوگوں میں باہمی تنازعات اور خصومات پیدا ہونے لگے تو سیدنا عمرؓ نے کوفہ کا قاضی شریح کو بنا دیا اور بصرہ کا سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ کو قاضی مقرر کیا گیا۔ اس کے بعد جب مصر فتح ہوا تو وہاں کے مسلمانوں کا قاضی قیس بن ابی العاص سہمیؓ کو مقرر کیا گیا۔ پھر جوں جوں سلطنت کی حدود و ثغور میں اضافہ ہوتا گیا سیدنا عمرؓ نے مختلف شہروں میں لوگوں کے تنازعات اور مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے قاضی مقرر فرمائے جو کتاب و سنت اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں آزادانہ فیصلے کرتے تھے کیونکہ آپ نے عدلیہ اور انتظامیہ کو الگ الگ کر دیا تھا۔

عہد عثمانی میں فتوحات کا دائرہ وسیع ہونے کے ساتھ ساتھ نظام قضاء کی

وسعت بھی عمل میں آئی۔ سیدنا عثمانؓ خود بھی فیصلے کرتے تھے لیکن ان کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جب فریقین مقدمہ لے کر ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ وہ ایک فریق سے فرماتے کہ جاؤ سیدنا علیؓ کو بلا لاؤ، دوسرے کو سیدنا طلحہ بن عبیداللہؓ، سیدنا زبیر بن عوامؓ اور سیدنا عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو بلانے کے لیے بھیجتے۔ جب سب آ جاتے تو فریقین کو اپنی اپنی بات کہنے کا حکم فرماتے۔ پھر فریقین کی بات سن کر ان حضرات صحابہ کی رائے طلب کرتے۔ اگر ان حضرات کی رائے سے سیدنا عثمانؓ کو اتفاق ہوتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، ورنہ پھر بعد کو اس پر غور فرماتے۔ (اخبار القضاۃ: جلد ۱ص ۱۱۰)

سیدنا عثمانؓ کے کارناموں کے ذیل میں ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ عہد عثمانی میں سیدنا زید بن ثابتؓ بھی منصب قضاء پر فائز تھے۔

باب قضاء میں سیدنا علیؓ ایک اہم مقام کے حامل تھے۔ آپ کو اللہ تعالیٰ نے کار قضاء میں ممتاز بنایا تھا اور ''اقضاهم علی'' کا امتیاز بارگاہ نبوت سے حاصل کیا تھا۔ کتنی گتھیوں کو ان کی ذہانت نے سلجھایا، افسوس کہ انہیں سکون سے کام کرنے کا موقع نہ ملا۔ بہر حال سیدنا علیؓ کے عہد خلافت میں مختلف قضاۃ فیصلے کرتے رہے۔ خود سیدنا علیؓ کا قاضی شریح کی عدالت میں حاضر ہو کر ایک یہودی کے خلاف انصاف چاہنا اور قاضی شریح کا امیر المؤمنین کے خلاف ایک یہودی کے حق میں فیصلہ دینا معروف ہے۔ سیدنا علیؓ کے بعض فیصلوں کا ذکر وکیع نے اخبار القضاۃ میں کیا ہے۔ (جلد ۱ص ۹۱)

عہد اموی میں سیدنا ابو ہریرہؓ کا شمار اس زمانہ کے معروف قضاۃ میں سے ہوتا ہے۔ وہ عرصہ تک مدینہ منورہ کے قاضی رہے۔ ان کا ایک مشہور فیصلہ ہے کہ ایک مقروض شخص جو مفلس ہو چکا تھا، قرض دینے والے نے یہ درخواست دی کہ اسے عدم ادائیگی قرض کی وجہ سے جیل بھیج دیا جائے۔ سیدنا ابو ہریرہؓ نے یہ درخواست رد کر دی اور فرمایا:

﴿لا احبسه لک، ولکن ادعه یطلب لک و لنفسه ولعیاله﴾ (اخبار القضاۃ: جلد ۱ص ۱۱۴)

''میں اسے تمہارے قرض کے لیے قید نہیں کروں گا بلکہ آزاد کرتا ہوں تاکہ وہ تمہارا قرض ادا کرنے کے لیے، اپنے لیے اور اپنے

اہل وعیال کے لیے روزی کمائے۔''

سیدنا مروان بن حکمؓ کے بھائی حارث بن حکم سیدنا ابوہریرہؓ کے پاس آ کر ان کے تکیہ کے ساتھ ٹیک لگا کر بیٹھ گئے۔ اتنے میں ایک شخص آیا اور اس نے حارث کے خلاف دعویٰ دائر کر دیا۔ سیدنا ابوہریرہؓ نے فوراً حارث کو حکم دیا اور اسے اٹھا کر اس کے فریق دعویٰ کے ساتھ بٹھایا، پھر مقدمہ سنا اور فیصلہ فرمایا۔ (اخبار القضاۃ: جلد اص ۱۱۲)

اس عہد میں عبداللہ بن حارث بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب بھی مدینہ منورہ میں منصب قضا پر فائز تھے۔ ان کے پاس گورنر مدینہ مروان بن الحکمؓ کے بہنوئی عبداللہ بن حطب کا مقدمہ پیش ہوا اور انہوں نے اس کے خلاف فیصلہ دیا۔ مروانؓ نے کہلا بھیجا کہ آپ نے عبداللہ کے خلاف فیصلہ میں جلدی کی ہے۔ سیدنا عبداللہ بن الحارثؒ نے فرمایا: ''اس کے خلاف میرے فیصلے سے قبل اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہو چکا تھا۔

(اخبار القضاء: جلد اص ۱۱۴)

سیدنا ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ، سیدنا مصعب بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ، سیدنا طلحہ بن عبداللہ بن عوفؒ، نوفل بن مساحق العامریؒ اور ابان بن عثمان بن عفانؒ وغیرہ اجلہ علماء اس زمانہ میں مدینہ منورہ کے قاضی مقرر ہوتے رہے۔ سیدنا ابان بن عثمانؒ کے سامنے وہ مقدمات پیش ہوئے جن کا فیصلہ قبل ازیں سیدنا عبداللہ بن زبیرؓ کر چکے تھے۔ سیدنا ابان بن عثمانؒ نے خلیفہ عبدالملک بن مروانؒ کو لکھا کہ عبداللہ بن زبیرؓ کے فیصلوں کے ساتھ کیا عمل کیا جائے۔ عبدالملک نے جواب دیا:

> ''ہم عبداللہ بن زبیرؓ کے فیصلوں پر تنقید نہیں کرتے، ہمیں ان کے سیاسی عمل سے اختلاف ہے۔ میرا یہ خط موصول ہوتے ہی ان کے فیصلوں کو نافذ کر دو۔ سابق فیصلوں کو رد کرنا دشواریوں کو جنم دے گا۔''
>
> (اخبار القضاۃ: جلد اص ۱۳۰)

عمر بن خلدۃ الزرقی بھی مدینہ طیبہ کے مشہور قضاۃ میں سے ہیں۔ بہت بارعب اور صاحب وقار شخصیت کے حامل تھے۔ کردار نہایت اعلیٰ اور شفاف تھا۔ جب یہ عہدۂ قضا سے الگ ہوئے تو کسی نے پوچھا کہ ''قضا کے اس کام کو آپ نے کیسا پایا؟'' جواب

میں فرمایا: ''ہمارے کچھ دوست اور رشتہ دار تھے جن سے ہم نے قطع تعلق کیا۔ تھوڑی سی زمین تھی جسے فروخت کر کے اس کی قیمت خرچ کر ڈالی (گویا اب بالکل قلاش ہیں)۔

(اخبار القضاۃ: جلد اص ۱۳۰)

اسی طرح مدینہ منورہ کے قضاۃ میں سے ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاریؒ بھی ہیں۔ یہ اہل مدینہ کے اجماع کو حجت تسلیم کرتے تھے۔ اسی طرح مدینہ کے قاضیوں میں ابوطوالہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بھی ہوئے ہیں۔ وہ سیدنا انس بن مالکؓ سے روایت کرتے ہیں کہ کسی شخص نے سرکار دو عالم ﷺ سے کہا کہ میں آپ سے محبت کرتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿استعد اللفاقة﴾ (جلد اص ۱۴۷)

''پھر فاقہ کشی کے لیے تیار ہو جاؤ۔''

چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے لے کر ہزاروں ہزار علماء کبار نے اس منصب کی ذمہ داریاں سنبھالیں، جن میں چند مشہور شخصیات حسب ذیل ہیں:

(1) قاضی ایاس بن معاویہؒ (2) حسن بصری

(3) سواد بن عبداللہ (4) قاضی شریحؒ

(5) قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ

عہدۂ قضاء کی طلب:

عہدۂ قضاء کی طلب اور اس کے حصول کے لیے کوشش کرنا درست نہیں۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۳، درمختار: جلد ۴ ص ۴۲۵) عہدۂ قضا کو زبان یا دل سے طلب نہ کرے۔ ہاں اگر اس کے علاوہ کوئی اور اس کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو پھر مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کی غرض سے اس کو یہ منصب طلب کرنا ضروری ہے۔ اگر کسی شہر یا ملک میں بہت سی لوگ اس منصب کی اہلیت اور صلاحیت رکھتے ہوں اور ان میں سے کوئی ایک شخص اس عہدہ کو قبول کرنے سے انکار کر دے تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا۔ لیکن اگر سب لوگ انکار کر دیں اور پھر کسی نا اہل کو یہ عہدہ سپرد کر دیا جائے تو سب کے سب گناہ میں شریک

ہوں گے کیونکہ ان کے انکار کی وجہ سے وہ نااہل اس منصب پر فائز ہوا۔ اور اگر حکمران یا صاحب اقتدار طبقہ کسی ایسے شخص کو قاضی مقرر کردے جو عہدہ قضاء کی اہلیت اور صلاحیت نہ رکھتا ہو جب کہ ملک میں صلاحیت اور اہلیت رکھنے والے لوگ موجود ہوں تو اس نااہل کو قاضی مقرر کرنے والا حکمران اور صدر ریاست عنداللہ گنہگار بھی ہوگا اور ماخوذ بھی۔

حدیث میں بھی عہدۂ قضاء کی طلب کی سخت ممانعت آئی ہے۔ سیدنا انس بن مالکؓ بیان کرتے ہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

﴿من سأل القضاء وكلّ الىٰ نفسه، ومن اجبر اليه ينزل عليه ملك يسدده﴾ (ابوداؤد، ترمذی)

''جو شخص منصب قضاء کو طلب کر کے حاصل کرے گا (وہ اللہ کی طرف سے مدد سے محروم رہے گا) اور منصب کی ذمہ داری اسی شخص کی ذات پر آپڑے گی، اور جسے اس کی خواہش کے بغیر یہ عہدہ دیا جائے اس پر ایک فرشتہ اترے گا جو اسے سیدھا رکھے گا۔''

اور بخاری کی ایک روایت ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''اے عبدالرحمٰن بن سمرہ! امارت طلب نہ کرو، اس لیے کہ اگر تمہاری خواہش اور طلب پر یہ منصب تمہیں ملا تو تمہیں یہ سونپ دیا جائے گا (اور تم حق تعالیٰ شانہ کی تائید سے محروم ہو گے) اور اگر بغیر طلب یہ ذمہ داری تم پر ڈالی گئی تو حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے تمہاری مدد کی جائے گی۔'' (بخاری)

ایک اور حدیث میں منصب قضا کی اہمیت اور نزاکت کو بتایا گیا کہ اس منصب کی ذمہ داریاں اس قدر زیادہ اور وزنی ہیں کہ ہر شخص ان کو کماحقہ انجام نہیں دے سکتا۔ اور اس کی ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں ہر شخص کو مشقت اور تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس چیز کو سرکار دو عالم ﷺ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا:

﴿من جعل قاضياً بين الناس وفقد ذبح بغير سكين﴾

(رواہ ابوداؤد: جلد۲ ص ۱۴۷)

''جو شخص لوگوں کے لیے قاضی بنا دیا گیا وہ گویا بغیر چھری کے ذبح کر دیا گیا۔''

اس سے پتہ چلا کہ یہ عہدہ پھولوں کی سیج نہیں بلکہ نہایت تکلیف دہ اور جان گسل ہے اور اس کی مشکلات اور تکالیف اس قدر زیادہ ہیں گویا کہ بغیر چھری کے ذبح ہونا ہے۔

اس راہ کی مشکلات کو ان لفظوں میں بھی بیان کیا گیا جس کو سیدہ عائشہؓ نے یوں بیان فرمایا ہے۔ سیدہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے سرکار دو عالم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ایک عدل و انصاف کرنے والے قاضی کو بھی قیامت کے روز ایک ایسے لمحے سے سابقہ پڑے گا جس میں وہ یہ تمنا کرے گا کہ کاش اس نے کبھی ایک کھجور کے بارہ میں بھی دو آدمیوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہ کیا ہوتا۔ (المنتقیٰ من اخبار المصطفیٰ: جلد۲ ص ۹۳۲)

سیدہ عائشہؓ ہی سے ایک اور روایت میں یہ مضمون ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے کہ

''قیامت کے دن ایک عادل اور منصف قاضی کو بلایا جائے گا اور اس کا اس قدر سخت محاسبہ کیا جائے گا کہ وہ تمنا کرے گا کہ کاش میں نے کبھی دو آدمیوں کے درمیان ایک کھجور کا بھی فیصلہ نہ کیا ہوتا۔''

(مسند امام احمد بن حنبل)

ایک قاضی لوگوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کے فیصلے اپنی قضا کے دوران کرتا رہتا ہے۔ وہ اپنے غلط فیصلے سے ایک آدمی کے جان و مال اور عزت و آبرو کو خطرہ میں بھی ڈال سکتا ہے اور صحیح فیصلے سے ان چیزوں کو بچا بھی سکتا ہے۔ اگر تو اس نے حق تعالیٰ شانہ سے ڈر کر صحیح فیصلے کیے تو اس کو قیامت کے روز کوئی اندیشہ اور خطرہ نہیں لیکن اگر اس نے اپنی خواہشات کی پیروی کرتے ہوئے یا جنبہ داری اور رشوت لے کر غلط فیصلے کیے اور لوگوں کی عزت و آبرو اور ان کی جان و مال سے کھیلا تو پھر قیامت کے روز اس کو بھی اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنا سخت حساب دینا پڑے گا۔ چنانچہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''کوئی حاکم عدالت (یعنی قاضی اور جج) ایسا نہیں جو لوگوں کے درمیان فیصلے کرتا ہو اس کو قیامت کے دن اس حال میں حاضر نہ کیا جائے کہ ایک فرشتے نے اس کی گردن کی گدی پکڑی ہو گی، پھر

اس کا سر آسمان کی طرف اٹھایا جائے گا، پھر اگر یہ حکم ہوا کہ اس کو پھینک دو تو پھر اس کو ایک گڑھے میں چالیس سال کے لیے پھینک دیا جائے گا۔'' (سنن ابن ماجہ: ص ۱۶۸)

قریباً اسی مضمون کی ایک اور حدیث حاکم نے مستدرک میں نقل کی ہے جس میں سیدنا عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جو شخص دس آدمیوں پر والی بنایا گیا اور وہ ان کے درمیان ان کی پسند اور ناپسند کا لحاظ رکھے بغیر وہ وہ فیصلے کرتا رہا، اس شخص کو قیامت کے روز اس حالت میں لایا جائے گا کہ اس کے ہاتھ اس کی گردن سے بندھے ہوں گے۔ اگر انہوں نے یہ سب فیصلے اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ ہدایت اور شریعت کے مطابق کیے ہوں گے، نہ اپنے فیصلوں میں رشوت لی ہوگی اور نہ ہی کسی کی (سفارش اور رعب وداب) پروا کی ہوگی تو حق تعالیٰ شانہ اس روز اس کے یہ بند کھول دے گا جس روز اس کے علاوہ کسی کا بند نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ ہدایت اور شریعت کے علاوہ کسی اور چیز کے مطابق فیصلے کیے ہوں گے، اپنے فیصلوں میں رشوت لی ہوگی اور جنبہ داری اور جانبداری سے کام لیا ہوگا تو پھر اس کا دایاں ہاتھ اس کے بائیں ہاتھ سے باندھ دیا جائے گا (ثم رمی به في جهنم) پھر اس کو جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔'' (رواہ الحاکم فی المستدرک)

ان احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قضاء یا کسی ذمہ داری کی طلب وخواہش اللہ کی مدد ونصرت سے محرومی کا باعث ہے تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ یہ طلب اور خواہش جائز نہ ہوگی۔ اس لیے ایسے شخص کو منصب قضاء پر مقرر کرنا بھی صدر حکومت اور تقرر کرنے والی اتھارٹی کے لیے درست اور جائز نہ ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ اگر کوئی والی حکومت یا صدر مملکت کسی ایسے شخص کو منصب قضا پر مقرر کر دے تو اس کی قضا منعقد ہو جائے گی،

لیکن والیٔ حکومت کے لیے ایسا کرنا نہ درست ہے اور نہ جائز۔ (رد المختار: جلد۴ ص ۴۲۵)

اس بات سے ہر شخص آشنا اور واقف ہے کہ احکام کا مدار احوال پر ہے اور کسی عمل کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے احوال وظروف اور فاعل کی نیت اور مقصد کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ فقہاء نے حدیث "انما الاعمال بالنیات" سے یہ قاعدہ متعین کیا ہے کہ "الاصل العمل بالنية" (الاشباہ والنظائر) لہٰذا عام اصول تو یہی ہے کہ طلب قضا درست نہیں لیکن احوال وظروف کے تغیر وتبدل اور نیت ومقصد کی وجہ سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں۔ اس وجہ سے اگر حالات ایسے ہوں کہ صاحب صلاحیت لوگوں کا فقدان ہو جیسا کہ اس زمانہ میں ہے، اور ایک شخص یہ محسوس کرتا ہو کہ وہ منصب قضاء کی ذمہ داریوں کو پورا کر سکتا ہے اور کوئی دوسرا اس کا اہل نہیں ہے تو ایسی صورت میں مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر اور لوگوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے، نیز اس فرض کفایہ کی ادائیگی کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ شخص جو اس منصب کا اہل ہے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے لیے نہ صرف اس منصب کی طلب جائز ہوگی بلکہ واجب ہوگی، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر وہ شخص اس منصب کو طلب نہ کرے تو دوسرا کوئی نا اہل شخص اس کو طلب کر کے اس منصب پر متعین ہو جائے۔ (معین الحکام طرابلسی: ص۱۰)

اگر کوئی شخص معاشی طور پر خود کفیل نہیں، اور وہ معاشی کفالت اور اپنے اہل و عیال کی پرورش کے لیے اس منصب قضاء کے لیے درخواست دے اس حال میں کہ وہ اس منصب کا اہل بھی ہو تو اس کے لیے بھی اس کی طلب جائز ہے۔ (معین الحکام: ص۱۱)

اسی طرح اگر ایک صاحب علم اس منصب کی صلاحیت اور اہلیت رکھنے والا شخص گوشہ خمولت میں ہو اور ارباب اقتدار اس سے ناواقف ہوں اور عوام بھی اس کی علمی صلاحیتوں سے نا آشنا ہوں تو وہ بھی منصب قضاء کے حصول کے لیے درخواست کر سکتا ہے تا کہ عوام اس کی علمی صلاحیتوں سے مستفید ہو سکیں۔ (معین الحکام: ص۱۱)

اگر کوئی شخص مالدار ہو اور کسب معاش کے لیے اسے اس منصب یا کسی دینی منصب کو حاصل کرنے کی ضرورت نہ ہو، پھر بھی وہ کسب معاش کے لیے منصب قضا کی درخواست کرے تو یہ مکروہ ہوگا۔ (معین الحکام: ص۱۱)

حصول جاہ، قاضی کہلوانے یا اپنے منصب سے ناجائز فائدہ اٹھانے یا اپنے کسی مخالف سے انتقال لینے کے لیے اس منصب کی طلب اور خواہش حرام ہے۔

(معین الحکام: ص ۱۱)

جب قاضی کے بارہ میں اس قدر وعیدیں احادیث میں وارد ہیں اور اس کی طلب کو بھی ناجائز قرار دیا گیا تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص کو منصب قضاء پیش کیا جائے تو اسے قبول کرنا چاہیے یا نہیں؟ ان وعیدوں کی روشنی اور موجودگی میں تو وہ ہرگز قبول نہیں کرے گا، لیکن اس کا قبول کرنا یا انکار کرنا، اس کی شرعی طور پر کیا حیثیت ہے؟ کیونکہ بعض احادیث میں اس کی ترغیب وارد ہوئی ہے اور بعض میں وعید آئی ہے جیسے کہ سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں اس کو قابل رشک نعمت بتایا گیا ہے۔ (بخاری ومسلم، مشکوٰۃ: ص ۳۲) اور سیدہ عائشہ صدیقہ سلام اللہ علیہا کی روایت میں ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''جانتے ہو کہ وہ کون لوگ ہیں جو قیامت کے روز اللہ کے عرش کے سایہ میں سب سے پہلے جگہ پائیں گے''؟ ''صحابہ کرامؓ نے عرض کی: ''اللہ اور اس کا رسول ﷺ بہتر جانتا ہے۔'' فرمایا: ''یہ وہ لوگ ہیں کہ جب ان کے سامنے حق آجائے تو اسے قبول کرلیں۔ جب ان سے کوئی حق کے بارہ میں سوال کرے تو وہ حق کا اظہار بلاخوف کریں، اور جب مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کریں تو اس طرح فیصلہ کریں جیسے اپنے ذاتی معاملات میں فیصلہ کررہے ہیں۔ (مشکوٰۃ: ص ۳۲۳) پھر حدیث صحیح میں جن سات لوگوں کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ ان کو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے عرش کے سایہ میں جگہ ملے گی جس روز سوائے اللہ کے عرش کے سایہ کے اور کوئی سایہ نہ ہوگا، ان میں سب سے پہلا شخص ''امام عادل'' یعنی عدل وانصاف کرنے والا حاکم ہے۔

پھر سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ فرمان بھی ہمارے سامنے ہے۔ فرماتے ہیں:

''میں اپنی زندگی کا ایک دن قضاء کے مشغلہ میں گزاروں، وہ ایک روز مجھے ستر برس کی عبادت سے زیادہ محبوب ہے۔'' (معین الحکام: ص ۷)

فرمان خداوندی ہے کہ

''اور اگر تم لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ

کرو۔ بے شک اللہ انصاف اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علم وحکمت اور عدل وانصاف کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ایک عظیم الشان کام ہے اور ایک ایسا قابل رشک عمل ہے جو انسان کو اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں محبوب بنانے والا ہے۔ لیکن کچھ احادیث گذشتہ صفحات میں ایسی بھی نقل کی گئی ہیں جن میں بظاہر سخت وعید معلوم ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین میں سے بعض بزرگوں نے سختی کے ساتھ اس منصب کو قبول کرنے سے انکار کر دیا جیسے امام ابو حنیفہؒ، اس انکار کی وجہ سے انہیں سخت اذیت بھی اٹھانا پڑی، ایسے ہی ابو قلابہؒ سے بھی حضرۃ ابوایوبؓ نے کہا کہ آپ عہدۂ قضاء کو اگر قبول کر لیتے تو بڑا اجر پاتے لیکن وہ یہ کہہ کر مصر بھاگ گئے: "الغریق فی البحر الیٰ متی یسبح" سمندر کی موجوں کا شکار ہونے والا کب تک تیرے گا۔ (معین الحکام: ص ۹)

اصل بات یہ ہے کہ جن احادیث نبویہ میں عہدۂ قضا کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے، اس کا محل وہ لوگ ہیں جو منصب قضا کے اہل ہیں اور وہ عدل وانصاف اور اس منصب کا حق ادا کرتے ہوئے غیر جانب داری کے ساتھ حق تعالیٰ شانہ کے فیصلوں کو نافذ کرتے رہے ہوں گے، ان کا یہ عمل کئی برسوں کی عبادت سے افضل واعلیٰ ہے اور وہی لوگ ہیں جو قیامت کے روز نور کے منبروں پر بیٹھیں گے۔ اور وہ روایات جن میں وعید اور تہدید وارد ہوئی ہے اس کا محل وہ نا اہل لوگ ہیں جو صرف طلب جاہ کی خاطر اس عہدہ کو قبول کرتے ہیں، اور پھر اس عہدہ کی وجہ سے عدل وانصاف کا خون کرتے ہیں اور اس اہم اور مقدس عہدہ کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے، اس لیے یہ عہدہ عدل وانصاف میں کوتاہی کرنے والوں کے لیے بہت زیادہ خطرناک ہے۔ اسی وجہ سے قرآن حکیم میں ہے:

﴿واماّ القاسطون فکانوا لجهنم حطباً﴾ (جن:)

''اور بے انصافی کرنے والے جہنم کے ایندھن ہیں۔''

اور حدیث میں ہے کہ قاضی تین قسم کے ہیں۔ دو قسم کے جہنم میں جائیں گے جب کہ ایک قسم جنت میں۔ جس نے مقدمات کے فیصلہ میں حق کو سامنے رکھا وہ جنت

میں جائیں گے اور جو مقدمات کے فیصلہ میں حق کو جاننے کے باوجود ظلم کا مرتکب ہوا وہ جہنم میں جائے گا اور جس نے بغیر علم کے فیصلہ کیا اور یہ کہنے سے شرمایا کہ میں نہیں جانتا ہوں وہ بھی جہنم میں جائے گا۔ (اخبار القضاۃ: جلد ۱ص ۱۵، مستدرک حاکم: جلد ۴ص ۹۰)

ایک اور حدیث میں ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''جس شخص نے یعنی حکمران یا صدر مملکت نے ایک جماعت میں سے کسی شخص کو حاکم مقرر کیا اور اس جماعت میں ایسا شخص موجود ہے جو اللہ تعالیٰ کی نظر میں زیادہ پسندیدہ ہے تو ایسا تقرر کرنے والے شخص نے اللہ سے خیانت کی، اللہ کے رسول ﷺ سے خیانت کی اور اہل ایمان سے خیانت کی۔'' (مستدرک حاکم: جلد ۴ص ۹۲)

اور یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ ''جو شخص قاضی بنایا گیا وہ بغیر چھری کے ذبح کیا گیا۔'' اس حدیث میں دراصل منصب قضاء کی نزاکتوں اور اس کی ذمہ داریوں کا احساس دلانا مقصود ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص اس منصب پر مامور ہوتا ہے اسے اپنے ذاتی رجحانات سے بالاتر ہو کر اللہ کے حکم کے سامنے سرخم کرنا پڑتا ہے۔ اعزاء و اقرباء مخالف ہو جاتے ہیں اور قریبی دوستوں سے بھی ہاتھ دھونا پڑتا ہے، وہ کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی بھی پروا نہیں کرتا، لوگوں کو کلمۂ حق اور عدل و انصاف کی طرف کھینچ کر لاتا ہے، خواہش نفس کے تقاضوں کو روکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مرحلہ نہایت دشوار گزار اور مجاہدہ کا راستہ ہے۔ جس شخص نے اس منصب کو اس کے تقاضوں کے ساتھ قبول کر لیا اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہے جو اللہ کی خاطر حق کے ساتھ ذبح کیا گیا اور ان شہداء کے درجہ کو پہنچا جن کے لیے جنت واجب کی گئی ہے۔ (معین الحکام: ص ۸)

سلف صالحین میں سے جن حضرات نے اس منصب کو قبول کرنے سے انکار کیا، اس کی دو وجوہات ہو سکتی تھیں، ایک تو خود ان بزرگوں کا یہ احساس کہ اس منصب کے تقاضوں کو بطریق احسن ہم پورا نہیں کر سکتے یا اس کے اہل نہیں ہیں، اور ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص اپنے کو اس منصب کا اہل نہ سمجھے اس کے لیے اس منصب کو قبول کرنا کیسے درست اور صحیح ہو سکتا ہے؟

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بعض مرتبہ ان حکام اور ارباب اقتدار نے جن کی حکومت صحیح اسلامی خطوط پر نہیں تھی، وہ کبار علماء کرام کو مختلف عہدے اور مناصب دے کر اپنی غیر اسلامی حکومت کے لیے ایک تو فضا ہموار کرنا چاہتے تھے اور دوسرے ان علماء کی زبانوں کو بند کرنا چاہتے تھے تا کہ وہ ان کے غیر اسلامی اعمال پر تنقید نہ کر سکیں۔ یہ دراصل علماء کا استحصال کرنا تھا۔ ایسی صورت میں ان علماء کے لیے ان مناصب کو قبول کرنے سے انکار کرنا ہی مناسب اور بہتر تھا۔ اور جن بزرگوں نے منصب قضا کو قبول کر لیا، انہوں نے یہ دیکھا کہ منصب قضاء کی قبولیت میں ایسا کوئی شرعی مانع نہیں ہے اور اگر ہم نے اس کو قبول نہ کیا تو کوئی نا اہل اس کو قبول کر کے لوگوں کے لیے وبال جان نہ ہو جائے۔

منصب قضا کی طلب کی چند صورتیں:

اسلام میں منصب قضا یا کسی اور عہدہ اور منصب کو طلب کرنا جائز نہیں، اس لیے چاہیے کہ منصب قضاء کو زبان یا دل سے طلب نہ کیا جائے لیکن اگر اس کے علاوہ کوئی اور شخص اس منصب کی اہلیت اور صلاحیت نہ رکھتا ہو تو پھر مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کی نیت سے اس منصب کو طلب کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہے، لہٰذا علامہ کاسائیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ منصب قضاء کو طلب کرنے یا نہ کرنے اور اس کے جائز یا ناجائز ہونے کی پانچ صورتیں ہیں:

(1) واجب (2) مباح (3) مستحب (4) مکروہ (5) حرام

ان پانچوں صورتوں کی کچھ تفصیل ہم نے گذشتہ صفحات میں ذکر کر دی ہے۔

اگر کسی علاقہ میں ایک ہی شخص منصب قضاء کا اہل ہو اور اس کے علاوہ اور کوئی شخص اس منصب کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خود اپنے لیے اس منصب کو طلب کرے، اس لیے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، ایسی صورت میں اس کا یہ عذر قابل قبول نہ ہوگا کہ اس کو جانبداری کا خوف ہے۔ البتہ منصب قضاء طلب کرنا اس وقت ضروری ہے جب اس کو یہ گمان غالب ہو کہ اس کے طلب کرنے پر یہ منصب اس کو دے دیا جائے گا، لیکن اگر اس کو یہ گمان غالب ہو کہ حالات کی خرابی یا حکمرانوں کی بد

کرداری کی وجہ سے اس کو طلب کرنے کے باوجود یہ منصب نہیں ملے گا تو پھر اس کو طلب کرنا ضروری نہیں۔ البتہ اگر اس کو یہ منصب پیش کر دیا جائے تو پھر اس کو قبول کرنا لازمی ہوگا اور اگر وہ قبول نہیں کرے گا تو گنہ گار ہوگا بلکہ صدرِ مملکت کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس شخص کو زبردستی اس منصب پر فائز کرے کیونکہ لوگوں کو اس کے علم اور اس کی اہلیت کی ضرورت ہے اور وہ اس کی بصیرت اور فقاہت کے محتاج ہیں۔

اگر اس علاقہ کے متعدد شخص اس منصب کے اہل ہوں تو پھر دیکھا جائے گا۔ اگر اس کے علاوہ دوسرا شخص منصب قضاء کے لیے زیادہ اہل اور مناسب ہو اور وہ زیادہ اہل شخص اس منصب کو قبول کرنے کے لیے تیار بھی ہو تو اس صورت میں اس کم اہل شخص کو ازخود یہ منصب پیش کیا جائے تو وہ اس کو قبول کرسکتا ہے بشرطیکہ اس نے اس منصب کو خود طلب نہ کیا ہو اور منصب قضاء کی دوسری شرائط بھی اس میں پائی جاتی ہوں۔

جن لوگوں پر منصب قضاء کا قبول کرنا فرض عین ہو تو اگر ان کا تقرر کیا جانے لگے تو ان کے لیے اس تقرر کو روکنا حرام ہے بلکہ وہ خود اس کے حصول کی کوشش کریں۔ اگر ایسے تمام لوگ جن کے لیے اس منصب کا قبول کرنا فرض کفایہ ہو، سب مل کر اس منصب کو قبول کرنے سے انکار کر دیں تو سب کے سب گنہگار ہوں گے۔

قاضی کا تقرر:

قاضی کا تقرر سربراہ مملکت کی ذمہ داری ہے۔ عدالتوں کا قیام اور قاضیوں کا تقرر اس کے لیے فرض عین کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی دو وجوہات ہیں۔

(1) ایک یہ کہ نظام قضاء کا قیام اس کے دائرہ اختیار میں آتا ہے کیونکہ وہ امت پر والی اور حاکم مقرر کیا گیا ہے اور امت کو انصاف مہیا کرنا اس کے ذمہ ہے جو نظام قضاء کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔

(2) قاضیوں کے تقرر کا اختیار بھی اسے حاصل ہے کیونکہ نظام قضاء قاضیوں کے تقرر کے بغیر چل نہیں سکتا۔

لہٰذا سربراہ مملکت کو اس میں توقف کرنا جائز نہیں کہ جب لوگوں کی طرف سے

مطالبہ ہو گا اس وقت عدالتیں قائم کی جائیں گی، بلکہ اسے یہ کام از خود کرنا چاہیے، اس لیے کہ یہ چیز عوام کے بنیادی حقوق(Basic Rights) میں سے ہے۔

اگر کوئی سربراہِ مملکت یا اس کا نائب کسی فاسق کو قاضی مقرر کر دے اور وہ لوگوں کے درمیان اپنے فسق کے مطابق فیصلے کرنے لگے تو یہ فیصلے نافذ العمل اور واجب التعمیل شمار نہ ہوں گے۔ اس بات میں حنفی اور شافعی فقہاء متفق ہیں، البتہ امام غزالیؒ کی رائے اس سے مختلف ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر سربراہِ مملکت کسی فاسق یا جاہل کو قاضی بنا دے تو یہ یقیناً گناہ کا کام ہے لیکن اس کا گناہ سربراہِ مملکت یا اس کے نائب کو ہوگا جس نے اس کا تقرر کیا ہے، جہاں تک اس کے فیصلوں کا تعلق ہے تو اب چونکہ یہ قاضی مقرر ہو گیا ہے اس کے فیصلے نافذ ہوں گے۔ اس لیے اگر کوئی ایسا شخص نہ ملے جو تمام شرائط کا جامع ہو اور اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مختلف علاقوں پر فاسق اور بدکار لوگ مسلط ہو جائیں۔ تو جس شخص کو بھی بااختیار حکمران اور صدر مملکت قاضی مقرر کر دے گا نظریہ ضرورت کے تحت اس قاضی کے فیصلے نافذ العمل اور واجب التعمیل ہوں گے۔

اگر مختلف لوگوں میں منصب قضا کی شرائط یکساں پائی جائیں لیکن ان میں سے بعض منصب قضاء کے خود طالب ہوں اور بعض خود طالب نہ ہوں تو سربراہِ مملکت کے لیے بہتر یہ ہے کہ منصب کے طالب کو منصب پر مقرر نہ کرے بلکہ غیر طالب کو مقرر کیا جائے، اس لیے کہ یہ زیادہ سلامتی کا راستہ ہے۔

قاضی کی صفات اور اہلیت:

منصب قضاء کے لیے کون شخص اہل ہے اور اس میں کون کون سی صفات ہونی چاہئیں، کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ احناف کے مسلک کے مطابق اہلیت کی کچھ شرطیں ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں:

1- عاقل ہو، مجنون نہیں ہو سکتا کیونکہ مجنون اور مختل الحواس شخص کی تقرری منصب قضا پر درست نہیں ہو گی۔ اور اگر کوئی صحیح العقل منصب قضاء پر فائز ہونے کے بعد خدانخواستہ پاگل اور مجنون ہو جائے تو اس کی ولایت باطل ہو جائے گی۔

(ادب القاضی، ماوردی: جلد ا ص ۶۱۹)

2- بالغ ہو، نابالغ قاضی نہیں ہوسکتا۔ (جلد ا ص ۶۱۹، ماوردی)

3- مسلمان ہو، غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا، لیکن اگر اہل ذمہ میں سے کسی شخص کو ان کے باہمی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لیے قاضی مقرر کر دیا جائے تو یہ درست ہوگا۔ (ردالمختار: جلد۴ ص ۴۱۵)

4- آزاد ہو کیونکہ غلام کا تقرر غلام رہتے ہوئے منصب قضاء پر درست نہیں۔

5- بینا ہو، اندھا نہ ہو، کیونکہ کسی نابینا کو قاضی نہیں بنایا جاسکتا اور اگر کوئی شخص قاضی بنایا گیا جب کہ وہ بینا تھا، پھر وہ نابینا ہوگیا تو اس کی ولایت باطل ہو جائے گی۔

(ادب القاضی، ماوردی: جلد ا ص ۶۲۲)

6- بولنے والا ہو گونگا نہ ہو، کیونکہ گونگے کی تولیت درست نہیں۔ اگر تقرر کے بعد گونگا ہو جائے تو اس کی ولایت باطل ہو جائے گی۔

(ادب القاضی، للماوردی: جلد ا ص ۶۲۲)

7- سننے والا ہو بالکل بہرا نہ ہو، کوئی شخص اگر اس قدر بہرا ہو کہ اونچی آواز بھی نہیں سن سکتا تو ایسے شخص کو قاضی نہیں بنایا جاسکتا، البتہ اگر محض اونچا سنتا ہو تو اس کو قاضی بنانا درست ہوگا، اگرچہ بہتر یہ ہے کہ ایسا شخص ہی قاضی بنایا جائے جو اچھی طرح سننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور اگر کوئی شخص قاضی بننے کے بعد بہرا ہو جائے تو اس کی ولایت باطل ہو جائے گی۔ (ادب القاضی للماوردی: جلد ا ص ۶۲۲)

8- حد قذف میں سزا یافتہ نہ ہو۔

چنانچہ بدائع الصنائع میں لکھا ہے کہ

﴿الصلاحية للقضاء لها شرائط منها العقل، منها الاسلام، ومنها الحرية، ومنها البصر ومنها النطق ومنها السلامة عن حد القذف﴾ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۴)

چنانچہ پاگل، نابالغ، کافر، غلام، نابینا، گونگے اور حد قذف کے سزا یافتہ کو منصب قضاء سونپنا جائز نہیں، اس لیے کہ قضاء کا تعلق باب ولایت (اختیار، سرپرستی) سے ہے بلکہ یہ تو عظیم ترین ولایت ہے اور مذکورہ بالا لوگ سب سے ادنیٰ ولایت یعنی

شہادت کے بھی اہل نہیں یعنی ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی، تو سب سے اعلیٰ ولایت کے تو وہ بدرجہ اولی نا اہل ٹھیرتے ہیں۔ جہاں تک قاضی کے مرد ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس شرط کی حیثیت عمومی شرط کی نہیں کیونکہ عورت بحیثیت عمومی ان لوگوں میں سے ہے جن کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے، البتہ وہ حدود و قصاص کے مقدمے کا فیصلہ کرنے کی اہل نہیں کیونکہ ان امور میں اس کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہوتی اور قضاء کی اہلیت شہادت کی اہلیت سے وابستہ ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ قاضی میں گواہ کی صفات کا پایا جانا ضروری ہے، اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ عدالتی فیصلوں کا سارا دارومدار شہادت اور گواہی پر ہوتا ہے، اس لیے کہ مناصب قضاء اور گواہی دونوں کی حیثیت ایک ولایت کی سی ہے۔ (فقہ کی اصطلاح میں ولایت سے مراد کسی شخص کی وہ حیثیت یا اختیار ہے جس کی وجہ سے اس کی رائے کسی دوسرے شخص پر اس کی رائے کا لحاظ رکھے بغیر نافذ کی جا سکے)، لہٰذا جو شخص گواہی دینے کا اہل ہوگا وہ قاضی بننے کا اہل بھی ہوگا جب کہ اس میں دوسری شرائط بھی پائی جاتی ہوں۔ اس قاعدہ کے مطابق ایک فاسق شخص بھی قاضی مقرر کیا جا سکتا ہے اور اگر اسے مقرر کر دیا جائے تو اس کا تقرر صدر مملکت کی طرف سے درست ہوگا۔ تاہم مناسب نہیں کہ کسی فاسق شخص کو قاضی مقرر کیا جائے۔ اسی طرح ایک قاضی کے لیے بھی مناسب نہیں کہ کسی فاسق کی گواہی کو قبول کرے، لیکن اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کر لی تو احناف کے نزدیک قاضی کا وہ فیصلہ درست اور نافذ العمل ہوگا۔ اگر قاضی عادل تھا اور تقرر کے بعد رشوت خوری کی عادت یا ایسے ہی بدکاری، شراب خوری اور دوسرے جرائم کا مرتکب ہونے کی وجہ سے فاسق ہو گیا تو وہ از خود منصب قضاء سے معزول نہیں ہوگا البتہ صدر مملکت کو ایسے شخص کو معزول کر دینا چاہیے۔ امام شافعیؒ کے ہاں جس طرح فاسق کی گواہی قابل قبول نہیں اسی طرح فاسق قاضی کو مقرر کرنا بھی کسی صورت میں جائز نہیں۔

(ہدایہ: جلد ۳ ص ۱۱۴۔۱۱۶)

اگرچہ فقہاء کے نزدیک جس مقدمہ میں رشوت ستانی کا واقعہ رونما ہوا ہو، اس مقدمہ یا دوسرے مقدمہ میں اس قاضی کا فیصلہ نفاذ کے لائق ہوگا بشرطیکہ فیصلہ کی شرائط

سب درست ہوں۔ اس قول کو امام بزودی نے اختیار کیا ہے۔ (فتح القدیر لابن ہمام: جلد ۵ ص ۴۵۵، معین الحکام: ص ۹، شرح الکنز للعینی: جلد ۲ ص ۸۳، ردالمختار: جلد ۵ ص ۳۶۲) اگرچہ ابن عابدین نے ردالمختار میں اس قول کی تائید کی ہے اور قاضی کے حکم کے نفاذ کی بابت کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اس زمانے میں اس قول پر مجبوری کے تحت اعتماد کرنا ہوگا، ورنہ موجودہ بیشتر وقوع پذیر مقدمات کے فیصلے ختم ہو جائیں گے کیونکہ آج کون سا ایسا قضیہ ہے جس میں قاضی رشوت نہ لیتا ہو، یہ الگ بات ہے کہ اس کا نام یافت یا کچھ اور ہوتا ہے۔ غرض فیصلہ سے قبل یا بعد میں اس کا ارتکاب کیا جاتا ہے، لہٰذا فیصلے نافذ العمل نہ مانے جائیں تو سارے احکام ٹوٹ کر رہ جائیں گے۔

لسان الحکام فی معرفۃ الاحکام میں قاضیوں کی رشوت ستانی کے تذکرہ کے بعد لکھا ہے کہ "فاسق کو جب منصب قضا دیا جائے گا تو وہ قاضی ہو جائے گا، اور ایسا قاضی جس قسم کا حکم دے گا، نافذ ہوگا، البتہ دوسرے قاضی کو اس کا فیصلہ توڑ دینے کا اختیار ہوگا جب کہ اس قضیہ میں پہلے قاضی کا فیصلہ اس کی رائے سے ٹکراتا ہوگا۔ دوسرا قاضی جب پہلے قاضی کے فیصلہ کو باطل قرار دے گا تو اب کسی اور قاضی کو اس کے نفاذ کی اجازت نہیں ہوگی۔" (لسان الحکام: ص ٦)

وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ فاسق رشوت ستانی کے باوجود قضا کا اہل ہے کیونکہ اگر عدالت کا اعتبار کیا گیا تو قضا کا دروازہ بند ہو جائے گا، لہٰذا اس کا فسق اس کی معزولی کا باعث نہ ہوگا۔ بنابریں اس کی ذمہ داری برقرار ہوگی، اس کا قضاء پر فائز ہونا برحق ہوگا۔ پھر آخر اس کا فیصلہ نافذ کیوں نہیں ہوگا؟ بالخصوص اس لیے کہ اس کا یہ فسق اتنا اثر انداز نہیں کیونکہ اس نے جو کچھ کیا اس کی انتہائی صورت حال یہ ہے کہ رشوت لے کر اس نے اپنا ایک ذاتی کام کیا جب کہ قضاء کا جو کام وہ کر رہا ہے اللہ کے لیے کر رہا ہے۔"

(حاشیہ ابن عابدین: جلد ۵ ص ۳۶۳)

اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ رشوت لینا حرام ہے، لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس قاضی کو معزول کر دیا جائے یا اس کا فیصلہ نافذ العمل نہ ہو۔

جس شخص نے رشوت ستانی کا ارتکاب کیا، اگر فریقین اس کے سامنے اپنا

مقدمہ لے جائیں تو وہ ان کا حکم بن سکتا ہے، اور جب رشوت خور حکم (ثالث) بن سکتا ہے تو قاضی بھی بن سکتا ہے۔ (حاشیہ ابن عابدین: جلد ۵ ص ۴۲۸)

جمہور فقہاء کے نزدیک صحت قضاء کے لیے عدالت شرط ہے اور ان کے نزدیک رشوت خور فاسق کا قاضی بنایا جانا درست نہیں ہے، لیکن احناف کے نزدیک عدالت قاضی کے تقرر کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط کمال (Perfection) ضروری ہے، لہٰذا کسی فاسق (گنہگار) کو قاضی کا منصب سونپنا جائز ہے اور ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود شرعیہ سے متجاوز نہ ہوں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عدالت شرط جواز ہے اس لیے ان کے مسلک کے بموجب فاسق شخص قاضی بننے کا اہل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فاسق آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی، لہٰذا وہ منصب قضا کا بھی اہل نہیں۔ اس کے برعکس احناف کے نزدیک چونکہ اس کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے، اس لیے اسے قاضی مقرر کرنا جائز ہے، تاہم مناسب یہی ہے کہ فاسق آدمی کو قضاء کا منصب تفویض نہ کیا جائے، اس لیے کہ یہ منصب ایک عظیم امانت، مال و جان اور اسباب کی امانت ہے، اتنی گراں قدر امانت کی ذمہ داری سے صرف ایسا شخص ہی عہدہ برآ ہو سکتا ہے جس میں ورع اور پرہیز گاری بدرجہ کمال ہو اور وہ غایت درجہ متقی اور نیک ہو۔ بایں ہمہ اگر کسی فاسق آدمی کو بطور قاضی تعینات کر دیا جائے تو یہ فعل بذات خود جائز ہے اور وہ شخص قاضی بن جائے گا کیونکہ اس کی تعیناتی بالذات نہیں بلکہ صفات خارجیہ کے لحاظ سے فاسد ہے، اور یہ صورت حال اس کی تعیناتی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے۔

اس بارہ میں فقہاء کا دوسرا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی مقدمہ میں قاضی رشوت لے کر فیصلہ کرے تو اس قضیہ میں اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا (فتح القدیر: جلد ۵ ص ۴۵۵، البنایہ شرح الہدایہ: جلد ۳ ص ۲۶۹، معین الحکام: ص ۹) خواہ اس کا فیصلہ حق پر مبنی ہی کیوں نہ ہو، یا اس کا بیٹا یا اس کے کسی معاون نے رشوت لی ہو اور قاضی کو معلوم ہو۔ اسی طرح اگر اس نے فیصلہ میں کوئی ایسا حیلہ کیا کہ اس مقدمہ کو کسی ایسی عدالت میں بھیجا جہاں متعلقہ آدمی کے مسلک کے مطابق فیصلہ ہو تب بھی اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ شمس الائمہ اور خصاف نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شرح الکنز للعینی میں نیشاپوری سے منقول ہے: ''جب قاضی

نے رشوت لی اور رشوت دینے والے کے حق میں صحیح صحیح فیصلہ کیا تب بھی اس کا فیصلہ باطل ہے اور کسی قاضی کو اس کے فیصلے کے نفاذ کا حق نہیں ہوگا اس لیے کہ رشوت لینے والے کا عادل ہونا جاتا رہا۔

اگر قاضی کے بیٹے نے رشوت لی یا اس کے کسی معاون نے رشوت لی تو اگر قاضی کا حکم یا اس کی رضا مندی اس میں شامل ہے تو اس کا رشوت لینا قاضی کا رشوت لینا تصور کیا جائے گا، اور اس کا فیصلہ ردّ ہوگا، اور اگر قاضی کو اس کا علم نہیں تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور رشوت لینے والے نے جس قدر رشوت لی ہوگی اتنا اسے واپس کرنا ہوگا۔ (فتاویٰ ہندیہ: جلد ۳ ص ۲۱۴) یہ مسلک سرخسی نے اختیار کیا ہے۔

تیسرا مسلک اس بارہ میں یہ ہے کہ جس مقدمہ میں قاضی نے رشوت لی اور اس کے علاوہ جس میں رشوت نہ لی اس کے تمام فیصلے نافذ نہیں ہوں گے۔ (فتح القدیر: جلد ۵ ص ۴۵۵، معین الحکام: ص ۹، شرح الکنز للعینی: جلد ۲ ص ۸۳) یہی مسلک امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اسی کو قرطبی نے اختیار کیا۔ (تفسیر قرطبی: جلد ۶ ص ۱۸۳)، مالکیہ کا صحیح مسلک بھی یہی ہے اور یہی حنابلہ کا مسلک ہے۔ بنایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی قاضی نے ایک زمانہ تک لوگوں میں فیصلہ کیا اور بہت سے مقدمات فیصل کیے۔ وہ جب سے اس منصب پر فائز ہوا اس وقت سے فاسق اور رشوت خور ہے، تو جس قاضی کی عدالت میں اس کے مقدمات پیش ہوں گے انہیں چاہیے کہ اس قاضی کے ایک ایک فیصلہ کو توڑ کر باطل قرار دیں۔ (شرح الکنز للعینی: جلد ۳ ص ۲۶۹، جلد ۲ ص ۸۲)

امام ابوحنیفہؒ کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے امام قرطبیؒ نے کہا ہے، خدا نے چاہا تو اس قول سے کوئی شخص اختلاف نہیں کرے گا کیونکہ اس کی رشوت ستانی کا فعل فسق تھا اور فاسق کا حکم جائز نہیں۔ (الجامع لاحکام القرآن، قرطبی: جلد ۶ ص ۱۸۳)

مختصر یہ کہ اگرچہ عدالت قضاء کے لیے شرط کمال ہے لیکن بہرحال سربراہ مملکت کو چاہیے کہ کسی فاسق اور رشوت خور کو قضاء کے منصب پر متعین نہ کرے۔ (معین الحکام: ص ۱۵، درمختار: جلد ۴ ص ۴۱۵، ادب القاضی للماوردی: جلد ۱ ص ۶۳۴) وجہ اس کی یہ ہے کہ قضا ایک ایسی عظیم الشان اجتماعی امانت اور ذمہ داری ہے جس کا تعلق انسان کے

جان و مال اور عزت و آبرو سے ہے۔ ایسے اہم منصب اور انتخاب میں کم سے کم قاضی کے عادل ہونے کی رعایت تو ہونی چاہیے۔

عدالت کا مطلوبہ معیار یہ ہے کہ انسان سچا، دیانت دار، صاحب عفت، گناہوں سے بچنے والا، مقام تہمت اور شبہات سے دور رہنے والا، رضا و غضب ہر حال میں خدا کی نافرمانی سے محفوظ اور صاحب مروت ہو۔ (ادب القاضی، ماوردی: جلد۱ص ۶۳۴)

فقہ کی اصطلاح میں عادل وہ ہے جو (1) گناہ کبیرہ سے اجتناب کرے اور (2) صغیرہ پر اصرار نہ کرے (3) اس کی نیکیوں کے مقابلہ میں اس کی برائیاں (صغائر) غالب نہ ہوں۔ اس لیے کسی ایک گناہ کبیرہ کا ارتکاب یا صغیرہ گناہ پر اصرار (یعنی اس کا بار بار ارتکاب کرنا) یا اتنے زیادہ صغیرہ گناہوں کا مرتکب ہونا جن کی تعداد اس کی نیکیوں سے بڑھ جائے، مسقط عدالت ہے۔ (ردالمختار: جلد۴ص ۵۲۳)

لیکن کسی شخص کی صفت عدالت کے سقوط کا حکم اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب کہ اس سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب ظاہر اور نمایاں ہو جائے۔ پھر یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ فسق کی دو قسمیں ہیں:

(1) فسق عملی (2) فسق اعتقادی

فسق عملی سے مراد شہوت اور خواہش نفس کی پیروی میں افعال شنیعہ کا ارتکاب ہے۔ اور فسق اعتقادی سے مراد بر بناشبہ تاویل کے ساتھ کسی خلاف حق امر پر اعتقاد رکھنا ہے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ردالمختار: جلد۴ص ل ۵۲۳، ادب القاضی للماوردی: جلد۱ص ۶۳۵)

جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ عورت کو قاضی مقرر کیا جا سکتا ہے لیکن وہ حدود و قصاص کے مقدمات میں فیصلہ نہیں دے سکتی۔ امام شافعیؒ تو علی الاطلاق عورت کی قضاء کو تسلیم نہیں کرتے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ادب القاضی للماوردی: جلد۱ص ۶۲۵، بدائع الصنائع للکاسانی: جلد۷ص۹)

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام میں عورتیں مردوں سے کم تر یا حقیر ہیں، لیکن ''ہر کسے را بہر کارے ساختند'' عورتیں اس کام کے لیے پیدا نہیں کی گئیں، اور نہ عیسائیت کی

طرح اسلام نے عورت کو کبھی بھی مردوں سے کم تر سمجھا۔ پاکستان کے دین نا آشنا حضرات جن کے ذہنوں میں الحاد، بے دینی اور زندقہ کے جراثیم مغربی جمہوریت کے ذریعہ داخل ہوئے ہیں، وہ اکثر و بیشتر اسلام کے خلاف یہ پراپیگنڈہ کرتے رہتے ہیں کہ اسلام عورت کو معاشرہ میں کم تر درجہ دیتا ہے، اور وہ مغرب کے غیر فطری نظریہ مساوات کو اسلام کا نظریہ مساوات ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ اسلام میں اگرچہ عورت اور مرد عزت واحترام کے لحاظ سے برابر ہیں، باہمی حقوق کے لحاظ سے برابر ہیں، آخرت کے اجر وثواب کے لحاظ سے بھی برابر ہیں، لیکن اسلام میں ان دونوں کا دائرہ عمل ایک نہیں بلکہ مختلف ہے، لہٰذا یورپ کی طرح کی مساوات مرد وزن کا یہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

قدیم معاشروں میں عورت کو مرد کے مقابلہ میں کم تر درجہ حاصل تھا۔ قدیم یونان میں عورت کا درجہ اتنا گرا دیا گیا تھا کہ اس کی حیثیت صرف ایک بچہ پالنے والی لونڈی اور آیا کی ہو کر رہ گئی تھی۔ عورتوں کو ان کے گھروں میں بند کر دیا گیا۔ وہ تعلیم سے یک قلم محروم تھیں اور ان کا کوئی حق نہ تھا اور ان کے خاوندان کو بس گھر کے سامانوں میں سے ایک سامان سمجھتے تھے۔ (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا: جلد ۱۹ص ۹۰۹)

یہی حال قدیم روم میں یورپ کا تھا۔ قانون کی نظر میں وہ مکمل محکوم تھی۔ یہی حالت عیسائیت میں عورت کی تھی کہ اس کو اپنے سر پر محکوم ہونے کی علامت رکھنے کا حکم دیا گیا۔ (کرنتھیون: ۱۱۔۱۰) اسی طرح پیدائش باب ۲: ۳ میں عورت کو سیدنا آدم علیہ السلام کو بہکانے والی بتایا گیا اور یہ کہا گیا کہ عورت ہی وہ ذات ہے جس نے انسان کو گناہ میں ملوث کیا۔ (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا: جلد ۱۹ص ۹۰۹) ان سب ادیان کے مقابلہ میں اسلام ہی دنیا میں وہ سب سے پہلا دین ہے جس نے عورت کو معاشرہ میں ایک اعلیٰ اور بلند ترین مقام دیا اور پہلی بار عورت کو وراثت میں سے حصہ دیا۔

(T.M. Raberts, the Pelican History of the World, N.Y. 1984, P. 334)

یورپی دانشوروں نے اسلام کے خلاف پراپیگنڈہ کیا کہ اسلام عورت کو (Degrade) کرتا ہے۔ چنانچہ مشہور دانشور ایڈورڈ ولیم لین نے لکھا ہے کہ:

The fatal point in Islam is the degradation of wowen.

''اسلام کا تباہ کن پہلو عورت کو حقیر درجہ دینا ہے۔''

یہ فقرہ یورپ میں اس طرح پھیلایا گیا کہ نہ صرف یورپ اور امریکہ بلکہ خود مسلمان ممالک بھی یہ سمجھنے لگے کہ واقعی اسلام عورت کو معاشرہ میں کم تر درجہ دیتا ہے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اسلام میں عورت کا درجہ وہی ہے جو مرد کا ہے۔ حیثیت حقوق اور آخرت کے انعامات کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ البتہ اسلام کے نزدیک مرد مرد ہے اور عورت عورت۔ نظام زندگی کے چلانے میں دونوں برابر کے شریک ہیں، تاہم اسلام نے دونوں کے درمیان تقسیم کار کا اصول رکھا ہے نہ کہ یکسانیت کار کا اصول۔ یکسانیت کار کے لحاظ سے تو مردوں میں بھی مساوات نہیں پائی جاتی چہ جائیکہ مرد وزن کے درمیان اسلام اس قسم کی مساوات کا قائل ہو۔ اسلام ایک دین فطرت ہے اور فطرت نے مرد اور عورت کو صنفی تقسیم کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ یہی خالق کائنات کی منصوبہ بندی ہے اور اس تقسیم کو باقی رکھنے ہی میں انسانی زندگی کی ترقی ہے۔ جو مرد یا عورت اس تقسیم کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے وہ نظام فطرت کو توڑتا ہے اور یہ سراسر تخریب کاری ہے۔

اسلام یہ نہیں کہتا کہ ''عورت مرد سے کم تر ہے'' بلکہ اسلام یہ کہتا ہے کہ عورت مرد سے مختلف ہے۔ یہ ایک دوسرے کے مقابلہ میں فرق کا معاملہ ہے نہ کہ ایک کے مقابلہ میں دوسرے کے بہتر ہونے کا۔ مرد اور عورت کے بارہ میں اسلام کے سارے قوانین اسی اصول پر مبنی ہیں کہ عورت اور مرد دو الگ الگ صنفیں ہیں، لہٰذا خاندانی اور سماجی زندگی میں ان کا دائرہ عمل بھی ایک نہیں بلکہ مختلف ہے۔ اور ایک ہو بھی نہیں سکتا جب کہ دونوں صنفوں کے مابین حیاتیاتی بناوٹ کے لحاظ سے فرق ہے تو ان کے درمیان عمل کے اعتبار سے بھی لازمی طور پر فرق ہونا چاہیے۔

عورت اور مرد کے درمیان جو فرق اسلام نے بتایا ہے اس کو موجودہ دور میں علم انسانی کے ماہرین نے بھی تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امریکہ کے ایک پروفیسر اسٹیون گولڈ برگ (Steven Gold Berg) نے لکھا ہے:

''اس فرق کی زیادہ حقیقت پسندانہ توجیہ یہ ہے کہ اس کو مردانہ

ہارمون (Male Harmone) کا نتیجہ قرار دیا جائے جو کہ ابتدائی جرثومہ حیات پر اس وقت غالب آجاتے ہیں جب کہ ابھی وہ رحم مادر میں ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ چھوٹے بچے چھوٹی بچیوں سے ہمیشہ جارح ہوتے ہیں۔''

آگے چل کے پروفیسر گولڈ برگ لکھتا ہے کہ:

''اس کا مطلب یہ نہیں کہ مرد عورتوں سے بہتر (Better) ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مرد عورتوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ مرد کا دماغ اس سے مختلف کام کرتا ہے جس طرح عورت کا دماغ کام کرتا ہے۔ یہ فرق چوہوں وغیرہ کے نر اور مادہ میں بہت واضح طور پر تجربہ کیا جا سکتا ہے۔'' (ڈیلی ایکسپریس 4 جولائی 1977ء)

یورپ کے مشہور مفکر اور نوبل انعام یافتہ دانشور ڈاکٹر الیکسس کیرل (Alexis Carrel) نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے اسلام کے نظریہ مردوزن کی تائید کی ہے۔ ڈاکٹر موصوف اس معاملہ کی حیاتیاتی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مرد اور عورت کے مابین جو فرق پائے جاتے ہیں وہ محض جنسی اعضاء کی خاص شکل، رحم کی موجودگی، حمل یا طریقہ تعلیم کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے زیادہ بنیادی نوعیت کے ہیں۔ وہ خود نسیجوں کی بناوٹ سے پیدا ہوتے ہیں اور پورے نظام میں خصوصی کیمیائی مادے کے سرایت کرنے سے ہوتے ہیں جو کہ خصیۃ الرحم سے نکلتے ہیں۔ ان بنیادی حقیقتوں سے بے خبری نے ترقی نسواں کے حامیوں کو اس عقیدے پر پہنچایا ہے کہ دونوں صنفوں کے لیے ایک قسم کی تعلیم، ایک طرح کے اختیارات اور ایک طرح کی ذمہ داریاں ہونی چاہئیں۔''

ڈاکٹر الیکسس کریل اس سلسلہ میں مزید لکھتے ہیں:

''حقیقت کے اعتبار سے عورت نہایت گہرے طور پر مرد سے مختلف

ہے۔ عورت کے جسم کے ہر خلیے (Cells) میں زنانہ پن کا اثر موجود ہوتا ہے۔ یہی بات اس کے اعضاء کے بارہ میں بھی صحیح اور درست ہے، اور سب سے بڑھ کر اس کے اعصابی نظام (Nervous System) کے بارہ میں عضویاتی قانون بھی اتنے ہی اٹل ہیں جتنا کہ فلکیاتی قوانین قطعی اور اٹل ہیں۔ ان قوانین کو انسانی خواہشوں سے بدلا نہیں جاسکتا۔ ہم مجبور ہیں کہ ان کو اس طرح مانیں جیسے کہ وہ ہیں۔ عورتوں کو چاہیے کہ وہ اپنی صلاحیتوں کو خود اپنی فطرت کے مطابق ترقی دیں۔ وہ مردوں کی نقل کرنے کی کوشش نہ کریں۔ تہذیب کی ترقی میں ان کا حصہ اس سے زیادہ ہے جتنا کہ مردوں کا ہے، انہیں اپنے مخصوص عمل کو ہرگز چھوڑنا نہیں چاہیے۔''

(Dr. Alexis Carrel, Man the Unknown, N.Y. 1949, P.91)

یہ سب کچھ اس لیے عرض کیا گیا تاکہ یہ خیال جو ہمارے بعض مغرب زدہ لوگوں کو آتا ہے کہ عورت کیوں قاضی نہیں بن سکتی؟ اور وہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اسلام عورت کو حقیر سمجھتا ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ قاضی ہونا عورت کا فیلڈ نہیں ہے۔ چنانچہ سیدنا ابوبکرہؓ فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ کو پتہ چلا کہ ایران کے لوگوں نے کسریٰ ایران کی بیٹی کو اپنا سربراہ مملکت بنالیا ہے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

﴿لن يفلح قومٌ ولّوا امرهم امرأة﴾ (بخاری: جلد۲ ص ۶۲۷، ص ۱۰۵۲، ترمذی: جلد۲ ص ۵۱، نسائی: جلد۲ ص ۴۳)

''وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پاسکتی جس نے اپنے امور ایک عورت کے سپرد کردیے ہوں۔''

اس حدیث کی شرح میں شارحین کرامؒ اور محدثین عظامؒ نے لکھا ہے کہ عورت نہ سربراہ مملکت ہوسکتی ہے اور نہ ہی قاضی۔ چنانچہ شیخ الاسلام ابن حجر عسقلانیؒ نے امام خطابیؒ کا قول نقل کیا ہے:

﴿قال الخطابی فی الحدیث ان المرأة لا تلی الامارة

ولا القضاء.......... والمنع من ان تلی الامارۃ والقضاء قول الجمھور﴾ (فتح الباری: جلد۸ص ۹۸)

''امام خطابی اس حدیث کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی رو سے عورت نہ تو امیر ہوسکتی ہے اور نہ ہی قاضی، اور عورت کو امارت اور قضاء سے منع کرنا جمہور کا قول ہے۔''

مشہور محدث اور فقیہ ملا علی القاریؒ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

﴿لا تصلح المرأۃ ان تکون اماماً ولا قاضیاً﴾

(مرقاۃ: جلد۸ص ۲۱۵)

''عورت امارت اور قضاء کے منصب کی صلاحیت نہیں رکھتی۔''

عورت کیوں صلاحیت نہیں رکھتی؟ اس کی وجہ ملا علی قاریؒ نے یہ بیان فرمائی:

''کیونکہ ان دونوں باتوں میں مسلمانوں کے معاملات نپٹانے کے لیے باہر نکلنے کی ضرورت پڑتی ہے اور عورت سراپا ستر ہے اور یہ باہر نہیں جا سکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ عورت ناقص ہے اور عہدۂ قضاء کا تعلق کمال ولایت سے ہے، لہٰذا امامت اور قضاء کے لیے کامل آدمی کا ہونا ضروری ہے۔'' (مرقاۃ: جلد۷ص ۲۱۵)

مختصر یہ کہ عورت کو قاضی مقرر کیا جا سکتا ہے لیکن وہ حدود وقصاص کے مقدمات میں فیصلہ نہیں دے سکتی۔ (ادب القاضی للماوردی: ص ۶۲۵۔۶۲۶)۔

قاضی کا علم:

صدر حکومت یا سربراہِ مملکت کو چاہیے کہ ایسے شخص کو منصب قضاء پر مقرر کرے جو صاحب علم وفضل ہو۔ حلال وحرام اور دیگر ضروری احکام پر اس کی نگاہ ہو، اس لیے کہ اگرچہ صحت تقلید کے لیے علم شرط نہیں اور اس بات کا امکان ہے کہ کسی مفتی سے فتویٰ حاصل کر کے مقدمات کا فیصلہ کرلیا جائے، لیکن قضاء کے کام کی نزاکتوں، دشواریوں اور مقدمات کی سماعت کے دوران پیش آنے والی پیچیدگیوں سے عہدہ برآ ہونا بغیر ٹھوس علمی

استعداد کے عملاً مشکل اور دشوار ہے، اوراس بات کا بھی شدید اندیشہ ہے کہ جاہل کا عہدۂ قضا پر فائز ہونا اصلاح سے زیادہ فساد کا موجب ہوسکتا ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء احناف نے فی نفسہٖ جواز کا قائل ہوتے ہوئے بھی اسے ''فاسد لمعنی فی غیرہ'' قرار دیا ہے اور جاہل کو منصب قضاء کی تولیت سے منع کیا ہے۔ (بدائع الصنائع: جلد۷ ص۸)

امام شافعیؒ صحت قضاء کے لیے نہ صرف عالم ہونا بلکہ مجتہد ہونا ضروری قرار دیتے ہیں، اور علم سے ان اصولوں کا علم جن کے ذریعہ احکام مستنبط کیے جاتے ہیں اور جزئی احکام کی معرفت مراد لیتے ہیں جن پر امت کا اجماع ہے یا جن میں اختلاف رائے ہوا ہے تاکہ اجماعی مسائل میں اتباع کرے اور اختلافی مسائل میں اجتہاد سے کام لے۔ اسی وجہ سے حدیث میں ہے کہ ''دو قسم کے قاضی جہنم میں ہوں گے اور ایک قسم کا جنت میں، جو قاضی حق کے مطابق فیصلہ کرے گا وہ جنت میں جائے گا، اور جو قاضی ظلم و جور کے فیصلے کرے گا وہ جہنم میں ہوگا اور جو قاضی اپنی جہالت اور لاعلمی سے فیصلے کرے گا وہ بھی جہنم میں ہوگا۔ پوچھا گیا کہ یہ جو جاہل ہے اس کا کیا قصور؟ فرمایا: اس کا قصور یہ ہے کہ اس کو علم حاصل کر لینے سے قبل قاضی نہیں بننا چاہیے تھا۔ (مستدرک حاکم: جلد۴ ص۹۰)

اسی مضمون کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ میں بھی ہے جس میں صاف مذکور ہے

﴿ورجل قضیٰ للناس علی جھل فھو فی النار﴾

''وہ قاضی جو سرے سے جاہل ہو اور اپنی جہالت سے لوگوں کے فیصلے کرے وہ بھی جہنم میں ہوگا۔''

کتاب وسنت کے علم سے مراد احکام سے متعلق آیات واحادیث کا علم ہے۔ قاضی کا علم حدیث، آثار صحابہ اور فقہ پر حاوی ہونا چاہیے۔ (لسان الحکام: ص۳، معین الحکام: ص۱۵)

قاضی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عربی زبان کی مختلف تعبیرات، محاورات اور زبان وادب سے متعلق دوسرے ضروری علوم سے بخوبی آشنا ہو کیونکہ اسلامی قانون کا اصل سرچشمہ عربی زبان ہی ہے۔ (معین الحکام: ص۱۵)

قاضی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جس ملک یا علاقہ کے لیے وہ قاضی مقرر کیا جارہا ہے، اس ملک یا علاقہ کی زبان، محاورات اور لغت سے آشنا ہو، اس لیے کہ فریقین

کے دعاوی، شہادات اور اقرار وغیرہ کو سن کر سمجھے بغیر صحیح فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح دستاویزات، رجسٹریات، آج کل کے لحاظ سے مختلف ایکٹوں (Acts) اور معاہدات وکاغذات کے ثبوت میں لکھی جانے والی زبان اور ان کی مخصوص اصطلاحات سے بھی آشنا ہو تاکہ معاملہ کو سمجھ کر اس میں صحیح فیصلہ کرنے میں اسے کوئی مشکل نہ ہو۔ (معین الحکام: ص ۱۵)

علاوہ ازیں وہ اپنے علاقہ کی معاشرت، عرف اور رواج وغیرہ سے بھی واقف ہو اور لوگوں کی عادات وغیرہ پر بھی اس کی نظر ہو۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۹)

ان تمام صفات اور خوبیوں کے ساتھ سب سے اہم چیز یہ ہے کہ قاضی کو علماء سے مشورہ لینے میں کوئی عار محسوس نہ ہو کیونکہ اپنی ساری علمی صلاحیتوں کے باوجود اہل علم و فضل سے پیچیدہ معاملات اور مسائل میں مشورہ کرنا اور بحث کرنا حق تک پہنچنے کا ایک بہترین ذریعہ ہے، کیونکہ اگر کتابوں میں منقول اقوال سلف کی طرف رجوع کرنا ذریعہ علم ہے تو اپنے ہم عصر اصحاب علم وفضل کی طرف رجوع بھی صحیح علم کے حصول میں ممد ومعاون ثابت ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو معین الحکام: ص ۱۵)

غرضیکہ ایک قاضی میں علم کا پایا جانا سب مسالک کے نزدیک ضروری اور لازمی ہے۔ اگرچہ احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں بلکہ مستحب اور مندوب ہے لیکن دوسرے مسلکوں میں یہ شرط کا درجہ رکھتا ہے، لیکن احناف کے نزدیک بھی کسی ایسے شخص کو جو احکام شرعیہ سے ناواقف ہو اسے قاضی مقرر کرنا مناسب نہیں کیونکہ ایسا آدمی بعض دفعہ غیر شعوری طور پر غلط فیصلے کر ڈالتا ہے اور اپنے منصب کی ذمہ داریوں کو کماحقہ نہیں سمجھتا۔ اس وجہ سے قاضی کو ایک جید عالم ہونا چاہیے کیونکہ اس کا منصب لوگوں کے مابین حق کا فیصلہ کرنا ہے اور حق سے مراد یہ ہے کہ وہ احکام اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت شدہ ہوں۔ ان کے ثابت شدہ ہونے کے کئی درجات ہیں۔

(1) یہ حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت شدہ ہو اور اس کے ثبوت کی کوئی قطعی دلیل ہو جیسے کتاب اللہ کی کوئی واضح آیت یا سنت متواترہ یا اجماع امت۔

(2) وہ حکم ظاہری طور پر ثابت شدہ ہو اور اس سے کوئی ایسی ظاہری دلیل قائم ہو

جس سے ظن غالب حاصل ہو یا کتاب وسنت کے ایسے معنی جو بظاہر سمجھ میں آتے ہوں یا قیاس ان کا تقاضا کرتا ہو۔ اگر وہ مسئلہ اجتہادی مسائل میں سے ہو تو اس کے بارہ میں فقہائے سلف کا اتفاق اور اختلاف قاضی کے علم میں ہو۔

(3) قاضی اگر کوئی ایسا فیصلہ کر دے جو قطعی اور یقینی طور پر ثابت شدہ شرعی حکم کے خلاف ہو تو وہ فیصلہ نافذ العمل نہیں ہوگا، اسی طرح قاضی کا وہ فیصلہ جائز اور قابل عمل نہ ہوگا جو فقہائے امت کے اقوال سے یک قلم ہٹ کر ہو کیونکہ یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ ساری امت کے فقہاء کے تمام اقوال وآراء تو غلط ہوں اور اس اکیلے قاضی کی رائے درست ہو۔

(4) قاضی اگر کسی قضیہ میں کوئی ایسا فیصلہ اپنے اجتہاد سے کر دے جو ظاہری طور پر قرآن وسنت کے طے شدہ حکم میں موجود نہ ہو تو وہ فیصلہ نافذ العمل نہیں ہوگا۔ کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کی کوئی حیثیت نہیں۔ لیکن اگر کوئی ایسا معاملہ ہو جس میں کوئی قطعی یا ظاہر نص قرآن وسنت سے موجود نہ ہو، تو قاضی میں اگر اجتہادی صفات پائی جاتی ہوں (جو کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہونی چاہئیں) تو وہ اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے۔ اس کو کسی دوسرے کی اجتہادی رائے کی اتباع ضروری نہیں۔ اس وجہ سے ایک قاضی کو اگرچہ وہ مجتہد نہ ہو لیکن فقہ اسلامی میں اس کو گہری نظر رکھنا چاہیے۔ (البحر الرائق: جلد ۶ ص ۲۵۴)

اگر قاضی مجتہد نہ ہو تو اس کو صحابہ کرامؓ کے اقوال وآراء ازبر ہونے چاہئیں اور ان اقوال میں سے جو قول اس کو اقرب الی الحق نظر آئے اس پر عمل کرتے ہوئے مقدمہ کا فیصلہ کرنا چاہیے۔ اگر صحابہ کرامؓ کے اقوال وآراء سے اس کو واقفیت نہ ہو تو اپنے زمانہ کے فقہاء کے فیصلے اور اقوال اس کے پیش نظر ہوں تاکہ ان کی روشنی میں وہ فیصلہ کر سکے۔

یہ ضروری اور شرط نہیں کہ قاضی مجتہد ہی ہو بلکہ ایک غیر مجتہد بھی قاضی ہوسکتا ہے اور مجتہد ہونا صرف ایک ترجیحی شرط ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کے منصب کا یہ لازمی تقاضا ہے کہ وہ شخص اس کام کی اہلیت اور صلاحیت رکھتا ہو، اور یہ صلاحیت ظاہر ہے کہ علم ہی کی وجہ سے حاصل ہوسکتی ہے کیونکہ واقعات وحوادث ہر زمانہ میں ایسے پیش

آتے ہیں جن کے نظائر پہلے سے موجود نہیں ہوتے۔ یہ حوادث محدود نہیں بلکہ غیر محدود ہیں اور قرآن وسنت کی نصوص محدود اور معدود ہیں، لہٰذا ہر نئے مقدمہ کے فیصلہ کے لیے کسی نص صریح کا ملنا ضروری نہیں۔ ایسی صورت میں مناط حکم کی تحقیق اور نصوص سے ان قضایا کے احکام استنباط کرنے کی ضرورت ہوگی جس کے لیے کتاب وسنت کا علم اور طریق استنباط سے آشنائی ہونی چاہیے۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اجتہاد کی حقیقت کیا ہے؟ اجتہاد کے عناصر ترکیبی تین ہیں۔ مجتہد، محل اجتہاد اور طریقۂ اجتہاد۔ جیسے مجتہد میں اہلیت اجتہاد ضروری ہے اسی طرح محل اجتہاد یعنی ان مسائل کا تعین بھی ضروری ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اگر اہلیت اجتہاد مفقود ہوگی تو شریعت عقل عیار کے لیے بازیچۂ اطفال بن جائے گی، اور اگر محل اجتہاد کا تعین نہیں ہوگا تو محل منصوص کو اجتہاد کا نشانہ بنا کر نصوص شریعت کو منہدم کیا جائے گا حالانکہ ہر وہ اجتہاد جو نص سے معارض ہو، مردود ہے۔ چنانچہ علماء نے لکھا ہے:

"ہر وہ اجتہاد حرام ہے جو کتاب وسنت کی نص اور اجماع کی دلیل قطعی کے مقابلہ میں ہو۔" (التقریر والتحبیر لابن امیر الحاج: جلد۳ ص۲۹۲)

صاحب تلویح شرح توضیح نے لکھا ہے:

"ہر وہ حکم شرعی جس میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو وہی محل اجتہاد ہے۔ پس ان احکام میں اجتہاد درست نہیں ہوگا جو دلیل قطعی سے ثابت ہوں جیسے پنج وقتہ نمازوں اور زکوٰۃ کی فرضیت اور دیگر ارکان اسلام۔ نیز شریعت کے کھلے ہوئے احکام جن پر امت کا اتفاق ہے اور قطعی دلائل سے ثابت ہیں۔ (التلویح علی التوضیح للتفتازانی: جلد۲ ص۱۱۱۷)

یہی بات علامہ سیف الدین آمدیؒ نے اپنی کتاب تصنیف الاحکام جلد۴ ص ۱۶۴ میں لکھا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص کو اس کام کے لیے مقرر کیا جائے کہ وہ لوگوں کے مابین فیصلے کرے تو اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ وہ شخص اس کام کی قدرت اور

اہلیت رکھتا ہو، چنانچہ جو شخص بھی قاضی کا تقرر کرے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسے شخص کو اس کام پر مقرر کرے جو اس کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو اور اس کے لیے موزوں ہو۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ جو شخص کسی کو کسی کام پر مقرر کرے، اور لوگوں میں ایسے لوگ موجود ہوں جو اس کام کے لیے اس شخص سے زیادہ موزوں ہوں اور اللہ کی نظر اس سے زیادہ پسندیدہ ہوں تو ایسا تقرر کرنے والے شخص نے اللہ سے خیانت کی، اللہ کے رسول ﷺ سے خیانت کی اور اہل ایمان سے خیانت کی۔

﴿فقد خان اللّٰه وخان رسوله، وخان المومنين﴾

(مستدرک حاکم: جلد ۴ ص ۹۲)

بہر حال جو شخص قاضی مقرر ہو اس میں بعض فقہاء اور ائمہ کے نزدیک اجتہاد کی صلاحیت ہو، یا پھر شریعت کے بنیادی اصولوں کا اس کو علم ہو اور فروعی مسائل پر بھی اس کو پورا عبور ہو اور کتاب کے ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ اور عموم و خصوص اور مجمل و مفسر وغیرہ کی پوری واقفیت اور معرفت حاصل ہو۔

سنت رسول ﷺ کا علم بھی ہو، تواتر، اخبار احاد، صحت سند اور حدیث کے اصول سے بخوبی آشنائی اسے حاصل ہو۔

ائمہ سلف کی تفسیرات اور تعبیرات اور تاویلات حدیث کا علم بھی اسے حاصل ہونا چاہیے تاکہ اسے پتہ چل سکے کہ کن امور میں اتفاق ہے اور کن میں اختلاف، تاکہ متفقہ مسائل کی اتباع اور اختلافی مسائل میں اجتہادی رائے کا اظہار کیا جا سکے۔

ان مسائل کے بارہ میں جن کے متعلق شریعت خاموش ہے ان کا علم قیاس کی مدد سے حاصل کرنے کا ملکہ اور صلاحیت ہونی بھی ضروری ہے تاکہ اصولی مسائل کی روشنی میں قاضی جدید مسائل کے بارہ میں شریعت کا حکم معلوم کر سکے اور حق کو باطل سے اور غلط کو صحیح سے تمیز کر سکے۔ یہ وہ اصول اربعہ ہیں جن پر مسائل شریعت کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ جب کسی قاضی کو ان چاروں اصولوں کا اچھی طرح علم ہوگا تو گویا کہ وہ اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والا قاضی ہوگا۔ اب اس شخص کے لیے فتویٰ دینا اور قاضی بننا دونوں جائز ہیں۔ اگر ان اصول اربعہ کا علم اسے نہیں ہوگا تو ایسے شخص کو قاضی مقرر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر اس نے

کوئی غلط اور ناجائز فیصلہ کر دیا تو اس کا گناہ نہ صرف اس قاضی کو ہوگا بلکہ اس کا تقرر کرنے والے کو بھی ہوگا۔

رسول اللہ ﷺ نے جب سیدنا معاذ بن جنبلؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تھا تو امتحان کے طور پر ان سے پوچھا: ''معاذ! تم وہاں کیسے فیصلے کیا کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کی روشنی میں۔ فرمایا: ''اگر کتاب اللہ میں تمہیں اس کا جواب نہ ملے؟'' تو عرض کیا: ''سنت رسول اللہ ﷺ کی روشنی میں۔'' ارشاد فرمایا: ''اگر سنت رسول اللہ ﷺ میں بھی تمہیں اس مسئلہ کا حل نہ ملے؟'' تو عرض کیا: ''میں اپنی رائے اور بصیرت سے اجتہاد کروں گا۔'' سیدنا معاذؓ کا یہ جواب سن کر سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''اللہ کا شکر ہے جس نے اپنے رسول اللہ ﷺ کے ایلچی کو اس طریقہ کار کے اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائی جو اس کے رسول ﷺ کو پسند ہے۔''

ایک اور روایت ابو عبیدؒ نے کتاب القضاء میں نقل کی ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ کی مجلس فقہاء سات ارکان پر مشتمل تھی:

''سیدنا ابو بکرؓ کے پاس جب کوئی مقدمہ آتا تو آپ کتاب اللہ پر نظر کرتے۔ اگر اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، اور اگر اسے کتاب اللہ میں نہ پاتے تو پھر سنت رسول اللہ ﷺ میں اسے تلاش کرتے، اگر آپ کو اس میں اس کا جواب مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، اور اگر وہ مسئلہ وہاں بھی ان کو نہ ملتا تو پھر آپ دوسرے صحابہ کرامؓ سے پوچھتے، کیا تم جانتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارہ میں کوئی فیصلہ دیا ہو؟ اگر آپ کو اس طرح بھی رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت نہ ملتی تو آپ صحابہ کرامؓ کی میٹنگ بلاتے اور ان سے مشورہ کرتے، اگر وہ کسی بات پر متفق ہو جاتے تو آپ اس کے مطابق فیصلہ فرماتے۔'' (اعلام الموقعین: جلد ۱ ص ۵۶)

اسی طرح فقہاء کے نزدیک اس شخص کا تقرر بھی بطور قاضی ناجائز ہے جو خبر واحد کو مأخذ احکام نہیں مانتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ ایک ایسے بنیادی اصول کا تارک ہے

جس پر تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع اور اتفاق ہے۔ اس شخص کی حیثیت خبر واحد کے انکار کے بعد وہی ہے جو اجماع کے منکر کی ہے، اور جو شخص اجماع کو حجت شرعی نہ مانتا ہو وہ ایک ایسے اصول کا انکار کر رہا ہے جو نص سے ثابت ہے لہٰذا ایسے شخص کا تقرر بطور قاضی جائز نہیں ہے۔ بعض فقہاء کی رائے یہ بھی ہے کہ ایک قاضی کو اتنا ذہین بھی ہونا چاہیے کہ وہ لوگوں کے مزاج اور نفسیات کو سمجھ سکے، اس لیے کہ بہت سے احکام کا دارومدار لوگوں کے مزاج، ان کی نفسیات اور ان کے طور طریقوں پر بھی ہوتا ہے۔

ان صفات کے علاوہ کچھ اور صفات بھی ہیں جن کا لحاظ منصب قضا پر کسی شخص کو مقرر کرتے وقت نگاہ میں رکھنا چاہیے، ان میں ایک صفت تقویٰ اور پرہیز گاری کی ہے۔ منصب قضاء پر ایسے کو مقرر کرنا چاہیے جو متقی اور پرہیز گار ہو، محل تہمت سے بچنے والا ہو، لالچ اور حرص دنیوی سے مبرا اور پاک ہو، جلد باز اور عجلت مزاج نہ ہو، اپنے دین کے معاملہ میں محتاط ہو، اہل معاملہ کی چالوں کو نگاہ میں رکھنے والا، دھوکہ نہ دینے والا اور دھوکہ نہ کھانے والا اور صاحب ہیبت ووقار ہو، اس کی طبیعت میں نہ تو عجب ہو، نہ غضب ہو اور نہ ہی کبر ہو، طبیعت میں تواضع اور منکسر المزاجی ہو لیکن اس تواضع میں کمزوری کا دخل نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے مقابلہ میں کسی کی رضا کی اور اس کی ناراضگی کے مقابلہ میں کسی مخلوق کی ناراضگی اور ملامت کی کوئی پروا نہ کرے۔ (معین الحکام: ص ۱۵) کردار کا مضبوط، سمجھ دار، صاحب فہم ودانش اور کردار کا پاکیزہ اور صالح ہو۔ (ردمختار: جلد۴ ص ۴۲۳)

اس کے برعکس کوئی ایسا شخص منصب قضا پر فائز نہیں ہوسکتا جو بد اخلاق، اکھڑ مزاج، ہٹ دھرم، ظلم پسند، ضدی، سخت دل، کینہ وعناد رکھنے والا اور اپنی ضد اور عناد کی وجہ سے حق کو چھوڑ کر ناحق کی پیروی کرنے والا ہو۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا انتخاب قضاۃ:

قاضی کی انہی صفات کو نگاہ میں رکھتے ہوئے خلفائے راشدین اور خصوصی طور پر سیدنا عمرؓ نے قاضیوں کا انتخاب کیا تھا۔ سیدنا عمرؓ کو اللہ تعالیٰ نے ویسے ہی جوہر شناسی کا ملکہ ودیعت فرمایا تھا لیکن آپ نے قاضیوں کے بارہ میں گورنروں کے انتخاب کی طرح

بلکہ شاید اس سے بھی زیادہ اپنی وہبی صلاحیتوں کا ثبوت دیا جس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ خود فقہ اور شریعت کے عالم تھے اور ان کی نظر اس قدر گہری تھی کہ اس بارہ میں ان کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ ان کے بارہ میں سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ

''عمرؓ کا علم اگر ایک پلڑے میں رکھ دیا جائے اور عرب کے تمام قبائل کا علم دوسرے پلڑے میں تو بھی عمرؓ کے علم کا پلڑا بھاری رہے گا۔''

سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ سیدنا عمرؓ دائرۂ اسلام میں داخل ہونے سے قبل قریش کے عہدہ سفارت پر مامور تھے۔ اسلام قبول کرنے کے بعد وہ اکثر و بیشتر سرکار دو عالم ﷺ کی خدمت اقدس میں رہنے لگے اور آپ ﷺ سے علم دین سیکھتے۔ اس کے علاوہ ان میں آدمیوں کی جوہر شناسی کا ایک فطری جذبہ تھا اور شریحؒ کے قاضی کوفہ بنائے جانے کا واقعہ اس کا بہترین ثبوت ہے۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ سیدنا عمرؓ نے ایک شخص سے پسند کی شرط پر گھوڑا خریدا اور اس کی آزمائش کے لیے اس پر سوار ہوئے۔ گھوڑا چوٹ کھا کر داغی ہو گیا۔ سیدنا عمرؓ نے اس کو واپس کرنا چاہا، لیکن مالک نے واپس لینے سے انکار کر دیا۔ سیدنا عمرؓ نے فرمایا کہ کسی شخص کو اس بارہ میں ثالث بنا لو۔ مالک نے کہا: ''شریحؒ عراقی'' فریقین شریحؒ کی ثالثی پر رضامند ہو کر اس کے پاس پہنچے۔ شریحؒ نے دونوں کے دلائل سن کر کہا: ''اگر گھوڑی کے مالک سے اجازت لے کر سواری کی گئی تھی تو گھوڑا واپس کیا جا سکتا ہے ورنہ نہیں۔'' سیدنا عمرؓ نے یہ فیصلہ سن کر فرمایا: ''حق یہی ہے۔'' اور شریحؒ کو کوفہ کا قاضی مقرر فرما دیا۔ جہاں وہ ساٹھ برس تک اس منصب پر فائز رہے، ایک اور روایت میں ہے کہ 75 سال تک قاضی رہے۔ آخر عمر میں انہوں نے طول عمر اور ضعف کی وجہ سے حجاج بن یوسف کو اپنے منصب کا استعفاء پیش کر دیا اور پھر سنہ 87ھ میں سو سال سے زیادہ عمر پا کر انتقال کیا۔ ابن خلکان نے وفیات الاعیان میں ان کے بارہ میں لکھا:

''قاضی شریحؒ امور قضاء کے علم میں ممتاز، ذہین و ذکی، صاحب معرفت، دانش مند و دانش ور اور عقل و فہم میں پختگی کے مالک تھے۔ حافظ ابن عبدالبرؒ نے لکھا ہے کہ وہ باکمال شاعر تھے اور ان

چار بزرگوں میں سے تھے جنہیں ''اطلس'' کہا جاتا ہے۔ وہ چار حضرات ہیں، عبداللہ بن زبیرؓ قیس بن سعد بن عبادہؓ، احنف بن قیسؒ جن کا نام حلم و بردباری کے بارہ میں ضرب المثل ہے، اور قاضی شریحؒ اور ''اطلس'' اس کو کہتے ہیں جس کے چہرہ پر ڈاڑھی کے بال نہ آئے ہوں۔'' (وفیات الاعیان: جلد۲ص ۴۶۱)

سیدنا علیؓ نے انہیں ایک علمی مذاکرہ کے بعد ''افضل الناس'' یا ''افضل العرب'' قرار دیا۔ (وفیات الاعیان: جلد۲ص ۴۶۲)

سیدنا عمرؓ سے جو گھوڑا زخمی اور داغی ہو گیا تھا اس کا فیصلہ جب قاضی شریحؒ نے کیا اور فیصلہ میں فرمایا:

﴿یا امیر المومنین! اخذته صحیحاً سلیماً علی سوم، فعلیک ان ترده سلیماً کما اخذته﴾ (اخبار القضاۃ: جلد۲ص ۱۹۱)

''امیر المومنین! آپ نے تندرست اور صحیح وسالم حالت میں قیمت طے کر کے گھوڑا لیا تھا۔ آپ کو ویسا ہی واپس کرنا چاہیے۔''

مختصر یہ کہ قاضی شریحؒ نے سیدنا عمرؓ سے اس گھوڑے کی ضمان اس اعرابی کو دلائی۔ سیدنا عمرؓ کو ان کا یہ فیصلہ پسند آیا اور انہیں عہدۂ قضاء پر مقرر فرمایا اور ساتھ ہی ہدایت فرمائی:

''جب بھی تمہارے پاس کوئی مقدمہ آئے تو اس کا فیصلہ کتاب اللہ کی روشنی میں کرو، اگر کتاب للہ کی کوئی نص اس معاملہ میں نہ ملے تو سنت رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کرو، اگر کتاب وسنت کی کوئی نص اس مسئلہ میں نہ ملے تو اجماع کی طرف رجوع کرو، اور اگر اقوال سلف میں بھی اس مسئلہ کی کوئی نظیر نہ ملے تو چاہے اجتہاد سے فیصلہ کرو یا پھر اس کا فیصلہ مؤخر کر دو، اور اسے مؤخر کرنا ہی تمہارے لیے بہتر ہے۔'' (اخبار القضاۃ: جلد۲ص ۱۹۰)

دوسری روایت کے آخری الفاظ یوں ہیں:

﴿وان شئت توامرنی، ولا اریٰ فی موامرتک ایای الا اسلم لک﴾ (اخبار القضاۃ: جلد۲ص۱۸۹)

"اگر چاہو تو مجھ سے مشورہ کر لو، اور مجھ سے مشورہ کر لینا ہی تمہارے لیے زیادہ محفوظ راستہ ہے۔"

چنانچہ قاضی شریحؒ ہمیشہ مشکل مقدمات میں سیدنا عمرؓ سے ہدایات لیتے رہتے تھے۔اس سے یہ پتہ چلا کہ قاضی اہل علم سے مقدمات کے فیصلوں کے بارہ میں مشورہ بھی کر سکتا ہے۔

قاضی اگرچہ گورنر صوبہ یا حاکم ضلع کے ماتحت ہوتا تھا اور ان لوگوں کو قاضیوں کے تقرر کا پورا پورا اختیار حاصل تھا لیکن پھر بھی احتیاط کی وجہ سے قاضی سیدنا عمرؓ خود منتخب کر کے مختلف صوبوں اور ضلعوں میں بھیجتے اور قاضیوں کے انتخاب میں عملی امتحان اور ذاتی تجربہ سے کام لیتے۔ چنانچہ آپ کے زمانہ میں جو قاضی مقرر کیے گئے وہ نہایت قابل اور فضل و کمال کے حامل تھے۔کوفہ کے قاضی سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ تھے جن کی قابلیت وفقہاہت بے مثال تھی۔ ان کی جلالت اور عظمت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب سیدنا عمرؓ نے انہیں کوفہ کا قاضی اور معلم بنا کر بھیجا تو اہل کوفہ کو لکھا:

"میں تمہاری طرف عمار بن یاسرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کو علی الترتیب امیر اور معلم بنا کر بھیج رہا ہوں۔ یہ دونوں رسول اللہ ﷺ کے جلیل القدر صحابہ کرامؓ میں سے ہیں اور اہل بدر میں سے بھی ہیں، لہٰذا تم (اپنے دائرہ میں) ان دونوں کی پیروی کرنا اور ان کے اقوال کو علمی جامہ پہنانا۔" (اعلام الموقعین: جلد۲ص۲۱۹)

سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کی جلالت قدر کا اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ ایک مسئلہ میں سیدنا ابو موسیٰ اشعریؓ کی رائے اور تھی اور سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کی اور۔ جب سیدنا ابو موسیٰؓ کو سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے کا پتہ چلا تو فرمایا:

﴿لا تسئلونی مادام هذا الحبر فیکم﴾

(بخاری: جلد۲ص۹۹۷، ابوداؤد: جلد۲ص۴۴)

"مجھ سے کوئی مسئلہ نہ پوچھو جب تک یہ بڑا عالم تم لوگوں میں موجود ہے۔"

سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کے بعد سنہ 19 میں آپ نے شریحؒ کو قاضی مقرر فرمایا۔ یہ اگرچہ صحابیِ رسول نہ تھے لیکن اپنی ذہانت اور معاملہ فہمی میں تمام عرب میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔ سیدنا علیؓ بھی ان کی ذہانت اور قضاء کے معترف تھے۔ چنانچہ آپ نے ایک علمی مذاکرہ کے بعد انہیں "افضل الناس" یا "افضل العرب" قرار دیا۔

(وفیات الاعیان: جلد۲ص ۴۶۲)

سیدنا علیؓ بھی قاضی شریحؒ سے مختلف سوالات کرتے اور ان کی تصویب فرماتے یا اصلاح فرماتے۔ ایک بار سیدنا علیؓ کی مجلس میں لوگ مختلف سوالات کر رہے تھے۔ قاضی شریحؒ نے بھی بہت سے سوالات کیے۔ سیدنا علیؓ نے ان کے جوابات دیے اور فرمایا: "قم فانک اقضی العرب" جاؤ تم عرب کے بہترین قاضی ہو۔ ظاہر ہے کہ جسے رسول اللہ ﷺ نے "اقضاهم علی" کہا ہو، اس کی طرف سے قاضی شریحؒ کے لیے "اقضی العرب" کی سند بہت بڑا درجہ رکھتی ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اخبار القضاۃ للوکیع: جلد۲ص ۱۹۴)

ان بزرگوں کے علاوہ سلمان ربیعہ الباہلیؒ، عبدالرحمٰن بن ربیعہؒ، ابوقرہ الکندی اور جمیل بن معمر وغیرہ سیدنا عمرؓ کے زمانہ کے قاضی تھے جو اپنے زمانہ کے علم و فضل، ذہانت اور معاملہ فہمی میں نہایت جلیل القدر حضرات تھے۔

بصرہ کے قاضی کعب الازدی تھے جو اپنے زمانہ کے علم و فضل اور ذہانت و فطانت میں نہایت جلیل القدر حضرات میں سے تھے۔ فلسطین کے قاضی سیدنا عبادہ بن صامت انصاریؓ تھے جن کی جلالت علمی تمام صحابہ کرامؓ میں مسلم تھی۔ مدینہ طیبہ کے ایک قاضی سیدنا زید بن ثابتؓ بھی تھے جو سرکار دو عالم ﷺ کے کاتب وحی بھی تھے اور علم فرائض میں تمام عرب میں ان کا کوئی جواب نہ تھا۔

قضا کے بارہ میں سیدنا عمرؓ کی وسعت نظر:

سیدنا عمرؓ کے مکاتیب آج بھی اس امر کی زندہ شہادت دیتے ہیں کہ قضاء اور

اس کے اصول واحکام پر ان کی نظر کس قدر وسیع تھی۔ سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام ان کا ایک خط آداب قضاء کا ایک غیر فانی نقش ہے جس میں انہوں نے قضاء کے اصول بیان فرمائے ہیں اور قیاس واجتہاد کی فصل مقدمات میں اجازت دی گئی ہے۔ تاریخ میں سیدنا عمرؓ کے سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام خطوط سب سے زیادہ محفوظ ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ سیدنا ابوموسیٰؓ نے سیدنا فاروق اعظمؓ کے وہ سارے مراسلے جو وقتاً فوقتاً انہیں موصول ہوئے تھے، بڑے اہتمام سے محفوظ رکھے تھے اور اس دنیا سے انتقال فرماتے وقت اپنے بیٹے ابو بردہؓ (جو حجاج کے زمانہ میں قاضی کوفہ تھے) کو تاکید کی تھی کہ انہیں پڑھیں اور محفوظ رکھیں۔ نہج البلاغت کے شارح ابن ابی الحدید اور مصنف نہایۃ الارب نے لکھا ہے کہ یہ خط سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ کو عراق کے قاضی کی حیثیت سے بھیجا گیا تھا۔ اس خط میں سیدنا عمرؓ نے سیدنا ابوموسیٰ کو لکھا تھا

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، اللہ کے بندے عمرؓ امیر المؤمنین کی طرف سے عبداللہ بن قیس کے نام سلام علیک: اما بعد! واضح ہو کہ فصل مقدمات ایک اہم فریضہ ہے جس پر ہر زمانے میں عمل درآمد ہوتا رہا ہے۔ جب کوئی مقدمہ تمہارے پاس آئے تو اس کے تمام پہلوؤں کو اچھی طرح سمجھو اور جب صحیح فیصلہ سمجھ میں آجائے تو اسے نافذ کردو، کیونکہ زبانی فیصلہ بے سود ہے تاوقتیکہ اسے عملاً نافذ نہ کیا جائے۔ مدعی اور مدعا علیہ کے ساتھ ایک سا برتاؤ کرو۔ کسی ایک فریق سے بات کرنے یا عدالت میں بٹھانے یا انصاف کرنے میں کوئی امتیاز نہ برتو تاکہ بڑا آدمی یہ توقع نہ کرے کہ تم اس کے ساتھ رعایت کرو گے۔ جو شخص دعویٰ کرے اس سے گواہ مانگے جائیں اور جو دعویٰ نہ مانے (یعنی مدعا علیہ) اس سے قسم لی جائے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا جائز ہے بشرطیکہ اس سے قرآن حکیم کا کوئی قانون اور اصول نہ ٹوٹے۔ اگر کل تم نے فیصلہ کیا اور آج اس سے بہتر فیصلہ تمہاری عقل اور سمجھ بوجھ نے تمہیں سمجھا دیا

تو اپنے پہلے فیصلے کو رد کر سکتے ہو، اس لیے کہ حق ازلی ہے اور اس کی طرف رجوع کرنا غلطی پر اڑے رہنے سے بہتر ہے۔ جس مسئلہ میں شبہ ہو اور وہ تمہیں قرآن وحدیث میں نہ ملے تو اس پر فوراً غور کرو پھر غور کرو اور اس کی امثال و نظائر کو اچھی طرح ذہن نشین کر کے قیاس واجتہاد سے کام لو۔ کوئی شخص اگر اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لیے مہلت مانگے تو اسے مہلت دو، اور اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کا حق دلوا دو، ورنہ مقدمہ خارج کر دو۔ اس سے شک مٹے گا اور ظلم وستم کی سیاہی دور ہو گی۔ ہر مسلمان ثقہ ہے سوائے ان اشخاص کے جنہیں کسی جرم میں کوڑے لگائے جا چکے ہوں یا جنہوں نے جھوٹی گواہی دی ہو یا ولد ونسب میں مشکوک ہوں۔ تمہاری چھپی ہوئی بداعمالیوں کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ دنیا میں قانونی سزا سے بچنے کے لیے اس نے گواہی اور حلف ضروری قرار دیا۔ خبردار! تمہارے دل میں اہل مقدمہ سے خفگی، اکتاہٹ یا چڑچڑا پن پیدا نہ ہو کیونکہ جو شخص حق وانصاف کے موقع پر حق وانصاف قائم کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے انعام اور اچھی شہرت کا مستحق ہو جاتا ہے۔ جس کسی نے اپنی نیت درست رکھی ہے اس کے اور لوگوں کے درمیان اللہ کافی ہے، اور جو ان سے بناوٹی اخلاق کے ساتھ پیش آیا اس کے لیے اللہ کے رزق اور رحمت کی امید نہ رکھو۔ والسلام

(سنن دارقطنی: ص ۵۱۳، عیون الاخبار لابن قتیبہ: جلد ۱ ص ۶۶، البیان والتبیین، جاحظ: جلد ۲ ص ۱۲۴، نہایۃ الارب: جلد ۶ ص ۲۵۷، اعلام الموقعین لابن قیم: جلد ۲ ص ۷۱۔۷۲، المبسوط، سرخسی: جلد ۱۶، ص ۶۰۔۶۵، عمر بن الخطاب لابن جوزی: ص ۱۳۵، مقدمہ ابن خلدون مصر: جلد ۱ ص ۱۸۴، ازالۃ الخفاء: جلد ۲ ص ۱۱۹ وغیرہ)

یہ خط عدلیہ کی تاریخ کا نہ صرف اہم ترین خط ہے بلکہ قدیم ترین بھی جس کو

معمولی سے لفظی اختلاف کے ساتھ مختلف مورخین اور محدثین نے اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے۔اس میں سیدنا عمرؓ نے عدالتی پالیسی اور اس کے فیصلہ کا طریق بتایا ہے۔

اسی سلسلہ میں سیدنا عمرؓ کا ایک اور خط سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ ہی کے نام کتابوں میں مرقوم ہے یہ خط بھی نہایت اہم ہے لہٰذا اس کا ترجمہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، اما بعد! یاد رکھو! عموماً لوگ اپنی حکومت سے نالاں اور شکوہ کناں رہتے ہیں، اس وجہ سے تم ہمیشہ اس بات سے ڈرتے رہو کہ مجھے اور تمہیں کوئی ناگہانی اور نامعلوم مصیبت آن گھیرے یا ہمارے متعلق عوام کے دلوں میں نفرتوں کی دیواریں کھڑی ہو جائیں یا پھر ہم اپنے اندر پیدا ہونے والی خواہشات کی اتباع اور پیروی کرنے لگیں، یا ہم آخرت کے مقابلہ میں دنیا کو ترجیح دینے لگیں، لہٰذا ضرور ہے کہ حدود اللہ کو قائم کرو اور مظالم کو ختم کرنے کے لیے ضروری بیٹھو خواہ دن بھر میں ایک گھنٹہ کے لیے ہو۔ فساق اور بدکار لوگوں کو ڈرا دھمکا کر رکھو اور اگر وہ اپنی بداعمالیوں سے تمہاری دھمکیوں سے باز نہ آئیں تو انہیں بیڑیاں اور ہتھکڑیاں ڈال کر بند کر دو۔ اگر کبھی مختلف قبائل کے مابین جھگڑا اور تنازعہ کھڑا ہو جائے اور وہ آواز دیں یعنی قبائلی عصبیت کا واسطہ دیں، اور فلاں کی دہائی دیں تو یہ سب کچھ شیطانی عمل ہے، ایسے لوگوں کو تلوار کی نوک سے مجبور کرو کہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئیں، اور ان کی یہ دہائیاں اللہ تعالیٰ اور اسلام کے نام پر اسلام ہی کی طرف ہوں۔ ان چیزوں سے ہمیشہ کام لیتے رہو اور اس پر ہمیشہ کاربند رہو۔

(1) نعمت خداوندی پر شکر کرو۔

(2) تالیف قلب کے ذریعہ عوام سے اطاعت کراؤ۔

(3) معافی اور درگزر سے ان کے دلوں پر قابو حاصل کرو۔

(4) تواضع وانکساری سے مدد لو۔

(5) لوگوں سے ہمیشہ محبت رکھو۔

میں نے سنا ہے کہ ضبہ والے (ایک قبیلہ کا نام) ضبہ کے نام کی دہائی دیتے ہیں۔ بخدا! مجھے اس کا علم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان ضبہ والوں کے ذریعہ کبھی کوئی نیکی اور بھلائی ہم تک پہنچائی ہو یا پھر ان کے ذریعہ کبھی کسی برائی کو روکا ہو، لہٰذا میرا یہ خط موصول ہوتے ہی اہل ضبہ کو سخت سزا دو اور ان کو طاقت کے ذریعہ منتشر کر دو بشرطیکہ ان کو اس وقت تک سمجھ نہ آ گئی ہو۔ غیلان بن خرشہ کے درمیان جو لوگ سکونت اختیار کیے ہوئے ہیں، ان کو بھی انہی میں شمار کرو۔ یہ بھی تمہیں تاکید کی جاتی ہے کہ مسلمان مریضوں کی عیادت کیا کرو، ان کے جنازوں میں جایا کرو اور ان کے معاملات کی خود دیکھ بھال کیا کرو، اپنے گھر کے دروازے ان کے لیے کھلے رکھو اس لیے کہ تم بھی انہی میں سے ہو، یہ الگ بات ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے تمہاری ذمہ داریاں ان میں سب سے زیادہ کر دی ہیں۔ امیر المؤمنین کو اس بات کی اطلاع ملی ہے کہ تم اور تمہارے خاندان کے لوگوں میں کھانے پینے، لباس اور سواری میں ایک ایسا معیار عام ہو گیا ہے جو دوسرے مسلمانوں کو میسر نہیں۔ اے عبداللہ! دیکھو! جانوروں کی طرح زندگی گزارنے سے اجتناب کرو، کیونکہ جانوروں کی زندگی کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ کھا کھا کر موٹے ہو جائیں جب کہ موٹا ہو جانا ہی ان کی موت کا باعث بنتا ہے۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لو کہ جب سرکاری اور حکومتی کارندے کجروی اختیار کر لیتے ہیں تو پھر عوام بھی کجرو ہو جاتے ہیں، اور دنیا میں سب سے بدبخت اور شقی وہ شخص ہے جو دوسرے لوگوں کی بدبختی کا سبب بھی بنے۔ والسلام

سیدنا عمرؓ کا یہ خط بھی نہایت اہم ہے اور اس سے اسلام کے عدالتی نظام کے سلسلہ میں بہت سی ہدایات ملتی ہیں، اور عمال کی زیادتیوں، ان کے ظلم وستم کے سد باب کے بارہ میں بھی پتہ چلتا ہے کہ ان کو کس طرح ختم کیا جائے۔

ایک اور روایت میں جو قاضی شریحؒ سے مروی ہے، یہ ہے کہ انہوں نے سیدنا عمرؓ کو لکھا کہ فیصلے کس طرح کیے جائیں؟ آپ نے ان کے جواب میں لکھا:

''کتاب اللہ کے مطابق............ اگر کتاب اللہ میں نہ ہو تو سنت رسول ﷺ کے مطابق اور اگر کتاب اللہ میں بھی نہ ہو اور سنت رسول اللہ ﷺ میں بھی نہ ہو تو پہلے اکابر امت جو فیصلے کر چکے ہیں ان کے مطابق فیصلہ کرو، اور اگر پہلے صالحین امت بھی اس پر کچھ فیصلے نہ کر پائے ہوں تو چاہو تو آگے بڑھو یعنی اجتہاد کرو اور چاہو تو رک جاؤ یعنی یہاں لکھ بھیجو، اور میرے خیال میں تمہارے لیے رکنا بہتر ہے۔ والسلام (نسائی: جلد۲ ص ۳۰۵)

عدالتی نظام کے بارہ میں سیدنا ابو عبیدہؓ کے نام بھی آپ کا ایک خط امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الخراج میں نقل کیا ہے۔ یہ خط بھی ایک نہایت اہم خط ہے اور اس میں بھی عدالتی نظام کے بارہ میں چند اہم نکات بیان کیے گئے ہیں۔ آپ نے سیدنا ابو عبیدہؓ کو لکھا:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم: اما بعد

قبل ازیں بھی آپ کو ایک خط لکھا تھا، میں اپنے اور آپ کے لیے حق تعالیٰ شانہ سے خیر و عافیت طلب کرنے میں کبھی کوتاہی سے کام نہیں لیتا۔ اگر آپ پانچ باتوں پر مضبوطی سے عمل پیرا رہیں تو آپ کا دین بھی سلامت رہے گا اور آپ دنیا اور آخرت دونوں میں حظ وافر سے بہرہ ور ہوں گے۔ وہ پانچ باتیں حسب ذیل ہیں:

(1) جب فریقین (مدعی اور مدعا علیہ) آپ کی عدالت میں حاضر ہوں تو آپ کو صرف عادلانہ اور قانونی ذرائع ثبوت اور مضبوط اور پکی قسموں پر ہی اعتماد کرنا چاہیے۔

(2) کمزور شخص (جو آپ سے ڈرتا ہے) کو اپنے قریب آنے کا موقع فراہم کریں تاکہ اس کے دل میں جرأت اور طاقت پیدا ہو اور اس کی اپنا موقف بیان کرنے کے لیے زبان کھلے اور وہ بغیر کسی خوف و ہراس کے اپنا موقف بیان کر سکے۔

(3) مسافر اور اجنبی اور باہر سے آئے ہوئے شخص کی طرف خصوصی توجہ مبذول کیجیے، کیونکہ اگر اس کو زیادہ دیر تک آپ نے انتظار میں ڈالے رکھا تو وہ اپنے معاملہ سے دست بردار ہو جائے گا اور اپنے گھر واپس چلا جائے گا۔

(4) اور جو شخص کمزور اور اجنبی شخص کی ہمت افزائی نہیں کرے گا وہ اس کے حق کو ضائع کر دے گا۔

(5) اس وقت تک فریقین میں مصالحت کی کوشش کرتے رہیں جب تک کہ فیصلہ کی کوئی واضح صورت سامنے نہ آ جائے۔ (کتاب الخراج: ص ۱۳۶)

قضاء اور نظام عدل کے یہ اصول جو سیدنا عمرؓ نے چودہ سو سال قبل فرمائے تھے، آج بھی اکثر مہذب قوموں کا عدالتی نظام انہی اصولوں پر قائم ہے۔ یہ وہ پائیدار اصول ہیں جو زمانے کی کروٹوں کے ساتھ تبدیل نہیں ہوئے اور جن کے سلسلہ میں فقہ اور قانون کی کتابوں کی شروحات بیسیوں نہیں سینکڑوں مجلدات میں لکھی گئی ہیں۔ ان اصولوں کا سیدنا عمرؓ کی طرف سے مقرر کیا جانا کوئی تعجب خیز اور حیرت زا بات نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے سیدنا ابوبکرؓ اپنے عہد خلافت کے مقدمات انہی کے سپرد فرماتے تھے، اور خلافت فاروقی کے ابتدائی دور میں قضاء کے فرائض سیدنا عمرؓ خود ہی انجام دیتے تھے۔ وہ بڑے بالغ النظر فقیہ تھے اور جو مسئلہ ان کے سامنے پیش ہوتا تھا وہ اس کی گہرائی اور گیرائی تک پہنچتے اور بہترین معلومات سے کام لے کر اس کا فیصلہ کرتے تھے۔ اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی تو مشورہ کے بعد اجتہاد فرماتے تھے، اور ان کا اجتہاد درست ہی نہیں بلکہ حجت ہوتا تھا۔

کیا کسی متقی اور انصاف پسند قاضی کے سوا کوئی اور وہ بات کہہ سکتا ہے جو سیدنا عمرؓ نے قاضیوں کو ہدایت فرماتے ہوئے کہی ہے کہ ''جب مدعی اور مدعا علیہ تمہارے

سامنے پیش ہوں تو ان سے منصفانہ شہادت طلب کرو یا واضح قسم کھلواؤ۔ کمزور سے اتنے قریب ہو کہ اس کا دل بڑھے اور زبان کھل جائے، اور غریب کی دل جوئی کرو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو وہ اپنا حق چھوڑ کر چلا جائے گا، اس کا حق ضائع کرنے والا وہ شخص ہو گا جس نے اس سے لطف ونرمی نہیں برتی۔'' خط کا ایک ایک لفظ اس بات کی غمازی کر رہا ہے کہ خط لکھنے والا قانون وفقہ میں کس قدر ماہر ہے۔

عدلیہ کی انتظامیہ سے علیحدگی:

قاضیوں کا تقرر ایک ایسا قدم تھا کہ مملکت کے بدلتے ہوئے حالات میں ضرورت کے تحت اٹھایا گیا تھا۔ یہ کوئی عمومی تنظیم نہ تھی جس سے کسی اصول کی تطبیق مقصود تھی، چنانچہ جن گورنروں پر مملکت کے کارناموں کا غیر معمولی بوجھ نہ تھا اور جو عدالتی فرائض انجام دے سکتے تھے۔ آپ نے ان کے صوبوں میں قاضی مقرر نہ فرمائے بلکہ تمام اختیارات (انتظامیہ اور عدلیہ کے) انہی کے ہاتھ میں رہنے دیئے، لیکن یہ آپ کا ابتدائی قدم تھا اور یہ قدم اٹھائے ابھی چند ہی سال گزرے تھے کہ عدلیہ حکومت کے دوسرے نظاموں کی طرح ایک نظام بن گیا، چنانچہ آپ نے عدلیہ کو انتظامیہ سے الگ کر دیا اور قاضی کی ایک جداگانہ خاص حیثیت ہو گئی جسے ہر قسم کی عزت واحترام کا مستحق سمجھا جاتا تھا اور پھر آنے والے وقتوں کے قاضیوں نے انتظامیہ کے خلاف فیصلے کرنے میں بھی کوئی پس وپیش نہ کی۔ چنانچہ کتابوں میں مرقوم ہے کہ کوفہ میں عدالت کا اجلاس ہو رہا تھا اور قاضی شریک بن عبداللہ مقدمات کی سماعت فرما رہے تھے۔ باہر لوگوں کا ایک ہجوم تھا جن کے مقدمات کی شنوائی اس عدالت میں ہونی تھی۔ اس ہجوم میں ایک بڑھیا بھی کھڑی تھی جس کے چہرے سے فکر وتردد ٹپک رہا تھا اور ضعف ومسکنت کے آثار بھی نمایاں تھے۔ جب وہ اپنی باری پر قاضی کے حضور پیش ہوئی تو قاضی صاحب نے پوچھا: ''بی بی! کیا معاملہ ہے؟'' اس عورت نے بھرائی ہوئی آواز میں کہا کہ ''امیر المؤمنین کے چچا نے مجھ پر ظلم کیا ہے، میں اس کی فریاد لے کر آپ کے حضور آئی ہوں۔'' جب قاضی صاحب نے تفصیل پوچھی تو اس نے بتایا: ''دریائے فرات کے کنارے میرا کھجوروں کا ایک باغ ہے

جو مجھے ورثہ میں ملا ہے۔ میرے باپ کے انتقال کے بعد جب میرے بھائیوں نے اسے تقسیم کیا تو میں نے اپنے حصے کو دیوار بنا کر ان سے علیحدہ کر لیا، اور باغ کی نگرانی اور حفاظت کے لیے ایک ملازم رکھ لیا۔ کچھ عرصہ کے بعد گورنر موسیٰ نے میرے بھائیوں کے حصہ کا باغ خرید لیا اور میرے حصہ پر حریصانہ نظریں گاڑ دیں۔ چنانچہ اس نے مجھے برملا باغ فروخت کرنے کا کہہ دیا، لیکن میں نے اس کو فروخت کرنے سے انکار کر دیا۔ ایک روز گورنر موسیٰ چند نوجوانوں کو ساتھ لے کر آیا اور اس دیوار کو گرانے کا حکم دیا جو میں نے تعمیر کی تھی۔ یہ واقعہ بیان کر کے اس پریشان حال عورت نے کہا: ''اے قاضی! میں اب تیرے پاس اپنا حق لینے آئی ہوں اور یہ اعلان عدالت کے اس کٹہرے میں کھڑے ہو کر کرتی ہوں کہ میں اپنا باغ گورنر موسیٰ کے ہاتھ ہرگز ہرگز نہیں فروخت کروں گی۔''

قاضی شریک نے یہ واقعہ بڑے غور سے سنا اور جونہی اس عورت نے بات ختم کی تو قاضی صاحب نے لمحہ بھر کے لیے سر جھکایا، پھر آواز دی: ''غلام!'' جب غلام حاضر ہوا تو قاضی نے ایک سمن پر اپنی مہر لگا کر دی اور کہا کہ گورنر موسیٰ کو اپنے ساتھ لے کر آؤ۔ غلام جب سمن لے کر گورنر کے ہاں گیا اور اس کو اپنے ساتھ چلنے کو کہا تو گورنر یہ فقرہ سن کر لال پیلا ہو گیا اور غصہ کی وجہ سے اس کی آنکھوں سے چنگاریاں جھڑنے لگیں۔ اس نے اسی وقت اپنے پرسنل باڈی گارڈ کو بلوایا اور حکم دیا کہ فوراً قاضی شریک کے پاس جاؤ اور انہیں میری طرف سے کہو کہ تم بھی عجیب آدمی ہو کہ ایک عورت کا بالکل جھوٹا دعویٰ تم نے تسلیم کر لیا اور اب مجھے اس کے دوش بدوش کھڑا کرنے کے لیے عدالت میں بلا رہے ہو۔ تمہیں میرے منصب کا کچھ تو لحاظ ہونا چاہیے۔ وہ افسر قاضی شریک کے مزاج سے بخوبی واقف تھا، اس نے گورنر سے عرض کی کہ آپ میری جگہ کسی اور شخص کو قاضی صاحب کے پاس بھیج دیں تو بہتر ہوگا لیکن گورنر صاحب نہ مانے۔ ناچار اس افسر کو جانا پڑا۔ چنانچہ اس افسر نے قاضی شریک کی عدالت میں حاضر ہو کر گورنر صاحب کا پیغام دیا۔ قاضی صاحب نے اسی وقت سپاہی کو بلا کر حکم دیا کہ اس شخص کو پکڑ کر جیل میں ڈال دو۔ گورنر کو جب پتہ چلا کہ قاضی صاحب نے گارڈ افسر کو جیل بھیج دیا ہے تو وہ اور سیخ پا ہو گیا۔ اب اس نے اپنا حاجب قاضی صاحب کے پاس بھیجا۔ اس نے کہا: ''قاضی صاحب! گارڈ افسر تو صرف

گورنر کا پیغام لے کر آیا تھا لیکن آپ نے اسے جیل بھیج دیا۔'' قاضی صاحب نے اسی وقت سپاہی کو آواز دی۔ جب وہ آیا تو کہا کہ ''اس حاجب کو بھی گارڈ افسر کے ساتھ جیل میں بند کر دو۔''

شام کے قریب گورنر کو پتہ چلا کہ قاضی شریک نے حاجب کو بھی جیل بھیج دیا ہے تو وہ زخمی سانپ کی طرح تڑپنے لگا۔ اس کی حالت دیدنی تھی۔ اسے کوئی صورت نظر نہیں آ رہی تھی۔ آخر اس نے معززین شہر کو بلایا جن میں کئی لوگ قاضی شریک کے دوست احباب بھی تھے، اور انہیں کہا کہ آپ حضرات قاضی صاحب کے پاس جائیں اور انہیں بتائیں کہ آپ نے میری توہین کی ہے۔ میں عام شہری نہیں ہوں کہ عدالتوں میں حاضری دیتا پھروں۔ پھر آپ نے میرے پیام بروں کو بھی جیل میں ڈال دیا ہے۔ معززین کوفہ اور قاضی شریک کے دوست ان کے ہاں گئے اور انہیں گورنر کا پیغام پہنچایا۔ قاضی صاحب کو غصہ آ گیا اور انہوں نے ان حضرات سے مخاطب ہو کر فرمایا: ''تم لوگ مجھے ایسی بات کہنے آئے ہو جس کا تمہیں کوئی حق نہیں۔'' پھر اس نے خدام کو آواز دی اور کہا کہ ''ان سب لوگوں کو پکڑ کر جیل میں ڈال دو۔'' انہوں نے حیرانی سے پوچھا کہ ''آخر ہمارا کیا جرم ہے؟'' تم لوگ فتنہ ہو، حق کی راہ میں مزاحم اور قوانین شریعت کے نفاذ میں رکاوٹ بن رہے ہو۔ تمہاری سزا قید ہی ہو سکتی ہے تاکہ تم آئندہ کسی ظالم کا پیغام نہ لاؤ۔'' گورنر موسیٰ کو جب قاضی شریک کی اس بات کا پتہ چلا تو وہ غصہ سے لال بھبوکا ہو گیا۔ فوراً اپنا گھڑ سوار دستہ لے کر جیل خانے پہنچا اور داروغہ جیل سے ان تمام قیدیوں کو رہا کروا دیا جن کو قاضی صاحب نے جیل میں قید کیا تھا۔ اگلے روز صبح قاضی صاحب عدالت لگائے بیٹھے تھے کہ داروغہ جیل حاضر ہوا اور گذشتہ روز کی ساری روئیداد قاضی صاحب کے گوش گزار کی اور بتایا کہ گورنر موسیٰ نے ان سب قیدیوں کو رہا کرا دیا ہے جن کو آپ نے جیل بھجوایا تھا۔

قاضی صاحب نے جونہی داروغہ جیل سے یہ سنا فوراً کھڑے ہو گئے۔ عدالت برخاست کر دی اور گھر پہنچے اور غلام سے کہا کہ میرا سامان گھر پہنچا دو۔ غلام نے پوچھا: ''کیا جناب منصب عدالت چھوڑ دینا چاہتے ہیں؟'' قاضی صاحب نے جواب دیا:

''بخدا! ہم نے یہ منصب امیر المؤمنین سے مانگا نہیں تھا، انہوں

نے خود زبردستی یہ کام ہمارے سپرد اس شرط پر کیا تھا کہ وہ یا ان کا
کوئی اہل کار عدالت کے کام میں مداخلت نہیں کرے گا۔ آج یہ
مداخلت ہوئی ہے، لہٰذا یہ منصب انہیں واپس لوٹانے جا رہا ہوں۔"

گورنر موسیٰ کو جب یہ خبر پہنچی کہ قاضی شریک نے استعفاء دے دیا ہے اور وہ بغداد جا رہے ہیں، اب گورنر بجائے غصہ میں آنے کے گھبرایا۔ چنانچہ اس نے فوراً باڈی گارڈ دستہ ساتھ لیا اور قاضی صاحب کو راستہ میں جا لیا، اور لگا منت سماجت کرنے، اور نہایت لجاجت سے عرض کی کہ آپ واپس تشریف لے چلیں اور اپنے فرائض ادا فرمائیں۔ میں وعدہ کرتا ہوں کہ جو کچھ آپ چاہیں گے وہی کروں گا اور وہی کچھ ہوگا۔ قاضی صاحب نے کہا کہ "جب تک وہ سب لوگ جیل نہیں چلے جاتے جو کل تو نے رہا کیے ہیں، میں یہاں سے ہرگز واپس نہیں جاؤں گا، ورنہ امیرالمؤمنین مہدی کے دربار میں جاؤں گا اور جو بوجھ انہوں نے میرے کندھوں پر لاد رکھا ہے وہ اس کے سامنے اتار کر ان کی خدمت میں رکھ دوں گا۔" گورنر موسیٰ نے فوری طور پر اس شرط کو مان لیا اور ان سب لوگوں کو فوری طور پر جیل بھجوا دیا گیا۔ اب قاضی صاحب نے خدام سے فرمایا کہ گورنر کی سواری کی لگام پکڑو اور انہیں میری عدالت میں حاضر کرو۔ گورنر کو عدالت میں حاضر کیا گیا اور اس مظلوم عورت کے ساتھ کھڑا کیا گیا۔ قاضی صاحب نے اس عورت سے کہا: "بی بی! فریق ثانی حاضر ہے جو کچھ کہنا ہے، بے خوف ہو کر کہو۔" عورت نے وہ پہلی داستان دہرائی۔ اب قاضی صاحب نے گورنر سے پوچھا: "اس خاتون نے جو دعویٰ دائر کیا ہے اس کے بارہ میں آپ کا کیا خیال ہے؟" گورنر نے جواب دیا: "یہ بالکل درست کہتی ہے۔" قاضی صاحب نے کہا: "جو دیوار آپ نے گرائی ویسی ہی نئی دیوار فوراً بنوا دیجیے۔" چنانچہ قاضی صاحب کے حکم کی تعمیل کی گئی۔ عورت قاضی صاحب کو دعائیں دیتی ہوئی چلی گئی اور قاضی صاحب نے اسلامی عدل و انصاف کی تاریخ میں ایک روشن ورق کا اضافہ کر دیا۔ عدلیہ کی یہ آزادی سیدنا عمرؓ کی مرہون منت ہے جنہوں نے عدلیہ اور انتظامیہ کو الگ کیا۔

بعض روایات میں ہے کہ سیدنا عمرؓ بعض مرتبہ حکام عدالت کو مشکل اور مبہم

مسائل کے بارہ میں فتاویٰ لکھ لکھ کر بھیجتے رہتے تھے جس سے ایک تو قاضیوں کی قابلیت اور اہلیت کا امتحان لینا مقصود ہوتا تھا، دوسرے ان میں آزادی کا جذبہ پیدا کرنا ہوتا تھا۔ یہ فتاویٰ کنز العمال اور حضرۃ شاہ ولی اللہؒ کی کتاب ازالۃ الخفاء میں مرقوم ہیں۔

گذشتہ صفحات میں سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام جو خط نقل کیا گیا ہے، اس میں سیدنا عمرؓ نے ایک بات یہ بھی لکھی کہ عدالت میں مدعی اور مدعا علیہ دونوں کے ساتھ ایک جیسا سلوک کیا جائے۔ اس میں شاہ و گدا، اور امیر و غریب کا امتیاز نہ ہو کیونکہ قانون کی نگاہ میں سب برابر ہیں۔ جن ملکوں میں عدالتی مساوات نہیں ہے وہاں قانون کی دھجیاں اڑائی جاتی ہیں۔ کرپشن اور ناانصافی کا دور دورہ ہوتا ہے اور ملک میں امن و امان کی حالت دن بدن ابتر ہوتی جاتی ہے۔ سیدنا عمرؓ نے اس عدالتی نظام پر بڑا زور دیا کیونکہ یہی اسلامی قانون کا تقاضا ہے۔ چنانچہ اس تجربہ اور امتحان کے لیے آپ خود مدعی یا مدعا علیہ بن کر عدالت میں حاضر ہوئے تاکہ دیکھیں کہ قاضی فریقین کے ساتھ کیسا سلوک کرتا ہے۔

چنانچہ ایک دفعہ ابی بن کعبؓ اور سیدنا عمرؓ میں کچھ نزاع پیدا ہو گیا اور دونوں فیصلہ کے لیے سیدنا زید بن ثابتؓ کی عدالت میں حاضر ہوئے۔ سیدنا زیدؓ نے سیدنا عمرؓ کی بڑی تعظیم کی جس پر سیدنا عمرؓ نے فرمایا: ''یہ تمہارا پہلا ظلم ہے۔'' یہ کہہ کر آپ سیدنا ابی بن کعبؓ کے برابر بیٹھ گئے تاکہ اس عدالتی مساوات کا عملی نمونہ پیش کریں جس کا اسلامی قانون تقاضا کرتا ہے۔ آپ نے سیدنا زیدؓ سے یہ بھی فرمایا: ''زید! جب تک تمہارے نزدیک ایک عام آدمی اور امیر المؤمنین برابر نہ ہوں، تم منصب قضا کے قابل نہیں سمجھے جا سکتے۔''

سیدنا عمرؓ نے ان طریقوں سے قضاۃ کے دلوں میں ایک ایسا جذبہ پیدا کیا کہ وہ نہایت عدل و انصاف اور عدالتی مساوات کے ساتھ فیصلے کرتے تھے اور قضاۃ میں یہ جذبہ آپ کی شہادت کے بعد بھی مدتوں قائم رہا جیسا کہ قاضی شریکؒ کے واقعہ سے گذشتہ صفحات میں بیان کیا گیا ہے۔

سیدنا عمرؓ کے پیدا کردہ اسی جذبہ کا یہ نتیجہ تھا کہ سیدنا علیؓ کے عہد خلافت میں ایک مرتبہ ان کی زرہ گم ہو گئی۔ انہوں نے وہ زرہ ایک یہودی کے ہاتھ میں دیکھی۔ وہ اسے کوفہ کے بازار میں فروخت کر رہا تھا۔ سیدنا علیؓ نے فرمایا: ''یہ زرہ میری ہے، نہ میں

نے کسی کو دی اور نہ کسی کے ہاتھ فروخت کی ہے۔" یہودی نے کہا: "زرہ میری ہے اور میرے قبضہ میں ہے۔" سیدنا علیؓ نے فرمایا کہ پھر قاضی کی عدالت میں چلو۔ چنانچہ دونوں قاضی شریح ؒ کی عدالت میں حاضر ہوئے۔ سیدنا علیؓ نے دعویٰ کیا۔ یہودی نے جواب دیا۔ قاضی شریح ؒ نے سیدنا علیؓ سے دعویٰ کا ثبوت طلب کیا۔ سیدنا علیؓ نے دو گواہ پیش کیے۔ ایک اپنے بیٹے سیدنا حسنؓ کو اور دوسرا اپنے غلام قنبر کو۔ قاضی شریح نے کہا:

﴿یاامیر المؤمنین! شهادة الابن للأب لا تجوز﴾

"امیر المومنین! بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں مقبول نہیں۔"

سیدنا علیؓ نے نہایت حیرت کے ساتھ فرمایا:

﴿سبحان اللّٰه! رجل من اهل الجنة لا تجوز شهادته﴾

"سبحان اللہ! جنتی شخص کی شہادت بھی قبول نہیں کی جائے گی۔"

پھر فرمایا: "میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ حسنؓ اور حسینؓ اہل جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔"

یہودی نے اسلامی عدالت کے اس حیرت انگیز عدل و انصاف کو دیکھ کر کہا:

"امیر المومنین! مجھے اپنے قاضی کے پاس لائے اور قاضی امیر المومنین کے خلاف فیصلہ دے رہے ہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ دین، دین برحق ہے اور اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کے بندے اور رسول ہیں۔ امیر المومنین! زرہ آپ ہی کی ہے جو رات کے وقت گر گئی تھی۔" (اخبار القضاۃ: جلد۲ص۲۰۰)

عدالتی مساوات کا جو اصول اسلام میں ہے اور جس پر سیدنا عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں بڑا زور دیا تھا، قاضی شریح ؒ نے اپنے دور قضاء میں اس کو برقرار رکھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ اشعث بن قیس مجلس قضاء میں تشریف لائے۔ قاضی شریح ؒ نے ان کا بڑا اکرام کیا اور کہا "مرحبا بشیخنا وسیدنا" یہاں تشریف لائیں۔ چنانچہ انہیں اپنے ساتھ بٹھایا کہ اچانک ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا: "قاضی صاحب! میں اشعث بن قیس کے خلاف ایک

مقدمہ لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔'' قاضی شریحؒ نے اشعث بن قیس سے کہا: ''اپنے فریق کے ساتھ جا کر بیٹھیں۔'' اشعث بن قیس نے کہا: ''اگر میں یہاں بیٹھوں تو کیا حرج ہے۔ آپ فیصلہ کریں۔'' قاضی شریحؒ نے کہا: ''قم قبل ان تقام'' یعنی اس سے پہلے کہ آپ کو اٹھایا جائے آپ خود ہی اٹھ جائیں۔ (اخبار القضاۃ: جلد۲ص ۲۱۶)

اسی طرح ایک بہت اہم اور معرکۃ الآراء فیصلہ قاضی شریحؒ نے کیا جو آج بھی ہمارے لیے ایک نمونہ اور مشعل راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ بعض دفعہ شادی کے ابتدائی ایام میں نئی نویلی دلہن سے مہر معاف کرا لیا جاتا ہے، اور کبھی شوہر کی وفات پر جب کہ اس کی لاش گھر پر پڑی ہوتی ہے، اس نازک اور جذباتی لمحات میں بیوی سے کہا جاتا ہے کہ شوہر کو مہر معاف کر دو۔ چنانچہ وہ اس وقت ''نہ'' کہنے کی پوزیشن میں نہیں ہوتی۔ میت کی تدفین کے بعد شوہر کے وارثان یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بیوی نے شوہر کا مہر معاف کر دیا تھا۔ اس طرح کی معافی کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔ شاید اسی طرح کے حالات میں سیدنا فاروق اعظمؓ نے قاضی شریحؒ کو ہدایت کی تھی:

''کسی عورت کے ہبہ کو تسلیم نہ کرو جب تک اس سے ایک اولاد نہ ہو جائے یا شوہر کے گھر میں رہتے ہوئے ایک سال نہ گزر جائے۔''

اسی سلسلہ میں قاضی شریحؒ کی عدالت میں ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں شوہر نے بیوی کو کچھ ہبہ کیا تھا اور بیوی نے بھی شوہر کو کوئی چیز ہبہ کی تھی۔ قاضی شریحؒ نے فرمایا: ''اگر عورت رجوع کرے تو میں اس ہبہ کو توڑ دوں گا، اور اگر شوہر اپنی چیز واپس لینا چاہے تو اس کی اجازت نہیں دوں گا۔ اس لیے کہ اکثر عورتیں دھوکہ میں ڈال دی جاتی ہیں۔'' قاضی شریحؒ عورت کو شوہر کی موت کے بعد بھی اپنی دی ہوئی چیز لینے کا اختیار دیتے تھے۔''

(اخبار القضاۃ: جلد۲ص ۲۳۰)

اسی قسم کا ایک اور واقعہ قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کی زندگی میں بھی ملتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابتؒ کے اہم ترین اور جلیل القدر شاگردوں میں سے تھے، یہ خلیفہ ہارون الرشید کے چیف جسٹس تھے۔ امام ابو یوسفؒ کے سامنے ایک مقدمہ پیش ہوا۔ ایک آدمی کے خلاف امیر المؤمنین ہارون الرشید کا دعویٰ تھا۔ امیر المؤمنین

کے دعویٰ پر شہادتیں موجود تھیں لیکن امام ابو یوسفؒ کی نگاہ میں وہ عام آدمی حق پر تھا۔ امیر المؤمنین نے پوچھا کہ آپ نے میرے مقدمہ میں کیا فیصلہ کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ آپ کا فریق مخالف کہتا ہے کہ میں امیر المؤمنین سے قسم لوں گا کہ ان کے گواہوں نے سچی گواہی دی ہے۔ امیر المؤمنین نے کہا کہ کیا آپ کی ایسی رائے ہے؟ یعنی گواہوں کی صداقت پر حلف اٹھوانا۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا: ''قاضی ابن ابی لیلیٰ کی رائے ایسی ہی ہے۔ یہ صورت حال دیکھتے ہوئے امیر المومنین نے کہا کہ باغ اس کو لوٹا دو۔

(اخبار القضاۃ: جلد ۱ ص ۲۷۵)

خلیفہ وقت ہارون الرشید سے کبھی بھی آپ مرعوب نہ ہوئے تھے اور اپنے علم اور علمی حیثیت کو کبھی بھی ذلیل نہیں ہونے دیتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک خاص موقع پر ہارون الرشید نے اپنے خلیفہ ہونے کے زعم میں ان سے کہا: ''أتدری مع من حضرت؟'' تمہیں پتہ ہے کہ تم کس کے ساتھ ہو؟ اس جملہ سے اس کا مقصد اپنے منصب خلافت پر فخر تھا۔ امام ابو یوسفؒ بھی کب چوکنے والے تھے، برجستہ جواب دیا: ''آپ کو پتہ ہے کہ آپ کس کے ساتھ بیٹھے ہوئے ہیں؟'' ہارون الرشید نے کہا: ''ہاں، ابو یوسف کے ساتھ۔'' امام ابو یوسفؒ نے کہا: ''امیر المومنین! آپ کو اگر اپنے نسب پر فخر ہے کہ آپ ہاشمی ہیں تو ہزاروں لوگ آپ کی طرح ہاشمی النسب موجود ہیں، اور میں (اپنے علم کے اعتبار سے) دنیا میں اپنے وقت کا تنہا فرد ہوں۔'' خلیفہ نے کہا: ''کاش کہ میں خلیفہ نہ ہوتا ایک قلی ہوتا لیکن میرے پاس علم کی دولت ہوتی۔'' (اخبار القضاۃ: جلد ۱ ص ۲۸۳)

تاریخ اسلام عدل و انصاف کے اس قسم کے بے غل و غش واقعات سے بھری پڑی ہے جن میں سے یہ چند واقعات نقل کیے گئے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلام کا عدالتی نظام دنیا میں ایک بے مثل نظام ہے نہ اس سے قبل اور نہ اس کے بعد اس طرح کا اعلیٰ نظام دنیا میں کبھی نافذ ہوا تھا جس میں اتنے اچھے طریقے سے انصاف حاصل ہوتا تھا۔ کسی کرپٹ اور رشوت خور کو قاضی مقرر نہیں کیا جاتا تھا اور اگر حکومت کو پتہ چل جاتا کہ فلاں قاضی کرپٹ اور رشوت خور ہے تو سربراہِ مملکت اس کو فوری طور پر اپنے عہدے سے ہٹا دیتا۔ قضاۃ میں سے رشوت کے جرم کو بھی سیدنا عمرؓ نے ہی بیخ و بن سے اکھاڑا تھا،

وگرنہ بعثت نبوی سے قبل تو انصاف بکتا تھا جیسے آج کل دنیا میں انصاف بکتا ہے اور جج صاحبان نظریہ ضرورت کی آڑ لے کر حکومت وقت کے خلاف فیصلہ کرنے سے ہچکچاتے ہیں کہ کہیں ہماری نوکری نہ چلی جائے۔ موجودہ دور کے نظام حکومت جمہوریت میں تو عدلیہ کی آزادی کا اور بھی گلہ گھونٹ دیا گیا ہے تاکہ کوئی ستم رسیدہ اور مظلوم انسان یا پارٹی اس کی طرف رجوع کر کے انصاف حاصل نہ کر سکے کیونکہ جب ''مناصب کے دل دادہ'' یہ عہدے ایک مخصوص طبقے کے فیضان کرم سے حاصل کرتے ہوں تو پھر عدالت کی کرسیوں پر براجمان ہونے کے بعد وہ اپنے آقائے ولی نعمت کو کس طرح بھول سکتے ہیں۔ چنانچہ بعض دفعہ کسی جونیئر شخص کو تین چار ججوں پر ترجیح دے کر کسی خاص غرض سے یا کسی نیکی کا بدلہ چکانے کے لیے عدالت عظمیٰ یا عدالت عالیہ کا جج مقرر کر دیا جاتا ہے، جس پر اتنا فیضان کرم کیا گیا ہو وہ اکثر و بیشتر اس نیکی کا بدلہ چکاتا ہے۔

اگر کوئی جج ضمیر یا ایمان کے تقاضوں سے مجبور ہو کر حکمران طبقہ کے خلاف کوئی فیصلہ دینے کی جرأت کر گزرتا ہے تو قانون کے بندھن اس کے ہاتھ روک لیتے ہیں کیونکہ ملک کا قانون ہی اس بنیاد پر مدون کیا جاتا ہے کہ اہل ثروت اور اہل اقتدار ہر لحاظ سے محفوظ و مصئون رہیں۔ چنانچہ اس بارہ میں ہیرلڈ لاسکی (H. Laski) نے لکھا ہے:

> ''ملک کا قانون کوئی ایسی دستاویز نہیں ہے جو ابدی اور غیر متبدل قوانین پر مشتمل ہو بلکہ یہ ایسے ضوابط کا نام ہے جس کو وقتاً فوقتاً وقتی مصلحت کے تحت بدل دیا جاتا ہے۔ قانون کا تانا بانا تیار کرتے وقت چند مخصوص مقاصد پیش نظر ہوتے ہیں۔ ججوں کے ہاتھ میں یہ اختیارات نہیں ہوتے کہ وہ خود قوانین وضع کریں اور پھر اس کے مطابق فیصلے دیں۔ ان کی ڈیوٹی صرف یہ ہے کہ وہ رائج الوقت قوانین کو حالات پر منطبق کر کے فیصلہ دیں۔ جج صاحبان بیچارے ایسا کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ ہر روز اپنی آنکھوں سے ظلم ہوتا دیکھتے ہیں، لیکن اپنی بے بسی کی وجہ سے کچھ نہیں کر سکتے۔ ان کے قلم ہر صبح و شام اپنی بے بسی اور مجبوری کی غمازی کرتے ہیں۔ وہ بااختیار

ہوتے ہوئے بھی بے اختیار ہوتے ہیں۔''

(Herald Laski: The Crisis of Democracy, P. 42)

ججوں کے فیصلوں پر سیاسی اور ذاتی میلانات اور رجحانات ہی اثر انداز نہیں ہوتے بلکہ بسا اوقات دولت کا لالچ بھی انہیں راہ عدل و انصاف سے روگردانی کروا دیتا ہے۔ جمہوری سماج اور معاشرہ میں چونکہ دنیوی جاہ و جلال اور مادی عظمت و حشمت اور وقتی فوائد اور لذائذ ہی کو زندگی کا بہترین سرمایہ سمجھا جاتا ہے، لٰہذا عدلیہ کے افراد بھی اسی سماج کا حصہ ہوتے ہوئے اس سے مستثنٰی نہیں ہوتے۔ وہ بھی اسی دنیا کی مخلوق ہوتے ہیں، آسمانی فرشتے نہیں ہوتے، ان کے بھی جذبات ہوتے ہیں، وہ بھی ہر روز مختلف شکلوں میں دولت کی چمک دمک دیکھتے ہیں، ان کے دل میں بھی امیر بننے کا جذبہ ابھرتا ہے، ان کا دل بھی چاہتا ہے کہ ان کے بچے بڑے بڑے اسکولوں میں پڑھیں، بڑے بڑے بنگلوں میں رہیں اور بڑی بڑی قیمتی کاروں پر سفر کریں۔ مزید برآں جمہوری معاشرہ کے غلط کار لوگ جو برسرِ اقتدار ہوتے ہیں یا جن کا برسرِ اقتدار لوگوں کے ساتھ سیاسی یا ذاتی تعلق ہوتا ہے۔ ان کو ہر وقت لالچ (Temptation) دیتے رہتے ہیں، لٰہذا وہ ان حقیر اور وقتی فائدوں کے لیے بے گناہ لوگوں کو ان کے جائز حقوق سے محروم کر دیتے ہیں یا گنہ گاروں کو ان کے ناجائز حقوق دلوا دیتے ہیں۔ چنانچہ مشہور ماہر سیاسیات وسکاونٹ برائس (Viscount Bryce) نے لکھا ہے:

''بد اخلاقی کے تمام مظاہر میں سے عدلیہ کی بددیانتی سب سے زیادہ نفرت انگیز ہے، کیونکہ وہ غریب اور امیر کے حقوق پر ڈاکہ ڈالنے کا سب سے زیادہ مؤثر ذریعہ ہے۔ اسی وجہ سے (جمہوری ریاست ہوتے ہوئے) فرانسیسیوں کو اپنی عدالتوں پر کوئی اعتماد نہیں رہا، اور امریکہ (جیسے جمہوریت کے علم بردار ملک) میں بعض بنچوں پر ایسے جج صاحبان موجود ہیں جن کے انتخاب میں یا تو سیاست دانوں کا دخل ہے یا پھر بڑے بڑے صنعتی اداروں کا۔ امریکہ کے بعض شہروں میں بڑے بڑے وکلاء بھی عدالتوں پر اثر

انداز ہوتے ہیں۔

''ججوں کی رائے میں تبدیلی کے طریقوں میں بھی اچھی خاصی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ اب رشوت ستانی کے ایسے عمدہ طریقے ایجاد ہو گئے ہیں جن پر کوئی شخص شک نہیں کر سکتا۔ اب ججوں کے سامنے سونے اور چاندی کے ڈھیر نہیں لگائے جاتے بلکہ ان کو کسی ذریعہ سے صرف اتنی اطلاع دینا کافی ہوتا ہے کہ اگر وہ فلاں مقدمہ ان کی مرضی کے مطابق فیصلہ کر دیں تو فلاں فلاں کمپنی میں بغیر سرمایہ لگائے انہیں اتنے حصص کا مالک بنا دیا جائے گا۔''

(Viscount Bryce: Modern Democracies, P.28)

شاید یہی وجہ ہے کہ موجودہ زمانے میں انصاف کوئی ارزاں چیز نہیں رہی بلکہ اقتدار کی اس مارکیٹ میں یہی سب سے قیمتی شی بن گئی ہے، اور اسے صرف اور صرف وہی لوگ حاصل کر سکتے ہیں جن کی جیبیں مال و دولت سے بھری ہوئی ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ غریب لوگ مظلوم اور ستم رسیدہ ہونے کے باوجود صرف جیب میں دولت نہ ہونے کی وجہ سے عدالت کا دروازہ نہیں کھٹکھٹا سکتے۔

امریکہ جیسے جمہوری ملک میں چند سال قبل روزن برگ (Rosen Berg) اور مسز روزن برگ کو عدالت نے جس دباؤ کے تحت موت کا حکم سنایا اس نے عدلیہ کی آزادی کا سارا پول کھول دیا۔ صرف اور صرف اقتدار پر قابض طبقہ کے ایماء پر موت کا حکم سنایا گیا حالانکہ اتنی بڑی سزا کے لیے جو شہادتیں پیش کی گئیں وہ بالکل ناکافی تھیں جیسا کہ اس جیوری کے ممتاز رکن جسٹس جیوٹ (Gouitt) نے اس حقیقت کا کھلے بندوں اعتراف کیا تھا۔ چونکہ حکمران طبقہ اس میاں بیوی کے خون میں ہاتھ رنگنے پر تلا ہوا تھا اور اسی میں ان کا ذاتی مفاد تھا، اس وجہ سے اگرچہ ان کی سزا پر احتجاج بھی ہوا، فیصلہ میں اختلافی نوٹ بھی لکھا گیا لیکن ججوں کی اکثریت نے ان کی سزائے موت کا حکم سنا دیا۔ بعد میں ایک جج جسٹس ڈگلس (Dougles) نے دلائل اور شہادتوں کے کمزور ہونے کی وجہ سے دوبارہ مقدمہ چلانے کی اجازت دینا چاہی تو جمہوریت کے علم برداروں،

جانثاروں اور پرستاروں نے واویلا اور شور مچانے کے ساتھ ساتھ جج کا مواخذہ (Impeachment) کی دھمکی تک دی، لہٰذا اس دور میں خواہ نظام حکومت جمہوری ہو یا غیر جمہوری عدلیہ کی آزادی ختم ہو جاتی ہے۔

اسلام میں قاضی کو اس قدر اختیارات دیئے گئے ہیں کہ وہ سربراہِ مملکت کو عدالت میں ایک عام آدمی کے ساتھ طلب کر سکتا ہے۔ اتنے اختیارات تفویض کرنے کے بعد خطرہ یہ ہوتا ہے کہ قاضی کہیں رشوت کا مرتکب نہ ہو جائے، اور عدلیہ جب راشی ہو جائے تو پھر ملک میں انصاف بکنا شروع ہو جاتا ہے اور ملک ظلم وستم کی چکی میں پسنا شروع ہو جاتا ہے۔ اسلام نے نہ صرف قاضی کو رشوت لینے سے منع کیا بلکہ ہدیہ اور تحفہ لینے سے بھی روک دیا۔ اسی وجہ سے علماء نے لکھا ہے کہ گورنروں اور عمال اور قضاۃ کو تحفہ دینا رشوت ہے۔ اس کو تحفہ اور ہدیہ کہا بھی نہیں جا سکتا وہ اس لیے کہ اگر وہ شخص گورنر یا قاضی نہ ہوتا تو کون اسے تحفہ دیتا؟ یونہی قاضی کو ہدیہ دینا سخت قبیح اور حرام ہے، وہ اس کا مالک بھی نہ ہوگا۔

(عمدۃ القاری: جلد ۱۱ص ۴۰۷)

قاضی اگر رشوت لے کر کوئی فیصلہ کرتا ہے تو اس فیصلہ پر رشوت کے جرم کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، اس کی کچھ تفصیل ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دی ہے۔ سیدنا عمرؓ نے قضاۃ سے رشوت کو روکنے کے لیے مندرجہ ذیل پابندیاں (Restrictions) عائد کیں۔

(1) قاضیوں کی بڑی بڑی تنخواہیں مقرر کیں تا کہ انہیں بالائی آمدنی کی ضرورت محسوس نہ ہو کیونکہ جب آمدنی کم ہو اور گھر کے اخراجات زیادہ ہوں تو آدمی بالائی آمدنی کے لیے جدوجہد کرتا ہے، چنانچہ سلمان بن ربیعہ الباہلیؒ اور قاضی شریحؒ کی تنخواہ پانچ پانچ سو درہم ماہوار تھی، اور یہ تنخواہ اس زمانہ کے حالات کے مطابق ایک موٹی تنخواہ تھی۔ ایسے ہی دوسرے قاضیوں کی تنخواہیں تھیں۔

(2) اس سلسلہ میں دوسری بات آپ نے یہ کی کہ قاضی صرف ان لوگوں کو مقرر کیا جو دولت مند اور معاشرہ میں نہایت معزز تھے کیونکہ دولت مند ہونے کی وجہ سے وہ رشوت نہیں لے گا اور معزز ہونے کی وجہ سے وہ کسی کے دباؤ میں آ کر فیصلہ نہیں کرے گا، چنانچہ

سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ گورنر کوفہ کو جو خط آپ نے لکھا اس میں یہ وجہ آپ نے خود بھی بیان فرمائی کہ دولت مند قاضی رشوت کی طرف راغب نہ ہوگا اور معزز شخص کسی کے رعب و 1
داب میں نہیں آئے گا۔

(3) تیسرا قدم رشوت کو روکنے کے لیے آپ نے یہ اختیار کیا کہ قاضی کے لیے تجارت اور خرید وفروخت کو ممنوع قرار دے دیا جو آج بھی پوری دنیا میں رائج ہے۔

چنانچہ آپ نے سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ کو ایک خط میں لکھا:

> ''فصل مقدمات کے وقت خرید و فروخت نہ کرو اور نہ ہی خرید و فروخت کی بات طے کرو، نہ کسی جائیداد کی دلالی کرو، نہ رشوت لو اور نہ ہی غصہ کی حالت میں دو آدمیوں کا مقدمہ فیصل کرو۔''

(کنز العمال: جلد۳ ص ۲۶۸)

قاضی کا تقرر وعزل

قاضی کا تقرر:

اسلام میں عدل وانصاف کے حصول کے لیے قاضی کا تقرر نہایت ضروری ہے اور ایک سربراہِ حکومت کے لیے کسی ایسے شخص کو قاضی مقرر کرنا نہایت ضروری ہے جس میں قضاء کی تمام شرائط پائی جائیں۔ اگر سربراہِ مملکت کو قاضی کی اہلیت اور اس میں جن شرائط واوصاف کا پایا جانا ضروری ہے، ان کا خود علم ہو اور اس بات سے بھی آشنائی ہو کہ کون کون سے لوگ منصب قضاء کی اہلیت وصلاحیت رکھتے ہیں تو اسے خود ہی کسی مناسب شخص کا انتخاب کر کے اس کو قاضی مقرر کر دینا چاہیے، لیکن اگر اس کو یہ واقفیت حاصل نہ ہو تو کسی شخص کی اہلیت کے بارہ میں شہرت عام ہو تو شہادت کی ضرورت نہیں۔ لیکن اگر شہرت عام بھی نہ ہو تو اسے چاہیے کہ ایسے لوگوں سے پوچھے اور ان سے مشورہ کرے جو متعلقہ لوگوں کو جانتے ہوں اور ان سے معلومات حاصل کر کے یہ اندازہ لگائے کہ کون شخص اس منصب کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (معین الحکام: ص۱۴)

اور اگر اس کو کسی شخص کے بارہ میں بتایا جائے جس کو وہ نہ جانتا ہو تو اس کو اپنے ہاں بلائے، اس کا انٹرویو لے اور اس سے سوالات کرے۔ سوالات کرنے کی نظیر خود سرکار دو عالم ﷺ کے اسوہ اور عمل میں موجود ہے کہ آپ ﷺ نے سیدنا معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی مقرر کرتے ہوئے ان سے سوالات کیے، پھر ان کے جوابات پر مطمئن ہو کر انہیں منصب قضاء پر متعین فرمایا۔ اگر سربراہِ ریاست کو پہلے سے یہ معلوم ہو کہ یہ شخص

عادل ہے تو ٹھیک ورنہ اس کے عادل ہونے کی بھی مختلف ایجنسیوں کے ذریعہ سے تحقیق کروائی جائے۔

قاضی کا تقرر نامہ:

اگر نامزد قاضی سامنے موجود ہو تو صدر ریاست کے لیے ضروری ہوگا کہ تقرری کے الفاظ کا تکلم کرے یعنی زبان سے اس کی تقرری کا اعلان کرے، لیکن اگر وہ مجلس میں موجود نہیں تو صرف تحریری پروانہ تقرری جاری کرنا کافی ہوگا۔ (ادب القاضی، الماوردی: جلد ۱ ص ۱۷۷) چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے جب سیدنا عمرو بن حزمؓ کو سترہ سال کی عمر میں یمن بھیجا تھا تو ان کی تقرری ایک تحریر کے ذریعہ فرمائی تھی۔ اسی طرح سیدنا ابوبکرؓ نے سیدنا انس بن مالکؓ کو جب بحرین بھیجا تھا تو انہیں باقاعدہ ایک قرطاس تقرر لکھ دیا تھا۔ اس قرطاس تقرر میں وہ تمام ہدایات بھی لکھنی چاہئیں جن کی قاضی کو ضرورت پیش آئے گی اور اس کو تقویٰ اختیار کرنے کی بھی تاکید کرے، اہل علم سے مختلف معاملات میں مشورہ کرتے رہنے کے لیے بھی ہدایات دے اور گواہوں کی جانچ پڑتال کے بارہ میں بھی تاکید کرے۔ صدر ریاست کی طرح چیف جسٹس (قاضی القضاۃ) یا کوئی اور سینئر جج اگر کسی قاضی کا تقرر کرے تو اسے بھی ان ہدایات کے ساتھ قرطاس تقرر جاری کرنا چاہیے۔

(ادب القاضی: جلد ۱ ص ۱۷۸، معین الحکام: ص ۱۴)

صدر ریاست یا اس کے مقرر کردہ بااختیار نائب کی طرف سے الفاظ تقرر یعنی وہ الفاظ جو صدر ریاست قاضی مقرر کرتے وقت استعمال کرے گا، وہ چاہے تحریری ہوں یا زبانی، جن سے اس کا تقرر وقوع پذیر ہوگا، وہ صریح بھی ہو سکتے ہیں اور کنایتاً بھی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ پروانۂ تقرر میں کوئی لفظ ایسا پایا جائے جس کا صاف یہ مطلب ہو کہ فلاں شخص کو قاضی مقرر کیا جاتا ہے اور جس شخص کو مقرر کیا جا رہا ہے، وہ قبول بھی کرے، تو تقرر مکمل ہو جاتا ہے۔ اور اگر تقرر نامہ میں کنایہ کے الفاظ ہیں تو جب تک کوئی قرینہ صارفہ موجود نہ ہوگا جس سے یہ معلوم ہو کہ اس شخص کو قاضی مقرر کیا گیا ہے، اس وقت تک تقرر مکمل نہ ہوگا۔ (المغنی لابن قدامہ: جلد ۹ ص ۱۳۱، ادب القاضی: جلد ۱ ص ۱۷۸)

حلقہ اور حدود کی صراحت:

صدر ریاست جس قاضی کی تقرری کرے اس کے قرطاس تقرری میں اس کے حلقہ کار اور اس کا دائرہ اختیار کیا ہے، ان سب باتوں کی اس میں صراحت ضروری ہے یعنی اس کو کس علاقہ کا قاضی بنایا جارہا ہے اور اسے عمومی اختیارات حاصل ہوں گے یا صرف خصوصی مقدمات تک اس کے اختیارات محدود ہوں گے۔ اگر اس کی تقرری کی پروانہ میں اس کے حلقۂ کار کی تخصیص نہ کی گئی ہو اور نہ ہی دائرۂ اختیارات کی وضاحت ہو تو پھر عرف اور پہلی روایت کے مطابق عمل ہوگا یعنی اس سے قبل جو شخص متعین تھا اس کا حلقہ اور دائرہ اختیار کیا تھا۔ اور اگر کوئی عرف اور روایت موجود نہ ہو تو پھر اس کے حلقہ کار کو تخصیص پر اور دائرۂ اختیارات کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسے ہر قسم کے مقدمات کی سماعت اور فیصلہ کا اختیار ہوگا، اس لیے کہ مشہور قاعدہ "الثابت بالعرف کا لثابت بالنص" کا یہی تقاضا ہے۔ اور فقہ کی کتابوں میں یہ بھی مرقوم ہے۔

﴿ولو يقيده ببلد فالمختار انهٗ يصير قاضياً ببلده الذی هو فيه ولا فی كل بلاد السلطان﴾ (بحرالرائق: جلد ۶ ص ۲۸۲)

"اگر اس کی تقرری کو کسی شہر کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو تو مختار بات یہ ہے کہ پھر وہ صرف اپنے شہر کا قاضی ہوگا نہ کہ ریاست کے تمام شہروں کا۔"

اگر نامزد قاضی تقرر کرنے والی اتھارٹی کے سامنے موجود ہو تو تقرری کے فوراً بعد اس کی طرف سے قبولیت ضروری اور لازمی ہے، اور اگر وہ سامنے حاضر نہ ہو تو فوری تقرری ضروری نہیں۔ نامزد قاضی کی یہ قبولیت بھی دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔ ایک یہ کہ جس شخصیت نے اسے مقرر کیا ہے وہ اس کو یہ ذمہ داری تفویض کرنے کا شریعت کی رو سے حق دار بھی ہے کہ نہیں، اور دوسری یہ کہ قاضی کو خود بھی اپنی ذات کا جائزہ لینا چاہیے کہ وہ قضاء کی اہلیت اور صلاحیت بھی رکھتا ہے یا نہیں۔ (ادب القاضی للماوردی: جلد ا ص ۱۷۹)

جب قضا کے تقرر کے تمام تقاضے پورے ہو جائیں اور ولایت صحیح منعقد ہو

جائے تو اس قاضی کی اطاعت اور اس کے احکام کی بجا آوری پھر شرعاً لازم ہو جائے گی۔

تقرری کے فرمان کی اشاعت باضابطہ ہونا ضروری ہے تا کہ لوگوں کو اس بات کا علم ہو جائے کہ فلاں شخص کو حکومت کی طرف سے قاضی مقرر کیا گیا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس کا اعلان کسی اخبار یا گزٹ میں کر دیا جائے۔

عہدہ قضاء کی ہر تقرری کے لیے ضروری نہیں کہ تحریری پروانہ ہی ہو بلکہ زبانی بھی مقرر کیا جا سکتا ہے جیسا کہ سیدنا معاذ بن جبلؓ کو جب رسول اللہ ﷺ نے یمن کا قاضی مقرر فرمایا تھا تو کوئی تحریر نہیں دی تھی، لیکن آج کل کے دور میں قرطاس تقرر دینا ضروری ہے کیونکہ آج کل کے دور میں تو سربراہان مملکت ٹیلی ویژن پر بھی کسی بات کا اعلان کر کے بعد میں مکر جاتے ہیں یا وعدہ خلافی کرتے ہیں۔ لہٰذا موجودہ دور میں قرطاس تقرر (Appointment Order) نہایت ضروری ہے جس میں اس کے علاقۂ قضاء اور جس قسم کے مقدمات سننے کا اسے اختیار ہے اس کی تفصیل وغیرہ درج ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی یااللہ علیہ وسلم نے سیدنا عمرو بن حزمؓ کو یمن کا قاضی مقرر کر کے بھیجا تو انہیں ایک تحریر بھی دی جس میں مختلف احکام ذکر فرمائے۔ اسی طرح سیدنا ابوبکرؓ نے سیدنا انس بن مالکؓ کو صدقات کا عامل بنا کر بحرین بھیجا تھا تو ایک تحریر لکھ کر دی تھی اور رسول اللہ ﷺ کی مہر بھی اس پر لگائی تھی۔ (ادب القاضی: جلد ۱ ص ۱۸۴)

قاضی کے چارج لینے کا طریقہ:

قاضی جب اپنی تقرری کا پروانہ لے کر جائے تو وہ اپنے پیش رو قاضی اس کے دفتر اور سرکاری ریکارڈ کے بارہ میں مکمل معلومات حاصل کرے اور فیصلوں کی تمام مسلیں اور ریکارڈ وغیرہ چیک کرے، وجہ اس کی یہ ہے کہ سارا ریکارڈ عدالت میں اسی وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ بوقت ضرورت ان سے مدد لی جا سکے، اس لیے یہ تمام چیزیں اس کی زیر نگرانی ہونی چاہئیں۔ بہتر یہ ہے کہ نیا قاضی اپنے دو معتمد سیکرٹریوں کو بھیجے جو سابق قاضی اور اس کے سیکرٹری کی موجودگی میں عدالت کا سارا ریکارڈ اس سے وصول کریں، اور مختلف قسم کے کاغذات کو الگ الگ فائلوں میں لگائیں بلکہ پہلے سے لگے ہونے چاہئیں۔

سابق قاضی سے چارج لینے کے بعد قاضی کو اپنا کام شروع کر دینا چاہیے اور کتاب وسنت اور اجماع امت کے مطابق فیصلہ کرے۔ اگر کسی معاملہ میں کتاب وسنت وغیرہ خاموش ہوں تو اپنے اجتہاد سے کام لے کر فیصلہ کرے۔ اگر قاضی سے فیصلہ کرنے میں کوئی غلطی ہوگئی تو وہ اپنے فیصلہ سے رجوع کر سکتا ہے، بلکہ اس کو چاہیے کہ رجوع کر کے اپنے سابقہ فیصلہ کو کالعدم قرار دے دے۔ اگر وہ معاملہ ایسا ہو جس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہو تو پھر اپنے سابقہ فیصلہ ہی کو قائم رکھ کر آئندہ کے کسی مقدمہ میں نئی رائے پر عمل کرنا چاہیے۔ اگر اس نے کوئی فیصلہ کیا اور بعد میں اس کو معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث میں کوئی ایسا واضح حکم موجود ہے جو اس کے فیصلہ سے متصادم ہے تو اس کو چاہیے کہ فیصلہ کو کالعدم قرار دے دے اور اس واضح حکم کے مطابق نیا فیصلہ دے۔ (بحر الرائق: جلد ۶ ص ۲۵۸)

اگر کسی قاضی نے کسی اجتہادی مسئلہ میں اپنی رائے سے فیصلہ کیا لیکن بعد میں جب یہ مسئلہ دوبارہ اس کے سامنے آیا تو اس وقت تک اس مسئلہ کے بارہ میں اس کی رائے بدل چکی تھی۔ اس صورت میں قاضی اپنی دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ پہلی رائے کے مطابق اس نے جو فیصلہ دیا تھا وہ منسوخ ہو جائے گا، اس لیے کہ پہلی رائے کے مطابق اس نے جو پہلے فیصلہ دیا تھا وہ متفقہ طور پر ایک جائز فیصلہ تھا کیونکہ تمام مجتہدین کا اتفاق ہے کہ قاضی کو اجتہادی معاملات میں اپنی اجتہادی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے کسی معاملہ میں فیصلہ فرمایا۔ پھر کچھ عرصہ بعد اسی نوعیت کے ایک معاملہ میں اس سے مختلف فیصلہ فرمایا۔ جب آپ سے اس کی وجہ پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا: ''وہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جیسے ہم نے کہا تھا اور یہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جیسے ہم اب کر رہے ہیں۔'' (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۵)

اگر تیسری بار بھی یہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا اور اس وقت تک اس کا رجحان اس پہلی ہی رائے کی طرف ہو گیا تھا تو پھر اس کے مطابق فیصلہ دے دیا۔ اس فیصلہ سے اس نے دوسری رائے کے مطابق جو فیصلہ دیا تھا وہ منسوخ نہیں ہوگا۔ (ایضاً)

یہاں ایک بات اور ذہن میں رہے کہ قاضی کے لیے دوران عدالت فتویٰ دینا مکروہ ہے۔ البتہ عدالت سے باہر فتویٰ دینے میں اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ

مکروہ ہے، اس لیے کہ اگر وہ فتویٰ دینے لگے تو فریقین طرح طرح کی حیلہ سازیوں کو لے کر اس کے پاس آئیں گے اور اس کے فتویٰ کا غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں گے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ عبادات کے سلسلہ میں تو وہ فتویٰ دے سکتا ہے لیکن معاملات میں نہیں دے سکتا۔'' (لسان الحکام فی معرفۃ الاحکام: ص ۵)

منصب قضاء سے معزولی:

جس قاضی کا تقرر صدر ریاست نے کیا ہو اس کو وہی معزول کر سکتا ہے۔ کوئی قاضی دوسرے قاضی کو جس کو صدر ریاست نے مقرر کیا ہوا، معزول نہیں کر سکتا مگر یہ کہ اس بارہ میں اس بڑے قاضی (چیف جسٹس) کو صدر ریاست نے اختیار دیا ہو۔

(ادب القاضی: ص ۱۳۸)

قاضی کو منصب قضا سے معزول کرنے کی تین صورتیں ہیں:

(1) صدر ریاست یا چیف جسٹس اسے معزول کر دے۔

(2) قاضی خود اپنے منصب سے الگ ہو جائے۔

(3) معزولی کے اسباب پیدا ہو جائیں۔

-1 پہلی صورت میں جس صدر مملکت یا چیف جسٹس نے قاضی کو منصب قضا پر متعین کیا ہے، اسے یہ حق ہے کہ وہ قاضی کو اس کے عہدۂ قضاء سے معزول کر دے۔ (ادب القاضی: جلد ۱ ص ۱۸۰، لسان الحکام فی معرفۃ الاحکام، ابو الولید ابراہیم بن الشحنہ: ص ۴، بحر الرائق: جلد ۶ ص ۲۸۱)

اگر قاضی سے کوئی ایسی بات سرزد ہو جائے جو اس کی معزولی کا تقاضا کرتی ہو جیسے قاضی اپنے فرائض منصبی کو انجام دینے میں غفلت برتے یا کوئی ایسا شخص مل جائے جو فرائض قضا کی ادائیگی میں اس قاضی سے زیادہ اہلیت رکھتا ہو تو صدر ریاست کے لیے قاضی کو معزول کر دینا جائز ہوگا۔

اگر قاضی صحیح طریقے سے اپنے فرائض منصبی ادا کر رہا ہو اور اس کی اہلیت وصلاحیت میں بھی کوئی نقص نہ ہو تو صدر ریاست کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ ایسے

قاضی کو معزول کرے۔ (والا ولی للمولی ان لا یعزله الا لعذر ادب القاضی: جلد اص ۱۸۰)

اگر صدر ریاست نے کسی عذر کے بغیر قاضی کو معزول کر دیا، پھر بھی قاضی معزول قرار پائے گا اور صدر کا حکم نافذ ہوگا، اس لیے کہ صدر ریاست کا حکم اگر نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو تو وہ نافذ ہوتا ہے، اور یہاں کسی نص یا اجماع سے اس معزولی کا حکم متصادم نہیں ہے۔ (ادب القاضی: جلد اص ۳۹۹) البتہ اگر کسی مصلحت کی وجہ سے قاضی کو معزول کرتا ہے تو اپنے معزولی کے حکم میں اس کی وضاحت کر دے۔

اگر قاضی نہایت اہل ہو اور اس سے بہتر شخص نہ ملتا ہو تو اگرچہ پھر بھی صدر حکومت قاضی کو معزول کر سکتا ہے اور اس کے معزولی کے احکام نافذ ہوں گے لیکن ایسے اہل قاضی کو معزول کرنا جائز نہ ہوگا۔ قاضی کی معزولی کے لیے صدر مملکت کا حکم زبانی یا تحریری ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی شہر میں پہلے سے کوئی قاضی کام کر رہا ہو اور صدر مملکت کسی دوسرے شخص کے لیے تقرری کا پروانہ جاری کر دے تو اس دوسرے قاضی کی تقرری سے پہلے قاضی کی معزولی ثابت نہیں ہوگی جب تک کہ کوئی قرینہ صارفہ واضح عزل پر موجود نہ ہو۔ (ادب القاضی: جلد ۲ ص ۴۰۰ ماوردی)

جب تک قاضی کو معزولی کا لیٹر نہ مل جائے اور اس کی جگہ دوسرا قاضی مقرر ہو کر نہ آ جائے، اس وقت تک پہلا قاضی معزول تصور نہیں ہوگا اور اس کے اس عبوری دور کے تصرفات اور فیصلے نافذ العمل قرار پائیں گے۔ (فتح القدیر: جلد ۷ ص ۲۲۴، بحر الرائق: جلد ۶ ص ۲۸۲)

قاضی کا استعفاء دینا:

دوسری صورت قاضی کے منصب چھوڑنے کی یہ ہے کہ وہ اپنے عہدہ سے استعفاء دے دے۔ لیکن اس بارہ میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں کہ آیا قاضی کو اپنے منصب سے الگ ہونے کا حق ہے یا نہیں؟ اس میں ایک رائے تو یہی ہے کہ قاضی اپنے عہدہ سے استعفاء دے کر الگ ہو سکتا ہے اور جیسے ہی صدر ریاست کو اس کا استعفا پہنچے قاضی معزول ہو جائے گا۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ اگر قاضی استعفاء دے کر اپنے کو اس عہدہ سے علیحدہ کرے تو وہ معزول نہیں ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ عام حقوق اور مفادات

کی نگرانی کا وہ ذمہ دار ہے اور اسے اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ عامۃ الناس کے حقوق باطل کر دے (فلا یملک ابطال حقھم) (بحرالرائق: جلد ۶ ص ۲۸۲) اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کا صرف استعفاء دینا کافی نہیں بلکہ صدر ریاست کا اسے منظور کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ نظم کا ذمہ دار صدر ریاست ہی ہے۔

قاضی کا بغیر عذر استعفاء دینا درست نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ بغیر عذر کے اپنے منصب سے استعفاء دے تو اسے اس استعفاء سے روکنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے گی، لیکن اگر اس روکنے کے بعد بھی وہ اپنے اس استعفاء پر اصرار کرے تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ ضرور اس عہد سے چمٹا رہے۔ قاضی چونکہ حقوق انسانی کی حفاظت کا ذمہ دار ہے جس کی رضاعت حرام ہے، لہٰذا اس کو استعفاء سے پہلے صدر ریاست کو مہینہ دو مہینہ قبل مطلع کرنا چاہیے تاکہ اس عرصہ میں کسی دوسرے قاضی کا اہتمام کیا جا سکے۔ استعفاء دینے اور اس کی منظوری کے درمیان عبوری مدت میں قاضی جو فیصلے کرے گا وہ نافذ العمل ہوں گے کیونکہ صرف استعفاء دینے سے قاضی اپنے عہدہ سے علیحدہ نہیں ہو جاتا بلکہ امیر مملکت کا اسے منظور کرنا بھی ضروری ہے۔

اگر کوئی ایسی صورت حال ہو کہ اور کوئی شخصیت ایسی موجود نہ ہو یا دستیاب نہ ہو جو منصب قضاء کی اہل ہو تو اس صورت میں جس طرح صدر ریاست کا قاضی کو معزول کرنا جائز نہیں اسی طرح خود قاضی کے لیے بھی اپنے منصب سے استعفاء دے کر الگ ہونا درست نہیں ہے، اور خود صدر مملکت کے لیے بھی استعفاء کا منظور کرنا جائز نہیں ہے۔

(ردالمختار: جلد ۴ ص ۴۲۵، معین الحکام: ص ۱۰)

اسبابِ عزل:

تیسری صورت قاضی کے اپنے منصب سے الگ ہونے کی یہ ہے جب کہ عزل کے اسباب پیدا ہو جائیں۔ اور اسباب عزل تین قسم کے ہو سکتے ہیں:

(1) **موت اور عزل:** موت سے مراد اس شخص کی موت ہے جس نے قاضی کو عہدۂ قضاء پر مقرر کیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اختیار قضاء تفویض

کرنے والے کی موت سے قاضی معزول ہو جائے گا؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) یا قاضی علاقہ کی معزولی اور موت سے وہ قضاۃ معزول نہیں ہوں گے جنہیں ان دونوں میں سے کسی نے قاضی مقرر کیا ہو، اور نہ ہی صدر مملکت کی موت کی وجہ سے قاضی معزول اور ولایت باطل ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ صدر اپنی ذاتی حیثیت اور شخصی حق کی خاطر کسی کو قضاء کے عہدہ پر مقرر نہیں کرتا بلکہ مسلمانوں کے حقوق کی خاطر یہ تقرریاں کرتا ہے لہٰذا یہ تقرریاں قائم رہیں گی اگرچہ صدر مملکت انتقال کر جائے۔

(فتاویٰ قاضی خان: جلد۲ ص ۳۶۳)

(2) عجز: قاضی کا اپنے منصب سے الگ ہونے کا دوسرا سبب عجز ہے۔ عجز کی تین صورتیں ہیں:

(ا) وہ عیوب جن کے ہوتے ہوئے کسی شخص کو قاضی مقرر کرنا درست نہیں جیسے اندھا، بہرا اور گونگا وغیرہ۔ اگر عہدۂ قضاء پر تقرری کے بعد قاضی میں ایسے عیوب پیدا ہو گئے ہوں تو قاضی معزول ہو جائے گا۔ (ادب القاضی: جلد۲ ص ۴۰۴)

(ب) وہ عیوب جو مانع تقلید نہیں جیسے لنگڑا ہونا۔ ان عیوب کے پیدا ہو جانے سے قاضی معزول نہیں ہوگا۔

(ج) بیماری اگر ایسی ہو جس سے قوت فیصلہ اور قضا کی ذمہ داریوں کی انجام دہی متاثر نہ ہوتی ہو تو ایسی بیماری موجب عزل نہیں ہوگی، لیکن اگر قوت فیصلہ اور قضاء کی انجام دہی متاثر ہوتی ہو اور اس میں رکاوٹ پڑتی ہو اور شفایابی کی کوئی امید نہ ہو تو قاضی معزول ہو جائے گا۔ (ادب القاضی: جلد۲ ص ۴۰۴)

(3) جرح: جرح سے مراد فسق اور ارتداد ہے۔ اگر قاضی العیاذ باللہ مرتد ہو جائے یا مرزائی اور عیسائی ہو جائے یا فاسق ہو جائے تو محض ارتداد کی وجہ سے وہ معزول نہیں ہوگا البتہ ہر دو صورتوں میں امیر پر واجب اور ضروری ہے کہ وہ اسے معزول کر دے۔ (رد المحتار: جلد۴ ص ۴۲۲)

لیکن امام شافعیؒ کے ہاں ارتداد کی وجہ سے قاضی خود بخود معزول ہو جائے گا، اور اگر اسے ندامت اور توبہ کی توفیق مل چکی ہے تو اس توبہ سے پہلے اگر اس کا فسق ظاہر نہیں ہوا تو معزول نہیں ہوگا اور اگر ظاہر ہو گیا تو معزول ہو جائے گا۔

(ادب القاضی ماوردی: جلد۲ ص ۴۰۵)

قاضی مرتد کے وہ فیصلے جو اس نے حالت ارتداد میں معزول کیے جانے سے قبل کیے تھے باطل اور کالعدم قرار پائیں گے۔ قاضی فاسق کا فیصلہ جو اس نے معزول ہونے سے پہلے کیا تھا نافذ ہوگا الا یہ کہ اس کا فسق رشوت کی وجہ سے ہو۔

قاضی اور اس کی عدالت کا انعقاد

قاضی اور اس کی عدالت کے انعقاد کے بارہ میں فقہاء نے تین بنیادی باتیں پیش نظر رکھی ہیں:

(1) پہلی یہ کہ مجلس قضاء یعنی عدالت جہاں کہیں بھی ہو وہاں اذن عام ہونا چاہیے کہ اہل حاجت کو وہاں جانے اور داخل ہونے میں کوئی دشواری نہ ہو۔

(2) دوسری یہ کہ وہ مقام معروف اور مشہور ہو تاکہ عوام الناس سہولت سے وہاں پہنچ سکیں۔

(3) تیسری بات یہ کہ زیادہ سے زیادہ تہمت اور بدگمانی سے دور ہو۔

(بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۱۳)

قضاء کے اجلاس کے لیے اگر کوئی خاص مکان ہو تب تو اسی جگہ مقدمات کی سماعت مناسب ہے کیونکہ وہ لوگوں کے مابین مشہور ہوگی، لیکن اگر کوئی مکان اس مقصد کے لیے خاص نہیں کیا گیا تو مناسب یہ ہے کہ جامع مسجد کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا جائے کیونکہ اس کی شہرت کی وجہ سے لوگوں کو وہاں پہنچنے میں سہولت ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ، سیدنا ابوبکرؓ اور سیدنا عمرؓ نے عدالتوں کی بڑی بڑی بلڈنگیں تعمیر نہیں کی تھیں بلکہ قاضی حضرات مسجدوں میں بیٹھ کر لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے۔ اس کا ایک فائدہ یہ تھا کہ مسجد میں ہر شخص قاضی صاحب کے پاس آ کر اپنا مقدمہ دائر کر سکتا تھا۔ مسجد کے دروازے ہر شخص پر کھلے ہوتے تھے، اور اسلام میں انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ وہ عام ہو اور

سستا ہو اور کسی غریب سے غریب شخص کو بھی انصاف کے حصول میں نہ تو مال خرچ کرنا پڑے اور نہ ہی اسے کوئی مزاحمت ہو۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ کے عہد خلافت میں تمام قاضیوں کو یہ تاکید کر دی گئی تھی کہ جب کوئی غریب اور نادار شخص فریق مقدمہ بن کر قاضی کے سامنے پیش ہو تو قاضی نرمی، کشادہ روئی اور نہایت اخلاق سے اس سے پیش آئیں تاکہ اس شخص کو اپنے دعویٰ کے اظہار میں کوئی خوف نہ ہو۔ اگر قاضی صاحب کشادہ روئی سے مدعی یا مدعا علیہ سے پیش نہ آئیں گے تو وہ کھل کر اپنی بات قاضی صاحب کے سامنے پیش نہ کر سکے گا۔ وکلاء کا داخلہ بھی ان عدالتوں میں بند تھا۔ مدعی اور مدعا علیہ دونوں قاضی کے ہاں پیش ہوتے اور اپنا اپنا موقف پیش کرتے۔ ان دونوں کا موقف سن کر قاضی قرآن وسنت اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں فیصلہ کرتا۔ مدعی اپنے دعویٰ کی تائید میں شہادتیں پیش کرتا۔ بعض دفعہ ماہرین کو بھی طلب کیا جاتا اور شہادت اور دعویٰ کے بارہ میں عدالت ان سے ماہرانہ رائے اور مشورہ حاصل کرتی۔ چنانچہ ایک مرتبہ حطیہ نے زبرقان بن بدر کی ہجو میں ایک شعر کہا جس سے صاف طور پر ہجو نہیں ظاہر ہوتی تھی۔ زبرقان نے سیدنا عمرؓ کے ہاں استغاثہ دائر کر دیا۔ چونکہ یہ شعر وشاعری کا معاملہ تھا اور شاعرانہ اصطلاحیں اور طرز ادا عام بول چال سے الگ ہیں، اس لیے سیدنا عمرؓ نے سیدنا حسان بن ثابتؓ کو جو سرکار دو عالم ﷺ کے شاعر تھے اور عام معاشرہ میں بھی ان کا شاعری میں بڑا نام تھا، ان کو بلایا اور اس بارہ میں ان سے رائے لی اور اس رائے کی روشنی میں فیصلہ کیا۔ بعض دفعہ تجرباتی اور واقعاتی شہادتوں سے کام لے کر بھی فیصلے کیے جاتے۔

مختصر یہ کہ جہاں قضاء کا اجلاس منعقد ہو یعنی قاضی عدالت لگائے، وہاں کسی کے داخلہ پر کوئی پابندی نہ ہو۔ قاضی کی نشست گاہ عدالت کے درمیان میں ہوتا کہ آنے جانے والی پہلی نگاہ اس پر پڑے اور وہ اس طرح ممتاز ہو کہ پہلی ہی نظر میں پہچان لیا جائے۔ اگر قاضی کا رخ قبلے کی طرف ہو تو بہتر ہے۔ (ادب القاضی: جلد۲ ص ۲۴۲)

قاضی کا لباس:

سب سے بہتر لباس تو تقویٰ کا لباس ہے کیونکہ قاضی کے لیے خوف آخرت

خشیت الٰہی، زہد، تواضع اور اس کی معاملات کی گہرائی اور گیرائی تک پہنچنے کی صلاحیت اور ذہن کو ہر طرح کے خارجی علائق اور مؤثرات سے پاک رکھنے کا جوہر تا کہ وہ کسی فریق کے ساتھ زیادتی نہ کر سکے، یہ وہ قیمتی لباس ہے جس کے بعد وہ جیسا لباس بھی پہنے تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر خشیت الٰہی مفقود اور علم و ذہانت عنقا ہو اور زہد و تقویٰ سے مبرا ہو تو پھر رعب و داب اور عزت و وقار قائم رکھنے کے لیے ظاہری لباس کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اسی لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ قاضی کو وہ امتیازی لباس پہننا چاہیے جو عرف و عادت میں قاضیوں کے درمیان مروج ہو۔ عام حالات میں اپنا عمدہ سے عمدہ لباس پہن کر بیٹھنا چاہیے تا کہ وہ مجلس میں ممتاز معلوم ہو۔ (ادب القاضی: جلد۲ص ۲۴۲)

قاضی اور مقدمہ کی سماعت:

جب فریقین مقدمہ کے لیے قاضی کی عدالت میں حاضر ہوں تو قاضی کو چاہیے کہ مقدمہ کی سماعت کے وقت فریقین کے بیانات پوری توجہ سے سنے اور معاملات کو اچھی طرح سمجھنے اور ان کی گہرائی تک پہنچنے کی پوری پوری کوشش کرے۔ اور جب تک معاملہ کو پوری طرح نہ سمجھ لے اس وقت تک نہ تو اپنی کوئی رائے قائم کرے اور نہ ہی کوئی فیصلہ کرے۔ (معین الحکام: ص۲۱، المبسوط للسرخسی: جلد۱۶ص ۶۰)

اگر مقدمہ میں کوئی پیچیدگی ہو تو نجی اور ذاتی طور پر اس کی تحقیق کرے اور اس طرح حق تک پہنچنے کی کوشش کرے۔ اگر کوشش کے بعد بھی حقیقت تک نہ پہنچ سکے اور پھر یہ دیکھا جائے گا کہ یہ اشکال

(1) دعویٰ کے سمجھنے میں ہے............ یا

(2) حکم شرعی کی تحقیق میں

اگر پہلی صورت ہے تو مدعی اور مدعا علیہ دونوں کو دوبارہ عدالت میں طلب کرے اور از سر نو ان کے بیانات اور شہادتیں سنے، امید ہے کہ اس سے مقدمہ کی پیچیدگی دور ہو جائے گی۔

اور اگر دوسری صورت ہے کہ قاضی کو حق شرعی کی تحقیق و تطبیق میں اشکال ہے تو

چاہیے کہ قاضی یہ مقدمہ دوسرے کسی قاضی کے پاس بھیج دے۔

قاضی فریقین کے درمیان صلح کرانے کی کوشش کرے کیونکہ صلح میں بہت بہتری ہوتی ہے بعض مرتبہ مقدمات کے فیصلے مزید عداوت و دشمنی کی آگ کو بھڑکانے کا باعث بنتے ہیں۔ (بدائع: جلد ۷ ص ۱۵)

خصوصی طور پر تین صورتوں میں حق کے انکشاف کے باوجود قاضی فریقین کو صلح کی تاکید کرے۔

1- پہلی صورت یہ کہ اس بات کا اندیشہ ہو کہ فیصلہ کی صورت میں فریقین کے مابین عداوت اور دشمنی کی آگ بھڑک اٹھے گی اور جھگڑا ختم ہونے کے بجائے طول پکڑ لے گا۔

2- فریقین دینی یا دنیوی لحاظ سے اہل فضل و کمال ہوں اور فیصلہ کی صورت میں ان کے بعض راز ہائے سربستہ منکشف ہو کر ان کی ہتک عزت کا باعث ہوں۔

3- فریقین آپس میں رشتہ دار ہوں، ایسی صورت میں باہمی مصالحت سے فریقین کے باہمی تعلقات کو قائم رکھنے میں مدد ملے گی۔

لیکن اگر قاضی کے سامنے ایک فریق کا ظلم اور دوسرے کی مظلومیت واضح ہو تو اس صورت میں قاضی قطعی فیصلہ دینے کا پابند ہے۔ (معین الحکام: ص ۲۱)

فریقین سے قاضی کا برتاؤ:

اسلام کے نظام عدل و انصاف میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ قاضی مدعی اور مدعا علیہ دونوں کے ساتھ ایک قسم کا برتاؤ کرے، گفتگو میں، توجہ میں، دیکھنے میں اور ان کی باتیں سننے میں۔ فریقین میں سے خواہ کوئی غریب ہو یا امیر، شریف ہو یا غیر شریف، عورت ہو یا مرد، عالم ہو یا جاہل ہو یہاں تک کہ کوئی مسلمان ہو یا کافر ہو۔ قاضی کو پوری غیر جانب داری سے ان دونوں کے ساتھ مساوی سلوک کرنا چاہیے۔ (ادب القاضی: جلد ۲ ص ۲۴۹)

چنانچہ تاریخ اسلام میں اس کی بے شمار مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں قاضیوں نے مدعی اور مدعا علیہ دونوں سے ایک جیسا سلوک کیا حالانکہ ایک طرف ایک غریب آدمی تھا اور

دوسری طرف حاکم وقت۔ اس کی ایک مثال تو ہم نے گذشتہ صفحات میں بھی نقل کی ہے کہ سیدنا عمرؓ اور سیدنا ابی بن کعبؓ دونوں ایک مقدمہ کے سلسلہ میں قاضی زید بن ثابتؓ کی عدالت میں حاضر ہوئے۔ سیدنا عمرؓ کو سیدنا ابیؓ کے دعویٰ سے انکار تھا۔ قاعدہ کے مطابق سیدنا عمرؓ پر حلف عائد ہوا اور سیدنا زیدؓ نے سیدنا ابی بن کعبؓ سے یہ درخواست کی کہ امیر المؤمنین کو قسم سے معاف رکھو۔ سیدنا عمرؓ یہ جملہ سن کر سخت رنجیدہ ہوئے کیونکہ اس جملہ سے سیدنا عمرؓ کی طرف داری مترشح ہوتی تھی اور اسلام قاضی کو اس بات کی قطعاً اجازت نہیں دیتا کہ وہ فریقین میں سے کسی کی طرف داری کرے یا اپنے دل میں نرم گوشہ رکھے جس کا اظہار اس کے عمل سے ہو۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے سیدنا زیدؓ کے منہ سے یہ جملہ سن کر فرمایا: ''زیدؓ جب تک تمہارے نزدیک ایک عام آدمی اور عمرؓ دونوں برابر نہ ہوں تم منصب قضاء کے قابل نہیں سمجھے جا سکتے۔ (سنن کبریٰ بیہقی: جلد ۱۰ ص ۱۴۴، ادب القاضی: جلد ۲ ص ۲۵۲)

اسی سلسلہ میں بصرہ کے مشہور فقیہ اور معروف بزرگ عبید اللہ بن الحسین عنبریؒ کے واقعات میں لکھا ہے کہ وہ عدالت میں تشریف فرما تھے کہ اسی دوران امیر المومنین مہدی ایک مقدمہ لے کر اپنے مخالف فریق کے ساتھ عدالت میں حاضر ہوئے۔ قاضی عبید اللہ نے امیر المؤمنین کو آتے ہوئے دیکھا تو نظر جھکا لی جیسے اسے جانتے ہی نہیں یہاں تک کہ امیر المومنین مہدی اپنے فریق کے ساتھ اس جگہ بیٹھ گئے جہاں عام طور پر مدعی اور مدعا علیہ بیٹھا کرتے تھے۔ مقدمہ کی سماعت ہوئی اور فیصلہ ہوا۔ جب قاضی عبید اللہ فیصلہ سے فارغ ہوئے تو اپنی جگہ سے اٹھ کر امیر المومنین کے سامنے جا کر کھڑے ہو گئے۔ امیر المومنین مہدی نے کہا: ''بخدا! اگر تم میری حاضری کے وقت میرے احترام میں کھڑے ہو جاتے تو میں تمہیں اس عہدۂ قضاء سے معزول کر دیتا، اور اب مقدمہ سے فراغت کے بعد اگر مجھے تعظیم نہ دیتے تو بھی میں تمہیں معزول کر دیتا۔ (ماوردیؒ نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں بے انصافی تھی اس لیے معزول کیے جاتے اور دوسری صورت میں امیر المومنین کا ادب و احترام چھوٹتا تھا اس لیے معزول کیے جاتے۔) (ادب القاضی، ماوردی: جلد ۱ ص ۲۴۸)

امام سرخسیؒ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے انتقال کے وقت دعا کی:

''اے اللہ! تو جانتا ہے کہ ایک واقعہ کو چھوڑ کر میں نے کبھی فریقین کے درمیان انصاف اور مساوات کی روش کو ترک نہیں کیا ہے۔ پس اے اللہ! اس واقعہ میں بھی جو گناہ مجھ سے سرزد ہو گیا ہے، اسے تو معاف فرما دے۔''

لوگوں نے پوچھا: ''کیا واقعہ ہے؟'' امام ابو یوسفؒ نے جواب دیا: ''ایک عیسائی نے امیر المومنین کے خلاف دعویٰ دائر کیا۔ امیر المومنین اس مجلس میں پہلے سے موجود تھے۔ مجھ سے یہ نہ ہو سکا کہ میں امیر المومنین کو حکم دیتا کہ اس مدعی کے ساتھ جا کر کھڑے ہو جائیں، بلکہ میں نے اس عیسائی کو اٹھا کر فرش کے کنارے پر بلا کر بٹھایا جہاں تک بٹھانا ممکن تھا۔ پھر میں نے مقدمہ کی سماعت کی، اس مقدمہ میں مجھ سے غلطی یہ ہوئی کہ دونوں فریقوں کو برابر نہ بٹھا سکا۔ پس اس مدعی پر یہ میرا ظلم تھا۔'' (المبسوط، سرخسی: جلد ۱۶ص ۶۱)

اسی سلسلہ میں ایک اور مثال بادشاہ غیاث الدین کی ہے جو مشرقی بنگال کا ایک خود مختار بادشاہ تھا۔ اس زمانہ میں ڈھاکہ کا شہر وجود میں نہیں آیا تھا اور اس کی حکومت کا مستقر سونار گاؤں تھا۔ اس کا واقعہ انگریز مورخ ایف۔ بی بریڈ لے برٹ (F.B. Bradley Birt) نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے:

ایک روز سلطان غیاث الدین تیر اندازی کی مشق کر رہا تھا۔ اتفاق سے اس کے تیر سے ایک بیوہ عورت کا اکلوتا بیٹا زخمی ہو گیا، بیوہ عورت کو معلوم نہ تھا کہ یہ تیر بادشاہ نے چلایا ہے۔ وہ قاضی کے پاس فریاد لے کر گئی۔ قاضی نے اپنی فراست سے اندازہ لگایا کہ یہ تیر بادشاہ کا ہی چلایا ہوا تھا، وہ دیر تک متذبذب رہا کہ بادشاہ کے خوف اور خدا کے خوف میں کس کو ترجیح دوں۔ بالآخر خدا کا خوف قاضی صاحب پر غالب آ گیا اور انہوں نے بادشاہ کو جواب دہی کے لیے اپنی عدالت میں طلب کیا۔ بادشاہ کو جونہی بلاوا آیا وہ بلا کسی تامل کے قاضی کی عدالت کی طرف روانہ ہو گیا، لیکن اس نے اپنے کپڑوں میں ایک چھوٹی سی تلوار چھپالی۔ قاضی صاحب نے عدالت میں بادشاہ کا کسی قسم کا کوئی احترام نہیں کیا بلکہ اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جو ایک ملزم کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ معاملہ کی جانچ کے بعد حکم دیا کہ وہ اس بیوہ کو ایک بڑی رقم پیش کر کے اس سے اپنا قصور معاف کرائے۔

بادشاہ نے بے چون و چرا اس حکم کی تعمیل کی اور بیوہ عورت کو معقول مالی معاوضہ دے کر اس سے اپنا قصور معاف کرایا۔ مقدمہ ختم ہونے کے بعد قاضی صاحب اپنی کرسی عدالت سے اٹھ کر بادشاہ کے سامنے دست بستہ کھڑے ہو گئے۔ بادشاہ نے فوراً انہیں گلے لگا لیا اور وہ تلوار ان کو دکھائی جو وہ اپنے کپڑوں میں چھپائے ہوئے تھا اور کہا:

''یہ تلوار میں اس لیے لایا تھا کہ اگر تم میرے اس مقدمہ میں ذرا بھی روگردانی کرو گے تو میں تمہارا سر اڑا دوں گا۔ لیکن تم نے شریعت کے مطابق فیصلہ صادر کرنے میں میرا کوئی خوف نہیں کیا۔ اس لیے تم انتہائی اعزاز کے مستحق ہو۔''

(Dacca: The Romance of one Eastern Capital, P.55)

اس طرح کے اور کئی واقعات قضاء کی تاریخ میں ملتے ہیں جن میں قاضیوں نے نہایت جرأت و دلیری سے کام لے کر عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے مدعی اور مدعا علیہ کو عدالت میں برابر کھڑا کیا خواہ مدعی اور مدعا علیہ کوئی بڑے سے بڑا افسر یا وقت کا سربراہِ مملکت یا امیر المومنین ہی کیوں نہ تھا۔ لیکن موجودہ زمانے میں عدلیہ بھی اسی طرح کرپٹ ہو چکی ہے جس طرح دوسرے محکمے کرپٹ ہو گئے ہیں۔ چنانچہ امریکہ کے روزن برگ کا واقعہ اس بات کی بین دلیل ہے۔ عدلیہ اکثر و بیشتر حکومت کے حق ہی میں فیصلے کرتی ہے کبھی نظریۂ ضرورت کا بہانہ کر کے اور کبھی کسی اور حیلے سے کیونکہ حکومت سے اس کے مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ عدالت عالیہ اور عدالت عظمیٰ تک کے لوگ کرپشن میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ملک کی بعض بڑی شخصیات کو عدالت کی حاضری سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا ہے۔ کسی جج کو جرأت نہیں کہ ملک کے وزیر اعظم کو عدالت میں بلا سکے یا ملک کے صدر کے خلاف کوئی شہری استغاثہ دائر کرے تو اس کے لیے ممکن نہیں کہ وہ عدالت سے انصاف حاصل کر سکے۔ لیکن انگریزوں کے منحوس قدم ہندوستان میں آنے سے پہلے کم از کم عدالتی نظام عین اسلام کے مطابق تھا۔ بادشاہوں کی شخصی اور ذاتی زندگی میں خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں لیکن ملک کی عدلیہ بالکل آزاد ہوتی تھی اور ملک کا ہر شہری عدلیہ سے انصاف حاصل کر سکتا تھا، اس زمانہ میں انصاف بکتا نہیں تھا۔ قاضی فیصلہ کرتے وقت بڑی سے بڑی شخصیت سے بھی مرعوب نہیں ہوتا تھا۔ وہ قرآن و سنت اور اقوال

صحابہؓ کی روشنی میں بے دھڑک فیصلے کرتا تھا اور اسے سوائے خدا کے اور کسی کا خوف نہیں ہوتا تھا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ قاضی حضرات میں ہوس زر اور حب دنیا کا جذبہ موجزن نہیں ہوتا تھا۔ ان کی زندگیاں بالکل سادہ تھیں اور دنیوی شان وشوکت حاصل کرنے کا ان کے دل میں خیال نہیں آتا تھا۔ اپنی تنخواہ پر ان کا گذارہ تھا، فضول لوازمات سے ان کی زندگیاں یک قلم مبرا ہوتی تھیں۔ اس وجہ سے وہ بے خوف وخطر فیصلے کرتے تھے۔

اسلامی عدالت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ دونوں اکٹھے قاضی کے سامنے پیش ہوں۔ ایسا نہ ہو کہ ایک فریق دوسرے سے پہلے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے۔ (ادب القاضی: جلد۲ ص ۲۴۹) اور ہر فریق کے ساتھ قاضی کا لہجہ، آواز کا زیر وبم یکساں ہو تاکہ کسی فریق کی دل شکنی ہو اور نہ ہی کسی فریق کو قاضی کے رویہ پر کوئی شک گزرے۔ لیکن اگر کوئی فریق بے ادبی یا بے جا ضد کا مرتکب ہو تو قاضی تادیباً اسے ڈانٹ سکتا ہے۔ (المبسوط، سرخسی: جلد۱۶ ص ۷۶) فریقین کو قاضی اپنے سامنے بٹھائے اور یہ نہیں ہونا چاہیے کہ ایک کو قریب بٹھایا جائے اور دوسرے کو دور، اور نہ ہی خصوصیت کے ساتھ کسی کو سلام کرے نہ ہی کسی ایک کو خوش آمدید کہے، اس سے قاضی کا رویہ دوسرے فریق کی نگاہ میں مشکوک ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ (معین الحکام: ص۲۲)

اگر ایک فریق دوسرے فریق کو برا بھلا کہے یا نامناسب الفاظ استعمال کرے تو ایسی صورت میں قاضی اس فریق کو ڈانٹ سکتا ہے اور سزا بھی دے سکتا ہے۔ (معین الحکام: ص۲۲) اگر کوئی فریق کسی گواہ کو برا بھلا کہے تو قاضی اس فریق کی حالت کے پیش نظر اسے سزا بھی دے سکتا ہے۔ شہادت کے وقت قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ فریقین کو خاموش رکھے تاکہ گواہ صحیح طریقہ سے گواہی دے سکے۔ حلف کے بارہ میں مدعی کی زبانی یا تحریری درخواست کے بعد ہی قاضی مدعا علیہ سے حلف لے۔ حلف لیتے وقت مدعی کا اصالۃً یا وکالۃً موجود ہونا ضروری ہے۔ اگر مدعا علیہ عدالت میں حاضر ہو کر دعویٰ کا اقرار کرے تو چاہیے کہ اس کا اقرار لکھ لیا جائے اور اس پر اس کا انگوٹھا یا دستخط کروا لیے جائیں،

اور قاضی خود اپنے تصدیقی دستخط سے اس اقرار کو موثق کر دے۔ پھر اقرار کے تقاضوں کے مطابق مقدمہ کا فیصلہ کر دے۔

قاضی کو چاہیے کہ وہ فریقین کو نصیحت کرے اور ان کے ذہن میں یہ بات ڈال دے کہ جو شخص ناحق کا دعویٰ کرے یا جھوٹ بول کر یا کسی غلط بنیاد پر مقدمہ جیت لے تو دراصل وہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی خرید رہا ہے، اور جو جھوٹی قسم کھا کر کسی کا مال یا حق اپنے قبضہ میں کرے تو اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔ (معین الحکام: ص ۲۳)

گواہوں کے بیانات اور ان کی شہادتوں کو قلم بند کرنے کے لیے آسانی پیدا کرنی چاہیے۔ ٹال مٹول اور بے جا تاخیر سے دشواریاں پیدا نہیں کرنی چاہیں۔ اس سے ایک تو گواہ بددل ہو کر گواہی دینے کے لیے نہیں آئیں گے اور صاحب حق کو بھی گواہوں کے اکٹھا کرنے میں دشواری ہو گی اور اس بات کا بھی امکان ہے طویل پیشیوں اور عدالتی کاروائیوں کی وجہ سے صاحب حق اپنا حق ہی چھوڑ دے۔ (معین الحکام: ص ۲۳)

قاضی کو چاہیے کہ فریقین کی طویل گفتگو صبر کے ساتھ سنے اور اس پر اپنی اکتاہٹ کا اظہار نہ کرے کیونکہ بسا اوقات اس طویل اور غیر متعلقہ گفتگو کے دوران حق کو ظاہر کرنے والی کوئی بات نکل آتی ہے اور مقدمہ کا کوئی مخفی پہلو قاضی پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بات کرنے والے کو بھی اطمینان ہو جاتا ہے کہ اس نے اپنی پوری بات قاضی کے گوش گزار کر دی۔ لیکن اگر قاضی یہ محسوس کرے کہ ان غیر متعلقہ باتوں کا سلسلہ کچھ زیادہ ہی طویل ہو جائے گا تو اس وقت اپنی حکمت عملی کے تحت اس کو روک دے یا اس کے بیان کا رخ بدل دے۔

قاضی کا گواہوں سے برتاؤ:

جس طرح قاضی کے ذمہ فریقین سے اچھا برتاؤ کرنا ضروری ہے اسی طرح گواہوں کے ساتھ بھی نہایت اچھے طریقے سے پیش آنا چاہیے۔ چنانچہ جب گواہ گواہی کے لیے عدالت میں حاضر ہوں تو قاضی گواہوں کو فریقین سے علیحدہ ممتاز جگہ پر بٹھائے، اور گواہوں سے موانست اور عزت افزائی کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ گواہوں کے

ساتھ مساوی برتاؤ کرنا ضروری نہیں بلکہ ان کے علم وفضل اور ان کی امتیازی خصوصیات کے پیش نظر امتیازی سلوک بھی کیا جا سکتا ہے۔ (ادب القاضی: جلد۲ ص ۲۴۵) لیکن موجودہ دور میں اس سے احتراز ہی کرنا چاہیے وگرنہ فریق مخالف قاضی پر جانبداری کی تہمت لگا دے گا۔ دوران سماعت قاضی گواہان کو علیحدہ بیٹھے کا حکم دے سکتا ہے اور مناسب یہ ہے کہ گواہ قاضی کی نگاہوں سے اوجھل نہ ہوں۔ قاضی گواہ کو شہادت کی تلقین نہ کرے اور نہ گواہی بگاڑنے کے لیے جرح کرے۔

اگر ایک گواہ نے گواہی دی اور دوسرے گواہ نے یہ کہا کہ میں بھی وہی گواہی دیتا ہوں جو پہلے گواہ نے دی ہے یا میں پہلے گواہ کی گواہی کی تصدیق کرتا ہوں تو یہ دوسری شہادت درست نہیں ہوئی، اس لیے کہ یہ ''حکایت'' ہوئی ''شہادت'' نہ ہوئی۔ اس لیے قاضی کو ایک گواہ سے پہلی گواہی کی تصدیق کرانے کے بجائے واقعات مشہود بہ کو ہر گواہ سے لفظ بہ لفظ سننا اور تحریر کرنا چاہیے، اور اگر ایک گواہ کے بیان پر دوسرے گواہ سے تصدیق کرائی گئی تو یہ شہادت قابل قبول نہ ہوگی۔ (معین الحکام: ص ۱۰۰)

شہادت

قاضی شریحؒ فرمایا کرتے تھے:

"فریق مقدمہ قاضی کے لیے بیماری ہے۔ اس بیماری کی دوا دو گواہ ہیں۔ میں کبھی گواہ کو غیر ضروری سوالات کر کے تنگ نہیں کرتا۔ فریق کو اس کی دلیل نہیں سمجھاتا۔ ہم تمہاری ظاہری حالت اور علامت پر مقرر نہیں کیے گئے ہیں بلکہ ہم اس لیے مقرر کیے گئے ہیں کہ تمہارے درمیان فیصلہ کریں۔ پس جو فیصلہ کو مان لیتا ہے تو بہت اچھا، ورنہ ہم اسے قید خانہ بھیج دیں گے یہاں تک کہ وہ فیصلہ کو تسلیم کر لے۔"

(اخبار القضاۃ: جلد۲ص۲۳۰)

قبل اس کے کہ ہم شہادت پر کوئی تفصیلی کلام کریں مندرجہ ذیل باتوں کا جاننا ضروری ہے:

1- عدالت میں گواہی کے لفظ کے ساتھ حق ثابت کرنے کے لیے صحیح اور سچی خبر دینے کو "شہادت" کہتے ہیں۔

2- گواہی (شہادت) دینے والے کو "شاہد" کہتے ہیں۔

3- جس شخص کے حق میں شہادت دی جائے اُسے "مشہود لہ" کہتے ہیں۔

4- جس شخص کے خلاف شہادت دی جائے اسے "مشہود علیہ" کہتے ہیں۔

5 شہادت کے ذریعہ جو چیز ثابت کرنا ہو یا جس امر کے بارہ میں شہادت دی

جائے اسے "مشہود بہ" کہتے ہیں۔

شہادت کے لغوی اور فقہی معنی:

لغت میں شہادت خبر قاطع کو کہتے ہیں (لسان العرب: جلد۳ ص ۲۳۹) لیکن فقہ کی اصطلاح میں شہادت کسی واقعہ کے بارہ میں اپنے مشاہدے اور دید کے مطابق خبر دینے کو کہتے ہیں نہ کہ ظن وتخمین کی بنیاد پر اخبار کو۔ جیسا کہ ابن نجیم نے بحر الرائق جلد ۷ ص ۵۵ میں لکھا ہے۔

مجلّہ الاحکام العدلیہ میں ہے:

> "گواہ کے لیے ضروری ہے کہ جس چیز کے بارہ میں شہادت دے اسے اُس نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو اور اپنی شہادت میں یہی بات کہے۔ محض شنید کی بنیاد پر شہادت دینا جائز نہیں۔" (ص ۴۷۹)

صاحب الدر المختار نے شہادت کی تعریف یوں کی ہے کہ

> "عدالت میں گواہی کے لفظ کے ساتھ حق ثابت کرنے کے لیے سچی خبر دینے کو شہادت کہتے ہیں۔ اس تعریف میں "گواہی کے لفظ کے ساتھ" جیسے الفاظ سے مراد یہ ہے کہ گواہ جب شہادت دینے لگے تو یہ کہے کہ "گواہی دیتا ہوں۔" اور اس کے بعد جو کچھ اس نے دیکھا اس کو بیان کرے۔ (درمختار: جلد۳ ص ۴۷۰)

فقہاء کی اکثریت نے اسے ضروری قرار دیا ہے۔ فقہ کی دوسری کتابوں میں ہے کہ لفظ شہادت میں زیادہ پختگی اور مضبوطی ہے کیونکہ لفظ "اشہد" یعنی میں گواہی دیتا ہوں قسم میں سے ہے تو اس لفظ کے استعمال سے جھوٹ سے باز رہنا شدید ہے۔

(الہدایہ: جلد۳ ص ۱۵۶، بحر الرائق: جلد ۷ ص ۵۵)

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اگر شہادت کے وقت قاضی اور فریقین مقدمہ کسی گواہ کو شہادت دینے کے لیے کہتے ہیں تو اس وقت لفظ شہادت استعمال نہ کیا جائے تو بھی گواہ کو اس بات کا کافی احساس رہتا ہے کہ وہ شہادت دے رہا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک

یہ بات نہایت کمزور ہے کیونکہ قرآن وسنت میں گواہی کے لیے شہادت کا مادہ بار بار استعمال ہوا ہے اس لیے گواہی دیتے وقت لفظ شہادت کا استعمال ضروری ہے۔

''حق ثابت کرنے کے لیے'' یعنی یہ ثابت کرنے کے لیے کہ کس چیز پر کون شخص کس قسم کا حق رکھتا ہے، یا کسی شخص نے کسی شخص کا کون سا حق تلف کیا ہے۔

شہادت کی تعریف میں ''سچی خبر دینا'' کے الفاظ استعمال کر کے جھوٹی خبر کو شہادت کے زمرہ سے نکال دیا گیا ہے۔ چنانچہ شہادت کے جس حصے کے بارہ میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ جھوٹ ہے، وہ شہادت شمار نہیں ہوگا۔ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ گواہ یوں کہے کہ میں اللہ کی قسم کھا کر شہادت دیتا ہوں کہ مجھے فلاں فلاں بات کی اطلاح ہوئی جس کی خبر میں دیتا ہوں۔ (بحرالرائق: جلد۷ص ۵۵) یہاں اطلاع ہونے سے مراد خود اپنی آنکھوں سے دیکھنا یا کانوں کے ذریعہ سن کر علم ہونا ہے۔

شہادت کی اہمیت:

اسلام میں شہادت کو چھپانے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ یہ دراصل اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے پاس ایک امانت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مشاہدے کے ذریعہ کسی واقعہ کے بارہ میں کچھ حقائق جانتا ہو تو جب اس سے ان حقائق کے بارہ میں پوچھا جائے تو اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے علم اور مشاہدے کے مطابق حاکم مجاز کو صحیح بتا دے، چنانچہ اس بارہ میں ارشاد خداوندی ہے:

﴿ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله، وما الله بغافل عما تعملون﴾ (بقرہ:۱۴۰)

''اور اس شخص سے بڑھ کر اور کون ظالم ہو سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی گواہی کو جو اس کے پاس ہے چھپائے، اور اللہ تعالیٰ جو تم کر رہے ہو اس سے غافل نہیں ہے۔''

ایک اور مقام پر فرمایا:

﴿ولا تـكتموا الشهادة، ومن يكتمها فانّه أثم قلبه، والله
بما تعلمون عليم﴾ (بقرہ:۲۸۲)

''اور شہادت کو نہ چھپاؤ، اور جو شخص شہادت کو چھپاتا ہے اس کا دل
گنہگار ہے، اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے بخوبی واقف
ہے۔''

ایک اور مقام پر گواہوں کو تاکید کی کہ جب انہیں کسی معاملہ میں گواہی کے لیے بلایا جائے تو انہیں جانے سے اور گواہی دینے سے انکار نہیں کرنا چاہیے۔ چنانچہ فرمایا:

﴿ولا یأب الشهدآء اذا ما دعوا﴾ (بقرہ:۲۸۲)

''اور جب گواہوں کو (گواہی کے لیے) بلایا جائے تو انہیں انکار
نہیں کرنا چاہیے۔''

ان آیات کے علاوہ قرآن حکیم میں اور بھی بہت سی آیات ہیں جن میں شہادت کی اہمیت کو بیان کیا گیا ہے۔ ان سب آیات سے جو بات مستفاد ہوتی ہے وہ یہ ہے:

1- کہ شہادت اللہ کی طرف سے بندے کے پاس ایک امانت ہے جس کی ادائیگی لازمی ہے۔
2- دوسری بات یہ کہ شہادت کا چھپانا گناہ ہے۔
3- تیسری یہ کہ شہادت اور گواہی دیتے وقت پوری دیانت داری سے کام لینا چاہیے، خواہ وہ شہادت خود گواہ یا اس کے والدین یا دوسرے اعزاء و اقرباء خلاف ہی کیوں نہ ہو۔
4- شہادت دیتے وقت ہر قسم کے خوف اور حرص و طمع سے بے نیاز ہونا چاہیے اور صرف اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنا چاہیے۔
5- واقعات جو دیکھے ہیں ان کو صاف صاف بیان کر دینا چاہیے اور اس میں کوئی شی پوشیدہ نہیں رکھنی چاہیے تاکہ قاضی کو صحیح نتیجہ پر پہنچنے میں کوئی مشکل اور دشواری پیش نہ آئے۔
6- اور چھٹی بات یہ ہے کہ شہادت دیتے وقت کسی کی عداوت میں انصاف کا

دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہیے بلکہ عدل وانصاف سے کام لینا چاہیے۔
7- شہادت چونکہ ادائے امانت ہے لہٰذا جب تک کسی چیز کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لے اس وقت تک شہادت نہیں دینا چاہیے۔

شہادت کی اقسام:

کسی امر کو ثابت کرنے کے لیے شہادت اور ثبوت کی قسمیں حسب ذیل ہیں:

(1) اقرار (2) شہادت (3) حلف بالیمین (4) قرائن

1- اقرار: جب کوئی شخص اپنے کسی جرم کا خود ہی اقرار (Confession) کرلے یا اپنے اوپر کسی دوسرے شخص کے حق کو تسلیم کرلے تو مزید کسی ثبوت کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ قرآن وحدیث میں اقرار کو اولین حیثیت دی گئی ہے۔ (ملاحظہ ہو بقرہ:۲۸۲، النساء: ۱۳۵، بخاری ومسلم، کتاب الحدود) اور فقہاء کرام نے اس کے لیے اپنی کتابوں میں علیحدہ باب ''کتاب الاقرار'' کے نام سے مختص کیے ہیں۔

2- شہادت: اگر کوئی اقرار نہ کرے تو پھر اقرار کی عدم موجودگی میں کسی جرم کے ارتکاب یا حق کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے شہادت ہوتی ہے جس کے بغیر کسی شخص پر حد یا تعزیر نافذ نہیں کی جاسکتی۔ اور نہ ہی اس کے خلاف کسی شخص کے حق کو تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ قرآن حکیم اور احادیث وفقہ کی کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ عموماً آنکھوں سے دیکھی ہوئی شی کی اطلاع شہادت کہلاتی ہے۔ (البحر الرائق: جلد ۷ ص ۵۵)

3- حلف بالیمین: اقرار اور شہادت کی عدم موجودگی میں کسی فریق مقدمہ سے اثبات دعویٰ یا ردّ دعویٰ کے لیے قسم لی جاسکتی ہے۔

4- قرائن: چوتھی قسم شہادت کی قرائن ہے جس کو واقعاتی شہادت Circumstancial Evidence بھی کہتے ہیں۔ قرائن کی شہادت پر اسلامی قانون میں فیصلہ کن انحصار نہیں کیا گیا۔ البتہ درست فیصلے کی طرف انحصار کرنے میں قرائن کی شہادت بے حد مددومعاون ثابت ہوتی ہے اور واقعات کی گم گشتہ کڑیاں ملانے میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔ قرآن حکیم میں بھی قرائن کی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے۔ جب سیدنا یوسف علی نبینا وعلیہ

الصلوٰۃ والسلام پر عزیز مصر کی بیوی کا الزام لگا تو ایک صاحب معاملہ شخص نے واقعہ کی تفصیلات سننے کے بعد کہا کہ اگر یوسف علیہ السلام کی قمیض سامنے سے پھٹی ہے تو قصور وار یوسف علیہ السلام ہیں اور اگر پیچھے سے قمیض پھٹی ہوئی ہے تو عزیز مصر کی بیوی قصور وار ہے۔ چونکہ یوسف علیہ السلام کی قمیض پیچھے سے پھٹی ہوئی تھی اس لیے سیدنا یوسف علیہ السلام بے گناہ قرار پائے گئے۔ (یوسف:۲۶) حافظ ابن قیمؒ نے قرائن کی شہادت کو آنکھوں دیکھی شہادت کے برابر اہم قرار دیا ہے۔ (اعلام الموقعین: جلد۱ص ۵۵)

تہذیب وتمدن اور سائنسی علوم وفنون کی ترقی نے قرائن کی شہادت کا دائرہ وسیع کر دیا ہے اور اب بے شمار امور میں اس پر انحصار کیا جا سکتا ہے۔ ہاتھوں کے نشانات اور تحریر کی شناخت کے علوم کو جرائم کے ثبوت کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ واقعات کا فطری بہاؤ اور انسان کے طبعی، زمانی اور مکانی حدود وقیود بھی قرائن کا کافی مواد مہیا کرتے ہیں۔ ان سب امور پر غور وفکر کرنے سے اصل مجرم کا کھوج لگایا جا سکتا ہے اور کوئی شی اس کے اصل حق دار کو دی جا سکتی ہے۔

قتل کے مقدمات میں ایسے قرائن کو بھی بعض دفعہ غیر معمولی حیثیت حاصل ہوتی ہے جس سے قاتل کی نشاندہی ہوتی ہو اور اسے بھی شہادت صحیح کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ مجلۃ الاحکام: صفحہ ۳۹۲ میں قرینہ کی بابت لکھا ہے:

> ''قرینہ اس نشان اور علامت کو کہتے ہیں جو حد یقین تک پہنچنے والی ہو، مثال کے طور پر کوئی شخص کسی خالی مکان سے اس حال میں باہر نکلا کہ اس کے ہاتھ میں خون آلود خنجر تھا اور وہ گھبرایا ہوا تھا۔ اس کے بعد گھر میں جا کر دیکھا گیا کہ عین اسی وقت ایک شخص قتل کیا ہوا پڑا ہے، تو اب اس بات میں کسی شبے کی گنجائش نہیں کہ قاتل وہی مکان سے نکلنے والا شخص ہے۔ ایسی صورت میں محض وہمی باتوں کی طرف توجہ نہیں کرنی چاہیے کہ ممکن ہے کہ مقتول شخص نے خودکشی کر لی ہو۔''
>
> (مجلۃ الاحکام: ص۳۹۲)

موجودہ دور میں قتل کے مقدمات اور دوسرے بھی کئی مقدمات میں تفتیش کے

سلسلہ میں جو جدید طریقے یا آلات استعمال ہوتے ہیں اور جن کا انکار مشکل ہوتا ہے، انہیں قرینہ قاطعہ کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔'' اس زمانہ میں پوسٹ مارٹم بھی تفتیش جرم اور مجرم کی تعیین میں کافی مدد دے سکتا ہے۔ لیکن اس پوسٹ مارٹم کو اسلام کی ہدایات کے ساتھ کرنا چاہیے۔ اسی طرح کیمرہ اور ٹیپ ریکارڈر بھی بہترین قرائن ہیں جن کے ذریعہ سے قتل کی تفتیش میں کافی مدد مل سکتی ہے۔ جس وقت قاتل کسی کو قتل کر رہا تھا اگر کسی نے اسی حالت میں اس کی تصویر اتار لی تو جرم ثابت کرنے کے لیے اس ثبوت کو قبول کرنا چاہیے بشرطیکہ دوسرے ذرائع بھی اس کے مؤید ہوں۔ نیز یہ بھی ذہن میں رہے کہ موجودہ زمانہ میں فوٹو اتارنے اور فوٹو بنانے کی تکنیک میں جعل سازی عام ہوتی ہے۔

اسی طرح کسی کمرے میں ٹیپ ریکارڈر لگا ہوا تھا۔ عین اسی وقت قاتل اس کمرے میں داخل ہوا اور اس کے اور مقتول کے درمیان تلخ کلامی ہوئی۔ پھر قاتل نے مقتول پر حملہ کیا۔ زخمی ہونے کے بعد مقتول نے چیخ ماری۔ قاتل اور مقتول کے درمیان ہونے والا مقابلہ اور مقتول کی چیخ ریکارڈ ہو گئی۔ اب اگر آواز کے ماہرین اس بات کی تصدیق کر دیں کہ ریکارڈ شدہ آواز ملزم ہی کی آواز ہے تو ماہرین کی رائے کو بطور شہادت تسلیم کیا جانا چاہیے کیونکہ یہ ایک بہت بڑا قرینہ ہے۔

اسی طرح خون کا تجزیہ اور امتحان بھی قتل کے مقدمات میں بطور شہادت کے مؤثر ہو سکتا ہے۔ اگر قاتل اور مقتول کے کپڑوں پر موجود خون ایک ہی جسم کا خون ہو یعنی مقتول کے جسم کا، اور قاتل موقع پر پکڑا گیا ہو، نیز قاتل کے خلاف گواہ بھی ہوں تو ایسی صورت میں خون کی حیثیت قرینہ کی ہو جائے گی۔ اگر جائے واردات پر خون آلود آلۂ قتل ہو، اور خون کے امتحان میں یہ ثابت ہو جائے کہ آلۂ قتل میں جو خون لگا ہوا ہے وہ مقتول کا خون ہے، اور آلۂ قتل کا مالک بھی جائے واردات پر پکڑا جائے تو آلۂ قتل پر لگے ہوئے خون کی حیثیت قرینہ کی ہو جائے گی اور آلۂ قتل کے مالک کو مجرم قرار دیا جائے گا بشرطیکہ دیگر امور مزاحم نہ ہوں۔

اسی طرح ہاتھوں کے نقوش اور بالوں کا معاملہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہر انسان کے اعضاء و جوارح اس دنیا کی اربوں کی آبادی میں کسی دوسرے کے اعضاء و

جوارح سے نہیں ملتے۔ جیسے کسی انسان کا چہرہ دوسرے انسان سے نہیں ملتا، یہاں تک کہ ہاتھوں کی لکیریں اور انگوٹھے کے نشانات دوسرے انسانوں کے ہاتھوں کی لکیروں اور انگوٹھے کے نشانات سے نہیں ملتے۔ انسان کے بدن پر جو بال ہیں ان میں سے ہر بال پر نقش و نگار بنے ہوئے ہیں۔ ان کے نقش و نگار بھی دوسرے انسانوں سے نہیں ملتے۔ ہاتھوں کی ان لکیروں اور انگلیوں کے نشانات اور ٹوٹے ہوئے بالوں کے تجزیہ سے بھی قتل کی تفتیش میں کافی مدد مل سکتی ہے۔ مثال کے طور پر موقع واردات پر ریوالور مل جاتا ہے جس سے قتل ہوا ہے۔ اس کو رومال سے اٹھا کر اس کی فلم تیار کی جاتی ہے اور پھر قاتل کے ہاتھ کے نقوش اس پر ظاہر ہوتے ہیں جو قاتل کے تعین میں کافی مدد دیتے ہیں۔ اور ملزم کے خلاف اس ثبوت کو قرینہ کی حیثیت حاصل ہوگی۔ اگر جائے واردات پر ٹوٹے ہوئے بال ملیں اور ماہرین یہ رائے دیں کہ یہ ملزم ہی کے بال ہیں تو ملزم کے خلاف اس بالوں کو قرینہ صارفہ کی حیثیت حاصل ہوگی۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو صدیق حسین کی کتاب Medical jurisprudenec and Texicology اور اے۔ جی چودھری کی کتاب The Law of Evidence in Pakistan)

شہادت کی شرائط:

شہادت کی کچھ بنیادی شرائط ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں:

1- وہ مقدمات جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو، ان میں ضروری ہے کہ کوئی مدعی عدالت مجاز میں دعویٰ دائر کرے، لیکن وہ مقدمات جن کا تعلق حدود و قصاص سے ہے، ان میں مدعی کا دعویٰ کرنا ضروری نہیں۔

2- محض منفی شہادت مقبول نہیں ہوتی جیسے کوئی گواہ کہے کہ فلاں نے یہ جرم نہیں کیا ہے، یا فلاں شخص فلاں کا مقروض نہیں ہے۔

3- شہادت دینے کا مقصد جلب منفعت یا دفع مضرت نہ ہو، اسی وجہ سے اصل کی شہادت فرع کے لیے یا فرع کی اصل کے لیے مقبول نہیں۔ یعنی باپ کی بیٹے کے حق میں یا بیٹے کی باپ کے حق میں، یا ملازم کی آقا کے حق میں اور آقا کی

ملازم کے حق میں شہادت مقبول نہیں ہے۔

4- گواہ اور جس کے خلاف گواہی دی جائے ان کے درمیان دنیوی عداوت نہیں ہونی چاہیے۔

5- گواہ عادل ہوں۔

6- سوائے زنا کے حدود و قصاص کے مقدمات میں ضروری ہے کہ دو عادل گواہ عینی شہادت دیں۔

7- حدود و قصاص کے مقدمات میں شہادت قاطعہ سے جرم ثابت ہو سکتا ہے۔ شہادت قاطعہ وہ ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو شہادت رد کر دی جائے گی۔

8- مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا اور مدعا علیہ اگر منکر ہو تو اس کے ذمہ حلف لینا ہے۔

9- نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء، ظہار، نسب، توکیل، وصیت وغیرہ کے مقدمات میں دو گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔

10- ایک صاحب حیثیت شخص کے لیے یہ درست نہیں کہ شہادت دینے کی اجرت بصورت ہرجانہ یا طلبانہ وصول کرے کیونکہ ادائے شہادت فرض کفایہ ہے اور فرض کی ادائیگی پر اجرت لینا درست نہیں۔ البتہ اگر گواہ صاحب حیثیت نہ ہو اور شہادت کی ادائیگی کی صورت میں اس بات کا امکان ہو کہ اس کے اہل و عیال نفقہ سے محروم ہو جائیں گے۔ یا شہادت دینے کے لیے گواہ کو سفر کر کے جانا پڑے اور اسے سفر کے لیے اخراجات کی ضرورت ہو تو اس صورت میں اُجرت متعین کیے بغیر وہ رقم وصول کر سکتا ہے۔

گواہ کی شرائط:

شریعت میں گواہ کی بھی کچھ شرائط ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں:

1- عاقل ہو: یعنی جو کچھ دیکھے یا سنے اسے سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ قرآن حکیم میں ہے:

﴿من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ (زخرف:۸۹)

''جو حق کے ساتھ شہادت دے جب کہ وہ اسے جانتا ہو۔

رسول اللہ ﷺ سے ایک مرتبہ شہادت کے بارہ میں پوچھا گیا۔ آپ ﷺ نے فرما:

﴿هل ترى الشمس؟ قال نعم، قال على مثلها فاشهد﴾.

(المغنی: جلد ۱۲ص ۷)

''کیا تو سورج کو دیکھ رہا ہے؟ کہا ہاں، تب فرمایا: اسی طرح کسی واقعہ کو دیکھ لینا تو شہادت دینا مطلب آپ ﷺ کا یہ تھا کہ جب تو سورج کی طرف واضح طور پر جان لے تو شہادت دے وگرنہ چھوڑ دے۔''

قرآن و حدیث کے یہ ارشادات جہاں یہ بات ضروری قرار دیتے ہیں کہ شہادت میں وہی چیزیں اور کوائف بیان ہوں جن کی موجودگی میں عقل مطمئن ہو، وہاں عقل کے استعمال کی صلاحیت کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے۔

2- **بلوغت**: گواہ کے لیے دوسری شرط بلوغت ہے۔ بلوغت سے مراد یہ ہے کہ تجربے اور مشاہدے میں عقل کو استعمال کر سکتا ہو، اس وجہ سے بالغ ہونے میں ایک آدھ سال باقی بھی ہو لیکن قاضی یہ محسوس کرے کہ گواہ مناسب سمجھ بوجھ رکھتا ہے تو اس کی شہادت مقبول ہوگی۔ لڑکے نابالغ ہونے کے باوجود باہمی کھیل کود کے تنازعات میں شہادت دے سکتے ہیں۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد ۵ ص ۱۵۶) یہ اجازت اس ضرورت کے تحت دی گئی ہے کہ جب لڑکے آپس میں کھیل کود رہے ہوں تو عموماً بالغ افراد وہاں موجود نہیں ہوتے۔

3- **بصارت**: گواہ کے لیے بصارت بھی ضروری ہے، البتہ جن امور میں تسامع سے مشہود بہ کا علم درست ہو، یا شہادت برداشت کرنے کے بعد بصارت ختم ہوئی ہو تو پھر یہ شرط ضروری نہیں۔ بصارت کے ضروری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی کی عدم موجودگی نہ صرف وقوعہ کو دیکھنے میں خارج ہوتی ہے بلکہ محض

آوازیں سن لینے سے صحیح نتائج اخذ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس لیے نابینا شخص کی شہادت پر انحصار صرف ایسے معاملات میں کیا جا سکتا ہے جب کہ کوئی بینا گواہ نہ مل سکتا ہو، امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ایسے معاملات میں نابینا کی گواہی مقبول ہے جس میں بطور شہرت کے سن کر گواہی دینا جائز ہے کیونکہ ایسی شہادت میں صرف سننے کی ضرورت ہوتی ہے اور اندھے کی سماعت میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ (ہدایہ: جلد۳ص۱۶۰)

-4 نطق: گواہ گونگا نہیں ہونا چاہیے۔ نطق سے مراد گفتگو کرنے کی صلاحیت ہے۔ گونگے کی شہادت عام حالات میں ناقابل قبول ہے۔ (ردمختار: جلد۳ص ۲۹۰) جب کوئی اور گواہ نہ مل رہا ہو یا کوئی اور اشد ضرورت ہو تو اشاروں سے اس کی شہادت لی جا سکتی ہے، تاہم صرف اسی کی شہادت پر انحصار ایک غیر محتاط فعل ہے۔ حدود میں گونگے کی شہادت معتبر نہیں۔

-5 عدالت: قرآن حکیم نے گواہوں کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ عادل ہوں۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ مسلمان عادل ہیں، باہم ایک دوسرے پر حجت ہیں سوائے ان کے جن پر قذف کی حد لگی چکی ہو۔ (الدرایہ فی تخریج الہدایہ) امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان گواہ کے معاملہ میں قاضی اس کی ظاہری عدالت پر اکتفا کرے یعنی اسے بلا تعدیل و تزکیہ عادل قرار دے، جب تک فریق مخالف اس میں کوئی خاص نقص نہ بتائے۔

(ہدایہ: جلد۳ص۱۵۶، بحرالرائق: جلد۷ص۶۳)

-6 حدود و قصاص کے معاملات میں گواہ کا مرد ہونا (فتاویٰ عالمگیری: جلد ۵ص ۲۵۷) حدود و قصاص میں زنا کے سوا دوسرے حدود و قصاص کے تمام کیسوں میں دو گواہ ضروری ہیں، لیکن زنا کے معاملات میں چار گواہ درکار ہیں۔ حدود و قصاص کی تمام صورتوں میں عورتوں کی شہادت عام حالات میں جائز نہیں ہو گی۔ ضرورت اور سہولت کی خاطر عورتوں کی شہادت احتیاط سے قبول کی جا سکتی ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے بھی لکھا ہے کہ زنا کے چاروں گواہوں کا مرد ہونا

ضروری ہے کیونکہ عورت کی شہادت جمہور فقہاء کے نزدیک واقعۂ زنا کے باب میں مقبول نہیں۔ (فتح القدیر: جلد ۴ ص ۱۱۴) البتہ علامہ ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک تین مرد اور دو عورتوں کی یا دو مرد اور چار عورتوں کی یا ایک مرد اور چھ عورتوں کی شہادت قبول کی جائے گی۔ (المحلی لابن حزم: جلد ۹ ص ۴۸۳)

-7 محدود بالقذف ہونا: اگر کوئی شخص کسی پاک دامن عورت پر کسی گندی اور فحش حرکت کا الزام لگائے، لیکن ثبوت میں کم از کم چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے اسی کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ اسے حدّ قذف کہتے ہیں۔ قرآن حکیم نے حکم دیا ہے کہ جس شخص پر حد قذف لگ چکی ہو اس کی شہادت کبھی قبول نہ کی جائے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک محدود بالقذف اگر توبہ کر لے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

(کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ: جلد ۵ ص ۴۴۷، ہدایہ: جلد ۳ ص ۱۶۱)

-8 حصول منفعت اور دفع شر کے لیے شہادت نہ دی جائے: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب شہادت دینے والا مشہود لہ یا مشہود علیہ کے لیے محبت، نفرت، تعصب یا عداوت کے جذبات کے زیر اثر یا اپنی ذات یا مشہود لہ یا مشہود علیہ کی ذات کے لیے حصول منفعت یا وضع ضرر کے اغراض کی خاطر یا کسی دباؤ یا لالچ کے تحت شہادت دے رہا ہو تو اس کی شہادت قابل قبول نہ ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دشمن کی شہادت قبول کی جائے گی اگر وہ عادل ہو۔

(قرۃ عیون الاخیار: جلد ۱ ص ۹۶)

-9 شاہد کا دین وہی ہو جو مشہود علیہ کا ہو یا شاہد کا دین حق ہو۔ قرآن حکیم نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ سفر میں جب مسلمان گواہ نہ ملیں تو غیر مسلم گواہ مقرر کیے جا سکتے ہیں۔ (المائدہ: ۱۰۶۔۱۰۸) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غیر مسلم یا ذمی کی شہادت فی نفسہ غیر مقبول نہیں اور ضرورت و حاجت کی صورت میں مقبول ہے، صرف اس خیال سے (اور قرآن حکیم اس خیال کی تائید بھی کرتا ہے۔ النساء: ۱۰۱، فتح: ۲۹، آل عمران: ۱۱۸۔۱۲۰) کہ غیر مسلموں کے دلوں میں

مسلمانوں کے لیے دشمنی اور حسد کے جذبات ہوتے ہیں اس لیے وہ مسلمانوں کو نقصان پہنچانے پر آمادہ رہتے ہیں، لہٰذا ان کی شہادت مسلمانوں کے خلاف قابل قبول نہیں۔ غیر مسلموں اور ذمیوں کو گواہی ایک دوسرے کے لیے درست ہے۔ (ہدایہ: جلد۳ ص ۱۶۳، ردمختار: جلد۴ صل ۲۸۷)

اسی وجہ سے سوائے ناگزیر حالات کے غیر مسلم کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص ۱۵۷) مرتد کی شہادت کسی کے حق میں یا کسی کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔ (ایضاً)

ذمی کے ایمان کی شہادت اگر غیر مسلم دیں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی خواہ اس کے مسلم اولیاء اس کے خلاف ہی شہادت کیوں نہ دیں۔ مثال کے طور پر ایک قادیانی کی وفات ہوگئی اس کے دو مسلمان بیٹوں نے گواہی دی کہ ان کا باپ قادیانیت کی حالت میں مرا اور دو قادیانیوں نے گواہی دی کہ وہ شخص مسلمان مرا ہے تو مسلمان بیٹوں کی شہادت رد کر دی جائے گی اور دو قادیانیوں کی شہادت کی وجہ سے مرنے والے کی موت علی الاسلام کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ (الاشباہ والنظائر، ابن نجیم: جلد۴ ص ۶۰۶)

اگر کوئی مسلمان ولی غیر مسلم کے اسلام کی شہادت دے تو اسے قبول کیا جائے گا اور شہادت کے مطابق احکام جاری کیے جائیں گے، مثال کے طور پر ایک قادیانی کی وفات ہوگئی، اس کے دیگر اولیاء قادیانی تھے لیکن ایک ولی مسلمان تھا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ مرنے والا اسلام قبول کر چکا تھا اور اس نے میرے حق میں میراث کی وصیت بھی کی تھی۔ اس کے بعد دو قادیانیوں نے بھی مرنے والے کے مسلمان ہونے کی شہادت دی۔ تو اس کے جنازے کی نماز بھی مسلمانوں کے طریقہ کے مطابق پڑھی جائے گی اور مسلمان ولی کو وصیت کے مطابق میراث بھی ملے گی، لیکن شرط یہ ہے کہ مسلمان ولی عادل ہو۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص ۵۱۸)

شہادت دینے سے انکار:

شہادت کی اہمیت کے عنوان کے تحت ہم نے قرآن حکیم کی نصوص سے یہ

ثابت کیا ہے کہ اسلام میں نہ تو شہادت دینے سے انکار جائز ہے اور نہ ہی کسی معاملہ میں شہادت کو چھپانا جائز ہے۔ (ملاحظہ ہو سورۃ البقرہ: ۲۸۲۔۲۸۳) قرآن حکیم میں ہے کہ ''جب گواہوں کو بلایا جائے تو وہ شہادت دینے سے انکار نہ کریں۔ (بقرہ: ۲۸۲)

اور احادیث میں بھی شہادت دینے کی تاکید ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''سب سے بہتر گواہ وہ ہے جو پوچھے جانے سے قبل شہادت دے۔'' (مؤطا امام مالک: جلد ۲ ص ۲۷۵، مسلم کتاب الاقضیہ) اس حدیث کی شرح میں امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ ''جو شخص کسی واقعہ کا گواہ ہو اسے اپنی شہادت چھپانی نہیں چاہیے بلکہ قاضی اور حاکم وقت کے سامنے گواہی دینے میں سبقت کرنی چاہیے۔ شہادت کے بارہ میں قرآن حکیم نے ایک اصولی حکم یہ دیا ہے کہ ''شہادت کو نہ چھپاؤ اور جو شہادت کو چھپاتا ہے اس کا دل گنہگار ہے۔'' (بقرہ: ۲۸۳)

فقہاء کے نزدیک اگر اور گواہ مل سکتے ہوں تو شہادت دینے سے انکار کیا جا سکتا ہے۔ (فتاوی عالمگیری: جلد ۳ ص ۳۵۸، درمختار: جلد ۳ ص ۲۷۲) کیونکہ شہادت فرض کفایہ ہے۔

جھوٹی شہادت:

جھوٹی شہادت یہ ہے کہ کوئی شخص قاضی کے سامنے یہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں موقع پر جھوٹی گواہی دی، یا پھر بغیر اقرار کے واضح طور پر کسی شخص کی شہادت جھوٹی ثابت ہو جائے۔ (فتاوی عالمگیری: جلد ۵ ص ۳۴۹) جھوٹی شہادت قرآن حکیم اور احادیث نبویہ کی رو سے سخت جرم اور گناہ ہے۔ (الحج: ۳۰، الفرقان: ۷۲) اس لیے جب کوئی شخص جھوٹی شہادت کے جرم کا اقرار کرے تو قاضی اسے اچھی طرح احساس دلائے کہ وہ کس جرم کا اقرار کر رہا ہے، گر اس کے بعد بھی وہ اپنے اقرار پر قائم رہے تو قاضی اسے جرم کی سزا دے۔

اگر کسی نے دوسرے شخص کو نقصان پہنچانے کے لیے جھوٹی شہادت دی یا اصرار کے ساتھ پہلی شہادت سے رجوع کیا تو جرم کی سنگینی کے مطابق کوڑے، قید یا دونوں سزائیں دی جا سکتی ہیں۔ (ہدایہ: جلد ۳ ص ۱۷۳) اگر شہادت سے رجوع توبہ کی وجہ سے ہو

جس سے پہلی شہادت جھوٹی ثابت ہو تو تعزیر نہیں ہوگی جھوٹی شہادت کی ہر صورت میں گواہ کے جھوٹا ہونے کی تشہیر کی جائے گی خواہ اس کے مطابق فیصلہ نہ ہوا ہو یا ہو چکا ہو۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۵ ص ۳۴۹) امام ابو حنیفہؒ جھوٹی شہادت کے بارہ میں صرف تشہیر کو کافی سمجھتے ہیں۔ (ہدایہ: جلد۳ ص ۱۷۲) لیکن صاحبین، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ تعزیر اور تشہیر دونوں پر زور دیتے ہیں۔

توبہ کے ساتھ پہلی شہادت سے رجوع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ توبہ کر کے اصلاح بھی کر لی اس لیے سزا نہیں دی جائے گی۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس صورت میں تشہیر بھی نہیں ہوگی۔ (ہدایہ: جلد۳ ص ۱۷۳) جھوٹی گواہی پر تشہیر کی صورت قاضی شریحؒ یہ اختیار کرتے تھے کہ جس علاقہ میں وہ گواہ رہتا ہوتا وہاں اس کے جھوٹا ہونے کا اعلان کرتے ہوئے لوگوں کو کہتے کہ اس شخص پر اعتماد نہ کریں اور اسے گواہ نہ بنائیں۔ (ہدایہ: جلد۳ ص ۱۷۳) موجودہ زمانہ میں یہ تشہیر بذریعہ لاؤڈ اسپیکر یا بذریعہ اخبارات کی جا سکتی ہے۔ جھوٹے گواہ پر جو کاروائی کی جائے گی اس میں عورت مرد اور مسلمان اور ذمی میں کوئی فرق نہیں۔ سب کے ساتھ ایک جیسا معاملہ ہوگا۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۵ ص ۳۵۱) کیونکہ جھوٹ دنیا کے کسی مذہب میں بھی بولنا درست نہیں بلکہ ایک بہت بڑا گناہ اور پاپ ہے۔

اگر جھوٹا گواہ صدق دل سے توبہ کر لے اور اس کے اعمال سے اس کی توبہ کا ظہور ہو، پھر اسے استقامت حاصل ہو جائے تو اس کی شہادت قبول کی جا سکتی ہے۔ (المغنی: جلد۱۲ ص ۱۵۵) اگر جھوٹی شہادت کی بنیاد پر قاضی نے کوئی فیصلہ کر دیا اور بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ گواہ جھوٹا تھا تو فیصلہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر فیصلے کے تحت کوئی مال مشہود لہ کو دلوایا گیا تھا تو وہ اس سے واپس لے کر اس کے مستحق کو دلوا دیا جائے گا۔ اور اگر مال تلف ہو چکا ہو تو ان گواہان سے اس کا ضمان (تاوان) وصول کیا جائے گا۔ (المغنی: جلد۱۲ ص ۱۴۵)

ہر شخص اس بات سے آشنا ہے کہ ہمارا معاشرہ اخلاقی لحاظ سے کس قدر پست ہو چکا ہے۔ چند روپوں کی خاطر عدالتوں میں جھوٹی شہادت دے کر بے قصور لوگوں کو پھنسانا اور قصوروار کو بچا لینا ہمارا روزمرہ کا معمول بن چکا ہے۔ اس بات سے ہر شخص سخت

الجھن میں گرفتار ہے۔ اگر شہادتوں کا یہی معیار باقی رہا تو اسلامی سزاؤں کے نفاذ میں بے گناہ لوگ پھنس جائیں گے اور قصوروار بچ جائیں گے۔

دوسری بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ عرصۂ دراز سے مغرب کا عدالتی نظام ہمارے ملک میں رائج ہے جو نہایت ژولیدہ اور پیچیدہ ہے۔ اس نظام کے تحت انصاف کی تاخیر کے راستے پیدا کر دیے جاتے ہیں۔ اور بعض مرتبہ ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ گواہوں کو بامرِ مجبوری جھوٹ بولنا پڑتا ہے۔ پولیس کو جھوٹے گواہ تیار کرنے پڑتے ہیں۔ جس کے نتیجہ میں بعض اوقات ہماری عدالتیں جھوٹی شہادتوں پر انحصار کرنے پر مجبور ہو جاتی ہیں کیونکہ کوئی جج بھی مسل سے باہر نہیں جا سکتا۔ ایسی صورت میں اگر کوئی شخص اس اندیشہ میں مبتلا ہے کہ دو گواہ تیار کر کے میرا ہاتھ ناحق کٹوا دیا جائے گا تو اس اندیشہ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس بارہ میں اب دو ہی صورتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ ایک صورت یہ کہ موجودہ عدالتی نظام کو قائم رکھا جائے۔ اس کے نتیجہ میں ہمارا ملک روز بہ روز اس دلدل میں مزید پھنستا چلا جائے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ اسلام کے عدالتی نظام عدل کو اپنے معاشرہ میں نافذ کرنے کا عزم کریں اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر کے قدم بڑھائیں۔ اس مرحلہ میں ہماری ذمہ داری حصولِ نتائج نہیں ہے بلکہ اس سلسلہ میں مخلصانہ کوشش ہے۔ امید واثق ہے کہ اللہ تعالیٰ منزلِ مقصود پر ضرور پہنچائے گا۔ وقت کی اب سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ انتہائی حزم و احتیاط کے ساتھ اسلامی نظام کو نافذ کیا جائے۔ لیکن جن ہاتھوں میں اب ملک کی بھاگ ڈور ہے وہ اسلامی نظام سے الرجک ہیں کیونکہ اسلام انہیں وارہ نہیں کھاتا۔ ان کی اپنی زندگیاں اسلام کے سراسر خلاف ہیں۔

جھوٹی شہادت دینے والے کے لیے قرآن حکیم و حدیث میں کوئی سزا تجویز نہیں کی گئی، البتہ شاہد کے لیے سخت وعید اور آخرت کے عذاب کا ذکر ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ولید بن ابی مالک کی روایت ہے کہ سیدنا عمرؓ نے اپنے شام کے عمال کو لکھا کہ جھوٹے گواہوں کو چالیس کوڑے مارے جائیں۔ ان کے چہرے پر کالک لگائی جائے، ان کا سر مونڈھ دیا جائے اور انہیں طویل عرصہ تک قید میں رکھا جائے۔ (فتح القدیر: جلد ۶ ص ۸۳) صاحبین کا قول ہے کہ جھوٹے گواہ کو قید اور تعزیر دی جائے جس کی مقدار اور

نوعیت کا تعین قاضی اپنی صواب دید سے کرے۔ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی پچاس سے ستر کوڑے تک مار سکتا ہے۔ (المصنف عبدالرزاق: جلد ۸ص ۳۲۷، المبسوط: جلد ۱۶ص ۱۶۴)
امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (المہذب: جلد ۲ص ۳۴)

رجوع عن الشہادۃ:

کسی معاملہ کو اپنی گواہی کے ذریعہ ثابت کر چکنے کے بعد اس کی نفی کرنے کو رجوع عن الشہادۃ یا شہادت سے پھرنا کہتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے شہادت سے انکار کیا یعنی یہ کہا کہ "میں نے شہادت نہیں دی تھی" تو اسے رجوع عن الشہادۃ نہیں کہیں گے۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد ۵ ص ۵۳۴، ردمختار: جلد ۳ ص ۳۱۹) رجوع عن الشہادۃ کی عموماً تین صورتیں ہوتی ہیں۔

(ا) اول یہ کہ مقدمہ کا فیصلہ ہونے سے پہلے گواہان اپنی شہادت سے رجوع کرلیں۔ اس صورت میں قاضی ان شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرسکتا۔

(ب) دوم یہ کہ مقدمہ کے فیصلہ کے بعد لیکن نافذ ہونے سے پہلے گواہان اپنی اپنی شہادت سے رجوع کرلیں۔ اس صورت میں بھی اپنا فیصلہ نافذ نہیں کرے گا۔

(ج) سوم یہ کہ فیصلہ صادر ہونے اور پھر اس کے نافذ ہونے کے بعد گواہان اپنی شہادت سے رجوع کرلیں، تو ان پر ضمان اور دیت واجب ہوگی۔

(عالمگیری: جلد ۳ص ۵۵۴، المغنی: جلد ۱۲ص ۱۳۷)

جس طرح گواہ نے شہادت عدالت میں دی تھی اسی طرح اس کا رجوع عن الشہادۃ بھی عدالت ہی میں ہوگا۔ وہ عدالت میں جا کر یہ کہے گا کہ میں اس بیان سے رجوع کرتا ہوں جو میں نے فلاں مقدمہ میں گواہی دیتے وقت دیا تھا، یا یہ کہے کہ میں نے جھوٹی گواہی دی تھی اب میں اس سے رجوع کرتا ہوں۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد ۳ص ۵۲۴)

فقہاء نے لکھا ہے کہ رجوع عن الشہادۃ میں شرط یہ ہے کہ گواہ قاضی کے سامنے رجوع کرے، خواہ اسی قاضی کے سامنے جس کے سامنے اس نے شہادت دی تھی یا پھر کسی اور حاکم مجاز کے سامنے۔ اسی بنا پر اگر مشہود علیہ قاضی کے سامنے یہ دعویٰ کرے کہ ایک

پرائیویٹ مجلس میں گواہ نے اپنے بیان سے رجوع کرلیا ہے جس کا گواہ انکار کرے اور مشہود علیہ گواہ کی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے گواہ بھی پیش کردے یا گواہ سے حلف کا مطالبہ کرے تب بھی اس کے اس دعویٰ کی کوئی وقعت نہیں ہوگی۔ نہ ہی گواہ کا رجوع تسلیم کیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر فریق مخالف مطلق رجوع کا دعویٰ کرے اور ثبوت بھی پیش کر دے یا مشہود لہ سے حلف کا مطالبہ کرے تو اس کے دعویٰ کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی۔

(فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص۵۲۴)

اگر گواہ قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کرے کہ اس نے کسی دوسرے قاضی یا حاکم مجاز کے سامنے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا ہے تو اس کا یہ اقرار درست تسلیم کرلیا جائے گا۔ (ایضاً)

اگر گواہ پولیس کے سامنے اپنی شہادت سے رجوع کرے تو قاضی کی عدالت میں اس کا رجوع معتبر نہ ہوگا۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص۵۳۴)

اگر گواہ شہادت دینے کے بعد لیکن اس پر حکم جاری ہونے سے قبل اپنی شہادت سے رجوع کرلے تو اس کی شہادت ساقط ہو جائے گی اور اس کے مطابق کوئی حکم نہیں دیا جائے گا۔ حکم جاری ہونے سے قبل رجوع کیا جائے تو کسی کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اس لیے شہادت سے رجوع کرنے والے پر تاوان نہ ہوگا لیکن تعزیری سزا دی جائے گی جو جھوٹی گواہی کی تعزیر ہوگی۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص۵۳۴، درمختار: جلد۳ ص۳۱۹)

اگر گواہ مقدمہ کے فیصلہ سے قبل اپنی شہادت سے رجوع کرے یا فیصلہ کے بعد رجوع کرے، دونوں صورتوں میں واجب التعزیر ہے۔ اگر مشہود بہ مال ہو اور گواہ کی شہادت کی وجہ سے فیصلہ غلط ہوگیا اور مال غلط آدمی کو مل گیا، اس کے بعد گواہ نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو پھر تعزیر کے ساتھ ساتھ اس پر ضمان (تاوان) بھی عائد ہوگا۔

ضمان کے تعین کے وقت دیکھا جائے گا کہ فیصلے کے وقت مشہور بہ کی کیا قیمت تھی، اتنی ہی قیمت رجوع کرنے والے گواہ سے وصول کی جائے گی۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد ۳ ص ۵۳۵) اگر دو گواہوں میں سے ایک رجوع کرے تو اس پر نصف مشہود بہ کا تاوان عائد ہوگا۔ (ایضاً)

حدود قصاص میں اگر بعد نفاذ حکم کوئی گواہ رجوع کر لے تو اس پر دیت واجب ہوگی، اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، مثال کے طور پر دو گواہوں نے کسی شخص کے خلاف ایک ہزار روپے کی چوری کی گواہی دی اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ اس کے بعد انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو ان کے مال سے اس کے ہاتھ کی دیت وصول کی جائے گی اور ان سے وہ ایک ہزار روپے بھی وصول کیے جائیں گے جن کی انہوں نے شہادت دی تھی۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص ۴۴۵)

زنا میں چار گواہوں کی شہادت پر زنا کا جرم ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ زنا کے مقدمہ میں چار گواہوں نے زنا کے فعل پر شہادت دی اور دو گواہوں کی شہادت پر زانی شادی شدہ ثابت ہوا، اس لیے اسے رجم کر دیا گیا۔ بعد میں سب گواہوں نے شہادت سے رجوع کر لیا۔ اب سب گواہوں پر دیت اور حد قذف لازم ہوگی کیونکہ انہوں نے جھوٹی گواہی دے کر مشہود علیہ پر بہتان لگایا اور اسے سزا دلوائی۔ شوافع کے نزدیک رجم کے بعد جو گواہ رجوع کریں ان پر قصاص واجب ہوگا۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ: جلد۵ ص ۱۳۱)

زنا کے مقدمہ میں فیصلہ کرنے سے قبل یا حکم کے بعد اور حد لگنے سے قبل چار میں سے ایک بھی گواہ نے رجوع کیا تو سب گواہوں کو حد قذف لگائی جائے گی۔
(بحر الرائق: جلد۵ ص ۲۳، فتاویٰ عالمگیری: جلد۵ ص ۳۷۵)

لیکن حد زنا لگ چکنے کے بعد جس گواہ نے رجوع کیا صرف اس پر حد قذف اور دیت یا تاوان لازم آئے گا۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۵ ص ۳۷۵، بحر الرائق: جلد۵ ص ۲۲)

ہمارے خیال میں حد لگنے سے قبل اگر ایک گواہ شہادت سے رجوع کر لے تو صرف اس کو حد قذف لگنی چاہیے، چاروں کو حد قذف لگنا تو درست معلوم نہیں ہوتا، وگرنہ اس طرح سے تو کوئی زنا کی شہادت دینے کے لیے تیار نہ ہوگا کہ خدا معلوم کب کوئی شخص شہادت سے رجوع کر لے تو دوسرے بے گناہ حد قذف کے مرتکب ہو جائیں۔ اس بارہ میں امام محمدؒ کا موقف زیادہ درست معلوم ہوتا ہے کہ صرف اس گواہ پر حد قذف جاری ہوگی جو فیصلے کے نفاذ کے بعد رجوع کر لے۔

اگر گواہوں نے کسی شخص کے خلاف قتل کی شہادت دی اور مشہود علیہ قصاص میں ہلاک کر دیا گیا۔ پھر انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا، تو گواہوں سے مشہود علیہ کی دیت وصول کی جائے گی۔ قصاص نہیں لیا جائے گا۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد۳ ص ۵۵۵) امام شافعیؒ قصاص کو ضروری سمجھتے ہیں۔

اقرار:

(1) شہادت کی دوسری قسم اقرار ہے، اور اقرار کی تعریف یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کا حق اپنے اوپر لازم ہونے کی خبر دینے کو اقرار کہتے ہیں۔

(ردمختار: جلد۳ ص ۴۰۲، فتاویٰ عالمگیری: جلد۶ ص ۲۱۳)

(2) اقرار کرنے والے کو مقر کہتے ہیں۔

(3) جس شخص کے لیے کسی حق کا اقرار کیا جائے اسے مقرلہ کہتے ہیں۔

(4) جو حق تسلیم کیا جاتا ہے وہ مقر بہ کہا جاتا ہے۔ (مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۱۵۷۲)

اقرار باب افعال میں ''قر'' سے مشتق ہے۔ قرّ الشئی اذا ثبت، جب کوئی شی ثابت ہو جائے تو اقرار کہتے ہیں۔ مفسرین کے نزدیک اقرار ''شهادة المرء علیٰ نفسه'' کسی شخص کا اپنے اوپر شہادت دینے کو اقرار کہتے ہیں۔

اور فقہاء کے نزدیک شریعت میں اقرار ''اخبار عن ثبوت الحق'' کسی حق کے ثابت ہونے کے بارہ میں خبر دینا یا ''اخبار عن ثبوت حق للغیر علیٰ نفسه'' یعنی اپنے اوپر کسی غیر کے حق کے ثبوت کی بابت خبر دینا، کو کہتے ہیں۔ (فتح القدیر: جلد۶ ص ۲۸۱)

کسی شخص کے اپنے اقرار کو بھی شہادت کی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور اس کے اقرار سے بھی کسی بات کی حقیقت ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی لیے سیدنا ماعز اسلمیؓ کے واقعہ پر راوی حدیث سیدنا جابرؓ نے ماعز اسلمیؓ کے اقرار کو شہادت کے لفظ سے تعبیر کیا۔ یہ روایت بخاری جلد۲ ص ۱۰۰۷ میں ہے۔ اس میں سیدنا ماعزؓ کے اقرار کو ''شهد علیٰ نفسه'' (اپنے نفس پر گواہی دی) کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ اقرار بھی شہادت ہی کے درجہ میں ہے اور اسی کی ایک قسم ہے۔

اقرار کی شرائط:

صحیح اقرار کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

-1 مقر عاقل ہو۔ مقر کا اس قدر عاقل ہونا ضروری ہے کہ وہ اقرار کی نوعیت اور اس کی اہمیت اور نتائج کو صحیح طور پر سمجھ سکتا ہو۔ سونے والا اور بے ہوش آدمی مجنون اور پاگل کی مانند ہے اس لیے ان حالتوں میں کسی قسم کا اقرار درست نہ ہوگا۔

(ردمختار: جلد۳ ص ۴۰۲، فتاویٰ عالمگیری: جلد ۶ ص ۲۱۳)

-2 اقرار کرنے والا بالغ ہو۔ نابالغ اگر اپنے نفع ونقصان میں تمیز کر سکتا ہو اور اسے اقرار کی اجازت ہو تو اس کا اقرار درست ہوگا۔

(ہدایہ: جلد۳ ص ۲۳۱، فتاویٰ عالمگیری: جلد ۶ ص ۲۱۴)

نابالغ کو اقرار کی اجازت کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص جس کی سرپرستی میں ہے۔ اس نے جس امر میں اور جس قسم کے اقرار کی اجازت نابالغ کو دے رکھی ہے اس کے بارہ میں اس نابالغ کا اقرار درست ہوگا ایسے نابالغ کو ماذون کہتے ہیں یعنی جسے اجازت دے دی گئی ہو۔

-3 اقرار کرنے والا اپنے اقرار میں آزاد ہو۔ (ہدایہ: جلد۳ ص ۲۳۱) یعنی اقرار کرنے والا اپنی رضامندی سے اقرار کرے۔ زبردستی کا اقرار معتبر نہیں، طلاق کا اقرار جبر سے کرایا جائے تو معتبر نہیں۔ (فتاویٰ عالمگیری) بات کو گھما پھرا کر اعتراف جرم کرانا درست نہیں۔ (المغنی: جلد۱۰ ص ۱۸۸)

-4 اگر اقرار مال کے بارہ میں ہو تو مقر بہ ایسی چیز ہے کہ مقر کے لیے اس کا مقرلہ کے سپرد کر دینا واجب ہو خواہ بعینہ، خواہ اس کی مثل۔ (فتاویٰ عالمگیری: جلد ۶ ص ۲۱۴) مطلب اس کا یہ ہے کہ مقر جس شی کا اقرار کرے وہ مقرلہ کے حق میں واجب الادا ہونا ضروری ہے، مثال کے طور پر اپنے ذمہ کسی قرض کا اقرار اگر واجب الادا نہ ہو تو اس کا اقرار درست نہیں۔ اگر اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی یا فلاں سے ایک دانہ گندم غصب کیا تو یہ

اقرار صحیح نہیں۔ (فتاویٰ عالمگیری جلد ۶ ص ۲۱۴)

5- اگر اقرار کرنے والا جس شی کا اقرار کرے وہ مجہول ہو تو اقرار کرنے والے کو صراحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس صراحت کے مطابق اقرار متصور ہو گا، البتہ مقربہ سے پوری واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے اقرار باطل نہ ہوگا۔

(ہدایہ: جلد ۳ ص ۲۳۱، مجلّہ احکام عدلیہ: دفعہ ۱۵۷۹)

6- اقرار میں کوئی شرط یا خیار نہ ہو، البتہ رواج کے تحت آئندہ وقت کی شرط کے ساتھ اقرار درست ہوگا۔ (مجلّہ احکام عدلیہ: دفعہ ۱۵۸۴) رواج سے مراد آئندہ وقت کے تعین کے لیے مختلف طریقوں کا استعمال ہے، مثال کے طور پر یہ کہنا درست ہو گا کہ یکم جنوری سنہ 2005ء کو میں اس قدر رقم ادا کرنے کا پابند ہوں۔ خیار کا مطلب یہ ہے کہ اقرار میں دو صورتوں یا چند صورتوں میں ایک کو منتخب کرنے کا اختیار باقی رکھا جائے یا چند دنوں تک اقرار سے پھر جانے کا اختیار باقی رکھا جائے۔

7- مختلف اوقات میں اقرار کیا جائے تو اگر اسباب ایک ہوں تو ایک اقرار سمجھا جائے گا، اور اگر اسباب الگ الگ ہوں تو پھر ہر اقرار الگ حیثیت رکھے گا۔

(فتاویٰ عالمگیری: جلد ۶ ص ۲۲۹)

8- جن افراد کا اقرار معتبر نہیں ان کے قدرتی ولی یا مقرر کردہ ولی کا ان کے خلاف اقرار معتبر نہیں۔ (مجلّہ احکام عدلیہ: دفعہ ۱۵۷۳)

یہ ضروری ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل، بالغ اور خود مختار اور آزاد ہو۔

(فتح القدیر: جلد ۶ ص ۲۸۱)

شراب نوشی کا جرم مجرم کے صرف ایک مرتبہ اقرار کر لینے ہی سے ثابت ہو جاتا ہے۔ (ہدایہ: جلد ۲ ص ۵۰۷)

اگر دو شخص ایک ہی سرقے کے مقدمہ میں ماخوذ ہوں اور ان میں سے ایک اقرار کر لے اور دوسرا مال مسروق پر دعوائے ملکیت کرتے ہوئے الزام سے انکار کر دے تو پہلے شخص کا اقرار موجب حد باقی نہیں رہے گا، تعزیر ہو سکتی ہے۔ (تبیین الحقائق: جلد ۳ ص ۲۳۰)

یہ بات لازمی ہے کہ اقرار بلا جبر واکراہ کیا جائے۔ اقرار مکروہ درست نہیں۔

(فتاویٰ عالمگیری: جلد۴ ص ۱۵۶)

اگر قرض خواہ کسی سے مطالبہ کرے اور وہ کہے کہ میں دے دوں گا یا میں کل دے دوں گا، تو اس کا یہ کہنا اقرار متصور ہوگا۔ (ایضاً)

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارے ذمہ ایک سو روپے ہیں اور مدعیٰ علیہ جواب میں کہے کہ میں روپے ادا کر چکا ہوں تو یہ اقرار متصور نہیں ہوگا۔ (ایضاً) اگر کرایہ وار کہے کہ میں مکان کا کرایہ فلاں شخص کو ادا کرتا ہوں، تو یہ اقرار نہیں ہوگا۔ (قاضی خان: جلد۳ ص ۱۲۴) اگر ادائیگی قرض کے لیے مقروض مہلت طلب کرے تو مہلت طلب کرنا اقرار بالدین کے مترادف متصور ہوگا اگر کسی نے کہا کہ یہ مکان میرا نہیں ہے، پھر اس نے اپنی ملکیت کا ثبوت پیش کر دیا تو اس کا ثبوت ملکیت تسلیم کیا جائے گا کیونکہ جس وقت اس نے یہ کہا تھا کہ یہ مکان میرا نہیں ہے، اس وقت اس نے نہیں بتایا تھا کہ پھر یہ مکان کس کا ہے۔ (قاضی خان: جلد۳ ص ۱۲۴) اگر کوئی کسی شخص سے کہے کہ تمہارے ذمہ میرے ایک ہزار روپے ہیں، اور مخاطب جواب میں کہے یقیناً، یقیناً، تو یہ اقرار متصور کیا جائے گا۔ (قاضی خان: جلد۳ ص ۱۲۵) کیش میمو جو بائع مشتری کو دیا کرتا ہے، بائع کی جانب سے اقرار کے مترادف مانا جائے گا۔ (قاضی خان: جلد۳ ص ۱۲۷)

بہر حال یہ چند اقرار ہم نے بیان کیے۔ اس کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

تعزیرات

ہمارے اس دور میں مغرب زدہ حضرات اسلام کی سزاؤں اور نظام حدود و تعزیرات پر طرح طرح کے اعتراضات کرتے ہیں اور انہیں ظالمانہ اور وحشیانہ سزائیں تصور کرتے ہیں بلکہ بعض دفعہ بعض لیڈر حضرات اور خواتین ان سزاؤں کو برملا وحشیانہ اور ظالمانہ سزائیں کہنے سے بھی نہیں چوکتے۔ ان حضرات کی ان باتوں کا اگر غور سے تجزیہ کیا جائے تو ان کی یہ باتیں کفر کی سرحدوں سے چھوتی ہیں کیونکہ اسلام کی یہ اکثر و بیشتر سزائیں جنہیں حدود و قصاص کہتے ہیں، ان کا تعین حق تعالیٰ شانہ نے کیا ہے۔ لہٰذا ان سزاؤں پر اعتراضات گویا کہ ذات باری تعالیٰ پر اعتراضات ہیں، لیکن مغربی تعلیم وتہذیب اور اسلام کے خلاف ان کے پراپیگنڈے نے ان لوگوں کے ذہنوں کو ماؤف کر کے رکھ دیا ہے۔ اب کی آنکھوں کو وہی شی اچھی دکھائی دیتی ہے جس کو مغرب اچھا دیکھتا ہے، ان کو وہی شی اچھی سنائی دیتی ہے جن کو سن کر مغرب اس کی تعریف کرتا ہے، ان کے ذائقے کو وہی شی اچھی لگتی ہے جن کو مغرب کے لوگ کھانے میں اچھا سمجھتے ہیں، اسی طرح باتیں بھی ان کو وہی پسند اور قابل تعریف ہیں جو مغرب دانشوروں کے منہ سے نکلتی ہیں خواہ وہ باتیں کتنی ہی احمقانہ کیوں نہ ہوں۔ ڈراون نے کہا کہ انسان بندر سے انسان بنا ہے، انہوں نے اسی کے نظریۂ ارتقاء کو سینہ سے لگا لیا۔ اور اس کے پوری دنیا میں تحقیق و آفرین کے ڈونگرے برسانے لگے۔ اسی پر طنز کرتے ہوئے لسان العصر اکبرالٰہ آبادی نے کہا تھا ؎

کہا منصور نے خدا ہوں میں
ڈارون بولا بوزنہ ہوں میں
ہنس کے کہنے لگے میرے اک دوست
فکر ہر کس بقدر ہمت اوست

اصل میں ہم مغربی پراپیگنڈے سے کچھ اس قدر متاثر ہو گئے ہیں، اتنے شاید مغرب والے خود بھی متاثر نہیں ہوئے کہ ہم دیکھتے ہیں تو ان کی آنکھوں سے، سنتے ہیں تو ان کے کانوں سے اور بولتے ہیں تو ان کی زبان سے، ہماری اپنی کوئی شناخت ہی نہیں رہی۔ گویا کہ ؎

انہی کے مطلب کی کہہ رہا ہوں زبان میری ہے بات ان کی
انہی کی محفل سنوارتا ہوں چراغ میرا ہے رات ان کی

جب قومیں اپنی شناخت کھو بیٹھیں تو یہ ان کے انتہائی تنزل و ادبار کا زمانہ ہوتا ہے۔ کبھی وہ وقت تھا کہ مغرب کی یہ قومیں اسلامی تہذیب و تمدن اور اسلامی زبان کو اپنانے اور اسلامی لباس کو پہننے میں اپنے لیے فخر محسوس کرتی تھیں۔ آج اس کے برعکس زمانہ آ گیا ہے کہ ہم ان مغربی اقوام کی نقالی میں اپنی عزت و عظمت سمجھتے ہیں، اور اب حالت یہ ہو گئی ہے کہ حیا نام کی کوئی چیز ہماری عورتوں میں نہیں رہ گئی اور غیرت نام کی شی ہمارے مردوں میں ناپید ہو گئی ہے۔ مغربی تہذیب نے ہماری فکر کو مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ زیادہ افسوس کا مقام یہ ہے کہ جن لقموں کو کڑوا کسیلا سمجھ کر ان لوگوں نے باہر پھینک دیا تھا۔ ہم ان کو پکڑ پکڑ کر نگل رہے ہیں کہ معلوم نہیں یہ کتنے شیریں اور میٹھے ہیں، اور اب ہم نقالی کے اس درجہ میں پہنچ گئے ہیں کہ نہ ہماری کوئی سیرت رہی اور نہ صورت، نہ کوئی تہذیب رہی اور نہ کوئی تمدن، اور نہ کوئی فکر رہی اور نہ نظر، نہ کوئی سیاست رہی اور نہ معاشرت، نہ کوئی معیشت رہی اور نہ کوئی تعلیم۔ اور بقول اقبالؒ ؎

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

یہ شکایت یہاں تک بڑھی کہ اب مغربی ممالک نے ہمارے مدارس اسلامیہ

میں دخل دینا شروع کر دیا۔ اور ہماری دینی تعلیم کو مسخ کرنے کے لیے اور جذبہ جہاد کو ہمارے دلوں سے نکالنے کے لیے امداد کے نام سے کروڑوں ڈالر بھیجنے شروع کر دیئے تاکہ دینی مدارس سے قرآن وسنت کے علوم کو نکال کر انگریزی اور معاشیات کے علوم کو رائج کیا جائے تاکہ دینی مدارس سے ایسے علماء پیدا ہوں جو شکل وصورت میں معمولی سے مولوی نظر آئیں لیکن ذہن وفکر کے لحاظ سے مسٹر ہوں، اور اس طرح اسلام کی تعلیمات کو مدارس و مساجد سے ختم کر دیا جائے۔ گویا کہ یہ ایک صلیبی جنگ (Crusade) ہے جو امریکہ اور مغربی ممالک تیغ وتفنگ سے نہیں بلکہ تعلیم وثقافت سے اور میڈیا کی مدد سے مسلم ممالک سے لڑ رہے ہیں، اور افسوس کا مقام یہ ہے کہ مسلم ممالک کے ارباب اقتدار اس صلیبی جنگ میں اسلام اور مسلمانوں کی مدد کرنے کے بجائے مغربی ممالک اور امریکہ کی مدد کر رہے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اب مسلمان ملکوں میں ان کے ارباب اقتدار اور عوام کے درمیان ایک سرد جنگ جاری ہے جس کا نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔

یہ تو جملہ معترضہ تھا لیکن اہل علم حضرات جانتے کہ حدود وتعزیرات اسلامی وحشیانہ سزائیں نہیں بلکہ ان میں بہت سی مصلحتیں مضمر ہیں۔ ان میں سے ایک مصلحت کی طرف حکیم الامت حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اشارہ فرمایا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

> ”بعض گناہوں اور معاصی کے ارتکاب پر شریعت نے حد مقرر کی ہے۔ یہ وہی معاصی ہیں جن کے ارتکاب سے زمین پر فساد پھیلتا، نظام تمدن میں خلل واقع ہوتا اور مسلم معاشرے کے طمانینت اور سکون قلب رخصت ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ معاصی کچھ اس قسم کے ہیں کہ دو چار بار ان کا ارتکاب کرنے سے ان کی لت پڑ جاتی ہے اور پھر ان سے پیچھا چھڑانا دشوار اور مشکل ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے معاصی میں محض آخرت کے عذاب کا خوف دلانا اور نصیحت کرنا کافی نہیں ہوتا بلکہ ضروری ہے کہ ایسی عبرت ناک سزا دی جائے کہ اس کا مرتکب ساری زندگی معاشرے میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا

رہے، اور سوسائٹی کے دیگر افراد کے لیے سامان عبرت بنا رہے، اور اس کے انجام کو دیکھ کر بہت کم لوگ اس قسم کا جرم کرنے کی جرأت کر سکیں۔ اس کی ایک واضح مثال زنا ہے۔ زنا کا محرک حقیقی خواہش کا غلبہ ہے۔ عورتوں کے حسن و جمال سے اس جذبے کو تقویت ملتی ہے۔ یہ ایک ایسا گناہ ہے کہ اس کی وجہ سے عورت کے خاندان والوں کو سخت رسوائی اٹھانی پڑتی ہے اور اس کی وجہ سے اکثر و بیشتر کشت و خون ہوتا ہے۔ چونکہ یہ فعل اکثر فریقین کی رضامندی سے وقوع پذیر ہوتا ہے اور اس کا محل ارتکاب عموماً کوئی پوشیدہ جگہ ہوتی ہے، اس لیے اگر اس کی سزا عبرت ناک نہ رکھی جاتی تو اس برائی کے پھیلنے میں ذرا بھی دیر نہ لگتی (جیسا کہ آج مغربی اور امریکی معاشرہ میں دیکھا جا رہا ہے، اور اب تو اسی فیصد کے قریب مرد و زن بغیر نکاح اپنی زن و شو زندگی گزار رہے ہیں۔)

اس کی دوسری مثال چوری ہے۔ چونکہ بسا اوقات انسان کو کوئی جائز ذریعہ معاش نہیں ملتا، اس لیے وہ چوری کو اپنا ذریعہ معاش بنا لیتا ہے اور زنا کاری کی طرح دو ایک بار چوری کرنے سے اس کی بھی لت پڑ جاتی ہے اور حوصلہ بلند ہو جاتا ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ اس کے لیے بھی عبرت ناک سزا مقرر کی جائے۔'' (حجۃ اللہ البالغہ: جلد۲ ص ۱۵۸)

حکیم الامت شاہ ولی اللہؒ کی اس عبارت سے معلوم ہوا اسلام میں حدود و قصاص اور تعزیرات کا مقصد انسان کی انسانیت کو برباد ہونے سے روکنا اور انہیں پستی کے قعر مذلت سے نکال کر اخلاق کی بلندیوں پر پہنچانا ہے اور اس کو قانون الٰہی کا پابند بنانا ہے۔ اسلام میں سزا کا مقصد زجر و توبیخ ہے۔ شاید اسی وجہ سے تعزیری سزاؤں کو ''زواجر غیر مقررہ'' کہتے ہیں یعنی ایسی سزائیں جو مقرر نہیں۔ (تبیین الحقائق: جلد۲ ص ۲۱۰) زجر کا مطلب ہے مجرم کو عادی مجرم بننے یا جرائم میں حد سے گزرنے سے روکنا ہے۔ غیر مجرم کے لحاظ سے زجر کے معنی ہوں گے کہ اسے ارتکاب جرم سے روکنا۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو

شخص ایسی بات کرے جو کلمہ کفر سے قریب ہو تو اسے بھی سخت تعزیری سزا دی جائے گی تاکہ وہ آئندہ ایسی بات کرنے سے رک جائے۔ اسی وجہ سے علماء نے لکھا ہے کہ تعزیر برے افعال کے دہرانے سے روکتی ہے اور مفسدانہ افعال کی عادت سے روکنے اور تنبیہ کرنے کا نام تعزیر ہے۔ تعزیر کا یہ مفہوم احناف کے نزدیک ہے لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ بھی تعزیر کے اس مفہوم میں حنفیہ سے متفق ہیں۔

(ملاحظہ ہو نہایۃ المحتاج: جلد ۷، احکام السلطانیہ للماوردی: ص ۲۲۴ وغیرہ)

مجرم کے علاوہ دوسرا شخص یہ جانتا ہے کہ جرم کے ارتکاب کرنے والے کو جو سزا دی گئی ہے وہ اس کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ دوسرے لوگ بھی اگر یہی جرم کریں گے تو ان کو بھی یہی سزا ملے گی۔ چنانچہ زجر سے دو فائدے ہوں گے، ایک تو مجرم دوبارہ اس جرم کو دہرانے سے رک جائے گا اور دوسرے فائدہ یہ ہوگا کہ غیر مجرموں کے لیے یہ سزا باعث عبرت ہوگی اور وہ اس جرم کے ارتکاب سے رک جائیں گے۔ لہٰذا لفظ تعزیر کے لغوی اور قانونی دونوں معنوں سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ شارع کا تعزیر سے مقصد لوگوں کو جرائم سے باز رکھنا ہے۔ علامہ جار اللہ زمخشری نے کشاف میں لکھا ہے "وآمنتم برسلی وعزرتموھم" یعنی تم نے ان کی مدد کی اور انہیں دشمن کے ہاتھوں سے باز رکھا۔ اسی مادہ سے لفظ تعزیر نکلا ہے جس کے معنی پھیرنا اور شر و فساد کی عادت سے باز رکھنے کے ہیں۔ صاحب ضیاء العلوم نے لکھا ہے کہ تعزیر ایک ایسی سزا ہے جو حد سے کم ہوتی ہے اور اس کا مقصد تادیب ہوتا ہے۔ اور تعزیر کے معنی تعظیم اور مدد کے بھی ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ شانہ فرماتا ہے "تعزروہ" یعنی تم نبی ﷺ کی مدد کرو گے۔ قانونی لحاظ سے بھی اگر دیکھا جائے تو "تعزیر" میں بھی "نصرت" کا مفہوم مضمر ہے، کیونکہ جس شخص کو مار پیٹ کی تعزیری سزا دی جاتی ہے، تو یہ گویا تعزیر دہندہ کی طرف سے مجرم کی ایک مدد اور نصرت ہے کیونکہ وہ شخص اس کو برائی سے روکنے کی کوشش کرتا ہے اور اس طرح اس کی مدد کرتا ہے۔ اس وجہ سے سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم" صحابہ کرام نے دریافت کیا: "مظلوم کی مدد کو تو ہم سمجھ گئے مگر ظالم کی مدد کیوں کر کریں۔ اس پر سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا: "ظالم کی مدد یوں کرو کہ اس کا ہاتھ پکڑ لو اور اسے ظلم سے باز رکھو۔"

موجب تعزیر جرائم:

موجب تعزیر جرائم دو طرح کے ہیں۔ایک وہ جن میں کسی ناجائز فعل کا ارتکاب کیا گیا ہو، اور دوسرے وہ جن میں کسی واجب العمل فعل کو ترک کیا گیا، وہ اس لیے کہ محرمات میں ''منع'' کا مفہوم ارتکاب جرم سے رکنا ہے لیکن ترک واجب میں منع کا مفہوم ترک عمل سے رکنا ہے، یعنی اسے سزا اس لیے دی جائے گی کہ وہ اپنی ذمہ داریوں اور فرائض کو انجام دیتا رہے جیسے تارک نماز اور مانع زکوٰۃ اور دوسرے انسانی حقوق ادا نہ کرنے والوں کو تعزیری سزا اس لیے دی جاتی ہے کہ وہ ان فرائض کو انجام دیں۔لہٰذا ایسی سزا اس وقت تک جاری رہے گی جب تک جرم کا ارتکاب جاری رہے گا۔ یہ مفہوم اس شخص کی نسبت سے ہے جس نے جرم کا ارتکاب کیا لیکن عوام الناس کی نسبت سے تعزیر کا مفہوم یہ ہوگا کہ ایک عام آدمی مجرم کو سزا پاتے دیکھ کر ارتکاب جرم یا ترک واجب سے باز آ جائے۔

سزا کی مقدار:

تعزیری سزا کا مقصد چونکہ مجرم کو ارتکاب جرم سے روکنا اور باز رکھنا ہوتا ہے، لہٰذا یہ سزا اس قدر ہونی چاہیے جس سے یہ مقصد پورا ہو جائے۔نہ تو یہ سزا اس قدر کم ہو کہ مجرم جرم سے باز نہ آئے اور نہ اس قدر زیادہ ہو جس کی ضرورت نہ ہو۔ (تبیین الحقائق: جلد۳ص ۲۱۰) جب تعزیری سزا کا مقصد مجرم کو ارتکاب جرم سے روکنا ہے تو اس سے پتہ چلا کہ مختلف لوگوں کے لیے سزا مختلف ہو۔کیونکہ لوگ کئی طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ تو پندونصائح سے ہی جرم کے ارتکاب سے رک جاتے ہیں، بعض صرف ایک دو تھپڑ سے درست ہو جاتے اور بعض لوگوں کو سخت سزا اور سزائے قید کی ضرورت ہوتی ہے۔لہٰذا جس طرح مختلف جرائم کے لیے سزائیں مختلف ہوتی ہیں اسی طرح مختلف مجرموں کے لیے مختلف سزائیں بھی ہوتی ہیں۔ بعض جرائم میں ایسی سزا ہی مفید ہوتی ہے جس کی مدت متعین نہ ہو۔ایسے جرائم میں مجرم کو غیر معینہ مدت کے لیے قید میں رکھا جاتا ہے اور پہلے سے سزا کی مدت کا تعین نہیں کیا جاتا بلکہ ایسے جرائم میں سزا کی مدت مجرم کی اصلاح نفس اور توبہ کی بنیاد پر ہے۔ایسی سزا معدودے چند مجرموں کو دی جاتی ہے جن کی اصلاح اس

کے بغیر ممکن نہ ہو۔ چنانچہ ایسی سزا دینے کے کئی فائدے ہیں۔ ایک فائدہ تو یہ ہے کہ ارتکاب جرم کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور عوام الناس اس کی ایذا رسانی سے محفوظ و مصئون ہو جاتے ہیں۔ دوسروں کے لیے یہ سزا عبرت کا تازیانہ بن جاتی ہے اور وہ بھی ارتکاب جرم کا حوصلہ کھو دیتے ہیں، اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس سزا سے خود مجرم کی اصلاح ہو جاتی ہے کہ جب تک وہ جرم سے توبہ نہیں کرے گا وہ یہ سزا برابر بھگتتا رہے گا۔

بعض دفعہ ارتکاب جرم کرنے والا بار بار سزا ملنے کے باوجود بھی ارتکاب جرم سے باز نہیں آتا۔ شریعت اس کے جرم کے شر سے سماج کو محفوظ رکھنے کے لیے اس کو سزائے موت بھی دیتی ہے، کیونکہ ایسے شخص کی مثال عضو فاسد کی سی ہے، جس کا جسم سے کٹ جانا ہی دوسرے اعضاء کے لیے بہتر ہوتا ہے، اسی طرح سماج کو ایسے فرد سے پاک کر دینا ہی سماج کے دوسرے افراد کے لیے مفید اور بہتر ہے۔ موت کی اس سزا سے ایک تو مجرم کے لیے دوبارہ ارتکاب جرم کا موقع نہیں رہتا اور دوسرے اس کی یہ سزا دوسرے افراد معاشرہ کے لیے سامان عبرت بن جاتی ہے۔

اصلاح و تربیت:

اسلامی قانون میں سزا دینے میں صرف زجر و توبیخ ہی کو پیش نظر نہیں رکھا گیا بلکہ اس سے اصل مقصد مجرم کی اصلاح و تربیت ہے اور اس کے لیے اسلامی قانون نے مجرم کی خاص رعایت رکھی ہے، بلکہ اسی کو سرفہرست رکھا ہے۔ اسلام یہ نہیں چاہتا کہ مجرم صرف سزا اور عقوبت کے خوف کی وجہ سے جرم سے باز رہیں بلکہ وہ نفس کی پاکیزگی، جرم سے نفرت اور اللہ تعالیٰ کے خوف اور اس کی رضاء کے حصول کے لیے ارتکاب جرم سے باز رہیں۔ یہی دینی جذبہ جرائم کی بیخ کنی کرتا ہے۔ اس کی مثال بنو ہلال کی اس ذہین، زیرک، دیانتدار اور پاکیزہ دوشیزہ کی ہے جس کا واقعہ ابن جوزی اور ابن الحکم نے سیرت عمر بن عبدالعزیزؒ میں لکھا ہے کہ ایک رات سیدنا فاروق اعظمؓ حسب معمول لوگوں کے حالات معلوم کرنے کے لیے مدینہ طیبہ کی گلیوں میں گشت کر رہے تھے۔ اتفاقاً آپ کو کچھ تھکن سی محسوس ہوئی اور آپ ایک دیوار سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے۔ اتنے میں آپ نے سنا کہ ایک بڑی بی اپنی لڑکی سے کہہ رہی ہے کہ ”کل مدینہ میں بازار لگنا ہے، لہٰذا دودھ میں

تھوڑا پانی ملا دے۔'' اس نے والدہ سے کہا: ''اماں! امیر المومنین کا حکم ہے کہ کوئی شخص کھانے پینے کی اشیاء میں ملاوٹ نہ کرے۔'' بڑی بی نے جواب دیا: ''امیر المومنین کون سا دیکھ رہے ہیں، وہ تو اس وقت گھر میں سوئے ہوں گے۔'' جب کہ امیر المومنین ان کی ساری باتوں کو سن رہے تھے۔ اس لڑکی نے یہ جواب دیا کہ ''مجھ سے یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ میں امیر المومنین کے سامنے تو اس کی اطاعت کروں اور اس کی غیر موجودگی میں نافرمانی کروں۔'' ایک اور روایت میں ہے کہ لڑکی نے کہا: کیا ہوا اگر امیر المومنین نہیں دیکھ رہے لیکن اللہ تعالیٰ تو دیکھ رہا ہے۔ ہمیں اس کی نافرمانی نہیں کرنی چاہیے۔''

(سیرت عمر بن عبدالعزیز لابن عبدالحکم: ص ١٧، لابن الجوزی: ص ٦٥)

چنانچہ فقہاء نے بھی یہی لکھا ہے کہ تعزیری سزا کا مقصد اور اس کی غرض و غایت مجرم کی تربیت اور تادیب واصلاح ہے۔ اس سزا سے اس کی نفس کی تادیب ہوتی ہے اور وہ جرائم سے باز آجاتا ہے۔ چنانچہ امام زیلعیؒ نے شرح کنز میں لکھا ہے کہ ''تعزیری سزا اصلاح وتادیب کے لیے دی جاتی ہے۔'' (تبیین الحقائق: جلد ٣ ص ٢١١) ماوردیؒ نے لکھا ہے کہ ''تعزیر کا مقصد تادیب، حکمت عملی اور زجر وتوبیخ ہے۔'' (الاحکام السلطانیہ: ص ٢٤٤) ایک اور مقام پر لکھا ہے: ''تعزیری سزا ایسے جرائم پر دی جاتی ہے جس میں حد مشروع نہ ہو۔ یہ اس لحاظ سے حد کے مماثل ہے کہ اس کا مقصد بھی اصلاح وتادیب اور زجر وتوبیخ ہے۔ البتہ یہ مختلف جرائم میں مختلف ہے۔'' (الاحکام السلطانیہ: ٢٢٤) (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کشاف القناع: جلد ٤ ص ٧٣، المغنی لابن قدامہ: جلد ١٠ ص ٣٤٩)

زجر وتوبیخ اور اصلاح وتادیب کے علاوہ تعزیری سزا کے اور بھی کئی اغراض و مقاصد ہوتے ہیں، جرم فی نفسہ ایک مذموم شی ہے، یہ انصاف کے شعور کو مجروح کرتا ہے اور معاشرہ کے افراد کے دلوں میں نفرت انگیز جذبات پیدا کرتا ہے جب کہ مظلوم کے حق میں ہمدردی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ سزا ایک معاشرتی ردِّعمل ہے، اس میں معاشرہ سزا کی صورت میں مجرم سے انتقام لیتا ہے کیونکہ ارتکاب جرم کر کے مجرم نے دراصل پورے معاشرہ کی بے حرمتی اور تذلیل کی ہوتی ہے۔ اس سے ایک تو مجرم کے خلاف نفرت اور ناپسندیدگی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اس کے ردِّعمل کے طور پر مجرم کو

سزا دی جاتی ہے۔ اس سزا سے مظلوم کو بھی تسلی اور تسکین ہوتی ہے۔ مجرم ریاست سے جو سزا پاتا ہے، وہ ایک تو اس کے جرم کے گناہ کا کفارہ ہو جاتی ہے، دوسرے اس کی نفس کی تطہیر ہو جاتی ہے اور تیسرے معاشرے کا اجتماعی شعور تسکین پاتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ اس سزا کے ذریعہ معاشرے میں انصاف قائم رہتا ہے۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ''تعزیری سزا بھی مظلوم کے لیے ایک قسم کا قصاص ہوتا ہے اور اس طرح مجرم سے گویا اس کا حق لیا جاتا ہے۔'' جس سماج اور معاشرے میں مجرم سزا سے بچ جاتا ہے۔ خواہ قانون کی نرمی کی وجہ سے یا رشوت وسفارش کی وجہ سے، اس معاشرہ میں جرائم میں ہر روز اضافہ ہوتا رہتا ہے اور معاملہ اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ ریاست اور عدالتوں کو جرائم پر کنٹرول کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مظلوم بے دست و پا ہو کر عدالت کا دروازہ بھی نہیں کھٹکھٹاتا، قانون کو آواز بھی نہیں دیتا کیونکہ اسے پتہ ہے کہ انصاف حاصل کرنے کے لیے نہ تو میرے پاس مال ہے، نہ سفارش، اور اگر یہ دونوں چیزیں ہوں بھی پھر بھی مجھے انصاف نہیں مل سکتا کیونکہ مجرموں کے ہاتھ مجھ سے بہت زیادہ لمبے ہیں، ریاست کی مشینری ان کے ساتھ ہے اور مجھے سوائے مایوسی اور ناکامی کے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ چنانچہ وہ بیچارا دم بخود ہو کر رہ جاتا ہے اور مجرم پورے معاشرہ میں دندناتے پھرتے ہیں اور ان کے جرائم کا کینسر پورے سماج کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے، کیونکہ جس سماج میں انصاف قائم نہ ہو وہ انسانوں کا معاشرہ نہیں ہوتا بلکہ درندوں کا سماج ہوتا ہے اس وجہ سے کہ درندے جس کو چاہیں پھاڑیں اور کھائیں کوئی ان کو پوچھنے والا نہیں ہوتا، کوئی ان کا محاسبہ کرنے والا نہیں ہوتا۔

اسلامی قانون میں جہاں مجرم کے لیے مختلف جرائم میں مختلف سزائیں رکھی گئیں وہاں ان تمام چیزوں سے اجتناب کیا ہے جس میں مجرم کی انسانیت تباہ ہو اور اس کا وجود ضائع ہو یعنی جہاں اس کے وجود کا ضیاع از روئے قانون ضروری نہ ہو، کیونکہ اسلامی قانون میں اصول یہ ہے کہ سزا جرم اور مجرم دونوں کے حالات کو پیش نظر رکھ کر دی جائے گی اور تعزیری سزا بذریعہ ہلاکت نفس نہ دی جائے گی۔ چنانچہ امام زیلعیؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ''تعزیری سزا کا مقصد اور غرض وغایت اصلاح وتادیب ہے، ایسی

سزا دیتے وقت مجرم کو ہلاک و برباد کرنا جائز نہیں۔ اس سزا کے نفاذ میں شرط یہ ہے کہ مجرم صحیح سلامت رہے۔ (تبیین الحقائق: جلد۳ص ۲۱۱) کیونکہ حد اور تعزیر کا مقصد تادیب ہے اتلاف نفس نہیں، اور اس کا نفاذ سلامتی مجرم سے مشروط ہے۔ چنانچہ سزا دیتے وقت بقدر ضرورت سزا پر اکتفاء کیا جائے۔ اس کی انسانیت کو مجروح اور اس کی عزت نفس کی تحقیر و تذلیل نہ کی جائے۔ مثال کے طور پر کوڑوں کی تعزیری سزا میں مجرم ہلاک نہ ہو کیونکہ مجرم اگر ہلاک ہو گیا تو یہ سزا کوڑوں کی تعزیری سزا نہ رہے گی۔ چنانچہ ایسی سزا از روئے اسلامی قانون ممنوع ہے جس کے نتیجہ میں مجرم کے ہلاک ہونے کا احتمال ہو خواہ یہ احتمال آلۂ ضرب سے پیدا ہو یا مجرم کی صحت اور اس کی ذات اور اس کے مقام کی وجہ سے پیدا ہو۔ اسی وجہ سے فقہاء نے ایسے مقامات جسم پر ضرب کی سزا سے منع کیا ہے جس سے انسان کے مرنے کا احتمال ہو، چنانچہ مجرم کے چہرے، شرم گا، پیٹ اور سینے پر مارنا منع ہے۔ اسی وجہ سے بعض فقہاء نے تھپڑ مارنے کو بھی حرام قرار دیا ہے کیونکہ اس سے بھی انسان کی توہین و تذلیل ہوتی ہے۔ اسی طرح منہ کالا کرنے کی سزا کو بھی فقہاء نے جائز قرار نہیں دیا، اگرچہ بعض فقہاء جھوٹی شہادت والے کے لیے اس سزا کے قائل ہیں لیکن فقہاء کی اکثریت اس کو منع کرتی ہے۔ اسی طرح ہر وہ سزا ممنوع ہے جس میں مجرم کی صورت بگاڑنا ہو۔ بطور تعزیر مجرم کو قتل کرتے وقت یہ کہا گیا کہ آلۂ قتل تیز ہو تاکہ مجرم کی جان سہولت سے نکل جائے۔ شریعت نے تو آلۂ کند سے جانور کو بھی ذبح کرنے سے منع کیا ہے۔

تعزیری سزاؤں کا تنوع:

اسلام میں تعزیری سزائیں کئی قسم کی ہیں جیسے بدنی سزائیں جن میں کوڑوں کی سزا اور موت کی سزا، قید کی سزا، جلا وطنی کی سزا اور بعض فقہاء کے نزدیک بعض مالی سزائیں بھی ہیں۔

1- سزائے موت:

کتاب کے شروع میں اسلام میں قتل عمد میں بطور قصاص موت کی سزا کا حکم دیا گیا ہے، علاوہ ازیں محصن کے ارتکاب زنا، جرم ارتداد وغیرہ میں سزائے موت دی جاتی

ہے، لیکن ان کے علاوہ تعزیری جرائم میں بھی موت کی سزا دی جا سکتی ہے۔ جن جرائم کی سزاؤں میں قتل کی سزا دی جا سکتی ہے، وہ حسب ذیل ہیں:

کند اور بھاری آلے سے قتل:

اگر کوئی کسی کو کند آلے یا بھاری آلے سے قتل کر دے تو اس کو بھی ریاست سزائے موت دے سکتی ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ نے حنفیہ کا ایک اصول نقل کیا ہے کہ حکومت وقت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو وہ حدود سے زیادہ سخت سزا بھی دے سکتی ہے۔ ابن عابدین نے یہ اصول سرکار دو عالم ﷺ اور صحابہ کرامؓ سے منقول ان روایات سے اخذ کیا ہے جن میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہؓ ایسے جرائم پر سزائے موت دیا کرتے تھے جہاں مصلحت کا تقاضا ہوتا تھا۔ ایسی سزا کو سزائے موت بطور مصلحت کہا جاتا ہے۔ حنفیہ کے اس اصول سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ریاست کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ایسے جرائم پر جن کے مماثل جہاں جرائم میں سزائے موت مشروع ہو بطور تعزیر سزائے موت دے سکتی ہے جہاں مجرم نے جرم کا بار بار ارتکاب کیا ہو۔ اس اصول کے مطابق عادی چور کو بھی سزائے موت دینا جائز ہے، علاوہ ازیں بار بار گلا گھونٹ کر قتل کر دینے والے کو، سحر کرنے والے اور ایسے بے دینوں کو جو بے دین ہونے کے ساتھ اور لوگوں کو بھی بے دینی کی دعوت دیتے ہیں، جب کہ وہ اس جرم میں توبہ سے قبل ہی ماخوذ ہو جائیں، یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ ماخوذ ہونے کے بعد ان کی توبہ بھی قبول نہ ہوگی اور انہیں لازماً قتل کر دیا جائے گا۔

(حاشیہ ابن عابدین: جلد ۳ ص ۱۸۴، السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیہ لابن تیمیہ: ص ۵۵)

مختلف جرائم میں سزائے موت صرف حنفیہ ہی کے نزدیک نہیں ہے بلکہ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بھی تعزیرات میں سزائے موت دی جا سکتی ہے بلکہ شوافع کے نزدیک ایسے بدعتی کو سزائے موت دینا جائز ہے جو لوگوں کو کتاب وسنت کے خلاف بدعات کی طرف دعوت دے۔ جن جرائم میں سزائے موت دی جا سکتی ہے، ان میں کند اور بھاری آلے سے قتل کا ارتکاب بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قتل شبہ عمد میں

شامل ہے، لہٰذا اس میں ان کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہے، لیکن وہ یعنی حکام ریاست بطور مصلحت اس میں تعزیری سزا دے کر قتل کر سکتے ہیں بشرطیکہ اس میں واقعی مصلحت ہو، حکام کے دلوں میں کوئی ذاتی انتقام کا جذبہ نہ موجزن ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل کی یہ قسم قتل عمد میں داخل ہے اور اس قتل میں قصاص واجب ہے۔ یہی رائے مالکیہ اور حنابلہ کی بھی ہے۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۲۳۳، تبیین الحقائق: جلد ۶ ص ۶۹، المغنی لابن قدامہ: جلد ۹ ص ۳۲۱) کند اور بھاری آلے کے ساتھ قتل کی مثال یہ ہے کہ قتل میں کوئی بہت بڑا پتھر یا بھاری لکڑی استعمال کی گئی ہو، بڑے پتھر اور بھاری لکڑی کو قتل کے لیے اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح تلوار اور دوسرے آلات قتل کو استعمال کیا جاتا ہے، لہٰذا اس کے ساتھ قتل عمد ہی ہوگا۔ چنانچہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو بطور قصاص قتل کر دیا تھا جس نے دوسری عورت کو خیمے کے بانس اور موٹی لکڑی سے قتل کیا تھا جو بطور ستون اس میں لگائی جاتی ہے اور جسے ''مسطح'' کہتے ہیں۔ (تبیین الحقائق، زیلعی: جلد ۶ ص ۱۰۰)

ایک اور روایات میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی کو سزائے موت دی جس نے ایک لڑکی کو پتھر مار کر اس لیے قتل کر دیا تھا کہ وہ اس سے اس کے زیورات چھین لے۔ اس کو حضور ﷺ نے یوں سزائے موت دی کہ اس کے سر کو دو بڑے پتھروں کے درمیان پھوڑ دیا۔ (مبسوط، سرخسی: جلد ۱۶ ص ۱۲۲)

2- جاسوسی:

جاسوسی کے جرم میں بھی مجرم کو قتل کیا جا سکتا ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک جاسوس اگر مسلمان ہو تو اسے بطور تعزیر قتل نہ کیا جائے۔ شوافع کا بھی یہی خیال ہے۔ امام مالکؒ اور بعض حنابلہ جیسے قاضی ابو یعلی کی بھی یہی رائے ہے (السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۴۵) امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے بعض رفقاء اس طرف گئے ہیں کہ مسلمان جاسوس اگر مسلمانوں کے خلاف کفار کے لیے جاسوسی کر رہا ہو تو اسے سزائے موت دی جائے گی۔ علامہ سحنون فرماتے ہیں کہ جو مسلمان اہل حرب کو مسلمانوں کی جاسوسی کر کے اطلاعات

فراہم کرے اسے سزائے موت دی جائے گی اور اسے ہرگز معاف نہیں کیا جائے گا اور محاربین کی طرح اس کے ورثاء دیت کے حق دار بھی نہ ہوں گے۔ (السیاسۃ شرعیہ: ص ۵۴، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ: ص ۴۰، تبصرۃ الحکام لابن فرحون: جلد ۲ ص ۱۳۸) باقی رہا غیر مسلم جاسوس تو اس کے بارہ میں فقہاء کی اکثریت کی رائے یہ ہے کہ اسے بطور تعزیر قتل کیا جائے گا۔

مسلمان جاسوس کو بطور تعزیر سزائے موت دی جا سکتی ہے کیونکہ جاسوسی ایک ایسا بڑا جرم ہے جس کے نتیجہ میں ایک مسلمان ریاست کا نہ صرف امن وسکون خطرے میں پڑ سکتا ہے بلکہ اس کے وجود کے ختم ہونے کا بھی امکان ہے۔ پھر ایک مسلمان کی طرف سے اسلامی حکومت کے خلاف جاسوسی کا ارتکاب غیر مسلم کے مقابلہ میں ایک شدید جرم ہے اور اس کے نفسیاتی اثرات بھی بعض دفعہ نہایت خطرناک ہو سکتے ہیں۔ بلکہ بعض حالات میں مسلمان جاسوس کو سزائے موت دینا ہی قرین مصلحت ہوتا ہے تا کہ اس کے شر وفساد کو ہمیشہ کے لیے ختم کیا جا سکے اور دوسرے مسلمانوں کے لیے باعث عبرت ہو۔

3-لواطت:

جو شخص وضع فطری کے خلاف فعل کرے اس کی سزا کے بارہ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی زنا ہے اور اس کے مرتکب پر حد زنا واجب ہے جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر زنا کی تعریف صادق نہیں آتی لہٰذا یہ زنا نہیں بلکہ ایک مستقل جرم ہے اور اس کے لیے کوئی سزا مقرر نہیں البتہ اس کے فاعل کو تعزیری سزا میں قتل بھی کیا جا سکتا ہے خصوصی طور پر ایسے مجرموں کو جو اس فعل بد کے عادی ہوں۔ دلائل دونوں کے پاس ہیں صحابہ کرامؓ کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسے مجرموں کی جان بخشی نہ ہوگی البتہ ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ ایسے مجرموں کو سزائے موت سخت سے سخت کس طرح دی جائے۔ سیدنا ابوبکر صدیقؓ کی رائے یہ ہے کہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والے دونوں فریقوں کو آگ میں جلایا جائے۔ (المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۰ ص ۱۶۱)

سیدنا ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ ایسے مجرم کو کسی اونچی جگہ سے نیچے گرایا

جائے اور اوپر سے اس پر پتھر بھی گرائے جائیں کیونکہ قوم لوط کو یہی سزا دی گئی تھی۔"جعلنا عالیها سافلها، وامطرنا علیها حجارة" (ہود:۸۲) ہم نے ان پر زمین الٹ دی اور پتھروں کی بارش برسائی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی ان کو قتل کر کے یا رجم کر کے مار دیا جائے۔

(المغنی: جلد ۱۰ص ۱۶۱، تبیین الحقائق: جلد ۳ص ۱۸۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی: ص ۲۱۲)

4- گلا گھونٹ کر قتل کرنا:

گلا گھونٹ کر قتل کرنے کے بارہ میں بھی فقہاء کرام کا ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ کند اور بھاری آلے سے قتل کرنے والے کے بارہ میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہؒ اس میں قصاص واجب نہیں سمجھتے البتہ تعزیر میں اسے قتل کرنا ان کے نزدیک جائز ہے تا کہ ریاست اس کے مفاسد سے پاک ہو۔ اس کے برعکس امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس قسم کے قتل پر قصاص واجب ہے۔ یہی رائے امام شافعیؒ کی ہے اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے متبعین کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ یہ قتل عمد ہے۔

بدعات کی دعوت دینا:

بعض بدعات ایسی ہوتی ہیں جو کفر کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے داعی اور دعوت کو قبول کرنے والے دونوں کفر کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ایسے افراد کو موت کی سزا دی جائے گی مگر یہ سزا بطور حد ہو گی جس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔لیکن بعض بدعات ایسی ہوتی ہیں جن کا مرتکب حد کفر تک تو نہیں پہنچتا لیکن ان کے مرتکب کو سزائے تعزیری دی جائے گی جو مختلف حالات میں مختلف ہوتی ہے۔ علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے کہ ہر ایسی بدعت پر تعزیری سزا واجب ہے جس کا ارتکاب کرنے والا حد ارتداد تک نہ پہنچ چکا ہو۔ یہ سزا ایسی ہو کہ وہ اس جرم سے باز آ جائے۔ اسے جسمانی سزا بھی دی جا سکتی ہے، قید بھی کیا جا سکتا ہے اور اگر پھر بھی مجرم باز نہ آئے تو داعی کو بطور مصلحت اور عبرت آموزی موت کی سزا بھی دی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ اس کے سوا کوئی اور چارہ نہ ہو۔ اگر کسی بدعت کے فساد عمومی بن جانے کا اندیشہ ہو اور مبتدع اپنی بدعت کی

برابر نشر واشاعت کرتا ہو اور اس کی یہ بدعت مؤثر ہو رہی ہو تو ایسے شخص کو بھی مصلحت اور عبرت آموزی کے لیے سزائے موت دی جا سکتی ہے۔ بدعت اگر حد کفر تک پہنچ جائے تو تمام اہل بدعت کا قتل جائز ہو جاتا ہے اور اگر کفر تک نہ پہنچی ہو تو اس صورت میں بدعت کے داعی کو سزائے موت دی جانی چاہیے۔ (حاشیہ ابن عابدین: جلد ۳ ص ۳۰۶)

مالکیہ اور بعض شوافع کی بھی اس بارہ میں یہی رائے ہے۔ اکثر فقہاء کی رائے قتل ہی کی ہے لیکن یہ سزا تعزیری ہو گی لیکن شرط یہ ہے کہ موت کی سزا کے بغیر ان کی شرارت اور فساد سے عوام الناس کے دین کو بچایا جانا ممکن نہ ہو، اور داعی بدعت ایک عضو فاسد کی شکل اختیار کر گیا ہو اور معاشرہ کو اس کے شر و فساد سے پاک کرنا ضروری ہو گیا ہو۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ سزائے موت بطور قصاص کا نفاذ فقہاء کے نزدیک صرف تلوار کے ذریعہ ہو گا کیونکہ حدیث میں ہے کہ قصاص کا اجراء صرف تلوار سے ہو گا۔ اور تلوار اس لیے اختیار کی گئی ہے کہ اس کے ذریعہ سزا کا نفاذ بسہولت ہوتا ہے اور مجرم کو اذیت نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ تلوار کے ساتھ شرط یہ ہے کہ وہ کند نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کی رائے یہ ہے کہ قصاص تب پورا ہو گا جب اس کا اجراء بذریعہ تلوار ہو۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام ابو حنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قصاص کی سزا صرف اسی شکل میں جاری ہو گی جس شکل میں مجرم نے جرم کا ارتکاب کیا ہو، بشرطیکہ قتل ایک ایسے فعل کے ذریعہ ہو جو بذات خود ایک جائز فعل ہو۔ اگر مجرم اس فعل سے نہ مرے تو پھر اس کے بعد اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''اللہ تعالیٰ نے ہر شی پر احسان فرض فرمایا ہے۔ اگر تم کسی کو قتل بھی کرو تو اسے اچھے طریقے سے قتل کرو، اگر کسی جانور کو ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو، تمہیں چاہیے کہ چھری کو اچھی طرح تیز کرو اور ذبیحہ کو آرام سے لٹاؤ۔'' جب جانوروں کے لیے یہ حکم ہے کہ ان کو نرمی سے ذبح کرو تو انسان کے لیے بطریق اولیٰ یہی حکم ہو گا کہ اس کے قتل میں اچھا رویہ اختیار کرو۔ (اس مسئلہ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بدائع الصنائع، کاسانی: جلد ۷ ص ۲۴۵، تبیین الحقائق، زیلعیؒ: جلد ۶ ص ۱۰۶، مبسوط سرخی: جلد ۲۶ ص ۱۲۵، المغنی: جلد ۹ ص ۳۸۶)

اور سزائے موت بطور تعزیر کے لیے کوئی متعین آلہ تجویز نہیں کیا گیا۔ روایات میں

ایسے لوگوں کے لیے مختلف طریقوں کی سزائیں دی گئی ہیں جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے یہودی
کو دو پتھروں کے درمیان اس کا سر پھوڑ کر قتل کیا۔ سیدنا ابوبکرؓ نے عمل قوم لوط کے مرتکب کو 1
جلانے کا حکم دیا۔ اور سیدنا عبداللہ بن عباسؓ نے بلندی سے نیچے گرانے کا حکم دیا، لہٰذا ہمارے
خیال میں یہ سزائے موت ہر اس طریقے سے دی جا سکتی ہے جس سے مجرم کی جان سہولت
سے نکل جائے۔ لہٰذا یہ مقصد تلوار سے سر کاٹنے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے، پھانسی، برقی کرسی
پر بٹھا کر یا ایسے ہی دوسرے طریقوں کو بھی استعمال میں لا کر حاصل کیا جا سکتا ہے۔

کوڑوں کی سزا:

کوڑوں کی سزا تو بعض جرائم میں مشروع ہے۔ زنا اور قذف میں یہ کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ ملاحظہ ہو سورۃ النور آیت نمبر 2، 4۔ اور شراب نوشی کے جرم میں کوڑوں کی سزا احادیث نبویہ اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ علاوہ ازیں سرکار دو عالم ﷺ کے زمانہ سے لے کر ہر دور کے مسلمان حکمران شراب نوشی پر یہی سزا دیتے چلے آئے ہیں۔

(ملاحظہ ہو معین الحکام: ص ۱۷۹، بدایۃ المجتہد: جلد ۱ ص ۳۸۲، جلد ۲ ص ۳۷۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی: ص ۲۱۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی: ص ۲۵۲، نیل الاوطار: جلد ۷ ص ۵۰، احکام القرآن، جصاص: جلد ۱ ص ۳۲۴، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۱۹، تبصرۃ الحکام لابن فرحون: جلد ۲ ص ۳۶۸)

تعزیرات میں بھی کوڑوں کی سزا کا جواز موجود ہے۔ خود قرآن حکیم کی ایک آیت سے بھی اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ سورۃ نساء آیت نمبر 34 میں حق تعالیٰ شانہ نے فرمایا ہے:

''اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تمہیں بد دماغی کا احتمال ہو اور ان کو ان کے لیٹنے کی جگہ پر تنہا چھوڑ دو اور ان کو مارو۔''

آیت مذکورہ بالا میں نشوز کی سزا میں سے ایک سزا مارنا بھی ہے۔ نشوز کے معنی ہیں خاوند کی اطاعت نہ کرنا۔ خاوند کی اطاعت نہ کرنا ایک جرم ہے اس لیے اس کی سزا تعزیر ہوگی اور وہ ہے مارنا۔ مارنے اور کوڑے لگانے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ احادیث میں ہے کہ سیدنا ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا

کہ ''کسی شخص کو دس کوڑوں کی سزا سے زیادہ سزا صرف حدود اللہ ہی میں دی جا سکتی ہے۔'' (المغنی لابن قدامہ: جلد۱۰ص ۳۴۷)

علامہ ابن فرحون نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ

''یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تعزیرات میں کوڑوں کی سزا جائز ہے۔'' (تبصرۃ الحکام: جلد۲ص ۲۰۰)

اسی طرح کی اور کئی احادیث ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ تعزیرات میں بھی کوڑوں کی سزا دی جا سکتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ خلفائے راشدین اور ان کے بعد کے مسلمانوں کے حکام نے تعزیرات میں کوڑوں کی سزا کو جائز سمجھا ہے۔

(ملاحظہ ہو السیاسۃ الشرعیہ: ص ۵۴، الحسبۃ فی الاسلام: ص ۳۹، التشریع الجنائی الاسلامی، عبدالقادر عودہ: ص ۱۴۵)

سیدنا عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں کئی لوگوں کو کوڑوں کی سزا دی۔ چوری میں بھی ہر وہ سرقہ جس میں حد جاری نہیں ہو سکتی اس میں کوڑوں کی سزا دی جا سکتی ہے۔ زنا میں بھی ہر وہ زنا جس میں حد جاری نہ ہو سکتی ہو یا وہ تمام مقدمات جو زنا کی تمہید ہوتے ہیں، ان سب میں کوڑوں کی سزا دی جا سکتی ہے۔ زنا اور سرقہ کے علاوہ تمام دوسرے جرائم حدود جن میں کسی شبہ یا کسی اور عذر کی وجہ سے حد نافذ نہ ہو سکتی ہو، ان میں بطور تعزیر کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ ''اگر کسی جرم پر تعزیری سزا دینا ضروری ہو جائے اور اس جرم کے ہم جنس جرم جن میں حد نہ ہو تو قاضی یا حاکم کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسے کوڑوں کی تعزیری سزا دے یا اسے قید کر دے یا زجر و توبیخ کے لیے کوئی اور ذریعہ استعمال کرے، اور اگر یہ سزا کسی ایسے جرم میں دی جا رہی ہو جس کے ہم جنس جرائم حدود موجود ہوں، لیکن حد اس لیے نافذ نہ ہو سکی کہ اس میں حدود نافذ ہونے والی شرائط میں سے کوئی شرط موجود نہ تھی، تو اس صورت میں تعزیری سزا کوڑوں میں ہو گی، لیکن یہ سزا زیادہ سے زیادہ دی جائے گی۔'' (بدائع الصنائع، کاسانی: جلد۷ص ۶۴)

فقہاء نے جرائم کے ساتھ اشخاص کا بھی سزا میں لحاظ رکھا ہے۔ فقہاء کے

نزدیک لوگ چار قسم کے ہیں، اعلیٰ درجہ کے شرفاء، شرفاء، اوسط درجے کے عام لوگ، رذیل اور سفلہ لوگ۔ کوڑوں کی سزا صرف رذیل اور سفلہ لوگوں کے لیے ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ کسی جرم میں کوڑوں کی سزا واحد سزا ہو یا دوسری سزاؤں کے ساتھ تجویز کی گئی ہو، لازمی ہو یا اختیاری یعنی مختلف جرائم کے اعتبار سے اور مختلف ظروف واحوال میں، مختلف مجرموں کے لیے مختلف مقدار میں۔ اسلامی قانون میں تعزیری سزا مکمل طور پر حاکم اور قاضی کے اختیار پر چھوڑ دی گئی ہے اور اس کی مقدار اور نوعیت کا تعین بھی قاضی اور حاکم کے اختیار میں ہے۔

کوڑوں کی تعداد:

حنفیہ کے نزدیک یہ ایک متفقہ اصول ہے کہ تعزیری سزا حد کی سزا تک نہ پہنچے۔ حدیث میں ہے: ''جو شخص غیر حدود جرائم میں حد جتنی سزا دے گا وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں سے ہوگا۔'' (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۶۴) البتہ کوڑوں کی زیادہ سے زیادہ سزا میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ مقدار ۳۹ کوڑے ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے اس بارہ میں دو روایات ہیں۔ ایک روایت میں تعزیری سزا 97 کوڑوں تک ہوسکتی ہے۔ امام زفرؒ کی بھی یہی رائے ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ (الجوہرۃ النیرۃ: جلد ۲ ص ۲۵۳) اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ سزا 75 کوڑوں سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔ نیز اس سلسلہ میں سیدنا عمرؓ اور سیدنا علیؓ سے ایک ایک اثر بھی منقول ہے۔ کوڑوں کی کم سے کم سزا تین کوڑے ہیں۔ یہ قدوری کی رائے ہے۔ البتہ حنفیہ کی غالب اکثریت کا خیال یہ ہے کہ کم از کم سزا اتنی ہوگی جسے قاضی یا قانون ساز کافی سمجھیں اور جس سے ملزم کی اصلاح ہوسکتی ہو، اس لیے کہ مختلف اقوام کے لیے سزا مختلف ہوسکتی ہے اور مختلف جرائم کے لیے بھی مختلف سزا ہوسکتی ہے۔

اس دور میں کوڑوں کی سزا پر بہت تنقید کی جاتی ہے اور بعض لوگ جن میں کچھ نام نہاد مسلمان بھی شامل ہیں، وہ بھی اس سزا کو وحشیانہ سزا کہتے ہیں، کیونکہ یہ سزا انسانیت کے خلاف ہے۔ اسلام میں سزا کی اصل غرض وغایت یہ ہے کہ مجرموں کو دوبارہ ارتکاب جرم سے باز رکھا جائے اس لیے کوڑوں کی سزا ایک نہایت مناسب سزا ہے کیونکہ

کہ یہ مجرموں کو جسمانی لحاظ سے درد و الم میں مبتلا کرتی ہے جس کی وجہ سے مجرم دوبارہ ارتکاب جرم نہیں کرتا۔ باقی رہا اس سزا کا انسانیت کے خلاف ہونا، تو انسانیت تو بے شک محترم ہے لیکن جو شخص جرم کا ارتکاب کرتا ہے اور جرائم پیشہ لوگوں کی راہ اختیار کرتا ہے، وہ دراصل انسانیت کی راہ کو ترک کر دیتا ہے۔ اور ایک طرح کا حیوان اور درندہ بن جاتا ہے جس کے لیے کوڑوں کی سزا موزوں ترین سزا ہے۔ ایسے لوگوں کو جو درندہ بن گئے ہیں، ان کی ذات اور ان کو درندگی سے نکال کر عام انسان کی شریفانہ زندگی کی طرف لوٹانا کوڑوں کی سزا کے سوا اور کسی طریقہ سے ممکن ہی نہیں ہوتا۔

کوڑوں کی اسلامی سزا کا اصل الاصول یہ ہے کہ یہ نہ جان کی ہلاکت کے لیے رکھی گئی ہے اور نہ کسی عضو اور حس کی بیخ کنی کے لیے تجویز ہوئی ہے۔ اس کا مقصد صرف مجرم کی سرزنش اور آئندہ ارتکاب جرم سے باز رکھنا ہے۔ پھر اس سزا کے تعین میں جرم کی نوعیت، افراد کے حالات اور زمانہ کے ظروف واحوال کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے بارہ میں یہ کہنا کہ اس سے انسانیت ختم ہو جاتی ہے، حقیقت کا منہ چڑانا ہے۔ اصل میں مجرم جب جرم کا ارتکاب کرتا ہے انسانیت تو اس سے اسی وقت رخصت ہو جاتی ہے یہ سزا تو اس کو انسانیت کی طرف لوٹاتی ہے انسانیت ختم نہیں کرتی، اور نہ ہی یہ سزا ترقی وتمدن کے خلاف ہے۔

سزائے قید تو دنیا کے ہر ملک اور ہر متمدن اور مہذب قوم میں رائج ہے، اس میں بھی انسان سے ایک اہم انسانی حقوق یعنی آزادی اور حریت کو چھین لیا جاتا ہے۔ پھر قید میں تو بہت سی قباحتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ جیل خانوں میں بے حد مضرتیں پائی جاتی ہیں جن سے دور جدید کے مفکرین اور دانشور متفکر ہیں اور ان مشکلات پر قابو پانے میں اپنے آپ کو عاجز پاتے ہیں کیونکہ قید خانوں میں چھوٹے مجرم جب بڑے مجرموں سے ملتے ہیں تو وہ مختلف جرائم کی تعلیم حاصل کرتے ہیں اور رہائی کے وقت بڑے مجرم بن کر جیلوں سے نکلتے ہیں۔ پھر قید خانوں میں کئی کئی ماہ اور کئی کئی سالوں تک جنسی ملاپ سے محرومی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے قیدیوں میں کئی قسم کی جنسی اور نفسیاتی بیماریاں پیدا ہو جاتی ہیں، کوڑوں کی سزا میں یہ مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔

بعض جرائم میں مجرم کو سزائے موت دی جاتی ہے اور دنیا کے اکثر و بیشتر ممالک

میں یہ سزا اب بھی موجود ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسان کا وجود محترم ہے تو جس طرح کوڑوں سے انسان کو ایذا اور دکھ پہنچتا ہے، اسی طرح پھانسی اور قید سے بھی انسانیت کو نقصان پہنچتا ہے، اس لیے یہ اعتراضات تو پھانسی اور قید کی سزا پر بھی ہو سکتے ہیں۔ اس وجہ سے بعض حالات میں کوڑوں کی سزا پھانسی کی سزا کی طرح ناگزیر ہے۔

ان سب چیزوں کے باوجود اکثر ممالک میں فوجیوں اور قیدیوں کے لیے یہ سزا اب بھی مروج ہے۔ انہوں نے اس سزا کو مفید سمجھتے ہوئے رائج کیا ہوا ہے خصوصی طور پر قحط، جنگ اور ہنگامی حالات اور ذخیرہ اندوزی میں اکثر حکومتیں اس سزا کا سہارا لیتی ہیں۔ پھر وہ تو کوڑے بھی ٹکٹکی پر مجرم کو باندھ کر ایک ہی جگہ پر مارتے ہیں جبکہ اسلام میں اس طرح کوڑے مارنا ممنوع ہے۔

اس سزا کے اثرات دوسری سزاؤں کے مقابلہ میں صرف مجرم کی ذات تک محدود ہوتے ہیں۔ یہ سزا چند لمحات میں نافذ ہو جاتی ہے اور اس کے بعد مجرم آزاد ہو جاتا ہے۔ سزائے قید اور جرمانہ کی طرح اس سزا سے مجرم کے اعزاء واقرباء کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی۔ وہ اس کی معاشی امداد سے محروم نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کی جدائی کے غم میں سالوں گھلتے رہتے ہیں۔

کوڑوں کی سزا کی کیفیت اور نوعیت:

جس کوڑے سے مجرم کو سزا دی جائے وہ متوسط درجے کا ہو، نہ بالکل نیا اور نہ ہی بہت بوسیدہ۔ اس کے سرے پر کوئی گانٹھ نہ ہو، اور نہ اس میں کوئی کڑا وغیرہ ہو، کیونکہ اس سے مجرم کی سرزنش مقصود ہے نہ کہ اس کی ہلاکت۔ وہ نہ ایسا ہو جس سے مجرم کو بہت ضرر پہنچ جائے اور نہ سرے سے اس کو کوئی تکلیف ہی نہ ہو۔ چنانچہ مؤطا میں ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ایک شخص کو کوڑے مارنے کا ارادہ فرمایا۔ ایسا کوڑا لایا گیا جو بہت ہی بوسیدہ تھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے ذرا سخت لائیں اس پر صحابہؓ نیا کوڑا لائے۔ آپ ﷺ نے فرمایا ان دونوں کے درمیانی درجے کا لائیں۔ یہ حدیث اگرچہ زانی کے بارہ میں ہے تاہم اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوڑا کیسا ہو، اور تعزیرات اور حد میں فرق بھی نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن

تیمیہؒ نے لکھا ہے ''اسلامی شریعت نے مارنے کی جو سزا مقرر کی ہے وہ متوسط درجے کے کوڑے سے ہوگی۔'' (السیاسۃ الشرعیہ: ص ۵۶)

اب اس کوڑے مارنے کی نوعیت کیا ہوگی؟ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تعزیرات کی مار حدود سے زیادہ شدید ہونی چاہیے، اور دلیل یہ ہے کہ تعزیرات سے مجرم کی سرکوبی ہوتی ہے، اور یہ سزا چونکہ تعداد کے اعتبار سے حدود سے کم رکھی گئی ہے، تو اگر مارنے کی کیفیت بھی نرم ہو تو اس سے سزا ہی کا پورا مقصد ہی فوت ہو جائے گا کیونکہ اگر مجرم کو ایذا اور الم نہ پہنچا تو وہ جرم سے ہرگز باز نہ آئے گا۔ علامہ کاسانیؒ نے لکھا ہے کہ ''تعزیرات محض اس لیے مقرر کی گئی ہیں کہ مجرم کی سرکوبی اور اصلاح ہو، اور ان سزاؤں کی وجہ سے گناہوں کا کفارہ نہیں ہو جاتا جبکہ حدود میں مجرم کی سرکوبی کے ساتھ گناہوں کا کفارہ بھی ہوتا ہے، اس لیے حدیث میں ہے: ''حدود کی سزائیں ان کے پانے والوں کے لیے کفارہ ہیں۔'' اگر تعزیر محض سرکوبی ہے تو یہ جس قدر سخت ہوگی سرکوبی زیادہ ہوگی اور شارع کا مقصد بطریق احسن پورا ہوگا۔ (بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۶۴)

اکثر فقہا کا خیال ہے کوڑوں کی ضربات مختلف اعضاء پر لگائی جائیں نہ کہ صرف ایک ہی عضو پر، لیکن اس کی ضربات حدود کی ضربات سے سخت ہوں۔ چنانچہ ایک شخص نے ام المومنین سیدہ ام سلمہ سلام اللہ علیہا کے بارہ میں قسم کھائی تو سیدنا عمرؓ نے اسے تیس کوڑے لگائے۔ ان میں سے ہر کوڑا اس قدر سخت تھا جس سے جلد پھٹ جاتی یا جگہ متورم ہو جاتی۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ وہ تعزیری سزا تھی۔ (الجوہرہ النیرہ: جلد ۲ ص ۲۵۴، تبیین الحقائق: جلد ۳ ص ۲۱۰، بدائع الصنائع: جلد ۷ ص ۶۴)

اس کے علاوہ تعزیری سزا اور حدود دونوں کی ضربات میں جلاد (مارنے والے) کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ہاتھ کو لمبا کرے۔ اس کا مفہوم بعض فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ اپنے بازو کو اپنے پہلو سے جدا نہ کرے اور اسے سر سے اوپر نہ اٹھائے۔ اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ کوڑا لگنے کے بعد اسے اپنی طرف نہ کھینچے گا کیونکہ اس طرح سے سزا ہی میں زیادہ شدت اور مبالغہ ہے۔ (مبسوط، سرخسی: جلد ۹ ص ۷۲، فتاویٰ قاضی خان: جلد ۳ ص ۴۹۴)

نفاذ سزا کے وقت مجرم کھڑا ہوگا بغیر ایک تہبند کے اور کپڑے اتار دیے جائیں گے،

لیکن بعض فقہاء کے نزدیک تعزیری سزا کے نفاذ کے وقت اس پر اس کے عادی کپڑے ہوں گے اور غیر ضروری کپڑے اتار دیئے جائیں گے تا کہ اسے جسمانی اذیت اور دکھ پہنچ سکے۔

(مبسوط، سرخسی: جلد ۹ ص ۷۱، فتاویٰ عالمگیری: جلد ۲ ص ۱۱۸، فتاویٰ قاضی خان: جلد ۳ ص ۴۵۴)

یہ تو مرد کے بارہ میں ہے لیکن اگر مجرم عورت ہو تو اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے چاہے سزا حدود کی ہو یا تعزیرات کی کیونکہ عورت کو ننگا کرنا حرام ہے۔ البتہ غیر ضروری اور موٹے کپڑے علیحدہ کر دیئے جائیں گے۔

(مبسوط، سرخسی: جلد ۹ ص ۷۲، قاضی خان: جلد ۲ ص ۴۹۴)

سزا نافذ کرتے وقت چہرے اور اندام ہائے نہانی پر مارنا ممنوع ہے۔ چہرہ چونکہ حواس انسانی کا مخزن ہے اور اس پر مارنے سے کسی حس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور حس کا ضائع ہونا قتل کے برابر ہے۔ (مبسوط سرخسی: جلد ۹ ص ۷۲، قاضی خان: جلد ۲ ص ۴۹۴)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سینے اور پیٹ پر مارنا بھی منع ہے کیونکہ سینہ اور پیٹ پر مارنے سے بھی موت واقع ہو سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سر پر بھی مارنا منع ہے۔ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ سر چونکہ بالوں سے چھپا ہوتا ہے اس لیے اس پر مارنا اس میں زیادہ تبدیلی کا خطرہ کم ہی ہو گا، اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ چہرے پر نہ مارا جائے گا اس لیے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے اگر کوئی آپس میں لڑے تو چہرے سے اجتناب کرو۔ اگر لڑنے والے کو بھی چہرے پر مارنا منع ہے تو مجرم کو بھی منع ہے کیونکہ مجرم کی تو صرف اصلاح و تادیب مقصود ہے قتل مقصود نہیں۔ (السیاسۃ الشرعیہ: ص ۵۶)

اب سوال یہ ہے کہ تعزیری سزا صرف ایک عضو پر نافذ ہو گی یا متفرق اعضاء پر اسے پھیلایا جائے گا۔ اس میں اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس سزا کو مختلف اعضاء پر پھیلایا جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تعزیری اعضاء کو مختلف اعضاء پر پھیلایا جائے گا البتہ اس عضو پر سزا نافذ نہ ہو گی جس پر حد زنا نافذ کرنا ممنوع ہے۔ البتہ اگر تعزیری سزا دو تین کوڑے ہوں تو اس صورت میں اس کو ایک عضو پر نافذ کیا جا سکتا ہے۔

قید اور حبس

تعزیری سزاؤں میں ایک سزا قید بھی ہے۔عربی زبان میں اس کے لیے دو لفظ ہیں ایک حبس جس کے لغوی معنی تو منع کے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اطلاق اس جگہ پر کیا گیا جہاں کسی کو قید کیا جائے۔حافظ ابن قیمؒ نے اسلامی قانون میں حبس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''اسلامی قانون میں حبس کا معنی اور مفہوم یہ نہیں ہے کہ کسی شخص کو کسی تنگ جگہ میں بند کر دیا جائے، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ کسی شخص کی خود اختیاری حرکت پر پابندی لگا دی جائے۔خواہ اس کو گھر میں بند کر دیا جائے یا مسجد میں یا کسی اور جگہ پر اس کو بند کر دیا جائے۔ سرکار دو عالم ﷺ کے زمانہ میں گھر اور مسجد میں لوگوں کو قید کیا جاتا کیونکہ ان زمانے میں کوئی علیحدہ قید خانہ اور جیل خانہ نہ تھا جس میں مجرموں کو رکھا جاتا، لیکن جب اسلامی حکومت کے حدود و ثغور میں وسعت و اضافہ ہوا اور اس کی آبادی بڑھی تو سیدنا عمرؓ نے صفوان بن امیہؓ سے چار ہزار درہم کے عوض ایک مکان خریدا اور اسے جیل خانہ میں تبدیل کر دیا۔'' (الطرق الحکمیہ: ص ۱۰۱)

السجن کے معنی بھی بند کر دینے کے ہیں، اس لیے فقہاء ''سجن'' اور ''حبس'' دونوں کو ہم معنی استعمال کرتے ہیں۔ان دونوں سے مراد وہ جگہ ہے جس میں قید کی سزا نافذ ہوتی ہے۔فقہاء کے نزدیک قید کی سزا جائز ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ سرکار دو

عالم ﷺ نے چند افراد کو قتل کے الزام میں جیل میں ڈال دیا تھا۔ سیدنا ابوبکرؓ کے زمانہ میں جیل خانہ نہیں تھا، وہ قید کا کام گھر میں بند کر کے لیتے تھے۔ سیدنا عمرؓ کے زمانہ میں جب پولیس کا محکمہ وجود میں آیا تو اس کے لیے پھر جیل خانے بھی بنانے پڑے۔ چنانچہ اسلام میں جیل خانوں کی ایجاد کا سہرا سیدنا عمر فاروقؓ کے سر ہے۔ ان سے قبل عرب میں کوئی جیل خانہ نہیں تھا۔ سیدنا عمرؓ نے مکہ میں صفوان بن امیہ کا گھر چار ہزار درہم میں خرید کر اس کو جیل خانہ بنا دیا۔ (مقریزی: جلد۲ص ۱۸۷) پھر جہاں جہاں بھی جیل خانوں کی ضرورت پڑی جیل خانے بنا دیئے گئے۔ کوفہ کا جیل خانہ نرسل سے بنا ہوا تھا۔ (فتوح البلدان: ص ۴۶۳) جیل خانوں کے وجود میں آنے کے بعد اب بعض سزاؤں میں تبدیلی ہوئی اور وہ یہ کہ اب قید کی سزا بھی ملنے لگی۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے خطیہ شاعر کو ہجو کرنے کے الزام میں قید فرمایا تھا، اور سیدنا عثمانؓ نے ایک شخص صابی بن حارث کو قید کر دیا تھا۔ یہ شخص بنوتمیم کا خونخوار چور تھا۔ چنانچہ وہ قید ہی میں فوت ہوا۔ اسی طرح سیدنا علیؓ نے کوفہ میں کئی ملزموں کو قید کیا۔ انہوں نے نلوں سے ایک جیل خانہ تعمیر کرایا اور اس کا نام ''نافع'' رکھا۔ چنانچہ چوروں نے اس میں نقب لگائی۔ اسی طرح سیدنا عبداللہ بن زبیرؓ نے مکہ میں ایک جیل خانہ تعمیر کرایا اور جب سیدنا محمد بن حنیفہؒ نے ان کی بیعت کرنے سے انکار کر دیا تو انہوں نے اسے دارم کے قید خانہ میں قید کر دیا۔

فقہاء کرام نے قید خانہ کے جواز پر اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے جو عورتوں کے بارہ میں سورت نساء میں ہے۔

﴿فامسكوهن في البيوت، حتى يتوفاهن الموت أويجعل الله لهن سبيلا﴾ (نساء:۱۵)

''(اور جو عورتیں بے حیائی کا ارتکاب کریں تمہاری بیویوں میں سے) تو ان کو گھروں کے اندر قید رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی اور راہ تجویز کرے۔''

ان دلائل کی روشنی میں تمام ائمہ کا اس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ قید کی

سزا ایک جائز تعزیری سزا ہے اور فقہاء نے مختلف تعزیری جرائم میں اسے تجویز کیا ہے۔

(ملاحظہ ہو تبیین الحقائق، زیلعی: جلد ۳ ص ۲۰۷، شرح الکنز للعینی: جلد ا ص ۲۹۱، فتاویٰ عالمگیری: جلد ۲ ص ۱۸۸، الاحکام السلطانیہ الماوردی: ص ۲۲۴، المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۰ ص ۳۴۸، السیاستہ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۴۵ وغیرہ)

قید کی سزا کبھی تو صرف سزائے قید ہوتی ہے اور کبھی اس کے ساتھ دوسری سزائیں بھی دی جاتی ہیں۔ لیکن یہ قاضی کی رائے پر ہے کہ وہ مجرم کے حالات اور جرم کی نوعیت کو پیش نظر رکھے۔ اور اس بات کو بھی مدنظر رکھے کہ مجرم نے جس جرم کا ارتکاب کیا ہے اس کی معاشرتی نوعیت کیا ہے، حالات کیسے تھے جن میں یہ جرم سرزد ہوا، جرم کس حد تک خطرناک ہے۔ ان سب امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے مختلف حالات میں سزا مختلف ہو سکتی ہے۔ قاضی مجرم کو صرف قید کی سزا بھی دے سکتا ہے، اور اس کے ساتھ دوسری سزائیں بھی ملا سکتا ہے یعنی قید کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی دے سکتا ہے، جلاوطنی کی سزا بھی دے سکتا ہے۔ مجرم کو قاضی کی عدالت میں پابند سلاسل بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح یہ تعزیری سزا تین امور پر مشتمل ہو گی: اعلان سزا، عدالت میں پابند سلاسل پیشی اور پھر قید کی سزا۔ یہ سب کچھ ہر مقدمہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر ہو گا تا کہ سزا مناسب ہو اور سزا دینے کا اصل مقصد پورا ہوتا ہو یعنی مجرم دوبارہ ارتکاب جرم نہ کرے۔

سزائے قید کی قسمیں:

اسلام میں سزائے قید کی دو قسمیں ہیں۔ ایک محدود مدت کے لیے سزائے قید یعنی سال دو سال کی سزائے قید اور دوسری غیر محدود مدت کے لیے سزائے قید۔ اس کو قید دوامی یا عمر قید بھی کہا جا سکتا ہے۔ غیر محدود سزائے قید کبھی تو مجرم کی توبہ اور اس کی مکمل اصلاح پر ختم ہو جاتی ہے اور کبھی وہ اس کی موت تک جاری رہتی ہے۔

محدود مدت کی سزائے قید وہ ہوتی ہے جس کو قاضی اپنے فیصلہ میں متعین کر دے۔ فقہاء نے اس سلسلہ میں بے شمار جرائم کا ذکر کیا ہے جن میں سزائے قید تجویز کی گئی ہے لیکن مدت کا تعین نہیں کیا گیا کہ وہ سزا مجرم کی توبہ یا اس کی موت تک جاری رہے گی،

مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے کو گالیاں اور سب وشتم کرتا ہے یا اس پر کوئی غلط الزام لگاتا ہے۔ اگر قاضی چاہے تو اسے سزائے قید دے سکتا ہے۔ یا ایک مسلمان شراب کا کاروبار کرے یا سود کھائے تو اسے سزائے قید دی جا سکتی ہے۔ چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ شراب کا کاروبار کرنے والے اور سود خور کو تعزیزی سزا دی جائے گی اور اسے اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک وہ توبہ نہ کرے۔ (حاشیہ ابن عابدین: جلد ۳ ص ۱۸۷) اسی طرح جو شخص رمضان المبارک میں عمداً بغیر عذر شرعی کے روزہ نہ رکھے وہ بھی تعزیری سزا کا مستحق ہے، اور اگر یہ خطرہ ہو کہ وہ دوبارہ اس جرم کا ارتکاب کرے گا تو اسے سزائے قید بھی دی جائے گی۔

بعض جرائم ایسے ہیں جن میں متعین سزائے قید کا ذکر موجود ہے جیسے جھوٹے گواہ کے لیے سزائے قید مقرر ہے جو بعض فقہاء کے نزدیک ایک سال ہے۔ اس کے ساتھ اسے کوڑوں کی سزا بھی دی جائے گی۔ اور بقول علامہ سرخسیؒ جھوٹے گواہ کو کتنے کوڑے لگائے جائیں اور کتنا عرصہ قید میں رکھا جائے، یہ قاضی کی صواب دید پر ہے۔ ماوردی نے الاحکام السلطانیہ میں لکھا ہے کہ ''تعزیری سزائے قید جرم اور مجرم کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے۔ بعض مجرم ایسے ہوں گے جنہیں ایک دن بند کرنا بھی مناسب ہوگا اور بعض کے لیے زیادہ مدت تک قید رہنا مناسب ہوگا۔

مختصر یہ ہے کہ سزائے قید کی کوئی ایسی انتہائی حد نہیں ہے کہ جسے اصول بنا لیا جائے کہ اس سے زیادہ سزائے قید نہ دی جا سکتی ہو اور نہ کم سے کم سزا متعین ہے، لہٰذا امام وقت اور قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی صواب دید سے کسی جرم اور مجرم کے لیے جو سزا تجویز کرے وہ مجرم کی اور اس کے جرم کی صورت حال کے مناسب ہو۔

(المغنی لابن قدامہ: جلد ۱۰ ص ۳۴۷)

غیر محدود سزائے قید:

سزائے قید کی دوسری قسم غیر محدود مدت کی سزائے قید ہے۔ اس کے بارہ میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، جن میں بعض میں موت تک سزائے قید تجویز کی گئی ہے اور

بعض میں موت یا توبہ تک سزائے قید تجویز کی گئی ہے۔ ان دونوں نظریات رکھنے والے فقہاء کے پاس دلائل موجود ہیں ایک روایت میں ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے قاتل کی امداد کے لیے مقتول کو پکڑے رکھنے والے شخص کو تاحیات سزائے قید دی ہے۔ سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا: "اقتلوا القاتل واصبروا الصابر" قاتل کو (قصاص میں) قتل کر دو اور پکڑنے والے کو قید کر دو۔ فقہاء نے "اصبروا الصابر" کی تفسیر یہ کی ہے کہ اسے موت تک قید میں رکھا جائے کیونکہ اس نے بھی مقتول کو اس وقت تک قید (پکڑے) کیے رکھا جب تک قاتل نے اسے قتل نہ کر دیا۔ ایک شخص دوسرے شخص کو رسیوں سے باندھ کر شیر کے سامنے ڈال دے اور شیر اسے ہلاک کر دے تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے موت تک قید میں رکھا جائے گا اور سیدنا علیؓ کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو رسیوں سے باندھ کر دھوپ یا سخت سردی میں پھینک دے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو ایسے مجرم کو بھی عمر بھر قید کی سزا دی جائے گی۔ سیدنا عثمان بن عفانؓ نے صابی بن حارث کو سزائے قید غیر محدود دی اور وہ قید خانے ہی میں مر گیا تھا۔ یہ شخص قبیلہ بنو تمیم کا مشہور ڈاکو اور قاتل تھا۔ (اقضیۃ الرسول: ص ۵، عبد محمد بن فرج مالکی القرطبی) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جو شخص اہل بدعت میں سے ہو اور پھر لوگوں کو بھی بدعت کی دعوت دیتا ہو، اسے بھی موت تک، سزائے قید دی جائے گی یا اس وقت تک جب تک وہ صحیح طرح سے توبہ نہیں کر لیتا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر کوئی عقل مند نابالغ اسلام کو ترک کر دے تو وہ ارتداد کا مرتکب ہو گا لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ ارتداد کا مجرم نہیں ہے کیونکہ نابالغ کا ارتداد کوئی ارتداد نہیں ہے، البتہ اس کا اسلام قابل قبول ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ اس کا ارتداد معتبر ہے لیکن سزا ان کے نزدیک بھی قتل نہیں ہے بلکہ اسے قید کی سزا دی جائے گی یہاں تک کہ وہ صحیح اور واضح توبہ کر لے۔ جب اس کی اصلاح ہو جائے تو اسے رہا کر دیا جائے گا۔

ان مثالوں کے علاوہ فقہاء نے بہت سے جرائم کی سزا قید کی تجویز رکھی ہے، اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کی سزائے قید خواہ وہ مجرم کی موت تک ہو یا توبہ تک، یہ سزا دو قسم کے جرائم کے لیے مقرر ہے۔

(1) ایک وہ جرائم جو بذات خود بہت خطرناک جرائم ہیں، مثلاً وہ قتل جس میں سزائے قتل کسی وجہ سے جاری نہ کی جا سکے، یا وہ جرائم جن کے ہم جنس جرائم پر سزائے حد مقرر ہو جیسے لواطت اور اس جیسے دوسرے جرائم، یا عاقل نابالغ کا مرتد ہو جانا۔ اس قسم میں تمام وہ جرائم بھی شامل ہیں جنہیں سماج کے لیے خطرناک تصور کیا جاتا ہے جیسے عورت کا اغوا، بدعت اور بے دینی کی دعوت دینا، لوگوں کی اخلاقی حالت کو خراب کرنا وغیرہ وغیرہ۔

(2) دوسرے وہ جرائم جو بذات خود تو اتنے خطرناک نہ ہوں لیکن ان میں مجرم کے حالات پیش نظر ہوں۔ جیسے مجرم نے خطرناک صورت اختیار کر لی ہو اور وہ ارتکاب جرم کا عادی ہو، لہٰذا اسے طویل عرصہ تک قید کر کے معاشرہ کو اس سے بچانا مقصود ہو، اور اس کی اصلاح اور دوسروں کی عبرت آموزی بھی ہو کہ اس کو دیکھ کر دوسرے لوگوں کو عبرت ہو اور اس جیسا عادی اور خطرناک مجرم نہ بن جائیں۔

سزائے قید کی کیفیت:

آخر میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سزائے قید کے نفاذ کی کیفیت اور نوعیت کیا ہوگی؟ اس کے جواب میں امام زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ قید کی حقیقت یہ ہے کہ قید ایسی جگہ ہوگی جہاں کوئی فرش یا بستر نہ ہوگا، کسی رشتہ دار کو اندر جانے کی اجازت نہ ہوگی تاکہ وہ ان سے مل کر خوش نہ ہو سکے۔ نہ نماز جمعہ اور نماز جنازہ میں شرکت کی اجازت ہوگی، اور نہ کسی وجہ سے جیل سے باہر جانے کی اجازت ہوگی اور نہ اسے عیدین کی چھٹی ہوگی، یہ سب اس لیے ہوگا تاکہ دل ٹوٹ جائے اور جلد توبہ کر لے اور آئندہ جرائم کا ارتکاب نہ کرے، کیونکہ قانون اس لیے بنایا گیا ہے کہ مجرم کی اصلاح ہو اور اسے آئندہ ارتکاب جرم سے روکا جائے۔ اسی مقصد کے لیے اسے سارے معاشرہ سے دور کر کے قید میں ڈال دیا جاتا ہے، اور پھر یہ احساس دلا کر کہ اگر اس نے اس جرم کا دوبارہ ارتکاب کیا تو یہ سزا اسے دوبارہ بھی دی جا سکتی ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تبیین الحقائق: جلد ۴ ص ۱۸۸)

اس سے معلوم ہوا کہ سزائے قید کی اصل غرض و غایت مجرم کی آزادی اور حریت پر پابندی عائد کرنا ہے اور اس کے ساتھ اسے قدرے جسمانی اذیت دینا بھی مقصود ہے۔ یہ دونوں مقاصد دونوں قسم کی (محدود مدت اور غیر محدود مدت) سزاؤں سے مطلوب ہے۔

کیا جیل میں مجرم سے مشقت لینا جائز ہے؟ تو جہاں تک ہماری رائے کا تعلق ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی قانون میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو اس کے خلاف ہو، بلکہ مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ مجرم سے سخت مشقت لی جائے تاکہ سزائے قید اپنا اثر دکھائے، البتہ یہ مشقت مجرم کی حیثیت اور جرم کی نوعیت کے مطابق اور مناسب ہو۔ قید میں مجرم کے تمام اخراجات حکومت کے ذمہ ہوں گے۔ اسے خوراک اور لباس ریاست دے گی اور دوسری ضروریات جو اس کے زندہ رہنے کے لیے ضروری ہیں، وہ بھی حکومت کے ذمہ ہوں گی۔ موجودہ جیل خانوں میں قیدیوں کو جو سہولیات میسر ہیں، ان کی موجودگی میں مجرم اگر 25-30 سال بھی جیل رہے تو وہ نہ تو جرائم کے ارتکاب سے تائب ہوگا اور نہ ہی اس کی اصلاح ہوگی بلکہ جس وقت وہ جیل سے نکلے گا وہ پہلے سے زیادہ بڑا مجرم بن کر نکلے گا کیونکہ آج کل کے جیل خانے مجرم کی اصلاح کے لیے ہیں ہی نہیں بلکہ ان کو پہلے سے بڑا مجرم بنانے کے لیے ہیں۔

مالی سزائیں

گذشتہ صفحات میں بدنی سزاؤں کے بارہ میں اسلامی نظام عدل کے کچھ اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اب دوسری سزا جس کو مالی سزا کہتے ہیں، اس کے بارہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

مالی سزاؤں کا جواز اور اس کی اقسام:

اس سلسلہ میں پہلی بات یہ ہے کہ کیا اسلام میں مالی سزاؤں کا جواز ہے یا نہیں؟ اس بارہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ کچھ ائمہ جواز کے قائل ہیں اور کچھ ائمہ کے نزدیک مالی سزائیں جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مالی سزا دینا جائز نہیں ہے۔ (حاشیہ ابن عابدین: جلد۲ ص۱۸۴)
امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر مالی سزا دینے میں کوئی مصلحت ہو تو مجرم کو مالی سزا دے کر زجر و توبیخ جائز ہے۔ (تبیین الحقائق: جلد۳ ص ۲۰۸، ابن عابدین شامی: جلد۲ ص ۱۸۴) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ جرمانہ وصول کر کے تعزیری سزا دینا جائز ہے۔ (تبیین الحقائق: جلد۳ ص ۲۰۸) امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق جرمانہ کی صورت میں مالی سزا دی جاسکتی ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ ان کے ہاں چند متعین مقامات پر متعین جرائم میں مالی سزا دینا جائز ہے۔ (الطرق الحکمیہ لابن قیم: ص ۲۵۰) ایک مرتبہ امام مالکؒ سے پوچھا گیا؟؟ کیا پانی ملا دودھ گرا دیا جائے؟'' فرمایا: ''نہیں۔'' بلکہ اسے غریبوں میں خیرات کے طور پر بانٹ دیا جائے، اگر خود ملاوٹ کرنے والا شخص موجود ہو۔'' یہ ملاوٹ

کرنے والے کے لیے یہ ایک قسم کی تادیب ہوگی۔'' ابن قطان اندلسیؒ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی غیر معیاری چادریں تیار کرے تو انہیں جلا دیا جائے، لیکن ابن عتاب کی رائے یہ ہے کہ ایسی چادروں کو ٹکڑوں میں کاٹ کر غربا میں مفت تقسیم کر دیا جائے۔''

(تبصرۃ الحکام لابن فرخون: جلد۲ص ۳۶۸)

امام احمدؒ کے مسلک میں چند جرائم میں مالی سزا دینا جائز ہے اور بعض جرائم میں وہ بھی اختلاف کرتے ہیں۔ (الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ: ص ۴۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی: ص ۲۹۵)

جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ مالی سزا بعض ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ کا جدید مذہب، حنابلہ کی ایک روایت اور امام مالک کا ایک قول ہے۔ (نووی شرح مسلم: جلد ۵ص ۱۵۲، جلد ۱۳، ص ۸۴، نیل الاوطار: جلد ۴ص ۱۳۸، ردالمختار: جلد ۳ص ۱۷۸، التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ: ص ۳۲۴، نہایہ المحتاج شرح المنہاج: جلد ۷ص ۱۷۴، المغنی مع الشرح الکبیر: جلد ۱۰ص ۳۴۸) ان حضرات کے دلائل قرآن کی آیات اور احادیث نبویہ میں ہیں جن میں ایک مسلمان کا مال باطل طریقے اور ان کی دلی خوشی کے بغیر کھانا جائز نہیں۔ اور مال کے ذریعہ سزا دینا لوگوں کا مال باطل طریقہ سے کھانے کے مترادف ہے اس لیے کہ ان اموال کا مقابل کوئی موجود نہیں جن کے عوض مال وصول کیا جائے، لہٰذا یہ بھی باطل طریقے سے مال کھانا ہے۔ جس کی کسی صورت اجازت نہیں ہے، اور سرکار دو عالم ﷺ نے اپنے خطبۂ حجۃ الوداع میں فرمایا تھا:

﴿انما دماءُ کم و اموالکم علیکم حرام﴾

(نیل الاوطار: جلد ۳ص ۳۴۹، جلد ۴ص ۱۴۰)

''تمہارے خون اور تمہارے مال تم پر حرام ہیں''

اور ایک اور روایت میں جس کو امام احمد بن حنبلؒ، امام دار قطنیؒ اور طبرانی نے کبیر میں سیدنا انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے:

﴿لایحل مال امرء الا بطیب من نفسه﴾ (نیل الاوطار: جلد ۴ ص ۱۴۰، جلد ۵ص ۳۵۵، کنز العمال: جلد ۱۰ص ۴۲۱)

''مسلمان آدمی کا مال سوائے اس کی دل کی خوشی کے حلال نہیں ہے۔''

فقہائے حنفیہ میں سے جو لوگ مالی سزا کی تعزیر کے قائل ہیں ان کی رائے میں مالی تعزیر کا مفہوم یہ ہے کہ قاضی مجرم کے مال میں سے کسی چیز کو کچھ عرصہ کے لیے ضبط کر لے تاکہ مجرم آئندہ اس جرم کے ارتکاب سے باز آجائے اور جب یہ بات کنفرم (Confirm) ہو جائے کہ مجرم نے توبہ کر لی ہے تو پھر اسے وہ مال واپس کر دے، لیکن اس کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے کہ مجرم کے اس مال کو سرکاری خزانہ میں داخل کر دے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی شخص کا مال کسی قانونی طریقہ کے بغیر اور کسی طرح بھی حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ (فتاویٰ بزازیہ: جلد۲ ص ۴۵۶، ابن عابدین شامی: جلد۳ ص ۱۸۴) جیسے باغیوں کے گھوڑے اور ان کا اسلحہ ضبط ہوں گے لیکن جب باغی بغاوت سے باز آجائیں اور توبہ کر لیں تو ان کے گھوڑے اور اسلحہ ان کو واپس کر دیا جائے گا۔ (فتاویٰ بزازیہ: جلد۶ ص ۴۵۷)

اور جو لوگ مالی سزا کے قائل ہیں ان کا استدلال بھی احادیث نبویہ سے ہے کہ سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ خیبر کے دن رسول اللہ ﷺ نے آگ بھڑکتی ہوئی دیکھی۔ پوچھا: ''آگ پر کیا پکایا جا رہا ہے؟'' لوگوں نے عرض کی: ''پالتو گدھوں کا گوشت پک رہا ہے۔'' فرمایا ہانڈیاں توڑ دو اور انہیں انڈیل دو۔'' عرض کیا: ''کیا انہیں انڈیل کر ہم انہیں دھو نہ ڈالیں؟'' فرمایا: ''اچھا دھو ڈالو۔'' (بخاری مع فتح الباری: جلد۶ ص ۴۶، مسلم مع نووی: جلد۱۳ ص ۹۳، الحسبۃ فی الاسلام: ص ۴۱)

ایک اور روایت میں ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے میں نے یہ ارادہ کیا کہ لکڑیاں جمع کرنے کا حکم دوں اور جب لکڑیاں جمع ہو جائیں، پھر نماز کے لیے اذان کا حکم دوں، چنانچہ اذان کہہ دی جائے، پھر ایک شخص کو امامت کے لیے کہوں اور خود ایسے لوگوں کے پاس چلا جاؤں جو نماز باجماعت میں شریک نہیں ہوئے اور ان کے گھروں کو آگ لگا دوں۔

(بخاری مع فتح الباری: جلد۲ ص ۲۶۹، مسلم مع نووی: جلد۵ ص ۱۵۳، نیل الاوطار: جلد۳ ص ۱۳۹، جلد۴ ص ۱۳۹)

امام احمدؒ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ اگر گھر میں موجود بال بچوں اور عورتوں کا خیال نہ ہوتا تو میں عشاء کی نماز کھڑی کرا دیتا اور اپنے نوجوان ساتھیوں کو کہہ دیتا کہ وہ گھر

سمیت تمام چیزوں کو آگ لگا دیں۔ (نیل الاوطار: جلد۳ ص ۱۳۹) جلانا ایک مالی سزا ہے۔ حضور ﷺ نے اس سزا کا ارادہ فرمایا۔ اگر مالی سزا ناجائز ہوتی تو رسول اللہ ﷺ کبھی اس کا ارادہ نہ فرماتے۔ (نیل الاوطار: جلد۳ ص ۱۴۰)

امام ابوداوؒد نے سیدنا عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اگر تمہیں کوئی ایسا شخص ملے جس نے خیانت کی ہو تو اس کے اسباب کو جلا ڈالو۔''

(نیل الاوطار: جلد۴ ص ۱۳۹، جلد۷ ص ۳۱۸)

امام ابوداوؒد، حاکم اور بیہقی نے سیدنا عمرو بن العاصؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ، سیدنا ابوبکرؓ اور سیدنا عمر الفاروقؓ نے خیانت کرنے والے کا مال جلا دیا اور اسے مارا۔ (نیل الاوطار: جلد۴ ص ۱۳۹، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ: ص ۴۱)

یہ خیانت کرنے والوں کا مال جلا دینا یہ مالی سزا ہے۔ اس پر رسول اللہ ﷺ اور آپ کے دونوں خلفاء کا عمل تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مالی سزا جائز ہے۔

عمرو بن شعیب بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ مزینہ کا ایک شخص رسول اللہ ﷺ کو اپنی چراگاہ سے چوری کی گئی بکری کی بابت سوال کر رہا تھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس پر دگنی قیمت ہوگی۔ (نیل الاوطار: جلد۷ ص ۱۳۴، جلد۴ ص ۱۳۹)

عمرو بن شعیب نے اپنے دادا سے نقل کیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ سے لٹکے ہوئے پھلوں کی بابت پوچھا گیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''جو کچھ کسی ضرورت مند نے کھالیا اور دامن میں نہیں چھپایا اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوتی، اور جو کچھ لے کر نکلا اس کا دوگنا جرمانہ اور سزا عائد ہوگی۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ ''اسے اس کی دگنی قیمت اور عبرت ناک سزا ہے۔'' (نیل الاوطار: جلد۷ ص ۱۳۴)

معلوم ہوا کہ لٹکے ہوئے پھل اور چوری کی گئی بکری کے عوض دوگنا تاوان عائد کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ مالی تعزیر اور تاوان جائز ہے۔

سیدنا عوف بن مالکؓ نقل کرتے ہیں کہ ایک حمیری شخص نے دشمن کے ایک آدمی کو مار ڈالا اور اس کا سامان چھین لینا چاہا۔ سیدنا خالد بن ولیدؓ سپہ سالار تھے۔ آپ نے مقتول کا مال قاتل کو نہ دیا۔ عوف بن مالکؓ نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو

کر واقعہ عرض کیا۔ حضور ﷺ نے خالدؓ سے فرمایا: ’’تم نے مقتول کا سامان اس کو کیوں نہیں دیا؟ خالدؓ نے عرض کیا: ’’یارسول اللہ! میری نظر میں وہ مال بہت ہے، فرمایا: اس کو دے دو۔ اس کے بعد سیدنا خالدؓ عوفؓ کی طرف سے گزرے۔ عوفؓ نے سیدنا خالدؓ کی چادر پکڑ کر کھینچی اور کہا: ’’کیا میں نے اپنی بات رسول اللہ ﷺ سے پوری نہ کرالی؟ سرکار دو عالم ﷺ کے کانوں تک بھی یہ بات پہنچ گئی۔ آپ ﷺ یہ سن کر غضب ناک ہو گئے اور فرمایا: خالد! اب نہ دینا۔۔ اور عوفؓ کی طرف رخ کر کے کہا: ’’تم لوگ میرے حکام کو میرے لیے رہنے نہیں دیتے۔ (مسلم مع شرح نووی: جلد۲ص ۶۴)

سرکار دو عالم ﷺ نے مقتول کا سامان مارنے والے کو دے دینے کا جو حکم صادر فرمایا اس سے ثابت ہوا کہ مارنے والا اس کا مالک بن گیا، لیکن جب سیدنا خالدؓ کو طعنہ دے کر اذیت پہنچائی گئی تو آپ ﷺ نے سیدنا خالدؓ سے کہہ دیا کہ اسے سامان نہ دو۔ اپنے امیر کو ستانے کی وجہ سے ستانے والے کو سامان سے محروم کر دینا ایک سزا تھی، اس سے ثابت ہوا کہ مالی سزا جائز ہے۔

بعض فقہائے کرام کا یہ دعویٰ ہے کہ مالی سزا اسلام میں پہلے جائز تھی لیکن بعد میں منسوخ ہو گئی لیکن حافظ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ نے اس بات کی نہایت سختی سے تردید کی ہے کہ مالی تعزیری سزا منسوخ ہو چکی ہے اور انہوں نے اس سلسلہ میں نبی اکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے وہ فیصلے پیش کیے ہیں جو انہوں نے اس بارہ میں کیے ہیں۔ (ملاحظہ ہو الحسبۃ فی الاسلام: ص۴۳، الطرق الحکمیہ لابن قیم: ۲۴۹) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے مالی سزاؤں کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ مال تلف کرنا، اسے تبدیل کرنا اور اسے دوسرے کی ملکیت میں دے دینا۔ جس کی تفصیل ان کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

(الحسبۃ فی الاسلام: ص۴۳، الطرق الحکمیۃ: ص۲۳۹)

جرمانہ کی سزا:

یہ بات اکثر فقہاء کے نزدیک مسلمہ ہے اور حافظ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ اسلامی شریعت میں مالی سزا جائز ہے اور جرمانہ کی سزا اسلامی

قانون میں ایک مستقل سزا ہے اور اس کی متعدد مثالیں کتابوں میں ملتی ہیں جیسے جو شخص شراب نوشی کی مجلس میں حاضر رہتا ہے اگر چہ وہ خود شراب نہیں پیتا اسے جرمانہ کی سزا دی جا سکتی ہے، یا کوئی درختوں کے ساتھ لگے ہوئے پھل چراتا ہے، یا گم شدہ اور بھٹکے ہوئے جانور چراتا ہے یا اس قسم کے دوسرے جرائم کا ارتکاب کرتا ہے تو ان تمام حالات میں مجرم کو جرمانہ کی سزا دی جا سکتی ہے، اور یہ ایک مستقبل سزا ہوتی ہے کسی دوسری سزا کا تکملہ نہیں ہوتی۔ البتہ کبھی تو مجرم کو جرمانہ کی سزا بطور اصلی سزا تجویز کی جاتی ہے، اور کبھی دوسری مستقل سزاؤں کے ساتھ ساتھ جرمانہ کی سزا بھی دی جاتی ہے جیسے بید زنی مع جرمانہ یا سزائے قید مع جرمانہ۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اسلامی قانون میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو قاضی پر یہ پابندی عائد کرتی ہو کہ وہ دوسری سزاؤں کے ساتھ جرمانہ کی سزا بھی دے یا ان میں سے صرف ایک ہی سزا پر اکتفا کرے یا ان تمام سزاؤں کا حکم دے جو جائز ہیں۔ شریعت نے تعزیر کا معاملہ قاضی کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے اور اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قاضی جرمانہ اور دوسری سزائیں ایک ساتھ بھی دے سکتا ہے۔ البتہ اسلامی قانون میں جرمانہ کی کم از کم اور زیادہ سے زیادہ کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، یہ بھی قاضی کی صواب دید پر ہے کہ وہ ہر مقدمہ میں اس کی نوعیت کے لحاظ سے سزا کا تعین کرے۔

جرمانہ کی وصولی:

اسلامی قانون میں قرض کی وصولی کے لیے مدیون (مقروض) کو قید کرنا جائز ہے۔ چنانچہ زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ مدیون کو اس پر واجب قرض کے لیے قید کیا جائے گا بشرطیکہ وہ ادائیگی کی قدرت رکھتا ہو اور ادائیگی کے مطالبہ کے باوجود لیت ولعل سے کام لے رہا ہو۔ اس لیے کہ سرکار دو عالم ﷺ کے ارشاد کے مطابق ''غنی کی طرف سے ادائیگی میں لیت ولعل کرنا ظلم ہے۔'' اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مدیون تنگ دست ہے تو پھر قرض خواہ کو اس کے حالات اچھے ہونے تک انتظار کرنا ہوگا۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿فان كان ذو عسرة فنظرة الىٰ ميسرة﴾ (بقرہ:۲۸۰)

''پس اگر وہ تنگ دست ہو تو اس کی آسودگی تک انتظار کرنا ہوگا۔''

لہٰذا تنگ دستی کی صورت میں اسے قید کرنا ظلم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ قرض خواہ مدیون کا پیچھا کرتا رہے۔ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ تنگ دستی کی صورت میں مدیون کا پیچھا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ تنگ دست مدیون کو خود اللہ تعالیٰ نے مہلت دے دی ہے۔ پہلی رائے والوں کی دلیل یہ ہے کہ تنگ دست مدیون کو مہلت اس کی آسودگی تک ہے اور آسودگی اور ادائیگی کی قدرت کسی وقت بھی آسکتی ہے، اس لیے قرض خواہ کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ مدیون کا پیچھا کرتا رہے تاکہ جونہی مدیون کے پاس مال آئے وہ مطالبہ کردے۔ دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ مدیون جو ماہوار کماتا ہے وہ اس کی ضرورت سے زیادہ ہو۔ اس صورت میں قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ وہ مدیون کی ضروریات سے بچا ہوا مال وصول کرے۔ البتہ میعاد کی بات اور ہے کیونکہ میعاد مقرر ہونے کے بعد اگر مدیون کو ادائیگی کی قدرت بھی ہو جائے تب بھی قرض خواہ میعاد سے پہلے مطالبہ نہیں کرسکتا۔ (تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق جلد ۴ ص ۱۸۰)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ قرض جو واجب الادا ہو گیا ہو اور اس کی میعاد بھی پوری ہو گئی ہو اس میں مدیون کو قید کیا جا سکتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا جرمانہ کو ایک قسم کا قرض تصور کیا جائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب جرمانہ کا آرڈر فائنل ہو جائے تو وہ مجرم کے ذمہ ایک قسم کا قرض ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں محکوم علیہ پر وہ تمام احکام جاری کیے جا سکتے ہیں جو مدیون کے لیے اسلامی قانون میں مقرر ہیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جرمانہ ایک قسم کی سزا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جرمانہ کی رقم سزا بھی ہو اور مجرم کے ذمہ واجب الادا قرض بھی ہو۔ ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرض کی کتنی مقدار پر سزائے قید دی جا سکتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسلامی قانون میں قرض کے لیے کوئی مقدار مقرر نہیں، اس لیے چاہے کتنی ہی کم مقدار ہو، مدیون کو قید کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ امام زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ ''وہ مال جس کے لیے قید کا حکم ہوگا اس کی مقدار شریعت میں متعین نہیں کی گئی، اس لیے ایک روپے یا اس سے بھی کم کے لیے قید کی سزا دی جا سکتی

ہے کیونکہ اس کا روکنے والا بھی ظالم اور نافرمان ہے۔'' (تبیین الحقائق: جلد۴ص ۱۸۲)

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ قید کی سزا کا حکم صرف مدیون کو دیا جائے گا مدیون کے وارثوں کو ان کے مورث کے قرضے میں قید نہیں کیا جا سکے گا، کیونکہ شریعت کی رو سے قابل منتقلی ترکہ صرف وہ ہے جو قرضہ جات کی ادائیگی کے بعد بچ جائے، لہٰذا مدیون کے وارث ذمہ دار نہیں ہوں گے، اس لیے ان کو قید نہیں کیا جا سکے گا۔

سزائے قید کی مدت:

مدیون کو قرض کی ادائیگی نہ کرنے پر کتنی مدت تک قید کیا جا سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں امام زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ ''مدیون کی سزائے قید کے لیے شریعت میں کوئی خاص مدت مقرر نہیں ہے۔ مدت کا تعین قاضی کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسے اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک اسے یقین نہ آجائے کہ اس کی کوئی دولت نہیں، اگر ہوتی تو وہ اس عرصہ میں ظاہر کر دیتا اور قید و بند کی تکالیف برداشت نہ کرتا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مدیون غنی اور صاحب مال ہے اور وہ جان بوجھ کر قرض کی ادائیگی نہیں کر رہا تو اسے دائماً قید میں رکھا جائے گا کیونکہ ادائیگی کی قدرت کے باوجود ادائیگی نہ کرنا ظلم ہے اور ظالم کو ہمیشہ قید میں رکھا جائے گا۔ اگر ایک شخص قاضی کے سامنے قرضہ کا اقرار کرے تو قاضی اسے قید کر دے گا اور تفتیش کرے گا کہ وہ شخص مال دار ہے یا نہیں۔ اگر وہ مال دار ہو تو وہ ادائیگی تک قید میں رہے گا اور نادار ہو تو اسے رہا کر دیا جائے گا۔

(تبیین الحقائق: جلد۴ص ۱۸۱، المغنی: جلد۴ص ۴۰۵)

امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ جو شخص لوگوں کے مال کو لے کر بیٹھ جاتا ہے اور بہانہ یہ کرتا ہے کہ اس کے پاس کچھ نہیں، اس کی سزائے قید کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے۔ ایسے شخص کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک وہ لوگوں کے قرضے ادا نہیں کر دیتا۔ اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کے پاس کچھ نہیں تو قاضی کو چاہیے کہ وہ اس کو مزید قید میں نہ رکھے بلکہ رہا کر دے۔

معزولی

معزول کرنے کا معنی اور مفہوم ملازمت سے محروم اور برطرف کر دینے کے ہیں۔ملازمت سے برطرفی کی صورت میں ملازم اپنی ماہانہ تنخواہ سے خود بخود محروم ہو جائے گا جو ہر ماہ اسے ملا کرتی ہے۔(التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ:ص ۳۶۸)

اس تعزیر کا مستحق ہر وہ ملازم ہوگا جس نے حرام طریقہ سے رشوت یا کوئی اور چیز لی ہوگی، یا ایسا کوئی حرام کام کیا ہوگا جس کے ارتکاب پر امانت داری اور دیانت پاش پاش ہو جاتی ہے۔ (التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ:ص ۳۶۸)

خیانت کی عادت اختیار کرنے والا شخص اس کا مستحق ہے کہ اسے ماہانہ ملنے والی تنخواہ سے محرومی کی سزا دی جائے تاکہ حکومتی اور خانگی سطح پر ہر محکمہ کے ملازمین اور عملے سے شر و فساد کے خطرناک جراثیم کی بیخ کنی ہو سکے، اور مفید عناصر اور مضر عناصر میں بیگانگی اور فرق برقرار رہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے ذکر کیا ہے کہ ملازمت اور ذمہ داری سے علیحدگی کی سزا وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحابؓ بھی اپنے زمانے میں دیا کرتے تھے۔

(السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ:ص ۱۱۳، التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ:ص ۳۶۸)

حافظ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب زاد المعاد میں لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدنا عباسؓ کو حکم فرمایا کہ وہ ابوسفیان کو وادی کی تنگنائے پر پہاڑی کے کٹاؤ کے پاس روکے رکھیں تاکہ جب وہاں سے مردان باخدا کی فوجیں گزریں تو ابوسفیان انہیں دیکھ سکیں۔

سیدنا عباسؓ نے ایسا ہی کیا۔ اتنے میں ہر قبیلہ کے فوجی اپنے اپنے پرچم کے ساتھ گزرنے لگے............ راوی نے سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا، یہاں تک کہ انصار کا قبیلہ سامنے آیا۔ اس کا جھنڈا سیدنا سعد بن عبادہؓ نے اٹھا رکھا تھا۔ جب وہ ابوسفیان کے قریب سے گزرے تو جوش میں آ کر انہوں نے یہ کہہ دیا:

﴿الیوم یوم الملحمة، الیوم تستحل الحرمة، الیوم اذل اللّٰه قریشاً﴾

''یعنی آج جنگ اور خون ریزی کا دن ہے، آج کعبہ کی حرمت اٹھ جانے کا دن ہے، آج اللہ تعالیٰ نے قریش کو رسوا کیا ہے۔''

جب سرکار دو عالم ﷺ کی سواری ابوسفیان کے سامنے پہنچی تو انہوں نے کہا: ''اے اللہ کے رسول! کیا آپ نے سعد کی بات نہیں سنی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''کیوں سعد نے کیا کہا ہے؟'' انہوں نے کہا: ''سعدؓ نے یہ کہا ہے۔'' اس پر سیدنا عثمانؓ اور سیدنا عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے عرض کیا: ''اے اللہ کے رسول! ہمیں اطمینان نہیں، کہیں وہ قریش پر اپنا بخار نہ اتارنے لگیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: نہیں ''الیوم تعظم فیه الکعبة، الیوم اعز اللّٰه قریشاً'' یعنی آج کعبہ کی عظمت دوبالا ہوگی۔ آج ہی تو اللہ تعالیٰ نے قریش کو معزز کیا ہے۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے سیدنا سعد بن عبادہؓ کے پاس ایک شخص کو بھیج کر ان سے جھنڈا واپس لے لیا۔

اس واقعہ میں سرکار دو عالم ﷺ کا انہیں علم برداری کے منصب سے معزول کر دینا اور قیادت کو ان کے ہاتھ سے لے کر دوسرے کے ہاتھ میں دے دینا صحابی مذکور کے حق میں ایک تعزیر تھی۔ آپ ﷺ نے ایک ذمہ داری سے جس طرح انہیں برطرف کیا اس سے معزولی کی تعزیر کا ثبوت ملتا ہے۔

سیدنا عمر بن خطابؓ خلیفہ ثانی کو معلوم ہوا کہ آپ کا کوئی کارندہ شراب کے موضوع پر اشعار کہتا ہے۔ آپ نے اس کو فوراً برطرف کر دیا۔ اگر شراب کے سلسلہ میں اشعار کہنے کی سزا معزولی ہو سکتی ہے تو اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ شرابیوں اور رشوت خوروں کی سزا اس سے کہیں سخت ہونی چاہیے۔

حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ شراب پینے والے کو بطور تعزیر چالیس کوڑے کی حد مار کر اسے ملازمت سے برطرف کر دیا جائے گا۔ (السیاسۃ الشرعیہ: ص ۱۰۵) احناف اور شوافع نے بھی اس بات کو قطعی قرار دیا ہے کہ رشوت لینے والے کو معزول کر دیا جائے گا۔ بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ رشوت خور کو رشوت لیتے ہی معزول کر دیا جائے گا کیونکہ ملازم عادل ہو تو ملازمت کے لائق ہوتا ہے، اور رشوت لینے سے عدالت داغ دار ہو جاتی ہے۔ جو فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ رشوت خود معزول کیے جانے کے لائق ہے، ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کو اسے معزول کر دینا چاہیے۔ اگر اس نے معزول نہ کیا اور ملازمت پر باقی رکھا تو وہ خود گنہ گار ہوگا۔

(ردالمختار: جلد۵ ص ۳۶۳، فتاوٰی عالمگیری: جلد۳ ص ۲۶۸، شرح کنز الدقائق للعینی: جلد۲ ص ۸۲)

ہر وہ ملازم جو اپنے ذمہ سپرد کردہ امانت میں خیانت کرے تو اسے تعزیر کے طور پر معزول کر دیا جائے گا۔ اور ایسے لوگوں میں درج ذیل لوگ آتے ہیں۔

(1) جو شخص ایسے لوگوں کو مناصب عطا کرتا ہے جو نااہل ہیں، جن کی ضرورت نہیں اور جو دیانت دار اور امانت دار نہیں ہی۔ (السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ: ص ۶)

(2) جو شخص ملازمین سے کوئی ایسی رقومات حاصل کرے جن سے اس کا مقصد اپنی ذات اور اپنے اعزاء واقرباء کو مفاد پہنچانا مطلوب ہو۔ (ایضاً: ص ۲۲)

(3) جو ملازم کسی کام کے عوض کوئی تحفہ قبول کرے۔

(السیاسۃ الشرعیہ: ص ۲۰، ردالمختار: جلد۴ ص ۲۲۳)

(4) وہ بااختیار شخص جو ہدیہ قبول کرے اور رشوت وصول کرے۔

(السیاسۃ الشرعیہ: ص ۳۱)

(5) وہ افسران حکومت جو ٹیکس تشخیص کرتے وقت اپنی نفسانی خواہش کے مطابق فیصلے کرتے ہیں۔ (السیاسۃ الشرعیہ: ص ۲۳)

(6) جو کسی شخص پر ناروا ظلم کرے۔ (السیاسۃ الشرعیہ: ص ۵۳)

(7) ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قانون کے علاوہ دوسرے قانون کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، یا وہ حاکم جو منکرات پر باز پرس نہیں کرتا۔ ایسے تمام

اشخاص کو ان کی ملازمت سے برطرف کر دیا جائے گا۔

(8) ہر وہ ملازم جو مجرموں سے اس غرض کے لیے رشوت وصول کرتا ہے کہ ان کو سزا سے بچا لے گا۔ ایسے شخص کو سزا اس لیے ہوگی کہ ایک تو وہ اپنا فرض منصبی ترک کرتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی حدود کو قائم کرنا، اور دوسرے یہ کہ وہ حرام خوری کا ارتکاب کرتا ہے یعنی ایسی دولت کا جمع کرنا جو حرام ہے۔ (السیاستہ الشرعیہ: ص ۳۳)

(9) حاکم یا امیر کے وہ نائبین جو اپنے مرتبہ اور منصب کی آڑ میں مجرموں کو پناہ دیں اور انہیں سزا دہی سے بچائیں۔ (ایضاً: ص ۵۳)

(10) اوقاف اور بیت المال کی مملوکہ جائداد کے انچارج جو خیانت کے مرتکب ہوتے ہیں۔ (ایضاً: ص ۵۳)

مندرجہ بالا تمام جرائم کے مرتکب افراد کو تعزیری سزا دی جائے گی تا کہ ان کی اصلاح ہو۔ اور یہ سزا معزولی اور معطلی بھی ہو سکتی ہے۔ بہرحال سزا کا تعین قاضی کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

اسی طرح وہ قاضی اور جج جو اپنے فیصلوں میں عمداً ناانصافی سے کام لے، ایسے قاضی اور جج کو منصب قضاء سے برطرف کر دیا جائے گا، اس لیے کہ اس نے ایک ایسے کام میں خیانت سے کام لیا جس میں اسے امین بنایا گیا تھا، یہ بات ظاہر بھی ہوگئی اور اس کے خلاف جرم ثابت بھی ہو گیا۔ علامہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ "قاضی اگر کسی حد یا قصاص یا مالی یا کوئی اور فیصلہ کرے اور اس کے بعد یہ کہے کہ میں نے غلط اور ظالمانہ فیصلہ کیا ہے حالانکہ مجھے حقیقت کا علم تھا تو فریق مقدمہ کے نقصان کا وہ ذاتی طور پر ذمہ دار ہوگا اور تعزیری سزا کا بھی مستحق ہوگا اور قضا کے منصب سے بھی معزول کیا جائے گا۔ وہ معزول اس لیے کیا جائے گا کہ جس کام کا وہ امین تھا اس میں اس نے خیانت کی۔"

(مبسوط: جلد ۹ ص ۸۰)

یہی حکم اس صورت میں ہے کہ قاضی تکمیل مقدمہ کے بعد فیصلہ نہ کرے۔ اس صورت میں ایک تو وہ عنداللہ گنہ گار ہوگا، دوسرے یہ کہ اسے منصب قضا سے معزول کر دیا جائے گا، اور وہ تعزیری سزا کا بھی مستحق ہوگا۔ اور جو قاضی منصب قضا رشوت دے کر حاصل

کرتا ہے وہ اس بات کا مستحق ہوگا کہ اسے معزول کر دیا جائے۔ وہ شخص جو منصب قضاء کا اہل ہے لیکن اس کے بعد وہ رشوت ستانی یا دوسرے افعال بد کی وجہ سے فاسق ہو جائے جیسے زنا کے ارتکاب سے یا شراب نوشی کے ارتکاب سے تو یہ ضروری ہے کہ اسے اس کے منصب سے معزول کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا ظاہری مذہب یہی ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ حاکم وقت کو چاہیے کہ اسے لازمی طور پر معزول کر دے۔ (ردالمختار: جلد۴ص ۳۱۶)

بعض فقہاء نے شک کی بنیاد پر یا کسی شک کے بغیر بھی قاضی کو برطرف کر دینے کی اجازت دی ہے، تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ اس لیے کہ رشوت لینا انتہائی گھناؤنا جرم ہے۔ اس جرم سے باطل کو تقویت ملتی ہے اور حق ضائع ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ شخص رشوت لے کر اس منصب کا غلط فائدہ اٹھا رہا ہے، جب کہ وہ مقام اس کے لیے ایک امانت تھا اور رشوت لے کر اس نے امانت میں خیانت کی، اس لیے خیانت کے بعد وہ اس منصب کے لائق نہیں رہا۔ معزولی کے بعد اس شخص کو ان تمام حقوق اور سہولتوں سے محروم کر دیا جائے گا جو ریاست افراد کو مہیا کرتی ہے جیسے قرض کی سہولتیں، کٹوتی کی سہولتیں، پراویڈنٹ فنڈ کی سہولتیں اور میڈیکل کی سہولتیں۔ یہ سزائیں اسے اس لیے دی جائیں گی تا کہ جس نفس نے اسے فریب میں مبتلا رکھا اور جو فاسد نفسانی خواہشات میں پڑ کر لوگوں کے حقوق کو ضائع اور رائیگاں کرتا ہے، اسے اذیت اور تکلیف پہنچ سکے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر عہدہ دار جو اپنے عہدہ اور منصب کی ادائیگی میں خائن ثابت ہو جائے، اسے معزولی کی سزا دی جا سکتی ہے، اس لیے کہ حکومت نے اس کو یہ منصب اس لیے دیا ہے کہ اسے اس کا امین سمجھا ہے۔ علاوہ ازیں اگر کوئی ملازم حکومت کسی ایسے جرم کا مرتکب ہو جس سے اس کے ملازم ہونے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہو تو اسے بھی اس کے عہدہ سے معزول کر دیا جائے گا، اس لیے کہ مصلحت عامہ کا یہی تقاضا ہے۔ گویا کہ معزولی کی سزا ہر اس شخص کو دی جائے گی جس کے منصب پر اعتماد نہ رہے لیکن اس کا نفاذ انتظامیہ کے اختیار میں ہے۔

تشہیر

تشہیر بھی ایک تعزیری سزا ہے۔ حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے سیدنا عبادہ بن صامتؓ کو محاصل مقرر فرمایا، اور انہیں نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

''ابو الولید! اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہنا یہ نہ ہو کہ قیامت کے روز تم ایک اونٹ اپنی گردن پر اٹھائے ہوئے آؤ اور وہ آواز دے رہا ہو، ایک گائے اٹھائے ہوئے آؤ اور وہ آواز دے رہی ہو، یا ایک بکری اٹھائے ہوئے آؤ اور وہ ممیا رہی ہو۔''

اس پر سیدنا عبادہ بن صامتؓ نے عرض کی: ''کیا یہ سب کچھ اسی طرح ہوگا؟'' آپ ﷺ نے فرمایا: ''ہاں، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، ماسوائے اس شخص کے جس پر اللہ کا رحم ہو جائے۔'' اس پر سیدنا عبادہؓ نے عرض کی: ''اس خدا کی قسم جس نے آپ کو سچائی کے ساتھ مبعوث فرمایا میں کبھی دو افراد کا بھی حاکم نہیں بنوں گا۔''

اس حدیث پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اس عظیم اجتماع میں مجرم کو ایسی سزا دینے کا مقصد اسے شرمندہ کرنا ہے۔ فقہاء نے اس حدیث سے استنباط کیا ہے کہ مجرموں کو عام لوگوں میں شرمندہ کرنا جائز ہے یعنی ان کے جرم کی تشہیر کرنا ایک تعزیری سزا ہے۔

(السیاسۃ الشرعیۃ: ص ۵۴، المبسوط، سرخسی: جلد ۱۶ ص ۱۴۵)

سیدنا عمر بن الخطابؓ کے بارہ میں مروی ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو گلیوں میں

پھرا کر شرمندہ کرتے تھے اور اس طرح اس کی تشہیر کرتے تھے۔ (مبسوط سرخسی: جلد ۱۶ ص ۱۴۵) یہی روایات قاضی شریح ؒ سے مروی ہیں کہ انہوں نے مختلف جرائم میں ایسے فیصلے کیے۔ قاضی شریح ؒ سیدنا عمرؓ اور سیدنا علیؓ کے دور میں کوفہ کے قاضی تھے، ان کے فیصلے آج بھی مشہور اور زبان زد خاص و عام ہیں۔ ان کے جو فیصلے مشہور ہیں وہ گویا سیدنا عمرؓ اور سیدنا علیؓ سے روایت ہیں کیونکہ ان کے عہد ہائے خلافت میں یہ فیصلے روبعمل ہوئے اور انہوں نے ان کو نافذ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور فقہاء نے تشہیر کو ایک تعزیری سزا تصور کیا ہے۔ (مبسوط، سرخسی: جلد ۱۶ ص ۱۴۵، السیاسۃ الشرعیہ: ص ۵۴) قاضی شریح ؒ کا معمول یہ تھا کہ جب وہ جھوٹے گواہ کو پکڑ لیتے تو اگر وہ اہل بازار میں سے ہوتا تو اسے بازار بھیجتے اور اگر وہ کسی اور قوم یا قبیلہ سے تعلق رکھتا تو اسے اپنی قوم اور قبیلہ کی طرف بھجواتے اور عصر کے بعد تمام لوگوں میں یہ اعلان کرواتے کہ یہ وہ شخص ہے جسے ہم نے جھوٹا گواہ پایا، لہٰذا اس سے ہوشیار رہو اور دوسرے لوگوں کو بھی اس سے ہوشیار کرو۔ (المبسوط، سرخسی: جلد ۶ ص ۱۴۵)

علماء نے لکھا ہے کہ تشہیر یہ ہے کہ جھوٹے گواہ کو شہر میں پھرایا جائے اور اس کے ساتھ منادی یہ اعلان کرتا جائے کہ یہ وہ شخص ہے جس نے فلاں مقدمہ میں جھوٹی گواہی دی ہے لہٰذا اس کی گواہی قبول نہ کرو اور نہ ہی اسے کسی معاملہ میں گواہ بناؤ۔

اسی طرح چور کے بارہ میں بھی یہ ہے کہ اسے بازار میں پھرایا جائے اور یہ اعلان کیا جائے کہ یہ شخص چور ہے، لہٰذا اس سے ہوشیار رہو۔ اس طرح اسے پوری طرح شرمندہ کیا جا سکے گا اور اس سزا سے ہوسکتا ہے کہ وہ آئندہ چوری کا ارتکاب نہ کرے۔

کبھی اس تشہیری سزا کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مجرم کو گدھے پر الٹا سوار کیا جاتا ہے اور اس کا منہ کالا کیا جاتا ہے اور پھر اسے عام لوگوں میں پھرایا جاتا ہے تاکہ لوگ اس کو پہچان لیں اور اس سے ہوشیار رہیں۔ سیدنا عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں جھوٹی شہادت دینے والے کو یہ سزا دی۔ اور شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ ؒ نے اس کا فلسفہ یہ بتایا ہے کہ جھوٹی شہادت دینے والے نے چونکہ بات کا رخ پھیر دیا ہے اس لیے اسے بھی الٹے رخ سوار کیا گیا۔ اس نے حقیقت کا چہرہ سیاہ کیا اس لیے اس کا بھی چہرہ سیاہ کر دیا گیا۔

(السیاسۃ الشرعیہ: ص ۵۴)

آج کل مجرموں کی جو فائلیں تیار ہوتی ہیں، تھانوں میں ان کی تصاویر لگائی جاتی ہیں یا تھانوں میں بستے تیار ہوتے ہیں یہ بھی ایک قسم کی تشہیر ہے۔ مجرم کے جرم کی تشہیر سے مراد یہ ہے کہ اس سے ایک تو مجرم کی گوشمالی ہو سکے اور دوسرے لوگ خائف ہو جائیں اور وہ اس جرم کا ارتکاب نہ کریں، اور تیسرے اس کو شرمندہ کیا جائے۔ اسے بدکار اور مجرم مشہور کیا جائے اور لوگوں کو مطلع کیا جائے کہ وہ اس شخص سے معاملہ کرتے وقت ہوشیار رہیں۔ عوام الناس اس شخص کے کردار سے واقف ہو جائیں اور اس پر اعتماد نہ کریں۔

سابقہ زمانوں میں چونکہ نشر و اشاعت کے وسائل کم تھے، اس لیے مجرم کو سوار کر کے اس کی تشہیر کی جاتی تھی لیکن موجودہ زمانہ میں چونکہ نشر و اشاعت کے جدید وسائل میسر ہیں لہٰذا الیکٹرانک میڈیا یا پرنٹ میڈیا یعنی ٹیلی ویژن اخبارات و اشتہارات وغیرہ کے ذریعہ سے مجرم کی تشہیر کی جا سکتی ہے۔

خلاصہ:

یہ تھا وہ مختصر سا خاکہ جس میں ان سزاؤں کا ذکر بھی کیا گیا ہے جن سے اسلامی نظام عدل پروان چڑھتا ہے۔ یہ وہ سزائیں ہیں کہ جب ان کو نافذ کیا گیا تھا تو جرائم کا خاتمہ ہو گیا اور اگر کوئی اکا دکا جرم ہوتا بھی تو مجرم کو قرار واقعی سزا مل جاتی اور وہ آئندہ جرم کا ارتکاب نہ کرتا اور دوسرے لوگ بھی اس کی سزا کو دیکھ کر ایسے خائف ہوتے کہ انہیں اس جرم کے ارتکاب کا حوصلہ نہ ہوتا۔ آج بھی سعودی عرب کی مثال ہمارے سامنے ہے کہ وہاں صرف اسلامی حدود و قصاص اور اسلامی تعزیرات اور سزائیں نافذ ہیں اور دنیا میں سب سے کم جرائم اس سرزمین میں ہیں۔ یہ سب برکات اسلامی نظام عدل اور ان سزاؤں کی ہیں جو اسلام نے دنیا میں نافذ کیں اور جن کو آج ہمارے نام کے مسلمان ہی مغرب کی باتوں سے متاثر ہو کر وحشیانہ اور ظالمانہ سزائیں کہتے ہیں، اور بڑے بڑے ارباب اقتدار یہ کہنے سے نہیں جھجکتے کہ اگر ہم چوری کی اسلامی سزا ہاتھ کاٹنا نافذ کریں تو پورا ملک ٹنڈا ہو جائے۔ کیا سعودی عرب میں پورا ملک ٹنڈا ہو گیا ہے جب کہ یہ ہاتھ کاٹنے والی سزا نافذ ہے۔ جب تک یہ سزا نافذ نہیں ہوئی تھی، تاریخ گواہ ہے کہ راہ جاتے قافلوں کو لوٹ لیا جاتا

تھا۔ کسی کا جان و مال محفوظ نہیں تھا لیکن اب انہی سزاؤں کی برکت سے کسی کو کسی دوسرے کے مال کی طرف چوری کی نیت سے آنکھ اٹھانے کی جرأت نہیں ہے۔

دوسرے لوگوں کی زندگی اجیرن کرنے والوں کے لیے شریعت نے قصاص کی سزا مقرر کی۔ یہ عادلانہ سزا اس کے عمل کی جزا ہے کیونکہ ایک مظلوم شخص کو بھی اسی طرح جینے اور زندگی گزارنے کا حق ہے جیسا دوسرے کو۔ جو شخص نفسانی خواہشات کے تحت جرم کرتا ہے، جب اس کو یہ پتہ ہو کہ اسے اپنے کیے کی سزا ملے گی تو وہ ارتکاب جرم سے رک جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے بالکل سچ فرمایا۔

﴿ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب﴾ (البقرہ: ۷۹)

یہ قصاص ہی ہے جس نے معاشرہ کے ہر فرد کو زندگی عطا کی کیونکہ قصاص نے سماج کو نقصان پہنچانے والوں سے معاشرہ کو اطمینان بخش دیا۔ بعض لوگوں نے قصاص کو ظالمانہ سزا اور سنگ دلی سے تعبیر کیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی آنکھ سے دیکھتے ہیں اور ان کی دوسری آنکھ میں پانی بھر گیا ہے جس کی وجہ سے وہ حقیقت کو نہیں دیکھ پاتے۔ ان لوگوں کو اس سنگ دلی اور وحشی پن کا ادراک نہیں ہوتا جس کے باعث مجرم نے ایک بے گناہ شخص کو قتل کیا۔ یہ قتل نفسیاتی سنگ دلی سے ہوا اور اس نفسیاتی سنگ دلی کے مقابلہ میں یہی عدل وانصاف کا تقاضا ہے کہ اسے ویسی ہی سزا ملے۔ جب مجرم کو یہ علم ہو کہ اسے جرم کی سزا بھی ویسی ہی ملے گی تو وہ ارتکاب جرم سے رک جاتا ہے اور معاشرہ میں امن ہو جاتا ہے، اور اگر اسے یہ علم ہو کہ ارتکاب جرم کے بعد اس کی ضروریات پوری ہوتی رہیں گی اور اس کو جرم کے مطابق سزا نہیں ملے گی تو پھر وہ زندگی بھر جرم کے بعد جرم کرتا رہتا ہے اور معاشرہ میں جرائم کا روز بروز اضافہ ہوتا رہتا ہے اور اس میں ایک اضطرابی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا قصاص کے بغیر لوگوں کے لیے زندگی متحقق نہیں ہو سکتی۔ "ولکم فی القصاص حیاۃ"

زنا جہاں اخلاق کریمہ کے منافی ہے وہاں ضیاع انساب، انتشار فساد اور معاشرہ کی پراگندگی اور ژولیدہ فکری کا باعث بھی ہے، اس لیے اس کے لیے ایسی سزا مقرر کی گئی ہے جو اس فعل بد سے روکنے والی، اخلاق کی حفاظت کرنے والی اور معاشرہ

کے اخلاق کی تعمیر کرنے والی ہے۔ دراصل زنا خاندان پر ظلم ہے، اس لیے زنا کی سزا بڑی قاطع ہے جو مجرم کے جرم کی عظمت کے مطابق دی جاتی ہے۔ شادی شدہ کو رجم کی سزا دی جاتی ہے کیونکہ اس کا شادی کے بعد زنا کرنا اس کی رذالت اور کمینے پن کی واضح دلیل ہے کنوارے کی سزا کوڑے اور جلا وطنی ہے جو شادی شدہ کی سزا سے کم تر ہے حالانکہ جرم ایک ہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں نے یہ کام دو مختلف حالتوں میں کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو حرام قرار دیا ہے اسے ان کے متعلق علم تھا کہ ان کے نقصانات اس کے بندوں کو پہنچیں گے۔ شراب بھی ان حرام چیزوں میں سے ایک ہے، لہٰذا اس کے پینے والے کے لیے اس نے ایسی سزا مقرر کی ہے جو نہ صرف اس کو بلکہ دوسروں کو بھی روکنے والی ہے، لیکن جو لوگ اللہ کے باغی اور معاشرہ میں فساد انگیزی کرنا چاہتے ہیں وہ کوؤں کی طرح شور مچاتے ہیں کہ شراب نوش کو سزا دینا سنگ دلی اور ایک انسان کی حریت کے منافی ہے، بلکہ وہ یہاں تک دعویٰ کرتے ہیں کہ شراب میں بہت سے فوائد ہیں۔ نشہ اور خوشی کی وجہ سے انسان اپنے غموں کو بھول جاتا ہے، لیکن جو چیز انسان کی عقل سلب کر لیتی ہو وہ بھلا کیسے مفید ہو سکتی ہے؟ بلکہ طب جدید نے تو انسانی تصور سے بڑھ کر اس کے نقصانات ثابت کیے ہیں۔

ایسا ہی دوسرے تمام جرائم کے بارہ میں اسلام نے جو سزائیں مقرر کی ہیں وہ بالکل صحیح اور درست ہیں اور کوئی عقل سلیم رکھنے والا انسان ان پر اعتراض نہیں کر سکتا۔ اور ہمارا تجربہ بھی اس بات کی پوری پوری شہادت دیتا ہے کہ جو معاشرے قانون خداوندی کے پابند نہیں وہ اخلاقی لحاظ میں حد سے تجاوز کر گئے ہیں۔ ان میں اضطراب و پراگندگی پیدا ہو گئی ہے اور باوجود اتنی ترقی کرنے کے ان میں حقیقی امن وسکون نہیں ہے، اور جس معاشرہ میں امن وسکون نہ ہو وہ حقیقی معنوں میں نہ تو روحانی ترقی کر سکتا ہے اور نہ ہی مادی اشیاء سے لذت اندوز ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ان معاشروں میں مجرموں کو ان کے جرائم سے روکنے والی کوئی چیز نہیں اور نہ ہی ان کے ضمیروں کی تربیت اور ان کے دلوں کی اصلاح کا کوئی ذریعہ ہے۔ یہ اسلام ہی ہے جس نے ایک طرف تو ہر جرم کے مطابق سزاؤں سے جرائم کو روکا اور دوسری طرف ان کی روحانی طور پر تربیت کی اور آخرت کے

محاسبہ سے ان کے سوئے ہوئے ضمیروں کو بیدار کیا۔ لہٰذا اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں اسلام حقیقی معنوں میں امن وسلامتی والا دین ہے۔ 1

امریکہ اس وقت دنیا کا مہذب ترین ملک تصور کیا جاتا ہے۔ مال و دولت ساری دنیا سے وہاں زیادہ ہے کیونکہ امریکہ پوری دنیا کا ان داتا بنا ہوا ہے۔ دنیا کی تمام مالی پالیسیاں وہاں تیار ہوتی ہیں اور پھر مالی لحاظ سے پوری دنیا کو وہاں سے کنٹرول کیا جاتا ہے۔ لیکن 1972ء میں روزنامہ ڈیلی نیوز، کراچی نے امریکہ کے جرائم کی جو رپورٹ شائع کی وہ بڑی ہی بھیانک ہے۔ یہ رپورٹ آج سے 32 سال قبل کی ہے۔ ان 32 سالوں میں تو جرائم کے لحاظ سے امریکہ اور دوسرے ممالک کی حالت اور زیادہ ابتر ہو گئی۔ لیکن 32 سال پہلے کی رپورٹ ہی سے آپ اندازہ لگائیں کہ جرائم کے لحاظ سے وہاں کی حالت کیسی بھیانک اور خوفناک ہے۔ اخبار لکھتا ہے:

> ''واشنگٹن، 29 اگست، یہاں بے ایف، بی، آئی (فیڈرل بیورو آف انویسٹی گیشن) نے آج جو رپورٹ شائع کی ہے، اس کے مطابق یہاں پر ہر انتالیس (39) سیکنڈ میں کوئی ایک جرم ضرور سرزد ہو جاتا ہے۔ امریکہ میں اس سال ہر تیس (30) منٹ پر ایک قتل ہوا۔ ہر تیرہ (13) منٹ کے بعد کسی ایک امریکی عورت کے ساتھ زنا بالجبر کیا جاتا ہے۔ ہر اکیاسی (81) منٹ پر کوئی زبردست ڈاکہ پڑتا ہے، اور ہر چھیاسی (86) سیکنڈ میں کسی ایک امریکی شہری پر جسمانی حملہ کیا جاتا ہے۔ اس سال پورے ملک میں جرائم کی شرح میں سات فیصد اضافہ ہوا۔ تشدد آمیز جرائم مثلاً قتل، زنا بالجبر اور ڈاکہ وغیرہ میں گیارہ فیصد اور املاک کے خلاف جرائم مثلاً چوری اور نقب زنی میں سات فیصد، واضح اعداد و شمار کے مطابق گذشتہ سال 17630 افراد قتل ہوئے۔ یہ تعداد گذشتہ سال کے مقابلہ میں 1770 کے بقدر زائد ہے اور گذشتہ پانچ سال کے مقابلہ میں قتل کی وارداتوں میں 61 فیصد اضافہ ہوا ہے۔ اس سال

زنا بالجبر کی بیالیس ہزار وارداتیں ہوئیں۔ یہ تعداد گذشتہ سال کے مقابلہ میں گیارہ فیصد اور پچھے سال کے مقابلہ میں 64 فیصد زائد ہے۔ مار دھاڑ کے ساتھ ڈاکوؤں کی تعداد اس سال تین لاکھ پچاسی ہزار نو سو دس تھی جو 1970ء کے مقابلہ میں گیارہ فیصد اور 1966ء کے مقابلہ میں 145 فیصد زیادہ ہے۔"

(روزنامہ ڈیلی نیوز، کراچی، شمارہ 29 اگست 1972ء)

یہاں پر یہ بات ذہن میں رکھیں کہ یہ تعداد وہ ہے جو سرکاری محکموں کے علم میں آ گئی ہے۔ خفیہ طور سے جو جرائم کیے گئے وہ ان کے علاوہ ہیں۔ نیز اس رپورٹ میں صرف زنا بالجبر کے اعداد و شمار دیئے گئے ہیں کیونکہ امریکہ اور مغربی ممالک میں زنا بالجبر ہی جرم ہے، زنا بالرضاء جرم نہیں ہے، اسی سے آپ زنا بالرضا کا اندازہ لگا سکتے ہیں اور پھر وہاں کے اخلاقی معیار کا امریکی ماہنامہ (Panorama, V. XXIV, No 9, P.13 Column 2) کے اندازے کے مطابق امریکہ کے مختلف علاقوں میں ہر سال 2 لاکھ سے لے کر بارہ لاکھ تک ناجائز اسقاط حمل (Abortion) کے واقعات ہوتے ہیں، اس کے باوجود یہ ملک دنیا کا مہذب ترین ملک سمجھا جاتا ہے۔

ان جرائم کے بڑھنے کی تعداد کی اصل وجہ اسلامی سزاؤں کا نفاذ نہ ہونا ہے۔ بیماری کا اگر اس کے مطابق دوا دے کر علاج نہ کیا جائے تو شفا کی امید رکھنا سعی لاحاصل ہے بلکہ بیماری کے بڑھنے کا قوی اندیشہ ہوتا ہے، اسی طرح اگر جرائم کی پامالی اور سرکوبی کے لیے اسلامی حدود کو نافذ نہیں کیا جائے گا تو اس وقت تک جرائم کم نہیں ہوں گے بلکہ آکاس بیل کی طرح بڑھتے ہی چلے جائیں گے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اسلامی حدود فطرت کے عین مطابق ہیں اور فطرت کو مسخ کرنے سے حالات کی بہتری کی امید رکھنا عبث ہے۔ فرض کیجیے کہ زید نے اپنی لڑکی کی شادی کے لیے لاکھوں روپے خرچ کر کے جہیز تیار کیا، اور اس سارے سامان کو ایک کمرے میں منتقل کر کے رکھ دیا۔ ایک رات زید کی جو اسی کمرے کے دروازہ کے قریب سو رہا تھا، آنکھ کھلی تو کیا دیکھتا ہے کہ ایک شخص

اس کی لڑکی کے زیورات کا بکس اٹھائے لیے جا رہا ہے۔ زید کے سرہانے ایک بھرا ہوا ریوالور رکھا ہوا تھا۔ اس نے فوراً ریوالور اٹھایا اور چور کو للکارا۔ اگر ایسے وقت میں چور بھاگنے کی کوشش کرے تو زید کیا کرے گا؟ کیا وہ اس چور کو نیکی کا وعظ کہنے لگے گا کہ بھئی! یہ چوری کرنا بہت گناہ ہے۔ تم نوجوان آدمی ہو اس فعل بد سے باز آجاؤ وغیرہ وغیرہ، یا وہ (اگر وہ بہت زیادہ پابند قانون ہے) اس چور کے پیروں پر گولی چلا کر اس کے بھاگ جانے کی قوت کو ماؤف کرنے کی کوشش کرے گا؟ ایسی صورت میں فطری تقاضا یہ ہے کہ زید فائر کر کے چور کے پیروں کو بیکار کر دے۔ یہی کام جرم ثابت ہونے کے بعد شریعت کرتی ہے۔ چوری نے اس زمانہ میں شریف شہریوں کی زندگی اجیرن بنا رکھا ہے۔ ہزاروں افراد اس کی وجہ سے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ بسوں میں سفر کرنا دشوار، مسجدوں میں جوتے چوروں سے محفوظ رہنا از حد مشکل۔ غرضیکہ نہ بازار محفوظ، نہ مکان، نہ ریلیں اور نہ بسیں۔ ہر جگہ چوروں اور اٹھائی گیروں کا دور دورہ ہے۔ بلکہ اب تو چوری سے بات بڑھ کر ڈاکوں تک پہنچ گئی ہے۔ سر بازار لوگوں کی کنپٹی پر پستول رکھ کر لوٹ لیا جاتا ہے۔ گھروں میں دن دیہاڑے عورتوں کے زیورات چھین لیے جاتے ہیں، ایک عجیب افراتفری کا عالم ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ کوئی چور اور ڈاکو کسی غریب کی ساری عمر کی کمائی اور اس کے بال بچوں کے واحد ذریعہ معاش کو چرا کر اسے اور اس کے خاندان کو تباہ و برباد کرنے کا سامان کر رہا ہو۔ اگر موقع مل جائے تو کیا وہ غریب اس چور کے کسی ایسے عضو کو بیکار کر دینے میں پل بھر کے لیے بھی ہچکچائے گا جس کے ذریعہ وہ اس کو اور اس کے خاندان کو تباہ کرنا چاہتا ہے، ہرگز نہیں، اس لیے کہ یہ عین فطرت ہے اور شریعت بھی یہی کرتی ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ کر ایک حد تک اسے معذور بنا دیتی ہے۔

پھر اگر آپ جتنی مرضی چاہیں سخت سزائیں نافذ کر دیں لیکن جب تک انہیں دوسروں کے لیے سامان عبرت نہیں بنائیں گے، فائدہ نہیں ہوگا۔ حدود کے تعین میں شریعت کے دو مقاصد ہیں۔ ایک تو یہ کہ مجرم میں سزا کا اتنا سخت خوف پیدا ہو جائے کہ وہ دوبارہ اس جرم کے ارتکاب کی جرأت ہی نہ کر سکے، اور دوسرے لوگ اس کے بھیانک

انجام کو دیکھ کر جرائم کے ارتکاب سے رک جائیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ النور آیت نمبر 2 میں زنا کی جو سزا سو کوڑے ذکر کی ہے، اس آیت کے آخر میں فرمایا:

﴿ولیشھد عذا بھما طائفۃ من المومنین﴾ (النور:۲)

''اور ان دونوں (زانی مرد اور زانیہ عورت) کو سزا دیتے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو موجود رہنا چاہیے۔''

آیت کا یہ حصہ خاص طور پر قابل غور ہے کیونکہ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ شریعت میں صرف مجرم کو سزا دینی ہی مقصود نہیں بلکہ اس سزا کو ذریعہ عبرت بنانا بھی مقصود ہے، لہٰذا دونوں باتیں واضح ہو گئیں کہ سزا سے فرد کی اصلاح ہو گی اور سزا کی نمائش دیگر افراد معاشرہ کے لیے سامان عبرت بنے گی۔

چوری کے معاملہ میں بھی یہی صورت ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے جس سے اسے سخت اذیت ہوتی ہے اور وہ عمر بھر کے لیے جسمانی طور پر معذور ہو کر احساس ندامت میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس لیے یقین کیا جا سکتا ہے کہ وہ آئندہ اس فعل بد سے اجتناب کرے گا۔ یہ صورت تو انفرادی اصلاح کی ہوئی۔ اور جب ایک شخص معاشرے میں ہر وقت اپنا کٹا ہوا ہاتھ لیے پھرتا رہے گا تو اسے دیکھ کر لاکھوں انسان عبرت حاصل کریں گے۔ اور اگر کسی کے دل میں چوری کا خیال آئے گا بھی تو اسے وہ ٹنڈا شخص ضرور یاد آئے گا جسے اس نے کسی وقت اپنے بازار میں دست بریدہ دیکھا تھا۔ اس کی یاد اس کے جسم میں کپکپی پیدا کر دے گی اور وہ چوری کے جرم کے ارتکاب سے باز رہے گا۔

پاکستان کے ایک سابق وزیراعظم نے کہا کہ ''اسلامی سزائیں غیر اسلامی ہیں۔'' لیکن موجودہ صدر صاحب سرزمین وطن میں مکروہات کی جن فصلوں کی تخم ریزی کر رہے ہیں، ان کا ثمر ور ہونا قوم و وطن کے لیے زہر ہلاہل کے سوا کچھ نہیں۔ گذشتہ دنوں انہوں نے فرمایا تھا: ''میں لوگوں کے ہاتھ کاٹ کر قوم کو ٹنڈا نہیں بنا سکتا۔'' کون کہتا ہے کہ آپ قوم کو ٹنڈا بنائیں لیکن جو لوگ ایک خاندان کی عمر بھر کی کمائی اور ان کا زندگی بھر کا سرمایہ پستول دکھا کر لوٹ کر لے جاتے ہیں، اس کا بھی تو کوئی علاج کریں؟

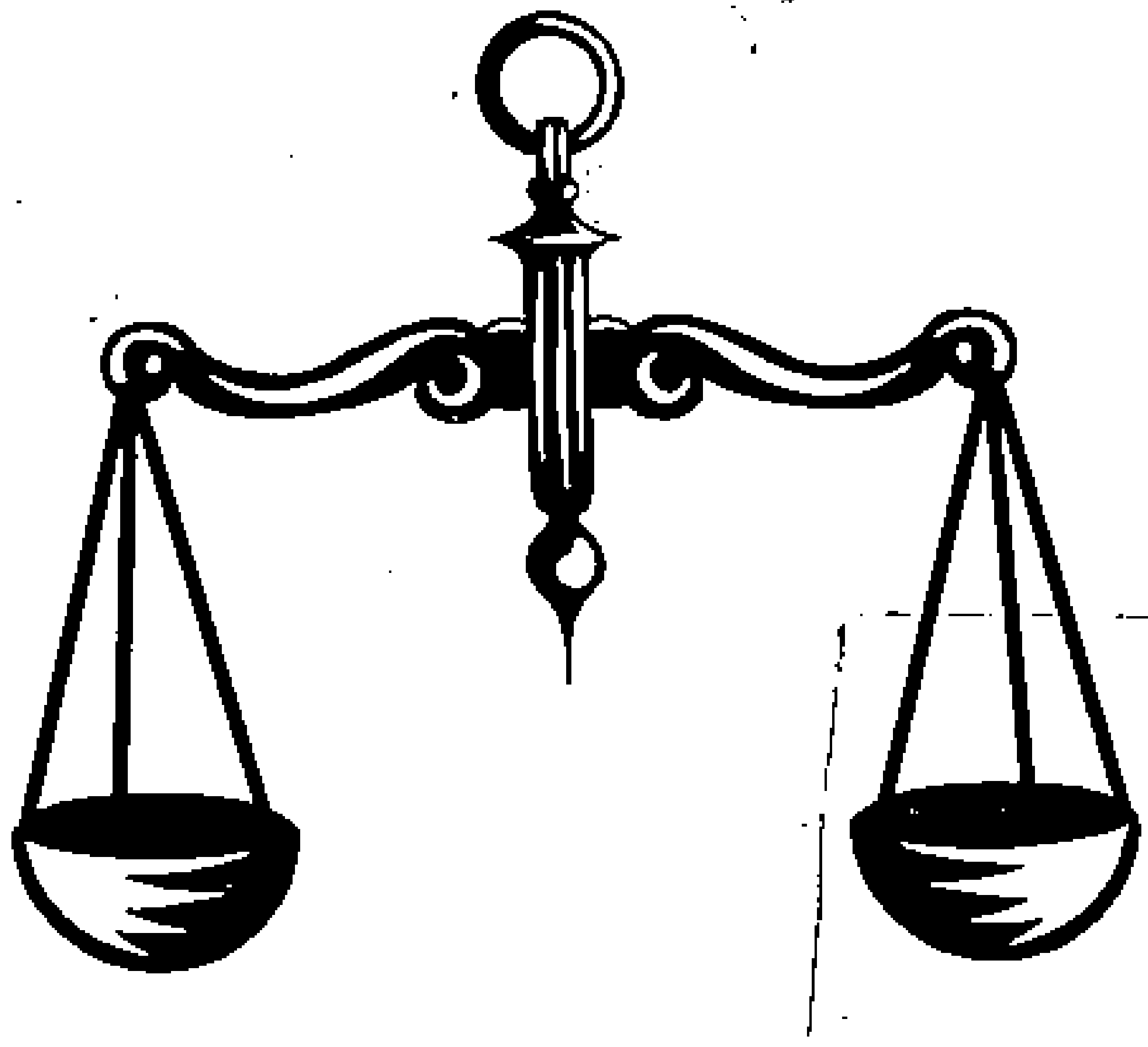
یاد رکھیں حد سرقہ جاری کرنے سے قوم ٹنڈا نہیں ہوگی لیکن چوریاں اور ڈاکے ختم ہو جائیں گے۔ کیا سعودی عرب میں ساری قوم ٹنڈا ہے۔ وہاں کتنے لوگوں کے ہاتھ کاٹے گئے اور کتنے لوگوں کو رجم کیا گیا؟ شیخ الازہر ڈاکٹر عبدالحلیم محمود مرحوم نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ اٹھارہ سال کے عرصہ میں صرف دس آدمیوں کے ہاتھ کاٹے گئے۔ دس ہاتھ کاٹنے سے ملک سے چوری ختم ہوگئی۔ یہ سودا مہنگا نہیں ہے۔ بلکہ میرا خیال ہے کہ ان دس آدمیوں میں بھی اکثریت دوسرے ملکوں کے رہنے والے لوگوں کی ہوگی اور انہوں نے غلط فہمی سے سعودیہ کے معاشرہ کو بھی اپنے ملک کے معاشرہ جیسا سمجھ لیا ہوگا۔ انہوں نے سوچا ہوگا کہ ہاتھ کی صفائی دکھا کر وارے نیارے کرلو۔ پکڑے گئے تو صرف چھ ماہ کی قید ہوگی، لیکن یہاں تو دوسری صورت حال تھی۔ پکڑے گئے اور ساری عمر کے لیے ہاتھ سے معذور ہو گئے۔ اب کبھی دل میں چوری کا خیال بھی نہیں لائیں گے۔

خلاصہ یہ کہ ملک میں امن و امان اور جرائم کا خاتمہ صرف اور صرف اسلامی قانون کے نفاذ ہی سے ہوسکتا ہے، اس کے علاوہ دنیا میں اور کوئی قانون جرائم کا خاتمہ نہیں کرسکتا کیونکہ کوئی انسانی قانون نہ تو انسانی نفسیات سے واقف ہے اور نہ ان جرائم کو ختم کرنے میں اس کا کوئی دخل ہوسکتا ہے۔ یہ صرف اور صرف خدائی قانون کو شرف حاصل ہے کہ ان جرائم کو ختم کر سکے۔

اسلام کے نظامِ عدل وانصاف کے بارے میں مکمل و مدلل
بحث قرآنِ کریم، احادیث اور مستند ومعتبر کتابوں کی روشنی میں

اسلام کا نظامِ عدل

حکیم محمود احمد ظفر



مکتبۃ الحسن