

آبروریزی کے جرم کی شرعی تکلیف

* محمد مشتاق احمد

پاکستان میں فوجداری قانون سے متعلق مسائل میں ایک اہم اور پیچیدہ مسئلہ جنہی تشدید یا آبروریزی کا ہے۔ حدود قوانین 1979ء کے نفاذ سے قبل مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ 375 کے تحت Rape کو قابل تعزیر جرم قرار دیا گیا تھا۔ حدود قوانین نے اس دفعہ کو منسوخ کر دیا اور اس جرم کو ”زن“ کے تصور کے تحت لاتے ہوئے اسے ”زنابالجبر“ قرار دیا۔ چونکہ زنا بالجبر مستوجب حد کے اثبات کے لیے وہی معیار ثبوت مقرر کیا گیا تھا جو زنا بالرضاء کے لیے تھا، اس لیے اس قانون پر مختلف حلقوں کی جانب سے سخت تقدیم ہوئی۔ بعض اہل علم نے اس ضمن میں یہ رائے دی کہ ”زنابالجبر“ کو حرباب کے تحت لانا چاہیے کیونکہ یہ دراصل فساد فی الارض کی ایک قسم ہے۔ اس رائے کو وفاقی شرعی عدالت نے بھی بیگم رشیدہ پیش کیس میں تسلیم کیا۔ اس مقالے میں اس مسئلے کا فقہی تجزیہ پیش کیا گیا ہے اور یہ رائے پیش کی گئی ہے کہ نہ صرف ”زنابالجبر“، بلکہ جنہی تشدید کے متعلق پورے تعزیراتی قانون پر مکمل نظر ثانی کی ضرورت ہے آبروریزی یا جنہی تشدید کے جرم کی شرعی تکلیف سے پہلے ضروری ہے کہ عقوبات کے متعلق اسلامی قانون کے نظام کا ایک مختصر جائزہ پیش کیا جائے کیونکہ اس نظام پر بحث میں اہل علم نے بالعموم ایک نہایت اہم تصور ”سیاست“ کو نظر انداز کر کے اپنی تحقیقات کا دائرہ حدود، قصاص و دیت اور تعزیراتیک ہی محدود رکھا ہے، حالانکہ اس پیچیدہ مسئلے کا حل، اگر دیکھا جائے تو تصور سیاست سے ہی مل سکتا ہے۔ (1)

کسی بھی قانون میں مقررہ سزاوں کا تعلق بعض حقوق سے ہوتا ہے۔ اس لیے سزاوں کے نظام کے سمجھے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ متعلقہ حقوق کے نظام کو پہلے سمجھ لیا جائے۔ عام طور پر معلوم ہے کہ حدود سزاوں کا تعلق حق اللہ سے، جبکہ تعزیر کا تعلق حق العبد سے ہے۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ بعض سزاوں کا تعلق ایسے حق سے ہوتا ہے جو بیک وقت حق اللہ اور حق العبد، یا بہ الفاظ دیگر ”حق مشترک“ ہوتا ہے، جیسے قذف اور قصاص کا معاملہ ہے۔ تاہم قذف میں حق اللہ، جبکہ قصاص میں حق العبد غالب ہوتا ہے۔ (2) اگریزی قانون میں حقوق کو بنیادی

اسٹٹنٹ پروفیسر قانون، یمن الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد۔

طور و قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے: انفرادی حق (Private Right) اور اجتماعی حق (Public Right)۔ انفرادی حق کی مزید و قسمیں کی گئی ہیں: Right in personam یعنی وہ حق جو کسی مخصوص شخص کے خلاف یا شخص کے مخصوص گروہ کے خلاف میسر ہو، اور rem Right یعنی وہ حق جو پوری دنیا کے خلاف میسر ہو۔

Right in personam عقد کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ چنانچہ عاقدین میں کوئی دوسرے کے حق کے خلاف اعتداء کرے تو دوسرے عاقد کو اس کے خلاف عدالتی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر اعتداء یعنی Crime کے خلاف اعتداء کو Tort کہتے ہیں، جبکہ Public Right پر ہوتا سے Right in rem کے خلاف اعتداء کو Crime کہا جاتا ہے۔ بعض اوقات قانون ایک ہی فعل کو یہ وقت انفرادی اور اجتماعی دونوں حقوق کے خلاف اعتداء جرم کہا جاتا ہے۔ بعض اوقات قانون ایک ہی فعل کو یہ وقت Tort اور Crime دونوں کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس قسم کی اعتداء کو Tort کہتے ہیں۔ (3) 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 اعتداء 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 اعتداء قرار دیتا ہے۔ اول الذکر کو ”حدود“، ثانی الذکر کو ”تعزیر“، اور ثالث الذکر کو ”سیاست“ کہتے ہیں۔ (4)

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 فقہاء 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۔ (5) یہ ایک بہت بڑی غلطی ہے جو دیگر کئی عکین غلطیوں کا باعث 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 شبہہ کا اثر) بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ (6) ان میں جرائم حدود تو گنتی کے چند جرائم ہیں اور ان کے اثبات کا طریق کا راتہائی حد تک مشکل

ہے۔ نیز ان میں ملزم کو دیگر جرائم کی بہ نسبت بہت سی رعایتیں دستیاب ہوتی ہیں۔ تعریف کا ذکر بھی فقہاء حدود کے ضمن میں کہیں کہیں کر دیتے ہیں۔ سیاست کا ذکر فقہاء شاذ و نادر ہی کرتے ہیں اور شاید اسی وجہ سے عصر حاضر میں بہت سے لوگوں نے اس اہم تصور کو نظر انداز کر دیا ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ انگریزی قانون کے تصور جرم کا قریب ترین متبادل اسلامی قانون میں بھی سیاست کا تصور ہے اور تعریفات پاکستان میں مذکور جرائم کی اکثریت کو حد یا تعزیر کے بجائے سیاست ہی کہا جاسکتا ہے۔ سیاست کے تصور کی مدد سے پاکستان میں فوجداری قانون کے بعض بہت یچیدہ مسائل کا حل نکل سکتا ہے، جیسا کہ آگے اس کی وضاحت کی جائے گی۔

فصل اول: حنفی فقہ کا قاعدة سیاست

علامہ ابن عابدین شامی اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((فالسیاست استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجى في الدنيا و الآخرة)) (7)

”سیاست سے مراد یہ ہے کہ لوگوں کو دنیا و آخرت میں نجات دینے والا راستہ دکھا کر ان کی اصلاح کی جائے۔“

ابن حمیم نے یہی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

((و ظاهر کلامہم ههنا أن السیاست: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها و إن لم يرو بذلك الفعل دليل جزئي)) (8)

”یہاں فقہاء کے کلام کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ سیاست سے مراد حاکم کا وہ اقدام ہے جو وہ کسی مصلحت کی بنیاد پر اٹھائے خواہ اس مخصوص فعل کے لئے کوئی خاص نص نہ پائی جائے۔“

یوں سیاست کا تصور کافی وسیع مفہوم کا حامل ہے۔ تاہم بالخصوص فوجداری قانون کے حوالے سے جب اس اصطلاح کا استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ سزا میں ہیں جو حاکم شرعی قواعد کی روشنی میں فساد فی الارض کے خاتمے کے لئے مقرر کرتا ہے۔ اس قاعدے کے تحت حکمران کو صرف سزا دینے ہی کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ

جرائم کی روک تھام کے لئے بھی وہ مناسب احتیاطی اقدامات (preventive measures) اٹھا سکتا ہے چنانچہ فہمائے احتاف سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی جانب سے نفر بن جاج کی مدد سے جلاوطنی کے اقدام کو بھی سیاست قرار دیتے ہیں کیونکہ اگرچہ نصر نے کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا تھا لیکن اس بات کا قوی اندیشہ وجود میں آگیا تھا کہ اس کے حسن کی وجہ سے کوئی خاتون فتنے میں پڑ جائے گی۔ (9)

تاہم یہاں اس حقیقت کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ حکمران کا یہ اختیار مطلق نہیں ہے بلکہ اسے عدل کے متعلق اسلامی قانون کے قواعد عامد کے تحت ہی اس اختیار کا استعمال کرنا ہوگا۔ بصورت دیگر اس کے اقدام کو سیاستہ ظالمہ قرار دیا جائے گا اور اس حکم کا منابع از نہیں ہوگا۔ حموی کہتے ہیں:

((السياسة شرع مغلظ، و هي نوعان: سياسة ظالمة، فالشرعية تحرمها،
و سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم و توصل الى المقاصد الشرعية،
فالشرعية توجب المصير اليها و الاعتماد في اظهار الحق عليها۔ و هي
باب واسع)) (10)

”سیاستہ سخت سزا کو کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک سیاستہ ظالمہ جسے شریعت حرام ٹھہراتی ہے اور دوسرا سیاستہ عادلة جو نظام سے مظلوم کا حق حاصل کرتی ہے اور مقاصد شریعت کے حصول کا ذریحہ ہوتی ہے، پس شریعت اس سیاستہ پر عمل کو واجب ٹھہراتی ہے اور حق کے غلبے کے لئے اس پر انحصار کو لازم کرتی ہے۔ اور اس سیاستہ کا باب بہت وسیع ہے۔“

سیاستہ اور تعزیر کے تصورات میں موازنہ کرتے ہوئے ابن عابدین کہتے ہیں:

((قلت: و الظاهر أن السياسة و التعزير مترادافان - و لذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير ، كما وقع في الهدایة و الزیلیعی و غيرهما -
بل و اقصر في الجوهرة على تسمیته تعزیراً - - و قالوا ان التعزير
موکول الى رأى الامام - فقد ظهر لك بهذا ان باب التعزير هو المتكلف

لأحكام السياسة۔۔۔ و به علم أن فعل السياسة يكون من القاضي أيضاً،
و التعبير بالامام ليس للاحتراز عن القاضي، بل لكونه هو الأصل و
القاضي نائب عنه في تنفيذ الأحكام) (11)

”میری رائے یہ ہے کہ بظاہر سیاست اور تعزیر مترادف ہیں۔ اسی وجہ سے بیان تفسیر کے
طرز پر ان کو ایک دوسرے پر عطف کیا جاتا ہے، جیسے ہدایہ، زیلیع اور دوسرا کتابوں
میں ہوا ہے۔ بلکہ الجھڑہ میں تو اسے صرف تعزیر کہنے پر ہی اکتفا کیا گیا ہے۔۔۔ اسی
طرح کہا جاتا ہے کہ تعزیر امام کی رائے کے سپرد ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باب تعزیر
ہی سیاست کے احکام پر مختص ہے اور امام کا ذکر قاضی سے احتراز کے لئے نہیں کیا جاتا
بلکہ اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ امام ہی قاضی کے اختیارات کی اصل ہے اور احکام کے
نفذ میں قاضی اس کا نائب ہے۔“

ابن عابدین بہت بڑے فقیہ تھے اور انہیں بجا طور پر خاتمة المحققین کہا جاتا ہے مگر لگتا یہ ہے کہ
سیاست اور تعزیر کو مترادف قرار دینے میں ان سے تسامح ہوا ہے۔ ان کی یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ تعزیر اور
سیاست کے الفاظ تو سوچ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم اس کی وجہ نہیں ہے کہ یہ مترادف ہیں بلکہ
اس کی وجہ یہ ہے کہ تعزیر حقوق العباد میں دی جاتی ہے اور سیاست حقوق الامام میں، اور امام چونکہ امت کا وکیل ہوتا
ہے اس لئے حقوق الامام سے مراد دراصل امت کے اجتماعی حقوق ہیں۔ پس تعزیر اور سیاست دونوں درحقیقت
حقوق العباد میں ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان دونوں میں کوئی بھی سزا شبهہ کی بناء پر ساقط نہیں ہو سکتی، کیونکہ جیسا
کہ پہلے واضح کیا گیا، شبهہ کی بناء پر صرف حقوق اللہ سے متعلق سزا میں (حدود اور قصاص) ساقط ہوتی ہیں۔ ان
کی یہ بات بھی صحیح ہے کہ قاضی کے اختیارات کے لئے اصل امام ہے اس لئے اگر سیاست کو امام کی طرف منسوب
کیا جاتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ قاضی کے پاس سیاست کا اختیار نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت قاضی کا اختیار
سیاست کے قاعدے میں شامل ہوتا ہے۔ تاہم اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں مصطلحات مترادف ہیں۔
مخصوص اصطلاحی مفہوم میں ان دونوں کے درمیان کچھ فروق پائے جاتے ہیں۔

-1 تجزیہ چونکہ فرد کے حق سے متعلق ہوتی ہے اس لئے معافی، صلح اور ابراء کا حق متاثرہ فرد ہی کے پاس ہوتا ہے۔ اس کے برعکس سیاست کا تعلق چونکہ امام کے حق سے ہوتا ہے اس لئے دیگر حقوق بھی امام کے پاس ہوتے ہیں۔

-2 تہا عورت کی گواہی یا واقعی شہادتوں اور قرآن کی بنیاد پر تجزیہ سزا نہیں دی جاسکتی۔ چنانچہ فقهاء نے تصریح کی ہے کہ گواہوں کی تعداد کے لحاظ سے شہادت کے تین مراتب ہیں:
حدزنا کے اثبات کے لیے چار مرد گواہ ہونے چاہئیں:

”باقي حدود اور قصاص کے اثبات کے لیے دو مرد گواہ درکار ہیں؛ اور تجزیہ کے اثبات کے لیے وہی معیار ثبوت ہے جو مالی حقوق کے اثبات کے لیے ہے، یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی“۔ (12)

ابن حمیم اور دیگر فقهاء نے تصریح کی ہے:

((التعزير يثبت مع الشبهة ، ولذا قالوا يثبت بما يثبت به المال)) (13)

”تجزیہ شبهہ کی موجودگی میں بھی ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے فقهاء نے قرار دیا ہے کہ اس کے لیے وہی معیار ثبوت ہے جو مال کے لیے ہے۔“

اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تجزیہ کا دائرہ کارحد سے کچھ وسیع ہونے کے باوجود درحقیقت نہایت محدود ہے۔ سیاست کے اثبات کے لیے ایسی کوئی قید نہیں ہے، بلکہ قاضی واقعی شہادتوں اور قرآن کی بنیاد پر بھی سزا سنائی سکتا ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت آرہی ہے۔

-3 نیز تجزیہ اگر ایسے جرم میں دی جا رہی ہے جس کی جنس میں حد کی سزا مشروع ہو مگر وہ شبهہ کی بنا پر یا کسی شرط کے نفاذان کی وجہ سے نہ دی جاسکتی ہو تو تجزیہ کی مقدار حد سے کم ہوگی۔ چونکہ حدود میں کم سے کم سزا غلام کے لیے شرب خرچا لیس کوڑے کی ہے، اس لئے امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ تجزیہ کی زیادہ سے زیادہ مقدار انتالیس کوڑے ہے۔ ایسی کوئی قید اس سزا کے لیے نہیں ہے جو سیاست دی جائے۔ چنانچہ سیاست سزا نے موت بھی دی جاسکتی ہے، بلکہ اس سزا نے موت کے لیے کوئی عبرت ناک طریقہ بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان چند اہم جرائم کا تذکرہ کیا جائے جن کے لیے احناف سیاستہ سزاۓ موت کے قائل ہیں۔

ایک یہودی کی سزاۓ موت کا ذکر روایات میں اس طرح آیا ہے:

((ان یہودیا رضخ رأس جاریۃ فی اوضاخ فامر رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا
یرضخ رأسه بین حجرین)) (14)

”ایک یہودی نے ایک لوٹری کا سرپھروں سے کچل دیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا
کہ اس کا سر بھی دو پھروں کے درمیان کچل دیا جائے۔“

احناف کا موقف ہے کہ یہ سزا قصاص نہیں تھی کیونکہ قصاص کے اثاث کے لیے مجرم کا اقرار یا اس کے خلاف دو عینی گواہوں کی شہادت ضروری ہوتی ہے، جبکہ اس قتل کے مجرم کو سزا واقعی شہادتوں اور قرآن کی بنیاد پر سنائی گئی تھی۔ اسی لئے احناف قصاص میں کیفیت میں مماثلت ضروری نہیں تھتھے۔ (15) شمس الاممہ سرسی اس روایت کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((و تاویل الحديث أنه أمر بذالك على طريق السياسة ، لكونه ساعيا
في الأرض بالفساد ، معروفاً بذلك الفعل - بيانه في ما روى أنهم
أدر كوها و بها رقم ، فقيل لها : أ قتلک فلان ؟ فأشارت برأسها لا -
حتى ذكرروا اليهودي فأشارت برأسها أن نعم- و إنما يعد في مثل تلك
الحالة من يكون متهمًا بمثل ذلك الفعل معروفاً به . و عندنا اذا كان
 بهذه الصفة ، فلللامام أن يقتله بطريق السياسة)) (16)

”اور حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ نے ایسا سیاستہ کے طریق پر کیا کیونکہ وہ یہودی زمین میں فساد کا مرتكب تھا اور اس کے لیے معروف بھی تھا۔ اس کی وضاحت اس روایت میں ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب لوگوں نے اس خاتون کو دیکھا تو اس میں زندگی کی کچھ رمق باقی تھی۔ تو اس سے پوچھا گیا کہ کیا فلاں نے تمہیں قتل کیا؟ تو

اس نے سر کے اشارے سے کہا کہ نہیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے اس یہودی کا نام لیا تو
اس نے سر کے اشارے سے کہا ہاں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے حالات میں
اسی کا نام لیا جاتا ہے جو اس قسم کے کام کے لیے بدنام اور مشہور ہوا اور ہمارے نزدیک
جب وہ اس صفت کا حامل ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ اسے بطریق سیاستہ قتل کر دے۔

لواطت کے جرم کو بھی امام ابوحنیفہ زنا کے بجائے سیاستہ کے تحت لاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کا
اس جرم کی سزا کی نوعیت پر اختلاف تھا۔ چنانچہ سیدنا ابوکبر رضی اللہ عنہ نے یہ رائے دی کہ لواطت کے مرتبین کو
آگ میں جلا کیا جائے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ غیر محسن ہوں تو سوکوڑے دیے جائیں اور محسن ہوں
تو رجم کیا جائے۔ جبکہ سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ کسی بلند مقام سے لٹھ کایا جائے اور پھر
پھر مارے جائیں۔ اور سیدنا عبد اللہ بن الزیر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ سب سے زیادہ بد بودار جگہ میں قید کیے
جائیں یہاں تک کہ بدبوکی وجہ سے وہ مر جائیں۔ (17)

مرتضی امام ابوحنیفہ کے موقف کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

((الصحابۃ اتفقاً علیٰ أَن هذَا الْفَعْلُ لِیسَ بِزَنَاء، لِأَنَّهُمْ عَرَفُوا نَصَ الزَّنَاء،
وَمَعَ هذَا اخْتَلَفُوا فِي مَوْجِبِ هذَا الْفَعْلِ، وَلَا يَظْنُ بِهِمُ الاجْتِهَادُ فِي
مَوْضِعِ النَّصِّ - فَكَانَ هذَا اتْفَاقًا مِنْهُمْ أَن هذَا الْفَعْلُ غَيْرُ الزَّنَاء، وَلَا يَمْكُن
إِيْجَابُ حَدِ الزَّنَاء بِغَيْرِ الزَّنَاء - بَقِيتْ هذِهِ جُرِيمَةُ لَا عَقُوبَةَ لَهَا فِي الشَّرْعِ
مُقْدَرَةٌ، فَيُجَبُ التَّعْزِيرُ فِيهِ يَقِينًا - وَمَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنِ السِّيَاسَةِ مُوْكَوِّلٌ
إِلَى رَأْيِ الْإِمَامِ، إِن رَأَى شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فِي حَقِّ فَلَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ شَرْعًا)) (18)

”صحابہ کا اس پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے، کیونکہ وہ زنا کے نص سے واقف تھے اور
اس کے باوجود اس فعل کی سزا میں ان کا اختلاف ہوا، اور ان کے متعلق یہ گمان نہیں کیا
جا سکتا کہ وہ نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد کریں گے۔ پس ان کا یہ اختلاف ان کی جانب
سے اس امر پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے۔ اور زنا کی حد کا غیر زنا کی سزا کے طور پر

دینا ممکن نہیں۔ پس یہ فعل ایسا حرم ہوا جس کے لیے شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں۔ لیکن اس میں سزا دینا یقیناً ضروری ہے۔ اب اس سے آگے جو سیاست ہے وہ حاکم کی رائے کے سپرد ہے۔ اگر وہ کسی حق میں ایسی کوئی رائے رکھے تو شرعاً اسے اختیار ہے کہ وہ اس پر عمل کرے۔

اسی طرح احتجاف کے نزدیک زانی غیر محسن کے لیے جلاوطنی کی سزاحد میں شامل نہیں ہے اور جن بعض روایات میں زانی غیر محسن کو جلاوطن کر دینے کی سزا کا ذکر آیا ہے اسے وہ سیاست پر محول کرتے ہیں۔ بدایہ المبتدی کے متن میں ہے:

((و لا يجمع في البكر بين الجلد والنفى الا أن يرى الإمام في ذلك مصلحة، فيغربه على قدر ما يرى)) (19)

”غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں کوڑوں اور جلاوطنی کو جمع نہیں کیا جائے گا، الایہ کہ اگر امام کو اس میں مصلحت نظر آئے تو وہ اسے جس مدت تک مناسب سمجھے جلاوطن کر سکتا ہے۔“
اس عبارت کی شرح میں بدایہ میں اس طرح کی گئی ہے:

((و ذلك تعزير و سياسة ، لأنه قد يفيد في بعض الأحوال ، فيكون الرأي فيه إلى الإمام . و عليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم)) (20)

”اور یہ جلاوطنی بطور تعزیر و سیاست کے ہو گی کیونکہ بعض حالات میں اس کا فائدہ ہوتا ہے۔ پس اس معاملے میں حتیٰ فیصلہ امام کا ہے۔ اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے جلاوطنی کی سزا مروی ہے اسے اسی پر محول کیا جائے گا۔“

اسی طرح اپنی یوں کے ساتھ غیر نظری طریقے پر مباشرت کی صورت میں دی جانے والی سزاۓ موت کو بھی احتجاف سیاست قرار دیتے ہیں (21) بھی حکم عادی چور، جادوگر، دائمی زنداقی اور دیگر مفسدین کا ہے جن کے فساد کے خاتمے کے لئے اور لوگوں کو ان کے شر سے بچانے کے لیے انہیں سزاۓ موت دینا ضروری ہو جاتا ہے (22)

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ عنین، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھیوں کو حشت ناک طریقے سے قتل کیا اور مال مویشی لوٹ کر بھاگ نکلے، کوئی جانے والی سزا بھی سیاستہ ہی کی نوعیت کی تھی۔ پہلے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے گئے، پھر ان کی آنکھوں میں گرم سلاپیاں پھیر دی گئیں۔ اس کے بعد انہیں گرم صحرائی علاقے میں پھینک دیا گیا۔ پھر اسی حالت میں وہ سسک سسک کر مر گئے (23)۔ اس سزا کو سیاستہ قرار دینے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ مجرموں کے اقرار یا ان کے خلاف دو عینی گواہوں کی شہادت کے بجائے واقعاتی شہادتوں کی بنیاد پر یہ سزا دی گئی۔ نیز ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کے بعد ان کے بار بار مانگنے کے باوجود ان کو پینے کے یہ پانی نہیں دیا گیا، نہ ہی ان کے زخموں کی مرہم پٹی کی گئی۔ مزید برآں، قصاص میں کیفیت میں مماثلت ضروری نہیں ہے، جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا۔ (24)

فصل دوم: آبروریزی کی سزا: حد زنا؟

حد زنا آرڈی نینس کے تحت آبروریزی کے جرم کو ”زنابالجبر“ کا نام دیا گیا تھا اور اسے مستوجب حد اور مستوجب تعزیر و قسموں میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ ان میں سے اول الذکر کے لیے وہی معیار ثبوت مقرر کیا گیا تھا جو زنا مستوجب حد کے لیے مقرر کیا گیا تھا، یعنی ملزم کا اقرار یا چار عینی گواہوں کی شہادت۔ (25) آرڈی نینس کا یہ حصہ غالباً سب سے زیادہ تقید کا نشانہ بتا رہا ہے۔ کہا گیا کہ اس قانون کی وجہ سے زیادتی کی شکار خواتین کے پاس ظلم پر خاموش رہنے کے مساوا کوئی چارہ نہیں تھا کیونکہ اگر وہ زنا بالجبر کا الزام لگا تیں اور پھر اسے ثابت نہ کر پاتیں تو انہیں قذف کی حد کا سامنا کرنا پڑتا، بلکہ پوپیس زنا بالرضاء کے الزام میں ان کے خلاف مقدمہ درج کر لیتی۔ یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ معاملے کی یہ تصویر کیلئے درست نہیں ہے۔ آرڈی نینس کی کسی حق کے تحت بھی زنا بالجبر کے الزام کو زنا کے الزام کے مترادف نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ اس لئے اس پر قذف کے قانون کا اطلاق بالکل غلط تھا۔ حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ 3 کے تحت قذف کی تعریف یہ ہے:

"Whoever makes or publishes an imputation of zina concerning any person is said.....to commit qazf."

جبکہ دفعہ 2 میں قرار دیا گیا ہے کہ ”زناء“ کی وہی تعریف یہاں لا گو ہو گی جو کہ حد زنا آرڈی نینس میں ذکر کی گئی ہے۔ حد زنا آرڈی نینس کے تحت زنا اور زنا بالجبر کی الگ الگ تعریفات ذکر کی گئی ہیں۔ پس زنا بالجبر کے الزام کو قذف نہیں قرار دیا جاسکتا تھا۔ اگر پولیس یا ماتحت عدالتیں ایسا کرتی رہیں تو اس کی وجہ قانون کا نقص نہیں بلکہ قانون کے فہم میں غلطی تھی۔ اسی وجہ سے وفاقی شرعی عدالت نے پولیس اور ماتحت عدالتوں کو باقاعدہ سرکولر جاری کیا کہ زنا بالجبر کا الزام لگانے والی خاتون کے خلاف اس وقت تک زنا کا مقدمہ درج نہ کیا جائے جب تک عدالت میں یہ ثابت نہ ہو کہ وہ زنا پر راضی تھی مگر بعد میں جرم کے اثرات ظاہر ہونے کے بعد اسے زنا بالجبر قرار دے کر خود کو ذمہ داری سے بچانا چاہا۔

مزید برآں، زنا بالجبر مستوجب حد کے لیے آرڈی نینس نے حد ہی کا معیار ثبوت مقرر کیا تھا مگر زنا بالجبر مستوجب تعزیر کے لیے کوئی خاص معیار ثبوت مقرر نہیں کیا تھا بلکہ اسے عدالت کی صواب دید پر چھوڑ دیا تھا (26) پس اگرچہ زنا بالجبر کے ملزم کو عام حالات میں حد کی سزا استاننا ممکن نہیں تھا مگر اسے تعزیری سزا دی جاسکتی تھی۔ تاہم اس شق پر ہم اپنے اعتراض کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے کہ ایک ہی جرم کے لیے دو مختلف معیار ثبوت مقرر کرنا صحیح نہیں تھا۔ وفاقی شرعی عدالت نے رشیدہ پیلیں میں قرار دیا کہ زنا بالجبر پر حد زنا کے بجائے حد حرابہ کے احکام لا گو ہوتے ہیں:

”زناء بالجبر زنا کے عام مقدمات سے مختلف نویت کا جرم ہے، اور ہماری رائے میں یہ فساد فی الارض اور حرابة کی تغییں قسم ہے۔ لہذا اس کے اثبات کے لیے زنا کے لیے مطلوبہ نصاب شہادت کے بجائے حرابہ کا نصاب شہادت درکار ہے جو حد کی سزا کے لیے ”دو بالغ مسلمان مرد“ ہیں۔ اور تعزیر کے لیے عدالت کی نگاہ میں کوئی بھی قابل اعتماد اور قابل قبول ”بینة“ حتیٰ کہ مستغیثہ کا بیان اور تائیدی قرائن بھی“۔ (27)

کیا یہ عجیب بات نہیں ہے کہ فاضل عدالت نے اس بات پر بحث ہی نہیں کی کہ فقهاء جرأۃ زنا کے جرم کو زنا کے باب میں کیوں ذکر کرتے ہیں حالانکہ جب تک اس سوال کا جواب نہ دیا جائے اس بحث کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہاں اس موضوع پر ذرا تفصیل سے روشنی ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

اگر کوئی خاتون یہ دعویٰ کرے کہ اس کی آبروریزی کی گئی ہے تو اس مقدمے میں عدالت کوئی امکانات کا

جائزہ لینا پڑتا ہے۔ چنانچہ جہاں ایک امکان یہ ہے کہ خاتون کے ساتھ واقعتاً زیادتی ہوئی ہو وہاں یہ امکان بھی ہے کہ مستغیثہ کا دعویٰ جھوٹا ہو۔ مثلاً وہ اس ناجائز تعلق پر راضی ہو مگر بعد میں حالات کے بغزارنے کی وجہ سے اس نے اسے زنا بالبجر قرار دے کر ذمہ داری سے بچنا چاہا ہو۔ اسی طرح ایک امکان یہ بھی ہے، خواہ کتنا موہوم ہی سہی، کہ مدعاعلیہ کے کردار کو داغدار کرنے کے لیے اس کے خلاف جھوٹا مقدمہ بنایا گیا ہو۔ جذباتیت کے تقاضے خواہ کچھ ہوں لیکن قانون ان امکانات کو رد نہیں کر سکتا۔ اس نے عدالت میں ثابت کرنا پڑے گا کہ واقعی مستغیثہ کے ساتھ زیادتی کی گئی ہے۔ پھر اگر یہ ثابت بھی ہو گیا کہ مستغیثہ کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے تو مدعاعلیہ کو سزا دینے کے لیے اس کے خلاف ثبوت درکار ہوگا کیونکہ مستغیثہ کے مظلوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدعاعلیہ نے ہی اس جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ اسی طرح اگر ثابت ہو گیا کہ مستغیثہ کے ساتھ زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا گیا بلکہ درحقیقت اس نے رضامندی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس جرم میں مدعاعلیہ ہی اس کا شریک کا رہتا۔ چنانچہ مستغیثہ اور مدعاعلیہ میں سے ہر ایک کی قانونی پوزیشن کا الگ الگ جائزہ لینا ہوگا۔

اولاً: مستغیثہ کی قانونی پوزیشن

1- اگر یہ ثابت ہو گیا کہ مستغیثہ کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے تو اس کو زنا کی سزا کسی طور پر بھی نہیں دی جائے گی چنانچہ امام سرسخی نے تصریح کی ہے:

((زنا المکرہة لا يوجب حد الزنا عليها بحال))

”زناء پر مجبور کی جانے والی عورت کو کسی حالت میں بھی زنا کی سزا نہیں دی جاسکتی“۔

مزید برآں، یہ حکم صرف اس صورت میں ہی نہیں ہو گا جب اکراہ تام ہو، بلکہ اکراہ ناقص کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ امام کا سانی کہتے ہیں:

((وَأَمَا فِي حُقْمِ الْمَرْأَةِ فَلَا فَرْقٌ بَيْنِ الْأَكْرَاهِ التَّامِ وَالنَّاقِصِ ، وَيَدْرُأُ الْحَدِّ عَنْهَا فِي نَوْعِي الْأَكْرَاهِ))⁽²⁹⁾

”عورت کے حق میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں اس سے حد کی سزا ساقط ہو جائے گی“۔

2- اگر مستغیثہ نے اکراہ کا دعویٰ کیا مگر ثابت ہو گیا کہ صرف یہ کہ اس پر اکراہ نہیں کیا گیا بلکہ وہ اس فعل پر رضامند تھی تو ظاہر ہے کہ اسے زنا کی سزا دی جائے گی۔

3- اگر مدعا علیہ کے خلاف جرم ثابت نہیں کیا جاسکا تو کیا مستغیثہ کو قذف کی سزا دی جاسکے گی؟ اس سوال کے جواب میں دو امکانات ہیں: ایک یہ کہ عدالت میں ثابت ہو کہ صرف خاتون کا الزام جھوٹا تھا بلکہ اس نے رضامندی سے فعل زنا کا ارتکاب بھی کیا ہے، اور دوسرا امکان یہ ہے کہ مدعا علیہ کا جرم تو ثابت نہ ہو سکے لیکن یہ بات ثابت ہو چکی ہو کہ خاتون کے ساتھ زیادتی کا ارتکاب ہوا ہے۔ پہلی صورت میں قذف کے احکام کا اطلاق ہو گا جبکہ دوسری صورت میں قذف کا حکم لا گوئیں ہو گا، جیسا کہ آگے ہم عہد رسالت کے ایک مقدمے کے حوالے سے ثابت کریں گے۔

ثانیاً: مدعا علیہ کی پوزیشن

1- جیسا کہ بیان کیا گیا، مستغیثہ کے مظلوم ہونے یا مجرم ہونے سے مدعا علیہ کا اس جرم میں شریک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ پس جب تک مدعا علیہ کا جرم مقررہ معیار پر ثابت نہیں کیا جائے گا تو اس پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر مقررہ معیار پر ثابت کیا گیا کہ مدعا علیہ نے مستغیثہ کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے اور اس نے یہ جرم جبرا کیا ہے تو مستغیثہ سزا سے فجع جائے گی اور مدعا علیہ کو زنا کی سزا دی جائے گی۔

2- فقہاء نے اس تصریح کے ساتھ ساتھ کہ مجبور کی جانے والی عورت گنہگار نہیں ہو گی اور اس سے حد بھی ساقط ہو گی یہ تصریح بھی کی ہے کہ مجبور کرنے والے کا جرم عام جرم زنا سے زیادہ غنیمین جرم ہے۔

((و الحد أقرب الى السقوط من الاثم - فإذا سقط الاثم عنها فالحد أولى
و يقام الحد على الرجل، لأن الزنا الشام قد ثبت عليه . و جنایته اذا
استكراها أغلى من جنایته اذا طاوعته))

(30)

”حد کا سقوط گناہ کے سقوط سے زیادہ آسان ہے، تو جب اس سے گناہ ساقط ہوا تو حد تو بدرجہ اولی ساقط ہو گی۔ البتہ مرد پر حد قائم کی جائے گی کیونکہ اس کے خلاف زنا کا پورا

جرم ثابت ہو گیا۔ بلکہ اس کا جرم اس صورت میں جبکہ اس نے عورت کو مجبور کیا زیادہ
ٹکنیں ہے، پر نسبت اس صورت کے جب عورت اس فعل پر رضامند ہو۔

حکی فقہاء کا یہ اصول پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ اگر جرم ٹکنیں صورت اختیار کر لے تو قاعدة سیاست کے
تحت امام مقررہ حد سے زیادہ سزا، بلکہ سزا موت بھی دے سکتا ہے۔ پس اگر یہ زانی غیر محسن ہو تو
اسے بطور حدر جم کی سزا نہیں دی جاسکتی لیکن سیاست سزا موت دی جاسکتی ہے۔

3۔ اگر الزام جبراً زنا کا ہو تو ظاہر ہے کہ دو بالتوں کا ثبوت چاہیے ہوگا: ایک یہ کہ اس نے زنا کیا ہے، اور
دوسرایہ کہ اس نے جبراً کراہ سے کام لیا ہے۔ زنا کے ثبوت کے لیے ظاہر ہے کہ یہ مدعاعلیہ کا اقرار
چاہیے یا اس کے خلاف چار عینی گواہوں کی شہادت درکار ہوگی۔ اس معیار پر ثبوت میسر نہ ہو تو اسے
زنا کی سزا نہیں دی جاسکے گی۔

4۔ اگر گواہوں کا اختلاف ہو، دو گواہوں کا کہنا ہو کہ مدعاعلیہ نے اکراہ کے ذریعے خاتون کو زنا پر مجبور کیا
اور دو گواہوں کا کہنا ہو کہ یہ رضامندی کا معاملہ تھا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ان میں کسی پر بھی
زنا کی حد جاری نہیں کی جائے گی۔ امام سرخی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((ان شاهدی الطوعیة شهدا بفعل مشترك بينهما ، فانها اذا كانت
طائعة كانت شريكة له في الفعل ، حتى تشاركه في الائم - و شاهدا
الاكره شهدا بفعل تفرد به الرجل ، لأنه لا شركة للمرأة في الفعل اذا
كانت مكرهة ، حتى لا تشاركه في ائم الفعل - و الفعل المشترك غير
الفعل الذى تفرد به الرجل)) (31)

”رضامندی کی گواہی دینے والوں نے اس فعل کی گواہی دی جوان دونوں کے درمیان
مشترک تھا، کیونکہ جب عورت اس فعل پر رضامند تھی تو وہ مرد کے ساتھ اس فعل میں
شریک ہوئی۔ اس کے بعد اکراہ کی گواہی دینے والوں نے ایسے فعل کی گواہی دی
جس کا ارتکاب مرد نے تنہا کیا، کیونکہ جب عورت مجبور تھی تو وہ اس فعل میں شریک نہیں

ہوئی چنانچہ وہ اس فعل کے گناہ میں بھی شریک نہیں ہوتی۔ اور وہ فعل جس میں دونوں شریک ہوں اس فعل سے مختلف ہے جسے تہما مرد سرانجام دے۔

5- اس جرم میں چونکہ یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ مستغیثہ کو کوئی چوت یا زخم لگ گیا ہواں لئے فقہاء نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ اس قسم کے اضافی زخم یا چوت پر اس کے متعلقہ احکام کا اطلاق ہوگا۔ چنانچہ ائتلاف عضو، ائتلاف صلاحیت عضو، شجہ اور جائحتہ وغیر جائحتہ تمام زخموں کے متعلق قصاص، ارش اور ضمان کے اصول لا گو ہوں گے۔ الکافی کے متن میں تصریح کی گئی ہے:

((رجل زنی بامرأة مستكرهه فأفضاها فعليه الحد للزناء۔ فان كانت تستمسك البول فعليه كمال الدية)) (32)

”کسی مرد نے کسی عورت کو مجبور کر کے اس سے زنا کیا اور اس کے عضو مخصوص کو نقصان پہنچادیا تو مرد پر زنا کی حد ہوگی۔ (پھر دیکھا جائے گا کہ) اگر وہ پیشاب روک سکتی ہو تو مرد پر دیت کا تیراحصہ (جرح جائحتہ کے ارش کے طور پر) لازم ہوگا، اور اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس پر پوری دیت لازم ہوگی۔“

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخی کہتے ہیں:

((لأنه أفسد عليها عضواً لا ثانى له في البدن، وهو ما يستمسك به البول وفي ذلك كمال الدية۔ وما يجب بالجنائية ليس بدل المستوفى بالوطء حتى يقال: لا يجمع بينه وبين الحد، بل هو بدل المتألف بالجنائية)) (33)

”کیونکہ اس نے اس عورت کے ایسے عضو کو فاسد کر دیا جس کا کوئی ثانی بدن میں نہیں ہے، اور وہ ایسا عضو ہے جس سے پیشاب کروکا جاتا ہے، اور اس قسم کے زخم میں پوری دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے۔ اور اس جرم سے جو (ارش) ثابت ہوتا ہے وہ ولی کے مقابل میں نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس کا اور حد کا جمع کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ وہ جرم

کے نتیجے میں تلف ہونے والے اعضو کا بدل ہے۔

الكافی میں آگے اسی سے متعلق ایک اور حکم بھی بیان ہوا ہے کہ اگر کسی شخص نے ناباغ پچی کے ساتھ جرأۃ نا کار تکاب کیا اور اسے جسمانی نقصان بھی پہنچایا تو اس پر حد زنا تو قائم نہیں کی جائے گی (کیونکہ اس فعل میں زنا کی شرعاً ظاہری نہیں ہوتیں) لیکن اس شخص کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ نیز اس پر متعلقہ زخم کے ارش کے علاوہ مهر کی ادائیگی بھی واجب ہوگی۔ اس حکم کیوضاحت سرخی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

((و لکنه يعزر لارتکابه ما لا يحل شرعاً۔ ثم ان كانت تستمسك البول
فعليه ثلث الدية و المهرـ أما ثلث الدية لجرح الجائفة، و المهر للوطء،
فإن الوطء في ملك الغير لا ينفك عن عقوبة أو غرامة ، و قد سقطت
العقوبة لشبهة النقصان في الفعل، فيجب المهر، لأنه يثبت مع الشبهة ...
و ان كانت لا تستمسك البول فعليه كمال الدية لافساد العضو الذى
كان استمساك البول به ، فإنه لا ثاني له في البدن - و لا مهر عليه في
قول أبي حنيفة و أبي يوسف رحمهما الله تعالى ... (لأن) الفعل واحد ،
فإذا وجب به كمال بدل النفس يدخل فيه ما دونه ، كما لو شج رجلـ
فذهب عقله أو سقط جميع شعره حتى وجب عليه كمال الدية دخل فيه

أرش الموضحة)) (34)

”لیکن اسے تعزیر دی جائے گی کیونکہ اس نے ایسا کام کیا جو شرعاً جائز نہیں تھا۔ پھر (دیکھا جائے گا کہ) اگر وہ پیش ابند روک سکتی ہو تو اس مجرم پر دیت کے تیرے حصے اور مهر کی ادائیگی بھی لازم ہوگی۔ دیت کا تیرا حصہ اس وجہ سے کہ اس نے جرح جائے کا ارتکاب کیا اور مهر اس وجہ سے کہ اس نے وطی کی کیونکہ ملک غیر میں وطی پر یا توحد کی سزا عائد ہوتی ہے اور یا مالی جرمانہ۔ بہاں حد کی سزا تو اس وجہ سے ساقط ہو گئی کہ اس فعل میں کسی کا شبہہ تھا، پس مهر کی ادائیگی واجب ہے کیونکہ وہ شبہہ کی موجودگی میں

بھی واجب ہوتا ہے۔۔۔ اور اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس مجرم پر پوری دیت کی ادا بھی لازم ہو گی کیونکہ اس نے ایسے عضو کو فاسد کر دیا جس سے پیشاب روکا جاتا ہے اور اس کا کوئی ثانی بدن میں نہیں ہے۔ اور ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر مهر کی ادا بھی لازم نہیں ہے۔۔۔ کیونکہ فعل درحقیقت ایک ہے۔ پس جب اس سے پورے نفس کا بدل واجب ہوا تو نفس سے کم تر کا نقصان اس میں داخل ہوا، جیسے کوئی شخص کسی دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائے کہ اس کی عقل زائل ہو جائے یا اس کے سارے بال جھٹڑ جائیں اور اس پر پوری دیت واجب ہو جاتی ہے تو موضعی کا ارش اس میں داخل ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس جرم کے ارتکاب کے دوران میں مجرم نے کسی اور عضو کو نقصان پہنچایا تو اس کے متعلقہ احکام کا بھی اطلاق ہو گا۔ چنانچہ الکافی میں حکم بیان ہوا ہے:

((رجل زنی بامرأة فكسر فخذها فعليه الحد ، و الأرش في ماله)) (35)
”کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اور اس کی ران کی ہڈی توڑ دی تو اس پر حد زنا کی سزا بھی ہے اور اس کے مال سے (نہ کہ اس کے عاقله کے مال سے) اس چوٹ کا ارش ادا کیا جائے گا۔“

اس کی شرح میں سرخی کہتے ہیں:

((لأنه بمنزلة العمد ، و لا تعقل العاقلة العمد)) (36)
”کیونکہ یہ گویا اس نے عمدًا اس کی ہڈی توڑ دی اور عاقله عمد کا ارش نہیں ادا کرتی،“
بدلیۃ المبتدى کے متن میں ہے:

((و من زنی بخارية فقتلها فانه يحد ، و عليه القيمة)) (37)
”اور جس نے کسی لوٹڑی سے زنا کر کے اسے قتل کیا تو اسے حد کی سزا بھی دی جائے گی اور اس پر اس لوٹڑی کی قیمت کی ادا بھی لازم ہے۔

اس کی شرح میں ہدایت کے الفاظ یہ ہیں:

((معناہ: قتلہا بفعل الزنا ، لأنه جنی جنایتین فیو فر علی کل واحد منهما

حکمه)) (38)

”اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس لوگوں کو فعل زنا کے ذریعے قتل کیا۔ (دہری سزا کی) وجہ یہ ہے کہ اس نے دو جرم کیے چنانچہ ان میں سے ہر جرم پر اس کے مخصوص حکم کا اطلاق ہوگا۔“

ثالثاً: مرد کے خلاف جنسی تشدد

پاکستان میں زنا بالجھر کے موضوع پر کی جانے والی بحث میں بالعموم اس مسئلے کے اس پہلو کو نظر انداز کیا گیا ہے کہ جنسی تشدد جیسے کسی عورت کے خلاف ہو سکتا ہے ایسے ہی اس جرم کا شکار کوئی مرد بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ تر بحث ”مستغاثہ“ اور ”مدعاعلیہ“ کے بارے میں ہوتی رہی ہے اور اس امکان کو بالعموم نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اس جرم کا مقدمہ کبھی ”مستغاثہ“ اور ”مدعاعلیہ“ کے درمیان بھی ہو سکتا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت نے بھی رشیدہ ٹیلیں کیس میں اس امکان پر بحث نہیں کی ہے۔

اوپر واضح کیا جا چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ لاوطت کے جرم کو حد زنا کے بجائے سیاستہ کے تحت لاتے ہیں۔ تاہم مرد کے خلاف جنسی تشدد کی اور صورتیں بھی ممکن ہیں۔ مثال کے طور پر فقہاء نے تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ کیا کسی مرد کو فعل زنا کے ارتکاب پر مجبور کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ زنا کا لازمی عنصر جنسی مباشرت ہے۔ فقهاء کی اصطلاح میں بات کریں تو جنسی مباشرت اصل میں مرد کرتا ہے اور عورت کی جانب سے صرف ”تمکین“ ہوتی یہ تھی ہے۔ اب یہ بھی حقیقت ہے کہ جنسی مباشرت کے لیے انتشار آلہ ضروری ہے۔ ابتداء میں امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ انتشار آلہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرد اس فعل پر راضی تھا کیونکہ انتشار آلہ خواہش کے بغیر ممکن نہیں۔ بعد میں امام ابوحنیفہ کی رائے تبدیل ہوئی کیونکہ محض خواہش کی سبب سے ہی انتشار نہیں ہوتا بلکہ اس کے دوسرے اسباب بھی ممکن ہیں۔ نیز دل میں خواہش کا ہونا لازماً اس بات کی دلیل نہیں کہ انسان اس کام کے کرنے پر رضا مند بھی ہے امام سرخی کہتے ہیں:

((رجل أکوہ حتی زنی بامرأة كان أبو حنیفة رحمه اللہ تعالیٰ يقول أولاً :

يلزمه الحد لأن الرجل لا يزني ما لم تنتشر آلتة، و ذلك دليل الطواعية بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الاكره ، فلا يكون تمكينها دليل الطواعية - ثم رجع فقال: اذا كان المكره سلطاناً فلا حد عليه لأن الحد مشروع للنرجس، وهو منزجر عن الزنا، و انما كان قصده من الاقدام دفع الهلاك عن نفسه ، فلا يلزم الحد كالمرأة . و هذا لأن انتشار الآلة قد يكون طبعاً وقد يكون طوعاً . ألا ترى أن النائم قد تنتشر آلتة من غير

قصد و فعل منه - و انما انتشار الآلة دليل الفحولية) (39)

”کسی مرد کو کسی عورت سے زنا پر مجبور کیا گیا تو امام ابوحنیفہ کی رائے پہلے یہ تھی کہ اس پر حد لازم ہے کیونکہ مرد اس وقت تک زنانہیں کر سکتا جب تک انتشار آلة نہ ہو، اور انتشار آلة رضامندی کی دلیل ہے۔ یہ معاملہ عورت کے معاملے سے مختلف ہے کیونکہ عورت کی جانب سے تمکین کا وجود اکراہ کے ساتھ بھی ممکن ہے۔ اس لئے اس کی جانب سے تمکین اس کی رضامندی کی دلیل نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر مجبور کرنے والا کوئی حکمران ہو تو اس شخص کو حد کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ حد کی مشروعیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اس جرم سے باز رہا تھا اور اس نے اس جرم کا ارتکاب صرف اپنی جان بچانے کے لیے کیا۔ پس عورت کی طرح اسے بھی حد کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انتشار آلة کبھی طبی وجہات کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی خواہش کی وجہ سے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ کبھی کبھار سوئے ہوئے شخص کے ارادے اور فعل کے بغیر بھی انتشار آلة ہو جاتا ہے؟ پس انتشار آلة تو دراصل مرد انگی کی دلیل ہے۔“

باقي رہی یہ بات کہ کیا حد کے ساقط کے لیے ضروری ہے کہ اکراہ سلطان کی جانب سے ہو؟ تو امام ابوحنیفہ کی رائے بہی نقل کی گئی ہے کہ غیر سلطان کی جانب سے اکراہ کی بنا پر وہ حد کے ساقط ہونے کے قائل نہیں تھے کیونکہ اس کا وقوع نادر تھا ((فالمبلي به يستغث بالسلطان ليدفع شره عنه - فإذا عجز عن ذلك

فهو نادر)) (40)

”پس جو اس آزمائش میں پڑے وہ حکمران کو پکار کر اس شر سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے اور اس سے وہ شاذ و نادر ہی عاجز ہوتا ہے۔“

جبکہ صاحبین کی رائے یہ تھی کہ کسی شخص سے حد کے ساقط ہونے کا اصل سبب نہیں کہ اسے دھمکی دی گئی، بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ اس کی رائے میں دھمکی دینے والا اس کو عملی جامدہ پہنانے پر قادر بھی تھا اور اس کا ارادہ بھی رکھتا تھا۔ اصطلاحی الفاظ میں کہا جاتا ہے کہ حد کے سقوط کا سبب اکراہ نہیں بلکہ الجاء ہے۔

((ألا ترى أن السلطان لو هددہ، و هو يعلم أنه لا يفعل ذلك به، لا يكون مكرهًاـ و خوف التلف يتحقق عند قدرة المكره على ايقاع ما هددہ بهـ بل خوف التلف باكراه غير السلطان أظهر منه باكراه السلطانـ فالسلطان ذو أذنة في الأمور لعلمه أنه لا تفوته ، و غير السلطان ذو عجلة في ذلك لعلمه أنه يفوته ذلك بقوة السلطان ساعة فساعة)) (41)

”کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر حکمران نے اسے دھمکی دی مگر اسے معلوم ہو کہ وہ اس دھمکی کو عملی جامدہ نہیں پہنانے گا تو اسے مجبور نہیں سمجھا جائے گا؟ اور کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہر اس صورت میں موجود ہوتا ہے جب دھمکی دینے والا اپنی دھمکی کو عملی جامدہ پہنانے پر قدرت رکھتا ہو۔ بلکہ حکمران کے بجائے غیر حکمران کی جانب سے تلف کا خدشہ زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ حکمران ایسے معاملات میں برداشت سے کام لیتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ اس کے ہاتھ سے نہیں نکل سکتا، جبکہ غیر حکمران جلد بازی سے کام لیتا ہے کیونکہ اسے حکمران کی قوت کی وجہ سے خدشہ ہوتا ہے کہ ہر گزرتے لمحے کے ساتھ معاملہ اس کے ہاتھ سے نکلتا جا رہا ہے۔“

ایک رائے یہ ہے کہ امام اور صاحبین کا یہ اختلاف کوئی اصولی اختلاف نہیں ہے بلکہ حالات کے تغیر کے ساتھ حکم کے تبدیل ہونے کی مثال ہے۔

((قیل: هذا اختلاف عصر ، فقد كان السلطان مطاعاً في عهد أبي حنيفة

و لم يكن لغير السلطان من القوة ما يقدر على الاكراه ، فأجاب على ما شاهد في زمانه - ثم تغير حال الناس في عهدهما و ظهر كل متغلب في موضع ، فأجابا بناءً على ما عايننا) (42)

”کہا جاتا ہے کہ یہ اختلاف زمانے کے اختلاف کے سبب سے ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ کے دور میں حکمران کی اطاعت کی جاتی تھی اور غیر حکمران کے پاس اتنی طاقت نہیں ہوتی تھی کہ وہ کسی کو مجبور کر سکے تو انہوں نے جو کچھ اپنے زمانے میں دیکھا اس کے مطابق جواب دیا۔ پھر جب صاحبین کے دور میں لوگوں کی حالت تبدیل ہوئی اور جگہ جگہ متغلب ظاہر ہو گئے تو انہوں نے جو کچھ اپنے دور میں دیکھا اس کے مطابق جواب دیا۔“

امام سرسی بظاہر اس تاویل کو نہیں مانتے اور اس اختلاف کو حقیقی مانتے ہیں۔ تاہم پاکستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں، جبکہ حکمران اپنے دارالحکومت میں بھی اپنی writ قائم نہیں کر پا رہے، صاحبین کی رائے پر عمل زیادہ مناسب لگتا ہے۔

پس اگر مرد کو جرأة زنا کے ارتکاب پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور اس جبر کا ارتکاب حکمران کے علاوہ کوئی اور شخص بھی کر سکتا ہے تو اس شخص کا ”مرد“ ہونا بھی پھر ضروری نہیں ٹھہرتا۔ پھر اگر مرد ”مکرہ“ اور عورت ”مکرہ“ ہو سکتی ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ مکرہ اسے اپنے ساتھ رہی اس قبض فعل کے ارتکاب پر مجبور کرے۔ امام سرسی نے ان امکانات پر بحث نہیں کی جس کی وجہ شاید تغیر زمان ہی ہے کہ اس وقت یہ بات غیر ممکن محسوس ہوتی تھی جبکہ آج اسے غیر ممکن نہیں سمجھا جاتا، اگرچہ شاید کسی لوگوں کی رائے میں نادر الوقوع آج بھی ہے۔ امام سرسی نے البتہ اس بات پر بحث کی ہے کہ اگر مرد کو کسی عورت کے ساتھ زنا پر مجبور کیا جائے اور وہ عورت اس فعل پر راضی نہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟ اکافی کے متن میں ہے:

((و في كل موضع سقط الحد و جب المهر)) (43)

”بہاں بھی زنا کی حد ساقط ہو جاتی ہے مہر واجب ہو جاتا ہے“

اس حکم کی تشریح میں سرسی کہتے ہیں:

((لأن الواطئ في غير الملك لا ينفك عن حد أو مهر. فإذا سقط الحد وجوب المهر، لظهور خطر المحل ، فإنه مصون عن الابتدال ، محترم كاحترام النفوس)) (44)

”کیونکہ ملک غیر میں وطنی کرنے والے پر یاد عائد ہوتی ہے اور یا مهر۔ پس جب حد ساقط ہو جاتی ہے تو مهر واجب ہو جاتا ہے (اور اس حکم کا مقصد یہ ہے) کہ قانونی جواز کے بغیر محل وطنی تک رسائی کی تعلیمی نظاہر ہو کیونکہ قانون نے اسے پامالی سے محفوظ کیا ہے اور اسے وہی حرمت دی ہے جو اس نے نفس کو دی ہے۔“
آگے الکافی میں دوسری حکم ہے:

((ويستوى ان كانت أذنت له في ذلك أو استكرهها)) (45)
”او ریحکم ہر دو صورتوں میں ہو گا چاہے اسے اس عورت نے اس فعل کی اجازت دی ہو یا مرد نے اسے مجبور کیا ہو۔“

امام رضاؑ نے اس کی وضاحت میں جو کچھ کہا ہے اس سے اسلامی قانون کے چند نہایت اہم قواعد سامنے آتے ہیں:

((أما إذا استكرهها فغير مشكل، لأن المهر يجب عوضاً عما أتلف عليها ولم يوجد الرضا منها بسقوط حقها. وأما إذا أذنت له في ذلك فلأنه لا يحل لها شرعاً أن تأذن في ذلك ، فيكون اذنها لغواً لكونها محجورةً عن ذلك شرعاً ، بمنزلة اذن الصبي والمجنون في اتلاف ماله - أو هي متهمة في هذا الاذن، لما لها في هذا الاذن من الحظ ، فجعل الشرع اذنها غير معتبر للتهمة. و وجوب الضمان لصيانة المحل عن الابتدال ، و الحاجة الى الصيانة لا تendum بالاذن -ألا ترى أنها لو زوجت نفسها بغير مهر وجوب المهر، ولو مكنته نفسها بعقد فاسد حتى وطئها الزوج ولم يكن سمي لها مالاً وجوب المال، فهذا مثله - وهو واجب في الوجهين
اما اذا استكرهها فانه ظالم ، و حرمة الظلم حرمة باتة - و كذلك اذا

اذنت له في ذلك لأن اذنها لغو غير معتبر - ثم حرمة الزنا حرمة باتة ، لا استثناء فيها ، ولم يحل في شيء من الأديان ، بخلاف حرمة الميتة و لحم الخنزير . فتلك الحرمة مقيدة بحالة الاختيار لوجود التنصيص على استثناء حالة الضرورة في قوله تعالى : الا ما اضطررتم اليه)

”اگر اس مرد نے اس عورت کو مجبور کیا ہو تو اس صورت میں تو اس حکم کے متعلق کوئی اشکال نہیں پایا جاتا کیونکہ مہر اس نقصان کے عوض میں واجب ہو گا جو اس نے اس عورت کو پہنچایا اور وہ عورت اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی نہیں تھی۔ تاہم اگر اس عورت نے اسے اجازت دی ہو تب بھی حکم یہی ہے کیونکہ شرعاً اس کے لیے جائز ہی نہیں تھا کہ وہ اس کام کی اجازت دے پس یہ اجازت لغو ہو گی کیونکہ شریعت نے اسے اس کام کی اجازت دینے سے روک دیا تھا۔ یہ بالکل ایسا ہی معاملہ ہو گا جیسے کوئی بچہ یا مجنون کسی کو اپنے مال کے اتلاف کی اجازت دے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ یہ اجازت اس وجہ سے لغو ہے کہ اجازت دینے والی اس سلسلے میں متهم ہے کیونکہ اس اجازت دینے کے نتیجے میں وہ بھی مرا لے رہی تھی اس لئے شریعت نے اس تہمت کے سبب سے اس کی اجازت غیر معتبر خبرداری۔ اور خمن کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ محل و طی کو پامالی سے محفوظ کیا جانا ضروری ہے اور یہ ضرورت عورت کی اجازت سے ختم نہیں ہوتی۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر اس عورت نے اپنی شادی بغیر مہر کے کی تب بھی اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اس نے عقد فاسد کے ذریعے کسی کو وطی کا موقع دیا اور شوہرنے اس کا مہر مقرر کیے بغیر اس کے ساتھ وطی کی تب بھی اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے؟ پس یہ بھی اسی طرح کا معاملہ ہے۔ اور یہ مہر دونوں صورتوں میں واجب ہے۔ جب مرد نے عورت کو مجبور کیا تو وہ ظالم تھا اور ظلم کی حرمت بڑی شدید حرمت ہے۔ اسی طرح جب عورت نے مرد کو اس کام کی اجازت دی تو اس کی اجازت لغو اور غیر معتبر ہے کیونکہ زنا کی حرمت بھی بڑی شدید حرمت ہے جس میں کوئی استثنائی نہیں ہے اور کسی دین میں اس کی اجازت نہیں ہے۔ یہ حرمت مردار اور خنزیر کے

گوشت کی حرمت کی طرح نہیں ہے جو حالت اختیار کے ساتھ مقید ہے کیونکہ وہاں تو
حالت ضرورت میں استثنائی کی نص اس ارشاد باری تعالیٰ میں موجود ہے : الا ما
اضطررتم الیه - (الا یہ کہ تم مجبور ہو جاؤ)“

واضح رہے کہ مرد سے حد تھبی ساقط ہو گی جب وہ اکراہ تام کے تحت اس فعل کا ارتکاب کرے۔

((و ان کان الاکراہ علی الزنا بحبس فعل ذلک کان علیه الحد لأن
تمکن الشبهة باعتبار الالجاء ، و بسبب الاکراہ بالحبس لا یتحقق
الالجاء - فوجوده و عدمه فی حق الحكم سواء)) (47)

”او را گر کسی کو قید کرنے کی دھمکی دے کر زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کیا تو اس پر حد
ہے کیونکہ شبہہ (جس کی وجہ سے حد ساقط ہوتی ہے) الجاء کے اعتبار سے ہے جو قید
کرنے سے متحقق نہیں ہوتی۔ پس قید کا ہونا اور نہ ہونا حکم کے لحاظ سے برابر ہے“

اس کے برعکس عورت اگر اکراہ ناقص کے تحت بھی اس فعل پر آمادہ ہو تو اس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اس
کی وجہ وہی ہے جو اور پر ذکر کی جا چکی ہے کہ فعل مباشرت میں مرد کو اصل سمجھا جاتا ہے جبکہ عورت کو صرف تمکین کی
ذمہ دار سمجھا جاتا ہے۔ کاسانی کہتے ہیں :

((وأما فی حق المرأة فلا فرق بین الاکراہ النام و الناقص، و يدرأ الحد عنها
فی نوعی الاکراہ لأنه لم يوجد منها فعل الزنا، بل الموجود هو التمکین، و قد

خرج من أن يكون دليلاً الرضا بالاکراہ، فيدرأ عنها الحد)) (48)

”عورت کے حق میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اسے اکراہ
کی دونوں صورتوں میں حد کی سزا نہیں دی جاسکے گی کیونکہ اس کی طرف سے فعل زنا نہیں
پایا جاتا، بلکہ جو کچھ پایا جاتا ہے وہ محض تمکین ہے، اور اکراہ کی وجہ سے تمکین کو رضا کی
دلیل نہیں کہا جا سکتا۔ پس اسے حد کی سزا نہیں دی جائے گی“۔

یہاں غالباً اس بات کی وضاحت ضروری نہیں ہے کہ اکراہ یا جنسی تشدد کی صورت میں مرد کو اگر کوئی رحم لگ

جائے تو اس پر بھی متعلقہ احکام کا اطلاق ہوگا۔ نیز امام قاعدة سیاست کے تحت بعض صورتوں میں اضافی سزا بھی تجویز کر سکتا ہے۔

رابعاً: جنسی تشدد کے جرم کی الگ حیثیت

- اس ساری بحث سے معلوم ہوا کہ جنسی تشدد کی بعض انواع کا ذکر فقهاء زنا کے ضمن میں دراصل اس بات کا تینیں کرنے کے لیے کرتے ہیں کہ آیا ان پر زنا کی نصوص کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ:
- ① بعض صورتوں کو وہ زنا کے تصور کے تحت لا کران پر حد زنا کا اطلاق کرتے ہیں؛
 - ② بعض صورتوں میں کسی شرط کا فقدان حد زنا کے عدم اطلاق کا باعث بن جاتا ہے تو انہیں وہ تعزیر کے ضمن میں ذکر کر دیتے ہیں؛ جبکہ
 - ③ بعض دیگر صورتیں جہاں حد اور تعزیر کی سخت شرائط پوری نہ ہو رہی ہوں مگر قواعد عامہ کے تحت ان کو فسادی الارض کے مفہوم میں داخل سمجھا جاتا ہے تو ان کو وہ سیاست کے قاعدے کے تحت لا کران کے متعلق تفصیلی قانون سازی کا کام حکمران کو سونپ دیتے ہیں۔

ان اصولوں کی روشنی میں فقہاء نے قرار دیا ہے کہ جب زنا کے ساتھ جبرا اور تشدد کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ جرم سنگین نوعیت اختیار کر لیتا ہے اس لئے جرم کو اضافی جرم کی اضافی سزا بھی بھگتنی ہوگی۔ چنانچہ جرم کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے اسے حد زنا کے علاوہ قصاص، ارش، عمان اور تعزیر کی سزا میں بھی دی جاسکتی ہیں۔ مزید برآں، چونکہ یہ جرم سنگین نوعیت کا جرم ہے اس لئے قاعدة سیاست کے تحت فسادی الارض کے خاتمے لئے عدالت بعض حالات میں سزاۓ موت بھی دے سکتی ہے۔ اگر جنسی تشدد کے جرم میں ”غسل زنا“ کا ارتکاب نہ ہوا تو ظاہر ہے کہ پھر اس پر زنا اور قذف کی نصوص کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ البتہ جرم کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے اس پر قصاص، ارش، عمان، تعزیر اور سیاست کے احکام کا اطلاق کیا جائے گا۔

چنانچہ اس سنگین مسئلے کا مناسب حل یہی نظر آتا ہے کہ حکومت قاعدة سیاست کو استعمال کرتے ہوئے اسلامی شریعت کے قواعد عامہ کی روشنی میں ”جنسی تشدد“، ”آبروریزی“ یا کسی اور مناسب عنوان کے تحت اس جرم کی تعریف وضع کر کے اس کی مختلف چھوٹی بڑی قسموں کے لیے مناسب سزا مقرر کرے۔ اس جرم کو زنا بالجبر کا نام

دیں گے تو پھر اس کے ایک لازمی عنصر کے طور پر جنسی مباشرت کا اثبات لازم ہو گا اور پھر اس کے اثبات کے لیے زنا کے معیار بحوث کا بھی اطلاق ہو گا اور جرم ثابت نہ کرنے کی صورت میں قذف کے احکام کا بھی۔ نیز پھر جنسی تشدد کی بیشتر اقسام اس جرم کی تعریف سے باہر ہوں گی۔ اس کے عکس اگر جنسی مباشرت اس جرم کا لازمی عنصر نہ ہو، بلکہ صرف اس کی ایک مخصوص قسم ہی کا عنصر ہو تو اس کے قانونی اثرات یہ ہوں گے:

اولاً: جنسی تشدد کے بہت سارے مقدمات میں عدالت اس بحث میں ہی نہیں پڑے گی کہ آیا

جنسی مباشرت کا ارتکاب کیا گیا یا نہیں؟

ثانیاً: اس جرم میں جنسی تشدد کی تمام انواع کو شامل کرنا ممکن ہو گا۔ چنانچہ غیر فطری مباشرت، oral sex اور دیگر غیر اخلاقی طریقوں سے عصمت دری جیسے عین جرام اس کے تحت آسکیں گے۔ نیز یہ جرم خواتین تک محدود نہیں رہے گا بلکہ لواطت کے علاوہ مردوں کے خلاف جنسی تشدد کی دیگر اقسام بھی اس میں شامل ہو سکیں گی۔ اسی طرح جنسی تشدد کے تیجے میں واقع ہونے والے زخموں کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے گا۔

ثالثاً: جنسی تشدد کی ہر نوع کے لیے اس کے مناسب سزا تجویز کی جاسکے گی۔

رابعاً: اس جرم کا اثبات زنا بالخبر کے جرم کے اثبات کی بہبیت آسان ہو گا کیونکہ دخول فی القبل اس جرم کا لازمی عنصر نہیں ہو گا۔ اس کے بجائے اس کا لازمی عنصر۔ اکراه یا تشدید۔ ہو گا جس کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کی شہادت ضروری نہیں ہو گی۔

خامساً: اس جرم کی جس مخصوص شکل میں جنسی مباشرت لازمی عنصر کے طور پر موجود ہو، وہاں بھی قاعدة سیاست کے تحت سزاۓ موت دی جاسکے گی۔ البتہ اس جرم میں ”زنا“ کے عنصر کے اثبات کے لیے معیار بحوث وہی ہو گا جو محض جرم زنا کے اثبات کے لیے ہے، یعنی اقرار، یا چار مرد عینی گواہوں کی شہادت۔

اب اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ زنا بالخبر کے جرم کو وفاقی شرعی عدالت نے فساد فی الارض سے آگے

بڑھ کر حراہبہ کیوں قرار دیا؟

فصل سوم: آبروریزی کی سزا: حد حرابہ یا سیاسہ؟

عدالت کے فیصلے کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پچھے دراصل یہ مفروضہ ہے کہ حرابہ صرف

ڈیکیت تک محدود نہیں ہے۔ چنانچہ عدالت نے سوال اٹھایا:

”کسی کے مال پر باتھڑانا اگر محاربے کی تعریف میں شامل ہے تو کسی کی عزت لوٹ لینا

اس میں کیوں شامل نہیں ہو سکتا؟ آخراً ایک انسان کے پاس عزت و عفت سے بڑا سرمایہ

اور کیا ہو سکتا ہے اور یوں کسی کی عصمت دری کرنے سے زیادہ فساد اور کیا ہو سکتا

ہے؟“ (49)

یہاں پہلے تو ہی اصولی باث سامنے آجائی ہے کہ کیا عدالت کے پاس یہ اختیار ہے کہ وہ اسلامی قانون کے مسلم اصول و قواعد کو نظر انداز کر کے نئے اصول مقرر کرے؟ اس اصولی بحث کو نظر انداز بھی کریں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب عدالت نے زنا بال مجرم کو حرابہ قرار دیا تو اس نے اپنے حکمنا میں یہ کیوں نہ قرار دیا کہ حرابہ کی تعریف میں ترمیم کر کے زنا بال مجرم کو بھی اس کے مفہوم میں داخل کر دیا جائے؟ یا یہ کیوں نہ قرار دیا کہ زنا بال مجرم کی دفعات کو حد زنا آرڈی نینس سے نکال کر حد سرقہ و حرابہ آرڈی نینس میں شامل کیا جائے؟ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ زنا بال مجرم فساد فی الارض کے مفہوم میں شامل سہی لیکن کیا فساد فی الارض کی ہر شکل کو حرابہ قرار دیا جا سکتا ہے؟ عدالت نے عزت و عفت کو ”سرمایہ“ قرار دیا ہے۔ ادب اور بلاغت کے لحاظ سے یہ کہنا شاید مناسب بھی ہے اور جذبات کو اپیل بھی کرتا ہے، لیکن قانونی لحاظ سے اسے سرمایہ قرار دینے پر کئی سوالات اٹھتے ہیں۔ مثال کے طور پر عدالت نے یہ بحث نہیں کی کہ اسے مال متفقہ سمجھا جائے گا یا غیر متفقہ؟ اگر غیر متفقہ ہو تو اس کو حرابہ کے تحت کیسے لایا جاسکتا ہے؟ اور اگر متفقہ ہو تو کیا یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس سرمائے کے ائتلاف پر ضمان بھی عائد کیا جائے گا؟ اگر ہاں تو اس تقویم کا معیار کیا ہوگا؟ نیز اگر اس جرم کو حرابہ قرار دیا جائے اور اس کے اثبات کے لیے حرابہ ہی کا معیار ثبوت درکار ہو تو سوال یہ ہے کہ عدالت نے اس پر حرابہ کی سزا کیوں نہ عائد کی؟ واضح رہے کہ پاکستان کے سیاق میں یہ رائے مولانا امین احسن اصلاحی نے پہلے پیش کی۔ وہ لکھتے ہیں:

”قانون کی خلاف ورزی کی ایک شکل تو یہ ہے کہ کسی شخص سے کوئی جرم صادر ہو جائے تو اس صورت میں اس کے ساتھ شریعت کے عام ضابطہ حدود و تعزیرات کے تحت کارروائی کی جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کی کوشش کرے۔ اپنے شر و فساد سے علاقے کے امن و نظم کو درہم و برہم کر دے، لوگ اس کے ہاتھوں اپنی جان، مال، عزت و آبرو کی طرف سے ہر وقت خطرے میں بیٹھا رہیں۔ قتل، ڈیکھتی، رہنی، آتش زنی، انخواہ، زنا، تخریب تربیث اور اس نوع کے عکین جرائم حکومت کے لیے لاء اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں“۔ (50)

جناب جاوید احمد غامدی لکھتے ہیں:

”محاربہ اور فساد فی الارض، یعنی اللہ اور رسول سے لڑنے اور ملک میں فساد برپا کرنے کے معنی ان آیات میں یہی ہو سکتے ہیں کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے اور پوری جرأت و جسارت کے ساتھ اس نظام حق کو درہم و برہم کرنے کی کوشش کرے جو شریعت کے تحت کسی خطہ ارض میں قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک اسلامی حکومت میں جو لوگ زنا بالجبرا ارتکاب کریں یا بذکاری کو پیشہ بنالیں یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئیں یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفیوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائیں یا اپنی دولت و اقتدار کے نشے میں غریبوں کی بہو بیٹیوں کو سر عام رسوا کریں یا نظم حکومت کے خلاف بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں یا قتل و غارت، ڈیکھتی، رہنی، انخواہ، دہشت گردی، تخریب، تربیث اور اس طرح کے دوسرے عکین جرائم سے حکومت کے لیے امن و امان کا مسئلہ پیدا کریں وہ سب اسی محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرم قرار پائیں گے“۔ (51)

اس قول کے قائلین مزید فرار دیتے ہیں کہ حرباء کی سزا میں قرآن نے تعمیل کا ذکر کیا ہے، جس سے مراد شخص قتل نہیں بلکہ عبرناک طریقے سے قتل ہے، جس کی ایک مثال رجم ہے۔ (52)

گویا رجم زانی محسن کی سزا نہیں بلکہ زنا بالبجر کے مرتكب کی سزا ہے۔ جن لوگوں نے رجم کو زنا کی سزا مانے سے انکار کیا وہ یا تو وہ تھے جنہوں نے سنت کو بطور مستقل مأخذ قانون مانے سے انکار کیا، یا وہ تھے جنہوں نے سنت کی جیت سے تو انکار نہیں کیا مگر اسے قرآن کی بنبت کم تر مأخذ قانون قرار دیا۔ ان دونوں گروہوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہوا کہ انہوں نے پہلے تو اپنے ذہن میں قرآن کی آیات کا ایک مفہوم متعدد کر لیا، پھر وہ روایات جو اس مفہوم سے متصادم نظر آئیں یا تو قرآن سے متصادم قرار دے کر مانے سے انکار کر دیا، یا ان کی ایسی تاویلات کیں جو ان کے خیال کے مطابق قرآن کے مفہوم کے مطابق ہو۔ اس سلسلے میں ان دونوں گروہوں نے بالعموم فقہ اسلامی کو درخواست اتنا نہیں سمجھا۔

مولانا امین احسن اصلاحی اور جناب جاوید احمد غامدی کا موقف یہ ہے کہ رجم کی سزا کا وقوع رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے فعل سے بذریعہ تواتر ثابت ہے (53) اس کے باوجود بھی ان کا کہنا ہے کہ یہ سزا شادی شدہ زانی یا زانیہ کے لئے نہیں ہے بلکہ حرابة کے لئے ہے۔ اسی موقف کو آج کل میڈیا کے پروگرامز کی وجہ سے قبول عام کی حیثیت حاصل ہو رہی ہے۔ اس موقف پر اٹھنے والے چند سوالات یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

اولاً: اگر رجم کا وقوع تواتر سے ثابت ہے تو اس کا مفہوم کیوں تواتر سے ثابت نہیں ہے جبکہ اس پر بھی ابتدا سے ہی اتفاق چلا آ رہا ہے۔ کیا تواتر اصرف یہی منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے رجم کروایا تھا اور یہ بات کہ کس جرم کے لیے کروایا تھا تواتر سے نقل نہ ہو سکا؟ گویا رجم کا صرف اسم ہی، بغیر مسمی کے، تواتر سے منقول ہوا ہے؟ کیا اسی بنیاد پر یہیں کہا جا سکتا کہ رسول اللہ ﷺ کا صلواۃ پڑھنا تو تواتر سے منقول ہے مگر صلواۃ کا مفہوم تواتر سے نقل نہ ہو سکا؟ یا مشلاً پرویز صاحب ملائکہ پر ایمان کے دعویدار تھے مگر ملائکہ کا وہ مفہوم مانتے پر آمادہ نہیں تھے جو امت نے تواتر سے نقل کیا ہے۔ مولانا اصلاحی نے اسی بنا پر انہیں باطنیہ میں شمار کیا۔ (54) سوال یہ ہے کہ کیا رجم کے معاملے میں انہوں نے وہی رویہ اختیار نہیں کیا جس کی وجہ سے وہ پرویز صاحب اور باطنیہ کو گمراہ تصور کرتے تھے؟ ثانیاً: کیا رسول اللہ ﷺ نے زنا کے علاوہ کسی اور جرم کے سلسلے میں، جسے یہ لوگ حرابة میں شمار کرتے ہیں

(رہنمی، اخوا، ڈکیتی وغیرہ)، کسی کو بھی رجم کی سزا دی ہے؟

ثالثاً: رجم اگر تفصیل کی ایک قسم ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ رجم کے علاوہ عبرتاک قتل کے دیگر طریقے بھی بطور سزا اختیار کیے جاسکتے ہیں؟ بے الفاظ دیگر حرابہ اور زنا بالجبر ہی کے لیے سہی رجم حد ہے یا تعزیر؟

رابعاً: زنا بالجبر کو حد حرابہ قرار دینے کے بعد متاثرہ فریق کو صرف اتنی سہولت ملے گی کہ اسے چار کے بجائے دو عینی گواہ پیش کرنے ہوں گے! لیکن دوسرا طرف ملزم کو وہ تمام رخصیتیں بدستور میسر ہیں گی جو حد کے ملزم کو میسر ہوتی ہیں، جن میں سب سے اہم شبہہ کا اثر ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ شبہہ سے مراد ”شک کا فائدہ“ نہیں ہے۔ جرم کے ثبوت کے متعلق اگر حجج کے ذہن میں کوئی شک ہے تو اس کا فائدہ تو لازماً ملزم کو ہر صورت میں ملے گا خواہ جرم حد کا ہو یا غیر حد کا۔ یہاں شبہہ سے مراد امر قانونی یا امر واقعی کے سمجھنے میں خطا (Mistake of Law or of Fact) ہے جو فعل کے مرکتب کو لاحق ہوتا ہے۔ اسلامی قانون نے حدود سزاویں میں، جو کہ حقوق اللہ سے متعلق ہیں، اسے عذر مانا ہے۔ اس عذر کی بنیاض حد کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ جو سزا میں حقوق اللہ سے متعلق نہیں ہیں ان میں شبہہ کا یہ اثر نہیں ہوتا۔

جو لوگ حدود کے معیار بثوت، حدود پر شبہہ کے اثر اور اس طرح کے دیگر اصول بھی تبدیل کرنا چاہتے ہیں وہ دراصل اسلامی قانون کو restructure کرنا چاہتے ہیں۔ پہیہ نئے سرے سے ایجاد کرنے کے بجائے بہتر طریقہ یہ ہے کہ اسلامی قانون کے ڈھانچے کو ڈھانے بغیر اس مسئلے کا حل نکالا جائے۔ معقول بات یہ ہے کہ فساد فی الارض کی ایک تفعیل صورت ہونے کے باعث اس جرم کو سیاستہ قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے لیے ضروری ہو گا کہ جنسی مباشرت کو اس کا لازمی عصر نہ قرار دیا جائے کیونکہ، جیسا کہ اوپر تفصیل سے واضح کیا گیا، پھر اس پر زنا کے احکام کا اطلاق ہو گا جن میں ایک یہ ہے کہ اس کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کی ضرورت ہوگی اگر کوئی خاتون یہ دعویٰ کرے کہ کسی نے اس پر جنسی تشدید کیا ہے تو لوگ بالعموم اس کے دعوے کو سچا فرض کر لیتے ہیں اور اس امکان کی طرف بالعموم خیال نہیں جاتا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اذام جھوٹا ہو، نہ ہی اس امکان پر بالعموم توجہ دی جاتی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس خاتون نے برصاد و غبت زنا کا ارتکاب کیا ہو لیکن بعد میں نتائج سے خوفزدہ ہو کر اسے زنا بالجبر

قرار دیا ہو۔ عدالت کے فیصلے سے پہلے ہی میڈیا ٹرائل کے ذریعے ملزم کو مجرم بنا دیا جاتا ہے لیکن عدالت کی ذمہ داری بہر صورت میں ہے کہ وہ ان سارے امکانات کا جائزہ لے۔ اس کے بعد اگر وہ اس نتیجے پر پہنچ کر واقعی اس خاتون کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے تو اسے چاہیے کہ وہ زیادتی کے مرتكب کو سزا دے۔ تاہم دوسری طرف قانون نے طے کیا ہے کہ زنا کے الزام کو ثابت کرنے کے لیے چار گواہوں کی شہادت ضروری ہے۔ اس جرم کے اثبات کے لیے اتنا ختم معیار کیوں رکھا گیا ہے تو امام سرخی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((و لا يشترط عدد الأربعه فيما سوى الزنا ، العقوبات و غير العقوبات
في ذلك سواء. وليس في ذلك معنى سوى أن الله تعالى يحب المستر
على العباد ، و لا يرضي باشاعة الفاحشة . فلذلك شرط في الزنا زيادة
العدد في الشهود . و لهذا جعل النسبة إلى هذه الفاحشة في الأجانب
موجباً للحد ، و في الزوجات موجباً للعاص ، بخلاف سائر الفواحش ،
لستر العباد بعضهم على بعض)) (55)

”چار کے عد کی شرط زنا کے سوا کسی معاملے میں نہیں رکھی گئی، چاہے سزاوں کا معاملہ ہو یا کوئی اور معاملہ ہو۔ اور اس ضابطے کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی پرده پوشی پسند کرتا ہے اور بے حیائی کی اشاعت نہیں چاہتا۔ اس وجہ سے زنا کے معاملے میں گواہوں کی زیادہ تعداد مقرر کی۔ اور اسی وجہ سے اس مخصوص بے حیائی کے متعلق یہ حکم بھی مقرر کیا کہ اگر اس کی نسبت غیر عورتوں کی طرف ہو تو اس پر حد قذف عائد ہوگی اور اگر اپنی بیویوں کی طرف ہو تو لعان واجب ہوگا۔ یہ حکم بے حیائی کی باقی قسموں کے لینہیں ہے اور اس کا مقصد بندوں کی پرده پوشی ہے۔“

پس اس مسئلے کا مناسب حل یہ ہے کہ حکومت سیاست کے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے ”جنی تشد“ کو فساد فی الارض کی سکنی نویجت قرار دے، اس کے لیے مناسب معیار ثبوت مقرر کرے اور اس پر عبرت اک سزا مقرر کرے۔ مزید براہ، چونکہ جنی مباشرت جنی تشد کے جرم کا لازمی عشر نہیں ہوگا اس لئے استغاثہ پر یہ لازم بھی نہیں ہوگا کہ وہ

جنہی مباشرت کا اثبات کرے۔ پس جنسی تشدد کی دیگر اقسام کے ثابت ہونے پر بھی مناسب سزادی جاسکے گی۔ اس بات پر تفصیل سے بحث ہو چکی ہے کہ اس جرم پر سیاستہ سزا نمائی جاسکتی ہے۔ یہاں عہد نبوی کے ایک فیصلے کا جائزہ لینا مناسب ہو گا جسے عام طور پر اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ زنا بالجمر کو حد رابہ کے تحت لا جایا جاسکتا ہے۔

فصل چہارم: فجر کی نماز کے لیے جانے والی خاتون کے ساتھ زیادتی کا واقعہ اس فیصلے کی روایت کچھ اس طرح ہوئی ہے:

((ان امرأة خرجت على عهد النبي ﷺ ت يريد الصلوة - فتلقاها رجل

فتجللها، فقضى حاجته منها - فصاحت فانطلق - و مر عليها رجل فقالت:

ان ذاك الرجل فعل بي كذا و كذا - و مرت بعصابة من المهاجرين

فقالت: ان ذاك الرجل فعل بي كذا و كذا - فانطلقوا فأخذوا الرجل

الذى ظلت أنه وقع عليها - فقالت: نعم هو هذا - فأتوا به رسول الله ﷺ

فلما أمر به ليرجم قام صاحبها الذى وقع عليها فقال: يا رسول الله أنا

صاحبها - فقال: اذهبى فقد غفر الله لك - و قال للرجل قوله حسناً -

و قال للرجل الذى وقع عليها: ارجموه - وقال: لقد تاب توبة لو تابها

أهل المدينة قبل منهم)) (56)

”رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک عورت نماز پڑھنے کے لیے گھر سے نکلی۔ ایک شخص نے اسے پا کر کپڑا لیا اور اس سے زبردستی اپنی حاجت پوری کی۔ وہ چلانی تو وہ شخص بھاگ کھڑا ہوا اور ایک اور شخص وہاں سے گزراتو اس عورت نے کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ یہ کیا۔ وہاں سے مہاجرین کے چند لوگ گزرے تو اس عورت نے ان سے کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ یہ کیا۔ انہوں نے جا کر اس شخص کو کپڑا لیا جس کے متعلق اس عورت کا خیال تھا کہ اس نے اس کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ تو اس عورت

نے کہا کہ ہاں یہی ہے وہ۔ وہ اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آئے۔ پھر جب آپ نے اس کے رجم کرنے کا حکم دیا تو وہ شخص اٹھ کھڑا ہوا جس نے درحقیقت اس عورت کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے اس کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ آپ نے اس عورت سے کہا کہ جاؤ اللہ نے تمہاری خطا بخش دی ہے اور اس پہلے شخص سے بھی اچھی بات کی۔ پھر جس شخص نے زیادتی کی تھی اس کے متعلق حکم دیا کہ اسے رجم کرو۔ اور اس کے متعلق فرمایا کہ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ توبہ سب اہل مدینہ کرتے تو ان کے لیے کافی ہوتی۔“

اس واقعے کی تفصیلات اور جزئیات کے متعلق روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم چند باتیں ایسی 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 مطالیب 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 شبہ کے اثر کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا، نہ ہی مجرم کے محسن یا غیر محسن ہونے کا سوال اٹھایا گیا۔

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

اس روایت میں بیان شدہ واقعے میں پہلے شخص کو جو سزا سنائی گئی اس پر کئی قانونی سوالات اٹھتے ہیں لیکن

عجیب بات یہ ہے کہ فاضل عدالت نے ان سوالات کا ذکر کرنے کے باوجود ان کا جواب دینے سے پہلو ہی کی ہے

”یہاں اس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں کہ کیا اس پہلے شخص کو رجم کا حکم سنایا گیا تھا؟

یا سنایا جانے والا تھا؟ یا وہ محسن تھا یا غیر محسن؟ جو حکم رسول اللہ ﷺ نے سنایا وہ حد کے

طور پر تھا یا تعزیر کے طور پر؟ وہ حقیقت تھا یا فراست نبوت نے بھانپ لیا تھا کہ اس حکم کے

ساتھ ہی فوری رد عمل (spontaneous reaction) کے طور پر اصل مجرم خود

بخود بے تقدیر ہو جائے گا؟ وہ سزا اس شخص کو محسن ایک تنہا عورت کے کہنے پر سنائی گئی، یا

دیگر جملہ قرآن کی مجموعی تائیدی صورتحال کی بنا پر؟ وہ شخص خاموش رہا تھا، یا اس نے انکار جرم کیا تھا؟ اس کے انکار کو کیوں تسلیم نہیں کیا گیا؟ اس خاتون سے چار گواہوں کا مطالبه کیوں نہیں کیا گیا تھا؟“ (57)

اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ ان سوالات کا جواب دیے بغیر اس فیصلے کی صحیح نوعیت بھی ہی نہیں جاسکتی۔ ان سوالات کے جواب سے پہلو تھی کی وجہ سے ہی تو بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ حدود میں واقعیتی شہادتیں بھی قبول کی جاسکتی ہیں اور حدود کے متعلق دیگر قیود بھی اٹھائی جاسکتی ہیں۔ (58) ان لوگوں کی یہ بات بالکل درست تسلیم کرنی پڑے گی اگر واقعی یہ حد کا معاملہ تھا، چاہے حد زنا کا نہ ہو حد حرابة ہی کا ہو، جیسا کہ فاضل عدالت کی رائے ہے۔ اس واقعے کی جو روایت یہاں نقل کی گئی اس میں تصریح کی گئی ہے کہ پہلے شخص کو سزا سنائی گئی تھی۔ چنانچہ اس سوال کا جواب لازمی ہو جاتا ہے کہ یہ سزاحد کی سزا تھی یا نہیں؟ اگر اسے حد قرار دیا جائے اور اس کے باوجود باقی سوالات کے متعلق کہا جائے کہ ان کے جواب کی ضرورت ہی نہیں تو اس کے منطقی نتیجے کے طور پر ماننا پڑے گا کہ حدود مقدمات میں ان سوالات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس مقدمے کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی حد کے کسی اور مقدمے میں کوئی فیصلہ اس طرح سنایا ہے جو ”حقیقی فیصلہ“ نہیں تھا بلکہ اس کا مقصد صرف اتنا تھا کہ اس کے نتیجے میں اصل مجرم سامنے آجائے؟ رسول اللہ ﷺ قضاء کے معاملے میں بھی امت کے لیے نمونہ تھے۔ کیا اس فیصلے کو بنیاد پنا کر کوئی حج یہ کر سکتا ہے کہ اصل مجرم کو سامنے لانے کے لیے پہلے کسی معصوم شخص کو سزا سنادے؟ پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ معیار ثبوت کے سوال سے کیسے گریز کیا جاسکتا ہے؟

اس واقعے پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ جس خاتون کی آبروریزی کی گئی اس کی حقیقت پکار پروفوراء ہی لوگ جمع ہوئے اور فوراً ہی عدالتی کا روائی بھی شروع ہو گئی۔ یوں فرض کریں کہ کرۂ عدالت سے باہر کوئی جرم واقع ہوا اور حج نے اس پر فوراً کا روائی 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 انعام نہیں رکھ رہی تھی بلکہ دعوی کر رہی تھی کہ وہ زیادتی اور جرم کا شکار ہو گئی 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

دیکھئے۔ 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 شبہ نہیں تھا کہ یہ ”فساد فی الارض“ کا جرم تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ پہلے شخص کو سزا کس بنا پر سنائی گئی؟ کیا تہرا مستغیثہ کے دعوے کی بنیاد پر؟ اور ہم نے یہودی کی بطور سیاست سزا کے موت کے مقدمے میں دیکھا کہ مفتراء کی موت واقع ہونے سے پہلے اس کے سامنے کئی متهم اور بدنام افراد کے نام لیے گئے جن کے سابقہ کردار کی بنا پر اندازہ تھا کہ ان میں کسی نے یہ جرم کیا ہے۔ پس اس سزا کے بارے میں بھی یہ تاویل کرنی ہو گی کہ جس کو پہلے سزا سنائی گئی قرآن، واقعی شہادتوں اور سابقہ رپورٹس کی بنیاد پر وہ پہلے ہی متهم تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو رسول ﷺ کیسے محض مستغیثہ کے الزام کی بنیاد پر سزا سناتے؟ البتہ اس واقعے سے ایک حقیقت واضح طور پر سامنے آ جاتی ہے کہ واقعی شہادتیں اور قرآن 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 سزا میں، جو حق اللہ سے متعلق ہیں، محض واقعی شہادتوں اور قرآن سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

ان امور کی بنا پر یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ سزاحد کے طور پر نہیں سنائی گئی بلکہ سیاست کے طور پر دی گئی چنانچہ ہماری رائے میں فاضل عدالت کا یہ موقف تو بالکل صحیح ہے کہ آبروریزی کا جرم فساد فی الارض ہے، لیکن اس کی یہ تحقیق قابل قبول نہیں کہ اسے حد حرابہ کے تحت لایا جائے کیونکہ حد کی سزا تو فساد فی الارض کے جرم کی ایک مخصوص شکل کی سزا ہے۔ اس لئے جب فساد فی الارض کی ایک مخصوص صورت مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہو جائے تو حرابہ کی سزادی جائے گی، لیکن اس صورت میں ملزم کو شبہہ اور دیگر مخصوص رعایتیں بھی حاصل ہوں گی۔ اس کے برعکس اگر ”جنی تشدہ“ یا ”آبروریزی“ کو جرم سیاستہ قرار دیا جائے تو اس جرم کی تعریف، اس کے لیے معیار بثبوت کا تعین، اور اس کے لیے سزا کا تعین، سب کچھ حکومت کے اختیار میں ہوتا ہے۔ چنانچہ حکومت اس جرم کے اثبات کے لیے مدد یکل رپورٹ، ڈی این اے ٹسٹ اور دیگر واقعی شہادتوں اور قرآن کو بھی قابل قبول قرار دے سکتی ہے۔ البتہ حکومت کو قانون سازی کرتے ہوئے اسلامی قانون کے قواعد عامہ کا لحاظ رکھنا ہوگا تاکہ ظلم اور فساد کے خاتمے کی کوشش میں کہیں حکومت خود ہی ظلم اور فساد کا ارتکاب نہ کر لے۔

نتائج بحث: جنسی جرائم کے متعلق راجح الوقت پر نظر ثانی کی ضرورت

اس وقت تعریفات پاکستان میں جنسی تشدد اور آبرو ریزی سے متعلق جرم اُم مختلف ابواب میں بکھرے ہوئے ہیں اور ان کے درمیان کوئی منطقی رابطہ نہیں پایا جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان جرم اُم کی تعریفات بھی ناقص ہیں۔ اس لئے قانون کے اندر کئی خلاپائے جاتے ہیں۔ عین جنسی جرم اُم بنیادی طور پر دو ہیں: ایک دفعہ 375 کے تحت rape اور دوسرا دفعہ 377 کے تحت غیر فطری مبادرت۔ ان دونوں جرم اُم کا لازمی عنصر مبادرت (intercourse) ہے۔

گویا مبادرت کے اثبات کے بغیر ان میں کوئی جرم ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ مثال کے طور پر oral sex جیسے گھناؤنے فعل پر ان میں سے کوئی تعریف منطبق نہیں ہو سکتی۔ (59) واضح ہے کہ rape کے جرم پر عام حالات میں ہی دفعہ 375 کا اطلاق ہوتا ہے۔ بعض مخصوص حالات میں ”قانون انسداد وہشت گردی 1997ء“ کی دفعہ 6 کے تحت اس جرم کو ”وہشت گردی“، قرار دیا گیا ہے، جیسے gang rape کا جرم یا ذاکر کے ساتھ rape کا ارتکاب تعریفات پاکستان میں بعض جنسی جرم، جیسے فحش لڑپچ کی فروخت یا عوامی مقامات پر فحش افعال کا ارتکاب، معاشرے کے ”اخلاقی اقدار کے خلاف جرم“ کے تحت ذکر کیے گئے ہیں (60) بعض جرم اُم ”شدہ“ (criminal force) یا ”حملے“ (assault) کے عمومی تصور کے ذیل میں بیان ہوئے ہیں (61) اسی طرح جنسی تشدد کی بعض اقسام کو ”رخم“ (hurt) کے عمومی تصور کے تحت لایا جا سکتا ہے اور یوں ان پر قصاص و دیت ایکٹ کا اطلاق ہوتا ہے (62) یہی معاملہ استقطاب حمل اور استقطاب جنین کے جرم اُم کا ہے (63) بعض جرم اُم کو ”اغوا“ (abduction) کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ (64) اس کے علاوہ بعض جرم اُم کو ”ازدواجی تعلق“ کے خلاف جرم اُم (offences against marriage) کے تحت ذکر کیا گیا ہے (65) انگریزوں کے وضع کرده قانون کے تحت زنا بzen غیر (adultery) کا جرم اسی مؤخر الذکر عنوان کے تحت رکھا گیا تھا (66) طرفہ تماشی ہے کہ قانون تحفظ نسوان 2006ء نے اسی باب میں اب fornication کا جرم بھی رکھ دیا ہے (67) حالانکہ انگریزی اصول قانون کے تحت fornication کے فعل میں دونوں افراد کا غیر شادی شدہ ہونا ضروری ہے۔ نیز جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، تعریفات پاکستان کے تحت اس جرم کی جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ بعینہ وہی ہے جو حد زنا آرڈی نینس کے تحت ”زن“ کی ہے۔

پس جنسی جرائم سے متعلق راجح الوقت پاکستانی قانون کے تضادات کو دور کرنے اور اس کے خلاوں کو پر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس پورے قانون پر نظر ثانی کر کے اس کی اصلاح کی جائے۔ اس مقالے میں حد، تعزیر اور سیاست کے متعلق اسلامی شریعت کے جو اصول ذکر کیے گئے ہیں ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی ہے کہ زنا کے جرم کی تعریف، معیار ثبوت اور سزا میں تغیری کی گنجائش نہیں ہے۔ ان حدود اللہ کی الگ حیثیت مانتے ہوئے قانون کے اس حصے پر توجہ کی جائے جہاں سیاست کے قاعدے کے تحت حکمران کو قانون سازی کا اختیار دیا گیا ہے۔ چنانچہ زنا کے مساوا دیگر جنسی جرائم کو تعزیرات پاکستان میں ایک مخصوص باب کے تحت ذکر کیا جائے جس میں مختلف جنسی جرائم کی تعریفات اور سزا میں ذکر کرنے کے علاوہ جنسی تندری یا آبروریزی کی مختلف انواع اور مراتب کی تعریفات اور سزا میں بھی بیان کی جائیں۔ فوجداری قانون کے انتہائی اہم اور نازک شعبے میں موجود خلاوں کو پر کرنے اور مختلف وفعات کے آپس میں تضادات کو دور کرنے کا یہی واحد مناسب حل ہے۔

حوالی و تعلیقات

(1) سیاست کے تصور پر کام کرنے والے اہل علم نے بھی زیادہ تر توجہ حکومتی سیاسی نظام کی طرف مرکوز کر رکھی ہے اور فوجداری قانون کے تناظر میں اس پر بحث کو بالعموم نظر انداز کیا ہے۔

(2) اسی بنا پر قذف میں مقدمہ کے پاس معافی کا اختیار نہیں ہوتا جبکہ قصاص میں معافی کا اختیار جنہی علیہ، یا اس کی موت کی صورت میں اس کے ورثا کے پاس ہوتا ہے۔

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

(4) تعزیر اور سیاست کے تصورات کے درمیان موازنہ آگے پیش کیا جائے گا۔

(5) اس غلط فہمی کا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات فقہاء کی بعض عبارات کا محض ایک سرسری جائزہ لیا جاتا ہے اور ان کا باقاعدہ قانونی تجزیہ نہیں کیا جاتا۔ مثال کے طور پر امام علاء الدین کا سامنی نے لکھا ہے:

و كل جنایة يرجع فسادها الى العامة و منفعة جزائها يعود الى العامة كان

الجزاء الواجب بها حق الله عز شأنه على الخلوص - (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (كتاب: مكتبة رشيدية، تاريخ ندارد)، كتاب الحدود، باب صفات الحدود، ج 5، ص 522)

”اور ہر وہ جرم جس کے مفاسد عامۃ الناس تک پہنچیں اور اس کی سزا کے فوائد بھی عامۃ الناس کو پہنچیں، اس کی وجہ سزا اللہ عز شانہ کا خالص حق ہے۔“

اس سے ظاہر یہ متریخ ہوتا ہے کہ بعض جرائم کو حق اللہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کا اثر مجتمع پر پڑتا ہے، یا یہ الفاظ دیگر اجتماعی حق اور حق اللہ مترادف ہیں۔ تاہم معمولی غور سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اس عبارت کا صحیح مفہوم نہیں ہے۔ جملے کے آخر میں ان الفاظ کے معابد امام کا سانی خود واضح کر دیتے ہیں کہ کسی کام کو حق اللہ کہنے کا نتیجہ کیا ہے:

تأکیداً للنفع والدفع ، کی لا یسقط باساقط العبد ، و هو معنی نسبة هذه الحقوق الى الله تبارك و تعالى - (ایضاً)

”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۔“

پس حق جس کا ہوتا ہے اسی کے پاس معافی کا اختیار بھی ہوتا ہے۔ کسی کام کو حق اللہ قرار دینے کا قانونی نتیجہ یہ ہے کہ اس میں معافی کا اختیار کسی کے پاس نہیں ہوتا، حتیٰ کہ معاشرہ یا حکمران بھی اسے معاف نہیں کر سکتا۔ چنانچہ آگے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ قذف یا تو خالصتاً حق اللہ ہے یا اس میں حق اللہ غالب ہے، امام کا سانی قرار دیتے ہیں:

و اذا ثبت أن حد القذف حق الله تعالى خالصاً أو المغلب فيه فنقول: لا

يصح العفو عنه، لأن العفو إنما يكون من صاحب الحق، ولا يصح الصلح و الاعتراض، لأن الاعتراض عن حق الغير لا يصح، ولا يجري فيه الارث، لأن الارث إنما يجري في المتروك من ملك أو حق للمورث ... و لم يوجد شيء من ذلك فلا يورث، ويجرى فيه التداخل - (ایضاً)

”اور جب یہ ثابت ہوا کہ حد قذف اللہ تعالیٰ کا خالص حق ہے، یا اس میں غالب حق اللہ کا ہے تو ہم کہتے ہیں (کہ اس کے نتائج یہ ہیں) : کہ اس کا معاف کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ معافی صاحب حق کی طرف سے ہوتی ہے۔ اسی طرح اس میں صلح یا عوض قبول کرنا بھی صحیح نہیں،

کیونکہ کسی اور کے حق کا عوض لینا (یا کسی اور کے حق پر صلح کرنا) صحیح نہیں۔ اور اس میں وراشت جاری نہیں ہوتی، کیونکہ وراشت تو مورث کی چھوڑی ہوئی ملکیت یا حق میں جاری ہوتی ہے۔ اور اس قسم کی کوئی چیز یہاں نہیں پائی جاتی، اس لئے اس میں وراشت نہیں ہوتی۔ اور اس میں تداخل جاری ہوتی ہے (یعنی ایک ہی نوعیت کے کئی جرام کے ارتکاب پر ایک ہی سزا ملتی ہے)۔

(6) شبہہ کو بعض لوگوں نے انگریزی قانون کے تصور Doubt کے مترادف سمجھا ہے۔ یہ بھی ایک بڑی غلط فہمی ہے۔ اگر اس تصور کا قانونی تجزیہ کیا جائے تو یہ انگریزی قانون کے تصور Mistake سے زیادہ قریب ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, General Principles of Criminal Law: Western and Islamic (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 1998).

(7) رد المحتار ، کتاب الحدود ، ج 3، ص 162۔ آگے ابن عابدین نے ایک اور تعریف نقل کی ہے السیاست تغليظ جنایۃ لها حکم شرعی حسماً لمادة الفساد۔ (ایضاً) [سیاست کسی ایسے جرم کی، جس کے متعلق شرعی حکم موجود ہو، سخت سزا کو کہتے ہیں جو فساد کے خاتمے کے لئے دی جائے۔]

اس تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے ابن عابدین کہتے ہیں: و قوله : (لها حکم شرعی) معناہ انہا داخلۃ تحت قواعد الشرع و ان لم ینص عليها بخصوصها ، فان مدار الشريعة بعد قواعد الایمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم۔ (ایضاً) [اس تعریف میں ”جس کے لئے شرعی حکم موجود ہو“ سے مراد یہ ہے کہ سیاست کا اختیار شرعی قواعد کے ماتحت ہو گواہ اس کے لئے خصوصی طور پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، کیونکہ ایمان کی پیشگی کے بعد شریعت کا مدار اسی پر ہے کہ دنیا سے فساد کا خاتمہ کیا جائے۔]

(8) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ، کتاب الحدود (بیروت: دارالعرفۃ، تاریخ ندارد)، ج 5، ص 11۔

(9) روایات میں آتا ہے کہ نصر بن حاج ایک خوبصورت نوجوان تھا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خاتون کو شعر پڑھتے سناء فهل من سبیل الی خمر فأشربها ام من سبیل الی نصر بن حاج

اس پر آپ نے ان کو مدینہ منورہ سے دوسرے شہر بھیجنے کا حکم جاری کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم اس بنیاد پر نہیں تھا اس نے کوئی جرم کیا تھا۔ بلکہ اس کا سبب صرف یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے شہر میں کوئی ناپسندیدہ واقعہ رونما نہ ہو۔ سرخی کہتے ہیں: وَ الْجَمَالُ لَا يُوجِبُ النَّفِيِّ، وَ لَكُنْ فَعْلُ ذَلِكَ لِلْمُصْلِحَةِ، فَانَّهُ قَالَ: وَ مَا ذَنَبَيْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: لَا ذَنَبَ لَكَ، وَ انَّمَا الذَّنْبُ لِي حِيثُ لَا أَطْهَرُ دَارَ الْهِجْرَةَ مِنْكَ۔ (المبسوت،

كتاب الحدود، ج 9، ص 52)

(10) رdalel muthar، ج 3، ص 162

(11) ايضاً

(12) المبسوت ، كتاب الشهادات ، ج 16، ص 134؛ الهدایۃ شرح بدایۃ المبتدی (بیروت : دار احیاء التراث العربي، تاریخ ندارد)، كتاب الشهادات ، ج 3، ص 117-116

(13) الأشیاء و النظائر ، ص 152

(14) المبسوت، كتاب الديات ، ج 26، ص 122

(15) اس موقف کی ایک اور اہم دلیل یہ مشہور روایت ہے: لا قود الا بالسیف۔ [قصاص صرف توارکے ذریعے لیا جائے گا۔] صحاح ستہ میں اس حدیث کی روایت صرف ابن ماجہ نے کی ہے۔ (كتاب الديات، باب لا قود الا بالسیف، حدیث رقم 2657) تاہم کئی دیگر طرق سے اس کی روایت دیگر کتب حدیث میں کی گئی ہے۔ بعض روایات میں لا قود الا بحدیدة، یا لا قود الا بسلاح کے الفاظ آئے ہیں۔ (اس روایت کے بعض طرق کے لئے دیکھئے: سنن الدارقطی، ج 3، ص 87؛ المعجم الكبير، ج 10، ص 89؛ مصنف ابن أبي شیبة، ج 5، ص 432؛ سنن البیهقی الکبری، ج 8، ص 62؛ شرح معانی الآثار، ج 3، ص 183؛ مجمع الزوائد، ج 6، ص 455؛ کنز العمال، ج 15، ص 16؛ نصب الرایہ، ج 4، ص 398)

(16) المبسوت، كتاب الديات ، ج 26، ص 126

(17) ايضاً، كتاب الحدود ، ج 9، ص 91-90

(18) ايضاً، ص 91

(19) الهدایۃ شرح بدایۃ المبتدی ، كتاب الحدود ، ج 2، ص 344-343

(20) ايضاً، ص 344

(21) ايضاً، ص 347-

(22) رد المحتار، ج 3، ص 3- احتجاف کے نزدیک شاتم رسول مسلمان کی سزا الطور حدا رتداد موت ہے، جبکہ شاتم رسول ذمی کو بطور حذہنیں بلکہ بطور سیاستہ سزا موت دی جائیتی ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: علامہ محمد امین ابن عابدین الشامی، تنبیہ الولاة و الحکام علی احکام شاتم خیر الانام او أحد أصحابہ الكرام علیہ و علیہم الصلاۃ و السلام ، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ، دمشق: المکتبۃ الحاشمیۃ ، 1325ھ، ج 1، ص 371-314)

(23) صحيح البخاری ، کتاب الوضوء ، باب أبواب الابل و الدواب ، حدیث رقم 226؛ کتاب الجهاد و السیر ، باب اذا حرق المشرك المسلم هل يحرق ، حدیث رقم 2795؛ کتاب المغازی، باب قصة عکل و عرینة ، حدیث رقم 3871؛ کتاب الحدود ، باب المحاربين من أهل الكفر و الربدة، حدیث رقم 6304؛ کتاب الحدود ، باب لم يسوق المرتدون المحاربون حتى ماتوا ، حدیث رقم 6306-6304

(24) واضح رہے عنین کی سزا کے بعد رسول اللہ ﷺ نے مختلف موقع پر مثلاً کی ممانعت کا اعلان کیا۔ عمر بن حسین رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ عنین کی سزا کے بعد جب بھی رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تو اس میں مثل کی ممانعت کا ذکر ضرور کیا۔ (المبسوط ، کتاب السیر ، ج 10، ص 7) یہ ممانعت کئی طرق سے روایت ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر امام ابو داؤد نے اس کی مختصر روایت کتاب الجهاد میں کی ہے (حدیث رقم 2293)۔ امام نسائی نے کتاب تحریم الدم میں اس کی روایت سیدنا انس رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ (حدیث رقم 3979) امام احمد نے اول مسند البصریین میں اس کی روایت سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ (حدیث رقم 19277) امام بخاری نے کتاب المغازی میں اس کی مفصل روایت سیدنا انس رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ (حدیث رقم 3871)

(25) جرم زنا (نفاذ حدود) آرڈی نیٹس 1979ء، دفعہ 8

(26) ايضاً، دفعہ ۱۰

PLD 1989 FSC 95 at 134 (27)

(28) المبسوط ، کتاب الحدود ، ج 9، ص 77

(29) بدائع الصنائع ، کتاب الاکراه ، ج 6، ص 192

(30) المبسوط ، کتاب الحدود ، ج 9، ص 61-62

- (31) ايضاً، مص 77
- (32) ايضاً، مص 86
- (33) ايضاً
- (34) ايضاً، مص 86-87
- (35) ايضاً، مص 88
- (36) ايضاً
- (37) الهدایة شرح بداية المبتدى ، ج 2، مص 328
- (38) ايضاً، مص 348-349
- (39) المبسوط، كتاب الحدود، ج 9، مص 67
- (40) ايضاً
- (41) ايضاً، كتاب الاكراه ، ج 24، مص 104
- (42) ايضاً
- (43) ايضاً، مص 105
- (44) ايضاً
- (45) ايضاً
- (46) ايضاً
- (47) ايضاً، مص 105-106
- (48) بدائع الصنائع ، كتاب الاكراه ، ج 6، مص 192
- PLD 1989 FSC 95 at 127 (49)
- (50) تدبر قرآن ، ج 2، مص 505
- (51) ميزان، مص 284
- (52) تدبر قرآن ، ج 2، مص 505-508؛ ج 5، مص 361-377
- (53) ايضاً، مص؛ ميزان، مص

- (54) تہیم دین (فاران فاؤنڈیشن، لاہور، 1992ء)، ص 11
- (55) المبسوط ، کتاب الشهادات ، ج 16، ص 34
- (56) سنن ابی داود ، کتاب الحدود، حدیث رقم 38: سنن الترمذی ، کتاب الحدود ، ح 1373 ق
- (57) PLD 1989 FSC 95 at 126
- (58) حدود آرڈی نیس کا ایک جائزہ، ص 75-72
- (59) ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ بیوی کے ساتھ غیر فطری مباشرت پر بھی حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق سیاستِ سزا نے موت سنائی جاسکتی ہے۔
- (60) دیکھئے: تغیریات پاکستان کی دفعات 294-292۔
- (61) دفعہ 354 کے تحت پر تشدد طریقے سے کسی خاتون کی بے حرمتی پر دو سال قید کی سزا ہے اور دفعہ 354۔ الٹ کے تحت برس عالم کسی خاتون کو بے لباس کرنے کے لئے موت یا عمر قید کی سزا مقرر کی گئی ہے۔
- (62) دیکھئے: تغیریات پاکستان کی دفعات 337 تا 332 تا۔ زیاد۔
- (63) ایضاً، دفعات 338 تا 338۔ سی
- (64) ایضاً، دفعات 365 تا 374۔
- (65) ایضاً، دفعات 493 تا 496۔ سی
- (66) ایضاً، دفعہ 497۔ اس دفعہ کو حد زنا آرڈی نیس نے منسوخ کر دیا ہے۔ اس دفعہ کا متن یوں تھا:
- Whoever has sexual intercourse with a person who is and whom he knows or has reason to believe to be the wife of another man, without the consent or connivance of that man, such sexual intercourse not amounting to rape, is guilty of adultery and shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to five years, or with fine, or with both. In such case the wife shall not be punishable as abettor.
- (67) ایضاً، دفعہ 496-B