محمد عمار خان ناصر

شرعی سزاؤں کی ابدیت و آفاقیت

[یہ مصنف کی زیر طبع کتاب ''حدود و تعزیرات ـــــ چند اہم مباحث'' کا ایک جز ہے۔ قارئین ''اشراق'' کے افادے کے لیے اس کتاب کے جملہ مباحث کو بالاقساط شائع کیا جا رہا ہے۔]

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

شرعی قوانین اور بالخصوص سزاؤں سے متعلق شرعی احکام کی تعبیر و تشریح کے حوالے سے معاصر مسلم فکر جن چند در چند فکری اور عملی سوالات سے نبرد آزما ہے، ان میں سے اہم ترین اور بنیادی بحث یہ ہے کہ قرآن و سنت میں مختلف معاشرتی جرائم مثلاً قتل، زنا، چوری، قذف اور محاربہ[1] وغیرہ سے متعلق جو متعین سزائیں بیان کی گئی ہیں، آیا وہ ابدی

---

[1] شریعت نے معاشرتی جرائم پر جو متعین سزائیں مقرر کی ہیں، فقہا کی اصطلاح میں انھیں 'حدود'، جبکہ ان کے علاوہ ایسی سزاؤں کو جن کی تعیین مسلمانوں کے اولو الامر کی صواب دید پر چھوڑ دی گئی ہے، تعزیر کہا جاتا ہے۔ اس ضمن میں جمہور فقہا قتل، زنا، چوری، قذف اور محاربہ کے علاوہ ارتداد اور شراب نوشی کی سزاؤں کو بھی شرعاً متعین اور ابدی قرار دیتے ہیں۔ ہم نے موخر الذکر یعنی ارتداد اور شراب نوشی کو یہاں اس فہرست میں شمار نہیں کیا، ان میں سے ارتداد کی سزا پر ہم نے ایک مستقل باب میں بحث کی ہے، جبکہ شراب نوشی کے بارے میں ہمیں اہل علم کے اس گروہ کی راے زیادہ وزنی دکھائی دیتی ہے جو اس کی سزا کے 'حد' یعنی از روے شریعت طے شدہ سزا ہونے سے اختلاف رکھتا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی نافذ کردہ سزاؤں کو تعزیر قرار دیتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے اولو الامر اس معاملے میں کسی مخصوص سزا کے نفاذ کے پابند نہیں ہیں۔ (ابن حزم، المحلّٰی ۱۳/ ۱۹۸۔ ابن حجر، فتح الباری ۱۲/ ۷۰۔ ۷۵۔ محمد بن سعد الغامدی، عقوبۃ الاعدام ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ سید سلیمان ندوی، حاشیہ ''علم الکلام اور الکلام'' از شبلی نعمانی ۲۳۸۔ ایضاً، ''کیا اسلام میں تجدید کی ضرورت ہے؟''، مشمولہ 'اسلامی تہذیب و ثقافت'،

اور آفاقی نوعیت کی ہیں یا ان کی معنویت اور افادیت ایک مخصوص زمان و مکان تک محدود تھی۔ ایک مکتب فکر یہ راے رکھتا ہے کہ یہ سزائیں تجویز کرتے وقت اہل عرب کے مخصوص تمدنی مزاج اور معاشرتی عادات واطوار کو پیش نظر رکھا گیا تھا اور اس معاشرت میں جرائم کی روک تھام کے حوالے سے یہ موزوں اور موثر تھیں، تاہم ان کی ظاہری صورت کو ہر دور میں بعینہٖ برقرار رکھنا ضروری نہیں اور اصل مقصد، یعنی عدل وانصاف پر مبنی معاشرے کے قیام اور جرائم کی روک تھام کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی معاشرے کی نفسیات اور تمدنی حالات وضروریات کے لحاظ سے قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کی جاسکتی ہیں۔

یہاں تنقیح طلب نکتہ یہ ہے کہ آیا شارع نے کیا فی الواقع ان سزاؤں کی اساس یہی بیان کی ہے کہ ان کے ذریعے سے محض معاشرے میں جان ومال اور آبرو وغیرہ کا تحفظ مقصود ہے اور یہ کہ سزا کے اصل مقصد کو ملحوظ رکھتے

۱/۱۰۴، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ؛ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود وتعزیرات اور قصاص ۵۵۹۔ ۵۶۸؛ جاوید احمد غامدی، برہان ۱۳۸۔۱۳۹)

اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود شراب نوشی کی کوئی مخصوص سزا مقرر نہیں فرمائی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جو شخص اس جرم میں پکڑ کر آپ کی عدالت میں لایا جاتا، آپ کے حکم پر گھونسوں، جوتوں اور چھڑیوں کے ساتھ اس کی پٹائی کی جاتی تھی۔ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو انھوں نے کہا کہ ہمیں اس کی کوئی باقاعدہ سزا مقرر کر دینی چاہیے۔ چنانچہ انھوں نے اندازہ کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شرابی کو تقریباً کتنی ضربیں لگائی جاتی تھیں اور اس کی روشنی میں چالیس کوڑوں کی سزا مقرر کر دی۔ پھر سیدنا عمر نے اپنے دور میں صحابہ سے مشاورت کی تو سیدنا علی نے یہ راے دی کہ شراب نوشی کا مجرم ہوش کھونے کے بعد ہذیان بکتا ہے اور کسی پر بے بنیاد تہمت بھی لگا سکتا ہے، جبکہ تہمت لگانے کی سزا ۸۰ کوڑے ہے، اس لیے شرابی کو یہی سزا دی جانی چاہیے۔ (نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۵۲۸۸)

اس سے واضح ہے کہ شراب نوشی پر کوئی مخصوص سزا مقرر کرنے کے حق میں صحابہ کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی واضح حکم یا آپ کی قائم کردہ کوئی سنت نہیں تھی اور انھوں نے قیاسی استدلال کی بنیاد پر ۴۰ یا ۸۰ کوڑوں کی سزا مقرر کی تھی۔ سیدنا علی اسی بنیاد پر فرماتے تھے کہ اگر کوئی مجرم حد نافذ کرنے کے نتیجے میں مر جائے تو اس کی کوئی دیت نہیں، لیکن اگر کوئی شخص شراب نوشی کے جرم میں کوڑے لگائے جانے پر مر جائے تو اس کی دیت ادا کی جائے گی، کیونکہ اس کی سزا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں، بلکہ ہم نے خود مقرر کی ہے۔ (نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۵۲۷۱، ۵۲۷۲)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

ہوئے، ان سزاؤں کی ظاہری صورت میں تبدیلی کی گنجایش موجود ہے؟ قرآن مجید کے متعلقہ نصوص کے مطالعے سے اس سوال کا جواب نفی میں ملتا ہے۔ قرآن سے واضح ہوتا ہے کہ اس معاملے میں اس کا زاویۂ نگاہ جوہری طور پر زیر بحث زاویۂ نگاہ سے مختلف ہے۔ قرآن ان سزاؤں کو اصلاً ’حقوق العباد‘، یعنی جان و مال اور آبرو کے تحفظ کے ایک ذریعے کے طور پر بیان نہیں کرتا اور نہ اس نے ان سزاؤں کو بیان کرتے ہوئے وہ مقدمہ ہی قائم کیا ہے جو زیر بحث نقطۂ نظر میں ان سزاؤں کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ انسانی معاشرے میں امن ہونا چاہیے، اور چونکہ مذکورہ جرائم امن وامان کو تباہ کر دیتے ہیں، اس لیے یہ معاشرے کے تحفظ کا تقاضا ہے کہ ان جرائم کی روک تھام کے لیے مجرموں کو مذکورہ سزائیں دی جائیں۔ قرآن نے یہ بات نہیں کہی، بلکہ وہ ان سزاؤں کو ’حق اللہ‘ کے طور پر بیان کرتا ہے اور اس کا مقدمہ یہ ہے کہ انسان کی جان، مال اور اس کی آبرو کو اللہ نے حرمت بخشی ہے اور اللہ کی اجازت کے بغیر یہ حرمت کسی صورت میں ختم نہیں کی جا سکتی، اس لیے اگر کوئی مجرم کسی انسان کی جان، مال یا آبرو پر تعدی کرتا ہے تو وہ دراصل خدا کی قائم کی ہوئی ایک حرمت کو پامال کرتا ہے اور اس طرح خدا کی طرف سے سزا کا مستحق قرار پاتا ہے۔ چنانچہ کسی بھی جرم پر خدا کی بیان کردہ سزا دراصل خدا کا حق ہے، جس کے نفاذ کو اس نے انسانوں کی ذمہ داری ٹھہرایا ہے۔

شرعی سزاؤں کا یہ پہلو قرآن مجید نے کم وبیش ہر موقع پر واضح کیا ہے۔ چنانچہ سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱۷۸ میں اللہ تعالیٰ نے قاتل سے قصاص لینے کو فرض قرار دیا ہے۔ قصاص کا قانون تورات میں بھی بیان کیا گیا تھا، تاہم اس میں قاتل کو معاف کر کے دیت لینے کی گنجایش نہیں رکھی گئی تھی۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ اجازت تمھارے رب کی طرف سے تخفیف اور رحمت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل کی صورت میں قاتل کو قتل کرنا یا اس سے دیت لے کر معاف کر دینا انسانوں کی صواب دید پر مبنی نہیں، بلکہ یہ اجازت خدا کی طرف سے رحمت کی وجہ سے ملی ہے اور اگر وہ تورات کے قانون کو برقرار رکھتے ہوئے اس کی اجازت نہ دیتا تو قاتل کو قصاص میں قتل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتا۔

سورۂ نور (۲۴) کی آیت ۲ میں زانی مرد اور زانی عورت کے لیے سو کوڑوں کی سزا بیان کی گئی ہے۔ یہاں قرآن نے اپنی بیان کردہ سزا کے نفاذ کو اللہ کے دین پر عمل درآمد کا معاملہ قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجرم پر کوئی ترس کھائے بغیر اس پر سزا کا نفاذ اہل ایمان کے ایمان کا تقاضا ہے۔

سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۳۸ میں چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

ہے اور اس سزا کو نَـکَالًا مِّنَ اللّٰہِ، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت کا نمونہ کہا گیا ہے۔ اس سے پہلے آیت ۳۳۔ ۳۴ میں محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کی سزائیں بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ مجرم قانون کی گرفت میں آنے سے پہلے توبہ کر لیں تو جان لو کہ اللہ معاف کرنے والا، مہربان ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ توبہ کی صورت میں اللہ کی طرف سے معافی کی پوری توقع ہے، اس لیے ایسے مجرموں پر سزا نافذ نہ کی جائے۔

ان سزاؤں کا یہ پہلو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات سے بھی واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص قتل، زنا، چوری اور بہتان طرازی کا مرتکب ہو اور دنیا ہی میں اپنے کیے کی سزا پا لے، اس کی سزا اس کے گناہ کا کفارہ بن جائے گی، لیکن اگر دنیا میں وہ سزا سے بچ گیا تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے سزا دے اور چاہے تو معاف کر دے۔ (بخاری، رقم ۱۷) ایک دوسری روایت میں آپ نے اس بات کو یوں بیان کیا کہ اگر کسی شخص کو دنیا ہی میں اس کے جرم کی سزا مل جائے تو یہ بات اللہ تعالیٰ کے عدل سے بعید ہے کہ وہ آخرت میں اسے دوبارہ اس کی سزا دے۔ (ترمذی، رقم ۲۵۵۰) دونوں روایتوں سے واضح ہے کہ دنیا میں ملنے والی سزا بھی دراصل اللہ کا حق ہے، جس کا نفاذ مجرم کو آخرت کے عذاب سے بچا لیتا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً بھی بہت سے مقدمات میں مجرم کے ساتھ ہمدردی محسوس کرنے، صاحب حق کے معاف کر دینے یا تلافی کی متبادل صورت موجود ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ سزا ہی کے نفاذ پر اصرار کیا۔ چنانچہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ اسلام میں سب سے پہلے جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا، اسے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا اور آپ کو بتایا گیا کہ اس نے چوری کی ہے تو آپ کا چہرہ مبارک اس طرح سیاہ ہو گیا، جیسے اس پر راکھ پھینک دی گئی ہو۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ، آپ کو کیا ہوا؟ آپ نے فرمایا: ''میں اس پر سزا نافذ کرنے سے کیسے رک سکتا ہوں، جبکہ تم خود اپنے بھائی کے خلاف شیطان کی مدد کرنے والے ہو؟ اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں اور معاف کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ (تمھیں چاہیے تھا کہ اس کو میرے سامنے پیش نہ کرتے، کیونکہ) حکمران کے سامنے جب سزا سے متعلق کوئی معاملہ پیش ہو جائے تو اس کے لیے سزا کو نافذ کرنا ہی مناسب ہے۔'' (مسند احمد، رقم ۳۷۸۰)

ایک شخص نے صفوان بن امیہ کی چادر چرا لی۔ اس کو پکڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان نے چور پر ترس کھاتے ہوئے کہا کہ یا رسول اللہ، میرا مقصد یہ نہیں تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے، اس لیے میں اپنی چادر اس چور کو ہبہ کرتا ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے میرے

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

پاس لانے سے قبل اسے کیوں معاف نہیں کر دیا؟ چنانچہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ (نسائی، رقم ۴۷۹۵؛ ابن ماجہ، رقم ۲۵۸۵)

عبداللہ بن عمرو بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے چوری کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اس کی قوم کے لوگوں نے کہا کہ ہم اس کا عوض مال کی صورت میں دینے کے لیے تیار ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ انھوں نے کہا کہ ہم پانچ سو دینار تک دینے کے لیے تیار ہیں، لیکن آپ نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ (مسند احمد، رقم ۶۳۷۰)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنا پر حدود کے معاملے میں سفارش کو سخت ناپسند کیا اور اس پر ناراضی کا اظہار کیا۔ آپ کے سامنے بنومخزوم کی ایک خاتون فاطمہ کو چوری کے مقدمے میں پیش کیا گیا اور آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ سنا دیا تو اس کے قبیلے کے لوگوں کو یہ بات بہت ناگوار گزری اور انھوں نے اسامہ بن زید کو اس کے حق میں سفارش کے لیے آمادہ کیا۔ اسامہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں سفارش پیش کی تو آپ نے فرمایا: 'اَتَشْفَعُ فِیْ حَدٍّ مِّنْ حُدُوْدِ اللّٰہِ؟' (کیا تم اللہ کی مقرر کردہ حدود میں سے ایک حد کے معاملے میں سفارش کر رہے ہو؟) اس موقع پر آپ نے خطبہ ارشاد فرمایا اور کہا کہ تم سے پہلے لوگ بھی اسی وجہ سے ہلاک ہوئے کہ جب ان میں کوئی عزت دار شخص چوری کرتا تو وہ اسے چھوڑ دیتے اور اگر کوئی کم مرتبہ شخص چوری کا مرتکب ہوتا تو اس پر سزا نافذ کر دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ بخدا، اگر فاطمہ بنت محمد نے چوری کی ہوتی تو میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیتا۔ (بخاری، رقم ۳۲۱۶) آپ نے فرمایا کہ جس شخص کی سفارش اللہ کی مقرر کردہ سزاؤں میں سے کسی سزا کے نفاذ میں حائل ہوئی، اس نے گویا اللہ کا مقابلہ کرنے کی روش اختیار کی۔ (ابوداؤد، رقم ۳۱۲۳) آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جن لوگوں کا عمومی چال چلن اچھا ہو، ان سے اگر کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو اس سے درگذر کیا کرو، لیکن 'حدود' کے معاملے میں ایسا نہ کرو۔ (ابوداؤد، رقم ۳۸۰۳)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ قرآن وسنت ان سزاؤں کو اصلاً، ایک سماجی ضرورت کے طور پر نہیں، بلکہ خدا کے حق کے طور پر بیان کرتے ہیں، جس میں خود اس کے حکم کے بغیر کسی تبدیلی کی علمی وعقلی طور پر کوئی گنجایش نہیں۔ جہاں تک جرائم کے سدباب کا تعلق ہے تو یقیناً وہ بھی ان سزاؤں کا ایک اہم پہلو ہے، لیکن اس کی حیثیت اضافی اور ثانوی ہے اور اسے بنیاد بنا کر سزا کی اصل اساس کو اس کے تابع بنا دینے، بلکہ بالکل نظرانداز کر دینے کو کسی طرح بھی شارع کے منشا کی ترجمانی نہیں کہا جا سکتا۔ شرعی سزاؤں کو یہی حیثیت سابقہ شرائع میں بھی حاصل رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

جب یہود نے تورات میں بیان ہونے والی بعض سزاؤں کو سنگین تصور کرتے ہوئے نرم سزا کی توقع پر بعض مقدمات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے ان کے اس طرز عمل پر تنقید کی اور فرمایا کہ ان کے پاس تورات ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے، پھر یہ اس کو چھوڑ کر آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں؟ (مائدہ ۵: ۴۳)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقدمے میں یہود کے منشا کو بالکل الٹتے ہوئے، مجرموں پر تورات ہی کی سزا نافذ فرمائی اور پھر فرمایا: 'اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَوَّلُ مَنْ اَحْیَا اَمْرَکَ اِذْ اَمَاتُوْہُ' (یا اللہ، میں پہلا وہ شخص ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جبکہ انھوں نے اسے مردہ کر رکھا تھا)۔ (مسلم، رقم ۳۲۱۲)

نصوص کی روشنی میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان استدلالات پر بھی تبصرہ کر دیا جائے جو اس ضمن میں بالعموم پیش کیے جاتے ہیں:

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

سیدنا عمر کا فیصلہ

پہلا استدلال یہ پیش کیا جاتا ہے کہ سیدنا عمر نے اپنے عہد حکومت میں قحط سالی کے زمانے میں چور کے لیے قطع ید کی سزا پر عمل درآمد روک دیا تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس سزا کے نفاذ کو ہر حالت میں ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ تاہم یہ نکتہ اصل بحث سے بالکل غیر متعلق ہے، اس لیے کہ کسی حکم کا اصولی طور پر واجب الاتباع نہ ہونا ایک چیز ہے اور کسی مخصوص صورت حال میں اس کے اطلاق میں کسی اخلاقی اور شرعی مصلحت کو ملحوظ رکھنا ایک بالکل دوسری چیز۔ سیدنا عمر کا مذکورہ فیصلہ دوسرے دائرے کی چیز ہے اور اپنی جگہ بالکل درست ہے۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی واخلاقی اصول کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم وجبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جا سکتی۔ (الانفال ۸: ۷۲) اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔ (التوبہ ۹: ۴) اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط وقیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں اور جس کے بعض اہم پہلو ہم اسی کتاب

میں ''سزا کے نفاذ اور اطلاق کے اصول'' کے زیر عنوان واضح کریں گے۔ جرم کی نوعیت و کیفیت اور مجرم کے حالات کی رعایت کرنا اور اگر وہ کسی پہلو سے معاف کیے جانے کا مستحق ہو تو اسے معاف کر دینا انھی اصولوں میں سے ایک بنیادی اصول ہے۔ کسی بھی مجرم پر سزا کا نفاذ اسی صورت میں قرین انصاف ہے جب مجرم کسی بھی پہلو سے رعایت کا مستحق نہ ہو۔ اگر جرم کی نوعیت و کیفیت اور مجرم کے حالات کسی رعایت کا تقاضا کر رہے ہوں تو اس پہلو کو نظر انداز کرتے ہوئے سزا کو نافذ کرنا عدل وانصاف اور خود شارع کے منشا کے خلاف ہے اور سیدنا عمر نے اسی کو ملحوظ رکھتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا تھا۔ ان کے اس فیصلے سے کسی طرح یہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ فی نفسہ ان سزاؤں کو ہی شریعت کا کوئی ابدی حکم تصور نہیں کرتے تھے۔

شاہ ولی اللہ کا نقطۂ نظر

دوسرا استدلال برصغیر کے جلیل القدر عالم شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے۔ مولانا شبلی نعمانی نے اپنی کتاب ''علم الکلام اور الکلام'' میں شاہ صاحب کی تصنیف ''حجۃ اللہ البالغہ'' سے ایک اقتباس نقل کر کے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ شاہ صاحب قتل، زنا اور چوری وغیرہ سے متعلق قرآن کی بیان کردہ سزاؤں کو اہل عرب کی عادات پر مبنی اور ان کی مخصوص معاشرت ہی کے لیے موزوں سمجھتے ہیں، جبکہ دنیا کے دیگر معاشروں میں ان سزاؤں کے نفاذ کو لازم قرار نہیں دیتے۔ یہ عبارت ''حجۃ اللہ البالغہ'' کے 'المبحث السادس' کے 'باب الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان' سے لی گئی ہے۔ ذیل میں، ہم سیاق وسباق کی روشنی میں، اس کا مفہوم واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

مذکورہ باب میں شاہ صاحب نے جو بحث اٹھائی ہے، اس کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ دنیا میں مختلف اقوام اور ملل کے وجود میں آ جانے اور ان کے اختیار کردہ سنن وشرائع میں راہ راست سے کجی اور انحراف واقع ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ ایک ایسا امام راشد سامنے آئے جو تمام ملتوں کو ایک ملت پر جمع کر دے اور ان ملتوں میں پائے جانے والے انحراف کو درست کرنے کے لیے وہی کردار ادا کرے جو ایک خلیفہ راشد دوسرے ظالم حکمرانوں کے ظلم وجور کو ختم کر کے دنیا میں عدل قائم کرنے کے لیے ادا کرتا ہے۔ اس عالم گیر مقصد کے حصول کے لیے امام راشد کو ان عمومی اصولوں کے علاوہ جن کی وضاحت شاہ صاحب نے 'باب الارتفاق الرابع' میں کی ہے، چند مزید اصولوں کی بھی ضرورت ہے۔ شاہ صاحب نے اس ضمن میں حسب ذیل اصولوں کا تذکرہ کیا ہے:

۱۔ یہ امام راشد ایک مخصوص قوم کو تزکیہ وتربیت کے بعد اپنا آلہ وجارحہ بنائے اور پھر وہ قوم دنیا کی دیگر ملتوں کو

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اس امام کی لائی ہوئی ملت پر جمع کرنے کی ذمہ داری انجام دے۔

۲۔ یہ قوم صاحب ملت کی مقرر کردہ ملت کے لیے دینی حمیت کے ساتھ ساتھ نسبی حمیت بھی رکھتی ہو۔

۳۔ صاحب ملت اس مقصد کے لیے اپنے دین کو دنیا کے دوسرے سارے ادیان پر غالب کر دے جس کی صورت یہ ہو کہ اس دین کے شعائر کا عام چرچا کیا جائے، جبکہ دیگر ادیان کے شعائر کے عمومی اظہار کو ممنوع قرار دیا جائے۔ اسی طرح غیر مسلموں کو قانونی اور معاشرتی امور میں مسلمانوں کے ہم پلہ نہ سمجھا جائے، بلکہ انھیں پستی اور کہتری کا احساس دلا کر اسلام قبول کرنے پر آمادہ کیا جائے۔

۴۔ صاحب ملت لوگوں کو شریعت کے ظاہری احکام کا پابند بنائے اور ان احکام کے اسرار و مصالح کے ساتھ انھیں زیادہ مشغول نہ ہونے دے، کیونکہ اسرار و مصالح پر غور کے نتیجے میں اختلاف پیدا ہوگا اور شریعت دینے سے اللہ تعالیٰ کے پیش نظر جو مقصد ہے، وہ فوت ہو جائے گا۔

۵۔ اس دین کے بارے میں یہ واضح کر دیا جائے کہ یہی واضح، آسان اور معقول دین ہے اور اس میں مقرر کیے جانے والے طریقے انسانوں کی اکثریت کے لیے زیادہ فائدہ مند ہیں، جبکہ دیگر تمام ادیان تحریف اور انحراف کا شکار ہونے کی وجہ سے قابل اتباع نہیں رہے۔

باب کے اس پورے نظم سے واضح ہے کہ یہاں بنیادی نکتہ یہ زیر بحث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت اور شریعت پر پوری انسانیت کو جمع کرنے کے لیے کون کون سے اصولوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ان اصولوں میں سے پہلے اصول یعنی ایک مخصوص قوم کو تزکیہ و تربیت کے بعد دنیا کی دیگر ملتوں کو امام راشد کی ملت پر جمع کرنے کا ذریعہ بنانے کی توضیح کرتے ہوئے شاہ صاحب نے وہ عبارت لکھی ہے جو شبلی نے نقل کی ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وہ شرعی سزاؤں کو ابدی اور آفاقی نہیں سمجھتے۔ 'باب الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان' کا جو بنیادی نکتہ اور رخ اوپر واضح کیا گیا ہے، اس کی روشنی میں اب اس عبارت کو دیکھیے:

منها ان يدعو قوما الى السنة الراشدة ويزكيهم ويصلح شانهم ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه فيجاهد اهل الارض ويفرقهم فى الآفاق وهو قوله تعالىٰ كنتم خير امة اخرجت للناس وذلك	''ان اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو سنت راشدہ کی طرف دعوت دے اور ان کا تزکیہ اور اصلاح کرنے کے بعد انھیں اپنا آلہ و جارحہ بنائے اور انھیں مختلف خطوں کی طرف بھیج کر ان کے ذریعے سے اہل زمین کے ساتھ جہاد کرے۔ اللہ تعالیٰ کے

لان هـذا الامـام نـفسـه لا يتاتى منه مـجاهدة امم غير محصورة و اذا كان كـذلك وجـب ان تكون مادة شريعته مـا هـو بمنزلة المذهب الطبيعى لاهل الاقـاليم الصالحة عربهم وعجمهم ثم مـا عـنـد قـومه من العلم و الارتفاقات ويـراعـى فيهم حالهم اكثر من غيرهم ثـم يـحـمـل الـناس جميعا على اتباع تـلك الشـريـعة لانـه لا سبيل الـى ان يـفـوض الامر الى كل قوم او الى ائمة كـل عـصـر اذ لا يـحـصـل منـه فائدة التشريع اصلا و لا الى ان ينظر ما عند كـل قـوم ويـمارس كلا منهم فيجعل لـكـل شريعة اذ الاحاطة بعاداتهم وما عـندهم على اختلاف بلدانهم و تباين اديـانهـم كالممتنع وقد عجز جمهور الـرواة عـن رواية شـريـعة واحـدة فما ظـنـك بشـرائـع مختلفة و الاكثر انه لا يـكـون انـقـيـاد الآخـرين الا بعد عدد ومـدد لا يـطـول عمر النبى اليها كما وقـع فـى الـشـرائـع الموجودة الآن فان اليهـود والنصارى والمسلمين ما آمن مـن اوائـلهـم الا جـمـع ثـم اصبحـوا ظاهرين بعد ذلك فلا احسن و لا ايسر مـن ان يـعتبـر فـى الشـعـائـر والحدود

ارشاد ’کُنتُم خَیرَ اُمَّۃٍ اُخرِجَت لِلنَّاسِ‘ کا یہی مطلب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کے لیے بذات خود دنیا کی لاتعداد قوموں کے خلاف جہاد کرنا ممکن نہیں۔ اس صورت حال میں ضروری ہے کہ اس کی شریعت کا مادہ ایک تو وہ (احکام وقوانین) ہوں جو عرب وعجم کی مہذب قوموں کے لیے ایک فطری طریقے کی حیثیت رکھتے ہیں اور پھر وہ علوم وارتفاقات جو امام کی مخاطب قوم کے ہاں پائے جاتے ہیں اور اس شریعت میں اس قوم کے حالات کی دوسروں کی نسبت زیادہ رعایت کی جائے۔ پھر امام راشد دنیا کے تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی پر مجبور کرے، کیونکہ نہ تو یہ ممکن ہے کہ وضع شریعت کا معاملہ ہر قوم یا ہر دور کے ائمہ کے سپرد کر دیا جائے، اس لیے کہ اس سے شریعت مقرر کرنے کا فائدہ ہی سرے سے فوت ہو جاتا ہے، اور نہ یہ طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے کہ امام راشد ہر قوم کے احوال وعادات کو دیکھے اور ان میں سے ہر ایک کے معاملات کا خود تجربہ حاصل کرے اور پھر سب کے لیے الگ الگ شریعت مقرر کرے، کیونکہ خطہ ہاے زمین اور مذاہب کے اختلاف اور تباین کے باعث ان سب قوموں کی عادات اور اطوار کا احاطہ کرنا ناممکن ہے۔ راویوں کی اکثریت ایک ہی شریعت کو (بحفاظت) آگے منتقل کرنے سے عاجز ہے تو الگ الگ شریعتوں کے نقل کیے جانے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے! پھر یہ بھی ہے کہ دوسری قوموں کا امام راشد کے دین کی پیروی اختیار کرنا عام طور پر عرصہ دراز کی کوششوں اور

والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين ياتون بعد ويبقى عليهم فى الجملة والاولون يتيسر لهم الاخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة فى سير ائمة الملة والخلفاء فانها كالامر الطبيعى لكل قوم فى كل عصر قديما او حديثا.

(حجۃ اللہ البالغہ ۱/۲۴۸)

کاوشوں کے بعد ہی ہوسکتا ہے اور نبی کی عمر اس قدر طویل نہیں ہوتی۔ چنانچہ دنیا کے موجودہ مذاہب میں ایسا ہی ہوا ہے، کیونکہ یہود ونصاریٰ اور مسلمانوں کی ابتدائی نسلوں میں ایک گروہ ہی ایمان لایا تھا جسے بعد میں غلبہ نصیب ہوا۔ اس صورت حال میں اس سے اچھا اور آسان طریقہ کوئی نہیں ہوسکتا کہ امام راشد شعائر، رسوم واحکام اور ارتفاقات میں اس قوم کی عادات کی رعایت کرے جس کی طرف اسے مبعوث کیا گیا ہے، جبکہ بعد میں آنے والوں کے لیے اس معاملے میں بہت زیادہ سختی کا طریقہ اختیار نہ کیا جائے، بلکہ ان کے لیے امام راشد کی شریعت اصولی حیثیت میں لازم رہے۔ (اولین قوم اور بعد کی اقوام میں فرق یہ ہوگا کہ) پہلوں کے لیے اس شریعت کو اختیار کرنا اپنے دلوں کی شہادت اور اپنی عادات کی موافقت کی بنیاد پر آسان ہوگا، جبکہ بعد میں آنے والوں کے لیے یہ یوں آسان ہوگا کہ وہ اس ملت کے ائمہ اور حکمرانوں کے طریقوں اور عادات کی پیروی میں راغب ہوں، کیونکہ حکمران قوم کے طریقوں کی پیروی کی رغبت پیدا ہونا قدیم اور جدید، ہر دور میں ہر قوم کے لیے ایک فطری طریقہ رہا ہے۔‘‘

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

مولانا شبلی نے اس اقتباس میں ’فلا احسن ولا ایسر من ان یعتبر فی الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين ياتون بعد‘ سے یہ نکتہ اخذ کیا ہے کہ ’’اس اصول سے یہ ظاہر ہوگیا کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان میں کہاں تک عرب کی رسم ورواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک

ضروری ہے''(الکلام ۱۲۴)۔تاہم باب کے پورے نظم اور خود اس جملے کے سیاق وسباق سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بات کسی طرح بھی شاہ صاحب کے مدعا کی ترجمانی نہیں ہے۔شاہ صاحب نے مذکورہ اقتباس میں بنیادی طور پر دو سوالات کا جواب دیا ہے:

پہلا یہ کہ تمام ملتوں کو ایک ملت پر جمع کرنے کے لیے امام راشد کو کسی مخصوص قوم کو اپنا آلہ و جارحہ بنانے کی ضرورت کیوں ہے؟

شاہ صاحب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تمام ملتوں کو اس ایک ملت پر بالفعل جمع کرنے کی ذمہ داری براہ راست امام راشد پر ڈال دینا مناسب نہیں تھا، کیونکہ امام کے لیے بذات خود دنیا کی بے شمار اقوام کے خلاف جہاد کر کے انھیں مغلوب کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ مناسب یہی تھا کہ وہ ایک مخصوص قوم کو تزکیہ و تربیت کے ذریعے سے اس مقصد کے لیے تیار کرے اور پھر آفاق عالم میں اس ملت کی اشاعت کی ذمہ داری اس قوم کے سپرد کر دی جائے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ شاہ صاحب نے شرائع اور مناہج کے حوالے سے پیغمبر کی مبعوث الیہ قوم کی عادات اور سنن کو ملحوظ رکھنے کی جو اصولی بحث کی ہے، اس کی روشنی میں اس مخصوص قوم کو دی جانے والی شریعت کی نوعیت کیا ہوگی اور دنیا کی دوسری اقوام اور ملل کو کیونکر اس کا پابند کیا جا سکے گا؟

اس کے جواب میں شاہ صاحب نے تین امکانی طریقے بیان کیے ہیں: ایک یہ کہ شریعت کا معاملہ ہر قوم یا ہر زمانے کے ائمہ کے سپرد کر دیا جاتا۔شاہ صاحب نے اس امکان کی صاف نفی کی ہے اور کہا ہے کہ یہ طریقہ، تشریع کے بنیادی مقصد اور فائدے ہی کو فوت کر دینے والا ہوتا، اس لیے یہ ضروری تھا کہ شریعت کے معاملے کو اقوام اور ائمہ کی صواب دید پر چھوڑنے کے بجائے تمام لوگوں کو امام راشد ہی کی دی ہوئی شریعت کا پابند کیا جاتا۔(ثم یحمل الناس جمیعا علی اتباع تلك الشریعة لانه لا سبیل الی ان یفوض الامر الی کل قوم او الی ائمة کل عصر اذ لا یحصل منه فائدة التشریع اصلا)۔

دوسرا امکان یہ ہو سکتا تھا کہ خود امام راشد دنیا کی ہر ہر قوم کے لیے الگ الگ شریعت مقرر کر دیتا۔شاہ صاحب نے اس کو بھی ناممکن قرار دیا ہے، اس لیے کہ ایک تو دنیا کے دور دراز علاقوں میں آباد تمام اقوام کی عادات کا احاطہ عملاً محال ہے اور دوسرے ان اقوام کے، دائرۂ ملت میں داخل ہونے کے لیے عادتاً ایک طویل عرصہ چاہیے، جبکہ امام راشد اس قدر طویل عرصے تک زندہ نہیں رہ سکتا۔

ان دو امکانات کی نفی کرتے ہوئے شاہ صاحب نے تیسرے امکان کو احسن اور ایسر قرار دیا ہے، یعنی یہ کہ امام راشد

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

کو جو شریعت دی جائے، اس میں ان عادات کو تو ملحوظ رکھا ہی جائے جو عرب و عجم کے تمام صالح مزاج اقالیم کے لیے 'مذہب طبیعی' کی حیثیت رکھتی ہیں، لیکن اس مخصوص قوم کے علوم وارتفاقات اور اس کے حالات کی زیادہ رعایت کی جائے، جس کی طرف امام راشد کو مبعوث کیا گیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس مخصوص قوم کی عادات کی رعایت سے مقرر کی جانے والی شریعت کو دنیا کی باقی اقوام کے لیے کیسے مانوس و مالوف بنایا جائے تو شاہ صاحب نے اس کی حکمت عملی یہ بیان کی ہے کہ یہ شریعت اصولی حیثیت میں تو ان کے لیے لازم رہے، لیکن انھیں عملاً اس کا پابند بنانے کے لیے زیادہ سختی اور تنگی سے کام نہ لیا جائے (لا یضیق کل التضییق علی الآخرین الذین یاتون بعد و یبقی علیهم فی الجملة)۔ شاہ صاحب ان اقوام کو شریعت کے ان احکام سے مانوس کرنے کے لیے جو ان کے لیے 'بمنزلہ مذہب طبیعی' کے نہیں ہیں، ایک دوسرا طریقہ تجویز کرتے ہیں جو ان کی رائے میں ہر زمانے میں ہر قوم کے لیے فطری طریقے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی یہ کہ بعد میں آنے والی ان اقوام میں اپنے حکمرانوں (جو پیغمبر کی مبعوث الیہ قوم سے تعلق رکھتے ہیں) کی سیرت اور طور طریقوں کی طرف رغبت پیدا ہو اور وہ ان سے متاثر ہو کر رفتہ رفتہ اس شریعت کو اپنانے کے لیے آمادہ ہو جائیں (والآخرون یتیسر لهم ذلك بالرغبة فی سیر ائمة الملة والخلفاء فانها کالامر الطبیعی لکل قوم فی کل عصر قدیما وحدیثا)۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ شاہ صاحب کا مدعا ہرگز وہ نہیں جو شبلی وغیرہ نے اخذ کیا ہے۔ اول تو اس عبارت میں وہ فقہی اصطلاح کے مطابق خاص حدود کے حوالے سے کوئی بحث نہیں کر رہے، بلکہ عمومی طور پر شرعی احکام کے نفاذ کا فلسفہ اور اس کی حکمت عملی واضح کر رہے ہیں۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے شرعی احکام کے اہل عرب کی عادات پر مبنی ہونے کے نکتے کو انھیں غیر ابدی اور غیر آفاقی قرار دینے کے لیے بنیاد نہیں بنایا، بلکہ ان احکام کو ابدی مان کر انھیں دیگر اقوام پر نافذ کرنے کی حکمت عملی کو موضوع بحث بنایا ہے۔ شاہ صاحب کی بیان کردہ حکمت عملی پر کئی سوال اٹھائے جا سکتے ہیں، لیکن اتنی بات واضح ہے کہ اہل عرب کو دی جانے والی شریعت کے احکام کو غیر عرب اقوام کے لیے لازم نہ سمجھنے کا نقطۂ نظر ان کی طرف کسی طرح منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

جہاں تک قتل، زنا اور چوری وغیرہ کی شرعی سزاؤں کا تعلق ہے تو شاہ صاحب نے اپنی اسی تصنیف میں ان کو الگ سے اور باقاعدہ موضوع بحث بنایا ہے اور غیر مبہم الفاظ میں یہ واضح کیا ہے کہ وہ انھیں اہل عرب کی مخصوص عادات پر مبنی نہیں سمجھتے، بلکہ ان قوانین میں شمار کرتے ہیں جو عرب و عجم کی سب قوموں کے لیے فطری طریقے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک یہ سزائیں دنیا کی تمام اقوام کے لیے لازم ہیں اور انھیں کسی حال میں ترک نہیں کیا جا سکتا۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

فرماتے ہیں:

اعلم انه يجب ان يكون فی جماعة المسلمين خليفة لمصالح لا تتم الا بوجوده وهی كثيرة جدا يجمعها صنفان: احدهما ما يرجع الى سياسة المدينة من ذب الجنود التی تغزوهم وتقهرهم وكف الظالم عن المظلوم وفصل القضايا وغير ذلك ... والنبی صلی اللّٰه عليه وسلم جمع تلك الحاجات فی ابواب اربعة: باب المظالم وباب الحدود وباب القضاء وباب الجهاد. ثم وقعت الحاجة الى ضبط كليات هذه الابواب وترك الجزئيات الى رای الائمة ووصيتهم بالجماعة خيرا.

''جان لو کہ مسلمانوں کی جماعت میں ایک حکمران کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ بہت سے مصالح اس کے وجود کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ یہ مصالح بہت سے ہیں اور انھیں بنیادی طور پر دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ایک وہ جن کا تعلق سیاست مدینہ سے ہے، مثلاً حملہ آور اور قابض ہونے والے لشکروں کی مدافعت، مظلوم کو ظالم کی دست رس سے بچانا اور مقدمات کا فیصلہ وغیرہ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام حاجات کو چار ابواب میں جمع فرما دیا ہے: ایک نزاعات، دوسرے حدود، تیسرے قضا اور چوتھے جہاد۔ پھر حاجت پیش آئی کہ ان چاروں ابواب کے کلیات طے کر دیے جائیں، جبکہ جزئیات کو ارباب حل وعقد کی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے اور انھیں تاکید کر دی جائے کہ وہ عوام کے بارے میں خیر خواہی کا رویہ اختیار کریں۔''

(حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۳۸۲۔۳۸۳)

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

اس کے بعد انھوں نے وہ ضروریات اور مصالح بیان کیے ہیں جو اس باب کے کلیات کو ضبط کرنے کے متقاضی ہیں۔ ان میں سے ایک مصلحت یہ ہے کہ جرم اور سزا کے مابین تناسب کی تعیین کو اگر لوگوں کی صواب دید پر چھوڑ دیا جاتا تو یہ افراط اور تفریط کا موجب ہوتا اور لوگ اس معاملے میں اعتدال پر قائم نہ رہ سکتے، اس لیے یہ مناسب تھا کہ شارع جرم وسزا کے باب میں 'کلیات' کو خود متعین کر دے۔ وہ لکھتے ہیں:

ولا يمكن الاستقصاء فانه كالتكليف بالمحال فيجب ان تكون الاصول مضبوطة فان اختلافهم فی الفروع اخف من اختلافهم فی الاصول

''تمام صورتوں کا حکم بیان کرنا ممکن نہیں تھا، کیونکہ یہ ایک امر محال کا مکلّف ٹھہرانے کے مترادف ہوتا، اس لیے یہ ضروری تھا کہ بنیادی باتیں طے کر دی جائیں (جبکہ فروع کو متعین نہ کیا جائے)، کیونکہ اصول کے

ومنها ان القوانين اذا كانت ناشئة من الشرع كانت بمنزلة الصلاة والصيام فى كونها قربة الى الحق والسنة تذكر الحق عند القوم وبالجملة فلا يمكن ان يفوض الامر بالكلية الى اولى انفس شهوية او سبعية ولا يمكن معرفة العصمة والحفظ عن الجور فى الخلفاء والمصالح التى ذكرناها فى التشريع وضبط المقادير كلها متاتية ههنا. (حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۳۸۳۔۳۸۴)

مقابلے میں فروع میں لوگوں کا اختلاف کرنا نسبتاً قابل برداشت ہے۔ بنیادی سزاؤں کو طے کرنے کی ایک حکمت یہ تھی کہ یہ قوانین جب شارع کی طرف سے بیان کیے جائیں گے تو لوگ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لیے انھیں نماز اور روزہ کے احکام ہی کے مانند سمجھیں گے، کیونکہ کسی قوم کے ہاں جس چیز کو حق سمجھا جاتا ہے، عملی طریقے اس کی یاددہانی کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس معاملے کو نہ تو بالکلیہ خواہشات اور درندگی جیسی خصلت سے مغلوب انسانی نفوس کے سپرد کر دینا ممکن تھا اور نہ یہ ہو سکتا تھا کہ عادل اور انصاف پسند حکمرانوں کو (پیشگی) ممتاز کر لیا جاتا (اور عادلانہ سزاؤں کی تعیین ان کی صواب دید پر چھوڑ دی جاتی)، چنانچہ شرعی قانون سازی اور احکام کی ظاہری صورتوں کو متعین کرنے میں جتنے بھی مصالح پیش نظر ہو سکتے ہیں، وہ سب اس باب میں پائے جاتے ہیں (اور اسی لیے شارع نے بنیادی سزاؤں کی ظاہری صورت کو بھی متعین کر دیا ہے)۔''

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

ان 'اصول' یعنی بنیادی سزاؤں کی وضاحت کرتے ہوئے جنھیں شریعت نے متعین کر دیا ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:

واعلم انه كان من شريعة من قبلنا القصاص فى القتل والرجم فى الزنا والقطع فى السرقة فهذه الثلاث كانت متوارثة فى الشرائع السماوية واطبق عليها جماهير الانبياء والامم

''جان لو کہ قتل کی صورت میں قصاص، زنا کی صورت میں رجم اور چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنے کی سزائیں، ہم سے پہلی شریعتوں میں بھی موجود تھیں۔ یہ تینوں سزائیں آسمانی شریعتوں میں متوارث چلی آ رہی ہیں اور ان پر انبیا اور اقوام عالم کی اکثریت کا اتفاق

و مثل هذا يجب ان يوخذ عليه بالنواجذ و لا يترك ولكن الشريعة المصطفوية تصرفت فيها بنحو آخر فجعلت مزجرة كل واحد على طبقتين: احداهما الشديدة البالغة اقصى المبالغ و من حقها ان تجعل في المعصية الشديدة و الثانية دونها من حقها ان تجعل في ما كانت المعصية دونها. (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۴۰۷)

رہا ہے۔ چنانچہ اس طرح کی سزاؤں کو مضبوطی سے تھامے رکھنا چاہیے اور انھیں چھوڑنا نہیں چاہیے، البتہ شریعت محمدی میں ان سزاؤں میں ایک اور طرح کا تصرف کیا گیا ہے اور ان میں سے ہر جرم کی سزا کے دو درجے مقرر کیے گئے ہیں: ایک بے حد سخت اور آخری درجے کی سزا جس کا حق یہ ہے کہ اسے سنگین قسم کے جرم میں نافذ کیا جائے اور دوسری اس سے کم تر سزا جس کا حق یہ ہے کہ اسے پہلے کی بہ نسبت کم سنگین جرم میں نافذ کیا جائے۔''

شاہ صاحب کے نزدیک ان سزاؤں میں تخفیف یا رعایت کا فیصلہ بھی نصوص ہی کی روشنی میں کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ احادیث میں زنا کی سزا کے طور پر زانی کو جلاوطن کرنے کا جو ذکر ہوا ہے، اسے معاف بھی کیا جا سکتا ہے اور اس طریقے سے متعارض روایات میں تطبیق دی جا سکتی ہے۔ (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۴۱۱)

اس تفصیل سے پوری طرح واضح ہے کہ شاہ صاحب خود نصوص کے داخلی قرائن اور شرعی مصالح سے ہٹ کر محض زمان و مکان کی تبدیلی اور انسانی معاشروں کے تہذیبی مزاج کے تنوع کی بنیاد پر سزا کے متبادل طریقے اختیار کرنے کے جواز کے ہرگز قائل نہیں ہیں اور ان کا نقطۂ نظر اس معاملے میں امت کے اہل علم کے متفقہ اور مجمع علیہ موقف کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

جدید تمدنی نفسیات

بعض اہل فکر کی طرف سے شرعی سزاؤں کے نفاذ کے ضمن میں ایک زاویۂ نظر یہ بھی سامنے آیا ہے کہ چونکہ جدید ذہن مختلف تمدنی اور نفسیاتی عوامل کے تحت شرعی سزاؤں سے اجنبیت محسوس کرتا ہے اور ان سزاؤں کا نفاذ نفسیاتی طور پر دین سے دوری کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے موجودہ دور میں ان سزاؤں کا نفاذ مصلحت کے خلاف ہے۔ ہماری رائے میں یہ بات اس حد تک تو درست ہے کہ دین کے احکام پر موثر عمل درآمد ان کی اعتقادی و اخلاقی اساسات پر مضبوط ایمان اور شکوک و شبہات کا ازالہ کیے بغیر ممکن نہیں، تاہم اس نکتے کی بنیاد پر شرعی سزاؤں کو جدید دور میں کلیتاً ناقابل نفاذ قرار دے کر مستقل بنیادوں پر متبادل سزاؤں کا جواز اخذ کرنا درست نہیں، اس لیے کہ پھر یہ معاملہ قانون

کے عملی نفاذ کی مصلحت تک محدود نہیں رہتا، بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں ایک نہایت بنیادی اختلاف کو قبول کرنے تک جا پہنچتا ہے۔ جدید ذہن کو ان سزاؤں پر یہ اشکال نہیں ہے کہ یہ جرائم کی روک تھام میں مددگار نہیں یا ان سے زیادہ موثر سزائیں دریافت کر لی گئی ہیں، بلکہ اسے یہ سزائیں سنگین، متشددانہ اور قدیم وحشیانہ دور کی یادگار دکھائی دیتی ہیں اور وہ انھیں انسانی عزت اور وقار کے منافی تصور کرتا ہے۔ زاویۂ نگاہ کا یہ فرق قانون کی مابعدالطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان واعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجا لانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات واحساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حب ذات، آزادی اور احترام انسانیت جیسے احساسات و تصورات نفس انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجاے خود خدا کی امانت ہیں۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرۂ عمل میں اور اسی حد تک قابل قبول ہے جب تک وہ خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال نہیں، بلکہ اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ چنانچہ جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعدالطبیعیاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے 'اجتہاد' کے دائرے کو ایمان واعتقاد تک وسیع کرنا پڑے گا۔

سزاؤں سے متعلق مذکورہ زاویۂ نگاہ کی خامی کا یہ پہلو بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ مغربی مفکرین اخلاقیات اور انسانی فطرت کے بے حد محدود اور ناقص فہم کے تحت اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ کسی انسان کی جان ومال اور عزت و آبرو اسی وقت تک احترام اور تحفظ کی مستحق ہے جب تک وہ قانونی اور اخلاقی حدود کو پامال نہ کرے۔ نیز یہ کہ جرم ضروری نہیں کہ ہمیشہ کسی نفسیاتی عدم توازن کا نتیجہ ہو اور مجرم کو اپنے ارادہ واختیار کے سوء استعمال کا قصوروار نہ ٹھہرایا جا سکے۔ انسان کی فطرت میں شر کا ایک قوی عنصر موجود ہے جس کے زیر اثر وہ دانستہ دوسرے انسانوں کے حقوق پر تعدی کا راستہ اختیار کرتا ہے اور اس کے لیے اسے اخلاقی طور پر پوری طرح ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی اہل مغرب کی نگاہوں سے اوجھل رہ گئی ہے کہ معاشرتی جرائم پر موثر طریقے سے قابو پانا سخت اور سنگین سزاؤں ہی کی مدد سے ممکن ہے، جبکہ انسانی حقوق کے اس فلسفے کے زیر اثر جرم وسزا کے باب میں مجرم کے ساتھ ہمدردی کا ایک نہایت غیر متوازن رویہ اپنا کر مغربی فکر ایک عجیب تضاد کا شکار ہو گئی ہے۔ چنانچہ ایک برطانوی مصنفہ

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

Joanna Bourke نے اپنی کتاب "Rape: A history from 1860 to the present" میں ایک طرف یہ بیان کیا ہے کہ اعداد و شمار کے مطابق برطانیہ میں زنا بالجبر کے رپورٹ ہونے والے واقعات میں سے صرف پانچ فیصد مقدمات میں مجرم کیفر کردار کو پہنچتا ہے اور یہی امر مصنفہ کے لیے اس کتاب کی تصنیف کا محرک بنا ہے، لیکن جب اس کے سدباب کی بات آتی ہے تو مصنفہ تجویز کرتی ہے کہ ایسے مجرموں کو کوئی سخت سزا دینے کے بجاے دواؤں اور نفسیاتی بحالی کے طریقوں سے ان کا علاج کیا جائے۔ (Daily Dawn, Books and Authors, January 13, 2008, page 1)

ظاہر ہے کہ یہ طرز فکر نہ انسانی فطرت کے صحیح فہم کی عکاسی کرتا ہے، نہ اس سے عدل و انصاف کے تقاضے پورے ہوتے ہیں اور نہ جرائم کی روک تھام میں ہی اس سے کوئی مدد مل سکتی ہے۔

---

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com