© rasailojaraid.com

پاکستان میں رائج فوج داری قوانین: اسلامی قانونی فکر کے چند اہم مباحث

محمد مشتاق احمد*

ABSTRACT

The Constitution of Pakistan calls for bringing all laws into conformity with the injunctions of Islam as laid down in the Holy Qur'ān and Sunnah, but it does not provide a definition of the "injunctions of Islam". The Council of Islamic Ideology, created by the Constitution for the purpose of facilitating the Parliament in this process has also avoided to provide a clear definition of this term. This has led to confusions, ambiguity and the use of mere discretion in judging the Islamicity of laws. The Federal Shariat Court, which has the power to nullify a law found repugnant to the injunctions of Islam, also did not attempt any definition. The problem is further aggravated by the fact that neither the Council nor the Court has laid down a sound legal theory for deriving and interpreting the rules of Islamic law from the Qur'ān and Sunnah. The present paper highlights the importance of having a sound and analytically consistent legal theory for this purpose and argues that in the absence of such a theory the Council and the Court will never be able to perform their constitutional duty of Islamizing the Pakistani legal system. Picking and choosing between the opinions of the jurists of various schools of Islamic law and mixing these subjectively selected opinions with the alien

* اسسٹنٹ پروفیسر، فیکلٹی آف شریعہ اینڈ لا، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

principles borrowed from the Anglo-Saxon legal tradition without a sound and elaborate legal theory can only result in analytical inconsistencies.

قیام پاکستان کا اولین اور بنیادی مقصد یہ تھا کہ یہاں کے مسلمان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اسلامی اصولوں کی روشنی میں بسر کر سکیں۔ چنانچہ پہلی دستور ساز اسمبلی نے جن اہم امور پر بحث کی ان میں ایک یہ بھی تھا کہ پاکستان کو اگر "اسلامی ریاست" بننا ہے تو اس کے لیے کون سے اقدامات کرنے چاہییں؟ اسمبلی میں موجود بعض اراکین نے اسلامی ریاست کو "تھیاکریسی" قرار دے کر اس کی سخت مخالفت بھی کی لیکن بالآخر عوامی دباؤ کے تحت اسمبلی نے مارچ ۱۹۴۹ء میں مشہور "قراردادِ مقاصد" منظور کی جس کے تحت قرار دیا گیا کہ پاکستان ایک اسلامی جمہوری ریاست ہوگا جہاں اسلامی شریعت کی روشنی میں جمہوریت، مساوات اور عدل کی اقدار کے مطابق معاشرے کی تشکیل کی جائے گی۔[۱]

قراردادِ مقاصد کی روشنی میں دستور سازی کا مسئلہ کافی پیچیدگی اختیار کر گیا اور پہلی دستور ساز اسمبلی کافی مدت تک دستور بنانے میں ناکام رہی۔ بالآخر جب اس نے اپنا کام تقریباً مکمل کر لیا تو اس وقت کے گورنر جنرل نے اسمبلی توڑ دی اور ان کے اس اقدام کو عدالتِ عظمیٰ نے، جسے اس وقت "وفاقی عدالت" کہا جاتا تھا، سند جواز عطا کی۔[۲] چنانچہ دستور سازی کے کام کے لیے دوسری اسمبلی وجود میں آئی جس نے ۱۹۵۶ء میں دستور کی منظوری دی۔ قراردادِ مقاصد کو اس دستور کے دیباچے کی حیثیت دے دی گئی۔ یہ دستور صرف دو سال نافذ رہا اور ۱۹۵۸ء میں ملک میں مارشل لا کا نفاذ کیا گیا۔ دوسرا دستور ۱۹۶۲ء میں نافذ کیا گیا اور قراردادِ مقاصد کو پھر اس کے دیباچے کے طور پر رکھا گیا۔ ۱۹۶۹ء میں ملک پھر مارشل لا کی زد میں آیا اور ۱۹۷۱ء میں ملک دولخت ہو گیا۔ ۱۹۷۳ء میں ملک کو تیسرا دستور مل گیا اور قرارداد مقاصد کو ایک دفعہ پھر اس کے دیباچے کے طور پر شامل کیا گیا۔ ۱۹۸۵ء میں آٹھویں دستوری ترمیم کے ذریعے دستور میں دفعہ ۲۔ الف کا اضافہ کیا گیا جس کی رو سے قرارداد مقاصد کو دستور کا باقاعدہ طور پر موثر حصہ بنا دیا گیا۔

۱۔ پہلی دستور ساز اسمبلی کے اختیارات اور طریق کار پر بحث کے لیے دیکھیے:
G. W. Chaudhry, *Constitutional Developmental in Pakistan* (London: Longman, 1969), 19-28

اسلامی ریاست پر دستور ساز اسمبلی نے جو بحث کی اس کے تجزیے کے لیے دیکھیے: نفس مرجع، ص ۳۵۔۵۷

۲۔ تفصیلی فیصلے کے لیے دیکھیے: مولوی تمیز الدین خان کیس
(PLD 1995 FEDERAL COURT 240)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۷۳ء کے دساتیر میں سے ہر ایک میں طے کیا گیا کہ پاکستان میں اسلام کے منافی کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا اور اگر موجودہ رائج الوقت قوانین میں جہاں کہیں اسلام کے منافی امور پائے جاتے ہیں تو ان کو دور کر دیا جائے گا۔[۳] ۱۹۶۲ء کے دستور میں یہ دفعہ "پالیسی کے اصول" نامی باب میں رکھی گئی اور اس باب میں موجود دفعات کا عدالت کے ذریعے نفاذ ممکن نہیں تھا؛ یعنی اگر حکومت نے پالیسی کے اصولوں میں سے کسی اصول کی خلاف ورزی کی تو اس کو عدالت میں چیلنج نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ اگر مثال کے طور پر حکومت اسلام کے منافی کوئی قانون بناتی تو اسے دستور سے تصادم کی بنیاد پر عدالت میں چیلنج نہیں کیا جا سکتا تھا۔

۱۹۵۶ء کے دستور میں یہ قرار دیا گیا تھا کہ دستور کے نفاذ کے ایک سال کے اندر صدر ایک کمیشن بنائے گا جو قوانین کو اسلامیانے کے سلسلے میں سفارشات تجویز کرے گا۔ یہ کمیشن پانچ سال کے اندر اپنی رپورٹ پیش کرے گا جسے چھ ماہ کے اندر اسمبلی میں بحث کے لیے پیش کیا جائے گا۔[۴] تاہم اس دستور کے منسوخ ہونے تک اس سلسلے میں کوئی خاص عملی قدم نہیں اٹھایا گیا۔ ۱۹۶۲ء کے دستور کے تحت "اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل" (Advisory Council of Islamic Ideology) کی تشکیل کی گئی جسے یہ کام سونپا گیا کہ وہ مجلس قانون ساز کو اس سلسلے میں سفارشات دے کہ موجودہ قوانین کو کس طرح اسلام کے مطابق بنایا جائے۔[۵] ۱۹۷۳ء کے دستور نے بھی اس ادارے کو برقرار رکھا، البتہ اس کے نام سے "مشاورتی" کی صفت حذف کی۔ اس کے باوجود اس کی حیثیت ایک مشاورتی ادارے ہی کی ہے جس کی سفارشات کا ماننا پارلیمنٹ پر لازم نہیں ہے لیکن پارلیمنٹ کی دستوری ذمہ داری ہے کہ وہ ان سفارشات کا جائزہ لے۔ اس دستور نے قرار دیا تھا کہ سات سال کے اندر کونسل تمام قوانین کے متعلق اپنی حتمی رپورٹ پارلیمنٹ کو پیش کرے گی اور حتمی رپورٹ کی تیاری تک ہر سال عبوری رپورٹ تیار کر کے پارلیمنٹ کے سامنے پیش کرے گی۔ رپورٹ چاہے حتمی ہو یا عبوری، ہر دو صورتوں میں پارلیمنٹ کی ذمہ داری ہے کہ اس کی وصولی کے بعد چھ ماہ کے اندر اس کا جائزہ لے۔ مزید برآں دستور نے قرار دیا ہے کہ حتمی رپورٹ کی وصولی کے بعد پارلیمنٹ دو سال کے اندر اس میں مذکورہ قوانین کے متعلق قانون سازی

۳۔ دیکھیے: ۱۹۵۶ء اور ۱۹۶۲ء کے دساتیر کی دفعہ ۱۹۸ اور ۱۹۷۳ء کے دستور کی دفعہ ۲۲۷

۴۔ ۱۹۵۶ء کے دستور کی دفعہ ۱۹۸

۵۔ اس کونسل کے دائرہ کار کی تفصیل کے لیے دیکھیے: ۱۹۶۲ء کے دستور کی دفعات ۱۹۹ تا ۲۰۷

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کرے گی۔[۶] گویا دستور نے قوانین کے اسلامیانے کے عمل کی تکمیل کے لیے ۱۹۸۲ء کا ہدف مقرر کیا تھا۔ اس لیے یہ امر نہایت افسوس ناک ہے کہ کونسل کی سفارشات کو پارلیمنٹ نے کبھی درخورِ اعتنا نہیں سمجھا، نہ کونسل ہی نے اپنی رپورٹس پر عمل درآمد کو یقینی بنانے کے سلسلے میں کسی سرگرمی کا مظاہرہ کیا ہے۔ مزید برآں، کونسل کی سفارشات، جو سالانہ رپورٹوں کی صورت میں تیار ہوتی ہیں، "صیغۂ راز" میں رکھی جاتی ہیں، یعنی وہ عوام الناس کے علم میں نہیں آتیں؛ اس لیے کونسل کے کام سے بہت تھوڑے لوگ واقف ہوتے ہیں۔ ۲۰۰۶ء میں کونسل نے اپنی سابقہ روایات کو توڑتے ہوئے حدود قوانین کے متعلق اپنی رپورٹ کو اپنی ویب سائٹ پر public domain میں رکھا تاکہ لوگوں کو یہ بہ آسانی دستیاب ہو سکے۔[۷]

جنرل محمد ضیاء الحق نے قوانین کو اسلامیانے کے عمل میں بنیادی طور پر توجہ، فوج داری قانون کی طرف دی، چنانچہ انھوں نے ایک طرف کونسل کے ذریعے حدود سزاؤں کے نفاذ کے لیے مسودۂ قانون تیار کروایا اور

۶۔ دیکھیے: ۱۹۷۳ء کے دستور کی دفعہ ۲۳۰ (۴)

۷۔ یہ رپورٹ کونسل کی ویب سائٹ سے ڈاؤن لوڈ کی جاسکتی ہے: www.cii.gov.pk ۔ اس رپورٹ کا پہلا ایڈیشن کونسل نے مئی ۲۰۰۷ء میں شائع کیا۔ اس مقالے میں اسی پہلے ایڈیشن کے حوالے دیے گئے ہیں۔ واضح رہے کہ اس حتمی رپورٹ سے پہلے کونسل نے ایک عبوری رپورٹ جولائی ۲۰۰۶ء میں تیار کر کے اگست ۲۰۰۶ء میں اپنی ویب سائٹ پر رکھی تھی۔ راقم الحروف نے اس عبوری رپورٹ پر ایک تفصیلی تنقیدی تبصرہ لکھا جو اگست ۲۰۰۶ء میں کتابی شکل میں شائع ہوا۔ محمد مشتاق احمد، **حدود قوانین: اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ**، مردان، مدرار العلوم، اگست ۲۰۰۶ء کونسل کی حتمی رپورٹ میں اس تنقیدی تبصرے کا ذکر اس انداز میں کیا گیا ہے:

An extensive analytical study of this report was published by Muhammad Mushtaq Ahmad from Mardan. 134

تاہم راقم الحروف نے کونسل کے طریق کار اور حدود قوانین کے متعلق اس کے موقف پر جو تنقید کی تھی، حتمی رپورٹ میں اس کے جواب میں کچھ بھی نہیں کہا گیا، بلکہ عبوری رپورٹ کے جن اقتباسات پر راقم نے تفصیلی تنقید کی تھی وہ تمام عبارات اس حتمی رپورٹ میں حرف بحرف موجود ہیں۔ کیا حتمی رپورٹ کے قارئین کو اس سے بہ ظاہر یہ تاثر نہیں ملتا کہ اس تنقیدی جائزے میں کونسل کی آرا کی تائید کی گئی تھی؟ کیا تحقیق کے مسلمہ اصولوں کے مطابق کونسل کی اخلاقی ذمہ داری یہ نہیں تھی کہ اس کی آرا پر کی جانے والی تنقید کا وہ، مختصر ہی سہی، جواب دینے کی زحمت کرتی؟ نیز کونسل نے عبوری رپورٹ کی طرح اس حتمی رپورٹ میں بھی مختلف دانشوروں اور قانونی ماہرین کی آرا، بلکہ ایک نجی چینل پر ہونے والے مباحثے کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ اگر کونسل نے اس تنقیدی جائزے کا جواب دینا مناسب نہیں سمجھا تو کیا intellectual integrity کا کم سے کم تقاضا یہ نہیں تھا کہ اسی طرح اس تنقیدی جائزے کا خلاصہ بھی اس حتمی رپورٹ میں پیش کیا جاتا؟

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

دوسری طرف تمام عدالت ہائے عالیہ میں ''شریعت بنچ'' بنائے، بعد میں ان شریعت بنچوں کو توڑ کر ایک ''وفاقی شرعی عدالت'' کی تشکیل کی اور اس کے فیصلوں کے خلاف اپیل کی سماعت کے لیے عدالتِ عظمیٰ میں ''شریعت اپیلیٹ بنچ'' بنایا۔ وفاقی شرعی عدالت کو یہ اختیار سونپا گیا کہ جو قوانین اسلام سے متصادم ہیں ان کو وہ تصادم کی حد تک کالعدم قرار دے۔ (۸) دوسرا کام اس عدالت کا یہ ہے کہ حدود کے مقدمات میں یہ اپیلیٹ کورٹ کی حیثیت

۸۔ وفاقی شرعی عدالت کے اختیارِ سماعت کی تفصیل کے لیے دیکھیے: دستور کی دفعہ ۲۰۳ (بی، سی)۔ اس دفعہ کے تحت چار قسم کے قوانین وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر کر دیے گئے ہیں: دستوری قوانین، عدالتی ضوابط سے متعلق قوانین، مسلم شخصی قانون اور دس سال تک کی مدت کے لیے مالیاتی قوانین۔ ان میں آخر الذکر، یعنی مالیاتی قوانین، سے متعلق مدت پہلے دو سال تھی جسے بعد میں پانچ سال اور پھر دس سال کر دیا گیا۔ یہ مدت ۱۹۹۰ء میں ختم ہوئی لیکن پارلیمنٹ میں دو تہائی اکثریت نہ ہونے کے باعث اس شق میں حکومت ترمیم نہ کر سکی۔ بہت سی درخواستوں کے ذریعے سودی قوانین کو شریعت سے تصادم کی بنیاد پر چیلنج کیا گیا۔ ۱۹۹۱ء میں عدالت نے اپنا فیصلہ سنا دیا جس کے تحت ان قوانین کو کالعدم قرار دے کر ان میں ترمیم کے لیے حکومت کو حکم دیا گیا اور قرار دیا کہ اگر چھ ماہ کی مدت میں ان قوانین کو شریعت کے مطابق نہ کیا گیا تو یہ از خود ختم ہو جائیں گے۔ حکومت نے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل کی اور اس کے بعد تقریباً آٹھ سالوں تک اس کیس کی سماعت نہ ہو سکی۔ ۱۹۹۹ء میں جب بالآخر اس کی سماعت شروع ہوئی تو حکومت نے کئی تاخیری حربے استعمال کرنا شروع کیے، مثلاً بنچ کے ایک رکن (جسٹس خلیل الرحمان خاں) کو وفاقی محتسب بنا کر بنچ کچھ مدت کے لیے توڑ دیا گیا۔ حکومت نے عدالت میں درخواست بھی دائر کر دی کہ وہ اپیل واپس لے کر وفاقی شرعی عدالت میں نظر ثانی کی درخواست دائر کرنا چاہتی ہے، لیکن عدالت نے یہ درخواست مسترد کر دی۔ دسمبر ۱۹۹۹ء میں سپریم کورٹ نے تاریخ ساز فیصلہ سناتے ہوئے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا اور حکومت کو ۳۰ جون ۲۰۰۱ء تک کی ڈیڈ لائن دے دی۔ جون ۲۰۰۱ء میں حکومت نے سپریم کورٹ میں درخواست دی کہ مدت میں مزید اضافہ کیا جائے۔ چنانچہ عدالت نے مدت ۳۰ جون ۲۰۰۲ء تک بڑھا دی۔ جب وہ مدت پوری ہونے کو آئی تو یونائٹڈ بینک نے سپریم کورٹ میں نظر ثانی کی درخواست دائر کر دی۔ اس دفعہ عدالت نے نہ صرف اپنے پچھلے فیصلے کو ختم کر دیا، بلکہ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو بھی ختم کر کے کیس واپس وفاقی شرعی عدالت میں بھیج دیا کہ وہ از سر نو اس کا جائزہ لے اور بعض نئے اٹھائے گئے سوالات پر بھی فیصلہ سنا دے۔ تب سے چھ سال ہونے کو آئے مگر آج تک اس کیس کی سماعت شروع نہیں ہوئی۔ شخصی قوانین کا معاملہ اور بھی افسوس ناک ہے۔ بھارت جیسے ملک میں بھی شخصی قوانین کی حد تک اسلامی شریعت کا لحاظ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے مگر پاکستان میں ایوب خان دور کے عائلی قوانین کی شریعت سے مطابقت معلوم کرنے کی اجازت عدالت کو نہیں تھی۔ ۱۹۸۰ء میں پشاور ہائی کورٹ کے شریعت بنچ نے ان قوانین کا جائزہ لے کر اس کی بہت سی شقوں کو شریعت سے متصادم قرار دیا۔ (مسماۃ فرشتہ کیس PLD 1980 Pesh 78) جب ہائی کورٹس کے شریعت بنچ ختم کر کے وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی تو اس کے دائرۂ سماعت سے ان قوانین کو باہر کر دیا گیا۔ بعد میں سپریم کورٹ کے چند فیصلوں کو بنیاد بنا کر (جاری)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

سے کام کرتی ہے۔ ان دونوں حیثیتوں میں وفاقی شرعی عدالت نے کئی اہم فیصلے سنائے ہیں۔ مثال کے طور پر عدالت کے ایک فیصلے کے نتیجے میں توہینِ رسالت کی سزا، موت مقرر کی گئی۔[۹]

حدود قوانین کے علاوہ فوج داری قانون کے اسلامیانے کے حوالے سے اہم پیش رفت، قصاص و دیت کے قانون کا نفاذ ہے جسے پہلے ایک آرڈی نینس کی صورت میں نافذ کیا گیا اور بعد میں ایکٹ آف پارلیمنٹ کے ذریعے اسے تعزیرات پاکستان کے باب ۱۶ میں شامل کیا گیا اور زخموں اور قتل کے متعلق جرائم کے سلسلے میں انگریزی قانون کو منسوخ کر دیا گیا۔

حدود قوانین اور قصاص و دیت کے قانون کی مختلف دفعات پر مختلف حلقوں کی جانب سے کافی تنقید ہوئی ہے اور ان کے دفاع میں بھی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اس مکالمے میں اسلامی قانونی فکر کے حوالے سے کئی اہم مباحث سامنے آئے ہیں۔ اس مقالے میں ایسے ہی چند اہم مباحث کا خالص فقہی اور قانونی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا گیا ہے۔

اس مقصد کے لیے فصلِ اول میں فوج داری قوانین کے اسلامیانے کے عمل کے متعلق چند اہم اصولی سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت اس امر کا تعین کیسے کرتی ہیں کہ کوئی قانون اسلام سے متصادم ہے یا نہیں ہے؟ بہ الفاظ دیگر کیا ان اداروں نے اپنے "اصولِ فقہ" کی تشکیل کی ہے؟ نیز "اسلام کے احکام" سے مراد کیا ہے جن سے تصادم یا عدم تصادم کی بنیاد پر کسی قانون کے صحیح یا باطل ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے؟

(گذشتہ سے پیوستہ) وفاقی شرعی عدالت نے طے کیا کہ وہ مسلم فیملی لاز آرڈی نینس ۱۹۶۱ء کا جائزہ لے سکتی ہے۔ چنانچہ عدالت نے ۱۹۹۳ء میں اس آرڈی نینس کے متعلق درخواستوں کی سماعت شروع کی۔ ۱۹۹۷ء میں راقم الحروف بھی عدالت میں پیش ہوا اور آرڈی نینس کی دفعہ ۴ کے قرآن و سنت سے متصادم ہونے کے متعلق دلائل دیے، نیز نئی قانون سازی کے لیے تجاویز دیں۔ بالآخر دسمبر ۱۹۹۹ء میں عدالت نے اپنا فیصلہ سنا دیا جس کے تحت اس آرڈی نینس کی چند شقیں قرآن و سنت سے متصادم قرار دی گئیں۔ اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل کی گئی جس کی سماعت تاحال شروع نہ ہو سکی۔ باقی رہے دستوری قوانین اور عدالتی طریق کار سے متعلق ضوابط تو ان پر تو بات بھی نہیں کی جاسکتی۔ اس سے کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قوانین کو اسلامیانے کے سلسلے میں ہماری سول اور فوجی حکومتیں کتنی مخلص رہی ہیں!

۹- دیکھیے: اسماعیل قریشی بنام سرکار (PLD 1991 FSC 10)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اس اصولی بحث کے بعد فصل دوم میں ان مسائل کا جائزہ لیا گیا ہے جو دو مختلف نظام ہائے قوانین کو یک جا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ اس کوشش میں بالعموم قانون، اندرونی تضادات کا شکار ہو جاتا ہے، نیز بسا اوقات قانون کے اندر خلا پیدا ہو جاتا ہے جسے عدالت پر کرتی ہے تو اس سے اور پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

فصل سوم میں سزاؤں سے متعلق اسلامی قانون کے نظام کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے اور ان بعض اہم سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے جو اس نظام کے متعلق کونسل، عدالت اور دیگر حلقوں کی جانب سے اٹھائے گئے ہیں۔ اس فصل کے نتائج میں ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان میں فوج داری قانون پر کام کرنے والے بیشتر افراد نے اپنی تحقیقات کا دائرہ حدود، قصاص و دیت اور تعزیر تک محدود رکھا ہے جب کہ "سیاسۃ" کے نہایت اہم تصور کو عام طور پر نظر انداز کیا گیا ہے، حالانکہ انگریزی قانون کے تصورِ "جرم" کا اسلامی قانون میں قریب ترین متبادل سیاسۃ کا تصور ہے۔

فصلِ اول: احکامِ اسلام کے ساتھ تصادم کا مسئلہ

دستور نے اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت کو یہ ذمہ داری سونپی ہے کہ وہ قوانین کا جائزہ "اسلام کے احکام" (Injunctions of Islam) کے ساتھ تصادم یا عدمِ تصادم کے پہلو سے لیں۔[۱۰] اس سلسلے میں اولین بات یہ ہے کہ دستور نے "اسلام کے احکام" کی کوئی تعریف پیش نہیں کی، نہ اعلیٰ عدالتوں ہی نے ابھی تک اس اصطلاح کی وضاحت کی ہے۔ کونسل نے اپنی "سالانہ رپورٹ سال ۱۹۸۶ء" میں سینیٹ کے منظور کردہ "شریعت بل" کے متعلق اپنی سفارشات میں "شریعت" کی یہ تعریف پیش کی ہے:

"شریعت سے مراد قرآن و سنت میں مذکور احکام اسلام ہیں۔"[۱۱]

لیکن اس رپورٹ میں بھی "احکامِ اسلام" کی تعریف پیش نہیں کی گئی، تاہم تعریف کی توضیح میں بتایا گیا ہے:

"احکام اسلام کی تشریح میں رہنمائی کے لیے درج ذیل مآخذ سے استفادہ کیا جائے گا۔

(۱) سنتِ خلفاے راشدین (۲) تعاملِ صحابہؓ (۳) اجماعِ امت

۱۰- ملاحظہ کیجیے: دستور کی دفعہ ۲۰۳ ڈی اور دفعہ ۲۳۰

۱۱- اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ۱۹۸۶ء-۸۷، اشاعت دوم اگست ۱۹۹۱ء، ص ۴۶

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

(۴) فقہاے اسلام کی مسلمہ تشریحات و آرا" [۱۲]

اس ابہام کا ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ عملاً احکام اسلام کو قرآن و حدیث کی "نصوص" کے مترادف فرض کر لیا گیا ہے، چنانچہ کونسل اور عدالت بسا اوقات کسی معاملے میں یہ کہہ کر کہ کسی خاص نص میں اس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے، اسے جائز قرار دیتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، قوانین کے جواز اور عدم جواز کے لیے "اباحتِ اصلیہ" کے قاعدے کو نہایت توسیع کے ساتھ استعمال کیا جارہا ہے۔ اس وسعت کا اندازہ اس بات سے لگائیے کہ "انصار برنی کیس" میں وفاقی شرعی عدالت نے قرار دیا کہ اباحتِ اصلیہ کے قاعدے کے مطابق خاتون حدود و قصاص سمیت ہر قسم کے مقدمات میں جج بن سکتی ہے، کیوں کہ اس کی ممانعت کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی صریح دلیل نہیں پائی جاتی۔ [۱۳] اس سلسلے میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ "اباحتِ اصلیہ" کا قاعدہ اتنی مضبوط بنیادوں پر قائم نہیں ہے کہ اس کے ذریعے شریعت کے احکام کا ڈھانچہ تبدیل کیا جائے یا اس کے ذریعے نئی قانون سازی کی جائے؛ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اول: یہ کوئی مسلمہ قاعدہ نہیں ہے۔ [۱۴] دوم: اگر اسے مسلمہ قاعدہ قرار بھی دیا جائے تو اس سے اتنے ڈھیر سارے استثناءات ہیں کہ اسے قاعدۂ کلیہ قرار ہی نہیں دیا جاسکتا۔ [۱۵] سوم: اگر اسے ایک مسلمہ قاعدۂ

۱۲- اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ص ۴۶

۱۳- انصار برنی کیس (PLD 1983 FSC 73)

۱۴- امام جلال الدین سیوطی خود مسلک کے لحاظ سے شافعی ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک اشیا میں اصل اباحت نہیں، بلکہ تحریم ہے۔ (الأشباه و النظائر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۵۹، ص ۶۶) ، دراصل احناف قواعد عامہ پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس لیے جہاں بہ ظاہر نصوص خاموش ہوں وہاں وہ فوراً اباحت اصلیہ کی طرف لپکنے کے بجائے شریعت کے قواعد عامہ کی طرف رخ کرتے ہیں۔ اس بنا پر انہیں اباحت اصلیہ کے قاعدے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ تاہم وہ ایک مفروضے کے طور پر جب اس کا ذکر کرتے ہیں تو اسے آیت کریمہ ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (البقرة، آیت ۲۹) [وہی ہے جس نے تمہارے لیے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔] سے ماخوذ قرار دیتے ہیں، (شیخ احمد ملاجیون جونپوری، التفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية، بمبئی، المطبع الکریمی، ص ۱۰-۱۱)

۱۵- مثلاً تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ عبادات میں اصل تحریم ہے، (سیوطی، الأشباه و النظائر، ص ۶۶) اس پر بھی اتفاق ہے کہ شرم گاہوں میں اصل تحریم ہے (ایضاً) اسی طرح ابن قیم اور دیگر فقہا نے تصریح کی ہے کہ قتل نفس اور ذبائح میں بھی اصل تحریم ہے۔ (ابن قیم، أحكام أهل الذمة، بیروت، دار الكتب العلمية، ۲۰۰۲ء، ج ۱، ص ۲۵) نیز انسان کو روز اول ہی (جاری)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کلیہ قرار دیا جائے تب بھی سوال یہ ہے کہ کیا قوانین کو اسلامیانے کا مقصد اس قاعدے کے استعمال کے ذریعے پورا ہو سکتا ہے؟ بعض قانونی ماہرین کا کہنا ہے کہ پاکستان میں صرف پانچ فیصد قوانین ایسے ہیں جن کو اسلامیانے کی ضرورت ہے، ورنہ باقی قوانین میں کچھ غیر اسلامی نہیں ہے۔ گویا انہوں نے "عدم تصادم" (Non-repugnancy) کو "مطابقت" (Conformity) کے مترادف سمجھ لیا ہے۔ لیکن کیا حقیقت بھی یہی ہے؟(۱۶)

احکامِ اسلام کے متعلق ابہام کا ایک اور نتیجہ یہ نکلا ہے کہ بسا اوقات کونسل اور عدالت، فقہا کی تصریحات کو نظر انداز کر کے براہِ راست قرآن و حدیث سے استدلال کی راہ اختیار کر لیتی ہیں۔ اس براہِ راست استدلال میں کئی قباحتیں ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ کہ اس طرح کونسل اور عدالت دوبارہ پہیہ ایجاد کرنے کے چکر میں پھنس جاتی ہیں، جو نہ صرف وقت اور توانائی کا ضیاع ہے، بلکہ اس کوشش میں قانون اندرونی تضادات کا بھی شکار ہو جاتا ہے اور بسا اوقات اجماعِ امت کی بھی خلاف ورزی ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر "بیگم رشیدہ پٹیل کیس" میں عدالت نے زنا بالجبر کو حد حرابہ کے تحت لانے کا حکم دیا، لیکن اس بات پر بحث ہی نہیں کی کہ اسے حدِ حرابہ قرار دینے کے بعد کیا اس پر حرابہ کی سزا دی جائے گی یا اس کی سزا وہی رہے گی جو حدِ زنا آرڈی نینس میں مقرر کی گئی تھی؟(۱۷) اسی طرح "حضور بخش کیس" میں عدالت نے قرار دیا، کہ رجم حد نہیں بلکہ تعزیر ہے، حالاں کہ اس کے حد ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے۔(۱۸) اسی وجہ سے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے صراحتاً کہا ہے کہ کسی مسئلے کے شرعی

(گذشتہ سے پیوستہ) سے وحی الٰہی کی راہ نمائی حاصل تھی۔ پہلے انسان سیدنا آدم علیہ السلام نبی بھی تھے، اس لیے ابتدا ہی سے چند چیزیں حرام رہی ہیں۔ پس یہ کہنا کہ اصل میں ہر چیز حلال ہے صحیح نہیں ہے۔ (بحر العلوم عبد العلی بن نظام الدین الانصاری، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، قاہرہ، ۱۳۲۴ھ، ج۱، ص۴۹۔۵۰)

۱۶- تفصیل کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute ,1994,) 293-301; *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2000) 239-240, 325-353

۱۷- بیگم رشیدہ پٹیل کیس (PLD 95 FSC 1989)

۱۸- حضور بخش کیس (PLD 1 FSC 1983)۔ خوارج نے اگرچہ اس مسئلے میں اختلاف کیا تھا، لیکن صحابہ کے اجماع کے بعد خوارج کے اختلاف کی کوئی قانونی اہمیت باقی نہیں رہی۔ اسی طرح چودھویں صدی ہجری کے نصف آخر میں بعض افراد کے اختلاف سے اجماع کی قانونی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

حکم کے استنباط کے لیے مجتہد کو سب سے پہلے اجماع کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، کیوں کہ اگر وہ براہ راست قرآن یا حدیث کی طرف رجوع کرے گا تو یہ امکان ہو گا کہ وہ اجماعِ امت کی خلاف ورزی کرے جو ناجائز ہے۔ بہ الفاظ دیگر انھوں نے ان مسائل کو reopen کرنے کی ممانعت کی جن کو امت کے مجتہدین اجماعی رائے سے پہلے ہی طے کر چکے ہوں۔ پس عدالت اور کونسل کی اولین ذمہ داری یہ ہے کہ وہ احکامِ اسلام کی واضح، جامع اور مانع تعریف پیش کرے۔ کیا "حکمِ اسلام" کی وہی تعریف مناسب رہے گی جو "حکمِ شرعی" کے لیے فقہا نے مقرر کی؟[19]

اگر ایک لمحے کے لیے "احکامِ اسلام" کی تعریف کی تعیین کا مسئلہ نظر انداز کیا جائے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ احکامِ اسلام، جو کچھ بھی وہ ہوں، کے ساتھ تصادم کا فیصلہ کونسل یا عدالت کس بنیاد پر کرتی ہے؟ ان اداروں نے قرآن و سنت کے آپس میں تعلق، خبر واحد کی حجیت، نسخِ قرآن، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید، مجمل کی تفسیر اور اس طرح کے دیگر اصولی مباحث میں کیا نظریہ اپنایا ہے؟ یہاں اس بات کی بھی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ اصولِ فقہ کے متعلق ایک عام غلط فہمی یہ پائی جاتی ہے کہ تمام مذاہبِ فقہ کو اصول کے معاملے میں "ایک نظریہ" کا علم بردار سمجھا جاتا ہے۔[20] عصر حاضر میں مختلف مذاہب سے اخذ ورد کے نتیجے میں جو مضحکہ خیز صورتیں پیدا ہوئی ہیں ان کی سب سے بڑی وجہ یہی غلط فہمی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہاے اسلام نے اصول کے معاملے میں کم از کم تین نظریے اپنائے ہیں۔[21] ایک نظریے کے تحت جب ایک اصول مان لیا گیا تو دوسرے اصول بھی اسی نظریے کے مطابق مقرر کیے گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر مذہب ایک اندرونی طور پر مستحکم قانونی

۱۹- فقہا نے حکم شرعی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. (اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلفین کے افعال سے بطور اقتضا، وضع، یا تخییر کے، متعلق ہو۔) (صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود، التوضيح في حل غوامض التنقيح، کراچی، ۱۹۷۸ء، ج ۱، ص ۸۲؛ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد بن علی بن محمد الشوکانی، إرشاد الفحول، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، ۱۹۹۷ء، ج ۱، ص ۱۵-۲۵)

۲۰- یہ نظریہ بنیادی طور پر مستشرقین نے پیش کیا لیکن اسے مسلمان اہل علم نے بھی بالعموم صحیح مان لیا ہے۔ دیکھیے:
Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford, 1964)

۲۱- اس موضوع پر ایک جامع تحقیق کے لیے استاذ محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کی کتاب *Theories of Islamic Law* ملاحظہ کریں۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

نظام کی صورت میں ابھرا۔ فروع سے بھی آگے بڑھ کر جب اصول میں بھی "تلفیق" کی راہ اختیار کی جاتی ہے تو نتیجہ قانون کے اندر تضادات (Analytical Inconsistency) کی صورت میں نکلتا ہے۔ اس لیے احکامِ اسلام کی تعریف متعین کرنے کے بعد کونسل کے لیے کرنے کا پہلا کام یہ ہے کہ وہ قرآن و سنت سے احکام اسلام کے اخذ، اور پھر ان اخذ شدہ احکام کے ساتھ قوانین کے تصادم یا عدم تصادم کا فیصلہ کرنے کے لیے اصول متعین کرلے۔

حدود قوانین کے متعلق رپورٹ میں کونسل نے اپنے "اصول فقہ" کی کچھ وضاحت اس طرح کی ہے:

Sources mean the Qur'an and Sunnah, which are the sources for finding the laws. The methods of Qiyas and Ijtihad are employed to find a law in the light of these sources when a law is not given in the Qur'an and Sunnah. The legal position of a law deduced on the basis of Qiyas and Ijtihad varies, depending on whether they agree or differ on the validity of a deduced law. The weakness and the strength of this validity are categorized accordingly into Fard, Wajib and Sunnah.(۲۲)

(ماخذ سے مراد قرآن اور سنت ہیں جن سے قوانین اخذ کیے جاتے ہیں۔ جب قانون، قرآن اور سنت میں موجود نہ ہو تو ان ماخذ کی روشنی میں کسی قانون کے استنباط کے لیے قیاس اور اجتہاد کے طریقے استعمال کیے جاتے ہیں۔ قیاس اور اجتہاد کے ذریعے مستنبط کیے گئے کسی قانون کی قوت و ضعف کا انحصار اس امر پر ہوتا ہے کہ کیا اس مستنبط شدہ قانون پر ان کا اتفاق ہے یا اختلاف؟ ضعف اور قوت کے لحاظ سے پھر اسے فرض، واجب اور سنت کے مراتب دیے جاتے ہیں۔)

یہ پیراگراف، افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے، چند در چند غلط فہمیوں کا مجموعہ ہے۔

اول: اجتہاد صرف اس صورت ہی میں نہیں کیا جاتا جب قرآن و سنت میں حکم نہ پایا جائے، بلکہ قرآن و سنت کی نصوص کی تعبیر و تشریح اور تفسیر و توضیح، جسے اصطلاحاً "بیان" کہا جاتا ہے، بھی اجتہاد کے مفہوم میں شامل ہے۔(۲۳)

دوم: جب قرآن و سنت میں حکم نہیں دیا گیا تو پھر اجتہاد اور قیاس کے ذریعے حکم کیسے ڈھونڈا جاتا ہے جب کہ آپ نے پہلے ہی یہ تعین کرلیا ہے کہ حکم کے ماخذ صرف قرآن و سنت ہی ہیں؟ کیا اس کا یہ مطلب ہوا کہ

۲۲- دیکھیے: حدود قوانین کے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی حتمی رپورٹ، ص ۱۴

۲۳- دیکھیے: شمس الائمۃ ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل سرخسی، أصول السرخسي المسمّى تمهيد الفصول في الأصول، لاہور، مکتبہ مدنیہ، ۱۹۸۱ء، ج ۲، ص ۲۶-۵۳

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اس صورت میں حکم قرآن وسنت ہی میں ڈھونڈا جائے گا؟ لیکن آپ تو پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اجتہاد اس صورت میں کیا جاتا ہے جب حکم قرآن وسنت میں موجود نہ ہو، تو کیا اس صورت میں مجتہد اپنی رائے سے حکم کا تعین کرے گا؟ اگر ہاں تو کیا اس طرح وہ خود شارع (Lawmaker) نہیں بن جاتا؟ اس قباحت سے بچنے ہی کے لیے فقہائے اسلام نے بطور اصول یہ بات طے کی کہ قیاس کے لیے اصل یا مقیس علیہ (Original Case) کا نصوص میں موجود ہونا ضروری ہے، اسی طرح اجتہاد کے دیگر طرق کے لیے بھی بنیاد کا نصوص میں موجود ہونا انہوں نے ضروری قرار دیا۔[۲۴]

سوم: قیاس کے ذریعے ماخوذ حکم کی قوت وضعف کا انحصار قیاس کرنے والے کے اتفاق یا اختلاف پر نہیں، بلکہ ان دو مقدمات (Premises) کی قطعیت یا ظنیت پر ہے جن پر قیاس قائم ہوتا ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حکم اصل کی علت فلاں وصف ہے، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہی علت فرع میں موجود ہے، اگر یہ دونوں مقدمات قطعی ہوں تو قیاس بھی قطعی ہوگا، اور اگر ان میں ایک بھی مقدمہ ظنی ہو تو قیاس بھی ظنی ہوگا۔[۲۵]

چہارم: حکم تکلیفی کی فرض، واجب یا سنت میں تقسیم کی بنیاد یہ نہیں کہ جس قیاس یا اجتہاد کے ذریعے یہ حکم اخذ کیا گیا وہ قوی ہے یا ضعیف، بلکہ اس تقسیم کی بنیاد کچھ اور ہے، نیز یہ تقسیم صرف قیاسی یا اجتہادی احکام کے لیے نہیں، بلکہ نصوص میں صراحتاً مذکور احکام کے لیے بھی ہے۔ مزید برآں یہ تقسیم حکم تکلیفی کی پوری تصویر نہیں دیتی، کیوں کہ اس میں حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباح کا ذکر نہیں ہے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہ حکم شرعی کی ایک اور بھی قسم ہے جو نصوص میں مذکور بھی ہوتی ہے اور اجتہاداً اخذ بھی کی جاسکتی ہے اور وہ ہے حکم وضعی (شرط، سبب، مانع، صحت، بطلان، فساد، عزیمت اور رخصت)۔[۲۶] کیا کونسل بھی جان آسٹن کی طرح حکم کو Command کا مترادف سمجھتی ہے؟ بلکہ جان آسٹن تو Negative Commands یعنی نواہی کا بھی ذکر کرتا ہے اور کونسل صرف Positive Commands یعنی اوامر ہی کو حکم کہہ رہی ہے۔[۲۷]

۲۴- شوکانی، مرجع سابق، ج ۲، ص ۶۹۷ ؛ امام ابو حامد غزالی، المستصفی من علم الأصول، بیروت، دار إحیاء التراث العربي، ج ۲، ص ۱۴۹

۲۵- شوکانی، مرجع سابق، ج ۱، ص ۱۵-۲۵

۲۶- ایضاً، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۲۴

27- H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1961), 182

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

فصلِ دوم: دو مختلف نظام ہائے قوانین کے اصولوں کے درمیان تلفیق سے پیدا ہونے والے مسائل

عصرِ حاضر میں فقہِ اسلامی پر کام کرنے والوں نے بالعموم ایک فقہی مسلک کے التزام کو لازم نہیں سمجھا ہے اور ایک ہی موضوع کے مختلف مسائل پر مختلف مذاہب سے احکام جمع کرنے کا طریقہ اپنایا ہے۔ اس طریق کار کو اصطلاحاً "تلفیق" کہا جاتا ہے۔(۲۸) اصولِ فقہ کے لحاظ سے اس طریق کار میں کئی قباحتیں ہیں، مثلاً اس کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بسا اوقات ایسا مسلک وجود میں آجاتا ہے جس کا قائل فقہا میں سے کوئی بھی نہیں ہوتا اور یوں اجماع امت کی خلاف ورزی ہو جاتی ہے، مثلاً کسی کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پسند آیا کہ ولی کے بغیر نکاح جائز ہے، پھر اسے امام مالکؒ کا یہ قول اچھا لگا کہ نکاح کے لیے گواہوں کی موجودگی ضروری نہیں اور آخر میں نتیجہ یہ نکالا کہ نکاح کے لیے نہ ولی کی موجودگی کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی موجودگی ہی کی! حالاں کہ ایسا نکاح تمام فقہا کے نزدیک باطل ہے۔ کچھ اسی قسم کا معاملہ حدود قوانین پر تنقید کرنے والوں کے ساتھ بھی پیش آتا ہے، مثلاً بعض لوگوں نے فقہا کی عمومی رائے کے برعکس بعض فقہائے مالکیہ کے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ زنا بالجبر حرابہ کے مفہوم میں شامل ہے لیکن اس کے بعد مولانا امین احسن اصلاحی کی اس رائے کو قبول کیا ہے کہ حرابہ کی انتہائی شکل کی سزا رجم ہے اور نتیجہ یہ نکالا ہے کہ زنا بالجبر کی سزا رجم ہے۔(۲۹) حالاں کہ تمام فقہا کے نزدیک رجم زنا کی سزا ہے نہ کہ حرابہ کی، حتیٰ کہ وہ فقہائے مالکیہ بھی اس کے قائل نہیں جو زنا بالجبر کو حرابہ قرار دیتے ہیں۔

ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اس طرح کے اخذ ورد کے نتیجے میں قانون اندرونی طور پر تضادات اور تصادم (Analytical Inconsistency) کا شکار ہو جاتا ہے۔ فقہا کے مختلف مسالک میں جو فروعات اور جزئیات مستنبط کی گئی ہیں، ان کی بنیاد چند اہم قواعد پر ہوتی ہے۔ ان قواعد کو ہر مکتبِ فکر نے جانچ کر اور پرکھ کر اپنے نظام کا یا تو حصہ بنایا ہے یا انہیں رد کیا ہے یا ان میں اپنے نظام کی مناسبت سے تبدیلی کی ہے۔ یوں ہر مسلک میں ایک اندرونی طور پر مستحکم نظام وجود میں آیا ہے۔ مثلاً قرآن و سنت کی نصوص اور خلفائے راشدین کے فیصلوں کو مدنظر رکھنے

---

۲۸ - تلفیق کے طریق کار پر تفصیلی تنقید کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Secrets of Usul al-Fiqh: Module VI: The Rules for Issuning Fatwas*, (Islamabad: Federal Law House 2012), 68-77

۲۹ - ڈاکٹر طفیل ہاشمی، **اسلامی تعلیمات کی روشنی میں حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ**، پشاور، نیشنل ریسرچ اینڈ ڈیویلپمنٹ فاؤنڈیشن، ۲۰۰۴ء، ص ۷۰-۷۵

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کے بعد امام ابو حنیفہؒ نے یہ قاعدہ بنایا کہ دار الاسلام کی عدالتوں کا اختیارِ سماعت صرف ان تنازعات تک محدود ہے جو دار الاسلام کی جغرافیائی حدود کے اندر پیدا ہوئے ہوں۔ گویا انہوں نے عدالتوں کے لیے علاقائی دائرۂ اختیار (Territorial Jurisdiction) کا اصول مان لیا ہے۔ اس اصول کو مان لینے کے بعد انہوں نے پورے قانونی نظام میں ہر مسئلے پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ نے اصول یہ طے کیا کہ اسلامی قانون کی ہر خلاف ورزی پر عدالتیں اختیار سماعت رکھتی ہیں چاہے تنازع، دار الاسلام کی جغرافیائی حدود کے اندر اٹھا ہو یا باہر، گویا انہوں نے عدالتوں کے لیے علاقائی دائرۂ اختیار کا اصول نہیں مانا۔(۳۰) اب یہ ایک الگ بحث ہے کہ نصوص کے ایک ہی مجموعے سے امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کیسے مختلف اصول اخذ کرتے ہیں؛ مختصراً یہ اشارہ کافی ہوگا کہ قرآن و سنت کے باہمی تعلق، خبر واحد کی قبولیت کی شرائط، قرآن کی تخصیص، تقیید اور نسخ، خلفاے راشدین اور صحابہ کے فیصلوں کی حیثیت، قیاس، استحسان اور مصلحہ کی حجیت اور دائرۂ کار اور دیگر کئی اصولی مباحث میں ان دونوں عظیم مجتہدین نے مختلف موقف اپنایا ہے۔ ان اصولی مباحث میں اختلاف کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ حنفی مسلک میں علاقائی دائرۂ اختیار کے اصول کو مانے بغیر چارہ نہیں اور شافعی مسلک میں اس اصول کے ماننے کا امکان ہی نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص علاقائی دائرۂ اختیار اس اصول کو ایک جگہ مانے اور دوسری جگہ نہ مانے تو نتیجہ اندرونی تضاد کی صورت میں نکلتا ہے۔ اور اسے نہایت ہلکے الفاظ میں بناء الفاسد علی الفاسد ہی کہا جاسکتا ہے۔(۳۱)

پس تقلید کا تعصب اور تنگ نظری سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ تقلید ہر قانونی نظام کا لازمی تقاضا ہوتا ہے۔ پاکستان کے قانونی نظام ہی کو دیکھیے، صوبوں میں تمام ماتحت عدالتیں اس صوبے کی عدالتِ عالیہ کے فیصلوں کی پابند ہوتی ہیں اور عدالت ہاے، عالیہ عدالتِ عظمیٰ کے فیصلوں کی پابند ہوتی ہیں، نیز ماتحت عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف جب عدالت عالیہ میں اپیل ہوتی ہے تو اپیل میں امر واقعہ (Question of Fact) پر بھی بحث کی جاسکتی ہے اور امر قانونی (Question of Law) پر بھی؛ لیکن جب عدالت عالیہ کے فیصلے کے خلاف عدالتِ عظمیٰ میں اپیل کی جاتی ہے تو وہاں صرف امر قانونی (Question of Law) ہی زیرِ بحث آسکتا ہے۔ پھر جب

---

۳۰ - اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, "The Notions of Dar al-Harb and Dar al-Islam in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Hanafi School", *Islamic Studies*, 47: 1 (2008), 5-37

۳۱ - اس طریق کار کے نتیجے میں قانون میں پیدا ہونے والے تضادات کا ہم آگے تفصیل سے ذکر کریں گے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

عدالتِ عظمیٰ نے ایک قانونی اصول طے کر لیا تو تمام عدالتیں اس اصول کو مانیں گی۔ یہ محض ایک انتظامی امر نہیں بلکہ قانونی نظام کے اندر ہم آہنگی کے لیے یہ ازبس ضروری ہے۔ اگر عدالت ہائے عالیہ کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ عدالتِ عظمیٰ کے فیصلے کو نظر انداز کرتے ہوئے کوئی اور قانونی اصول طے کریں، یا ماتحت عدالتوں کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ دو عدالت ہائے عالیہ کے طے کردہ مختلف قانونی اصولوں میں کسی بھی اصول کو مان سکتی ہیں، تو ملک کے اندر قانونی نظام نامی کوئی شے نہیں پائی جائے گی۔ یہی معاملہ مختلف فقہی مسالک کا ہے۔ مسلک دراصل ایک مستقل قانونی نظام ہوتا ہے، لہٰذا تقلید کو برا بھلا کہنے سے کام نہیں چلے گا۔ تقلید جمود اور تعصب کی علامت نہیں، بلکہ قانونی نظام کے مضبوط اور پختہ ہونے کی علامت ہے۔ فقہائے مجتہدین کے طے کردہ اصولوں کی روشنی میں نت نئے مسائل کا حل ڈھونڈنا اصطلاحاً "تخریج" کہلاتا ہے اور ہماری عدالتیں تخریج ہی کے اصول پر عمل کرتی ہیں نہ کہ تلفیق کے اصول پر۔[۳۲] تاہم، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، دورِ حاضر میں تلفیق کو بہت زیادہ اہمیت دی جا رہی ہے اور اسے روشن خیالی، غیر جانبداری اور معروضیت کی علامت سمجھا جاتا ہے، مختلف مسالک سے Cut and Paste کے نتیجے میں ایک نئی فقہ وجود میں آرہی ہے، ایسی فقہ جو اصولی تضادات پر مبنی ہوتی ہے؛ تاہم اگر اندرونی تضادات کو نظر انداز بھی کیا جائے تو اس طریق کار کو زیادہ سے زیادہ ایک نیا مسلک قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

دیگر اسلامی ممالک کی طرح پاکستان میں بھی تعزیراتی قوانین کے اسلامیانے (Islamization) کے عمل میں یہ طرزِ عمل اختیار کیا گیا ہے کہ فقہِ اسلامی اور انگریزی قانون کے مختلف، بلکہ بسا اوقات باہم متصادم، اصولوں کو ایک ہی قانون میں مصنوعی پیوندکاری کے ذریعے یکجا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ دراصل قانون سازی کے کام سے منسلک بیشتر افراد اور عدالتوں کا موقف یہ رہا ہے کہ رائج الوقت انگریزی قوانین میں اِکا دُکا تبدیلیاں کر کے انھیں مشرف بہ اسلام کیا جا سکتا ہے۔ اس پیوندکاری کے عمل کے نتیجے میں وجود میں آنے والے قوانین نہ صرف اندرونی تضادات کا شکار ہوتے ہیں بلکہ اکثر ان قوانین میں ایسا خلا پیدا ہو جاتا ہے جسے پر کرنے کے لیے عدالت کو اپنے دائرۂ کار سے آگے بڑھ کر باقاعدہ قانون سازی کا منصب اختیار کرنا پڑتا ہے۔

اندرونی تضاد کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ حدِ قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۳، استثنائے دوم کے مطابق "نیک نیتی" (Good Faith) کی بنیاد پر لگایا گیا زنا کا الزام "قذف" نہیں ہے۔

۳۲- تخریج کے طریق کار کی تفصیلی وضاحت کے لیے دیکھیے:

Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, 327-328

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

It is not 'qazf' to prefer in good faith an accusation of 'zina' against any person to any of those who have lawful authority over that person with respect to the subject matter of accusation:

(یہ قذف نہیں ہے کہ کسی شخص کے خلاف زنا کی شکایت نیک نیتی کے ساتھ ان لوگوں کو کی جائے جو اس شکایت کے متعلق اس شخص پر قانونی اختیار رکھتے ہوں۔)

یہ استثنا صراحتاً اسلامی قانون سے متصادم ہے اور اس نے عملاً حدِ قذف آرڈی نینس کو غیر موثر کر دیا ہے۔ عام جرائم کے برعکس قذف کے معاملے میں شریعت نے نیت کو سرے سے غیر متعلق قرار دیا ہے، گویا انگریزی قانون کی اصطلاح میں یہ ایک strict liability offence (سخت ذمہ داری کا جرم) ہے۔ فقہانے تصریح کی ہے کہ جب مقدمۂ زنا میں چار گواہ پیش ہوتے ہیں تو ان میں ہر گواہ کی گواہی تنہا دیکھی جائے تو قذف ہی ہے، لیکن جب چار گواہ پورے ہو جائیں تو ان چاروں کی گواہی مل کر زنا کے ملزم کے خلاف حجت بن جاتی ہے۔

الشهادة على الزنا قذف في الحقيقة، و لكن بتكامل العدد يتغير حكمها، فيصير حجةَ الحد.[۳۳]

(زنا کی شہادت فی الحقیقت قذف ہے لیکن عدد کے پورا ہونے سے اس کا حکم تبدیل ہو جاتا ہے، اور وہ حد کی حجت بن جاتی ہے۔)

پس جب تین گواہ زنا کے متعلق گواہی دے دیں مگر چوتھا گواہ گواہی دینے سے رک جائے، یا اس کی گواہی زنا کے اثبات میں صریح نہ ہو، تو پہلے تین گواہوں پر قذف کی حد نافذ کی جائے گی۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سیدنا مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے خلاف گواہی دینے والے تین اشخاص پر اسی بنا پر حدِ قذف جاری کی تھی۔[۳۴]

۳۳۔ شمس الائمہ سرخسی، المبسوط، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۱ء، کتاب الحدود، ج۹، ص ۱۰۴

۳۴۔ اس واقعے کی روایت مختلف کتب حدیث میں ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ کریں: مسند الشافعي، ج ۱، ص ۱۵۲، حدیث رقم ۷۳۵؛ المعجم الکبیر، ج ۷، ص ۳۱۱، حدیث رقم ۷۲۲۷؛ مصنف عبد الرزاق، ج ۷، ۳۸۴، حدیث رقم ۱۳۵۶۴ و ۱۳۵۶۵، ج ۸ ص ۳۶۲، حدیث رقم ۱۵۵۴۹؛ مصنف ابن أبي شيبة، ج ۵، ص ۴۹۹، حدیث رقم ۲۸۳۶۴، ج ۵، ص ۵۴۴، حدیث رقم ۲۸۸۲۲؛ سنن البيهقي، ج ۸، ص ۲۳۴، حدیث رقم ۱۶۸۱۹، ۱۶۸۲۰، ۱۶۸۲۱، ج ۱۰، ص ۱۴۸، حدیث رقم ۲۰۳۱۱ و ۲۰۳۳۲ و ۲۰۳۳۴؛ کنز العمال، ج ۵، ص ۶۳۶، حدیث رقم ۱۳۴۹۷؛ نصب الرأية، ج ۳، ص ۳۴۹)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

چنانچہ اس استثنا کی کوئی فقہی بنیاد نہیں ہے، بلکہ در حقیقت یہ **مجموعۂ تعزیرات پاکستان** کی دفعہ ۴۹۹ سے ماخوذ ہے جس کی آٹھویں استثنا کے الفاظ یہ ہیں :

It is not defamation to prefer in good faith an accusation against any person to any of those who have lawful authority over that person with respect to the subject matter of accusation.

(یہ ازالۂ حیثیتِ عرفی نہیں ہے کہ کسی شخص کے خلاف کوئی شکایت نیک نیتی کے ساتھ ان لوگوں کو کی جائے جو اس شکایت کے متعلق اس شخص پر قانونی اختیار رکھتے ہوں۔)

اب مسئلہ اصل میں یہ ہے کہ انگریزی قانون کے اصولوں کے تحت ازالۂ حیثیتِ عرفی (defamation) کا جرم strict liability offence نہیں ہے۔ اس لیے اس جرم سے نیک نیتی کا استثنا مناسب تھا، مگر قذف سے یہ استثنا کسی صورت درست نہیں ہے۔ در حقیقت حدِ زنا آرڈی نینس کے غلط استعمال کو روکنے کا سب سے مناسب طریقہ حدِ قذف آرڈی نینس کو موثر بنانا تھا، مگر حدِ قذف آرڈی نینس کو اس استثنا نے عملاً بالکل ہی معطل کر دیا ہے۔

ایک اور مثال زنا کے جرم کے متعلق قانون ہے جو اندرونی تضادات کا شاہ کار ہے۔ انگریزی Common Law کے تحت زنا کی دو بڑی قسمیں تھیں : زنا بالرضا اور زنا بالجبر۔ زنا بالجبر کو Rape کا نام دیا گیا اور اسے مطلقاً جرم سمجھا جاتا تھا، جب کہ زنا بالرضا کو صرف اسی صورت میں قانون کی خلاف ورزی سمجھا جاتا تھا جب اس فعل کی مرتکب خاتون شادی شدہ ہوتی۔ اس صورت میں اسے Adultery یعنی "زنا بہ زنِ غیر" کہا جاتا تھا اور بنیادی طور پر اسے جرم کے بجائے شوہر کے نجی حق کے خلاف اقدام (Tort Against Marital Right) سمجھا جاتا تھا، اگر زنا کے مرتکب جوڑے کے دونوں افراد غیر شادی شدہ ہوتے تو اس فعل کو Fornication کہا جاتا تھا جسے اخلاقی برائی سمجھنے کے باوجود Common Law کے تحت جرم نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ہندوستان کے مخصوص حالات کے پیشِ نظر انگریزوں نے **مجموعۂ تعزیرات ہند** میں Rape کے ساتھ ساتھ Adultery کو بھی جرم قرار دیا تھا، لیکن اس جرم پر فوج داری کارروائی شروع ہونے کے لیے ضروری تھا کہ شوہر اس جرم کی شکایت کا اندراج کروائے؛ اس کی وجہ یہی تھی کہ Common Law کے اصولوں کے تحت اس فعل کو شوہر کے حق کے خلاف اعتدا سمجھا جاتا تھا، چنانچہ اس جرم کو "ازدواجی تعلق کے خلاف جرائم" کے باب میں

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

رکھا گیا تھا۔ جہاں تک Fornication کا تعلق ہے تو وہ اس قانون کے تحت جرم نہیں تھا۔ یہ قانون پاکستان میں حدود قوانین کے نفاذ تک رائج رہا۔ (۳۵)

حدِ زنا آرڈی نینس نے تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۵ کو، جس کے تحت Rape کے جرم پر سزا دی جاتی تھی، ختم کر کے جرمِ زنا کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا: زنا بالرضا اور زنا بالجبر، پھر ان میں سے ہر قسم کو دو قسموں، مستوجبِ حد اور مستوجبِ تعزیر، میں تقسیم کیا۔ "زنا بالجبر مستوجبِ حد" کے لیے وہی معیار ثبوت مقرر کیا گیا جو "زنا مستوجبِ حد" کے لیے ہے، یعنی مجرم کا اقرار یا چار مسلمان مردوں کی عینی شہادت۔ اس شق پر بہت زیادہ اعتراضات ہوئے اور بالآخر "قانون تحفظ نسواں ۲۰۰۶ء" نے حدِ زنا آرڈی نینس سے زنا بالجبر کے متعلق تمام دفعات ختم کر کے تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۵ کا احیا کیا، البتہ اپنے دوسرے جنم میں دفعہ ۳۷۵ پہلے جنم سے کچھ مختلف ہے؛ چنانچہ ایک طرف تو Rape کے جرم کو مردوں کے ساتھ خاص کیا گیا۔ اصل دفعہ ۳۷۵ میں، جسے انگریزوں نے وضع کیا تھا، یہ جرم کوئی بھی شخص کسی بھی دوسرے شخص کے خلاف کر سکتا تھا۔ اب نئی دفعہ ۳۷۵ کے تحت یہ جرم کوئی مرد کسی عورت ہی کے خلاف کر سکتا ہے۔ دوسرا بڑا فرق یہ ہے کہ اصل دفعہ ۳۷۵ میں شوہر کو استثنا دیا گیا تھا، جب کہ نئی دفعہ ۳۷۵ میں یہ استثنا ختم کر دیا گیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، تعزیرات پاکستان میں اب Marital Rape نامی جرم بھی وجود میں آ گیا ہے۔ بیوی کے ساتھ زبردستی مباشرت کا ارتکاب چاہے ناپسندیدہ عمل ہو، اور چاہے بعض صورتوں میں اسے قابل تعزیر بھی قرار دیا جا سکے، مگر کیا اسے Rape قرار دیا جا سکتا ہے؟

دوسری طرف قانونِ تحفظِ نسواں ۲۰۰۶ء نے حدِ زنا آرڈی نینس سے تعزیرات کے متعلق تمام دفعات ختم کر کے ان میں سے اکثر کو تعزیراتِ پاکستان میں جگہ دے دی ہے۔ اس بات پر اصولاً کوئی بڑا اعتراض شاید نہ کیا جا سکے، لیکن اس کوشش میں ایک نہایت دور رس نتائج کی حامل ترمیم بھی کی گئی ہے؛ چنانچہ تعزیرات پاکستان میں دفعہ ۴۹۶۔ ب کا اضافہ کر کے Fornication کا جرم تخلیق کیا گیا ہے۔ طرفہ تماشا یہ ہے کہ اس دفعہ کے تحت Fornication کے جرم کی تعریف وہی ہے جو حدِ زنا آرڈی نینس کی دفعہ ۴ کے تحت زنا کی ہے۔ بات صرف یہیں تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان دونوں قوانین کے تحت جرم کے اثبات کے طریق کار اور سزا میں بھی فرق پایا جاتا ہے۔ پس زنا کے جرم کے اثبات کے لیے چار مسلمان عینی گواہوں کی ضرورت ہے، جب کہ Fornication کے

۳۵- تعزیرات پاکستان کی پرانی دفعہ ۳۷۵ کے تحت Rape کی تعریف دی گئی جب کہ:
دفعہ ۳۷۶ کے تحت اس جرم پر عمر قید تک سزا دی جا سکتی تھی۔ دفعہ ۴۹۷ کے تحت Adultery یا "زنا بزن غیر" کی تعریف دی گئی تھی۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

جرم کے اثبات کے لیے دو عینی گواہوں کی ضرورت ہے جن کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے۔ زنا کا جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو حد کی سزا (سو کوڑے یا رجم) دی جائے گی، جب کہ Fornication کا الزام ثابت ہونے کی صورت میں مجرم کو پانچ سال تک قید اور پانچ ہزار روپے تک جرمانے کی سزا دی جائے گی۔ زنا کا الزام غلط ثابت ہونے کی صورت میں الزام لگانے والے کو حدِ قذف کی سزا (اسی کوڑے) دی جائے گی، جب کہ Fornication کا الزام غلط ثابت ہونے کی صورت میں الزام لگانے والے کو پانچ سال تک قید اور پانچ ہزار روپے تک جرمانے کی سزا دی جائے گی۔ زنا کے مقدمے میں اپیل وفاقی شرعی عدالت کو، جب کہ Fornication کے مقدمے میں اپیل ہائی کورٹ کو کی جائے گی، گویا اب ایک ہی فعل پر دو مختلف قوانین کا انطباق ہوتا ہے اور ایک ہی فعل کے بالکل مختلف نتائج بر آمد ہو سکتے ہیں۔ اس سے کچھ اندازہ ہو جاتا ہے کہ دو مختلف نظام ہائے قوانین کے اصولوں کو یک جا کرنے کے کیا خطرناک نتائج نکلتے ہیں۔

دو مختلف نظام ہائے قوانین کے اصول کو یک جا کرنے سے قانون میں جو خلا پیدا ہوتا ہے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ **تعزیراتِ پاکستان** میں پہلے انگریزی قانون کے اصولوں کے تحت زخموں کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا گیا تھا: عام زخم (simple hurt) اور شدید زخم (grievous hurt)۔[۳۶] اس اصول کا اثر تعزیرات پاکستان کی کئی دفعات پر پڑا۔ جب قصاص و دیت کی دفعات تعزیرات پاکستان کے باب ۱۶ میں داخل کی گئیں تو زخم اور قتل کے متعلق پرانی دفعات منسوخ کر دی گئیں۔ اب **تعزیراتِ پاکستان** کی دفعہ ۳۳۲ کے تحت زخم کی پانچ قسمیں ہیں: اتلافِ عضو، اتلافِ صلاحیتِ عضو، شجّہ، جرح اور دیگر زخم، تاہم ان دفعات کو تبدیل کرنے والے افراد کا خیال دیگر دفعات کی طرف نہیں گیا؛ چنانچہ تعزیرات پاکستان کی دیگر دفعات میں اب بھی زخم کی تقسیم وہی پرانی ہے، یعنی سادہ زخم اور شدید زخم، مثال کے طور پر دفعہ ۱۰۰ میں ان حالات کا ذکر کیا گیا ہے جن میں حملے کی زد میں آیا ہوا شخص حق دفاع شخصی کے تحت حملہ آور کو قتل بھی کر سکتا ہے۔ ان میں ایک حالت یہ ذکر کی گئی ہے کہ جب کسی کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر اس نے حملہ آور کو قتل نہیں کیا تو وہ اسے شدید زخمی کر دے گا:

Such an assault as may reasonably cause the apprehension that grievous hurt will otherwise be the consequence of such assault.

(ایسا حملہ جس سے قدرتی طور پر خدشہ پیدا ہوتا ہو کہ بہ صورتِ دیگر یہ حملہ شدید زخم پر منتج ہو گا۔)

---

۳۶ - **تعزیراتِ پاکستان** کی پرانی دفعہ ۳۲۰ کے تحت زخموں کی یہ دو قسمیں ذکر کی گئی تھیں۔ اس دفعہ کو قصاص و دیت ایکٹ نے منسوخ کر دیا ہے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اب جب کہ grievous hurt کے متعلق دفعات منسوخ ہو چکی ہیں یہ عدالت کی ذمہ داری ہو گئی کہ وہ واضح کرے کہ مثال کے طور پر شجہ کی کونسی قسم کو grievous hurt کہا جائے گا؟

ایک اور مثال یہ ہے کہ حدِ قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۱۴ کے تحت لعان کا جو طریق کار مقرر کیا گیا تھا اسے قانونِ تحفظ نسواں ۲۰۰۶ء کے تحت کی گئی ترامیم نے انتہائی حد تک ناقص کر دیا ہے۔ اس دفعہ کی تیسری شق کے تحت قرار دیا گیا تھا کہ اگر شوہر اپنی بیوی پر الزام لگانے کے بعد لعان کے طریقے کے مطابق قسم اٹھانے سے گریز کرے تو اسے محبوس رکھا جائے گا تا آں کہ وہ قسم اٹھائے۔ اسی طرح اگر شوہر قسم اٹھائے لیکن بیوی قسم اٹھانے سے گریز کرے تو اسے محبوس کیا جائے گا تا آں کہ یا تو وہ جرم کا اقرار کرے یا قسم اٹھائے۔ اس دفعہ کی چوتھی شق میں قرار دیا گیا تھا کہ اگر بیوی جرم کا اقرار کرے تو اسے حد کی سزا دی جائے گی۔ قانونِ تحفظِ نسواں نے یہ دونوں شقیں ختم کر دی ہیں۔ اس کی وجہ وزیرِ قانون نے اس قانون کے مسودے کو پارلیمنٹ میں پیش کرتے وقت یہ ذکر کی تھی کہ لعان تنسیخِ نکاح کا ایک طریقہ ہے اور اس کا فوج داری قانون کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ مسلمانوں کے تنسیخِ نکاح کے قانون کی دفعہ ۲ ذیلی دفعہ vii میں ایک شق کا اضافہ کر کے "لعان" کی یہ تعریف شامل کی گئی:

Lian means where the husband has accused his wife of zina and the wife does not accept the accusation as true.

(لعان سے مراد یہ صورت ہے کہ شوہر بیوی پر زنا کا الزام لگائے اور بیوی اس الزام کی صداقت سے انکاری ہو۔)

یہ تعریف واضح طور پر ناقص ہے، کیوں کہ صرف شوہر کے الزام اور بیوی کے انکار کو لعان نہیں کہتے، بلکہ اس الزام اور انکار کے بعد دونوں فریق قسم اٹھائیں گے اور باہم ملاعنت کریں گے جس کے بعد ہی تنسیخِ نکاح کا حکم جاری کیا جائے گا۔ اب اگر بیوی نے جرم کا اقرار کیا یا فریقین میں کسی نے قسم اٹھانے سے انکار کیا تو ان صورتوں میں کیا کیا جائے گا؟ قانون اس سلسلے میں خاموش ہے، چنانچہ اس خلا کو پر کرنا عدالت کا کام ہے اور اگر عدالت وہی کچھ قرار دے جو منسوخ شدہ شقوں میں پہلے ہی سے قرار دیا گیا تھا تو پھر ان شقوں کی منسوخی کا جواز کیا تھا؟

فصلِ سوم: اسلامی سزاؤں کا نظام

سزاؤں کے متعلق اسلامی قانون پر پاکستان میں جو مباحثہ ہوا ہے اس کا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قانون کے اندرونی نظام کے متعلق کئی غلط فہمیاں عام ہو گئی ہیں، اس لیے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اس نظام کے بنیادی خدوخال کی تفصیلی وضاحت کی جائے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اولاً: حدود اللہ اور حقوق اللہ

کسی بھی قانون میں مقررہ سزاؤں کا تعلق بعض حقوق سے ہوتا ہے، اس لیے سزاؤں کے نظام کے سمجھنے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ متعلقہ حقوق کے نظام کو پہلے سمجھ لیا جائے۔ مثال کے طور پر انگریزی قانون کے اصولوں کے مطابق حقوق کو بنیادی طور دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے: انفرادی حق (Private Right) اور اجتماعی حق (Public Right)۔ انفرادی حق کی مزید دو قسمیں کی گئی ہیں: Right in personam یعنی وہ حق جو کسی مخصوص شخص پر یا اشخاص کے مخصوص گروہ پر میسر ہو، اور Right in rem جس کی رعایت پوری دنیا میں واجب ہو۔ Right in personam عقد کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے، چنانچہ عاقدین میں کوئی دوسرے کے حق کے خلاف اعتدا کرے تو دوسرے عاقد کو اس کے خلاف عدالتی کارروائی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر اعتدا Right in rem پر ہو تو اسے Tort کہتے ہیں، جب کہ Public Right کے خلاف اعتدا کو Crime یعنی جرم کہا جاتا ہے۔ گویا Tort اور Crime میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر انفرادی حق کے خلاف اعتدا ہے، جب کہ ثانی الذکر اجتماعی حق کے خلاف۔ چنانچہ Tort کی صورت میں متاثرہ فرد ہی کارروائی کر سکتا ہے، جب تک Crime کی صورت میں ریاست متاثرہ فریق کے طور پر کارروائی کرتی ہے۔ نتیجے کے اعتبار سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ Tort کی صورت میں متاثرہ فریق تعدی کرنے والے کے خلاف دیوانی عدالت میں تاوان کے لیے مقدمہ دائر کرتا ہے، جب کہ Crime کی صورت میں ریاست، تعدی کرنے والے کو سزا دینے کے لیے اس کے خلاف فوج داری کارروائی کرتی ہے۔ Tort میں معافی اور صلح کا اختیار متاثرہ فرد کے پاس، جب کہ Crime میں یہ اختیار ریاست کے پاس ہوتا ہے۔ بعض اوقات قانون ایک ہی فعل کو بہ یک وقت انفرادی اور اجتماعی دونوں حقوق کے خلاف اعتدا قرار دیتا ہے۔ اس صورت میں اعتدا پر بہ یک وقت Tort اور Crime دونوں کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس قسم کے اعتدا کو Felonious Tort کہتے ہیں۔[۳۷]

اسلامی قانون میں بھی حقوق کی ایک مخصوص تقسیم پائی جاتی ہے۔ چنانچہ عام طور پر معلوم ہے کہ حدود سزاؤں کا تعلق حق اللہ سے، جب کہ تعزیر کا تعلق حق العبد سے ہے۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ بعض سزاؤں کا تعلق ایسے حق سے ہوتا ہے جو بہ یک وقت حق اللہ اور حق العبد، یا بہ الفاظ دیگر "حق مشترک" ہوتا ہے، جیسے

۳۷۔ انگریزی قانون میں ان حقوق کی تقسیم اور Tort اور Crime کے درمیان فرق کی تفصیل کے لیے دیکھیے:
Ratanlal Ranchoddas and Manharlal Ratanlal, *The Law of Torts* (Lahore: Mansoor Book House, 1989), 3-5

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

قذف اور قصاص کا معاملہ ہے، تاہم قذف میں حق اللہ، جب کہ قصاص میں حق العبد غالب ہوتا ہے۔ انگریزی قانون کی تقسیم سے لاشعوری طور پر متاثر ہونے کے سبب سے کئی لوگوں نے قرار دیا کہ اسلامی قانون میں حق العبد سے مراد Private Right اور حق اللہ سے مراد Public Right ہے۔ پھر جب انہوں نے دیکھا کہ بعض اوقات فقہا حق السلطان یا حق الامام کی بھی بات کرتے ہیں تو انہوں نے قرار دیا کہ حق الامام اور حق اللہ ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ چنانچہ اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ میں قرار دیا گیا ہے:

Hudood crimes are defined generally as crimes against God.[۳۸] They may be described as crimes against community or state.

حدود جرائم کی تعریف عموماً یوں کی جاتی ہے کہ یہ خدا کے خلاف جرائم ہیں۔ انھیں معاشرے یا ریاست کے خلاف جرائم بھی کہا جاسکتا ہے۔

اسی طرح حد حرابہ کی تعریف پر تنقید کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

Why was the crime of Haraba limited to offences against property in the Hudood Ordinance? Is it the only crime against God and the Prophet, or in modern parlance, against the society and the state.[۳۹]

(حدود آرڈی نینس میں کیوں حرابہ کے جرم کو مال کے خلاف جرائم تک محدود کیا گیا؟ کیا خدا اور رسول کے خلاف، یا جدید اصطلاح میں معاشرے اور ریاست کے خلاف، یہی تنہا جرم ہے؟)

یہ ایک بہت بڑی غلطی ہے جو دیگر کئی سنگین غلطیوں کا باعث بنی ہے۔ حق جس کا ہوتا ہے اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار ہوتا ہے، اگر حقوق اللہ اور حقوق الامام ایک ہی ہوتے تو پھر جن جرائم کو حقوق اللہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے (حدود) ان میں ریاست کے پاس معافی کا اختیار ہوتا۔ اسی طرح حق کے مختلف ہونے کی وجہ سے جرم کے ثبوت اور بعض دیگر متعلقہ مسائل (مثلاً شبہے کا اثر) بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔[۴۰] بعض اوقات دو حقوق مل کر ایک مشترک حق بناتے ہیں۔ ایسی صورت میں غالب حق کی رو سے احکام کا تعین ہوتا ہے۔

۳۸- اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ص ۱۵۱

۳۹- نفس مرجع، ص ۱۴۳

۴۰- مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Nyazee, *General Principles of Criminal Law (Western and Islamic)*, (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 1998)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

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

و كل جناية يرجع فسادها إلى العامة و منفعة جزائها يعود إلى العامة، كان الجزاء الواجب بها حق الله عز شأنه على الخلوص تأكيدا للنفع و الدفع، كي لا يسقط بإسقاط العبد، و هو معنى نسبة هذه الحقوق إلى الله تبارك و تعالى... و إذا ثبت أن حد القذف حق الله تعالى خالصا أو المغلب فيه حقه فنقول: لا يصح العفو عنه؛ لأن العفو إنما يكون من صاحب الحق، و لا يصح الصلح و الاعتياض، لأن الاعتياض عن حق الغير لا يصح، و لا يجري فيه الإرث، لأن الإرث إنما يجري في المتروك من ملك أو حق للمورث... و لم يوجد شيء من ذلك فلا يورث، و يجري فيه التداخل...[۴۱]

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

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

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

۴۱- علاؤالدین کاسانی، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، كتاب الحدود، باب صفات الحدود، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، تاریخ ندارد، ج۵، ص ۵۲۲

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ومنها: أنه يحتمل العفو والصلح والإبراء؛ لأنه حق العبد خالصا، فتجري فيه هذه الأحكام، كما تجري في سائر الحقوق للعباد من القصاص وغيره بخلاف الحدود، ومنها: أنه يورث كالقصاص وغيره؛ لما قلنا، ومنها: أنه لا يتداخل؛ لأن حقوق العبد لا تحتمل التداخل - بخلاف الحدود. (۴۲)

اور تعزیر کی ایک صفت یہ ہے کہ اس میں معافی، صلح اور بری الذمہ قرار دینا ہوسکتا ہے، کیوں کہ یہ بندے کا خالص حق ہے۔ پس اس میں یہ سارے احکام جاری ہوتے ہیں جیسا کہ یہ بندوں کے باقی حقوق، مثلاً قصاص وغیرہ میں جاری ہوتے ہیں، بہ خلاف حدود کے۔ اور اس کی ایک صفت یہ ہے کہ قصاص کی طرح اس میں بھی وراثت چلتی ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی (کہ یہ بندے کا حق ہے)۔ اس کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ حدود کے برعکس اس میں تداخل نہیں ہوتا، کیوں کہ بندے کا حق تداخل کا متحمل نہیں ہے۔

تاہم شافعی فقہا کا موقف یہ ہے کہ تعزیر حق اللہ میں بھی ہوسکتی ہے۔ (۴۳) اس موقف کو اگر حنفی فقہا مانتے ہیں تو اس کا نتیجہ تضاد اور تصادم کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متاخرین فقہاے احناف میں جنہوں نے اس قول کی تائید کی ان کو یہ کہنے پر مجبور ہونا پڑا کہ جب تعزیر حق اللہ سے متعلق ہو تو پھر اس میں معافی نہیں دی جاسکتی۔ (۴۴)

واضح رہے کہ فقہا کے نزدیک تعزیری سزا حد سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔ کاسانی لکھتے ہیں :

وأما قدر التعزير فإنه إن وجب بجناية ليس من جنسها ما يوجب الحد، كما إذا قال لغيره: يا فاسق، يا خبيث، يا سارق، ونحو ذلك - فالإمام فيه بالخيار إن شاء عزّره بالضرب، وإن شاء بالحبس، وإن شاء بالكهر والاستخفاف بالكلام... وإن وجب بجناية في جنسها الحد لكنه لم يجب؛ لفقد شرطه كما إذا قال لصبي أو مجنون: يا زاني.. فالتعزير فيه بالضرب ويبلغ أقصى غاياته. وذلك تسعة وثلاثون في قول أبي حنيفة - عليه الرحمة. (۴۵)

جہاں تک تعزیر کی مقدار کا تعلق ہے تو اگر وہ ایسے جرم کی وجہ سے واجب ہوئی ہو جس کی جنس میں حد کی سزا نہیں ہے، مثلاً اگر اس نے کسی سے کہا 'اے فاسق! اے خبیث، اے چور!' تو حاکم کو اختیار ہے، چاہے تو اسے مارے، چاہے تو اسے

۴۲- کاسانی، مرجع سابق، كتاب الحدود، باب صفة التعزير، ج۵، ص۵۳۶

۴۳- ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، **الأحكام السلطانية و الولايات الدينية**، قاہرہ، المطبعة المحمودية، ۱۹۷۳ء، ص۲۳۷

۴۴- محمد امین ابن عابدین شامی، **رد المحتار على الدر المختار**، قاہرہ، مصطفى البابي الحلبي، تاریخ ندارد، ج۳، ص ۱۹۲

۴۵- کاسانی، مرجع سابق، كتاب الحدود، باب صفة التعزير، ج۵، ص۵۳۵-۵۳۶

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

قید کرے، اور چاہے تو سخت بات اور تحقیر آمیز کلام کے ذریعے اس کی سرزنش کرے۔۔۔ اور اگر تعزیر ایسے جرم کی وجہ سے واجب ہوئی جس کی جنس میں حد کی سزا ہو مگر کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے واجب نہ ہوئی ہو، مثلاً اس نے کسی بچے یا پاگل سے کہا 'اے زانی!'۔۔۔ تو اس میں تعزیر مارنے پیٹنے کے ذریعے اور اکثر مقدار تک ہوگی جو کہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق انتالیس کوڑے ہیں۔

ایسے جرائم جن کا تعلق حق الامام سے ہے اور جن کی سزا کی مقدار کا تعین بھی اولوالامر کے ذمے ہے، ان کو فقہائے احناف نے "سیاسۃ" جرائم کا نام دیا ہے۔ ان جرائم میں معیارِ ثبوت کا تعین بھی حکومت کے پاس ہے اور معافی کا اختیار بھی وہ رکھتی ہے۔ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا کا تعین حکومت کرتی ہے اور اس سلسلے میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ سزا، حد کی مقدار سے زائد نہ ہو۔[۴۶]

پس انگریزی فوجداری قانون کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ جرم صرف کسی ایک شخص یا چند مخصوص اشخاص کے حق پر نہیں، بلکہ ریاست کے حق پر اعتدا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی قانون، جرم کی بعض اقسام کو اللہ کے حق کے خلاف، بعض اقسام کو فرد کے حق کے خلاف اور بعض اقسام کو معاشرے کے حق کے خلاف اعتدا قرار دیتا ہے۔ پہلی قسم کو "حدود"، دوسری قسم کو "تعزیر" اور تیسری قسم کو "سیاسۃ" کہتے ہیں۔ ان میں جرائم حدود تو گنتی کے چند جرائم ہیں اور ان کے اثبات کا طریق کار انتہائی دشوار ہے، نیز ان میں ملزم کو دیگر جرائم کی بہ نسبت بہت سی رعایتیں دستیاب ہوتی ہیں۔ تعزیر کا ذکر بھی فقہا حدود کے ضمن میں کہیں کہیں کر دیتے ہیں، سیاسۃ کا ذکر فقہا شاذونادر ہی کرتے ہیں اور شاید اسی وجہ سے عصرِ حاضر میں بہت سے لوگوں نے اس اہم تصور کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ہماری سوچی سمجھی رائے ہے کہ انگریزی قانون کے تصور جرم کا قریب ترین متبادل، اسلامی قانون میں یہی سیاسۃ کا تصور ہے اور تعزیرات پاکستان میں مذکور جرائم کی اکثریت کو حد یا تعزیر کے بجائے سیاسۃ ہی کہا جا سکتا ہے۔ سیاسۃ کے تصور کی مدد سے پاکستان میں فوجداری قانون کے بعض بہت پیچیدہ مسائل کا حل نکل سکتا ہے، مگر افسوس ناک امر یہ ہے کہ اسلامی قانون پر جاری بحث میں اس اہم تصور کو تقریباً مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

۴۶۔ مثال کے طور پر لواطت کے جرم پر دی جانے والی سزائے موت کو امام ابو حنیفہ حد زنا کے تحت لانے کے بجائے سیاسۃ کے تحت لاتے ہیں۔ (سرخسی، المبسوط، کتاب الحدود، ج ۹، ص ۹۰۔ ۹۱) اسی طرح اپنی بیوی کے ساتھ غیر فطری طریقے پر مباشرت کی صورت میں دی جانے والی سزائے موت کو بھی احناف سیاسۃ قرار دیتے ہیں۔ یہی حکم عادی چور، جادوگر، داعی زندیق اور دیگر مفسدین کا ہے جن کے فساد کے خاتمے کے لیے اور لوگوں کو ان کے شر سے بچانے کے لیے انہیں سزائے موت دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ (مرغینانی، الهداية شرح بداية المبتدي، کتاب الحدود، ج ۲، ص ۳۴۳۔ ۳۴۷)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

یہاں ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اسلامی قانونِ عقوبات کے متعلق بعض اہم سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی جائے؛ کیوں کہ یہ سوالات یا اعتراضات چند بنیادی غلط فہمیوں کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں اور پاکستان میں قانون سازی کے شعبے سے وابستہ کئی افراد وقتاً فوقتاً مختلف اسالیب میں ان غلط فہمیوں کا اظہار کرتے رہتے ہیں۔

ثانیاً: حدود سزائیں اور حدود اللہ

عام طور پر اسلامی سزاؤں کو اس بنیاد پر تقسیم کیا جاتا ہے کہ سزا کا تعین قرآن و سنت نے کیا ہے یا اس کا تعین حکومت اور قضاۃ کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے، چنانچہ حدود قوانین میں بھی حد کی تعریف یہی دی گئی ہے:

Hadd means punishment ordained by the Holy Quran or Sunnah.[47]

(حد سے مراد قرآن یا سنت میں مقرر کردہ سزا ہے۔)

یہ اسلامی قانون کے متعلق ایک قسم کی over-simplification ہے۔ اس تعریف میں حق اللہ کے عدمِ ذکر کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ایک طرف حد کا تصور ادھورا رہ گیا ہے اور دوسری طرف حدود قوانین میں "شبہہ" کی اصطلاح کا ذکر کہیں نظر نہیں آتا۔

اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کے مرتبین بھی اسلامی سزاؤں کو اسی زاویے سے دیکھتے نظر آتے ہیں، اس لیے باوجود اس کے کہ وہ حدود سزاؤں کو حقوق اللہ سے وابستہ قرار دیتے ہیں، ان کے تجزیے میں اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ حقوق اللہ سے وابستگی کی وجہ سے حدود سزاؤں کی کون سی خصوصیات ہیں جو ان سزاؤں کو حاصل نہیں ہیں جو حقوق اللہ سے وابستہ نہیں ہیں۔[48] وفاقی شرعی عدالت کے چیف جسٹس جناب آفتاب حسین نے رجم کے متعلق مشہور مقدمے "حضور بخش بنام ریاست" میں اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ قرآنِ کریم میں لفظ "حد" "سزا کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ احادیث میں یہ لفظ ہر قسم کی سزا کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے نہ کہ "مقررہ" سزا کے مفہوم میں۔ انھوں نے اس پر بھی حیرت کا اظہار کیا کہ حدود کو مقررہ سزائیں کہنے کے باوجود فقہا کا اس پر اختلاف ہے کہ کون سی سزائیں حدود ہیں۔ انھوں نے یہ بات بھی نوٹ کی کہ شربِ خمر کی سزا کا

۴۷۔ چاروں آرڈی نینسز میں حد کی یہی تعریف پیش کی گئی ہے۔ دیکھیے: حد سرقہ و حرابہ آرڈی نینس، دفعہ ۲ ذیلی دفعہ سی؛ حد شرب آرڈی نینس، دفعہ ۲ ذیلی دفعہ الف؛ اور حد زنا آرڈی نینس، دفعہ ۲ ذیلی دفعہ بی۔ حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۲ ذیلی دفعہ اے میں قرار دیا گیا ہے کہ اس آرڈی نینس میں حد کی تعریف وہی ہے جو حد زنا آرڈی نینس کے تحت مقرر کی گئی ہے۔

۴۸۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ص ۱۴۷۔۱۴۹

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

تعین قرآن نے نہیں کیا، سنت میں اس کی مختلف سزائیں ذکر ہوئی ہیں؛ پھر بھی فقہا نے اسے حدود میں شمار کیا ہے۔(۴۹)

یہاں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، تاہم چند اشارے پیش کیے جاتے ہیں۔(۵۰)

"حد" کا ایک وسیع مفہوم ہے اور ایک محدود؛ وسیع مفہوم میں اسلامی قانون کے وہ تمام احکام جن کا تعین قرآن یا سنت نے کیا ہے اللہ کی مقرر کردہ "حدود" ہیں، مقررہ سزائیں ان حدود اللہ کی ایک قسم ہیں۔ اسی مفہوم میں طلاق کے متعلق قرآنی ضوابط کو "حدود اللہ" کہا گیا ہے، فقہا نے ان حدود اللہ کے تعین میں ہی اپنی

۴۹- PLD 1983 FSC 1 کونسل کی عبوری رپورٹ کے فاضل مرتبین نے بھی تقریباً اسی طرح کی آرا کا اظہار کیا ہے۔

"The word Hudud (plural) is used in the Qur'an 10 times, 9 times in the meaning of "limits" (set by God), and once in the meaning of 'commands'. Hudud or hadd in the Qur'an is not used in the meaning of punishment." (Report, 137)

(لفظ حدود (جمع) قرآن مجید میں دس مقامات پر استعمال ہوا ہے، نو مقامات پر (خدا کی مقرر کردہ) "حدود" کے مفہوم میں اور ایک مقام پر "اوامر" کے مفہوم میں۔ حدود یا حد قرآن میں سزا کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا۔)

اسی طرح حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

"The use of this term in Hadith literature is not limited to the punishments that later came to be known in fiqh as Hudud."(Ibid., 144)

(ذخیرۂ حدیث میں اس اصطلاح کا استعمال ان سزاوں تک ہی محدود نہیں ہے جنھیں بعد میں فقہ میں حدود کہا گیا۔)

تاہم یہ غنیمت ہے کہ فاضل مرتبین کم از کم یہ حقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث میں "حد" کا لفظ "مقررہ" سزا کے مفہوم میں بھی استعمال ہوا ہے، لیکن حیرت کی بات ہے کہ اس کے باوجود بھی وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں:

"In Arabic language, the word Hadd is used in several different meaning, e.g., edge, border, extremity, terminus, limit. An associated meaning of edge and limit is to prevent and forbid.[ ] Following the Qur'anic usage, it also came to mean Divine ordinance. Later, probably influenced by Fiqh usage it also acquired the meaning of punishment."(Ibid., 136)

(عربی زبان میں لفظ حد مختلف مفاہیم میں استعمال ہوتا ہے، جیسے کنارہ، سرحد، انتہا، آخری نقطہ، حد۔ کنارے اور حد کا ایک متعلقہ مفہوم روکنا اور ممانعت ہے۔ قرآنی محاورے کی وجہ سے اسے خدائی قانون کے مفہوم میں بھی استعمال کیا جانے لگا۔ بعد میں شاید فقہ کے اثر کی وجہ سے اس نے سزا کا مفہوم بھی حاصل کر لیا۔)

۵۰- تفصیل کے لیے دیکھیے:

Nayazee, *Theories of Islamic Law*, 26-109

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

عمریں صرف کی ہیں۔ یہ اسلامی قانون کا وہ حصہ ہے جو ناقابل تبدیل ہے؛ ان احکامات میں اجتہاد کے ذریعے تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔

حدود اللہ کا تعلق حقوق اللہ کے تصور سے بھی ہے۔ فقہانے احکامِ تکلیفیہ کو مختلف حقوق سے متعلق کیا ہے، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا جاچکا۔ جن امور کو حقوق اللہ سے متعلق قرار دیا گیا ہے، ان میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔ جو جرائم حقوق اللہ سے متعلق ہیں، ان کے لیے خصوصی ضوابط ہیں۔ مثلاً ان میں مقدمہ دائر ہونے اور جرم ثابت ہونے کے بعد کسی کو معافی کا اختیار حاصل نہیں ہے، نیز ایسے جرائم کی سزا شبہہ کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے۔

واضح رہے کہ فقہاجب اس بحث میں شبہہ کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے وہ "شک کا فائدہ" (Benefit of the Doubt) مراد نہیں لیتے، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ اس سے ان کی مراد فعل کے مرتکب کو امر قانونی یا امر واقعی کے سمجھنے میں لاحق ہونے والی خطا (Mistake of Law or of Fact) ہوتی ہے۔ جرم کے ثبوت کے متعلق اگر جج کے ذہن میں کوئی شک ہے تو اس کا فائدہ تو لازماً ملزم کو دینا چاہیے، اسلامی قانون کو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے؛ تاہم امر قانونی کے سمجھنے میں خطا کو انگریزی قانون کوئی عذر نہیں سمجھتا، جب کہ اسلامی قانون نے حدود سزاؤں میں، جو کہ حقوق اللہ سے متعلق ہیں، اسے عذر مانا ہے اور اس کی بنا پر حد کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔

جو سزائیں حقوق اللہ سے متعلق نہیں ہیں ان میں شبہے کا یہ اثر نہیں ہوتا، نیز حقوق اللہ سے متعلق جرائم کے اثبات کے لیے قرآن یا سنت نے خصوصی شرائط مقرر کی ہیں، مثلاً حدِ زنا کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کی شرط، یا حدِ سرقہ کے لیے نصاب اور حرز کی شرائط۔

فقہانے ان جرائم کی سزاؤں کو حدود اللہ کہا ہے جن پر پیچھے ذکر کردہ خصوصیات منطبق ہوتی ہوں۔ مزید بر آں ان جرائم کی سزاؤں کا تعین قرآن یا سنت نے کیا ہے۔ شربِ خمر کو قرآن نے جرم قرار دیا، سنت میں اس کی سزا مختلف بیان ہوئی ہے، لیکن اس پر دیگر ساری خصوصیات منطبق ہوتی تھیں؛ اس لیے فقہانے متفقہ طور پر اسے حد مانا ہے۔ سزا کی مقدار کے تعین کے لیے انہوں نے اس روایت کو بنیاد بنایا ہے جو ان کے نزدیک زیادہ قوی تھی، گویا اس پر تو ان کا اتفاق ہے کہ سزا کا تعین سنت نے ہی کیا ہے جسے سب مستند ماخذ قانون مانتے ہیں، اختلاف صرف اس پر ہے کہ سزا کی مقدار کیا ہے؟

اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین فقہا کی تقسیم پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

Why was the crime of Haraba limited to offences against property in the Hudood Ordinance? Is it the only crime against God and the Prophet, or in modern parlance, against the society and the state? The Qur'an (2: 279) describes practice of Riba as violation of the injunctions of God and a war with God and His Apostle... Why is this offence not classified as Haraba? In the Qur'anic verse about drinking, there are three other practices mentioned. Why they are not counted as crimes?[۵۱]

(حدود آرڈی نینس میں کیوں حرابہ کے جرم کو مال کے خلاف جرائم تک محدود کیا گیا؟ کیا خدا اور رسول کے خلاف، یا جدید اصطلاح میں معاشرے اور ریاست کے خلاف، یہی تنہا جرم ہے؟ قرآن (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۷۹) ربا کے فعل کو خدا کے احکام کی خلاف ورزی اور خدا اور اس کے رسول کے خلاف جنگ سے تعبیر کرتا ہے۔۔۔ اس جرم کو کیوں حرابہ نہیں کہا جاتا؟ شرب کے متعلق قرآنی آیت میں تین مزید افعال بھی ذکر کیے گئے ہیں، ان کو جرائم میں کیوں شمار نہیں کیا جاتا؟)

اگر اوپر ذکر کی گئی شرائط اور خصوصیات پر نظر ہو تو اس اعتراض میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے خلاف جرائم تو بہت ہوں گے، مگر ان میں فقہا کی اصطلاح میں "حد" صرف اسی کو کہا جائے گا جس میں مذکورہ بالا خصوصیات پائی جائیں؛ سود کھانے والا یقیناً خدا اور اس کے خلاف جنگ کرتا ہے، وہ یقیناً حق اللہ کی بھی خلاف ورزی کرتا ہے؛ مگر سوال یہ ہے کہ کیا اس خلاف ورزی کو ثابت کرنے کے لیے رسول اللہ ﷺ یا خلفائے راشدین میں کسی نے وہ خصوصی ضابطہ اپنایا ہے جو حرابہ کے لیے انہوں نے اپنایا؟ کیا اس کے اثبات کے لیے بھی دو عینی گواہ درکار ہیں؟ کیا یہ جرم بھی شبہے کی بنیاد پر ساقط ہو جاتا ہے؟ کیا اس کے لیے بھی مقررہ سزا ہے؟

ربا کی ممانعت اسلام کے پبلک لا کا حصہ ہے، اس لیے دار الاسلام میں غیر مسلم بھی سودی کاروبار نہیں کر سکتے۔ نجران کے عیسائیوں کے ساتھ معاہدے میں رسول اللہ ﷺ نے صراحتاً یہ شرط رکھی تھی کہ وہ ربا نہیں کھائیں گے۔[۵۲] اگر کوئی گروہ اس قانون کی خلاف ورزی کرے تو اسلامی حکومت اس کے ساتھ جنگ بھی کر سکتی ہے، مثلاً سیدنا عمرؓ کے زمانے میں نجران کے عیسائیوں کو نجران یمن سے نجران عراق منتقل کیا گیا تو اس کا ایک اہم

۵۱ - کونسل کی رپورٹ، ص ۱۴۳

۵۲ - امام ابوداؤد اشعث بن سلیمان سجستانی، سنن أبي داؤد، کتاب الخراج و الإمارة و الفيئ، باب أخذ الجزية، حديث رقم ۲۶۴۴

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

سبب یہ تھا کہ انھوں نے سود کھانا شروع کر دیا تھا۔ [۵۳] تاہم جہاں تک فرد کا تعلق ہے، اگر کوئی شخص انفرادی طور پر سود کا لین دین کرے تو اسلامی حکومت اسے سیاسۃ کے قاعدے کے تحت مناسب سزا دے سکتی ہے لیکن اس کے لیے کوئی مقررہ سزا نہیں ہے۔ پس اسے کسی طور اصطلاحی مفہوم میں "حد" نہیں کہا جا سکتا۔

اسی اصول پر شربِ خمر کو "حد" قرار دیا گیا، کیوں کہ، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، اس پر "حد" کی مذکورہ خصوصیات پوری ہوتی تھیں، جب کہ جوئے، بتوں اور پانسوں کو اس لیے "حد" نہیں قرار دیا گیا کہ ان پر مذکورہ خصوصیات یا ان میں کوئی ایک پوری نہیں ہوتی تھی۔

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی فوج داری قانون صرف حدود سزاؤں تک ہی محدود نہیں ہے۔ جب بعض مخصوص جرائم، مخصوص شرائط کے ساتھ اور مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہو جائیں تو یہ مخصوص سزائیں دی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے ایسا صرف استثنائی صورتوں ہی میں ممکن ہوتا ہے۔ عام حالات کے لیے اسلامی قانون نے تعزیر اور سیاسۃ کے نظریات کے تحت نظام وضع کیا ہے۔ ان میں بالخصوص سیاسۃ کے تحت آنے والے جرائم کے سلسلے میں ریاست کے پاس بہت وسیع اختیارات ہیں۔ ان جرائم کی تعریف، ان کے اثبات کے طریقِ کار اور ان کے لیے سزاؤں کا تعین سب کچھ ریاست کے اختیار میں ہے۔ البتہ ریاست پر یہ پابندی ہوگی کہ وہ اسلامی قانون کے قواعدِ عامہ کی روشنی میں قانون سازی کرے اور ان قواعد کی خلاف ورزی کسی صورت نہ کرے۔ فقہا نے بنیادی طور پر توجہ قانون کے اس حصے پر مرکوز رکھی ہے جس کا تعلق حق اللہ سے ہے، جب کہ حق الامام سے متعلق امور میں انھوں نے قواعدِ عامہ کی توضیح میں عمریں صرف کیں، اس کے بعد کا کام ریاست کا تھا۔ جب تک ریاست اپنا فریضہ سرانجام دیتی رہی اسلامی قانون، ریاستی سطح پر نافذ و رائج رہا، جب ریاست نے اپنا فریضہ ادا کرنا چھوڑ دیا تو اسلامی قانون کا وہ حصہ جمود کا شکار ہوا جس کا ارتقا، ریاست کے کام پر منحصر تھا۔ فقہا کے حصے کے کام میں آج بھی مزید اضافے کی گنجائش نہ ہونے کے برابر ہے۔ یہ اسلامی قانون کا وہ حصہ ہے جس پر امتِ مسلمہ کے بہترین لوگوں نے چودہ سو سال سے زائد عرصہ اپنی تمام صلاحیتیں صرف کی ہیں، اس لیے فقہا کو موردِ الزام ٹھہرانے کے بجائے ریاست پر دباؤ ڈالنا چاہیے کہ وہ اسلامی قانون کے قواعدِ عامہ کی روشنی میں قانون سازی کا فریضہ ادا کرے۔ [۵۴]

۵۳- نفس مصدر

۵۴- اسلامی شریعت کے قواعد عامہ کی روشنی میں قانون سازی کے طریق کار کی تفصیل کے لیے دیکھیے:
Nayazee, *Theories of Islamic Law*, 50-55, 124-126

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

پس ان اعتراضات میں کوئی وزن نہیں ہے جو اسلامی قانون کے ڈھانچے سے ناواقف بعض افراد کرتے ہیں، مثلاً یہ کہ گرلز ہاسٹلز میں کوئی زنا بالجبر کا ارتکاب کرے اور گواہ صرف عورتیں ہوں تو حدِ زنا نافذ نہیں ہوگی۔(۵۵) یا یہ کہ غیر مسلم خاتون یا نابالغ مسلمان لڑکی پر زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس پر حد قذف عائد نہیں ہوتی کیوں کہ یہ محصنہ نہیں ہیں۔(۵۶) یا یہ اعتراض کہ اگر چوری کی واردات کے گواہ صرف غیر مسلم ہوں تو حدِ سرقہ نافذ نہیں ہوتی۔(۵۷) یا یہ کہ کئی افراد چوری کا ارتکاب کریں اور مالِ مسروق کی مساویانہ تقسیم کے بعد اگر کسی کے حصے میں بھی نصاب کی مقدار نہیں آئی تو حد نافذ نہیں ہوگی "خواہ مالک کا کتنا بڑا نقصان ہو گیا ہو"۔(۵۸)

ثالثاً: انتہائی سزا یا مقررہ سزا

تعزیر اور سیاستہ کے تفصیلی نظام سے ناواقفیت کی بنیاد پر کئی لوگوں نے یہ دعویٰ کیا کہ حدود کسی جرم کی "انتہائی سزا" ہیں، نہ کہ "مقررہ سزا"۔ کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین نے بھی فقہا کو موردِ الزام ٹھہرایا ہے کہ انہوں نے قرآن کریم کی بیان کردہ انتہائی سزاؤں کو مقررہ سزائیں قرار دے کر ریاست اور عدالت کے اختیار کو بہت محدود کر دیا ہے:

Bribery is forbidden in the Qur'an and it is known that the Prophet and the Companions punished the offenders. But bribery is not a crime of Hadd according to the jurists simply because the jurists focus on the fact whether the punishment is fixed.(۵۹)

(رشوت قرآن کی رو سے ممنوع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ رشوت کے مرتکب افراد کو سزا دیتے تھے، تاہم چونکہ فقہا کی توجہ صرف اس امر پر مرکوز ہوتی ہے کہ جرم کی سزا مقررہ تھی یا نہیں، اس لیے وہ رشوت کو حد نہیں مانتے۔)

ہماری رائے میں مسئلے کی یہ تعبیر بالکل غلط ہے، فقہا صرف اس امر پر ہی توجہ نہیں دیتے کہ جرم کی سزا مقررہ ہے یا نہیں، بلکہ ساتھ ہی اس پر بھی توجہ دیتے ہیں کہ کیا وہ معاملہ حقوق اللہ سے متعلق ہے یا نہیں، اگر وہ

۵۵- ڈاکٹر طفیل ہاشمی، حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ، ص۷۸

۵۶- ہاشمی، مرجع سابق، ص۱۰۹-۱۱۰

۵۷- نفس مرجع، ص۱۳۱

۵۸- نفس مرجع، ص۱۳۲

۵۹- کونسل کی رپورٹ، ص۱۵۰

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

حقوق اللہ سے متعلق ہے تو اس پر وہ تمام احکام لاگو ہوں گے جو حقوق اللہ سے متعلق احکام پر لاگو ہوتے ہیں (مثلاً اثبات کا خصوصی ضابطہ، شبہے کی بنا پر سزا کا سقوط، تداخل، عدمِ عفو وغیرہ)۔ کسی کام میں جب یہ دونوں خصوصیات یک جا ہوں، یعنی وہ کسی حق اللہ سے بھی متعلق ہو اور اس کی سزا بھی مقررہ ہو، تب فقہا اسے حد قرار دیتے ہیں، رشوت کو اسی وجہ سے حد نہیں قرار دیا جاسکتا۔ دراصل ناقدین کی اپنی توجہ سزا کے "مقررہ" ہونے کی طرف ہے، اس لیے وہ دوسرے اہم پہلو (حق اللہ سے متعلق ہونا) کو نظر انداز کردیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ گویا حد اور غیر حد میں فرق اگر ہے تو بس یہی ہے کہ ایک میں سزا مقررہ ہے اور دوسرے میں قاضی یا حاکم کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

حدود سزاؤں کو "انتہائی سزائیں" قرار دینے کی کوشش کے پیچھے اصل میں یہی غلط فہمی کار فرما ہے کہ اسلامی قانون میں سزا بس حد ہی کا نام ہے۔ ناقدین، تعزیر اور سیاسۃ سے یا تو واقف نہیں ہوتے یا ان کا تجزیہ نہیں کرتے، پھر جب وہ دیکھتے ہیں کہ ان سزاؤں کے اثبات کا طریقہ بڑا سخت ہے تو یا اس طریق کار ہی کا انکار کردیتے ہیں، یا حدود کو انتہائی سزا قرار دے دیتے ہیں۔ اسی طرح جب وہ محسوس کرتے ہیں کہ حد کی سزا بڑی سخت ہے اور اس میں معافی کی گنجائش بھی نہیں ہے تو وہ اسے انتہائی سزا قرار دے کر معافی اور تخفیف کی گنجائش پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بعض جری لوگ تو یہاں تک کہہ بیٹھے کہ حد کی سزا صرف "عادی مجرم" ہی کو دی جائے گی، باقی رہا اس شخص کا معاملہ جس نے کبھی ایک بار جرم حد کا ارتکاب کیا تو اسے حد کی سزا نہیں دی جاسکتی۔[۶۰]

اصل میں یہ لوگ اسلامی قانون کی میکانیت (Mechanism) کو سمجھ ہی نہیں سکے ہیں۔ جیسا کہ پیچھے تفصیل سے واضح کیا گیا، جب بعض مخصوص جرائم، مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہوجائیں تو ان کے لیے جو مخصوص سزا ہے وہ حد کہلاتی ہے۔ ایسا، ظاہر ہے کہ، بالعموم نہیں ہوتا بلکہ استثنائی حالات ہی میں ہوتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ کسی جرم کی انتہائی سزا ہے۔ اس کا سیدھا سادھا مطلب یہ ہے کہ حد کسی جرم کی مخصوص شکل کی مقررہ سزا ہے؛ ہوسکتا ہے اس جرم کی انتہائی شکل اس مخصوص شکل سے مختلف ہو۔ ایسی صورت میں اس انتہائی شکل میں بھی حد کی سزا نہیں دی جائے گی، نہ اس کے اثبات کے لیے اس مخصوص ضابطے ہی کا اطلاق ہوگا۔

رابعاً: حدود کے لیے معیار ثبوت کا مسئلہ

حدود قوانین کے ناقدین نے حدود جرائم کے اثبات کے لیے درکار نصابِ شہادت کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ جناب جاوید احمد غامدی کہتے ہیں:

۶۰- ہاشمی، مرجع سابق، ص ۱۴۹- ۱۵۰

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ثبوتِ جرم کے لیے قرآن مجید نے کسی خاص طریقے کی پابندی چونکہ کسی جگہ لازم نہیں ٹھہرائی، اس وجہ سے یہ بالکل قطعی ہے کہ اسلامی قانون میں جرم ان سب طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جنھیں اخلاقیاتِ قانون میں مسلمہ طور پر ثبوت جرم کے طریقوں کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے اور جن کے بارے میں عقل تقاضا کرتی ہے کہ اسے ان سے ثابت ہونا چاہیے۔ چنانچہ حالات، قرائن، طبی معائنہ، پوسٹ مارٹم، انگلیوں کے نشانات، گواہوں کی شہادت، مجرم کے اقرار، قسم، قسامہ اور اس طرح کے دوسرے تمام شواہد سے جس طرح جرم اس دنیا میں ثابت ہوتے ہیں، اسلامی شریعت کے جرائم بھی ان سے بالکل اسی طرح ثابت قرار پاتے ہیں۔[۶۱]

یہی بات وفاقی شرعی عدالت نے "بیگم رشیدہ پٹیل کیس"[۶۲] میں کی ہے اور اس کی بازگشت حدود قوانین کے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ میں بھی سنائی دیتی ہے، لیکن یہ بات اس قدر عموم کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ عام جرائم کے اثبات کے سلسلے میں اس بات کو نہیں جھٹلایا جاسکتا، لیکن کیا حدود کے معاملے میں بھی اسی اصول پر عمل کیا جائے گا؟ جیسا کہ پیچھے تفصیل سے ثابت کیا گیا، حدود کا معاملہ دیگر جرائم سے قطعاً مختلف ہے، اس لیے دیگر امور کے احکام کو حدود پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ خود جناب غامدی صاحب اس کے قائل ہیں کہ حدِ زنا کے معاملے میں شہادت کا ایک خصوصی نصاب قرآن نے مقرر کیا ہے۔

اس صورت میں قرآن کا اصرار ہے کہ اسے (الزام لگانے والے کو) ہر حال میں چار عینی گواہ پیش کرنا ہوں گے، اس سے کم کسی صورت میں بھی اس کا مقدمہ قائم نہیں ہو سکے گا۔ حالات، قرائن، طبی معاینہ، یہ سب اس معاملے میں اس کے نزدیک بے معنی ہیں۔[۶۳]

اگر حدِ زنا کے معاملے میں شہادت اور اثبات کے عام قواعد کے بجائے ایک خاص ضابطہ مقرر کیا جاسکتا ہے، تو کیا وجہ ہے کہ دیگر حدود کے لیے خاص ضابطہ مقرر نہیں کیا جاسکتا؟ یا اگر قرآن سے ایک حد کے لیے خاص ضابطہ لیا جاسکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ سنت اور اجماع کے ذریعے دیگر حدود کے لیے خصوصی ضابطہ مقرر نہیں کیا جاسکتا؟

اسی طرح بہت سے لوگوں کے لیے یہ بات اچنبھے کا باعث بنی ہے کہ حدود قوانین کے مطابق عورتوں اور غیر مسلموں کی گواہی کی بنیاد پر حدود سزائیں نہیں دی جاسکتیں۔ پہلے عورتوں کی گواہی کا مسئلہ لیجیے، اس مسئلے

۶۱- جاوید احمد غامدی، بُرہان، لاہور، المورد، ۲۰۰۱ء، ص ۲۴

62 -PLD 1989 FSC 95

۶۳- غامدی، مرجع سابق، ص ۲۶

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

میں بعض ناقدین نے فقہا کے موقف کو غلط ثابت کرنے کی جو کوشش کی ہے (۶۴) اس میں وہ کئی سنگین غلطیوں کے مرتکب ہوئے ہیں مثلاً:

اولاً: انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں مسلمانوں کو عمومی طور پر سچی گواہی دینے کی ہدایت دی گئی ہے۔ (۶۵) لیکن انہوں نے خصوصاً حدود سزاؤں کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی قبول کرنے کے حق میں کسی آیت کا حوالہ نہیں دیا۔ روایات میں عام طور پر اس روایت کو پیش کیا جاتا ہے جس میں فجر کی نماز کے وقت ایک عورت کے ساتھ زنا کا واقعہ پیش آنے کا ذکر ہوا ہے۔ (۶۶) اس روایت سے بھی استدلال اس لیے غلط ہے کہ ایک تو یہ روایت کئی طور سے نقل ہوئی ہے اور مختلف طرق میں باہم اختلاف اور اضطراب ہے، دوسرے اس روایت کو صحیح بھی قرار دیا جائے تو اس کے بہ موجب عورت مدعیہ تھی نہ کہ گواہ، تیسرے اس مسئلے کا حد سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ سیاسۃ کا معاملہ تھا۔ (۶۷)

۶۴- ہاشمی، مرجع سابق، ص ۷۹۔۸۳ اور ۱۱۱۔۱۱۷

۶۵- مثلاً سورۃ البقرۃ، آیت ۱۴۰ و ۲۸۳؛ سورۃ النساء، آیت ۱۳۵؛ سورۃ المائدۃ، آیت ۸؛ سورۃ الطلاق، آیت ۲؛ اور سورۃ المعارج، آیت ۳۳

۶۶- سنن أبي داؤد، کتاب الحدود، باب في صاحب الحد یجيء فیقر، حدیث رقم ۳۸۰۶؛ امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی، سنن الترمذي، کتاب الحدود، باب ما جاء في المرءة إذا استکرهت علی الزنا، حدیث رقم ۱۳۷۳

۶۷- اس واقعے کی تفصیلات اور جزئیات کے متعلق روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم چند باتیں ایسی ہیں جو یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہیں:

اولاً: یہ کہ ایک خاتون کے ساتھ جنسی زیادتی کا ارتکاب کیا گیا۔

ثانیاً: یہ کہ خاتون نے جب دعویٰ کیا تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا کہ وہ چار گواہ پیش کرے۔

ثالثاً: یہ کہ حدود کے اثبات کے لیے مخصوص ضابطے پر عمل نہیں کیا گیا۔ مثلاً شبہے کے اثر کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا، نہ ہی مجرم کے محصن یا غیر محصن ہونے کا سوال اٹھایا گیا۔

رابعاً: پہلے شخص کو واقعاتی شہادتوں کی بنیاد پر سزا سنائی گئی۔

اس واقعے پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ جس خاتون کی آبروریزی کی گئی اس کی چیخ پکار پر فوراً ہی لوگ جمع ہوئے اور فوراً ہی عدالتی کارروائی بھی شروع ہوگئی۔ یوں فرض کریں کہ کمرۂ عدالت سے باہر کوئی جرم واقع ہوا اور جج نے اس پر فوراً کارروائی شروع کی۔ خاتون کی حالت سے عدالت کے سامنے یہ بات واضح تھی کہ اس کے ساتھ زیادتی کی گئی ہے۔ گویا prima facie زیادتی کا کیس بن چکا تھا۔ اسی وجہ سے خاتون سے چار گواہ طلب نہیں کیے کہ وہ زنا کا الزام نہیں رکھ رہی تھی بلکہ دعویٰ کر رہی (جاری)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ثانیاً: اس سے زیادہ حیرت کا باعث بعض لوگوں کا یہ استدلال ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کم و بیش ایک تہائی دینی احکام کی روایت ہوئی ہے۔ (۶۸) کتنے افسوس کی بات ہے کہ حدود قوانین پر تنقید کے جوش میں ناقدین روایت اور شہادت کے فرق کو بھی بھول جاتے ہیں!

(گذشتہ سے پیوستہ) تھی کہ وہ زیادتی اور جبر کی شکار ہوگئی ہے، چنانچہ، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، نہ اس خاتون پر حد زنا عائد ہو سکتی تھی اور نہ ہی حد قذف۔ اب اس جرم کا موقع اور محل دیکھیے۔ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے قریب فجر کی نماز کے وقت اس جرم کا ارتکاب کیا گیا اور اس خاتون کی آبروریزی کی گئی جو نماز پڑھنے جا رہی تھیں۔ پس اس بات میں کوئی شبہہ نہیں تھا کہ یہ "فساد فی الارض" کا جرم تھا۔

اب رہا یہ سوال کہ سزا کس بنا پر سنائی گئی؟ کیا تنہا مستغیثہ کے دعوے کی بنیاد پر؟ روایات میں ایک لونڈی کے متعلق آتا ہے کہ اس کا سر کسی نے بھاری پتھر سے کچل دیا تھا، اس میں کچھ رمق باقی تھی جب لوگ وہاں پہنچے۔ اس کی موت واقع ہونے سے پہلے اس کے سامنے کئی متہم اور بدنام افراد کے نام لیے گئے جن کے سابقہ کردار کی بنا پر اندازہ تھا کہ ان میں سے کسی نے یہ جرم کیا ہے اور ایک یہودی کا نام لینے پر اس نے سر ہلا کر اشارہ دیا کہ ہاں اسی نے یہ جرم کیا ہے۔ و تأويل الحديث أنه أمر بذلك على طريق السياسة، لكونه ساعيا في الأرض بالفساد، معروفا بذلك الفعل. بيانه في ما روى أنهم أدركوها و بها رمق، فقيل لها: أ قتلك فلان؟ فأشارت برأسها لا، حتى ذكروا اليهودي فأشارت برأسها أن نعم، و إنما يعد في مثل تلك الحالة من يكون متهما بمثل ذلك الفعل معروفا به. و عندنا إذا كان بهذه الصفة، فللإمام أن يقتله بطريق السياسة۔ (سرخسی، المبسوط، کتاب الدیات، ج۲۶،ص۱۲۶)

(حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ نے یہ حکم بطورِ سیاسہ کے دیا کیوں کہ وہ زمین میں فساد کا مرتکب تھا اور اس کام کے لیے معروف بھی تھا۔ اس کی وضاحت اس روایت میں ہے کہ اس عورت کو اس حالت میں پایا گیا کہ اس میں ذرا سی رمق باقی تھی۔ اس سے پوچھا گیا: کیا تمھیں فلاں نے قتل کیا؟ تو اس نے سر کے اشارے سے کہا: نہیں۔ یہاں تک کہ اس یہودی کا ذکر کیا گیا تو اس نے سر کے اشارے سے کہا: ہاں۔ اور اس طرح کی صورت حال میں ان لوگوں کے نام لیے جاتے ہیں جن پر اس طرح کے کام کا شبہہ ہو اور جو اس سلسلے میں بدنام ہوں۔ اور جب کوئی مجرم اس نوعیت کا ہو تو ہمارے نزدیک حکمران کے پاس اختیار ہے کہ اسے بطورِ سیاسہ سزائے موت دے۔) پس اس سزا کے بارے میں بھی یہ تاویل کرنی ہوگی کہ جس کو پہلے سزا سنائی گئی قرائن، واقعاتی شہادتوں اور سابقہ رپورٹس کی بنیاد پر وہ پہلے ہی متہم تھا، اگر ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے محض مستغیثہ کے الزام کی بنیاد پر سزا سناتے؟ البتہ اس واقعے سے ایک حقیقت واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ واقعاتی شہادتیں اور قرائن خواہ کتنے ہی قطعی کیوں نہ لگتے ہوں ان کے ذریعے جرم کے اثبات میں غلطی کا امکان بہر حال رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدود اور قصاص کی سزائیں، جو حق اللہ سے متعلق ہیں، محض واقعاتی شہادتوں اور قرائن سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

۶۸۔ طفیل ہاشمی، حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ، ص ۸۰

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ثالثاً: آیت دین، (جس میں صراحتاً حکم آیا ہے کہ دو مردوں کو یا اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ)، کے سلسلے میں ان ناقدین نے جو تاویلات اختیار کی ہیں ان کی کم زور بالکل ہی واضح ہے۔ جاوید احمد غامدی صاحب کی یہ رائے بہت مشہور ہوئی ہے کہ آیتِ دین میں گواہ ہونے کا ذکر نہیں، بلکہ گواہ بنانے ﴿فَاسْتَشْہِدُوا﴾ کا ذکر ہے۔ ان دونوں امور میں فرق کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ دستاویز لکھنے کے لیے دستاویز لکھنے والے کسی کو گواہ بناتے ہیں، جب کہ کسی جرم یا سانحے کی گواہی وہی لوگ دیتے ہیں جو موقع پر موجود ہوتے ہیں۔[۶۹] وفاقی شرعی عدالت نے بھی رشیدہ پٹیل کیس میں اسی طرح کی رائے کا اظہار کیا ہے۔[۷۰] لیکن یہ بات کئی وجوہ سے انتہائی کمزور ہے۔ ایک تو جس آیت میں زنا کے ثبوت کے لیے چار گواہوں کی شہادت کا ذکر ہے وہاں بھی لفظ فَاسْتَشْہِدُوا ہی آیا ہے۔[۷۱] کیا وہاں بھی "گواہ بنانے" کا حکم ہے نہ کہ "اتفاقاً گواہ بن جانے" کا؟ پھر آیت کا تعلق "گواہ بنانے" سے ہی سہی، یہ سوال پھر بھی رہتا ہے کہ مردوں ہی کو، یا دو مرد میسر نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو، گواہ بنانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ نیز آیت میں دو عورتوں کی گواہی کا جو ذکر آیا ہے وہاں یہ مراد کیسے لیا جاسکتا ہے کہ ایک عورت ہی گواہی دے گی، جب کہ دوسری صرف اس کی مدد کرے گی؟ کیا عدالت میں گواہی اسی طور دی جاتی ہے؟ ان دو میں سے "گواہ" کون ہوگی اور "مدد کرنے والی" کون؟ اگر کبھی ان دو میں ایک موجود ہو اور دوسری نہ ہو تو عدالت کیا فیصلہ کرے گی؟ اگر "مدد کرنے والی" کی عدم موجودگی میں بھی عدالت وہی فیصلہ سنائے جو اس کی موجودگی میں سناتی تو اس کی موجودگی کا حکم کیوں دیا گیا؟[۷۲] اس بنا پر ان لوگوں کو مزید یہ تاویل کرنی پڑی کہ آیت دین کا یہ حکم عدالت اور قانون سے متعلق نہیں بلکہ "ایک معاشرتی ہدایت" ہے۔[۷۳]

۶۹- غامدی، برہان، ص ۲۸

۷۰- حقیقت یہ ہے کہ بعض امور و معاملات اختیاری ہوتے ہیں اور ان کے لیے گواہوں کا اہتمام کیا جاسکتا ہے، لیکن بعض واقعات حادثوں کی طرح پیش آتے ہیں اور ان کے لیے پہلے سے گواہوں کی موجودگی یقینی نہیں ہوسکتی۔ (PLD 1989 FSC 95 at 119) کونسل کی رپورٹ میں بھی اس بات کو دہرایا گیا ہے بلکہ آیت دین کی جو تفسیر تمام ائمہ فقہ و قانون و تفسیر سے مروی ہے اسے بڑی آسانی سے patriarchal interpretation قرار دیا گیا ہے۔ (ص ۷۸ و ص ۱۶۴)

۷۱- النساء، آیت ۱۵

۷۲- اس مسئلے کی پیچیدگیوں پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: سرکار بنام نذیر، PLD 1986, 143

۷۳- غامدی، مرجع سابق، ص ۲۹

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مگر اسے معاشرتی ہدایت مان لینے سے بھی مسئلے کی نوعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیوں کہ تنازع کی صورت میں بالآخر عدالت ہی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور وہاں دستاویز کے مندرجات کے متعلق گواہوں کو گواہی دینا پڑتی ہے۔ تاہم اگر ان کی یہ تاویل بھی قبول کی جائے تب بھی یہ سوال برقرار رہتا ہے کہ عورتوں کے لیے یہ حکم کیوں ہے مردوں کے لیے کیوں نہیں؟ جس Gender Discrimination کے الزام سے یہ ناقدین قرآن و سنت کو بچانا چاہتے ہیں وہ پھر بھی قائم رہتا ہے۔

دراصل ناقدین کی اصل الجھن یہ ہے کہ وہ اسلامی قانون کی سزاؤں کو حدود تک محدود سمجھتے ہیں، اسی لیے وہ کہتے ہیں:

> اس قانون پر یہ اعتراض بجا ہے کہ گھروں میں خواتین تنہا ہوں یا گرلز ہاسٹلز میں کوئی درندہ صفت شخص گھس کر خاتون کی آبروریزی کر دے تو اسے ثابت کرنے کے لیے چار بالغ مسلمان مرد چشم دید گواہ چاہییں جو تزکیۃ الشہود کے معیار پر پورے اتریں، اور یہ ناممکن ہے۔[۷۴]

وفاقی شرعی عدالت نے بھی رشیدہ پٹیل کیس میں اس سوال پر بحث کی ہے:

> ان اداروں میں جہاں صرف خواتین کام کرتی یا رہائش پذیر ہوتی ہیں (مثلاً گرلز ہوسٹلز، نرسنگ ہومز، ویمن سینٹرز، وغیرہ) یا ان اوقات میں جب کہ ان کے اپنے مرد گھروں میں موجود نہ ہوں، اگر اس قسم کے جرائم کا ارتکاب ہو تو اس صورت میں اثباتِ جرم کا کیا طریقہ ہوگا؟۔۔۔ حقیقت یہ ہے کہ کچھ امور و معاملات اختیاری ہوتے ہیں اور ان کے لیے گواہوں کا اہتمام کیا جا سکتا ہے، لیکن بعض واقعات حادثوں کی طرح پیش آتے ہیں اور ان کے لیے پہلے سے گواہوں کی موجودگی یقینی نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ایسے حوادث کے موقع پر جو بھی چار گواہ ہوں ان کی چشم دید گواہی الزام کی حد تک وقوعہ کی ایسی تصدیق کر سکتی ہے جو نفسِ فعل کے امر واقعہ کو محض الزام تراشی کی حد سے نکال لیتا ہے، اور یہ بات ایک طرف الزام لگا دینے والے سے حد قذف رد کر دینے کے لیے کافی ہے اور دوسری طرف تعزیری سزا دینے کے لیے۔[۷۵]

ہماری رائے میں فاضل عدالت کی یہ تحقیق صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ ساری تحقیق اس مفروضے پر قائم ہے کہ اسلامی سزائیں حدود تک محدود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا حد کے سوا اور کوئی سزا نہیں دی جا سکتی؟ کیا سیاسۃ کے نظریے کے تحت ریاست کو ایسے درندہ صفت شخص سے نمٹنے اور اسے قرار واقعی سزا دینے کے لیے کچھ اختیارات نہیں دیے گئے؟

۷۴- ہاشمی، مرجع سابق، ص ۸۷

75 - PLD 1989 FSC 95 at 118

© rasailojaraid.com

رکھا گیا تھا۔ جہاں تک Fornication کا تعلق ہے تو وہ اس قانون کے تحت جرم نہیں تھا۔ یہ قانون پاکستان میں حدود قوانین کے نفاذ تک رائج رہا۔(۳۵)

حدِ زنا آرڈی نینس نے تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۵ کو، جس کے تحت Rape کے جرم پر سزا دی جاتی تھی، ختم کر کے جرم زنا کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا: زنا بالرضا اور زنا بالجبر، پھر ان میں سے ہر قسم کو دو قسموں، مستوجبِ حد اور مستوجبِ تعزیر، میں تقسیم کیا۔ ”زنا بالجبر مستوجبِ حد“ کے لیے وہی معیار ثبوت مقرر کیا گیا جو ”زنا مستوجبِ حد“ کے لیے ہے، یعنی مجرم کا اقرار یا چار مسلمان مردوں کی عینی شہادت۔ اس شق پر بہت زیادہ اعتراضات ہوئے اور بالآخر ”قانون تحفظ نسواں ۲۰۰۶ء“ نے حدِ زنا آرڈی نینس سے زنا بالجبر کے متعلق تمام دفعات ختم کر کے تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۵ کا احیا کیا، البتہ اپنے دوسرے جنم میں دفعہ ۳۷۵ پہلے جنم سے کچھ مختلف ہے؛ چنانچہ ایک طرف تو Rape کے جرم کو مردوں کے ساتھ خاص کیا گیا۔ اصل دفعہ ۳۷۵ میں، جسے انگریزوں نے وضع کیا تھا، یہ جرم کوئی بھی شخص کسی بھی دوسرے شخص کے خلاف کر سکتا تھا۔ اب نئی دفعہ ۳۷۵ کے تحت یہ جرم کوئی مرد کسی عورت ہی کے خلاف کر سکتا ہے۔ دوسرا بڑا فرق یہ ہے کہ اصل دفعہ ۳۷۵ میں شوہر کو استثنا دیا گیا تھا، جب کہ نئی دفعہ ۳۷۵ میں یہ استثنا ختم کر دیا گیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، تعزیرات پاکستان میں اب Marital Rape نامی جرم بھی وجود میں آگیا ہے۔ بیوی کے ساتھ زبردستی مباشرت کا ارتکاب چاہے ناپسندیدہ عمل ہو، اور چاہے بعض صورتوں میں اسے قابل تعزیر بھی قرار دیا جاسکے، مگر کیا اسے Rape قرار دیا جاسکتا ہے؟

دوسری طرف قانونِ تحفظِ نسواں ۲۰۰۶ء نے حدِ زنا آرڈی نینس سے تعزیرات کے متعلق تمام دفعات ختم کر کے ان میں سے اکثر کو تعزیراتِ پاکستان میں جگہ دے دی ہے۔ اس بات پر اصولاً کوئی بڑا اعتراض شاید نہ کیا جاسکے، لیکن اس کوشش میں ایک نہایت دور رس نتائج کی حامل ترمیم بھی کی گئی ہے؛ چنانچہ تعزیرات پاکستان میں دفعہ ۴۹۶۔ب کا اضافہ کر کے Fornication کا جرم تخلیق کیا گیا ہے۔ طرفہ تماشا یہ ہے کہ اس دفعہ کے تحت Fornication کے جرم کی تعریف وہی ہے جو حدِ زنا آرڈی نینس کی دفعہ ۳ کے تحت زنا کی ہے۔ بات صرف یہیں تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان دونوں قوانین کے تحت جرم کے اثبات کے طریقِ کار اور سزا میں بھی فرق پایا جاتا ہے۔ پس زنا کے جرم کے اثبات کے لیے چار مسلمان عینی گواہوں کی ضرورت ہے، جب کہ Fornication کے

۳۵۔ تعزیرات پاکستان کی پرانی دفعہ ۳۷۵ کے تحت Rape کی تعریف دی گئی جب کہ دفعہ ۳۷۶ کے تحت اس جرم پر عمر قید تک سزا دی جاسکتی تھی۔ دفعہ ۴۹۷ کے تحت Adultery یا ”زنا بزن غیر“ کی تعریف دی گئی تھی۔

© rasailojaraid.com

ثانیاً: جو فقہا یہاں غیر مسلم مراد لیتے ہیں وہ اسے ایک استثنائی صورت قرار دیتے ہیں،(۷۹) اور آیت کے صریح الفاظ بھی اس کی تائید کرتے ہیں ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ﴾۔

ثالثاً: جو فقہا اس معاملے میں غیر مسلموں کی گواہی قبول کرتے ہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ غیر مسلموں کی گواہی پر مسلمان کو حد کی سزا نہیں دی جا سکتی۔(۸۰) اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی کہ حدود سزاؤں کا معاملہ بالکل ہی الگ نوعیت کا معاملہ ہے، دیگر ابواب فقہ سے قیاساً احکام اخذ کر کے انہیں حدود کے معاملات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔

خامساً: جرم مستوجبِ حد اور جرم مستوجبِ تعزیر

حدود قوانین پر ایک عام اعتراض یہ بھی تھا کہ ان میں جرم کے اثبات کے لیے دوہرے معیار قائم کیے گئے تھے۔ اگر ایک معیار پر جرم ثابت ہو جاتا تو حد کی سزا عائد کی جاتی اور اگر اس سے کم معیار پر جرم ثابت ہو جاتا تو تعزیر کی سزا دی جاتی۔ گویا ہر جرم یا مستوجب حد تھا اور یا مستوجب تعزیر۔ اس سلسلے میں ہماری رائے یہ ہے کہ یہ اسلامی قانون کی صحیح تعبیر نہیں۔ فقہا کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص کے خلاف، حد کا جرم ثابت ہو جائے مگر شبہے کی وجہ سے یا کسی شرط کے فقدان کی وجہ سے اسے حد کی سزا نہ دی جا سکتی ہو تو اسے تعزیری سزا دی جا سکتی ہے۔ جیسے مثال کے طور پر کسی نے پاگل شخص کو 'اے زانی!' کہہ کر پکارا تو مقذوف میں شرط احصان کے مفقود ہونے کی وجہ سے قاذف کو حد کی سزا (اسی کوڑے) تو نہیں دی جائے گی مگر تعزیری سزا دی جا سکتی ہے، جس کی زیادہ سے زیادہ مقدار انتالیس کوڑے ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس صورت میں جرم کے اثبات کے لیے

۷۹۔ طبری، مصدرِ سابق، ص ۸۶

۸۰۔ مثلاً قاضی شریح ان لوگوں میں تھے جو اس آیت میں من غیرکم سے مراد غیر مسلم لیتے تھے مگر اس کے باوجود ان کا طرز عمل یہ نقل کیا گیا ہے: إنه كان لا يجيز شهادة اليهود و النصارى على مسلم إلا في الوصية، و لا يجيز شهادتهما على الوصية إلا إذا كانوا في سفر. (طبری، نفس مصدر، ص ۸۴)

"وہ وصیت کے سوا کسی معاملے میں مسلمان کے خلاف یہود اور عیسائیوں کی گواہی قبول نہیں کرتے تھے، اور وصیت کے معاملے میں بھی ان کی گواہی تبھی قبول کرتے جب انہیں یہ معاملہ سفر میں پیش آتا۔"

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کوئی الگ معیار مقرر کیا گیا۔ نہیں، بلکہ جرم تو اسی معیار ثبوت پر ثابت کیا گیا مگر کسی اور سبب سے حد کی سزا نہیں دی جا سکی تو تعزیری سزا دی گئی۔

اس سلسلے میں سب سے زیادہ سنگین مسئلہ 'زنا مستوجب تعزیر' کا تھا جس کے لیے 'زنا مستوجب حد' سے مختلف معیار ثبوت مقرر کیا گیا تھا۔ قرآن کریم نے تو تصریح کی ہے کہ زنا کا الزام لگانے والا شخص اگر اپنے دعوے کے حق میں چار عینی گواہ نہ لا سکے تو اسے قذف کی سزا دی جائے گی۔

﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ (۸۱)

(اور جو لوگ پاک باز عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسی کوڑے مارو۔)

﴿ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ۚ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَٰئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾ (۸۲)

(وہ کیوں اس دعوے پر چار گواہ نہیں لائے۔ پس جب وہ چار گواہ نہ لا سکے تو اللہ کے نزدیک وہی جھوٹے ہیں۔)

پس اگر الزام لگانے والا اپنے دعوے کے ثبوت میں قرائن اور واقعاتی شہادتوں کا انبار بھی لگائے تو اس سے جرم زنا ثابت نہیں ہوگا، بلکہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ثابت ہوگا اور اس پر حد قذف عائد ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جب سیدنا مغیرہ رضی اللہ عنہ کے خلاف تین گواہ پیش ہوئے اور چوتھے کی گواہی زنا کے اثبات کے لیے صریح نہیں تھی تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے گواہوں کو قذف کی سزا دی۔

اس کے برعکس حد زنا آرڈی نینس میں قرار دیا گیا تھا کہ بعض حالات میں چار گواہ پیش نہ کرنے کے باوجود ایسا ہو سکتا ہے کہ مدعی کو قذف کی سزا نہ دی جائے۔ ایسی صورتوں میں ریکارڈ پر موجود شہادت اور ثبوت کی بنیاد پر عدالت مدعا علیہ کو مناسب تعزیری سزا سنا سکتی تھی۔ (۸۳) وفاقی شرعی عدالت نے بھی رشیدہ پٹیل کیس میں اس اصول کو درست قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے کی بنیاد یہ تھی کہ دیگر قرائن سے انہیں معلوم ہو گیا تھا کہ گواہ کذب بیانی کر رہے تھے اور یہ بھی ثابت ہو گیا تھا کہ ان پر جس خاتون کے ساتھ زنا کا الزام لگایا گیا

۸۱- النور: ۴

۸۲- النور: ۱۳

۸۳- حد زنا آرڈی نینس، دفعہ ۱۰، ذیلی دفعہ ۱

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

تھا، وہ دراصل ان کی بیوی تھی۔ (۸۴) ہماری رائے میں فاضل عدالت کی یہ تحقیق بالکل غلط ہے۔ تین گواہوں نے تو صراحتاً زنا کا الزام لگایا تھا، مگر چوتھے نے کہا اس نے "فعل زنا" ہوتے نہیں دیکھا اگرچہ اس نے چڑھتی سانسوں اور ننگے پیروں کا ذکر کیا۔ نیز اسے یقین نہیں تھا کہ وہ خاتون کوئی اجنبی تھیں یا سیدنا مغیرہ رضی اللہ عنہ کی بیوی ہی تھیں۔ (۸۵)

84-PLD 1989 FSC 95 at 130

۸۵- اوپر حاشیہ ۳۴ میں ہم ان روایات کے حوالے دے چکے ہیں۔ سرخسی نے اس فیصلے پر یوں تبصرہ کیا ہے:

إن الله تعالى يحبّ الستر على عباده، و إلى ذلك ندب، و ذم من أحب أن تشيع الفاحشة، فلتحقيق معنى الستر شرط زيادة العدد في الشهود على هذه الفاحشة. و إليه أشار رسول الله ﷺ في قوله لهلال بن أمية : ائت بأربعة يشهدون على صدق مقالتك، وإلا فحد في ظهرك. و إليه أشار عمر رضي الله عنه حين شهد عنده أبو بكرة و شبل بن معبد و نافع بن الأزرق على المغيرة بن شعبة رضي الله عنه بالزنا، فقال لزياد وهو الرابع: بم تشهد؟ فقال: أنا رأيت أقدامًا بادية و أنفاسًا عالية و أمرًا منكرًا. و في رواية : رأيتهما تحت لحاف واحد ينخفضان و يرتفعان، و يضطربان اضطراب الخيزران.و في رواية: رأيت رجلًا أقعى و امرأة صرعى، و رجلين مخضوبتين، و إنسانًا يذهب و يجيئ، و لم أر سوى ذلک، فقال: الحمد لله الذي لم يفضح واحدًا من أصحاب رسوله ﷺ. ففي هذا بيان اشتراط الأربعة لإبقاء ستر العفة. (سرخسی، المبسوط، کتاب الحدود، ج۹، ص۴۳)

(اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی پردہ پوشی چاہتا ہے۔ اس نے اس عمل کو پسندیدہ ٹھہرایا ہے اور بے حیائی کی اشاعت کو ناپسند کیا ہے۔ پس پردہ پوشی متحقق کرنے کے لیے اس اس بے حیائی کے ثبوت کے لیے گواہوں کی زیادہ تعداد کی شرط رکھی۔ اسی بات کی طرف رسول اللہ ﷺ نے اشارہ کیا جب آپ نے ہلال بن امیہ رضی اللہ عنہ سے کہا: چار گواہ لاؤ جو تمہارے دعوے کی سچائی کی گواہی دیں یا تمہاری پیٹھ پر کوڑے لگیں گے۔ اسی حقیقت کی طرف عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا جب ان کے سامنے ابو بکرہ، شبل بن معبد اور نافع بن الازرق نے مغیرہ رضی اللہ عنہ کے خلاف جرم زنا کے مقدمے میں گواہی دی تو انہوں نے زیاد سے، جو چوتھا گواہ تھا، پوچھا: تم کس چیز کی گواہی دیتے ہو؟ انہوں نے کہا: میں نے ننگے پیر، چڑھتی سانسیں اور برا کام ہوتے دیکھا۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں: میں ان دونوں کو ایک لحاف میں بلند ہوتے اور نیچے ہوتے دیکھا اور بید کی طرح ہلتے دیکھا۔ ایک روایت میں ہے: میں نے دیکھا کہ مرد اوپر ہے اور عورت نیچے ہے اور دو پیر مہندی میں رنگے ہوئے ہیں اور ایک انسان آگے پیچھے ہو رہا ہے، اور اس کے سوا میں نے کچھ نہیں دیکھا۔ اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ کا شکر ہے جس نے رسول اللہ ﷺ کے ایک صحابی کو رسوائی سے بچا لیا۔ پس اس واقعے میں اس بات کی وضاحت ہے کہ چار کی شرط کا مقصد عفت کی پردہ پوشی ہے۔)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

پس گواہوں کو قذف کی سزا دینے کی بنیاد یہی بات تھی کہ جب چار کا نصاب پورا نہ ہو سکا تو پہلے تین جھوٹے قرار دے دیے گئے۔ شمس الائمۃ امام ابو بکر محمد بن ابی سہل سرخسی کہتے ہیں:

الشهادة على الزنا قذف في الحقيقة، و لكن بتكامل العدد يتغير حكمها، فيصير حجة الحد.[۸۶]

زنا کی شہادت حقیقت میں قذف ہے لیکن عدد کے پورا ہونے کے سبب سے اس کا حکم تبدیل ہو جاتا ہے اور وہ حد کے لیے حجت بن جاتی ہے۔

دراصل فاضل عدالت بھی حدود قوانین کا مسودہ بنانے والوں کی طرح اس الجھن کا شکار ہو گئی کہ حد کے اثبات کے لیے درکار نصاب شہادت پورا ہونا عام حالت میں ممکن نہیں ہوتا، جب کہ جرم کے اثبات کے لیے عام قانون شہادت کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ یقینی ہوتا ہے کہ مدعا علیہ نے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ تو کیا اس صورت میں مجرم کو آزاد چھوڑ دیا جائے گا؟ چنانچہ انہوں نے جرم کے ثبوت کے لیے دوہرا معیار قائم کر دیا کہ اگر ایک معیار پر ثابت ہوا تو حد کی سزا دی جائے گی اور اگر دوسرے معیار پر ثابت ہوا تو تعزیر کی سزا دی جائے گی۔

اس کے برعکس صحیح طریقہ یہ ہے کہ جرم زنا کو صرف مستوجب حد قرار دیا جائے اور اس کے لیے ایک ہی معیار ثبوت ہو۔ باقی رہیں بے حیائی کی دیگر اقسام، تو ان کو الگ جرائم قرار دے کر ان کے لیے الگ معیار ثبوت مقرر کر دیا جائے۔ قانون تحفظ نسواں ۲۰۰۶ء کی منظوری سے پہلے اس کے مسودے کو جس علما کمیٹی کے پاس بھیجا گیا اس نے بھی یہی تجویز دی تھی، تاہم انجام کار ہوا یہ کہ اس قانون کے تحت زنا ہی کو Fornication کا نام دے کر اسے **تعزیراتِ پاکستان** میں جگہ دے دی گئی اور اس کے لیے نسبتاً آسان معیار ثبوت مقرر کیا گیا، بہ الفاظ دیگر، پرانی غلطی کو ہی دہرایا گیا۔

سادساً: غیر مسلموں پر حدود سزاؤں کا نفاذ

حدود قوانین کے ناقدین نے اس امر پر بھی بہت سخت تنقید کی ہے کہ ان قوانین کو غیر مسلموں پر بھی لاگو کیا گیا ہے، اس سلسلے میں بعض لوگوں نے غیر مسلموں پر حدود کے نفاذ کے سلسلے میں فقہا کے اختلافات کا بھی حوالہ دیا ہے۔ یہاں اس موضوع پر تفصیلی تبصرے کی گنجائش نہیں ہے، تاہم اس اصولی حقیقت کی طرف ہم پھر توجہ دلائیں گے کہ فقہا کے اقوال میں اپنی پسند کے اقوال اخذ کرنے اور انہیں ملکی قانون کا حصہ بنانے کا طریقہ انتہائی غلط اور نقصان دہ ہے۔ جیسا کہ ابتدا میں ہم نے واضح کیا ہے، اس طریقے کا سب سے بڑا نقصان قانون کے

۸۶- سرخسی، مصدرِ سابق، ص ۱۰۴

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اندر تضاد اور تصادم (Analytical Inconsistency) کی صورت میں سامنے آتا ہے جس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ قانونی نظام میں ارتقا کا عمل رک جاتا ہے، نیز قانون کے عملی نفاذ کی راہ بہت کٹھن ہو جاتی ہے۔

غیر مسلموں پر حدود کے نفاذ کے سلسلے میں فقہا کے اختلافات کی ایک بنیاد ان کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا شریعتِ اسلامیہ کے نفاذ کے سلسلے میں دار الاسلام کی علاقائی حدود کا کچھ عمل دخل ہے یا نہیں؟ یا بہ الفاظ دیگر کیا اسلامی قانون Territorial Jurisdiction کا اصول مانتا ہے یا نہیں؟ اس اصول پر اختلاف کے سبب سے کئی فروعی مسائل میں اختلاف واقع ہوا ہے، مثلاً غیر مسلم ملک میں سودی لین دین کا جواز وعدم جواز، غیر مسلم ملک میں مسلمان ملک کے باشندے سے ہونے والے ظلم کے سلسلے میں مسلمان ملک کی عدالتوں کا اختیار سماعت وغیرہ۔ ان امور میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے وہی ہے جو عملاً اس وقت بین الاقوامی قانون کی رو سے رائج ہے۔ انہوں نے Territorial Jurisdiction کے اصول کو مانتے ہوئے دار الاسلام اور دار الحرب کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے دار الاسلام میں مستقل رہائش پذیر باشندے، چاہے مسلم ہوں یا غیر مسلم، دار الاسلام کے ملکی قانون کے پابند ہیں، جب کہ دار الاسلام سے باہر رہنے والے لوگ اس قانون کے پابند اس معنی میں ہیں کہ انہیں قانون کی خلاف ورزی پر دار الاسلام کی عدالت سزا نہیں دے سکتی۔ اسی طرح دار الاسلام کی عدالت پر ان کے حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں کوئی ذمے داری عائد نہیں ہوتی۔[۸۷] سوال یہ ہے کہ جب اس اصول کو پاکستان کے قانونی نظام نے مجموعۂ تعزیرات پاکستان سمیت دیگر تمام قوانین میں مانا ہے تو صرف حدود سزاؤں کے سلسلے میں کیوں اسے تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے؟ یا تو فقہِ شافعی کی رو سے اس اصول کو سرے سے نظر انداز کر کے پورے قانونی نظام کی تشکیل نو کیجیے، یا اگر اس اصول کو دیگر مقامات پر مانا ہے تو حدود میں بھی مانیے۔ خواہ مخواہ معذرت خواہانہ طرز عمل اپنا کر اسلامی قانون کا حلیہ کیوں بگاڑا جائے؟

۸۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: راقم الحروف کا مقالہ جس کا حوالہ اوپر حاشیہ ۳۰ میں دیا گیا ہے۔

© rasailojaraid.com