سماجی مسائل سے متعلقہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ

مقالہ برائے پی ایچ-ڈی، علوم اسلامیہ

مقالہ نگار

شمائلہ ممتاز

پی ایچ ڈی سکالر، علوم اسلامیہ

شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

جنوری 2024ء

سماجی مسائل سے متعلقہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ

مقالہ برائے **پی ایچ۔ڈی، علوم اسلامیہ**

مقالہ نگار

شمائلہ ممتاز

پی ایچ-ڈی علوم اسلامیہ

رجسٹریشن نمبر:608-PhD/IS/S16

نگران مقالہ

ڈاکٹر امجد حیات

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

یہ مقالہ پی ایچ۔ڈی علومِ اسلامیہ کی جزوی تکمیل کے لیے پیش کیا گیا ہے۔

شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

©(شمائلہ ممتاز،2024)

بسم الله الرحمن الرحيم

منظوری فارم برائے مقالہ ودفاع مقالہ

(Thesis and Defense Approval form)

زیر دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انہوں نے مندرجہ ذیل مقالہ پڑھا اور مقالہ کے دفاع کو جانچا ہے، وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہیں اور فیکلٹی آف سوشل سائنسز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالہ بعنوان: **سماجی مسائل سے متعلقہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ**

An Analytical Study of the Recommendations of the Council of Islamic Ideology Regarding Social Issues

نام ڈگری: پی ایچ۔ڈی علومِ اسلامیہ

نام مقالہ نگار: شمائلہ ممتاز

رجسٹریشن نمبر: 608-PhD/IS/S16

ڈاکٹر امجد حیات ____________________

(نگران مقالہ) دستخط نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر مستفیض احمد علوی ____________________

(صدر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت) دستخط صدرِ شعبہ اسلامی فکر و ثقافت

پروفیسر ڈاکٹر خالد سلطان ____________________

(ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز) دستخط ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز

میجر جنرل (ر) شاہد محمود کیانی (ہلال امتیاز-ملٹری) ____________________

(ریکٹر نمل) دستخط ریکٹر

تاریخ: ____________________

حلف نامہ فارم

(Candidate Declaration Form)

میں شمائلہ ممتاز ولد ممتاز شاہ

رول نمبر: 002 رجسٹریشن نمبر: 608-PhD/IS/S16

طالبہ، پی ایچ۔ڈی شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز (نمل) اسلام آباد حلفاً اقرار کرتی ہوں کہ

مقالہ بعنوان: **سماجی مسائل سے متعلقہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ**

An Analytical Study of the Recommendations of the Council of Islamic Ideology Regarding Social Issues

پی ایچ۔ڈی علوم اسلامیہ کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے سلسلہ میں پیش کیا گیا ہے، اور **ڈاکٹر امجد حیات** کی نگرانی میں تحریر کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کا اصل کام ہے، اور یہ کہ مذکورہ کام نہ تو کہیں اور جمع کروایا گیا ہے، نہ ہی پہلے سے شائع شدہ ہے اور نہ ہی مستقبل میں کسی بھی ڈگری کے حصول کے لئے کسی دوسری یونیورسٹی یا ادارے میں میری طرف سے پیش کیا جائے گا۔

میں اس بات کو سمجھتی ہوں کہ ایچ ای سی (HEC) اور نمل (NUML) علمی سرقہ (Plagiarism) کے حوالے سے عدم برداشت کی پالیسی پر سختی سے عمل پیرا ہے اس لیے میں بطور مقالہ نگار اس بات کا اقرار کرتی ہوں کہ یہ میرا ذاتی علمی کام ہے۔ اس مقالے کا کوئی بھی حصہ سرقہ شدہ نہیں ہے اور میں نے جہاں کہیں سے بھی کسی علمی کام کو لیا ہے اس کا باقاعدہ حوالہ دیا ہے۔ میں اس بات کا بھی اقرار کرتی ہوں کہ اگر میرے مقالے میں کسی بھی قسم کا باقاعدہ علمی سرقہ پایا جائے تو یونیورسٹی میری ڈگری کو ختم کرنے / واپس لینے کا اختیار رکھتی ہے۔

نام مقالہ نگار: شمائلہ ممتاز

دستخط مقالہ نگار: ____________

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد

فہرست عنوانات

صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار
IV	مقالہ کی منظوری کا فارم (Thesis Acceptance Form)	1.
V	حلف نامہ (Declaration)	2.
VI	فہرست عنوانات (Table of Contents)	3.
VIII	انتساب (Dedication)	4.
IX	اظہار تشکر(Acknowledgement)	5.
X	ملخص مقالہ (Abstract)	6.
1	**مقدمہ**	7.
10	**باب اول: پاکستان کے سماجی مسائل کی نوعیت، اسباب اور محرکات**	8.
11	فصل اول: پاکستان کے سماجی مسائل کی نوعیت	9.
31	فصل دوم: پاکستان کے سماجی مسائل کے اسباب و محرکات	10.
43	خلاصہ باب اول	11.
44	**باب دوم: عائلی مسائل سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ**	12.
45	فصل اول: نکاح سے متعلق	13.
103	فصل دوم: طلاق سے متعلق	14.
112	فصل سوم: خلع اور فسخ نکاح سے متعلق	15.
134	فصل چہارم: رجعت اور عدت سے متعلق	16.
146	فصل پنجم: بچوں کے مسائل سے متعلق	17.
171	خلاصہ باب دوم	18.
173	**باب سوم: حدود و تعزیرات کے ضمن میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ**	19.
174	فصل اول: حدود و تعزیرات، معنی و مفہوم	20.

181	فصل دوم: حد زنا کے ضمن میں سفارشات	21.
197	فصل سوم: حد حرابہ کے ضمن میں	22.
207	فصل چہارم: حد سرقہ کے ضمن میں	23.
217	فصل پنجم: حد خمر کے ضمن میں	24.
228	خلاصہ باب سوم	25.
231	خلاصہ بحث	26.
233	نتائج	27.
235	سفارشات	28.
237	فہارس	29.
242	مصادر و مراجع	30.

انتساب

والدین کے نام

جنہوں نے مجھے قیمتی رہنمائی اور ہدایات کے ساتھ پالا۔ میں ان
کی دعاؤں کے نتیجے کے سوا کچھ نہیں ہوں۔

اظہار تشکر

اللہ رب العزت کا بے حد شکر ہے کہ اس ربِ کائنات نے مجھ جیسے حقیر انسان کو اس اہم موضوع پر قلم اٹھانے کی ہمت عطا کی، جس کے لئے میں اپنے مالک کا جس قدر شکر بجالاؤں کم ہے۔ میری کم علمی اور لاپرواہی کے باوجود اس مقالے کی تکمیل فقط رب العالمین کا مجھ ناچیز پر فضل عظیم ہے۔ کروڑوں درود و سلام ہوں اس ذات عالیہ پر کہ جن پر دورد نہ بھیجا جائے تو رب کی عبادت مکمل نہیں ہوتی اور جن کے الفاظ اور اعمال قیامت تک کیلئے باعثِ ہدایت وراہنمائی قرار پائے۔

میں انتہائی احسان مند ہوں اپنے والدین کی جنہوں نے اس صبر آزماوقت میں میرا بھرپور ساتھ دیااور جب کبھی ہمت جواب دینے لگی توانہوں نے ہمت بندھائی۔ میں مشکور ہوں اپنے اساتذہ کرام کی خصوصا اپنے نگران مقالہ ڈاکٹر امجد حیات صاحب کی جنہوں نے ہمیشہ اس کام میں معاونت کی۔ میں ضرور شکریہ ادا کرنا چاہوں گی جناب صدر شعبہ اسلامی فکر و ثقافت پروفیسر ڈاکٹر مستفیض علوی صاحب کا جنہوں نے میرے اس کام میں رہنمائی فرمائی اور اپنی قیمتی آراء سے نوازتے رہے اور میں ضرور یہاں نام لینا چاہوں گی ڈاکٹر نور حیات صاحب کا، ڈاکٹر ریاض احمد صاحب، اور ڈاکٹر عبد الغفار بخاری صاحب کا جو وقتا فوقتا کام کرنے کی اہمیت پر کلام کرتے رہے اور مجھ سے میرے کام سے متعلق استفسار کرتے رہے۔ یقینا شکریے کے مستحق ہیں ڈاکٹر مظفر صاحب، ڈاکٹر منزہ صاحبہ، ڈاکٹر روؤف صاحب اپنی اس رہنمائی کے لیے جو مقالہ سے متعلق وہ طلباء کو فراہم کرتے ہیں۔ میں خصوصی شکریہ ادا کرنا چاہوں گی جناب چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل پروفیسر ڈاکٹر قبلہ ایاز صاحب کا جن کی نہ صرف مجھے رہنمائی حاصل رہی بلکہ میرے لیے تمام مواد تک رسائی کو یقینی بناتے رہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کے وہ تمام افراد شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے اس علمی کام میں کسی بھی طرح کی معاونت کی۔

میں اپنے بھائیوں اور بہنوں کی ممنوں ہوں جو وقتا فوقتا میرے موڈ کو خوشگوار بناتے رہے۔

میں ابرار بھائی کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گی جنہوں نے کمپوزنگ کے معاملات میں جب ضرورت پڑی مدد فراہم کی ۔ میں شکریہ ادا کرنا چاہوں گی ایڈوکیٹ شیخ وحید صاحب کا جن سے مجھے پاکستانی قوانین کو سمجھنے میں مدد ملی۔ میں شکریہ ادا کرنا چاہوں گی محمد شاہ نواز بھائی کا اور تمام دوستوں کا جو اس تحقیقی کام میں مفید مشوروں سے نوازتے رہے۔

شمائلہ ممتاز

ABSTRACT

According to the Constitution of Pakistan 1973, the Council of Islamic Ideology is a permanent constitutional body. Its duties are not only to advise the Parliament whether or not any of the laws is repugnant to Islam in the light of Quran and Sunnah, but it is also its duty to recommend measures to be promulgated as legislations to promote Islamic way of life in the country. The importance of the subject can be gauged from the fact that the Council of Islamic ideology is a body of collective ijtihad at the national level and it is the constitutional responsibility of Parliament to legislate in the light of its views and recommendations. The recommendations of the council are the result of the collective ijtihad and deliberation of the members and experts. The Council of Islamic Ideology has made recommendations regarding Muslim family laws, Hudood ordinance etc., in different periods that are scattered in the various annual reports of the organization. There was a dire need to collect important recommendations of the Council of Islamic ideology and to compile chapters with research themes along with thematic layout. It was an extensive data so it was decided to work on the recommendations related to social issues, in this case, this research took an overview of the challenging problems of the Pakistani society and then after an overview of the Pakistani society's issues, recommendations regarding Family laws, and the recommendations regarding to crimes and punishments matters were decided to be analyzed, as problems related to family and crimes are some of the burning issues and have a prime importance. This is an analytical study and data has been collected through primary and secondary sources. The purpose of this study was to find out whether or to what extent CII's recommendations address and safeguard the issues related to family system and how the consensus of Council's members meets Nasus-e-Sharia. This study also aims to analyze the CII's recommendations regarding amendments in Pakistan penal laws and their role in crime prevention.

Keywords: Social Issues, Council of Islamic Ideology, Analytical stu

مقدمہ

موضوع تحقیق کا تعارف: (Introduction of the Topic)

موجودہ صورتحال میں ملک عزیز کو کئی طرح کے مسائل کا سامنا ہے۔ جن میں سماجی، معاشی، سیاسی اور اخلاقی مسائل وغیرہ شامل ہیں۔ ہر گزرتے دن کے ساتھ ان مسائل کی شدت میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اس تحقیق میں ایک طرف ان بڑے مسائل اور محرکات کا جائزہ لیا گیا ہے جو پاکستانی معاشرے کے عدم استحکام کی وجہ بن رہے ہیں۔ تو دوسری طرف اسلامی نظریاتی کونسل کے کام کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان میں اجتماعی اجتہاد کا ادارہ ہے جسے 1973ء کے آئین کی دفعات 227 تا 231 کے تحت قوانین کی اسلامی تشکیل کے لیے تشکیل دیا گیا پاکستان میں آئین کی دفعہ 227 میں موجودہ قوانین کو قرآن و سنت میں منضبط احکام کے مطابق بنانے اور آئندہ کوئی قانون قرآن و سنت سے متصادم نہ بنانے کی بات کی گئی ہے۔ پاکستان میں اسلامی قوانین کو غالب و بالادست بنانے کے لئے اسلامی نظریاتی کونسل نے گرانقدر کوششیں کی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کے قوانین میں جہاں بھی ہمیں اسلامی رنگ نظر آتا ہے اس میں کونسل کی کاوشوں کا حصہ قابلِ لحاظ ہے۔ قیام پاکستان سے 1979 تک کے عرصے میں قوانین اسلام کے نفاذ کی ضمن میں کوئی بڑی پیش رفت نہ ہو سکی لیکن اس کے بعد حدود آرڈیننس کے نفاذ سے شروع ہونے والے سلسلے میں متعدد قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق بنایا گیا مثلاً زکوۃ و عشر کا نظام، قصاص و دیت آرڈیننس، قانون عدلیہ اور اقتصاد کے اسلامی نظام کے لیے کارکن تیار کرنے کی خاطر پہلے شریعہ فیکلٹی اور پھر اسلامی یونیورسٹی کا قیام اور وفاقی شرعی عدالت کا قیام وغیرہ جیسے اہم اقدامات اسلامی نظریاتی کونسل کے کارناموں میں شامل ہیں۔ علاوہ ازیں یہ ادارہ ہر سال، سالانہ رپورٹس، قوانین کی اسلامی تشکیل کی رپورٹس، اقتصادی، تعلیمی، معاشی اور معاشرتی امور سے متعلق سفارشات مرتب کرتا ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے اب تک کئی ملکی قوانین اور شرعی معاملات کے حوالے سے اپنی سفارشات مرتب کی ہیں۔ اس سلسلے میں کونسل نے مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء، قانون تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء، قانون پابندی نکاح صغار ۱۹۲۹ء پر نظر ثانی کرتے وقت نیز عوامی استفسارات کے جواب میں عائلی قوانین، حدود و تعزیرات، قوانین کی اسلامائزیشن کے حوالہ سے، معاشرتی اصلاحات کے حوالہ سے مختلف ادوار میں سفارشات مرتب کی ہیں۔ چناچہ یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ سماج کی بہتری سے متعلق اس ادارے نے جو کام کیا اس کو سامنے لایا جائے۔ چناچہ کونسل کی تمام سفارشات اور پاکستان کے سماجی مسائل کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل کی عائلی مسائل اور حدود و تعزیرات سے متعلق قوانین کے ضمن میں کی گئی سفارشات کو تجزیہ کے لیے منتخب کیا گیا اور یہ جاننے کی کوشش کی گئی کہ یہ سفارشات کس نوعیت کی ہیں اور خاندانی نظام کے تحفظ کے

ضمن میں نصوص شریعۃ سے یہ کس قدر ہم آہنگ ہیں۔ علاوہ ازیں موجودہ تحقیق میں کونسل کی حدود و تعزیرات سے متعلق سفارشات کا بھی تجزیہ کیا گیا ہے اور یہ جاننے کی کوشش کی گئی ہے کہ کونسل نے حدود و تعزیرات کے قوانین میں جو ترامیم تجویز کیں، جرائم کے سدباب میں ان کا کیا کردار رہا۔

دراسات تحقیق: (Literature Review)

تحقیقی مقالہ جات

1۔ عظمی اسلم، **"خواتین پر تشدد کے اسباب، اثرات اور ان کا سدباب، پاکستانی قوانین اور اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کی روشنی میں تجزیاتی مطالعہ"** (پی ایچ ڈی مقالہ)، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، 2020ء۔ اس مقالہ میں پاکستان میں خواتین پر ہونے والے تشدد کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے اور پھر اس ضمن میں مروجہ قوانین کو بیان کرتے ہوئے تشدد سے متعلق قوانین پر اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

2۔ اظہار الحق، **"زکوٰۃ و عشر کے بنیادی شرعی احکام اور اسلامی نظریاتی کونسل کی منتخب سفارشات"**، (ایم فل مقالہ)، یونیورسٹی آف مینجمنٹ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور، 2018ء۔ اس مقالہ میں اسلامی نظریاتی کونسل کا تعارف بیان کرتے ہوئے انہوں نے زکوۃ اور عشر کے جملہ عوامل کو ایک طرف شریعت کے تناظر میں دیکھا ہے اور پھر اسلامی نظریاتی کونسل کے کام کا جائزہ لیا گیا ہے۔

3۔ خالدہ صدیق، **"اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ 'معاشرتی اصلاحات' کا تجزیاتی مطالعہ مقاصد شریعہ کی روشنی میں"** (ایم فل مقالہ)، دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور، ۔2016ء۔ اس مقالہ میں اسلامی نظریاتی کونسل کی ایک عمومی رپورٹ جو 1992ء میں پیش کی گئی اس کا مقاصد شریعہ کی روشنی میں تجزیہ کیا گیا ہے۔

4۔ محمد، صادق، **"اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ معاشرتی اصطلاحات کا تجزیاتی مطالعہ"** (ایم فل مقالہ)، **دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور، 2016**

5۔ صائمہ انور، **"ذرائع ابلاغ سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ"** (ایم اے مقالہ)، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی فیصل آباد، 2018ء۔ اسلامی اور پاکستانی ثقافت کا احیاء اور اس کی ترویج کے حوالے سے ذرائع ابلاغ کا کردار کے ضمن میں لباس، چال ڈھال، گفتگو، رہن سہن، اور معاشرتی رویوں کے جو ماڈل ٹیلی ویژن

پر ڈراموں، کلچرل شوز، موسیقی کے پروگرام اور اشتہارات کے ذریعہ سے پیش کیے جارہے ہیں ان سے متعلق سفارشات کا تجزیہ ہے ۔

ریسرچ آرٹیکلز

6۔ فخر زمان، ہمایوں شمس، **"پاکستانی معاشرہ کو درپیش مسائل کا حل سیرت نبویہ ﷺ کی روشنی میں: عائلی مسائل کا اختصاصی مطالعہ"**، المیزان، شمارہ2، 2020۔ اس آرٹیکل میں پاکستان کے عائلی مسائل میں سے نکاح و طلاق، نان ونفقہ، عورت کی ملازمت، جہیز، عائلی معاملات میں حسن سلوک میں کمی وغیرہ جیسے مسائل کو سامنے لایا گیاہے اور سیرت نبویہ ﷺ کی روشنی میں ان کا حل پیش کیا گیاہے۔

7۔ غنی، عثمان، **"ازدواجی زندگی سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات"**، القلم، جون2019۔ اس آرٹیکل میں اسلامی نظریاتی کونسل کی ازدواجی زندگی سے متعلق اہم سفارشات کو پیش کیا گیاہے۔ سفارشات کا صرف متن دیا گیاہے۔ ان کا تجزیہ یا جائزہ پیش نہیں کیا گیا۔

8۔ رضیہ سلطانہ، پروفیسر نور الدین جامی، **"اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیہ"**، پاکستان جرنل آف اسلامک ریسرچ، شمارہ3، **2009** ۔ اس آرٹیکل میں کونسل کی مختلف امور سے متعلق سفارشات اور کونسل کے کاموں کو پیش کیا گیاہے اور بعض سفارشات کا تجزیہ کیا گیاہے۔

9۔ ڈاکٹر محمد شکیل اوج، **"نسائیات چند فکری و نظری مباحث"** میں **"اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات(2008) پر چند گزارشات"** کے عنوان سے تنقیدی آرٹیکل لکھاہے۔ اس آرٹیکل میں اسلامی نظریاتی کونسل کی 2008ء میں خواتین کے مسائل سے متعلقہ پیش کردہ سفارشات کا اجمالی جائزہ پیش کیا گیاہے۔

10. Fakhr-ul-Islam, Khan Faqir, **"The Council of Islamic Ideology (CII) in the 1973 Constitution: Background, Structure and Performance"**, Peshawar Islamicus, 2020, Vol:11, Issue 1. The main theme of this paper is to analyze whether the CII effectively performing its functions and to identify what measure had been taken to make it an effective constitutional body? The proposed contents is about: Functions assigned to the council, Strength, appointment of members and chairman, its reports and performance. The authors just slightly touched the recommendations regarding social issues.

11. Mansoor Ahmad, "**A study of Council of Islamic Ideology: an institution for the Islamization of Pakistan",** by analyzing the role of Council of Islamic Ideology as a refuge for both the government and the

religious parties in Pakistan, this paper contextualizes the influence of its recommendations on the legal system of the country.

12. Sajid Hussain, Aftab Hussain Gillani “**Role of Council of Islamic Ideology in Islamization During Zulfikar Ali Bhutto Era”** Global Political Review, 2020, Vol. 5, No. 1. This paper discusses in detail the efforts of the Council of Islamic Ideology in the Islamization of Pakistani laws in Bhutto’s era.

کتب

13۔ سماجی مسائل سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات 1962ء سے لیکر 2014ء تک کی سالانہ رپورٹوں میں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ مجوزہ عنوان کے علمی کام کے حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل کی موضوعاتی رپورٹیں ”مسلم قوانین مطبوعہ اپریل 1983ء“ اور ”مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء، نظر ثانی اور سفارشات مطبوعہ 2009ء“ اور ”معاشرتی اصلاحات“ مطبوعہ 1993ء اہم ہیں۔

14. J. Henry Koson, Social Problems of Pakistan, Routledge, 2019.

9 ابواب پر مشتمل اس کتاب میں پاکستان کے سماجی، سیاسی اور معاشی مسائل پر غور کیا گیا ہے۔ اس میں آبادی میں بے پناہ اضافہ کو کنٹرول کرنے اور افغان مہاجرین کے مسائل سے نمٹنے کے ساتھ ساتھ تعلیم، خواتین کے حقوق اور جمہوریت جیسے مسائل سے متعلق پاکستان میں کی گئی کوششوں کا تجزیہ کیا گیا ہے۔

15۔ جسٹس سید افضل حیدر، سابق چیف جسٹس فیڈرل شریعت کورٹ نے ایک کتاب **"اسلامی نظریاتی کونسل، ارتقائی سفر اور کارکردگی"** تصنیف کی، سات ابواب پر مشتمل اس کتاب میں کونسل کی تاریخ اور کارکردگی کا تفصیلی احاطہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب اس لحاظ سے منفرد ہے کہ یہ پہلی کتاب ہے جس میں کونسل کی کارکردگی کا تفصیلا بیان ملتا ہے۔ اس کتاب میں کونسل کے کردار سے متعلق کونسل کی ذمہ داریوں، فرائض، اجلاس، اجلاس کی روئیدادوں اور تمام سفارشات کا عمومی بیان ہے۔

16۔ پروفیسر ڈاکٹر اکرام الحق یاسین، **"اسلامی نظریاتی کونسل: ادارہ جاتی پس منظر اور کارکردگی"** اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، 2016ء۔ اس کتاب کے مندرجات جسٹس سید افضل حیدر کی کتاب کا تسلسل ہیں۔

17۔ ڈاکٹر خالد علوی ، **"اسلام کا معاشرتی نظام (اسلام اور جدید معاشرتی نظریات)"**، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور 2009۔ اس ضخیم کتاب میں فاضل مصنف نے ابتداء میں عمرانیات کا تعارف اور مغربی مفکرین کی آراء کی روشنی میں اس کا مفہوم بیان کیا ہے۔ اسی حصہ اوّل میں مختلف معاشروں یعنی رومی، فارسی، عربی کے علاوہ زمانہ

اسلام کے نظریات اور خصوصیات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ مابعد مصنف نے اسلامی معاشرے کے بنیادی خدوخال، انسان اور خدا کا تعلق، کائنات کی تخلیق کا مقصد، انسان کی تخلیق کے مقاصد، عظمت انسان کی بنیادیں، اسلامی ثقافت کی بنیادی روح جیسے اہم موضوعات پر قلم کشائی کی ہے۔ فاضل مصنف نے معاشرے کے بنیادی عنصر خاندان کو زیر بحث لاتے ہوئے اس کے آغاز وارتقاء، اقسام، فرائض، مفہوم اور اس کی ہیئت کو واضح کرنے کے بعد اس کے عناصر ترکیبی میں نکاح اور عائلی زندگی کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ کتاب کے اگلے حصے میں ازدواجی زندگی کو عالمگیر معاشرتی حقیقت قرار دیتے ہوئے اس کے خدوخال کو واضح کیا ہے، اس مقام پر نکاح کی دینی ضرورت، نکاح کے جسمانی وشرعی مقاصد اور ایک خاندان کی بنیادی ضروریات کے ساتھ ساتھ ان تعلقات میں بگاڑ کے نتیجے میں طلاق کی حقیقت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ مصنف نے اس باب میں طلاق دینے کے شرعی طریقے بھی بیان کیے ہیں۔ اس کے بعد زوجین کے باہمی حقوق وفرائض، حق میراث، اور دیگر متعلقہ موضوعات کو سپرد قلم کیا ہے۔ کتاب کے باقی حصے میں والدین کی اہمیت اور ان کا احترام، اولاد کے حقوق وفرائض اور خاندان سے متعلقہ دیگر عناصر کے حوالے سے گفتگو کی گئی ہے۔ کتاب کے اگلے حصوں میں تحریک آزادی نسواں کی روشنی میں خاندان کے کردار، اس تحریک کے اثرات کے نتیجے میں خاندانی نظام میں پیدا ہونے والے بگاڑ، جنسی انتشار، جنسی آوارگی، مردوں کے خلاف نفرت اور پھر عورتوں کی جانب سے خود انحصاری کا غرور جیسے موضوعات کو زیر بحث لانے کے بعد اسلام میں عورت کی شاندار حیثیت کو واضح کیا گیا ہے۔ مجموعی طور یہ کتاب بیش بہا معلومات پر مبنی ہے مگر زیر بحث مقالے کے حوالے سے اس میں موضوع سے براہ راست معلومات بہت کم ہیں۔

تحقیق میں موجود خلاء: (Research Gap)

میرے علم کے مطابق جہاں تک میرے کام کا تعلق ہے تو سماجی مسائل سے متعلق کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ پر کسی نے کام نہیں کیا اور اس کے لیے ایک ضخیم تحقیقی کام کی ضرورت تھی۔ میں نے اپنی تحقیق میں ان سماجی مسائل کو اجاگر کیا ہے جن کو اس سے پہلے اجاگر نہیں کیا گیا اور جن سے متعلق وقتاً فوقتاً سوال اٹھتے رہے اور ان مسائل سے متعلقہ کونسل کی سفارشات کو وقتاً فوقتاً تنقید کا نشانہ بنایا جاتا رہا۔ میری اس تحقیق میں ان مسائل کو بیان کیا گیا ہے جو فقہی نوعیت کے تھے اور جن سے متعلق وقتاً فوقتاً سوالات اٹھتے رہے اور ان سے متعلق قانون سازی کے لیے کونسل اپنی سفارشات پیش کرتی رہی۔ اگرچہ سابقہ کام میں کچھ تحقیقی کام ہوا ہے جس میں عائلی مسائل کا احاطہ اور ان کے تدارک کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ ملک کے عائلی قوانین پر بھی کچھ تحقیقی کام ہوا ہے۔ علاوہ ازیں

اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کے حوالہ سے انفرادی عنوانات کو لیکر ان کے حوالہ سے سفارشات پر کام ہوا ہے۔ یہ ساراکام عموماً جزوی نوعیت کا ہے، جبکہ مقالہ نگار کا کیا گیا تحقیقی کام اس لحاظ سے منفرد ہے کہ ملک میں کسی سطح پر بھی سماجی مسائل سے متعلقہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ پر تحقیقی مقالہ نہیں لکھا گیا۔ یہ اپنی نوعیت کا واحد مقالہ ہے جس میں پاکستان کے اہم سماجی مسائل کو بیان کرتے ہوئے عائلی مسائل کے حل سے متعلق کونسل کی اجتہادی کاوشوں اور حدود و تعزیرات کے تحت جرائم کی روک تھام سے متعلق اسلامی قوانین کے نفاذ سے متعلق کونسل کی سفارشات کا تحقیقی انداز میں تجزیہ کیا گیا ہے۔

جواز تحقیق: (Rationale of the Study)

اسلامی نظریاتی کونسل جو قومی سطح پر اجتماعی اجتہاد کا ایک ادارہ ہے، جس نے مختلف ادوار میں سماجی مسائل سے متعلق قانون سازی کے حوالے سے کئی سفارشات پیش کیں جو کہ اس ادارہ کی مختلف سالانہ رپورٹوں میں موجود ہیں۔ اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس کی گئی کہ کونسل کی اہم سفارشات جمع کر کے موضوعاتی ترتیب کے ساتھ ابواب بندی مع تحقیقی حواشی کر دی جائے۔

ملک عزیز میں خاندانی نظام کو لاحق مسائل اور بڑھتی ہوئی بے راہ روی و جرائم اس بات کے متقاضی تھے کہ ان سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل نے جو سفارشات پیش کی ان کا تجزیہ کیا جائے کہ عائلی نظام کے تحفظ اور اصلاح معاشرہ میں ان کا کیا کردار رہا ہے۔

موضوع تحقیق کی ضرورت واہمیت: (Significance of the Study)

قیام پاکستان کے بعد جب پاکستان کا اپنا آئین بنا تو یہ اعتراض سامنے آیا کہ آئین کی کئی دفعات قرآن وسنت کے متصادم اور منافی ہیں، اسی وجہ سے اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل معرض وجود میں آئی۔ تا کہ ایک ایسا ادارہ ہو جو نمائندہ افراد پر مشتمل ہو اور وہ ملکی قوانین کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لے اور جو قوانین قرآن وسنت کے منافی ہیں ان پر تفصیلی غور و فکر کے بعد آراء اور تجاویز دے جن کی روشنی میں انہیں قرآن وسنت کے مطابق ڈھالا جاسکے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے اس سلسلہ میں سماجی، سیاسی، معاشی قوانین و معاملات سے متعلق اپنی سفارشات پیش کیں۔ اس ضمن میں ضرورت تھی کہ ایک ادارہ جو 1962ء سے سماج کے حوالہ سے سفارشات پیش کر رہا ہے اس کی سفارشات کا تفصیلی جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ سماجی مسائل کے ضمن میں کونسل کے کام کی کیا نوعیت

ہے۔ سماجی مسائل سے متعلقہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیہ ایک ایسا موضوع ہے جس پر کام بیک وقت حکومتی اداروں، تعلیمی اداروں، شعبہ تعلیم سے وابستہ ماہرین، علمائے کرام، طلباء اور عوام الناس کی رہنمائی کا باعث ہو گا۔

تحدید موضوع: (Delimitations of the Study)

اس مقالہ میں پاکستان کے سماجی مسائل کا عمومی جائزہ لیتے ہوئے دیکھا گیا کہ بعض مسائل انفرادی نوعیت کے ہیں اور بعض اجتماعی نوعیت کے۔ انفرادی نوعیت کے مسائل کو معاشرے کے افراد مل کر حل کر سکتے ہیں جبکہ اجتماعی نوعیت کے کچھ مسائل کو حل کرنا صریحتا اداروں کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہمارے خاندانی نظام سے متعلق مسائل جن کے حل میں فقہاء اور ریاست کا کردار ضروری ہے، پھر اس طرح جرائم ہیں جن کا سدباب اداروں کی ذمہ داری ہے۔ چناچہ اسی پس منظر میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات میں سے عائلی مسائل، اور حدود و تعزیرات سے متعلق مسائل کے حوالے سے سفارشات پر تحقیقی کام کیا گیا ہے کہ اس ادارے نے اس ضمن میں کیا کام کیا۔ پھر عائلی مسائل کے تحت سفارشات میں تحدید اساتذہ کرام کی رہنمائی کے مطابق اس طرح کی گئی کہ وہ موضوع ہوں جن کی اہمیت معاشرے کے لیے مسلم ہو اور جن پر پہلے سے کام نہ کیا گیا ہو اور کونسل کی سفارشات کے ضمن میں مواد بھی موجود ہو۔ چناچہ عائلی معاملات میں نکاح، طلاق، خلع و فسخ نکاح، رجعت وعدت، اور بچوں کے مسائل جس میں حضانت، لاوارث اور غریب بچوں کی دیکھ بھال، چائلڈ لیبر، اور نابالغ کا نکاح شامل ہیں، سے متعلق سفارشات تحقیق کا حصہ رہی ہیں جبکہ حدود و تعزیرات کے ضمن میں زنا، حرابہ، سرقہ اور شراب نوشی جیسے مباحث کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ باب سوم کو حدود و تعزیرات کا نام اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ متعلقہ حدود سفارشات میں بعض حدود جرائم کی بحث جرم مستوجب حد اور جرم مستوجب تعزیر کے تحت کی گئی ہے۔ لہذا یہاں حدود کا تجزیہ چونکہ اسی تناظر میں کیا گیا ہے تو باب کے نام میں تعزیرات کا لفظ بھی شامل کیا گیا ہے۔

مقاصد تحقیق: (Objectives of the Study)

1۔ پاکستانی معاشرے کے سماجی مسائل، اسباب و محرکات کی کھوج لگانا۔
2۔ عائلی مسائل سے متعلق کونسل کی سفارشات کی نوعیت اور نصوص شریعہ سے ان کی تطبیق کا جائزہ لینا۔
3۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی حدود و تعزیرات کے قوانین میں مجوزہ ترامیم اور جرائم کے سدباب میں کردار کا تجزیہ کرنا۔

سوالات تحقیق: (Research Questions)

1 ۔ پاکستان کے سماجی مسائل کس نوعیت کے ہیں اور ان کے اسباب و محرکات کیا ہیں ؟

2۔ عائلی مسائل سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کس نوعیت کی ہیں اور نصوص شریعہ سے وہ کس حد تک مطابقت رکھتی ہیں ؟

3۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی حدود و تعزیرات کے قوانین میں مجوزہ ترامیم نے جرائم کے سدباب میں کیا کردار ادا کیا ؟

منہج تحقیق: (Research Method)

موضوع سے متعلق تمام ابحاث اور پہلوؤں پر محیط یہ مقالہ ایک مقدمہ، تین ابواب، خاتمۃ البحث، اور نتائج وسفارشات پر مشتمل ہے۔ پہلا باب پاکستان کے سماجی مسائل سے متعلق تحقیق پر مبنی ہے، دوسرا باب عائلی مسائل سے متعلق پاکستان کے آئینی واجتہادی ادارے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کے تجزیاتی مطالعہ سے متعلق ہے جبکہ تیسرا باب حدود وتعزیرات کے ضمن میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کے تجزیاتی مطالعہ پر مشتمل ہے۔ ہر باب کو مزید فصول میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر فصل کئی ذیلی عنوانات پر مشتمل ہے۔

موضوع پر کام کے دوران مندرجہ ذیل منہج اختیار کیا گیا:

1۔ تحقیق کے معیاری دائرہ کار (Qualitative standard) میں رہتے ہوئے تجزیاتی منہج اختیار کیا گیا ہے۔

2۔ مقالہ میں بنیادی وثانوی مصادر سے استفادہ کوشش کی گئی ہے۔ کونسل کی سفارشات سے متعلق تحقیقی مواد کے لیے کونسل کی سالانہ رپورٹوں، دستاویزات، عدالتی دستاویزات اور کونسل کی آفیشل ویب سائیٹ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ نیز کونسل کے شعبہ ریسرچ کے طریقہ کار سے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے مشاہدہ کار کے طور پر شمولیت اختیار کی گئی۔

3۔ تفسیر کی معلومات کے لیے الجامع لاحکام القرآن، اور تفسیر ابن کثیر، سے مدد لی گئی ہے۔ احادیث کی معلومات کے لیے بالخصوص صحاح ستہ: صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابن ماجہ، سنن ابی داؤد، سنن الترمذی، اور سنن النسائی سے مدد لی گئی ہے۔ کتب فقہ میں سے فتاوی الھندیۃ، الفقہ الاسلامی و ادلتہ، الحیلۃ الناجزۃ، البدائع و الصنائع، المبسوط، المحیط، الاشباہ والنظائر، اور رد المحتار وغیرہ جیسی کتب سے استفادہ کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں لغوی معلومات کے لیے لسان العرب، تاج العروس من جواہر القاموس، وغیرہ کو سامنے رکھا گیا ہے۔

4۔ موضوع سے متعلق ماہرین، خصوصا اسلامی نظریاتی کونسل کے ممبران سے رہنمائی لی گی ہے۔

5۔ مواد کے حصول کے لیے اسلام آ باد کی لائبریریز سے استفادہ کیا گیا ہے نیز جدید ذرائع تحقیق (انٹرنیٹ) سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔چند اہم ویب سائٹس درج ذیل ہیں جن سے ریسرچ کے دوران استفادہ کیا گیا:

https://cii.gov.pk/, https://www.kitabosunnat.com, https://shamela.ws/

شمائلہ ممتاز

پی ایچ ڈی سکالر

شعبہ اسلامی فکر وثقافت، نمل، اسلام آباد

باب اول

پاکستان کے سماجی مسائل کی نوعیت، اسباب و محرکات

فصل اول: پاکستان کے سماجی مسائل کی نوعیت
فصل دوم: پاکستان کے سماجی مسائل کے اسباب و محرکات

فصل اول

پاکستان کے سماجی مسائل کی نوعیت

کسی بھی ریاست کی اہم ترین ذمہ داریوں میں لوگوں کی بنیادی ضروریات مثلا خوراک، تحفظ، روزگار وغیرہ کو پورا کرنا سرفہرست ہوتا ہے۔ جب کوئی ریاست اپنے لوگوں کی یہ بنیادی ضروریات پوری نہ کرپائے تو مختلف نوعیت کے مسائل جنم لیتے ہیں جن کو ہم سماجی مسائل کہتے ہیں اور یہ سماجی مسائل سماج کے تمام افراد یا کثیر افراد کو متاثر کرتے ہیں۔

انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا میں سماجی مسائل کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"Social issue, also called social problem, a state of affairs that negatively affect the personal or social lives of individuals or the well-being of communities or larger groups within a society and about which there is usually public disagreement as to its nature, causes, or solution. [1]

"سماجی ایشو، جسے سماجی مسئلہ بھی کہا جاتا ہے، معاملات و مسائل کی ایسی حالت ہوتی ہے جو افراد کی ذاتی یا سماجی زندگیوں یا معاشرے کے اندر کمیونٹیز یا بڑے گروہوں کی فلاح و بہبود کو منفی طور پر متاثر کرتی ہے اور جس کی نوعیت، وجوہات اور حل کے بارے میں عام طور پر عوامی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔"

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ سماجی مسائل سے مراد ایک ایسی صورت حال ہے جو معاشرے کے کسی بڑے گروہ یا ایک بڑے حصے کو متاثر کرتی ہے اور جس کے نقصان دہ نتائج ہوتے ہیں یا ہوسکتے ہیں، جو صرف اجتماعی طور پر یا حکومتی تعاون سے حل کیے جاسکتے ہیں کیونکہ یہ مسائل سماج کے تمام لوگوں کے مشترک مسائل ہوتے ہیں، جو عموما تمام افراد کو متاثر کرتے ہیں۔ اگرچہ بنیادی اور بڑے مسائل کو حل کرنا اس ریاست کی ذمہ داری ہوتی ہے جسے وہ مسائل درپیش ہوتے ہیں، کہ وہ ان مسائل کے حل میں اپنا کردار ادا کرے لیکن عموما ان مسائل کے حل سے

---

[1] https://www.britannica.com/topic/social-issue

متعلق بہت سارے لوگ آگے بڑھتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ کسی ایک فرد کا مسئلہ نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی ایک یا چند افراد مل کر اس کو حل کر سکتے ہیں اور یہ کہ ہر سماج میں مختلف طرح کے لوگ رہتے ہیں جس سے مختلف طرح کے خیالات، نظریات اور تصورات جنم لیتے ہیں جن سے اختلاف رائے واقع ہوتی ہے۔ یہ تصورات عموما انسان کی ذاتی زندگی اور اس کی باہم سماجی زندگی کے مطابق اخلاقا صحیح بھی ہو سکتے ہیں اور غیر صحیح بھی۔ اس لیے کسی بھی سماجی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے اس سماج کے مختلف لوگ آپس میں مل جل کسی متفقہ فیصلہ پر پہنچتے ہیں۔ اس امر میں اتفاق یا نا اتفاقی ہو سکتی ہے کہ کون سے سماجی مسائل حل کرنے کے قابل ہیں اور کون سے نہیں۔ مختلف لوگ اور مختلف سماج کی ترجیحات مختلف ہو سکتی ہیں۔ اور انہی ترجیحات کی بنا پر نظریات اور تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جو سماجی مسائل کو باہم حل کرنے میں مدد کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ لوگ اپنا وقت، پیسہ، طاقت اور دیگر وسائل کی قربانی دے کر اپنے سماجی مسائل کو حل کرتے ہیں۔ ایسا کرنے والے رضاکار ہوتے ہیں۔ کہیں پر غیر منافع بخش تنظیمیں بنائی جاتی ہیں اور کہیں تنظیمیں جنم لیتی ہیں جو عوام کو اکٹھا کرتی ہیں اور مسئلہ کا حل تلاش کرتی ہیں۔ اور بعض مسائل کا حل خصوصیت کے ساتھ ریاست کے ساتھ جڑا ہوتا ہے اور وہ ان سے متعلق قانون سازی کر کے ان کا حل پیش کرتی ہے۔

مملکت پاکستان کی بات کریں تو پاکستان کئی سماجی مسائل میں گھرا ہوا ہے۔ اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ پاکستان میں مسائل بہت زیادہ ہیں بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ان مسائل کو کتنی توجہ دی جاتی ہے اور ان کے حل کیلئے کیا اقدامات اٹھائے جاتے ہیں؟ جب سماجی مسائل کو بروقت توجہ نہیں دی جاتی اور ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے تو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہی مسائل سماج کے لئے بہت بڑا خطرہ بن جاتے ہیں اور پھر منفی اثرات مرتب کرتے ہیں۔

پاکستان ایک ترقی پذیر ملک ہے اور ان تمام سماجی مسائل کا سامنا کر رہا ہے جو دیگر ترقی پذیر ممالک کو درپیش ہیں۔ دور حاضر میں پاکستان کو بہت سارے مسائل کا سامنا ہے۔ جن میں سے چند اہم درج ذیل ہیں۔

1۔ غربت

غربت ان بڑے مسائل میں سے ایک ہے جن کا آج پاکستان کو سامنا ہے۔ غربت سے مراد خوراک، لباس اور رہائش سمیت بنیادی ضروریات زندگی پوری کرنے کیلئے کافی رقم کا نہ ہونا ہے۔

علامہ زبیدی لسان العرب میں غربت جسے عربی میں فقر کہا جاتا ہے کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

"الفقر و الفقر: ضد الغنی--- الفقیر الذی له بلغه من العیش--- و قال ابن عربی: الفقیر الذی لا شئی له" ([1])

"غربت اور افلاس: امیری کی ضد ہے۔۔۔ غریب وہ ہے جس کے پاس رہنے کی کوئی جگہ ہو اور ابن عربی نے کہا: غریب وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔"

ورلڈ بینک غربت کی تعریف اس طرح بیان کرتا ہے کہ غربت سے مراد بھوک ہے اور بنیادی طور پر، غربت سے مراد زندگی کی ضروریات مثلاً خوراک، صاف پانی، رہائش اور لباس فراہم کرنے کے لیے کافی وسائل کی کمی ہے۔ ورلڈ بینک کے مطابق اگر کوئی شخص ایک دن میں 1.9 ڈالر سے کم کماتا ہے تو وہ انتہائی غریب ہے۔

"The poor are those who do not have enough income or consumption to put them above some adequate minimum threshold. And the extreme poor is he who lives on less than $1.90 a day."([2])

ورلڈ بینک کی غربت کی اس تعریف کو سامنے رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ پاکستان میں 37.9٪ لوگ غربت کی لکیر سے نیچے زندگی بسر کر رہے ہیں۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہمارے معاشرے میں عام طور پر غربت ورثہ میں ملتی ہے۔ جو فقیر ہے اس کا بیٹا بھی فقیر ہو گا اور جو جاگیر دار ہو گا اس کا بیٹا بھی جاگیر دار ہی ہو گا۔ بادشاہیت اور شہنشاہیت، امارت کی ہی ایک صورت ہے۔ غربت ہمیشہ سے ہی موجود تھی لیکن اس کا احساس اور افلاس کا خوف سرمایہ دارانہ نظام نے اجاگر کیا ہے۔ تمینی۔ برج کے لکھتا ہے:

"Poverty has been part of us all since time immemorial but it never come on the Global Agenda. The only time the world woke up to take notice was the time of Great depression on the 1930 as its ramification went beyond the national boundaries". ([3])

"غربت زمانہ قدیم سے ہم سب کا حصہ رہی ہے لیکن یہ کبھی عالمی ایجنڈے پر نہیں آئی۔ 1930 کی دہائی میں عالمی کساد بازاری کا واحد وقت تھا جب دنیا نوٹس لینے کے لیے بیدار ہوئی کیونکہ غربت کا اثر قومی حدود سے باہر چلا گیا تھا۔"

اس طرح غربت کی تاریخ کے بارے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ:

"The poverty is a humanization problem faced by all societies from the beginning of time and that will continue to

---

[1] ۔ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم، امام، **لسان العرب**، دارالفکر، بیروت، 1994ء، 2/1116

[2] https://na.gov.pk/uploads/documents/questions/1470057800_189.pdf

[3] Taimini, Brij, K, **War on Poverty**, New Delhi, APH publishing corporation, 2004, P.111

till its solutions in the future". ([1])

"غربت ایک انسانی مسئلہ ہے جس کا تمام معاشروں کو ابتداء سے ہی سامنا ہے اور یہ مستقبل میں بھی جب تک اس کا حل نہ تلاش کیا جائے جاری رہے گا"۔

دنیا میں غربت وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتی جا رہی ہے حالانکہ اس کے خاتمے کے لیے کئی کوششیں کی جا رہی ہیں۔ دراصل حقیقی معنوں میں تو اس کا تعلق معاشیات کے ساتھ ہے لیکن ہمارے معاشروں میں غربت ایک سیاسی اور سماجی مسئلہ بھی ہے۔ اگر یہ صرف معاشی مسئلہ ہوتا تو شاید کب کا حل ہو چکا ہوتا جب کہ اس میں سیاسی اور سماجی مداخلت موجود ہے تو یہ یاد رہے کہ اقتصادی، معاشرتی، سیاسی اور سماجی مسائل دو اور دو چار کی طرح حل کرنا ممکن نہیں ہوتے۔

ورلڈ بنک کی طرف سے پاکستان میں غربت 39 فیصد ریکارڈ کی گئی ہے جس میں نچلی درمیانی آمدنی والے کے لیے غربت کی شرح 3.2 امریکی ڈالر یومیہ ہے۔

"The WB used the lower-middle-income poverty rate ($3.2 per day) and estimated that the poverty ratio in Pakistan stood at 39.3 per cent in 2020-21 and is projected to remain at 39.2 per cent in 2021-22 and might come down to 37.9 percent by 2022-23". ([2])

"غربت میں کمی کا رجحان جیسا کہ ملک میں 1970 اور 1980 کی دہائیوں کے دوران دیکھا گیا تھا، 1990 کی دہائی میں ناقص وفاقی پالیسیوں اور بدعنوانی کی بدولت اس کے برعکس ہوا۔ پاکستان کی قومی اسمبلی میں وزارت منصوبہ بندی اور ترقی کی طرف سے پیش کی گئی ایک رپورٹ کے مطابق، تقریباً 24.3 فیصد پاکستانی غربت کی لکیر سے نیچے زندگی بسر کر رہے ہیں جو کہ 55 ملین افراد پر مشتمل ہے۔"([3])

عالمی طور پر بھی شرح نمو میں خاطر خواہ اضافہ دیکھنے میں نہیں آیا جس کے سبب خط غربت سے نیچے زندگی گزارنے والوں کی شرح میں خاطر خواہ کمی ہوتی نظر نہیں آ رہی۔ حالیہ رپورٹ کے مطابق پاکستان میں غربت کی شرح 2022-2021 میں 39.2 فیصد تھی۔ عالمی بینک کی 2022 کی رپورٹ کے مطابق سیلاب کے بعد پاکستان کے 90 لاکھ افراد خط غربت سے نیچے چلے گئے، جبکہ اس سے پہلے یہ تعداد 58 لاکھ افراد پر مشتمل تھی۔ اس رپورٹ میں بتایا گیا ہے کہ پاکستان کی شرح نمو سال رواں میں 2 فیصد رہنے کی توقع ہے اگرچہ ماہرین پاکستان کی اس شرح نمو کو سال 2024 تک 3.2 تک پہنچنے کا اندازہ لگاتے ہیں لیکن ساتھ ہی ماہرین اس بات کا اظہار بھی کرتے بھی نظر آتے

---

[1] Kamal Abu Jaber, **Income Distribution in Jordon**, Oxford Westview Press, P.113

[2] https://www.worldbank.org/en/topic/poverty

[3] https://www.thenews.com.pk/print/852321-poverty-in-pakistan-up-from-4-4pc-to-5-4pc-wb

ہیں کہ پاکستان میں مہنگائی کی ممکنہ حد 23 فیصد پہنچنے کے واضح آثار ہیں۔ آگے چل کر اسی رپورٹ میں پاکستان کے تجارتی خسارہ کا ذکر بھی کیا گیا ہے جو 2022 میں اپنی بلند ترین سطح یعنی 44.8 بلین ڈالر تک جا پہنچی۔([1])

ماہرین کے اندازے کے مطابق اس خسارے میں ابھی مزید اضافے کا خدشہ ہے کیونکہ پچھلے سال سیلاب کی وجہ سے ہونے والی تباہی کی وجہ سے پاکستان کا نو ملین ایکڑ سے زائد کا زرعی رقبہ بہت بری طرح متاثر ہوا ہے، جس کے باعث ملک میں جہاں ایک طرف زرعی اجناس کی شدید کمی واقع ہوئی ہے تو دوسری طرف گندم، گنے، کپاس اور چاول وغیرہ کی قلت کے سبب ملک کی درآمدات کا گراف اپنے ہدف سے بہت زیادہ بلند سطح پر پہنچ جائے گا جو ملکی زرمبادلہ کے ذخائر کو غیر مستحکم کر دے گا۔ جہاں تک پچھلے سال کے سیلاب سے پاکستان میں ہونے والے نقصانات کا تخمینہ لگایا گیا ہے وہ حکومت نے اپنی ایک رپورٹ میں 40 بلین ڈالر بتایا ہے۔ اور اقوام متحدہ اور دیگر عالمی اداروں نے بھی اس کی نفی نہیں کی۔

یو این ڈی پی نے جو رپورٹ پیش کی، اس رپورٹ کے مطابق کووڈ-19 کے سنگین اثرات کے تناظر میں ان خدشات کا اظہار کیا گیا ہے کہ 2030 تک 20 کروڑ 70 لاکھ افراد خط غربت سے بھی نیچے کی سطح تک چلے جائیں گے اور اگر ایسا ہو گیا تو عالمی سطح پر ازحد غریب افراد کی تعداد ایک ارب سے تجاوز کر جائے گی۔([2])

مختصراً یہ کہ غربت ایک ایسا سماجی مسئلہ ہے کہ لوگ غربت کے ہاتھوں تنگ آکر کئی برائیوں مثلاً چوری، ڈکیتی، اور خودکشی وغیرہ کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں۔ اگر اس مسئلہ پر توجہ نہ دی گئی تو ایک طرف ملک کے ڈیفالٹ کر جانے کا خدشہ ہے تو دوسری طرف چوری، رہزنی، قتل، دھوکہ دہی جیسے کئی مسائل میں مزید اضافے کا خدشہ ہے۔

2۔ مہنگائی

مہنگائی سے مراد ہے اشیاء کی قیمتوں کا آمدنی کے مقابلے میں بڑھ جانا۔ معاشیات کی زبان میں اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ زر کی بہت زیادہ مقدار کے مقابلے میں اشیاء کی بہت تھوڑی مقدار کا حاصل ہونا۔ پاکستان میں اس وقت مہنگائی اپنے عروج پر ہے اور اشیاء خورد ونوش کی قیمتیں آسمان سے باتیں کرتی نظر آرہی ہیں۔ اس مہنگائی کی وجہ سے پورے ملک میں پریشان کن صورتحال ہے۔ بنیادی ضرورت کی اشیاء غریب آدمی کی پہنچ سے باہر ہیں۔ اور جو متوسط آمدنی والا طبقہ ہے وہ اپنی سفید پوشی کا بھرم رکھے ہوئے ہے۔ عوام اور ماہرین اس کے بارے میں اپنے اپنے

---

[1]. https://www.worldbank.org/en/topic/poverty

[2]. Report Asian Development Bank, **Poverty in Pakistan, Issues, Causes, and Institutional Responses**, July 2022, p.3

زاویہ فکر و سوچ کے لحاظ سے تبصرے کرتے نظر آرہے ہیں۔ ایک عام سوچ یہ ہے کہ پاکستان میں اس وقت مہنگائی اپنی بلند ترین سطح کو چھو رہی ہے یعنی Hyper Inflation اس وقت پاکستان میں دیکھنے میں آرہی ہے۔

معاشی اعتبار سے گذشتہ برسوں سے ملک میں مہنگائی کا جو مسئلہ پیدا ہوا ہے اس نے ماضی کے سارے ریکارڈ توڑ دیے ہیں۔ پاکستانی حکومت چار سال میں چار وزیر خزانہ، چار وزارت خزانہ کے سیکرٹری اور اسٹیٹ بنک کے تین گورنر لگا چکی ہے۔ اس کے باوجود آج تک کوئی مربوط معاشی پالیسی وجود میں نہیں آسکی۔ ہمارے اوپر قرضوں کا بار نا قابل برداشت ہو گیا ہے اور آج پاکستان میں اندرونی اور بیرونی قرضوں کا معاملہ کئی کھرب روپوں سے متجاوز ہو گیا ہے اور صرف سالانہ سود اور ادائیگی قرضی کے لئے 9 ارب روپے سے بھی زیادہ ادا کرنے پڑ رہے ہیں۔ پاکستان ٹائم کے مطابق اسٹیٹ بنک نے پاکستان کے قرضوں سے متعلق جو رپورٹ جاری کی ہے اس میں درج ذیل اعداو شمار بیان کیے گئے ہیں:

"رواں سال مارچ میں مجموعی قرض 57 ہزار 122 ارب 50 کروڑ روپے تک پہنچ گیا ہے۔ فروری میں پاکستان کا مجموعی قرض 54 ہزار 400 ارب روپے تھا، مارچ میں پاکستان کے قرض میں فروری کے مقابلے میں 2 ہزار 685 ارب روپے کا اضافہ ہوا جو 4.9 فیصد بنتا ہے۔ دسمبر 2022 میں پاکستان کا مجموعی قرض 51 ہزار 58 ارب 20 کروڑ روپے تھا، جون 2022 میں پاکستان کا مجموعی قرض 47 ہزار 832 ارب 40 کروڑ روپے ہو گیا ہے۔ گزشتہ سال مارچ میں پاکستان کا مجموعی قرض 43 ہزار 12 ارب 70 کروڑ روپے تھا جو رواں سال 32.8 فیصد اضافے سے 57 ہزار 122 ارب روپے ہو گیا ہے۔ اسٹیٹ بینک کے مطابق مارچ 2022 سے مارچ 2023 کے عرصے میں پاکستان کے قرض میں 14 ہزار 109 ارب 80 کروڑ روپے کا اضافہ ہوا ہے۔"[1]

گزشتہ برسوں میں ملک کی طرف سے ضرورت سے زیادہ بیرونی قرضوں نے ڈیفالٹ کا خدشہ بڑھایا، جس کی وجہ سے کرنسی گر گئی اور درآمدات نسبتاً زیادہ مہنگی ہو گئیں۔ جون 2022 تک، اشیائے خوردونوش کی بڑھتی ہوئی قیمتوں کے ساتھ افراط زر ہر وقت بلند ترین سطح پر رہا۔ جس کے نتیجے میں عوام کو جہاں گندم، اور چینی کے بحران کا سامنا کرنا پڑا وہیں ان کے سامنے روزمرہ کی دوسری اشیائے خوردونوش کی خرید بھی ایک مسئلہ بن گیا۔ کیونکہ گھی، آئل، گوشت، دالوں کے ریٹس میں اضافہ ان کی تنخواہ کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ ہے۔ اس مہنگائی میں اضافے اور خوردونوش کی اشیاء تک عدم رسائی نے ایک عام آدمی کے لیے غذائیت کی کمی کے مسائل پیدا کیے ہیں اور صحت سے متعلق مسائل نے بھی جنم لیا ہے۔ اس کے علاوہ روزمرہ کی آمدورفت کے لیے پٹرول کی قیمتوں میں آئے دن کے اضافے، اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے خرچے، نجانے کتنے ہی ایسے امور ہیں جنہوں نے غریب آدمی کو

1. https://www.pakistantime.com.pk/hot-news/24014/پاکستان نے کتنا قرضہ دینا ہے

ڈپریشن میں مبتلا کر دیا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ حکومت عوام کی بہتری کو اپنی ترجیحات میں رکھے، اپنی ناکام پالیسیوں پر غور کرتے ہوئے کمزوریوں کی نشاندہی کرے اور ان پر قابو پانے کے لیے مؤثر حکمت عملی تیار کر کے اس پر عمل درآمد یقینی بنائے تو تبھی مہنگائی جیسی عفریت سے ملک کو بچایا جاسکتا ہے۔

3۔عدل وانصاف کا فقدان

عدل کا دائرہ اگرچہ کافی وسیع ہے تاہم اس کی زیادہ ضرورت عدالتی معاملات میں ہوتی ہے اور اس سلسلہ عدل میں اسلام کی تفصیلی ہدایات موجود ہیں۔ اسلام تمام انسانوں کے درمیان رنگ، نسل، اور مذہب کی تخصیص کے بغیر عدل کا حکم دیتا ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

"وَاِذَاحَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ "[1]

ایک دوسری جگہ ارشاد ہوا:

"وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ الله أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون "[2]

" اور جب بات کہو تو انصاف کی کہو اگرچہ تمہارے رشتہ دار کا معاملہ ہو۔ اور اللہ ہی کا عہد پورا کرو یہ تمہیں تاکید فرمائی ہے تاکہ تم نصیحت مانو۔"

اسلام میں ذاتی، خاندانی، قبائلی اور علاقائی مفادات سے بالاتر ہو کر مکمل غیر جانبداری کے ساتھ عدل و انصاف قائم کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ اسلام ایسی آزاد اور خود مختار عدلیہ کا قائل ہے جس کے وقار اور بالادستی پر کوئی حرف نہ آسکے۔ اس کا ہر فیصلہ ہر قسم کے دباؤ اور مداخلت سے پاک ہو اور قوانین کے نفاذ و اجراء میں کسی قسم کی کوئی رکاوٹ حائل نہ ہو۔ اسلامی مملکت میں عدالت سربراہ حکومت کو بھی مدعا علیہ یا ملزم کی حیثیت سے جوابدہی کے لئے طلب کر سکتی ہے اور اس کے خلاف فیصلہ بھی صادر کر سکتی ہے۔ اسلامی تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ عدل و انصاف کی اہمیت کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ریاست مدینہ میں کئی اقدامات فرمائے۔ غیر مسلموں کو بھی آپ ﷺ کے فیصلوں پر مکمل اعتماد ہوتا تھا۔ آپ ﷺ نے ان الفاظ کے ساتھ عدل و انصاف کے معاملہ میں حائل بدعنوانیوں کا خاتمہ کیا:

---

[1]-النساء:58

[2]-الانعام:156

"وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا۔"[1]

"اور اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں محمد ﷺ کی جان ہے، اگر فاطمہ بنت محمد ﷺ بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دیتا۔"

اس سے ثابت ہوا کہ جب نبی ﷺ کی اولاد سے بھی حد ساقط نہیں ہوسکتی تو عام حکمران، ان کی اولاد اور عزیز و اقارب کیسے سزا سے مستثنیٰ ہوسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ایسی ہی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ جس معاشرے میں اسلامی قوانین کا اطلاق اور نفاذ ہوتا ہے وہاں بدامنی ظلم اور لوٹ کھسوٹ کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ فرد کے جان و مال اور عزت و ناموس کو تحفظ ملتا ہے۔

ملک عزیز کے حالات کا جائزہ لیں تو دیگر اداروں کی طرح ہمارے ہاں عدلیہ کا ادارہ بھی زوال کا شکار ہے۔ ستمبر 2020ء میں ایک معروف امریکی ادارے ورلڈ جسٹس پروجیکٹ نے دنیا کے 128 ممالک میں عدلیہ کی کارکردگی اور عدالتی نظام ہائے سے متعلق اعداد و شمار جمع کرکے ایک رپورٹ جاری کی جس میں مختلف انڈیکس شامل ہیں۔ اس رپورٹ میں شامل رول آف لاء انڈیکس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس انڈیکس پر پاکستان 128 ممالک میں سے 122ویں نمبر پر موجود ہے[2]۔ یہ اسٹیٹس نہ صرف ملک کے نظام انصاف کی کمزوریوں کو اجاگر کرتا ہے بلکہ یہ اس بات کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے کہ پاکستان میں عدالتی اصلاحات کس قدر ناگزیر ہوچکی ہیں۔ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ انصاف جلد اور معیاری ہونے کے ساتھ ساتھ ہوتا ہوا نظر بھی آئے۔ مگر افسوس کہ آزادی کے بعد پچھتر سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود بھی ہمارے ملک میں عام آدمی کے لیے انصاف کا حصول اب بھی ناممکن ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ انصاف کے نظام کو درپیش تین بنیادی چیلنجز ہیں:

ایک یہ کہ انصاف کا یہ نظام طبقاتی بنیادوں پر قائم ہے جہاں طاقت ور اور کمزور کے درمیان تفریق کا پہلو بہت نمایاں ہے۔ دوسرا یہ کہ انصاف کے نظام میں سیاسی اور بااثر افراد، کرپشن، اور بدعنوانی پر مبنی معاملات کی مداخلت ہے، اور تیسرا ہمارے عدالتی نظام میں پائی جانے والی خامیاں مثلاً پولیس اور تفتیش کا ناقص نظام، انصاف میں تاخیر اور پھر ان میں اصلاحات کا نہ ہونا جیسے امور سرفہرست ہیں۔

نتیجتاً یہاں مجموعی طور پر لوگوں کو اپنے انصاف فراہم کرنے والے اداروں پر اعتماد نہیں اور اس بے اعتمادی نے عدالتی نظام اور عام آدمی میں ایک بڑی نمایاں خلیج پیدا کردی ہے جو ریاستی و عوامی رشتہ کو کمزور کرتی ہے۔ عدالتی نظام کے حوالے سے جو سب سے اہم مسئلہ عام یا کمزور آدمی کو درپیش ہے وہ عدالتی نظام میں طاقت ور افراد کو

---

[1]- بخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع الصحیح المسند المختصر من امور رسول اللہ ﷺ سننہ وایامہ**، ریاض: دارالسلام، 1412ھ، کتاب احادیث الانبیاء، ح3475

[2]- علی اصغر، محمد، **پاکستان کے عدالتی نظام میں اصلاحات کی ضرورت**، جہانگیر ورلڈز ٹائم، 2 ستمبر، 2021

سٹے آرڈر کا ملنا ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیسے عدالت یہ جانتے ہوئے بھی کہ طاقت ور اپنے مفاد کے لیے سٹے لیتا ہے، اسے سٹے دے دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ پولیس، وکیل اور ججوں کے درمیان گٹھ جوڑ ہے اور ان کے درمیان یہ باہمی گٹھ جوڑ کمزور لوگوں کے لیے وبال جان بن جاتا ہے۔ سٹے آرڈر کا مطلب کمزور مخالفین کو دباؤ میں لانا، انہیں عدالتوں میں ذلیل وخوار کرنا اور مقدمات کو طول دینا ہوتا ہے تاکہ کمزور لوگ ہمت ہار کر گھر بیٹھ جائیں۔ جبکہ ہر باشعور فرد جانتا ہے کہ مظلوم کو انصاف دینے میں تاخیر کرنا بھی ظلم کے مترادف ہے اور پاکستان میں یہ تاخیر عدالتی نظام کا طرۂ امتیاز بن چکی ہے۔ اگست 2020 میں حکومت پاکستان کے ادارے، نیشنل جوڈیشل پالیسی میکنگ کمیٹی کی ایک رپورٹ شائع ہوئی۔ اس رپورٹ کے مطابق:

"سپریم کورٹ، ہائی کورٹس اور ضلعی عدالتوں میں "بیس لاکھ" سے زائد مقدمے زیر التوا ہیں۔ بعض مقدمے تو سینکڑوں برس پرانے ہیں۔ ان سے وابستہ سائل انصاف کی راہ تکتے تکتے اللہ کو پیارے ہو گئے مگر اپنے حق سے محروم رہے۔ زیر التوا مقدمات کی تفصیل یہ ہے:"سپریم کورٹ میں 45,508 مقدمے زیر التوا ہیں۔ سندھ ہائی کورٹ میں 84,341 پشاور ہائی کورٹ میں 38,664، لاہور ہائی کورٹ میں 31411، اسلام آباد ہائی کورٹ میں 15,847 اور بلوچستان ہائی کورٹ میں 5313 مقدمے زیر سماعت ہیں۔ اسی طرح پنجاب کی ضلعی عدالتوں میں 1,287,121 کیس زیر التوا ہیں۔ خیبر پختونخواہ کی ضلعی عدالتوں میں 210,025، سندھ 105,458، اسلام آباد 43,924 اور بلوچستان کی ضلعی عدالتوں میں 17,000 مقدمے زیر التوا ہیں۔"[(1)]

مختصر یہ کہ جن معاشروں میں عدل و انصاف لینے کے لیے غرباء کو سال ہا سال لگ جائیں تو ان معاشروں میں کئی طرح کے سنگین مسائل جنم لیتے ہیں۔ ان معاشروں کے افراد جائز وناجائز طریقے سے اپنے معاملات کا حصول ممکن بناتے ہیں جس کی وجہ سے آہستہ آہستہ یہ عوامل روزمرہ کے معاملات میں شامل ہو جاتے ہیں اور معاشرہ کو کھوکھلا اور تباہ وبرباد کر دیتے ہیں۔

[1]-عاصم محمود، سید، پاکستانی قوم انصاف کی تلاش میں، ایکسپریس نیوز، 20 ستمبر، 2020۔

4۔ کرپشن

کرپشن کا لفظ لاطینی زبان سے آیا ہے جو عیبی، خراب، اور ٹوٹے ہوئے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے جسے بدعنوانی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے یعنی رشوت لینا، اپنے اختیارات کا ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی دوسرے کا وہ کام کرنا جس کا وہ اہل نہیں ہے۔ ورلڈ بینک کے مطابق کرپشن کا مطلب ہے:

"The abuse of public office for private gain". [1]

" ذاتی مفاد کے لیے سرکاری عہدے کا غلط استعمال۔"

آکسفورڈ ڈکشنری میں کرپشن کی درج ذیل تعریف کی گئی ہے۔

" Dishonest or Fraudulent Conduct by those in power, typically involving bribery the journalist who wants to expose corruption in high places". [2]

"اقتدار میں رہنے والوں کی طرف سے بے ایمانی یا دھوکہ دہی پر مبنی طرز عمل، جس میں عام طور پر رشوت خوری میں اس صحافی کو شامل کرنا ہوتا ہے جو اعلیٰ مقامات پر بدعنوانی کو بے نقاب کرنا چاہتا ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ کرپشن کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ اس قبیح عمل کا اطلاق افراد و اداروں پر ہی نہیں ہوتا بلکہ ملکوں اور بیرونی قوتوں پر بھی ہوتا ہے۔ ملک پاکستان کی بات کریں تو کرپشن اس وقت ملک کیلئے ایک اہم مسئلہ بن چکی ہے۔ ہر ادارے میں کرپٹ لوگ موجود ہیں۔ خصوصا سیاستدان اس میں زیادہ ملوث ہیں۔ اس وقت غیر قانونی طور پر 500 ارب ڈالر، تقریبا 43000 ارب پاکستانی روپے کے اثاثہ جات مختلف غیر ملکی بنکوں مثلا سوئس بنکوں، امریکہ، برطانیہ، ملائیشیا، کینیڈا، جرمنی، فرانس، سپین، اور متحدہ عرب امارات میں موجود ہیں۔ ٹرانسپرنسی انٹرنیشنل کی 2010ء کی رپورٹ کے مطابق سالانہ تقریبا 1000 ارب روپے کی کرپشن پاکستان میں ہوتی ہے۔ اور پچھلے تین سالوں میں 3000 ارب روپے کرپشن کی جاچکی ہے۔[3]

ہمارے ملک میں تقریبا ہر معاملے میں کرپشن کا سہارا لیا جاتا ہے۔ حکومت کے ہر شعبے اور زندگی کے ہر میدان میں کرپشن اور بدعنوانی میں بے تحاشا اضافہ ہو رہا ہے۔ ورلڈ بنک اور ٹرانسپرنسی انٹرنیشنل کی رپورٹوں کے مطابق کرپشن میں ان چار برسوں میں ہوش ربا اضافہ ہوا ہے۔

---

[1] https://www.worldbank.org/corruption

[2] www.oxforddictionaries.com/definition/america-english/corruption

[3] Hakobyan, Ana, **Corruption in Pakistan**, Karachi, 2010, Transparency international, p. 1-8

ملک میں اس وقت اعلیٰ عہدیداروں سے لے کر نچلی سطح تک عام ملازمین بھی اس مرض میں مبتلا ہیں۔ ملک کے مختلف محکموں میں رشوت لی جاتی ہے۔ کچھ عرصہ قبل سننے میں یہ بات آئی کہ ملازمتیں بھی فروخت ہوتی ہیں۔ اسی طرح لوگ گیس اور بجلی کی چوری کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔ گھروں میں بجلی کے میٹرز کے ساتھ کاروائی کرتے ہیں تاکہ وہ آہستہ چلے اور گھر کا بل کم آجائے۔ دیہاتوں میں بجلی کی یہ چوری عام ہے۔ بے شمار لوگ ایسے ہیں جو گذشتہ کئی سالوں سے بجلی کا بل ادا نہیں کر رہے ہیں۔ مزید یہ کہ اکثر مقامات پر اساتذہ کو میرٹ کی بنیاد پر تعینات نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ ایک پیغمبرانہ پیشہ ہے۔ اگر اس پیشے سے ایسے لوگ وابستہ ہو جائیں جو صرف نااہل ہی نہ ہوں بلکہ اعلیٰ درجے کے کرپٹ بھی ہوں تو نتیجتاً تعلیم کا معیار کیا ہو گا؟ اگرچہ اس وقت ہائر ایجوکیشن کمیشن نے میرٹ بحال کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہوا ہے۔ لیکن در پردہ اب بھی ملک میں تعلیمی کرپشن کا سلسلہ جاری ہے۔ واضح رہے کہ کسی ملک کی ترقی میں تعلیم ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لئے ضرورت اس امر کی ہے کہ شعبہ تعلیم پر بھرپور توجہ دی جائے۔ اور رشوت اور کرپشن کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے۔

محکمہ تعلیم کے علاوہ ملک عزیز کے دیگر تمام محکموں میں بھی رشوت اور کرپشن کا عام ہے۔ مثلاً محکمہ پولیس اور محکمہ کسٹم تو شروع ہی سے اس حوالے سے بدنام تھے جو محکمے اچھی شہرت رکھتے تھے وہ بھی رشوت اور کرپشن کی بیماری میں مبتلا ہو گئے مثلاً پی آئی اے کو لیجئے۔ ایک زمانہ تھا کہ دیگر ممالک کے لوگ بھی اس کی اچھی شہرت اور کارکردگی کی بنیاد پر اس میں سفر کیا کرتے تھے۔ آج پاکستان انٹرنیشنل ایئر لائن خسارے میں جارہی ہے۔ اس کی وجہ کرپشن ہے۔ اسی طرح ریلوے بھی کرپشن ہی کی وجہ سے ڈوب چکا ہے۔ کراچی اسٹیل مل کرپشن کے سبب تباہ و برباد ہو چکا ہے۔ ملک پر اندرونی اور بیرونی قرضوں کا بوجھ بڑھتا چلا جارہا ہے۔ موجودہ الیکشن سے قبل گذشتہ حکومت نے پانچ سالوں میں جتنا قرضہ لیا۔ وہ ملک کے ذمے ساٹھ سالوں کے قرضے سے بھی زیادہ تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ قرضے کی صورت میں اتنی بڑی خطیر رقم کہاں گئی؟ بلاشبہ مسائل اور مجبوریاں بھی تھیں اور ہیں مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کرپشن کا بازار بھی گرم تھا۔ اسی طرح ٹیکس چوری کا مسئلہ ہے۔ بااثر لوگ یا تو سرے سے ٹیکس دیتے نہیں ہیں یا پھر بہت کم ٹیکس ادا کرتے ہیں۔ پاکستان کی تاریخ میں ان بااثر افراد کا محاسبہ آج تک نہیں ہو سکا ہے جو ٹیکس چوری جیسے کرپشن میں ملوث ہیں۔ شوگر ملز کے مالکان بھی اس حوالے سے اچھی شہرت نہیں رکھتے ہیں۔ بی اینڈ آر پی ڈبلیو ڈی، انکم ٹیکس، ایریگیشن اور پٹوار کے محکموں میں کرپشن کی شرح بہت زیادہ ہے۔ باقی اس بات میں کوئی دو آراء نہیں پائی جاتیں کہ جس ملک میں کرپشن کا راج ہو، وہاں صنعتی و کاروباری اداروں کے لئے کام کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ وطن عزیز میں کرپشن کی صورت حال نے دہشت گردی اور لاقانونیت کے ساتھ مل کر غیر ملکی سرمایہ کاری کو نقصان پہنچایا ہے جبکہ ملکی صنعت کار دیگر ممالک کا رخ کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔

5۔ خاندانی نظام کا انحطاط

عصر حاضر میں ٹیکنالوجی میں ترقی کی بدولت انسان کے لیے راحت کے کئی سامان موجود ہیں مگر پھر بھی ہر شخص افراتفری اور پریشانی میں مبتلا ہے۔ جس کی بنیادی وجوہات میں سے ایک معاشرے کی بنیادی اکائی یعنی خاندانی نظام کا انحطاط ہے ۔خاندان ریاستی اداروں میں پہلا اساسی ادارہ ہے جو نسل نو کی تعلیم وتربیت میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ خاندان کی اخلاقی اقدار معاشرتی استحکام و تعمیر میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ڈاکٹر خالد علوی خاندان کی اہمیت سے متعلق لکھتے ہیں:

> "خاندان ایک ایسا ادارہ ہے جو انسانی رویے اور طرز عمل کی تشکیل کرتا ہے۔خاندان ہی وہ ادارہ ہے جس کے ذریعے معاشرتی تربیت ہوتی ہے۔خاندان ہی وہ ادارہ ہے جو فرد کو اپنے فرائض کا احساس دلاتا ہے۔اسے فرق مراتب کا شعور بخشتا ہے۔اگر خاندان کا استحکام کم ہو جائے تو انسانی طرز عمل، معاشرتی فرائض کا شعور اور افراد معاشرہ کے فرق مراتب کا یقین سب ختم ہو جائے گا۔"[1]

خاندان کی اہمیت مسلم ہے۔ لیکن موجودہ دور میں خاندنی نظام انحطاط کی طرف جا رہا ہے۔ ہمارے ہاں پاکستان میں خاندانی نظام کے انحطاط کے مختلف عوامل ہیں جو اپنی اپنی جگہ مختلف نوعیت کے مسائل ہیں:

خاندانی ہم آہنگی کا فقدان

ہمارے خاندانی نظام کی خوبصورتی اس میں ہم آہنگی کا ہونا ہے۔ خاندانی ہم آہنگی فرد کے جذباتی تحفظ کا باعث بنتی ہے۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ ہم آہنگی ختم ہوتی جا رہی ہے جو سماجی انتشار اور خاندانی بدنظمی کا باعث بن رہی ہے۔ جو جنسی تعلقات میں غیر ذمہ داری، اور طلاق اور خلع کی کثرت جیسے کئی مسائل کو جنم دے رہی ہے۔ طلاق جسے حلال کاموں میں سے ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے، ایک رپورٹ کے مطابق 1970 میں اس کی شرح 13 فیصد تھی جو 2015 تک 35 فیصد تک پہنچ چکی تھی۔[2]

اسلام آباد کی ضلعی انتظامیہ کے ریکارڈ کے مطابق، سال 2018 کے دوران صرف اسلام آباد کے شہری علاقوں میں 779 طلاقیں رجسٹر ہوئیں، جن میں سے 316 خلع کے کیسز تھے۔ جن میں خواتین نے عدالتوں سے

---

[1] ۔علوی، خالد، ڈاکٹر، **اسلام کا معاشرتی نظام**، لاہور: المکتبۃ العلمیہ، 1998، ص 83

[2] ۔حارث، محمد، **پاکستان میں طلاق کا بڑھتا ہو رجحان اور اس کے اسباب**، حبیبیہ اسلامکس، شمارہ 1، 2017ء، ص 1

ڈگری حاصل کی اور پھر ثالثی کونسل میں کیس آئے۔ لیکن، یہاں بھی میاں بیوی کا آپس میں اتفاق نہ ہو سکا۔ اور بالآخر طلاق ہو گئی۔[1]

گھریلو تشدد

پاکستان کے خاندانی نظام کو نقصان پہنچانے میں ایک مسئلہ گھریلو تشدد کا ہے۔ خصوصاً عورت پر تشدد کے اکثر واقعات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ ایک اعداد و شمار کے مطابق 2014 میں پاکستان میں خواتین پر ہونے والے تشدد میں 51.56٪ شوہر کی طرف سے کیا گیا جب کہ والد کی طرف سے ہونے والا تشدد 13.95٪ اور بھائی کی طرف سے 7.97٪ ہے۔ ان تشدد کے واقعات میں مار پیٹ، تیزاب پھینکنا، زخمی کرنا، قتل، نظر آتش کرنا، سر کے بال کاٹ دینا اور تشدد شامل ہیں۔[2] پاکستان میں ان امور میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اسلام کے نام پر بنائے جانے والے ملک میں آئے دن اختلاف ہی رہتے ہیں کہ قانون کو شریعہ کی روشنی میں بنایا جائے گا یا انسانی حقوق کے تحت۔ اسلامی نظریاتی کونسل کسی بل کو شریعہ کے مطابق کہہ بھی دے یا کسی بل پر اعتراض کر بھی دے تو پارلیمنٹ میں اس کی بات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔

تعدد ازدواج

تعدد ازواج کے حوالے سے شعوری یا غیر شعوری طور پر بعض صورتوں میں بالخصوص عملی حوالے سے مسلمانوں کے ہاں افراط و تفریط پایا جاتا ہے۔ بعض لوگ انتہائی اضطراری اور جنگی حالات کے علاوہ تعدد ازواج کے قائل نہیں ہیں۔ جب کہ بعض اس سنت اور جواز کو اس طرح بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں گویا دوسری شادی سنت ہی نہیں بلکہ فرض یا تاکیدی اعتبار سے فرض کے قریب ہے ۔حقیقتاً تعدد ازدواج کی اجازت مرد کے حوالے سے اس لیے ہے کہ بسا اوقات ایک مرد اپنے مخصوص حالات کی وجہ سے ایک عورت پر قناعت نہیں کرتا تو اس کے لیے یہ راستہ رکھا گیا ہے کہ وہ ناجائز صورتیں اختیار کرنے کے بجائے باقاعدہ نکاح کرے تاکہ جس عورت کے ساتھ وہ یہ تعلق قائم کرے اس کی ذمہ داری بھی قبول کرے۔ اسلام نے تعدد ازدواج کو عدل سے مشروط کیا ہے لیکن ہمارے معاشرے میں اکثر مرد عدل نہیں کر پاتا۔ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک شخص کی ایک سے زائد بیویاں ہیں اور وہ ان کے درمیان عدل و انصاف کا مظاہرہ نہیں کرتا تو ایسی چیز بیویوں کے درمیان حسد اور رقابت کے جذبات کو فروغ

---

[1] -رانا، عاصم علی، پاکستان: **طلاق کی شرح میں تیزی سے اضافہ**، اردو وی او اے، 8 جون، 2019
https://www.urduvoa.com/a/pakistan-rate-of-divorce-on-rise/4951263.html

[2] http://hrcp-web.org/hrcpweb/wp-content/uploads/2015/09/Domestic- violence-2014.pdf, Accessed: 14/6/2019

دیتی ہے اور خاندان آئے دن لڑائی جھگڑوں کا سامنا کرتا ہے۔ چناچہ ایسی صورتحال خاندان کو عدم استحکام کی صورتحال سے دوچار کر دیتی ہے۔

جہیز

عصر حاضر میں وطن عزیز پاکستان میں بچوں کی شادی کے سلسلے میں جہاں متعدد فضول رسوم ورواج نے والدین کو پریشان کرر کھاہے وہاں جہیز کے مسئلہ نے بھی بڑی سنگین صورت حال اختیار کرلی ہے۔اس مسئلہ نے جہاں دیگر معاشرتی، سماجی، معاشی اور اخلاقی برائیاں پیدا کی ہیں وہاں اس نے نکاح جیسے آسان کام کو انتہائی مشکل بنادیا ہے۔ لاکھوں لڑکیاں جہیز نہ ہونے کی وجہ سے اپنے والدین کے گھروں میں بیٹھی بوڑھی ہو رہی ہیں۔اس سلسلے میں روزنامہ نوائے وقت کی ایک رپورٹ ملاحظہ فرمائیں:

"پاکستان میں جہیز کی لعنت کے باعث ایک کروڑ ساٹھ لاکھ لڑکیاں شادی کی راہ دیکھ رہی ہیں۔ان لڑکیوں میں سے ٦٠ لاکھ ایسی ہیں جن کی شادی کی عمر گزر چکی ہے۔اس بات کا انکشاف ایک سماجی تنظیم نے حکومت کو اپنی روانہ کردہ رپورٹ میں کیاہے۔اس ضمن میں سماجی تنظیموں نے اپنی رپورٹ میں مزید لکھاہے کہ غربت کی بنیاد پر ہر چوتھے گھر میں پانچ لڑکیاں غیر شادی شدہ بیٹھی ہیں جبکہ ہر دسویں گھر میں لڑکیوں کی تعداد دس ہے۔"([1])

پاکستانی معاشرہ میں لڑکی کا رشتہ لینے سے قبل ہی لڑکی والوں کی حیثیت کا اندازہ لگایا جاتا ہے کہ وہاں سے کس قدر مال جہیز کی صورت میں ہاتھ آئے گا۔یہ صورت حال اب تو اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ لڑکے والے خود اپنے منہ سے جہیز کا مطالبہ کرتے ہیں۔دوسرے لفظوں میں اپنے بیٹے کے دام لگواتے ہیں خواہ ان کا بیٹا نکما ہی کیوں نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اب تو والدین کو لڑکی کی پیدائش کے ساتھ ہی جہیز کی فکر ستانے لگتی ہے اور وہ جہیز کی تیاریوں میں لگ جاتے ہیں۔اکثر اوقات جہیز دینے کے لیے والدین بھاری قرض لیتے ہیں،جائید ادرہن رکھتے اور پھر عمر بھر قرض کی ادائیگی کے چکروں میں پھنسے رہتے ہیں۔

کم عمری کی شادی

بچپن کی شادی اور کم عمری کی شادی کی اصطلاحات کو عموماً مترادف سمجھا جاتا ہے۔تاہم ایسے ممالک میں جہاں بچپن کی حد اٹھارہ سال سے کم یعنی سولہ سال مقرر ہے وہاں کم عمری کی شادی کی اصطلاح زیادہ موزوں ہے۔

---

[1] https://www.nawaiwaqt.com.pk/01-Jul-2013/218042

پاکستان میں شادی کی کم از کم عمر لڑکیوں کے لئے سولہ سال اور لڑکوں کے لئے اٹھارہ سال ہے سوائے سندھ کے، جہاں دونوں اصناف کے لئے اٹھارہ سال ہے۔

بلاشبہ کم عمری کی شادی ایک ایسا سماجی مسئلہ بن چکا ہے جس سے کئی اور سماجی مسائل جنم لیتے ہیں۔ 5 سال سے لے کر 16 سال تک ہر بچے کو تعلیم حاصل کرنے کا بنیادی حق ہے جبکہ کم عمری کی شادی سے اکثر تعلیم کا یہ حق چھن جاتا ہے۔ پاکستان میں کم عمری کی شادی سے متعلق یونیسیف کی ایک رپورٹ کے مطابق:

"70 percent girls are married off before their 16th birthday. Many are married away even earlier before they complete 13th year of age". ([1])

"70٪ لڑکیوں کی شادی ان کے 16 سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے ہی کر دی جاتی ہے۔ بہت سی لڑکیوں کی شادی 13 سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے کر دی جاتی ہے"۔

پاکستان میں کم عمری کی شادی کے سب سے زیادہ واقعات پنجاب اور کے پی کے میں پائے جاتے ہیں۔ جبکہ سندھ میں بھی ایسے کیسز ہوتے دیکھے گئے ہیں۔

پنجاب اور کے پی کے پر کی گئی تحقیق کے مطابق کم عمری کی شادیوں کے سب سے زیادہ کیسز پنجاب اور کے پی کے میں سامنے آئے۔ کے پی کے میں بچوں کی شادی کی شرح پنجاب کے مقابلے میں 11 فیصد زیادہ ہے۔

"KPK was seen as having more cases than that of Punjab. For KPK, the incidence of child marriage is 11 percentage points higher than that of Punjab". ([2])

اسی طرح کم عمری کی شادی ماں اور بچے کی صحت کے حوالے سے کئی بیماریوں کا بھی سبب بنتی ہے۔ یہاں تک کہ اسے حمل و زچگی کے دوران ماں اور بچے کی موت کا سبب بھی بتایا جاتا ہے۔

"پاکستان میں زچگی کے دوران اموات کی شرح جنوبی ایشیا میں بلند ترین ہے، اور بچپن کی شادی کا عام ہونا اس کی ایک نمایاں وجہ ہے۔ کم عمر لڑکیوں کے پیدا ہونے والے بچوں کا کم وزن ہونے کا امکان ہوتا ہے اور پاکستان میں نوزائیدہ بچوں کی شرح اموات بھی زیادہ ہے۔ اسی لئے بچپن کی شادی زچہ و بچہ دونوں کے لئے مضر صحت ہے۔ 18 سال سے کم عمر لڑکیوں کا صحت کی دیکھ بھال کی خدمات کے حصول میں رکاوٹوں کا سامنا کرنے کا امکان 18 سال

---

[1]UNICEF, **End Child Marriage- Progress Report**, Katmandu, 2017, region Soth Asia, p. 5

[2] Khan, S. K, A Report on **Child Marriage in Pakistan**, 2020, Asia Pacific UN women, p.35

سے زیادہ عمر کی خواتین سے 83 فیصد زیادہ ہے۔ انہیں مانع حمل کے بارے میں معلومات اور خدمات تک رسائی حاصل نہیں ہوتی، اور وہ بچوں کی تعداد یا پیدائش کے درمیان وقفہ کے معاملات میں آزادانہ فیصلہ نہیں کر سکتیں۔ اختیارات سے محرومی کی یہ کیفیت غیر ضروری حمل، دوران پیدائش زچہ کی موت، اور جنسی عمل سے منتقل ہونے والے انفیکشنز (infections) کی شرح میں اضافے کا باعث بنتی ہے۔"[1]

علاوہ ازیں ذمہ داریوں کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو کم عمری میں شادی کے بعد خاندان، اور بچوں کی دیکھ بھال اور روز روز کے روایتی گھریلو لڑائی جھگڑے ذہنی اور نفسیاتی بیماریوں کو بھی جنم دیتے ہیں جن کے اثرات نہ صرف بچوں اور خاندان پر پڑتے ہیں بلکہ پورا معاشرہ اس کی لپیٹ میں آجاتا ہے۔

6۔ چائلڈ لیبر

پاکستان کو درپیش مسائل میں سے ایک بڑا مسئلہ چائلڈ لیبر کا بھی ہے۔ چائلڈ لیبر سے مراد کم عمر اور نابالغ بچوں سے مزدوری کروانا ہے۔ پاکستان میں بہت بڑے پیمانے پر کم عمر اور نابالغ بچوں سے محنت مزدوری کرائی جاتی ہے۔

پاکستان ہیومن رائٹس کمیشن کی 2007 کی رپورٹ میں کہا گیا کہ

"Despite ten years of attention to the problem, child labor remains endemic. Studies indicated that children who work are much less likely to complete primary education, are likely to have lower incomes later in life, and are prone to serious health problems caused by workplace hazards. The last survey was taken in 1996. The 1996 survey had reported that there were 3.3 million child laborers in Pakistan, but most observers stated that the number had increased significantly." ([2])

"اس مسئلے کی طرف دس سال تک توجہ دینے کے باوجود، چائلڈ لیبر بدستور ایک مستقل مسئلہ ہے۔ تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ جو بچے کام کرتے ہیں ان کے پرائمری تعلیم مکمل کرنے کا امکان بہت کم ہوتا ہے، بعد میں زندگی میں ان کی آمدنی کم ہونے کا امکان ہوتا ہے، اور کام کی جگہ کے خطرات کی وجہ سے صحت کے سنگین مسائل کا شکار ہوتے ہیں۔ آخری سروے 1996 میں کیا گیا

---

[1] **Costing Study on Child Marriage in Pakistan: The Cost-We Bear**, A Report on KP and Punjab-2020, UN-Pakistan, 2020, UN-Women, P.49,50

[2] N. Din, & S. Ansari**, State of Human Rights in 2007**, Lahore, 2008, Human Rights Commission of Pakistan, p. 164

تھا۔1996 کے سروے میں بتایا گیا تھا کہ پاکستان میں 3.3 ملین بچے مزدور ہیں لیکن زیادہ تر مبصرین نے بتایا کہ اس تعداد میں نمایاں اضافہ ہوا ہے۔"

پاکستان میں چائلڈ لیبر نا صرف بڑے اور چھوٹے شہروں میں بلکہ دیہاتوں میں بھی کثیر تعداد میں پائی جاتی ہے۔ اگر شہروں کی بات کی جائے تو زیادہ تر تعداد ہمیں چھوٹی صنعتوں، ہوٹلوں، چائے خانوں اور دیگر چھوٹی دکانوں میں اور اسی طرح ان سے جڑے ہوئے اور بہت سے شعبوں میں نظر آتی ہے مثلا اشیاء کی لوڈنگ وغیرہ میں۔ دیہاتوں میں اکثر وسائل کی کمی اور غربت کی وجہ سے ماں باپ اپنے آٹھ آٹھ، دس دس سال کے بچوں کو قریبی شہروں میں کمانے کیلئے بھیج دیتے ہیں اور کوئی بھی ہنر یا تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ معصوم بچے ہوٹلوں، چائے خانوں اور دیگر چھوٹی موٹی دکانوں میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ بعض اوقات بہت سے بچوں کو ماں باپ شہروں میں کوئی ہنر سیکھنے کیلئے بھیج دیتے ہیں کہ چلو کوئی ہنر سیکھ کے اچھے پیسوں والی نوکری مل جائے گی اور مستقبل میں لڑکا خود اپنی دکان کھول لے گا۔ مگر یہ بچے جب شہروں میں پہنچتے ہیں تو آگے ان کی مجبوری اور سستی لیبر کو دیکھ کر آٹو موبائل، الیکٹریکل اور لوہے کی دکانوں وغیرہ کے مالکان ان معصوم بچوں کی محنت کا شدید ترین استحصال کرتے ہیں۔ ان معصوم بچوں سے دن بھر مشقت لی جاتی ہے اور پھر معمولی سی دیہاڑی دے کر ساتھ یہ احسان بھی چڑھایا جاتا ہے کہ انہیں سکھایا جارہا ہے اور پھر سارا سارا دن ان سے شدید گرمی میں ان سے اپنے ذاتی کام بھی کروائے جاتے ہیں۔ یہ عمل آج کے عہد میں غلامی کی منظر کشی کرتا ہے۔ پھر شہروں میں یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ کئی گھرانے ایک دس، بارہ سال کا معصوم بچہ یا بچی گھر میں کام کرنے کیلئے رکھ لیتے ہیں اور ان معصوموں سے سارا دن کام کرواتے ہیں اور ان پر رعب جھاڑ کے ساتھ ساتھ اکثر ان کو تشدد کا نشانہ بھی بنایا جاتا ہے ۔ اس گھریلو چائلڈ لیبر کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے۔

اگر دیہاتوں کی طرف نگاہ کی جائے تو ہمیں یہاں پر چائلڈ لیبر میں زیادہ تر تعداد معصوم بچیوں کی نظر آتی ہے جو اپنی ماؤں کیساتھ کھیتوں میں کام کرنے آتی ہیں۔ یہ بچیاں سارا سارا دن تپتی گرمی اور یخ سردی میں کام کرتی ہیں۔ اور اپنی قوت کے مطابق کام کرنے کے بعد ماں کیساتھ کچھ نہ کچھ انہیں بھی مل جاتا ہے۔ اسی طرح اپنے والد کی طرح بہت سے معصوم بچے بھی سارا سارا دن کھیت مزدوری کرتے ہیں اور اس کوشش میں کہ ایک ہی گھر سے زیادہ سے زیادہ لوگ زمیندار یا امیر کسان کے کھیت میں کام کر کے زیادہ پیسہ کما سکیں، گھر کا ہر چھوٹا بڑا کھیت کا رخ کرتا ہے۔ اسی طرح بہت سے غریب لوگ زمیندار یا امیر کسانوں سے لئے ہوئے قرضوں کے بوجھ تلے پھنس کر اپنے بچوں کو بھی بانڈڈ لیبر کا شکار بنا ڈالتے ہیں اور پھر جب تک وہ اس زمیندار یا امیر کسان کے قرضے واپس نہیں کرتے وہ جبری مشقت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

ہمیں پاکستان کو ایک ترقی یافتہ ملک بنانا ہے تو پھر بچوں کے مسائل کی طرف توجہ دینا ہو گی۔ ان کو بہتر زندگی میسر کرنا ہو گی، ان کی بہتر تعلیم کی طرف توجہ دینا ہو گی تاکہ کل یہ پاکستان کی ترقی میں معاون ثابت ہوں۔

7۔ جرائم

جرائم سے مراد ہر وہ فعل یا عمل ہے جسے رائج الوقت قانون کے مطابق قابل سزا قرار دیا گیا ہو۔ ایک عمل خواہ وہ کتنا ہی ناشائستہ اور ناموزوں ہو، اس کو اس وقت تک جرم نہیں کہہ سکتے جب تک اس کے لیے کوئی سزا نہ مقرر کی گئی ہو۔ معاشرتی زندگی کے کئی معمولات ہیں جن کی انسان خلاف ورزی کرتا ہے لیکن چونکہ یہ کسی تعزیری دفعہ کی زد میں نہیں آتے اس لیے ان کو جرم نہیں کہا جاتا۔ جرائم کا ہم روزمرہ زندگی میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ بعض اوقات سوشل میڈیا پر ان کا ذکر پڑھتے ہیں۔ ٹیلی ویژن پر خبروں میں ان کے بارے میں سنتے ہیں۔ جرائم کو دیکھا جائے تو کچھ جرائم معمولی نوعیت کے ہوتے ہیں، جیسے ٹریفک کے قواعد کی خلاف ورزی اور بعض سنگین نوعیت کے جرائم ہوتے ہیں جن میں قتل وغارت گری، اغوا، ڈکیتی، اور سرقہ وغیرہ شامل ہیں۔ بعض جرائم اقتصادی زبوں حالی کی بنا پر سرزد ہوتے ہیں اور بعض کی نوعیت سراسر سیاسی ہوتی ہے۔ کچھ جرائم کی تہہ میں جنسی محرکات ہوتے ہیں۔ اس طرح جرائم کی تقسیم ہم مجرموں کی مختلف اقسام کے تحت بھی کرسکتے ہیں۔ پہلی قسم میں ایسے جرائم شامل ہیں جو انسانی جان کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً قتل، اغوا، عورتوں اور بچوں کا ریپ، قتل، سرقہ، اور ضرر رسانی وغیرہ۔ یہ ایسے جرائم ہیں جن سے انسانی ذات متاثر ہوتی ہے۔ جبکہ جرائم کی دوسری بڑی قسم میں وہ جرائم شامل ہیں جن کا تعلق مال و جائیداد سے ہوتا ہے جیسے نقب زنی، چوری، جیب تراشی وغیرہ۔ ضروری نہیں کہ جرائم کی یہ تقسیم معاشرے میں موجود تمام جرائم کا احاطہ کرے۔ معاشرتی زندگی جتنی متنوع اور پیچیدگیاں لیے ہوئے ہے، اتنی ہی جرائم کی مختلف اقسام ہیں۔

اگر ہم اپنے معاشرے کی طرف دیکھیں تو جرائم کی تمام اقسام ہمارے معاشرے میں موجود ہیں اور نت نئے جرائم دیکھنے کو ملتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان جرائم پر قابو پانے کی بجائے ہمارے معاشرے میں ان کی تعداد میں اس رفتار سے اضافہ ہو رہا ہے جس سے عوام کی زندگی میں دشواریاں پیدا ہو رہی ہیں۔ جرائم کی بڑھتی ہوئی شرح سے متعلق یاسر محمود گیلانی لکھتے ہیں:

The available crime statistics show that the total crime cases registered in 1947 at the time of Independence were 73,105, which doubled to 129,679 in 1971. Then there is a rapid increase in crimes rate particularly after 1980.The total reported crime during the decades from 1980 to 1990 almost doubled from 152,782 to 403,078 and the number of crimes

reached to 43804 in 2007. The annual growth rate of crimes has generally been higher than that of population growth rate since 1951. These figures relate to the reported crimes only. No reliable figures can be given about the unreported crimes in the country. However, about 30-50% crimes are generally considered to be unreported in Pakistan. ([1])

"جرائم کے دستیاب اعداد و شمار سے پتہ چلتا ہے کہ آزادی کے وقت 1947 میں درج ہونے والے جرائم کی کل تعداد 73,105 تھی جو 1971 میں دگنی ہو کر 129,679 ہو گئی۔ پھر خاص طور پر 1980 کے بعد جرائم کی شرح میں تیزی سے اضافہ ہوا۔ 1980 سے لے کر 1990 کی دہائی کے دوران جرائم کی مجموعی تعداد 152,782 سے تقریباً دوگنا ہو کر 403,078 ہو گئی اور 2007 میں جرائم کی تعداد 43804 تک پہنچ گئی۔ 1951 سے جرائم کی سالانہ شرح نمو عام طور پر آبادی میں اضافے کی شرح سے زیادہ رہی ہے۔ یہ اعداد و شمار صرف رپورٹ کردہ جرائم سے متعلق ہیں۔ ملک میں غیر رپورٹ شدہ جرائم کے بارے میں کوئی قابل اعتماد اعداد و شمار نہیں دیے جاسکتے۔ تاہم، پاکستان میں تقریباً 30-50 فیصد جرائم کو عام طور پر غیر رپورٹ شدہ سمجھا جاتا ہے۔"

پچھلے چند سالوں سے جہاں جرائم کی تعداد میں اضافہ دیکھنے میں آیا ہے وہاں یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ یہ جرائم نہایت منظم انداز میں کیے جاتے ہیں۔ اور بعض اوقات نہایت بھیانک انداز میں سر انجام دیے جاتے ہیں۔ پاکستان میں وقوع پذیر مجرمانہ سرگرمیوں میں ارتکاب جرم کے ان بھیانک طریقوں کا تذکرہ اخباروں میں پڑھ کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ معصوم بچوں کا اغواء، نوجوان لڑکیوں کی آبروریزی، اعضاء جسم کو کاٹنا، کلہاڑے سے سر پھاڑنا اور کئی اور بھیانک طریقوں سے قتل کرنا۔ اس کے علاوہ منظم طور پر دھوکہ دہی۔، فراڈ، اسمگلنگ، ذخیرہ اندوزی کی بھی کئی وارداتیں ہوئی ہیں۔ مسلح ڈاکوؤں اور پولیس کے درمیان بارہا تصادم کی خبریں اخباروں میں شائع ہوتی ہیں۔ اسکولوں، کالجوں کے قریب سے دن دھاڑے لڑکیوں کا اغواء ہوتا ہے۔

مختصرا یہ کہ پچھلے دو تین سالوں میں ہمارے ملک میں ڈیڑھ لاکھ سے زائد جرائم سے متعلق باقاعدہ اندراجات ہوئے ہیں۔ یہ سب جزاوسزا کے عمل کے سست ہونے، اور جرائم کے سدباب سے متعلق مؤثر قانون سازی نہ ہونا ہیں۔ چناچہ اس ملک کے باشندوں اکثریت مختلف قسم کے جرائم سے وابستہ ہو رہی ہے۔ معاشرے میں جرائم کی زیادتی اور ان کے سدباب کے لئے سنجیدگی سے توجہ نہ دی گئی اور جرائم کو روکنے کے لیے ٹھوس اقدامات نہ

[1] Gillani, Yasir Mahmood, **Unemployment, Poverty, Inflation and Crime Nexus: Cointegration and Causality, Analysis of Pakistan,** Pakistan Economic and social review, Vol.47/1, 2009

کیے گئے تو جرائم کی شدت میں اضافہ ہو تا رہے گا۔ نتیجتا، معاشرتی بگاڑ ، اخلاقی اقدار کی پامالی، بدامنی، معاشرتی تصادم کی زیادتی، اجتماعی ترقی میں رکاوٹ، زندگی میں گھٹن کا احساس، فتنہ اور قتل وغارت گری بڑھ جائے گی جس سے آنے والی نسلیں بھی متاثر ہوں گی۔

فصل دوم

پاکستان کے سماجی مسائل کے اسباب و محرکات

پاکستان کے سماجی مسائل کو دیکھا جائے تو ان کے پیچھے کئی اسباب و محرکات نظر آتے ہیں، جن میں سے کچھ کا یہاں جائزہ لیا گیا ہے:

1۔ بے روز گاری

پاکستان کو درپیش مسائل کے اسباب و محرکات میں سے ایک بڑا سبب بے روز گاری ہے۔ اس ضمن میں مائیڈرل گنر لکھتا ہے:

"In the mainstream of economic theory, unemployment and underemployment on a vast scale are regarded as a primary cause of poverty". ([1])

"معاشی نظریہ کے مرکزی دھارے میں بے روز گاری اور کم تنخواہ والے روز گار کو بڑے پیمانے پر غربت کی بنیادی وجہ سمجھا جاتا ہے"۔

بیروز گاری کا مفہوم دیکھا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ روز گار کے مواقع کم ہونا، کام تلاش کرنے میں ناکامی کا سامنا کرنا۔ انٹرنیشنل لیبر آرگنائیزیشن کے مطابق بیروز گاری سے مراد ہے کہ

"Unemployment is such a condition of an individual who is able to work and actively search for a job but he fails to get any job". ([2])

"بے روز گاری، ایک فرد کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جب وہ کام کرنے کے قابل ہو اور وہ فعال طور پر کام تلاش کرے لیکن کوئی روز گار حاصل کرنے میں ناکام رہے"۔

یہ ایک عالمی مسئلہ ہے جو کہ کم و بیش ہر ملک میں موجود ہے حالانکہ ترقی یافتہ ممالک بھی اس مسئلہ سے دوچار ہیں لیکن پاکستان میں یہ خطرناک شکل اختیار کر چکا ہے اور تیزی سے بے روز گاری میں اضافہ ہو رہا ہے۔

---

[1] Myderal, Gunner, **Asian Drama**, Pelican Book, p.962
[2] www.ilo.org/definition/unemployment

بے روز گاری ایک ایسا مسئلہ ہے جو ایک اچھے شہری کو برائی کی طرف راغب کرتا ہے اور وہ انسان اچھائی کو چھوڑ کر برائی کو چنتا ہے۔ جھوٹ، فریب، دھوکہ جیسی برائیاں اس کیلئے عام بات بن جاتی ہیں۔لوگ دہشت گردی میں ملوث ہو جاتے ہیں اور لوٹ مار بھی عام ہو جاتی ہے، جس سے پورے ملک کا نقصان ہوتا ہے۔ اس سنگین مسئلے کی وجہ سے لوگ دین سے دور اور برائی کے قریب ہو جاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں نہ صرف عام شہری بلکہ بہت سے تعلیم یافتہ لوگ بھی ڈگریاں لے کر گھر میں بیٹھے ہوئے ہیں اور وہ مجبوری کے تحت یا تو کوئی معمولی ملازمت کر رہے یا فیکٹریوں میں مزدوریاں کر رہے ہیں۔ اس تمام تر صورتحال کو مد نظر رکھتے ہوئے آنے والی نسلوں میں بھی تعلیم کا شوق ختم ہو گیا ہے اور وہ چھوٹی عمر میں پیسہ کمانے کی لالچ یا برائی کی طرف راغب ہو رہے ہیں۔ بہت سے لوگ اپنے گھر کے اخراجات، بچوں کی خواہشات اور تعلیم کے خرچے جب پورے نہیں کر پاتے جس کی وجہ سے ان کے گھر میں آئے روز لڑائی جھگڑے کی صورتحال پیدا ہو جاتی ہے۔ کچھ لوگ ان تمام پریشانیوں اور مسائل سے تنگ آکر اپنا وطن چھوڑ کر دوسرے ملک چلے جاتے ہیں تو کچھ لوگ خودکشی جیسا انتہائی قدم اٹھالیتے ہیں کیونکہ وہ اپنی زندگی کو بے معنی و بے مطلب سمجھنے لگتے ہیں اور موت کے علاوہ انہیں دوسرا کوئی راستہ نظر نہیں آتا۔

پاکستان میں بے روز گاری دن بدن بڑھتی جارہی ہے جو کہ معاشرے کے لیے خوش آئند پہلو نہیں ہے۔ گزشتہ سالوں میں غربت کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ حالات کتنے مایوس کن تھے اور اب صورتحال اس سے بھی بڑھ کر مایوس کن ہے۔

ڈاکٹر عبد السلام لکھتے ہیں:

"پاکستان میں کمانے والے کوئی پچاس فیصد ہیں اور روزانہ آٹھ آنے سے کم پر گزر اوقات کرتے ہیں۔ ان میں سے ۷۵ فیصد ایک روپے سے بھی کم کماتے ہیں۔ اس ایک روپے میں دو وقت کا کھانا، کپڑا، رہائش اور تعلیم سبھی کچھ شامل ہے۔ اس کے مقابلے میں کوئی چار سو ملین لوگ جو یورپ اور شمالی امریکہ میں آباد ہیں ان کی آمدنی کوئی ۱۵ روپے روزانہ ہے۔"[1]

منصور علی خان لکھتے ہیں کہ پاکستان میں غربت کا ایک سبب بیروز گاری ہے جس سے بھوک جنم لیتی ہے۔ اور پاکستان میں بے روز گاری کا گراف بہت اونچا ہے۔ پاکستان اکنامک سروے کے مطابق ۲۰۰۲ء میں پاکستان میں بے روز گاری ۹ فیصد تھی اور ۴۔۲۰۰۳ء میں ۸ء۷۲ فیصد تھی لیکن پاکستان منصوبہ بندی کمیشن کے مطابق یہ ۱۰ فیصد تھی۔(2)

1۔ عبد السلام، ڈاکٹر، **پاکستان، سائنس، تعلیم اور معیشت**، (مترجم: شہزاد احمد) تحلیقات، لاہور، 2003ء، ص 96،97

2۔ منصور علی خان، **تقدیر اسم**، لاہور، امہ پبلی کیشنز، 2006ء، ص 156

اگر پاکستان میں بے روزگاری کے موجودہ اعداد و شمار کا جائزہ لیا جائے تو پاکستان انسٹیٹیوٹ آف ڈویلپمنٹ اکنامکس(PIDE) کی رپورٹ کے مطابق پاکستان میں ڈگری یافتہ نوجوان مرد و خواتین میں بے روزگاری کی شرح 31.2 فی صد ہے، جس میں شہروں میں یہ تناسب 43.5 اور دیہی علاقوں میں بے روزگاری کا یہ تناسب 20.3 فی صد ہے۔[1]

پائیڈ (PIDE) کی ہی رپورٹ کے مطابق مردوں میں بیروزگاری کی شرح 15.9 ہے جب کہ خواتین میں بے روزگاری کی یہ شرح 50.8 فی صد ہے۔ شہروں میں 19 فی صد اور دیہی علاقوں میں 13 فی صد مردوں کے پاس کوئی روزگار نہیں۔ 66 فی صد شہری خواتین اور دیہی علاقوں میں رہنے والی 31.7 فی صد خواتین ملازمتوں سے محروم ہیں۔[2]

یہ وہ طبقہ ہے جو اعلیٰ تعلیم یافتہ ہے جسمیں انجینئرز اور ڈاکٹرز بھی شامل ہیں۔

پائیڈ کی رپورٹ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ پاکستان کے نوجوانوں کو ملازمتیں ملنے میں شدید مشکلات کا سامنا ہے اور ایک عام نوجوان کو ملازمت حاصل کرنے میں عموماً ایک دہائی کا عرصہ لگ جاتا ہے۔ اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد بیشتر نوجوانوں کو 30 سال کی عمر کے بعد ملازمت ملتی ہے۔

مختصر یہ کہ اگر بڑھتے ہوئے ان اعداد و شمار پر قابو پانے کے لیے کوئی سازگار حکمت عملی اور پالیسی مرتب نہ کی گئی تو ملک عزیز کے نوجوان مایوسی میں مبتلا ہو کر چوری، ڈاکہ، منشیات کی لت، جیسی مختلف برائیوں میں مبتلا ہو جائیں گے اور ان ہی نوجوانوں میں سے بعض ملک دشمن عناصر کے ہاتھوں آلہ کار بن کر ملکی سالمیت کے لیئے بھی خطرہ بن سکتے ہیں۔

2۔ ناخواندگی

پاکستان میں عموماً خواندہ شہری ان افراد کو قرار دیا جاتا ہے، جو کوئی خط وغیرہ لکھ اور پڑھ سکتے ہوں۔ لیکن ضرورت ہمیں اس امر کی ہے کہ پاکستانی شہری خواندگی کے، تعلیم کے اعلی درجات پر ہوں کیونکہ خواندہ افراد کی کارکردگی ہی ہر شعبے میں بہتر ہوتی ہے۔ بلاشبہ نوجوان کسی بھی ملک کا قیمتی سرمایہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ پڑھے لکھے ہوں، صحت مند اور پیداواری صلاحیتوں کے مالک ہوں تو ملک کی کی ترقی میں مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں اور اس ملک کے

[1] Nadeem-ul-Haq, Durre Nayab, **Pakistan Opportunity to Excel: Now and Future**, Islamabad,2022, PIDE, P.5
[2] **Opportunity to Excel: Now and Future**, PIDE p. 5

لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر وہ ناخواندہ، بیماریوں کا شکار اور پیداواری صلاحیتوں سے محروم ہوں تو قوم کے لیے بوجھ ہوتے ہیں۔ دنیا کے وہ ممالک جنہوں نے اس حقیقت کو سمجھتے ہوئے تعلیم کو فروغ دیا، ملک سے ناخواندگی دور کرنے کو سب کاموں پر فوقیت دی اور تعلیم کے لیے وسائل مختص کیے، وہ صنعتی اور زرعی اعتبار سے ترقی کی راہ پر گامزن ہیں۔ لیکن ہمارا معاشرہ اس میدان میں بہت پیچھے ہے۔ دنیا بہت تیزی سے ترقی کر رہی ہے اور اگر ہم نے تعلیمی میدان میں خاطر خواہ ترقی نہیں کی تو نہ صرف یہ کہ ہم دوسروں سے پیچھے رہ جائیں گے بلکہ شاید ہمارا وجود ہی قائم نہ رہے، افسوس کہ ہم آج تک تعلیم کے میدان میں خاطر خواہ کام نہیں کر پائے۔ یہی وجہ ہے کہ تعلیم کے میدان میں ہماری حالت انتہائی قابل رحم ہے۔ ہماری ترقی کا خواب اسی وقت پورا ہو گا جب ہمارا فوکس تعلیم پر ہو گا اور ہماری نوجوان نسل زیور تعلیم سے آراستہ ہو گی۔ اس وقت ہمارے معاشرے کے زمینی حقائق یہ ہیں کہ ملک میں سکول داخل نہ کروائے جانے والے بچوں کی شرح بہت زیادہ ہے۔ ڈراپ آؤٹ کا مسئلہ بھی بڑھا ہوا ہے۔ ان بچوں کو سکول میں لانا ایک بہت بڑا چیلنج ہے۔

پاکستان میں ناخواندگی کے اعداد و شمار کو دیکھا جائے تو تو منسٹری آف فیڈرل ایجوکیشن اینڈ پروفیشنل ٹریننگ کی جانب سے جاری کئے گئے اعداد و شمار کے مطابق پاکستان میں شرح خواندگی 62.3٪ ہے۔ واضح رہے کہ یہ 62.3٪ وہ لوگ ہیں جو صرف پڑھ سکتے ہیں، اگر اقوام متحدہ کی جانب سے جاری کی گئی خواندگی کی تعریف کے مطابق جائزہ لیا جائے تو پاکستان کی شرح خواندگی 50٪ سے بھی کم ہو جائے گی۔ یونیسکو کی جانب سے جاری رپورٹ کے مطابق پاکستان میں 2 کروڑ 20 لاکھ بچے ابھی بھی سکولوں سے باہر ہیں۔ اب اتنی بڑی تعداد میں ان پڑھ لوگ ہیں اور آج کا دور ٹیکنالوجی کا دور ہے، تو ایک ان پڑھ بندہ اس ٹیکنالوجی کا استعمال کرتے ہوئے کیسے معیشت کی اس دوڑ میں شامل ہو سکتا ہے؟

پاکستان اکنامک سروے (Pakistan economic survey 2020-2022) کے مطابق پاکستان میں خواندگی کی شرح حسب ذیل ہے:

> "دیہی علاقوں میں 52 فیصد اور شہروں میں یہ دیہاتوں کی نسبت 74 فیصد زیادہ ہے۔ پنجاب میں شرح خواندگی سب سے زیادہ 64 فیصد ہے جس کے بعد سندھ میں 58 فیصد، خیبر پختونخوا (ضم شدہ علاقوں کو چھوڑ کر) میں 55 فیصد، خیبر پختونخوا (ضم شدہ علاقوں سمیت) میں 53 فیصد اور بلوچستان میں 46 فیصد ہے۔ تاہم سروے میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ داخلے، اداروں اور اساتذہ کی تعداد کے معاملات کو دیکھا گیا تو تعلیم کی مجموعی صورتحال میں بہتری آئی ہے۔ 19-2018 میں داخلے کی مجموعی تعداد 5 کروڑ 25 لاکھ ریکارڈ کی گئی جبکہ 18-2017 میں یہ تعداد 5 کروڑ

10 لاکھ تھی جو 2.9 فیصد کا اضافہ ظاہر کرتی ہے۔ سروے کے مطابق 19-2018 کے دوران اداروں کی تعداد 2 لاکھ 73 ہزار 400 ریکارڈ کی گئی جبکہ 18-2017 کے دوران یہ تعداد 2 لاکھ 62 ہزار تھی۔"[1]

تعلیم کے حوالہ سے یہ اعداد و شمار مایوس کن ہیں۔ حکومت پاکستان کو اس مسئلہ پر خصوصی توجہ دینی چاہیے اور گراس نیشنل پراڈکٹ کا ن ایک نمایاں حصہ تعلیم کے لیے مختص کرنا چاہیے۔ اگر ہم دوسرے ممالک کی صورتحال دیکھیں تو بنگلہ دیش میں کم از کم گراس نیشنل پروڈکٹ کا 2.2 فیصد، بھارت میں 3.3 فیصد اور نیپال میں 2.3 فیصد تعلیم پر خرچ ہوتا ہے۔ لہٰذا پاکستان کو بھی گراس نیشنل پراڈکٹ کا 4 فیصد تعلیم پر خرچ کرنا ہو گا تاکہ تعلیمی صورتحال کو بہتر کیا جا سکے۔

3۔ توانائی کا بحران

پاکستان توانائی کے شدید بحران کا شکار ہے حتیٰ کہ موسم سرما میں صنعتوں اور کارخانوں کو گیس کی فراہمی بھی ممکن نہیں ہوتی جو کہ تشویشناک بات ہے۔ علاوہ ازیں 20 سال سے پاکستان لوڈشیڈنگ کا شکار ہے اور یہ مسئلہ اب تک حل نہیں ہو سکا فرنس آئل سے زیادہ تر بجلی پیدا کی جا رہی ہے جس کی وجہ سے بجلی کی قیمت بہت زیادہ ہے اس لیے صنعتیں لاگت میں اضافہ کی وجہ سے بند ہو رہی ہیں جس کی وجہ سے بے روزگاری بڑھ رہی ہے۔

4۔ اقربا پروری

پاکستانی معاشرے کے اکثر مسائل کا سبب اقربا پروری ہے۔ پاکستان میں سیاسی اثر و رسوخ کا کردار زیادہ ہونے کی وجہ سے اکثر لوگوں کو رشوت اور سفارش کے ذریعے نوکریاں دی جاتی ہیں جس کی وجہ سے مستحق افراد نوکری سے محروم رہ جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں کالجوں اور یونیورسٹیوں میں داخلے کے لئے بھی سفارش اور رشوت اب عام ہے۔ میرٹ نہ ہونے کی وجہ سے ملک کے سماجی اور معاشی مسائل بڑھ رہے ہیں ۔ جب لائق اور مستحق فرد کو ملازمت کا موقع نہیں مل پاتا اور وہ دیکھتا ہے کہ وہ باصلاحیت ہونے کے باوجود بے روزگار ہے، اپنے بچوں اور خاندان کی بنیادی ضروریات پوری کرنے سے قاصر ہے تو وہ برے کاموں کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور پھر دہشتگرد ایسے ہی

---

[1] Pakistan Economic Survey 2020-2021, Finance division, Government of Pakistan, p. 201-208

لوگوں کو اپنے ناپاک عزائم کیلئے استعمال کرتے ہیں۔ ایسے ہی لوگ خودکش حملوں جیسے سنگین جرائم میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

پاکستان اسلام کے نام پر وجود میں آیا تھا تو ضرورت بھی اس امر کی ہے کہ ہر شعبہ زندگی میں اسلام کی تعلیمات کو سامنے رکھا جائے۔ اسلام میں اقربا پروری کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔ اسلام میں کسی کو سرکاری عہدہ تفویض کرنے سے قبل مطلوبہ شرائط و اہلیت کا کس حد تک التزام کیا جاتا ہے، اس کا اندازہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ (جو زہد وورع، تقوی وطہارت اور اسلام کی مذہبی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کے حوالے سے قابل قدر نمونہ تھے) کے واقعہ سے لگا جاسکتا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے خود بارگاہ رسالت مآب ﷺ میں عرض کیا:

"عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي؟ قَالَ: فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكِبِي، ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةُ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا"(1)

"یارسول اللہ! کیا آپ مجھے عامل نہیں بنائیں گے؟" اس پر حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کے کندھے پر ہاتھ مار کر فرمایا: "اے ابوذر! تم کمزور ہو! اور یہ امارت امانت ہے اور یہ قیامت کے دن رسوائی اور شرمندگی کا باعث ہوگی، البتہ جو امارت کے حقوق ادا کرے اور اس کی ذمہ داریاں پوری کرے (وہ مستثنیٰ ہوگا)۔"

غرضیکہ اکثر محکموں میں اقربا پروری پر تقرریاں، پڑھے لکھے، باصلاحیت اور لائق افراد کو مایوسی میں مبتلا کر دیتی ہیں، اور وہ اس نظام سے خائف ہو کر کئی طرح کی معاشرتی برائیوں اور جرائم میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

5۔ سیاسی عدم استحکام

موجودہ وقت میں پاکستان کو درپیش مسائل کے اسباب کی ایک وجہ سیاسی عدم استحکام ہے۔ پاکستان کی سیاسی تاریخ پر نظر ڈالیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ پاکستان سیاسی طور پر اپنے آغاز سے ہی عدم استحکام کا شکار رہا

1-القشیری، ابوالحسن مسلم بن حجاج، **الجامع الصحیح**، کِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ كَرَاهَةِ الْإِمَارَةِ بِغَيْرِ ضَرُورَةٍ، بیروت: دار الکتاب العربی، 1431ھ، ح 1825

ہے۔ قیام پاکستان کے بعد پہلے 8 سال میں سول عسکری بیورو کریسی کی مداخلت رہی اور ڈرائنگ روم پالیٹکس چلتی رہیں جس کی وجہ سے سیاسی حکومتیں وقفے وقفے کے ساتھ تبدیل ہوتی رہیں۔ اس دوران 7 وزیر اعظم آئے اور گئے ۔

“From 1947 to 1958 as many as seven Prime Ministers of Pakistan either resigned or were ousted. This political instability paved the way for Pakistan’s first military take over. On October 7, 1958 Pakistan’s civilian and first President Iskander Mirza in collaboration with General Mohammad Ayub Khan abrogated Pakistan’s constitution and declared Martial Law.” (1)

"1947 سے 1958 تک پاکستان کے سات وزرائے اعظم یا تو مستعفی ہو گئے یا انہیں معزول کر دیا گیا۔ اس سیاسی عدم استحکام نے پاکستان کے پہلے فوجی اقتدار کی راہ ہموار کی۔ 7 اکتوبر 1958 کو پاکستان کے سویلین اور پہلے صدر اسکندر مرزا نے جنرل محمد ایوب خان کے ساتھ مل کر پاکستان کا آئین منسوخ کر دیا اور مارشل لاء کا اعلان کیا۔"

تاریخ بتاتی ہے کہ جنرل ایوب خان نے 1958ء میں پاکستان پر مارشل لاء مسلط کر کے سیاست اور جمہوریت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا۔ جمہوریت پروان نہ چڑھ سکی۔ جنرل ایوب خان اپنے دس سالہ دور اقتدار میں پاکستان کو مستحکم سیاسی نظام نہ دے سکے۔ وہ اپنے آئین 1962ء کے مطابق اقتدار سپیکر قومی اسمبلی کے سپرد کرنے کی بجائے جنرل یحییٰ خان کے حوالے کر کے رخصت ہو گئے۔

1971 میں بالغ رائے دہی کی بنیاد پر عام انتخابات کرائے مگر ان کے نتائج کو تسلیم نہیں کیا گیا اور اقتدار اکثریتی لیڈر شیخ مجیب الرحمن کے حوالے نہیں کیا گیا۔ ہنگامہ آرائیوں کے نتیجہ میں ملک دو حصوں میں منقسم ہو گیا۔

"When in 1971 the election was held in Pakistan. Mujib ur Rehman won the election in east Pakistan while in west Pakistan Zulfiqar Ali has won the election. The seats of Mujib ur Rehman in national assembly was more than Zul Fiqar Ali Bhutto while he did not give a chance to Mujib ur Rehman, so the fighting started and India attacked on East wing of the Pakistan and 1 Lak Army soldiers also surrounded by Indian Army and became prisoners and at last East Pakistan was separated from Pakistan.” (2)

---

1 https://www.democraticfoundation.com.pk/political-instability

2 Naushad Khan, Dr., Shah Fahad, **Historical Review of Political Instability and Economic Growth of Pakistan,** Developing Country Studies, 8(2018), p.9

ذوالفقار علی بھٹو نے 1973ء کے متفقہ آئین کے ذریعے سیاست اور جمہوریت کو مستحکم کرنے کی کوشش کی۔ لیکن جنرل ضیاء الحق نے 1977ء میں مارشل لاء نافذ کر دیا۔ جنرل ضیاء کے گیارہ سالہ دور کے بعد 1988ء کے انتخابات میں محترمہ بے نظیر بھٹو پاکستان کی پہلی خاتون وزیر اعظم منتخب ہوئیں۔ انھوں نے ماضی کو نظر انداز کرتے ہوئے مفاہمت کے جذبے کے ساتھ ملک کی بہتری کے لیے کوشش کی مگر اڑھائی سال کے بعد ہی ان کی حکومت کو بھی ختم کر دیا گیا۔ وزیر اعظم محترمہ بے نظیر بھٹو اور میاں نواز شریف کے درمیان سیاسی محاذ آرائی کی وجہ سے سیاسی عدم استحکام جاری رہا۔ 1999ء میں جنرل پرویز مشرف میاں نواز شریف کی حکومت ختم کر کے اقتدار پر آ گئے اور دس سال تک کنٹرولڈ جمہوریت کے ساتھ آمرانہ دور جاری رہا۔

"Then Benazir Bhutto became Prime Minister of Pakistan in 1989. She has done work for the development of a country while due to strong opposition his assembly was dissolved by President in 1993. Election was held in 1993 and Nawaz Sharif became Prime Minister of Pakistan. After three years due to unavoidable circumstance his assembly was dissolved in 1996 and election was held and again Nawaz became Prime Minister of Pakistan while Pervez Musharaf Chief Army Staff dismissed the Government of Nawaz Sharif forcefully on 12th October 1999 and lodged Marshal law in the country and governed over 9 years on Pakistan." ([1])

محترمہ بے نظیر بھٹو کی المناک شہادت کے بعد 2008ء کے انتخابات میں پی پی پی وفاق اور سندھ میں حکومت بنانے میں کامیاب ہوگئی اور آصف علی زرداری پاکستان کے صدر منتخب ہوگئے۔ 2010ء میں اتفاق رائے سے آئین میں وسیع پیمانے پر اٹھارویں ترمیم کی گئی۔ یہ ترمیم سیاست میں عسکری مداخلت کو ختم نہ کر سکی اور نہ ہی شفاف انتخابات کا نظام دے سکی۔ زرداری حکومت کو پانچ سال کا موقع ملا جس کے دوران خاندان مضبوط ہوئے مگر سیاست اور جمہوریت مستحکم نہ ہو سکی۔ 2013ء کے انتخابات میں میاں نواز شریف وفاق اور پنجاب میں حکومت بنانے میں کامیاب ہوئے۔ ان کے دور حکومت میں عمران خان کے طویل دھرنے اور پانامہ کیس کی طویل سماعت کی بنا پر سیاسی عدم استحکام جاری رہا۔ 2018ء میں عمران خان وفاق، پنجاب اور خیبر پختونخوا میں حکومت بنانے میں کامیاب ہوگئے۔ اپوزیشن جماعتوں نے ان کو ایلیکٹڈ وزیر اعظم تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور انھیں سلیکٹڈ وزیر اعظم کہا جانے لگا۔ عمران خان کی حکومت کو ساڑھے تین سال کے بعد عدم اعتماد کی تحریک کے ذریعے فارغ کر دیا گیا۔ غرضیکہ یہ سیاستدان تسلسل کے ساتھ اقتدار میں رہنے کے باوجود سیاسی استحکام پیدا نہ کر سکے کیونکہ ان کا

[1] Naushad Khan, Dr., Shah Fahad, **Historical Review of Political Instability and Economic Growth of Pakistan,** p.9

مقصد اقتدار کا حصول تھا نہ کہ ملک کی بہتری اور ان ادوار میں اگر کسی کے دور میں ملک میں بہتری آئی بھی تو اس کو اقتدار پر رہنے نہیں دیا گیا۔ جس کے نتیجے میں شدید سیاسی بحران پیدا ہوتا رہا اور اس سیاسی بحران نے معاشی بحران کو جنم دیا۔ اس وقت پاکستان تاریخ کے سنگین اور تشویشناک سیاسی اور معاشی بحران کی وجہ سے غیر یقینی صورتحال سے دوچار ہے لیکن اس کے باوجود حکمران طبقہ کے طرز عمل میں کوئی فرق نہیں آ رہا اور ملک اور اس کی عوام کو نت نئے مسائل کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔

6۔ جیلوں کا نظام

تدارک جرائم اور معاشرہ سے بدامنی کو دور کرنے میں سزا کی ضرورت مسلم ہے، جس کے لئے مجرم کو جیلوں میں قید کرنے کا نظام وضع کیا گیا ہے، لیکن اگر موجودہ تناظر میں دیکھا جائے تو مشاہدہ سے یہ بات ثابت ہے کہ آج کل اس سزا سے کوئی خاطر خواہ فائدہ نہیں ہو رہا ہے، بلکہ مجرم جیل کاٹنے کے بعد جرائم کا خوگر بن جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیل خانوں میں سنگین جرم کرنے والے عادی مجرمان اور پہلی مرتبہ معمولی جرم کرنے والے مجرموں کو ایک ہی جگہ میں رکھا جاتا ہے، ان سب قسم کے لوگوں کو ایک ماحول میں رکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جرم کے جراثیم پھیل جاتے ہیں۔ عادی مجرم جیل کی چار دیواری میں رہتے ہوئے اپنا آلہ کار بنا لیتے ہیں، اور یوں جیلوں کا اصل مقصد (مجرموں کو جرائم سے باز رکھنا) فوت ہو جاتا ہے۔ لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ ارباب حکومت جیلوں کے نظام پر توجہ دے کر اسے بہتر کرے۔ جیلوں کے اندر اسلامی اور اخلاقی تعلیم کا معقول بندوبست کیا جائے۔ عام جرائم کے مرتکب قیدیوں کو عادی سنگین جرائم کے قیدیوں سے الگ رکھا جائے تاکہ وہ ان کے اثرات سے محفوظ رہیں۔

7۔ لالچ اور بے محابہ قسم کی خواہشات

انسان میں لالچ اور طمع جیسی خصوصیات موجود ہیں لیکن اگر انسان اللہ کی عطاکردہ مثبت خصوصیات انسانی پر عمل کرے تو لالچ اور حرص جیسی عادات ختم جاتی ہیں لیکن جب خدا خوفی کا فقدان ہو، دنیاوی رغبت بڑھ جائے تو دین اسلام سے دوری کے سبب یہ معاشرتی برائیاں انسانی طبیعت میں پیدا ہونا شروع ہو جاتی ہیں جس سے انسان میں کرپشن کرنے، رشوت لینے، چوری کرنے پر نہ تو کوئی شرم وحیا رہتی ہے اور نہ ہی اسے احتساب کا خیال رہتا ہے۔ ساتھ ساتھ کئی خواہشات پنپنا شروع ہوتی ہیں جن کو پورا کرنے کے لیے انسان رشوت، کرپشن اور چوری جیسے رزائل کو نہ صرف حلال سمجھتا ہے بلکہ اس کے لیے اپنے شیطانی دلائل بھی تیار کر لیتا ہے۔ آہستہ آہستہ یہ

خواہشات اس قدر بڑھ جاتی ہیں کہ انسان کو اچھے اور برے کی تمیز بالکل نہیں رہتی اور ان کو پورا کرنے کے لیے انسان کسی بھی حد تک جا گزرتا ہے۔ آج پاکستان کی عوام نے کئی قسم کی بے محابہ خواہشات پال لی ہیں جن سے فقط پیسے کا ضیاع ہوتا ہے اور اکثر جن کو پورا کرنے کے لیے ان کو ناجائز ذرائع دولت اپنانا پڑتے ہیں۔

فضول خرچی

ہماری روز مرہ زندگی کے معمولات اور رسم و رواج میں اسراف دولت کا بھی بہت بڑا عمل دخل ہے۔ جب انسان رہنے سہنے، کھانے پینے، شادی و بیاہ اور مرگ وغیرہ کی رسومات اور تقاریب میں اسراف سے کام لیتا ہے تو جائز آمدنی سے یہ سب کچھ پورا ہونا ممکن نہیں ہوتا جس کے لیے انسان لا محالہ اپنی ناک کو اونچا رکھنے کے لیے رشوت اور کرپشن جیسے غلیظ افعال کا مرتکب ہوتا ہے۔ حالانکہ اسلام انسانی ضروریات پر قطعاً پابندی عائد نہیں کرتا لیکن ضروریات سے تجاوز اور اسراف کو ناپسندیدہ عمل ضرور قرار دیتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

"كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ "۔[1]

"کھاؤ اور پیو لیکن اسراف نہ کرو، اللہ تعالیٰ) اسراف کرنے والوں کو یقیناً دوست نہیں رکھتا۔"

اس لیے ہمارے معاشرے میں میانہ روی کے عمل کو فروغ دینے کی ضرورت ہے۔ آج ہم بحیثیت قوم ہر معاملے میں اسراف کا شکار ہیں۔ ہمارے معاشی بحران کا ایک سبب ہمارا اسراف پسندی کا رویہ ہے۔ حکومتی سطح پر دیکھیں تو ہمارے حکمران ایک طرف آئی ایم ایف سے قرض لیتے ہیں تو دوسری طرف اس کا ایک حصہ اپنی شاہ خرچیوں میں صرف کر دیتے ہیں۔ دوسری طرف تھوڑا نچلی سطح پر دیکھیں تو ہماری شادی بیاہ کی تقاریب اسراف کی منہ بولتی تصویریں ہیں۔ جہاں نہ صرف فضول رسموں پر فضول خرچی کو دعوت دی جاتی ہے بلکہ شادی کے موقع پر کھانے کا سب سے زیادہ ضیاع کیا جاتا ہے۔ وزارت غذائی تحفظ و تحقیق کے مطابق پاکستان شدید غذائی قلت کا شکار ہے لیکن اس کے باوجود ملکی پیداوار کی سالانہ تقریباً 26 فیصد خوراک ضائع ہوتی ہے۔ اس حساب سے ملک میں خوراک کے سالانہ ضیاع کی مقدار 19.6 ملین ٹن تک پہنچ جاتی ہے۔ شادیوں میں مہمان بڑی مقدار میں کھانا اپنی پلیٹوں میں نکال لیتے ہیں اور کھائے بغیر پلیٹوں میں چھوڑ جاتے ہیں۔ جس کھانے سے سیکڑوں افراد پیٹ کی آگ بجھا سکتے تھے وہ یوں ہی ضائع ہو جاتا ہے۔ ہمارے ملک میں جتنا کھانا ضائع ہوتا ہے اگر اسے روک دیا جائے تو ہمارے ملک میں تمام غریبوں کا پیٹ بھرا جا سکتا ہے۔

1- الاعراف: 31

دنیاوی رغبت

ہمارے مسائل کا ایک سبب ہمارا دنیاوی ماحول ہے اور دنیا میں رہنے کے لیے جیسا کہ پیسے کی ضرورت بڑھتی جارہی ہے تو ساتھ ساتھ اس کے کمانے کا لالچ بھی بڑھ رہا ہے اور دنیا کی طرف رغبت اس قدر بڑھ چکی ہے کہ ہم خوف خدا اور آخرت کے حساب وکتاب کی طرف کوئی میلان نہیں رکھتے جس کی بناء پر لوگ روپیہ اور اس دنیا کی فنا ہونے والی لذتوں کو پانے کے لیے دن رات اسی تگ ودو میں مصروف ہیں کہ وہ راتوں رات امیر کیسے بن سکتے ہیں۔ ضروریات زندگی کو دیکھتے ہوئے جب بنگلہ، کوٹھی، کار اور خدمت کے لیے نوکر چاکر کی خواہشات دل میں ابھرتی ہیں تو جب جائز طریقے سے ان کا حصول ممکن نہیں ہو پاتا تو ان خواہشات اور دنیاوی لذتوں کو پورا کرنے کے لیے لوگ بدعنوانی سے کام لیناشروع ہو جاتے ہیں ۔

8۔خوف خدا کا فقدان

خوف خدا کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی کی بے نیازی، اس کی ناراضگی، اس کی گرفت اور اس کی طرف سے دی جانے والی سزاؤں کا سوچ کر انسان کا دل گھبراہٹ میں مبتلا ہو جائے [1]۔خوف خدا اور پھر اس کے تحت آخرت میں جواب دہی کا احساس ایسا تصور ہے جو انسان کو برائی، فساد، ظلم وزیادتی اور گناہوں سے روکتا ہے۔

آج ہمارے معاشرہ میں ظلم وستم، لوٹ کھسوٹ، گناہوں اور برائیوں کا جو سیلاب ہے، اس کی بنیادی وجہ خوف خدا کا نہ ہونا اور آخرت میں جواب دہی کے تصور سے نظریں چرانا ہے۔ اور وقت کے ساتھ ساتھ ہمارے معاشرے میں ان برائیوں میں اضافہ ہو رہا ہے خصوصا کرپشن اور رشوت خوری جیسی لعنتوں کو فروغ مل رہا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم ﷺ نے رشوت لینے اور دینے والوں کو ملعون قرار دیا ہے۔ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

"حدثنا احمد بن یونس، حدثنا ابن ابي ذئب، عن الحارث بن عبد الرحمن، عن ابي سلمة، عن عبد الله بن عمرو، قال:" لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي". [2]

1-غزالی، ابو حامد، **احیاء علوم الدین**، کتاب الخوف والرجاء، باب بیان حقیقة الخوف، ماخوذ، خوف خدا، کراچی، دارالاشاعت، 1989، ص ۱۴۔

2-ابوداؤد، سلیمان بن اشعث، **سنن ابی داؤد**، کتاب الاقضیة، باب کراھیة الرشوة، بیروت: دارالفکر، 1979ء، ح3580

یہاں تک کہ اسلامی تعلیمات میں حاکم، جج یا خاص عہدوں پر موجود لوگوں کو تحفہ لینے تک سے منع فرمایا گیاہے تو پھر بھی اس کو فروغ کیوں مل رہاہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم مادیت کے سحر میں جکڑ گئے ہیں اور ہمیں خداکاخوف نہیں رہا۔ آج ہم مختلف جگہوں پر لگے کیمروں سے تو خوف کھاجاتے ہیں لیکن غلط کاریاں کرتے ہوئے یہ نہیں سوچتے کہ خدا بھی ہمیں دیکھ رہاہے۔ ایک وہ دور تھاجب حضرت عمر اطراف مدینہ میں نکلے تو اچانک ایک عورت کی آواز سنی وہ اپنی لڑکی سے کہہ رہی تھی کہ تم نے ابھی تک دودھ میں پانی نہیں ملایا؟ صبح ہونے کو ہے۔ لڑکی نے کہادودھ میں پانی کیسے ملاؤں، امیر المومنین نے منع کر رکھاہے۔ بڑھیابولی لوگ بھی تو ملاتے ہیں تم بھی ملالو۔ امیر المومنین کون سادیکھ رہاہے؟ لڑکی بولی اگر عمر نہیں تو رب عمر تو دیکھ رہاہے۔ جب اس کی ممانعت ہے تو مجھ سے یہ نہ ہو گا:۔

"أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نهى في خلافته عن مذق اللبن بالماء فخرج ذات ليلة في حواشي المدينة فإذا بإمرأة تقول لإبنة لها ألا تمذقين لبنك فقد أصبحت فقالت الجارية كيف أمذق وقد نهى أمير المؤمنين عن المذق فقالت قد مذق الناس فامذقي فما يدري أمير المؤمنين فقالت إن كان عمر لا يعلم فإله عمر يعلم"(1)

آج ہمیں اسی خداخوفی کی ضرورت ہے۔ صرف خداخوفی کا جزبہ ہم میں پیدا ہو جائے تو ہمارے معاشرے کے آدھے سے زیادہ مسائل ختم ہو جائیں گے۔

1-الحکم، عبداللہ، **سیرۃ عمر بن عبدالعزیز**، مصر: المکتبۃ العربیہ، 1927ء، ص211

خلاصہ باب اول

1۔ سماجی مسائل سے مراد ایک ایسی صورت حال ہے جو معاشرے کے کسی بڑے گروہ یا ایک بڑے حصے کو متاثر کرتی ہے اور جس کے نقصان دہ نتائج ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔

2۔ پاکستان ایک ترقی پذیر ملک ہے اور ان تمام سماجی مسائل کا سامنا کر رہا ہے جو دیگر ترقی پذیر ممالک کو درپیش ہیں۔

3۔ موجودہ دور میں پاکستان کو غربت، مہنگائی، کرپشن، عدل و انصاف کا فقدان، خاندانی نظام کا انحطاط، کم عمری کی شادی، جہیز، چائلڈ لیبر، اور جرائم وغیرہ جیسے مسائل کا سامنا ہے اور یہ مسائل ہر گزرتے دن کے ساتھ شدت اختیار کر رہے ہیں۔

4۔ پاکستان کے مسائل کے بڑے اسباب و محرکات میں بیروزگاری، ناخواندگی، معاشی بحران، اقرباپروری، جیلوں کا ناقص نظام، لالچ اور بے محابہ قسم کی خواہشات، اور خوف خدا کا فقدان وغیرہ شامل ہیں۔

باب دوم

عائلی مسائل سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ

فصل اول: نکاح سے متعلق سفارشات

فصل دوم: طلاق سے متعلق

فصل سوم: خلع و فسخ نکاح سے متعلق

فصل چہارم: رجعت و عدت سے متعلق

فصل پنجم: بچوں کے مسائل سے متعلق

فصل اول

نکاح سے متعلق سفارشات

خاندان کا آغاز مرد و عورت کے درمیان ایک پاکیزہ اور مقدس معاہدے سے ہوتا ہے جسے نکاح کہا جاتا ہے۔ خاندان سے لیکر معاشرے تک سارے عمل کی کامیابی کا بڑی حد تک دارومدار اسی معاہدے پر ہوتا ہے۔ اس لیے شریعت میں اس معاہدے کو بڑی اہمیت دی گئی ہے اس کے قیام وبقاء اور ناگزیر حالات میں خاتمے کیلئے احکام و شرائط وضع کیے گئے ہیں تاکہ اس خاندانی اساس کو زیادہ سے زیادہ مضبوط اور مستحکم بنایا جائے۔

نکاح کا لغوی مفہوم

لغت کی رو سے نکاح "نکح" سے مصدر ہے جس کا معنی ضم ہونا ہے۔یعنی ایک چیز کا دوسری چیز میں اس طرح جذب ہوجانا کہ دونوں مل کر ایک چیز بن جائے۔اہل عرب کہتے ہیں "نکح المطر الارض"(بارش کا پانی زمین میں جذب ہوگیا) اسی طرح جب درختوں کی ٹھہنیاں ایک دوسرے میں پیوست ہو کر جھنڈ کی صورت اختیار کرلیں تو کہا جاتا ہے۔"تناکحت الاشجار" (درخت ایک دوسرے میں پیوست ہوگئے)۔[1]

فقہی تعریف

فقہی اصطلاح کے طور پر نکاح ایک شرعی معاہدہ ہے جس کے ذریعے مرد وعورت کے درمیان جنسی تعلق جائز اور اولاد کا نسب متعین ہوجاتا ہے۔اور زوجین کے مابین حقوق و فرائض پیدا ہوجاتے ہیں۔[2]

اس تعریف سے درج ذیل امور سامنے آتے ہیں۔

نکاح ایک قانونی معاہدہ ہے جو ایجاب و قبول کے ساتھ وجود میں آتا ہے

یہ ایک ایسا عقد ہے جس کے بعد مرد وعورت کے لیے ایک دوسرے سے جنسی لذت اٹھانا جائز ہوتا ہے۔

اس کا اہم مقصد اولاد کا حصول ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے نکاح کی تعریف اس طرح کی ہے:۔

"ھو عند الفقھاء(عقد یفید ملک المتعۃ)ای حل استمتاع الرجل۔"[3]

"فقہاء کے نزدیک ایسا عقد جس سے ملک المتعہ کا فائدہ حاصل ہو،یعنی مرد کا عورت سے نفع لینا حلال ہو"

1-احمد بن محمد، **المصباح المنیر**،بیروت:المکتبہ العلمیہ، 1999ء،ج2،ص624

2- تنزیل الرحمن،ڈاکٹر، **مجموعہ قوانین**،اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامیہ،1991ج1،ص56

3-ابن عابدین، محمد امین، **ردالمحتار علی الدر المختار**، کتاب النکاح،بیروت: دار الفکر للطباعۃ والنشر،1431ء ،ج3،ص3

نکاح کے ذریعے جو معاشرتی نظام وجود میں آتا ہے انسانیت کو اس کے سماجی اثرات ملتے ہیں۔ ذیل میں نکاح کے ضمن میں مختلف امور سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کو پیش کیا جارہا ہے۔

1۔ کفو کے حوالے سے سفارش

کفو کی لغوی تعریف

کفو در اصل کفاءت (کفاءۃ) سے مشتق ہے، یہ مصدر ہے جس کا معنی برابری اور مساوات ہے۔ کفو اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی نسبت سے دوسرے فرد کے ہم شکل اور ہم سر ہو۔ اس معنی میں یہ لفظ قرآن کریم میں بھی مستعمل ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" (1)

" اور اللہ تعالیٰ کا کوئی ہم سر نہیں ہے۔"

علامہ ابن منظور افریقیؒ لکھتے ہیں:

"الكفو النظير والمساوي ومنه الكفاءة في النكاح وهو ان يكون الزواج مساويا للمراة في حسبها ودينها ونسبها وبيتها غير ذالك"(2)

" کفو کا مطلب نظیر اور برابری ہے۔ اسی معنی کی بناء پر نکاح میں کفاءت مراد لیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ شوہر حسب، دین، نسب اور گھر وغیرہ میں عورت کے مساوی ہو۔"

کفو کی اصطلاحی تعریف

محمد علی تھانویؒ لکھتے ہیں:

"رجل يساوى امراة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء" (3)

" ایسا مرد جو ان امور میں عورت کے برابر ہو جو فقہاء کے مابین مشہور و معروف ہیں۔"

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ کفو کے لئے مختلف امور کی شرط فقہاء کی جانب سے لگائی گئی ہے۔

کفو کا اعتبار کس کی جانب سے معتبر ہے؟

کفو صرف مرد کی جانب سے معتبر ہے یعنی شوہر کو عورت کے ہم رتبہ ہونا چاہئے، عورت کی جانب سے معتبر

1-الاخلاص:4

2-ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دار الصادر، 1968، ج1، ص139

3-تھانوی، محمد علی، **کشاف اصطلاحات الفنون**، لبنان: مکتبۃ لبنان، 1996ء، ج2، ص1368

نہیں؛لہذا اگر مرد برتر ہو اور عورت کم رتبہ ہو تو اس میں شرعاً کسی کو اعتراض کا موقع نہیں ہے۔

علامہ علاء الدین حصکفی ؒ لکھتے ہیں:

"الكفاءة معتبرة الخ ، من جانبه أي الرجل ، لأن الشريفة تأبى أن تكون فراشا للدني ، ولذا لا تعتبر من جانبها" [1]

علامہ ابن نجیم حنفیؒ لکھتے ہیں:

کفو کا اعتبار مرد کی جانب سے کیا جائے گا اس لیے کہ معزز گھرانے کی خاتون اپنے سے کم درجہ کے مرد کا فراش (بیوی) بننے کو ناپسند کرے گی یہی وجہ ہے کہ کفو کا اعتبار عورت کی جانب سے نہیں کیا جاتا۔

"كون المرأة أدنى و هي معتبرة في النكاح --- لأن الشريفة تأبى أن تكون مستفرشة للخسيس بخلاف جانبها ؛ لأن الزوج مستفرش فلا يغيظه دناءة الفراش"[2]

"عورت کو کم درجہ کا ہی ہونا چاہیے اور اسی چیز کا نکاح میں اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ معزز گھرانے کی خاتون اپنے سے کم تر درجہ کے مرد کی بیوی بننے کو ناپسند کرے گی برخلاف عورت کی جانب کے، کیونکہ خاوند فراش بنانے والا ہوتا ہے اس کے لیے بیوی کا کم درجہ والی ہونا کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔"

کفو سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارش

اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ معاشرتی اصلاحات کی منظوری اپنے اجلاس مؤرخہ ۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو دی۔ مذکورہ رپورٹ میں کفو کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی گئی:۔

"لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی کے مطابق ان کے کفو میں کی جائے، خلاف ورزی کرنے والوں کو مناسب تعزیری سزا دی جائے۔"[3]

تجزیہ

کفو کے حوالے سے کونسل نے لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی سے ان کے کفو میں کرنے اور خلاف ورزی پر تعزیری سزا تجویز کی۔ مذکورہ سفارش کے حوالے سے کونسل کے دلائل میسر نہیں ہو سکے۔ چنانچہ اس ضمن میں ہم

1- حصکفی، علاؤالدین بن علی، **الدر المختار علی ہامش رد المحتار** ، استنبول: مطبعہ عثمانیہ، 1328ھ، ج3، ص84

2- ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، **البحر الرائق**، کتاب النکاح، بیروت: دار لکتاب الاسلامی، ج3، ص137، المرغینانی، برہان الدین، ابوالحسن علی بن ابی بکر، **الہدایہ**، کتاب النکاح، لاہور، مکتبہ الرحمانیہ، 1991ء، ج2، ص320-319

3- رپورٹ **معاشرتی اصلاحات**، ص35

فقہائے کرام کی آراء کا ایک جائزہ لے لیتے ہیں تا کہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ کونسل نے کفو کے ضمن کس رائے کا اعتبار کیا ہے:

کفو سے متعلق فقہائے احناف کی آراء:

علامہ شمس الدین سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"(قال:) وإذا تزوجت المرأة غير كفء فرضي به أحد الأولياء جاز ذلك، ولا يكون لمن هو مثله في الولاية أو أبعد منه أن ينقضه إلا أن يكون أقرب منه فحينئذ له المطالبة بالتفريق "(1)

" امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب عورت غیر کفو میں شادی کرے اور اس کے اولیاء میں سے کوئی ایک راضی ہو تو نکاح جائز ہے اور اس جیسا یا اس سے دور کا ولی اس نکاح کو مسترد کرانے کا مجاز نہیں ہے، البتہ اگر اس سے زیادہ قریبی ولی اختلاف کرے تو وہ تفریق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔"

علامہ داؤد آفندی حنفیؒ لکھتے ہیں:

"ولو تزوجت المراة غير كفء فللولى أن يفرق(الى قوله) وإن رضي أحد الأولياء المتساويين في القرب فليس لغيره الاعتراض"(2)

"اگر عورت غیر کفو میں نکاح کرے تو اس کے ولی کو تفریق کرانے کا حق ہے اور اگر اولیاء میں سے ایک بھی راضی ہو جائے تو دوسرے کو اعتراض کا حق نہیں ہے۔"

علامہ زیلعی حنفیؒ لکھتے ہیں :

"من نكحت غير كفء فرق الولي لما ذكرنا و النكاح ينعقد صحيحا في ظاهر الرواية ورضا بعض الأولياء كرضا كلهم حتى لا يتعرض أحد منهم بعد ذلك إلا إذا كان أقرب منه-" (3)

"جو عورت غیر کفو میں نکاح کرے تو ولی اس کی تفریق کرا سکتا ہے اور ظاہر الروایت کے مطابق نکاح صحیح ہے اور اگر بعض ولی راضی ہو جائیں تو یہ کل کی رضا کے برابر ہے سوائے اس کے کہ ولی اقرب راضی نہ ہو۔"

علامہ علاؤالدین حصکفی ؒ نے لکھا ہے کہ اس کا حاصل یہی ہے کہ لڑکی اور اولیاء کی مرضی سے غیر کفو میں

1-السرخسی، محمد بن احمد، **المبسوط**، بیروت: دارالمعرفہ، 1398ھ، ج5، ص26

2-آفندی، داؤد، علامہ، **مجمع الانھر شرح ملتقی الابحر**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، 1987ء، ج1، ص343

3-زیلعی، عثمان بن علی، **تبیین الحقائق**، بیروت: دارالکتب العلمیہ، 1420ھ، ج2، ص128

نکاح جائز ہے اور اگر اولیاء راضی نہ ہوں تو ان کو فسخ کا اختیار ہے۔ (1)

فتاوی عالمگیری میں ہے:

"ثم المرأة إذا تزوج نفسها من غير كفء صح النكاح في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو قول أبي يوسف رحمه الله تعالى آخرا وقول محمد رحمه الله تعالى آخرا (الى قوله) ولكن للاولياء حق الاعتراض "(2)

" جب عورت از خود غیر کفو میں نکاح کرے تو ظاہر الروایت کے مطابق نکاح صحیح ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا آخری قول یہی ہے۔ البتہ اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔"

کفو میں مالکیہ کی رائے:

علامہ دشتانی مالکیؒ کفو کے متعلق لکھتے ہیں:

" کفاءۃ صفات معتبرہ میں تقارب کو کہتے ہیں۔ باقی رہا یہ کہ کفاءۃ کا کس چیز میں اعتبار ہوتا ہے تو امام مالکؒ نے فرمایا: کفاءۃ کا اعتبار دین میں ہوتا ہے اور تمام مسلمان ایک دوسرے کے کفو ہیں، حتی کہ غلام قرشیہ کا کفو ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور صحابہ و تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت سے اسی طرح مروی ہے۔"(3)

امام سحنون بن سعید التنوخی مالکیؒ، امام عبد الرحمن بن قاسم مالکیؒ سے دریافت کرتے ہیں:

"أرأيت إن كانت ثيب فخطب الخاطب إلا نفسها، فأبى والدها أو وليها أن يزوجها فرفعت ذلك إلى السلطاني وهو دونها في الحسب والشرف إلا أنه كفء في الدين فرضيت به وأبى الولى؟ قال: يزوجها السلطان ولا ينظر إلى قول الأب والولي إذا رضيت به وكان كفؤا في دينه قال: وهذا قول مال قلت: أرأيت إن كان كفؤا في الدين ولم يكن كفؤا في المال، فرضيت به وأبى الولي أن يرضى، أيزوجها منه السلطان أم لا؟

قال: لم أسمع منه في ذلك شيئا إلا أني سألت مالكا عن نكاح الموالي في العرب، فقال: لا بأس بذلك ألا ترى إلى ما في كتاب الله تبارك وتعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إني أكرمكم عند الله أتقاكم) قلت: أرأيت إن رضيت بعبد وهي امراة من العرب وأبى الاب أو الولي أن يتزوجها وهي ثيب أيزوجها منه السلطان أم لا؟

1- حصکفی، علاؤالدین، **الدر المختار علی ہامش رد المحتار**، 43/2

2- نظام الدین، ملا، **عالمگیری**، مصر: بولاق، مطبعہ امیریہ کبری، 1287ھ، ج1، ص292

3- ابن قدامہ، موفق الدین، عبد اللہ، **المغنی**، مصر: مکتبہ القاہرہ، 1388ھ، ج 3، ص 27-26

قال: لم أسمع من مالك فيه شيئا إلا ما أخبرتك. قال: ولقد قيل لمالک إن بعض هؤلاء القوم فرقوا بين عربية ومولي، فأعظم ذلك إعظاما شديدا، وقال أهل الاسلام كلهم بعضهم لبعض أكفاء لقول الله في التنزيل (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)"(1)

" میں نے کہا یہ بتلایئے کہ اگر بیوہ عورت کو کوئی شخص نکاح کا پیام دے، اور اس کا والد یا ولی اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کرے، اور وہ یہ مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے اور پیغام دینے والا حسب اور شرف میں ہر چند کہ لڑکی سے کم ہو لیکن دین میں اس کا کفو ہو اور لڑکی اس سے نکاح پر راضی ہو اور ولی راضی نہ ہو؟ امام ابن قاسمؒ نے جواب دیا کہ قاضی اس شخص سے نکاح کر دے اور لڑکی کی رضامندی کے بعد باپ اور ولی کے قول کی طرف نہ دیکھے، وہ دین میں اس کا کفو ہے، امام ابن قاسم نے کہا: امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔ میں نے کہا یہ بتلایئے کہ اگر وہ دین میں اس کا کفو ہو اور مال میں اس کا کفو نہ ہو، لڑکی اس کے ساتھ نکاح پر راضی ہو اور اس کا ولی راضی نہ ہو، ایسی صورت میں قاضی اس عورت کا اس شخص سے نکاح کرے یا نہیں؟ امام ابن قاسمؒ نے کہا کہ میں نے امام مالکؒ سے یہ مسئلہ نہیں سنا، لیکن ان سے یہ سنا ہے کہ غلاموں کا عرب خواتین سے نکاح جائز ہے۔ امام مالکؒ نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری شناخت کے لیے تمہیں گروہوں اور قبائل میں بانٹ دیا۔ اللہ تعالی کے ہاں تم میں سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو سب سے بڑھ کر پرہیز گار ہے۔ میں نے کہا، یہ بتلایئے کہ اگر ایک عرب عورت کسی غلام سے نکاح پر راضی ہو اور اس کا باپ یا ولی راضی نہ ہو درآنحالیکہ وہ عورت بیوہ ہو، کیا قاضی اس کا نکاح کر سکتا ہے؟ امام ابن قاسمؒ نے کہا اس میں بھی وہی جواب ہے یعنی کر سکتا ہے۔ امام مالکؒ سے کہا گیا بعض لوگ غلاموں اور عربوں میں فرق کرتے ہیں، تو امام مالکؒ نے اسے بھاری سمجھا اور فرمایا تمام اہل اسلام ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری شناخت کے لیے تمہیں گروہوں اور قبائل میں بانٹ دیا۔ اللہ تعالی کے ہاں تم میں سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو سب سے بڑھ کر پرہیز گار ہے۔"

علامہ غلام رسول سعیدی رحمتہ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"امام مالکؒ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب لڑکی اور اس کا ولی یا سلطان یا قاضی غیر کفو میں نکاح پر راضی ہوں تو یہ نکاح جائز ہے۔ دراصل امام مالکؒ مسلمانوں کے درمیان کفو کے لحاظ سے تفریق کے قائل ہی نہیں۔" (2)

1- سحنون بن سعید تنوخی، المدونۃ الکبری، بیروت: دارالفکر، 1406ھ، ج2، ص145-144

2۔ سعیدی، غلام رسول، علامہ، **شرح صحیح مسلم**، لاہور: فرید بک اسٹال، ج3، ص985-984

کفو میں فقہائے شوافع کی رائے

امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کفو پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" وَإِنْ كَانَ الْوَلِيُّ أَقْرَبَ مِمَّنْ دُونَهُ فَزَوَّجَ غَيْرَ كُفْءٍ بِإِذْنِهَا فَلَيْسَ لِمَنْ بَقِيَ مِنْ الْأَوْلِيَاءِ الَّذِي هُوَ أَوْلَى مِنْهُمْ رَدُّهُ لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُمْ مَعَهُ قَالَ: وَلَيْسَ نِكَاحُ غَيْرِ الْكُفْءِ مُحَرَّمًا فَأَرُدُّهُ بِكُلِّ حَالٍ إنَّمَا هُوَ نَقْصٍ عَلَى الْمُزَوَّجَةِ وَالْوُلَاةِ فَإِذَا رَضِيَتْ الْمُزَوَّجَةُ وَمَنْ لَهُ الْأَمْرُ مَعَهَا بِالنَّقْصِ لَمْ أَرُدَّهُ۔"(1)

"جب ولی اقرب لڑکی کی اجازت سے غیر کفو میں نکاح کر دے تو باقی اولیاء کو اس نکاح کے مسترد کرانے کا حق نہیں ہے، جن کی بہ نسبت یہ ولی اقرب ہے، کیونکہ اس کے مقابلہ میں ان کی ولایت نہیں ہے، امام شافعیؒ نے کہا کہ غیر کفو میں نکاح حرام نہیں ہوتا، جو مطلقا رد کر دیا جائے، غیر کفو کی وجہ سے لڑکی اور اس کے اولیاء پر نقص ہے اور جب وہ اس نقص کو برداشت کرنے پر تیار ہیں تو میں اس نکاح کو رد نہیں کروں گا۔"

امام عبد الوہاب شعرانی شافعیؒ فرماتے ہیں:

"ومن ذلك قول الأئمة الثلاثة انه اذا اتفق الاولياء والمراة على نكاح غيركفاء صح مع قول احمد انه لايصح۔"(2)

"آئمہ ثلاثہؒ کا قول یہ ہے جب لڑکی اور اس کے اولیاء راضی ہوں تو غیر کفو میں نکاح صحیح ہے اور امام احمدؒ کے قول میں صحیح نہیں ہے۔"

کفو میں فقہائے حنابلہ کی رائے

علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ لکھتے ہیں کہ:

اختلفت الرواية عن أحمد في اشتراط الكفاءة لصحة النكاح، فروي عنه أنها شرط له. قال: إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما. وهذا قول سفيان وقال أحمد في الجل يشرب الشراب: ما هو بكفء لها، يفرق بينهما. وقال: لو كان التزوج حائكا فرقت بينهما؛ لقول عمر رضي الله عنه : لامنعن فروج ذوات الاحساب، إلا من الأكفاء۔ والرواية الثانية عن أحمد أنها ليست شرطا في النكاح۔ وهذا قول أكثر أهل العلم۔ روي نحو هذا عن عمر وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز، وعبيد بن عمير وحماد بن

1۔ شافعی، محمد بن ادریس، امام، **کتاب الام**، بیروت: دار المعرفۃ، 1393ھ، ج5، ص15

2۔ شعرانی، عبد الوہاب، علامہ، **المیزان الکبری**، مصر: مصطفی البابی، 1395ھ، ج2، ص110

أبي سليمان وابن سيرين وابن عون و مالک والشافعي وأصحاب الرأي؛ لقوله تعالى: (إن أكرمكم عند الله اتقاكم) وقالت سيدة عائشة رضي الله عنها ،إن أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة تبنى سالما، وأنكحه ابنة أخيه هند ابنة الوليد بن عتبة، وهو مولى لامراة من الأنصار: أخرجه محمد بن اسماعيل، (وأمر النبى صلى الله عليه وسلم – فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره)متفق عليه

وزوج أباه زيد بن حارثة ابنة عمته زينب بنت جحش الاسدية، وقال ابن مسعود لاخته: انشدك الله أن تتزوجى مسلما، وإن كان احمر روميا، أؤ أسود حبشيا. ولأن الكفاءة لا تخرج عن كونها حقا للمرأة، أو الأولياء، او لهما، فلم يشترط وجودها، كالسلامة من العيوب-

ولنا، أن كل واحد من الأولياء يغتبر رضا--- فزوج الأقرب، مثل ان يزوج الاب بغير كفء، فإن للإخوة الفسخ. وقال مالك والشافعي ليس لهم فسخ إذا زوج الأقرب، لأنه لا حق للابعد معه، فرضاؤه لا يعتبر" (1)

صحت نکاح کے لیے کفو کی شرط سے متعلق مؤسس فقہ حنبلی سے متعدد روایات ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ کفو صحت نکاح کے لیے شرط ہے، اگر کوئی غلام عرب عورت سے نکاح کرے تو یہ نکاح فسخ کر دیا جائے گا، یہ سفیانؒ کا قول ہے، امام احمدؒ نے کہا جو شخص شرابی ہو وہ عورت کا کفو نہیں ہے اور ان کے درمیان تفریق کر دی جائیگی۔ اسی طرح اگر جلاہا نکاح کرے تو اس کی بھی تفریق کر دی جائیگی، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، صاحب شرف عورتوں کا نکاح غیر کفو میں کرنے سے منع کروں گا۔

امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ نکاح میں کفو لازمی نہیں ہے اور یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ ، عمر بن عبد العزیزؒ، عبید بن عمیرؒ، حماد بن ابی سلمانؒ، ابن سیرینؒ، ابن عونؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اصحاب الرائےؒ (امام ابو حنیفہ) کا یہی نظریہ ہے، کیونکہ اللہ تعالی فرماتا ہے: تم میں اللہ تعالی کے نزدیک سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو دوسروں سے بڑھ کر پرہیز گار ہے۔ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ حضرت ابو حذیفہ بن عتبہ نے سالم کو بیٹا بنایا اور ان سے اپنی بھتیجی ہند بنت الولید کا نکاح کر دیا۔ حالانکہ سالم ایک انصاریہ کے غلام تھے، اور امام بخاری و مسلمؒ نے

1-ابن قدامہ، **المغنی**، 7/35-33

روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فاطمہ بن قیس کا نکاح اسامہ سے کر دیا حالانکہ فاطمہ قرشیہ تھیں اور اسامہ غلام زادے تھے، اسی طرح نبی ﷺ نے اسامہ کے باپ زید بن حارثہ کا نکاح اپنی پھوپھی زاد بہن زینب بنت جحش سے کر دیا حالانکہ زید بن حارثہ غلام تھے اور حضرت ابن مسعود نے اپنی بہن سے کہا میں تمہیں قسم دیتا ہوں کہ تم صرف مسلمان سے شادی کرنا خواہ وہ گورے رنگ کا رومی ہو یا کالے رنگ کا حبشی۔ اور اس لیے کہ کفو سے عورت اور اس کے اولیا کا حق ختم نہیں ہوتا اس لیے نکاح میں کفو کی شرط نہیں، جیسا کہ نکاح میں عیب سے سلامتی کی شرط نہیں۔
علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اولیاء میں سے ہر ایک کی رضامندی ضروری ہے، اگر ولی اقرب مثلاً باپ نے غیر کفو میں نکاح کر دیا اور بھائی اس پر راضی نہیں ہیں تو وہ نکاح کر سکتے ہیں اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ جب ولی اقرب نے نکاح کر دیا تو دوسرے اولیاء کے لیے فسخ کرانے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اقرب کی موجودگی میں ابعد کا کوئی اعتبار نہیں ، اس لیے اس کی مرضی غیر معتبر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ عورت اور اس کے تمام اولیاء راضی ہوں تو غیر کفو میں نکاح نا قابل فسخ ہے اور اگر بعض اولیاء راضی نہ ہوں تو عقد صحیح ہے لیکن وہ نکاح فسخ کرا سکتے ہیں، نیز علامہ ابن قدامہؒ نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ جن اولیاء کا اختلاف ہو وہ بوقت عقد اختلاف کا اظہار کر دیں اگر بعد میں اختلاف کا اظہار کیا تو نکاح باطل نہ ہو گا۔ کوئی عورت اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو فقہائے احناف، مالکیہ اور شوافع کے ہاں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ البتہ ابو عبد اللہ احمد بن حنبلؒ کے اقوال اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ کفو نکاح کے لیے شرط ہے۔ دوسرے قول میں نکاح کے لیے کفو شرط نہیں ہے۔ مالکی فقہاء کے نزدیک عورت ولی کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر سکتی ہے اور قاضی اس کا نکاح کرا دے گا۔ اگر عورت غیر کفو میں نکاح کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے اولیاء کو اعتراض کا حق ہے کہ وہ اس نکاح کو فسخ کرا سکیں۔ البتہ اگر ولی اقرب نکاح پر راضی ہو جائے تو دور والے ولی کو اس پر حق اعتراض نہ ہو گا۔ یہ رائے احناف اور شوافع کی ہے۔ جبکہ حنبلی فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تمام اولیاء کی رضامندی ضروری ہے۔ جب تک ہر ایک ولی اجازت نہ دے تو نکاح صحیح نہیں ہو گا۔

جہاں تک اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارش کا تعلق ہے تو اس حوالے سے کونسل کی سفارش واضح نہیں ہے کہ کس چیز میں کفو کا اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ آئمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کفو میں دین، نسب، حریت (آزاد ہونا)، حرفت (پیشہ) کے معتبر ہونے پر متفق ہیں۔ جبکہ حضرت نعمان بن ثابت حنفیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک کفو میں مال کا بھی اعتبار کر لیا جاتا ہے۔ امام مالکؒ دین کے کفو میں معتبر ہونے پر دیگر آئمہ

کے ساتھ ہیں البتہ حال (یعنی شوہر میں ایسی نقص والی چیز یں نہ ہوں جن کی وجہ سے بیوی کے لیے خیار ثابت ہے) میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔ کونسل کو چاہیے تھا کہ سفارش میں یہ وضاحت کرتی کہ کسی بھی فقہی مذہب سے تعلق رکھنے والی عورت کے لیے اپنے فقہی مسلک کے فقہاء کی رائے کے مطابق کفو کا اعتبار ہو گا۔ اسی طرح عورت کا نکاح غیر کفو میں کرنے پر تعزیری سزا کی سفارش کی گئی ہے اسے بھی غیر واضح رکھا گیا ہے کہ عورت غیر کفو میں نکاح کرے تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی یا ولی عورت کا نکاح غیر کفو میں کرے تو اسے سزا دی جائے گی۔ جبکہ فقہائے اسلام کی تصریحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ غیر کفو میں عورت کے نکاح کرنے سے اولیاء کو فسخ نکاح کا اختیار ہے تا کہ غیر کفو میں نکاح ہونے کی وجہ سے انھیں لگنے والی عار ختم ہو سکے۔ جب اولیاء کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار دیا گیا ہے تو اس پر تعزیر کی سزا کی سفارش مناسب نہیں لگتی جو اقوال فقہاء سے متصادم نظر آتی ہے۔ اور اگر ولی غیر کفو میں نکاح کرے اور عورت راضی ہو تب بھی تعزیر کی سزا کی سفارش کا کوئی معنی نہیں ہے۔ جہاں تک پسند کا اعتبار ہے تو اسلام نے لڑکی کو بھی پسند کا اختیار دیا ہے اور احادیث اس پر مستدل ہیں۔

اسلام میں نکاح کے معاملے میں کفو کا لحاظ اس لئے رکھا جاتا ہے تا کہ میاں بیوی کے ازدواجی سفر میں خوشگواری پیدا ہو اور ان کے مزاج میں ہم آہنگی کا عنصر شامل ہو جائے نیز مصالح نکاح کو زیادہ سے زیادہ امکانی حد تک حاصل کیا جا سکے۔ کفو کی حقیقت اتنی ہے کہ لڑکے لڑکی میں ہر ممکن حد تک مناسبت کا لحاظ کیا جائے۔ بے جوڑ اور غیر مناسب رشتوں سے بچا جائے تا کہ دونوں میں ہم آہنگی، مطابقت و موافقت اور الفت ہو لیکن ترجیح کردار و عمل ہو حدیث مبارکہ میں ہے کہ:

"اِذَا خَطَبَ اِلَیْکُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِیْنَه وَخُلُقه فَزَوِّجُوه۔"([1])

" جب تمہیں ایسا شخص نکاح کا پیغام دے جس کا دین و اخلاق تمہیں پسند ہو تو اس سے نکاح کر دو۔"

"تُنْکَحُ الْمَرْاۃُ لِاَرْبَعٍ لِمَالِھا وَلِحَسَبِھا وَجَمَالِھا وَلِدِینِھا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّینِ تَرِبَتْ یَدَاکَ۔"([2])

"عورت سے چار چیزوں کے باعث نکاح کیا جاتا تھا اس کے مال، اس کے حسب و نسب، اس کے حسن و جمال اور اس کے دین کی وجہ سے، تیرے ہاتھ گرد آلودہ ہوں، تو دیندار کو حاصل کر۔"

چنانچہ عصر حاضر میں نکاح کے ضمن میں اس امر کو یقینی بنانا ضروری ہے کہ زوج کا انتخاب اس کی دین داری اور عظمت و کردار پر ہونا چاہیے نہ کہ قوم، قبیلہ اور برادری وغیرہ پر، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

---

[1] -ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، **سنن ترمذی**، کتاب النکاح، باب مَا جَاءَ اِذَا جَاءَکُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِینَهُ فَزَوِّجُوهُ، ریاض: دار السلام للنشر والتوزیع، 2000ء ح 1084

[2] - بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب النکاح، بَابُ الأَکْفَاءِ فِي الدِّینِ، ح 5090

"يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ-"([1])

"اے لوگو! ہم نے تمہیں مرد اور عورت سے پیدا فرمایا اور ہم نے تمہیں قوموں اور قبیلوں میں تقسیم کیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم میں زیادہ باعزت وہ ہے جو تم میں زیادہ پرہیز گار ہو۔"

2۔ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح

سفارش کا پس منظر

یہ استفسار ڈاکٹر محمود احمد غازی ممبر نیشنل سیکورٹی کونسل، چیف ایگزیکٹو سیکرٹریٹ بحوالہ مراسلہ نمبر 2(7)/99 پی ایس این ایس سی مورخہ 27 اپریل 2000ء کو کونسل کو موصول ہوا۔

چیئرمین کونسل نے ارکان کونسل کی اس مسئلے کی طرف توجہ مبذول کروائی کہ پچھلے دنوں اخبارات میں بعض ایسے واقعات کا بڑا چرچا رہا جن کے مطابق بعض لڑکیوں نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تھا اور پھر اس کے نتیجہ میں بہت سے ناخوشگوار حالات پیش آئے جن میں سے بعض میں تو قتل تک نوبت پہنچ گئی تھی۔ ہمارے مخصوص حالات اور موجودہ تہذیبی و معاشرتی احوال ظاہر ہیں۔ احناف کا مسلک قطعیت کے ساتھ واضح ہے اور تصویر کا یہ دوسرا رخ بھی ہمارے سامنے رہنا چاہیے کہ نکاح کے لیے عورت رضامندی کے لیے اسلام کی جو شرائط ہیں ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ لہذا ایسا قانونی حل تجویز کرنا ضروری ہے کہ نہ لڑکیوں کی حق تلفی ہو اور نہ وہ شتر بے مہار بن کر اپنے والدین اور خاندان کی اہانت یا خفت کا باعث ہوں۔(2)

کونسل کی سفارش

"اگر کوئی شوہر دیدہ (مطلقہ یا بیوہ) اپنی مرضی سے نکاح کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں جبکہ کنواری کے نکاح کی صورت میں مناسب تو یہی ہے کہ اس کا نکاح ولی کی رضامندی سے ہو۔ اس کے ساتھ ہی اس بات کو بھی یقینی بنایا جائے کہ کسی کنواری کی رضامندی کے بغیر اس پر کوئی رشتہ مسلط نہ کیا جائے۔ کونسل نے یہ بھی تجویز کیا کہ میڈیا، مساجد اور مختلف فورمز سے اس بات کی بھی تشہیر کی جائے کہ والدین کے لیے ضروری ہے کہ وہ شادی کے

---

[1] - الحجرات:13

2- سالانہ رپورٹ 2001-2000ء، ص 143-142

لیے لڑکی کی رضامندی لازماً حاصل کریں۔ نکاح خواں اور نکاح رجسٹرار حضرات کا بھی فرض ہے کہ وہ اطمینان کرلیں کہ فریقین اس شادی پر بخوشی رضامند ہیں اور اس پر کوئی جبر نہیں کیا گیا۔([1])

اس مسئلے پر اراکین کونسل قاضی محمد ہارون، علامہ محمد حسین اکبر اور پروفیسر عطاء الرحمٰن ثاقب کی تحریری آراء کے مطالعہ اور بحث و تمحیص کے بعد اس مسئلہ پر دو نقطۂ نظر سامنے آئے جن میں سے ایک کے مطابق عاقلہ بالغہ عورت کے نکاح کے لیے ولی کی اجازت شرط نہیں ہے بلکہ ولی کے بغیر بھی اس کا نکاح جائز ہے۔ اس نقطہ نظر کے حق میں حسب ذیل دلائل سامنے آئے۔

1 - فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰي تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ۔([2])

"پھر اگر شوہر بیوی کو (تیسری) طلاق دیدے تو اب وہ عورت اس کیلئے حلال نہ ہو گی جب تک دوسرے خاوند سے نکاح نہ کرے"۔

2 - وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاۗءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْھُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ([3])

"اور جب تم عورتوں کو طلاق دو اور ان کی (عدت کی) مدت پوری ہو جائے تو انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو جب کہ آپس میں شریعت کے موافق رضامند ہو جائیں"۔

3 - وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا ۚ فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ([4])

"اور تم میں سے جو مر جائیں اور بیویاں چھوڑیں تو وہ بیویاں چار مہینے اور دس دن اپنے آپ کو روکے رہیں تو جب وہ اپنی (اختتامی) مدت کو پہنچ جائیں تو تم پر اس کام میں کوئی حرج نہیں جو عورتیں اپنے معاملہ میں شریعت کے مطابق کرلیں"۔

ان آیات کریمہ سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ ان میں نکاح کرنے کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جس سے ثابت ہوا کہ عاقلہ بالغہ عورت اپنے نکاح کے بارے میں خود مختار ہے۔ اس کے علاوہ بعض احادیث بھی اس موقف کی تائید کرتی ہیں۔

---

[1] ۔سالانہ رپورٹ 2000-01ء ص 148

2-البقرۃ:230

3-ایضاً:232

[4]- ایضاً: 234

حضرت خنساء بنت خدام سے مروی ہے کہ:

"ان اباها زوجها وهی ثیب فکرهت ذلك فاتت رسول الله فرد نکاحه"[1]

"ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا جب کہ یہ ثیبہ (شوہر دیدہ) تھیں اور انہوں نے اسے ناپسند کیا چنانچہ وہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو آپؐ نے اس نکاح کو رد کر دیا۔"

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"ان جاریة بکراً اتت رسول الله فذکرت ان اباها زوجها وهی کارهة فخیرها النبیؐ"[2]

"ایک باکرہ لڑکی رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا ہے مگر یہ اسے ناپسند کرتی ہے تو آپؐ نے اسے اختیار دے دیا۔"

اس کے برعکس دوسرا نقطہ نظر یہ تھا کہ ہمارے معاشرے میں ولی کی اجازت کے بغیر شادیوں کے نتیجے میں بعض سنگین مسائل پیدا ہو رہے ہیں اس لیے ولی کی اجازت کو ضروری قرار دیا جانا چاہیے سوائے یہ کہ جن صورتوں میں شریعت نے اجازت دی ہے مثلاً بیوہ اور مطلقہ وغیرہ اور سورۃ البقرۃ کی آیت نمبر 230 اور آیت 232 میں طلاق یافتہ اور آیت نمبر 234 میں بیوہ کی طرف نکاح کرنے کی نسبت کی گئی ہے۔ اس کے برعکس دیگر بہت سے مقامات پر نکاح کی نسبت عورتوں کے اولیاء ہی طرف کی گئی ہے مثلاً ارشاد باری ہے:۔

"وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا"[3]

"اور مشرک مرد جب تک ایمان نہ لائیں مومن عورتوں کو ان کی زوجیت میں نہ دینا۔"

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا: "لا نکاح الا بولی" کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:

"ایما امراة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل فنکاحها باطل فنکاحها باطل۔"[4]

"جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے اس کا نکاح باطل ہے اس کا نکاح باطل ہے۔"

---

[1]۔ بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب النکاح، باب اذا زوج الرجل ابنته وھی کارھۃ فنکاحہ مردود، رقم الحدیث 5138

2- ابو داؤد، **السنن**، کتاب النکاح، باب فی البکر یزوجھا ابوھا ولا یستأمرھا، رقم الحدیث 5338

[3]-البقرۃ:2:221

[4]۔ ترمذی، **السنن**، کتاب النکاح، باب ماجاء فی الولی، ح 2083

ان احادیث کے پیش نظر حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابو ہریرۃؓ، حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ، ابن مسیبؒ، ابن شرمہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام شافعیؒ، اور جمہور اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ "لایصح العقد بدون ولی"[1] کہ ولی کے بغیر عقد نکاح صحیح نہیں ہوتا۔

تجزیہ

ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کے حوالے سے کونسل نے تائید اور مخالف کے دلائل کو مد نظر رکھتے ہوئے مطلقہ یا بیوہ کے لیے مطلقاً اپنی مرضی سے نکاح کرنے کی سفارش کی، جبکہ کنواری کے نکاح کے سلسلے میں ولی کی رضامندی کو مناسب قرار دیا۔ نیز کونسل نے لڑکی کی رضامندی کو لازمی قرار دیا اور نکاح خواں اور رجسٹرار حضرات کو رضامندی کے سلسلے میں اطمینان کرنے کی ہدایت کی۔ میری رائے میں کونسل کی سفارشات انتہائی مناسب ہیں کیونکہ شرعی لحاظ سے عاقل بالغ عورت نکاح کے سلسلے میں اپنی مرضی کر سکتی ہے لیکن شریعت نے اس کے ساتھ اس بات کا بھی اہتمام کیا ہے کہ عورت کی رضامندی میں اس کے اولیاء کی مرضی بھی شامل ہو۔ خاص طور پر کنواری لڑکیاں جو کہ ناتجربہ کار ہوتی ہیں وہ اپنے شریک حیات کے انتخاب میں اپنے والدین اور بزرگوں کی رضامندی اور دعاؤں کے ذریعے اپنی ازدواجی زندگی کو مستحکم کر سکتی ہیں۔ ویسے بھی کونسی عقل یہ باور کرتی ہے کہ وہ اسلام جو اللہ کی اطاعت کے بعد والدین کی اطاعت کا حکم دیتا ہے، اولاد کے جان ومال پر والدین کا پورا حق تسلیم کرتا ہے، ان کے اولاد پر احسانوں سے متعلق یہ تعلیمات ہوں کہ تم ان کے احسانوں کا بدلہ نہیں چکا سکتے، جیسا کہ سنن ترمذی میں روایت ہے کہ:

"لا يجزي ولد والدا إلا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه".[2]

" کوئی لڑکا اپنے باپ کا احسان نہیں چکا سکتا ہے سوائے اس کے کہ اسے (یعنی باپ کو) غلام پائے اور خرید کر آزاد کر دے۔"

مذکورہ روایت کو دیکھا جائے تو کیا اسلام اولاد کی زندگی کے اس اہم ترین موڑ پر ان کی رضامندی کو یکایک قلم غیر ضروری قرار دے گا۔

علاوہ ازیں جمہور علماء کا مؤقف بھی یہی ہے کہ لڑکی کا نکاح اس کے ولی کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں۔ جیسا کہ ابن قدامہؒ المغنی میں لکھتے ہیں:

---

[1] ۔ الشوکانی، محمد بن علی، **نیل الاوطار**، بیروت: دارالوفا، 1418ھ، ج6، ص 27

[2] ۔ ترمذی، **السنن**، کتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب مَاجَاءَفِي حَقِّ الْوَالِدَيْنِ، ح1906

" ان النكاح لا يصح إلا بولى ولا تملك المرأة تزويج نفسها ولا غيرها ولا توكيل غير وليها فى تزويجها فان فعلت لم يصح النكاح"[1]

" بے شک ولی کی اجازت کے بغیر نکاح صحیح نہیں اور نہ ہی عورت خود اپنی مرضی سے نکاح کی مجاز ہے، اور نہ ولی کی اجازت کے بغیر وکیل بنانے کی مجاز ہے، اگر وہ ایسا کرے تو اس کا نکاح صحیح نہیں ہو گا۔"

صحابہ کرام میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ ، ابن مسعود رضی اللہ عنہ ، ابن عباس رضی اللہ عنہ ، ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ نکاح کے لیے ولی کی رضامندی ضروری ہے۔ اسی طرح ابن سیرینؒ، قاسم بن محمدؒ، امام ابو یوسفؒ نکاح کو ولی کی رضامندی کے بغیر جائز قرار نہیں دیتے اور نکاح کو ولی کی مرضی پر موقوف رکھتے ہیں۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔[2]

جمہور فقہاء اپنی رائے کے لئے قرآن مجید کی درج ذیل آیات سے استدلال کرتے ہیں:

"ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا"[3]

"اور تم مشرکین سے نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔"

امام قرطبی کے نزدیک فهذه الآية دليل بالنص على أن لا نكاح الا بولى[4] کہ یہ آیت نص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ولی کی رضامندی کے بغیر نکاح جائز نہیں۔

قرآن مجید کی دوسری آیت جس سے اس ضمن میں استدلال کیا گیا وہ یہ ہے کہ:

"و انكحوا الايامى منكم"[5]

" تم میں جو غیر شادی شدہ ہیں ان کے نکاح کر دو۔"

امام بغویؒ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غیر شادی شدہ عورتوں کی شادی کا بندوبست کرنا اولیاء کی ذمہ داری ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان سے ہی خطاب کیا ہے جس طرح غلاموں اور لونڈیوں کی شادی ان کے آقاؤں کی ذمہ داری ہے۔ اور یہی قول اکثر اہل علم کا ہے۔[6]

---

[1]- ابن قدامہ، **المغنی**، 337/7

[2]- ابن رشید، **بدایۃ المجتھد**، 36/3

[3]- البقرہ: 221

[4]- قرطبی، محمد بن احمد بن ابی بکر، **الجامع لاحکام القرآن**، لبنان: مؤسسہ الرسالہ، 2006ء، ج3، ص72

[5]- النور: 32

[6]- بغوی، عبداللہ بن احمد بن علی زید، امام، **مختصر تفسیر بغوی معروف بہ معالم التنزیل**، الریاض: دارالسلام للنشر والتوزیع، 1416ھ، ج5، ص366

غرضیکہ مندرجہ بالا نصوص اور آئمہ کرام کے اجتہادات کی روشنی میں دیکھا جائے تو کونسل نے یہ سفارش جمہور علماء کے مؤقف کے مطابق پیش کی ہے جو اپنے اثرات کے لحاظ سے ہمارے خاندانی نظام کے تحفظ کے لیے ایک مثبت رویہ ہے۔ اگرچہ کونسل کی اس سفارش پر تاحال کوئی عمل درآمد نہیں ہو سکا۔ موجودہ پاکستانی قانون کے مطابق کوئی بھی عاقل و بالغ مسلمان عورت اپنی مرضی سے شادی کرنے کی اہل ہے اور اس کو اپنے خاندان کے کسی ولی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس قانون کے تحت اگر کوئی لڑکی ولی کی رضامندی کے بغیر نکاح کرتی ہے تو اس کا نتیجہ عام طور پر انتہائی خطرناک نکلتا ہے۔ اس طرح کے نکاح کئی بار غیرت کے نام پر قتل پر بھی اختتام کو پہنچتے ہیں ۔ ایسے حالات کے پیش نظر ایسی قانون سازی کی ضرورت ہے کہ لڑکی کے نکاح میں ولی کی رضامندی ہو اور لڑکی پر بھی زبردستی نہ کی گئی ہو تاکہ معاشرہ فسادات و خرابی کی آماجگاہ بننے کے بجائے ایک بہتر، صالح اور مضبوط و مستحکم معاشرہ بنے۔

3۔ عورت کے جبری نکاح پر سزا

عورت کے جبری نکاح پر سزا سے متعلق سفارش، خواتین کے مفاد کے منافی اقدامات کا مجوزہ (ترمیمی فوجداری) ایکٹ مجریہ 2011ء کی مجوزہ دفعہ 498بی

"Whoever coerces or in any matter whatsoever compels a woman to enter into marriage, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years or for a term which shall not be less than three years and shall also liable to fine of five hundred thousand rupees". ([1])

پر بحث کے نتیجے میں مرتب کی گئی۔

سفارش کا پس منظر

مفتی محمد ابراہیم قادری اور مولانا محمد حنیف جالندھری نے اپنے تحریری مراسلوں کے ذریعے مجوزہ خواتین کے مفاد کے منافی اقدامات کے بل کو پارلیمنٹ میں قانون سازی سے پہلے کونسل کے ایجنڈے پر رکھنے کی رائے دی۔[2]

---

[1] S.A Mehdi, **Criminal Law** (Third Amendment) **Act**, 2011, Lahore: Insight Law Book Publishers, 2012, P. 8

[2]- سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص40

کونسل میں بحث

کونسل کے 189 ویں اجلاس میں مذکورہ بل کی درج ذیل مجوزہ دفعہ 498-بی کا متن زیر بحث آیا۔

"جو کوئی بھی جبری یا کسی بھی طریقے سے کسی عورت کو شادی کرنے پر مجبور کرے گا اس کو کسی بھی نوعیت کی زیادہ سے زیادہ دس سال اور کم سے کم تین سال قید کی سزا ہو گی اور وہ پانچ لاکھ روپے تک جرمانے کا مستوجب ہو گا"۔[(1)]

کونسل کے شعبہ ریسرچ کی رائے

(۱) اس دفعہ میں ایک مثبت پہلو یہ ہے کہ کسی بالغہ لڑکی کو کوئی نکاح پر مجبور نہیں کر سکے گا۔

(۲) اور دوسرا ایک منفی پہلو بھی ہے کہ لڑکیاں اپنی مرضی سے جہاں چاہیں گی نکاح کر لیں گی اور اس میں بعض اوقات والدین کی رسوائی کا پہلو بھی شامل ہونے کا احتمال ہے لہذا ایسے نکاحوں کی روک تھام بھی ضروری ہے۔[(2)]

اراکین کی آراء

مولانا محمد حنیف نے اپنی تحریری رائے پیش کرتے ہوئے کہا کہ اس دفعہ کی وجہ سے واقعتاً یہ ایک منفی پہلو ہے کہ لڑکی اگر بالغ ہو اور اولیاء کی مرضی کے برعکس نکاح کرے اور یہ نکاح غیر کفو میں کیا گیا تو فقہاء کرام نے اس پر فتویٰ دیا ہے کہ ایسا نکاح نافذ نہیں ہو گا۔ نیز کسی لڑکی کو ورغلا پھسلا کر بھگا لے جانا اور پھر اس سے عدالتی نکاح کر لینا یہ جرم روز بروز ترقی پذیر ہے۔ حضرات فقہاء نے بھی ایسے شخص پر تعزیر لگانے کا کہا ہے اور جب تک بچی کو واپس نہ کرے اس وقت تک اسے قید میں رکھنے کا حکم ہے۔[(3)]

انہوں نے فتاویٰ ہندیہ سے دلیل دی۔

"رجل خدع امراة رجل او ابنته وهی صغيرة واخرجها او زوجها من رجل قال محمد رحمة الله تعالیٰ: احب بهذا ابداً حتی يردها اويموت"[(4)]

" کسی آدمی نے کسی کی بیوی یا چھوٹی بیٹی سے دھوکہ کیا اور اس کو لے جا کر اس کا کسی مرد سے نکاح کر دیا تو امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس (جرم) کے بدلے اس آدمی کو قید کر دو یہاں تک کہ وہ لڑکی

---

[1]- سالانہ رپورٹ 2013-2012، ص 43

[2]- ایضاً، ص: 43

[3]- ایضاً، ص: 43

[4]- نظام الدین، **الفتاویٰ الہندیۃ**: ج 6، ص 170

واپس کر دے یا وہیں وفات پا جائے۔"

چیئرمین کونسل مولانا محمد خان شیرانی نے رائے دی کہ یہ بات غور طلب ہے کہ اگرچہ بالغہ لڑکی پر جبر تو نہیں کیا جا سکتا لیکن کیا ایسی کوئی صورت فقہاء نے لکھی ہے کہ لڑکی ولی کی رضامندی شامل ہوئے بغیر نکاح نہ کرے؟ کیونکہ جب صرف لڑکی کی رضامندی ہو گی تو ایسا نکاح مفاسد سے خالی نہیں ہوتا۔ دیگر اراکین نے بھی اس نکتہ کو قابل غور قرار دیا اور کونسل نے ہدایت کی کہ اراکین کونسل اور شعبہ ریسرچ اس موضوع پر اپنی آراء مرتب کریں۔[1]

کونسل نے اس مسئلے کو اپنے 190 ویں اجلاس 13-14 فروری کو زیر غور لایا۔

شعبہ ریسرچ کی رائے

حضرات احناف کے ہاں ولی کو ولایت اجبار تو نہیں ہے البتہ ولایت ندب حاصل ہے جبکہ آئمہ ثلاثہ کے ہاں بالغہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے۔ اس لیے قانون سازی میں ولی کی اجازت کو مشروط کر دیا جائے اور قانون میں ایسا لفظ اختیار کیا جائے کہ مفاسد کا سد باب بھی ہو جائے اور اختلاف کی رعایت بھی ہو جائے۔[2] شعبہ ریسرچ نے درج ذیل دلیل دی:

(قَوْلُهُ وِلَايَةَ نَدْبٍ) أَيْ يَسْتَحَبُ لِلْمَرْأَةِ تَفْوِيضُ أَمْرِهَا إلَى وَلِيِّهَا كَيْ لَا تُنْسَبَ إلَى الْوَقَاحَةِ "[3]

ترجمہ: (مصنف کا یہ قول ولایت ندب) اس کا مطلب ہے کہ عورت کے لیے مستحب امر ہے کہ وہ اپنے نکاح کا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کر دے تاکہ اس کو بے حیائی کی طرف منسوب نہ کیا جائے۔

اراکین کی آراء

مولانا محمد حنیف جالندھری نے رائے دی کہ شریعت نے عورت کو ترغیب دی کہ وہ نکاح کا معاملہ از خود چلانے کے بجائے اپنے اولیاء کے ذریعے نکاح کرائے۔ لیکن اولیاء کی رضامندی شامل کیے بغیر بلکہ روکنے کے باوجود کفو میں شادی کرنے کی شریعت نے اجازت دی ہے۔[4]

1- سالانہ رپورٹ 2013-2012، ص44

2- ایضا: ص47

3- ابن عابدین، **رد المحتار علی الدر المختار**، 3/55

4- سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص48

مفتی محمد ابراہیم قادری نے ہدایہ کا حوالہ دیا کہ "لایجوز اجبار البکر البالغة"[1] "بالغہ باکرہ پر اجبار جائز نہیں ۔" تو جب جبر کرنا جائز نہیں تو یہ معصیت ہے اور معصیت پر تعزیری سزا دی جاسکتی ہے۔[2]

بحث و تمحیص کے بعد کونسل نے (۱) مفتی محمد ابراہیم قادری (۲) مولانا محمد حنیف جالندھری (۳) علامہ سید افتخار حسین نقوی اور (۴) جسٹس (ر) مشتاق احمد میمن پر مشتمل ایک چار رکنی کمیٹی تشکیل دی تاکہ زیر بحث دفعہ کے حوالے سے جامع مانع مسودہ مرتب کرے اور کونسل کے ملاحظہ کے لیے پیش کرے۔[3]

کونسل کی سفارش

چار رکنی کمیٹی نے مجوزہ قانون کا ڈرافٹ تیار کیا اور کونسل نے اسے منظور کرتے ہوئے درج ذیل سفارش کی:

"جو کوئی بھی کسی عاقل بالغ مرد یا عورت کو شادی پر مجبور کرے گا اسے زیادہ سے زیادہ دس سال اور کم سے کم تین سال قید کی سزا ہوگی اور وہ پانچ لاکھ جرمانے کا مستوجب ہوگا"۔[4]

تجزیہ

کونسل نے عورت کے جبری نکاح پر خواتین کے منافی اقدامات کا ایکٹ ۲۰۱۱ء کی مجوزہ سزا کو مختلف پہلوؤں سے زیر غور لایا ہے کہ اس سزا سے کوئی بالغہ لڑکی کو نکاح پر مجبور نہیں کرے گا تاہم منفی پہلو سے لڑکیاں اولیاء کی مرضی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر سکتی ہیں جس سے والدین کی رسوائی کا پہلو بھی شامل ہے۔ کونسل کے سامنے فقہی دلائل آئے کہ بالغ عورت پر جبری نکاح درست نہیں اور اس پر تعزیر دی جاسکتی ہے۔ کونسل نے ان تمام پہلوؤں کو مد نظر رکھتے ہوئے خواتین کے منافی اقدامات کے ایکٹ میں عاقل و بالغ عورت کے لفظ کے ساتھ مرد کا اضافہ کرتے ہوئے دونوں مرد و عورت کو جبری نکاح پر مجبور کرنے پر قید اور جرمانے کی سزا کی سفارش کی جو کہ مناسب اجتہادی رائے ہے اور دونوں جنسوں مرد و عورت کے حقوق کا تحفظ کرتی ہے۔ کیونکہ عورت کی رضامندی اور جبری نکاح سے متعلق تو صحیح احادیث موجود ہیں۔

---

[1]- المرغینانی، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، باب في الاولياء والاكفاء، 1 / 191

[2]- سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص:49

[3]- ایضاً: ص49

[4]- ایضا: ص 95

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ عاقلہ، بالغہ، آزاد لڑکی کے جبرا نکاح کے متعلق لکھتے ہیں:

"(قَوْلُهُ وَهُوَ السُّنَّةُ) بِأَنْ يَقُولَ لَهَا قَبْلَ النِكَاحِ فَلَانَ يَخْطُبُک أَوْ يَذْكُرُک فَسَكَتَتْ، وَإِنْ زَوَّجَهَا بِغَيْرِ اسْتِئْمَارٍ فَقَدْ أَخْطَأَ السُّنَةَ وَتَوَقَفَ عَلَى رِضَاهَا بَحْرَ عَنْ الْمُحِيطِ وَاسْتَحْسَنَ الرَّحْمَتِيُّ مَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيَةُ مِنْ أَنَّ السُّنَةَ فِي الِاسْتِئْذَانِ أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا نِسْوَةً ثِقَاتٍ يَنظُرْنَ مَا فِي نَفْسِهَا وَالْأُمُّ بِذَلِكَ أَوْلَى لِأَنَّهَا تَطْلِعَ عَلَى مَا لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ غَيْرُهَا-" [1]

"اور سنت یہ ہے نکاح سے قبل ولی بالغہ لڑکی سے مشورہ کرے اور اس کی اجازت لے کہ فلاں شخص نے تمہارے لیے نکاح کا پیغام بھیجا ہے یا فلاں شخص تم سے نکاح کی خواہش رکھتا ہے تو اگر یہ سن کر بالغہ خاموش رہے تو یہ نکاح درست ہے لیکن ولی بالغہ سے پوچھے بغیر ہی اس کا نکاح کر دے تو یہ سنت کے بالکل خلاف ہے۔"

اس طرح علامہ علی بن ابی بکر مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح (الى قوله) ولنا أنها حرة مخاطبة فلايكون للغير عليها ولاية الإجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب"

"کنواری بالغ لڑکی کے ولی کو شرعا اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اس کی مرضی کے خلاف اس کا نکاح کرے، کیونکہ یہ بالغہ ہے، آزاد ہے، شرعا مکلف ہے اور بالغ ہو جانے کی وجہ سے فہم کا وہ قصور اور کمی جس کی وجہ سے اولیاء کو اس پر ولایت اجبار اور بالا دستی حاصل تھی اب باقی نہیں رہی جس کا ثبوت یہ ہے کہ اب یہ بالغہ بلاواسطہ احکام خداوندی کی مخاطب و مکلف بن چکی ہے، لہذا کسی کو بھی اس پر جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔"

مندرجہ بالا ادلہ کے بعد جب یہ واضح ہو جاتا ہے کہ بالغہ پر جبر جائز نہیں اور ایسی صورت میں کوئی جبر کرتا ہے تو گویا اس نے معصیت کی اور معصیت کے ضمن میں اس کے لیے تعزیر ہے۔ باقی کونسل کی سفارش میں یہی حکم مرد پر بھی لاگو کیا گیا ہے کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کو نکاح کے لیے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

موجودہ صورتحال میں جب کہ جبری نکاح سے متعلق کونسل کی سفارش کے مطابق قانون موجود ہے کہ عورت کا جبری نکاح نہیں کیا جاسکتا اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو قانون میں اس کے لیے زیادہ سے زیادہ دس سال اور کم سے کم تین سال قید کی سزا اور پانچ لاکھ جرمانے کی سزا موجود ہے تاکہ سزا کے نفاذ سے ایسے غیر شرعی اقدامات کو روکا جاسکے لیکن مؤثر قانون سازی نہ ہونے کی وجہ سے آج بھی پاکستان کے کئی علاقوں میں جبری شادیاں کی جاتی ہیں۔ علامہ مجاہد الاسلام قاسمی اپنی کتاب "لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار" میں لکھتے ہیں:

" یہ انتہائی افسوسناک بات ہے کہ ہمارے سماجی نظام میں لڑکی کی پسند اور ناپسند کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔ بعض اوقات لڑکی کو اپنے اولیاء کی طرف سے جبر بھی برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس کی اجازت و رضامندی

---

[1]- المرغینانی، **الہدایہ**، باب فی الاولیاء والاکفاء، 3/ 251

کے بغیر ہی اس کا نکاح کر دیا جاتا ہے بالخصوص دیہی علاقوں میں لڑکیوں سے انتخاب شوہر کا حق چھین لیا گیا ہے اس لئے کہ وہ ایسے ماحول میں پرورش پاتی ہیں۔ جس میں بیٹیوں کو اپنے اولیاء کی مخالفت کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا، اس صورتحال سے دوچار، شادیوں کا انجام بڑا المناک ہوتا ہے۔"(1)

اگرچہ اسلام نے والدین پر اولاد کے ضمن میں محبت و شفقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کی زندگی کے اہم ترین فیصلے میں انہیں حق ولایت سونپا ہے لیکن ان اسلامی احکامات کی آڑ میں اکثر والدین اپنی ذاتی انا، خاندانی روایات اور بہت سے ذاتی و معاشرتی اور معاشی مقاصد کے حصول کیلئے اپنی اولاد کو قربان کر دیتے ہیں۔ کچھ علاقوں میں خاندانی اور قبائلی جھگڑے اور دشمنی کو ختم کرنے کے لیے بیٹیوں کا استعمال کیا جاتا ہے۔ قتل کو معاف کرانے کے لیے مقتول کے خاندان میں اپنی کم عمر بچیوں کو دینے کا رواج پایا جاتا ہے۔ ونی، سوارا، ڈنڈ میں دی جانے والی بچیاں روپے پیسے کے نعم البدل کے طور پر دشمن قبیلے کو سونپ دی جاتی ہیں۔ شریعت میں اس بات کی بالکل گنجائش موجود نہیں کہ خون بہا کے طور پر گھر کی بہنوں اور بیٹیوں کو دشمن قبیلے کے حوالے کر دیا جائے یا اپنی غلطیوں اور گناہوں کی تلافی کے طور پر بیٹیوں اور بہنوں کو قربان کر دیا جائے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا کہ قانون موجود ہے:

"Whoever coerces or in any matter whatsoever compels a woman to enter into marriage, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years or for a term which shall not be less than three years and shall also liable to fine of five hundred thousand rupees". ([2])

"جو کوئی بھی جبری یا کسی بھی طریقے سے کسی عورت کو شادی کرنے پر مجبور کرے گا اس کو کسی بھی نوعیت کی زیادہ سے زیادہ دس سال اور کم سے کم تین سال قید کی سزا ہو گی اور وہ پانچ لاکھ روپے تک جرمانے کا مستوجب ہو گا۔"

لیکن اس قانون کے باوجود بھی عورت علاقائی رسم و رواج اور اناؤں کی بھینٹ چڑھ جاتی ہے۔ اس معاشرتی خرابی کے خاتمہ کے لیے ضروری ہے کہ قانون ساز ادارے اس ضمن میں مؤثر قانون سازی کریں کہ ہر ایک کو اپنے حق سے متعلق قانون کا پتہ ہو۔ قانون ہر ایک کی دسترس میں ہو اور قانون کی مدد لینے کی صورت میں ہر ایک کو تحفظ حاصل ہو۔

---

[1]- قاسمی، مجاہد الاسلام، **لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار**، کراچی: ادارۃ القرآن، 1421ء، ص8

[2] S.A Mehdi**, Criminal Law** (Third Amendment) **Act**, 2011, Lahore: Insight Law Book Publishers, 2012, P. 8

4۔ صلح بدل کے تحت عورت کا نکاح

درج بالا سفارش مجوزہ خواتین کے مفاد کے منافی اقدامات کا (ترمیمی فوجداری) ایکٹ مجریہ 2011ء کی مجوزہ دفعہ دفعہ 310اے پر بحث کے نتیجے میں مرتب کی گئی۔

پس منظر

اراکین کونسل مفتی محمد ابراہیم قادری نے اپنے مراسلے مورخہ 17 نومبر 2011ء میں اور مولانا محمد حنیف جالندھری نے اپنی تحریری مراسلے کے ذریعے مجوزہ خواتین کے مفاد کے منافی اقدامات بل کو پارلیمنٹ میں قانون سازی سے پہلے کونسل کے ایجنڈے پر رکھنے کی رائے دی۔[1]

کونسل میں بحث

کونسل کے 189 اجلاس میں مذکورہ بل کی درج ذیل مجوزہ دفعہ 310-اے کا متن زیر بحث آیا۔

> "جو بھی کسی دیوانی جھگڑے یا فوجداری معاملے کے تصفیے کی بابت صلح یا سوارہ یا کسی اور نام کے تحت دیگر کسی رسم ورواج کے طور پر کسی لڑکی کی شادی کرتا ہے یا کسی صورت میں اس کو شادی کرنے پر مجبور کرتا ہے وہ کسی ایک نوعیت کی زیادہ سے زیادہ سات سال اور کم سے کم تین سال قید کی سزا اور پانچ لاکھ روپے تک جرمانہ کا مستوجب ہو گا۔"

کونسل کے شعبہ ریسرچ کی رائے

اس دفعہ کے متعلق شعبہ ریسرچ کے تحقیقی نوٹ میں حسب ذیل موقف اختیار کیا گیا۔

(۱) ''بدل صلح'' میں بالغ لڑکی کی شادی کرائی گئی ہو اور وہ خود بھی راضی ہو اور اس نے اجازت دے دی ہو (اس صورت میں نکاح شرعاً نافذ ہو گا اور یہ عمل جرم نہیں ہو گا)

(۲) بدل صلح میں بالغ لڑکی کی شادی کرائی گئی ہو اور وہ راضی نہ ہو اور اس نے اجازت نہ دی ہو (اس صورت میں نکاح تو نہیں ہو گا لیکن اس عمل کو قابل سزا جرم قرار دینا محل نظر ہے)

(۳) ''بدل صلح'' میں نابالغ لڑکی کی شادی کرائی گئی تو یہ نکاح سوء اختیار کی وجہ سے لازم نہیں ہو گا، بلوغت کے بعد لڑکی اس نکاح کو خیار فسخ کے ذریعے ختم کر سکتی ہے تاہم اس عمل کو بھی قابل سزا جرم قرار دینا محل نظر ہے۔[2]

---

[1]-سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص40

[2]- ایضا: ص41

اراکین کی آراء

مولانا محمد حنیف جالندھری نے اپنی تحریری رائے پیش کی کہ "حضرات فقہاء نے اس میں مزید بحث یہ کی ہے کہ جو شخص سوء اختیار کی وجہ سے معروف ہو اس کے (منعقد کردہ) نکاح میں (بچی) کو خیار ملے گا اور سوء اختیار میں معروف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس قسم کے نکاح کا کوئی واقعہ پیش آ چکا ہو، بعض حضرات نے معروف بسوء الاختیار کی قید کو ضروری قرار نہیں دیا۔ [1] انہوں نے فتاویٰ شامیہ سے دلیل دی کہ:

"والحاصل ان المانع هو كون الاب مشهور بسوء الاختيار قبل العقد، فاذا لم يكن مشهوراً بذلك ثم زوج ابنته من فاسق صح وان تحقق بذلك انه سيئى اختيار واشتهر به عند الناس-" [2]

" خلاصہ یہ ہے کہ (نکاح سے) مانع یہ ہے کہ باپ عقد سے پہلے سوء اختیار میں معروف ہو لہذا اگر وہ معروف بسوء الاختیار نہ ہو اور اس نے اپنی بیٹی کی شادی کسی فاسق سے کر دی تو نکاح صحیح ہے اگرچہ اس عمل کی وجہ سے وہ سوء الاختیار ہو چکا ہے اور لوگوں میں مشہور بھی ہو گیا ہے۔"

مولانا محمد حنیف نے رائے دی کہ "معروف بسوء الاختیار یا جبر کی صورت میں ولی پر کسی سزا کا اجرا اس بارے میں کتب حدیث یا کتب فقہ سے کوئی ثبوت ملا۔ لہذا اپنی طرف سے کسی سزا کا تقرر شرعاً مناسب نہیں۔

چیئرمین کونسل محمد خان شیرانی نے رائے دی کہ "بدل صلح" کے طور پر کسی لڑکی کا نکاح عموماً ہمارے دیہاتی اور قبائلی نظام میں رائج ہے۔ اس کا مقصد دو خاندانوں کے درمیان دشمنی اور نفرت کو ختم کرنا اور خوشگوار تعلقات قائم کرنا ہوتا ہے۔ اگر ہم اس بات کی تائید کریں کہ "بدل صلح" میں بچی کو نکاح دینا دست ہے پھر بالغ ہونے پر اس بچی کو خیار فسخ کی بنیاد پر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے تو اگر بچی نکاح فسخ کرے گی تو اس سے مزید لڑائیاں جنم لیں گی اور بدل صلح میں کرائی گئی شادیوں کے مقاصد بھی فوت ہو جائیں گی اسے لیے ہمیں یہ سفارش کرنی چاہیے کہ بدل صلح میں نابالغہ کے نکاح پر تو بالکل پابندی ہو اور اگر لڑکی بالغ ہو اور خود رضامندی ظاہر کرے تو یہ نکاح ناجائز نہیں ہونا چاہیے۔ تاہم بالغ بچی بھی اس لیے راضی نہیں ہوتی کہ اس نکاح میں اس کے لیے کوئی خاص فائدہ ہے بلکہ خاندانی جھگڑا ختم کرنے کے لیے رضامندی ظاہر کرتی ہے۔ گویا معاشرتی دباؤ کے تحت ایسا کرتی ہے اس لیے "بدل صلح" کے طور پر مطلقاً نکاح ممنوع ہونا چاہیے۔ [3]

---

[1]- سالانہ رپورٹ 2013-2012، ص 41

[2]- ابن عابدین، **ردالمختار علی الدر المختار**، 6/204

[3]۔ سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص 42

کونسل کی سفارش

کونسل نے چیئرمین کونسل کی رائے سے اتفاق کیا اور درج ذیل سازش کی۔

"بدل صلح" میں کوئی بھی لڑکی (بالغ ہو یا نابالغ، راضی ہو یا نہ ہو) نکاح میں نہیں دی جاسکتی اس پر قانونی لحاظ سے پابندی ضروری ہے تاہم اس عمل پر سزا اور جرمانہ مقرر کرنا ٹھیک نہیں۔"[1]

تجزیہ

کسی بچی کو صلح کے طور دوسرے فریق کو دینا اور اس سے نکاح کرانا سوارہ یا ونی کی رسم کہلاتا ہے، یہ رسم شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ آزاد عورت شرعاً مال نہیں ہے اور بدل صلح کا مال ہونا ضروری ہے:۔

"أن يكون مالا فلا يصح الصلح على الخمر والميتة والدم وصيد الإحرام والحرم وكل ما ليس بمال؛ لأن في الصلح معنى المعاوضة فما لا يصلح عوضا في البياعات لا يصلح بدل الصلح-"[2]

علاوہ ازیں اس رسم میں عموماً عاقلہ، بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کر دیا جاتا ہے جب کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ لہذا ان تمام شرعی مفاسد کا حاصل یہ ہے کہ صلح کے طور پر لڑکی دینے کی رسم کی شریعت میں کوئی اصل نہیں ہے، یہ ایک جاہلانہ اور ظالمانہ رسم ہے اور بالکل حرام اور ناجائز ہے۔

کونسل نے صلح بدل کے حوالے سے خواتین کے منافی اقدامات ایکٹ مجریہ ۲۰۱۱ء کی دفعہ ۳۱۰ اے کا جائزہ لیا جس کے تحت صلح بدل کی کسی بھی صورت کے بدلے عورت کو نکاح پر مجبور کرنے یا کرانے پر زیادہ سے زیادہ سات سال اور کم از کم تین سال قید اور پانچ لاکھ جرمانے کی سزا ہے۔ کونسل نے اس ایکٹ کا مختلف پہلوؤں سے جائزہ لیا جن میں ولی کے نکاح کے معاملے میں سوء اختیار اور نابالغ کے نکاح کی صورت میں خیار بلوغ کے حوالے سے فقہی دلائل شامل ہیں۔ کونسل نے اس بات کا بھی جائزہ لیا کہ نکاح کے سلسلے میں ولی کے جبر پر کوئی سزا نہیں ہے لہذا کسی سزا کا تقرر مناسب نہیں۔ اس کے علاوہ کونسل کے نے اس پہلو کو بھی سامنے رکھا کہ بدل صلح کے حوالے سے نکاح معاشرتی دباؤ کے تحت ہوتے ہیں لہذا اس نکاح کے لیے رضامندی مؤثر نہیں ہوتی لہذا کونسل نے مذکورہ ایکٹ سے اس حوالے سے اتفاق کیا کہ بدل صلح کے حوالے سے نکاح پر ہر لحاظ سے قانونی پابندی ہو۔ لیکن سزا اور جرمانے کے

---

[1]- سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص94

[2]- الکاسانی، علاؤالدین، **البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، کتاب الصلح، فصل في الشرائط التي ترجع إلى المصالح عليه، بیروت: دار الکتب العربی، 1399ھ، ج6، ص42

حوالے سے کونسل نے مذکورہ ایکٹ سے اختلاف کرتے ہوئے صلح بدل کے بدلے نکاح کے عمل پر سزا اور جرمانے کو مقرر کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ مقالہ نگار کی رائے میں بدل صلح کے نکاح پر قانونی پابندی کے حوالے سے کونسل کی سفارش انتہائی مناسب ہے کیونکہ اس کے اثرات کے حوالہ سے دیکھا جائے تو ایک ظالمانہ اور شرعی رسم کا خاتمہ کی صورت پیدا ہوئی ہے۔ لیکن جب تک ان سفارشات کے مطابق قانون پر عمل نہیں کیا جائے گا اس کی افادیت سوالیہ نشان رہے گی۔ کوئی ایسا طریقہ کار ہونا ضروری ہے کہ اس طرح کے کیسز کی رپورٹنگ کو یقینی بنایا جائے اور عدالتوں میں مقدمہ چلایا جائے کیونکہ اس طرح کے جرائم بلا روک ٹوک جاری رہتے ہیں۔ اس قانون نے پاکستان کے ضابطہ تعزیر میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا ہے اس لیے کہ اسلام میں عورت کو بغیر کسی دباؤ کے نکاح کرنے اور پسند کرنے کی اجازت ہے البتہ بدل صلح پر سزا اور جرمانے کے عدم جواز پر کونسل کی سفارش محل نظر ہے۔ کیونکہ سزا اور جرمانے کے عدم جواز کی وجہ سے قانون غیر مؤثر ہو جائے گا اور صلح بدل کا مکروہ رواج ختم نہیں ہو سکے گا لہٰذا صلح بدل پر سزا اور جرمانے کے حوالے سے خواتین کے منافی اقدامات ایکٹ مجریہ ۲۰۱۱ء کی دفعہ ۳۱۰-اے مناسب ہے۔

5۔ جہیز سے متعلق سفارشات

جہیز و تحائف عروسی سے متعلق مختلف ادوار میں کونسل میں غور و خوض کر کے سفارشات کی گئیں۔

جسٹس تنزیل الرحمٰن کے دور مسند نشینی میں کونسل کے اجلاس ۱۳، فروری ۱۹۸۳ء میں جہیز و تحائف دلہن (پابندی) ایکٹ ۱۹۷۶ء کی درج ذیل دفعات کو زیر بحث لایا گیا:

> " قانون ہذا کی دفعہ ۳ کے تحت ۵ ہزار سے زائد جہیز اور تحائف دلہن پر پابندی عائد کی گئی اس طرح دفعہ ۴ کے تحت کوئی شخص نکاح پر کسی فریق کو ایسا تحفہ نہیں دے گا جس کی مالیت ایک سو سے زائد ہو۔ دفعہ ۸ کے تحت جہیز وغیرہ کی فہرست رجسٹرار کو مہیا کرنے کا لزوم ہے۔ دفعہ ۶ کے تحت شادی کے اخراجات ۵ سو سے تجاوز کرنے کی پابندی ہے۔"[1]

کونسل میں بحث

چیئرمین کونسل جسٹس تنزیل الرحمٰن نے اپنی تحریری رائے دی کہ یہ پورا قانون اپنے عملی اطلاق میں حکومت کی جگ ہنسائی کا موجب ہے، ایسی شادیوں کی تعداد ان گنت ہے جہاں خود حکومت کے اعلیٰ افسر موجود ہوتے ہیں اور وہ خود اپنی آنکھوں سے اس امر کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کیا ایسی شادیوں پر قانون کے مطابق روپے خرچ کیے

---

[1]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص70

گئے ہیں یا جہیز صرف پانچ ہزار کا دیا گیا ہے۔ اس قانون کا بجائے فائدہ ہونے کے الٹا یہ نقصان ہو رہا ہے کہ والدین معاشرتی دباؤ کے تحت اپنی بچیوں کو پانچ ہزار سے کئی گنا زائد جہیز دیتے ہیں لیکن جو فہرست رجسٹرار کو دی جاتی ہے اس میں صرف پانچ ہزار روپے کی مالیت کا ذکر ہوتا ہے۔

یہ قانون کونسل کی نگاہ میں غیر حقیقت پسندانہ ہے اس لیے کونسل اس قانون کو منسوخ کرنے کی سفارش کرتی ہے، ہاں اگر حکومت اور اس کے ارکان اپنے اس قانون پر خود بھی عمل درآمد کر سکتے ہوں اور دوسروں سے بھی کرا سکتے ہوں تو پھر شاید اس قانون کے جاری رہنے کی گنجائش نکل آئے۔[1]

رکن ڈاکٹر مسز خاور خان چشتی صاحبہ نے رائے دی کہ "جہیز کا مسئلہ والدین کی صوابدید اور استطاعت پر دیا جانا چاہیے، چونکہ ہر شخص اپنے حالات اور استطاعت کے مطابق اپنی بیٹیوں کو جہیز دیتا ہے، اس پر پابندی لگانے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو گا جس نے جو کچھ دینا ہوتا ہے وہ تو دے کر ہی رہتا ہے، خواہ کتنی ہی پابندیاں عائد کر دی جائیں، پابندیوں کی صورت میں چور دروازے دیئے جاتے ہیں، لہٰذا یہ قانون بے اثر ہے اور اسے منسوخ کیا جائے۔"[2]

کونسل کی سفارش

چنانچہ کونسل میں خاصی بحث و تمحیص کے ارکان کی اکثریت نے چیئرمین کونسل اور ڈاکٹر مسز خاور خان چشتی کی تجویز سے اتفاق کیا اور مذکورہ بالا تجویز کو بطور سفارش منظور کر لیا۔[3]

مذکورہ سفارش میں جہیز کو والدین کی استطاعت پر چھوڑ دیا گیا اور مذکورہ قانون کو منسوخ کرنے کی سفارش کی۔

کونسل میں دوبارہ غور و خوض

ڈاکٹر شیر زمان کے دور مسند نشینی میں سینیٹ میں پیش کیا گیا، جہیز شادی بیاہ کے تحائف پر پابندی عائد کرنے کا بل ۱۹۹۹ء کے حوالے سے کونسل نے از خود نوٹس لیتے ہوئے اپنے ۱۳۷ ویں اجلاس مؤرخہ ۱۹ تا ۲۱، جون ۱۹۹۹ء میں شق وار غور کیا۔[4]

کونسل میں بحث

سینیٹ کے بل پر غور و خوض کے بعد محسوس کیا گیا کہ زیر غور بل کا جو اردو ترجمہ موصول ہوا وہ کئی مقامات

---

[1]- دسویں رپورٹ **مسلم عائلی قوانین**، ص 71-70

[2]-ایضاً: ص 71

[3]-ایضاً

[4]-سالانہ رپورٹ 99-1998، ص 47

پر نہ صرف ناقص بلکہ بدیہی طور پر غلط ہے۔ اس بل پر شق وار غور کے بعد مندرجہ ذیل دفعات میں ترامیم منظور کی گئیں۔

دفعہ نمبر ۳: جہیز پر پابندی

"کوئی بھی شخص شادی یار خصتی کے وقت دلہن یا کسی بھی زیر کفالت لڑکی کو ۲۰ ہزار روپے کی مالیت سے زائد کا جہیز نہیں دے گا۔"[1]

کونسل کی سفارش

غور وخوض کے بعد اس دفعہ میں کسی ترمیم کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی البتہ چیئرمین کونسل کی اس تجویز کے ساتھ اتفاق کیا گیا کہ اس کے انگریزی ڈرافٹ میں جہیز کے مستعمل لفظ Dowry کے آگے قوسین میں لفظ جہیز بھی لکھ دیا جائے۔[2]

دفعہ نمبر ۴: دلہن کے تحائف پر پابندی

کوئی بھی شخص یا دلہا کے والدین شادی کے موقع پر دلہن کو ۲۰ ہزار روپے کی مالیت سے زائد کے زیورات، تحائف، کپڑے یا دیگر جائیداد نہیں دیں گے مگر اس میں حق مہر شامل نہ ہو گا۔[3]

کونسل کا فیصلہ

اس دفعہ پر غور وخوض کے بعد طے ہوا کہ اس کے ابتدائی الفاظ "کوئی بھی شخص یا" کو حذف کیا جائے۔ نیز کونسل نے ڈاکٹر محمود احمد غازی کی اس تجویز سے بھی اتفاق کیا کہ اس دفعہ کے الفاظ "زیورات، تحائف، کپڑے یا دیگر جائیداد" کے بعد قوسین میں لفظ "بری" کا اضافہ کیا جائے کیونکہ دلہن کو شادی کے موقع پر جو تحائف دیئے جاتے ہیں انہیں بری کہتے ہیں۔[4]

دفعہ نمبر ۶ (شق نمبر ۲)

صدر، وزیراعظم، وفاقی وزیر، وزیراعلیٰ، وزیر مملکت، سفیر، گورنر، قومی اسمبلی کا سپیکر سینیٹ کا چیئرمین یا ڈپٹی چیئرمین، پارلیمانی سیکرٹری، رکن پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلی، تنخواہ کے اسکیل ۱۷ اور بالائی سکیلوں کا سرکاری ملازم یا کسی کارپوریشن، صنعت یا اسٹیبلشمنٹ میں ملازم جس کا انتظام وانصرام حکومت کے پاس ہو، اپنے بیٹے یا بیٹی کی

1- سالانہ رپورٹ 99-1998، ص48

2- ایضا: ص48

3- ایضا: ص47

4- ایضاً: ص49

شادی میں کوئی تحفہ وصول نہیں کرے گا،ماسوائے اس کے رشتہ داروں، خاندان کی طرف سے۔[1]

کونسل کا فیصلہ

اس شق پر غوروخوض کے بعد کونسل نے تجویز کیا کہ اس کے آخری الفاظ "ماسوائے اس کے رشتہ دار خاندان کی طرف سے" کو حذف کیا جائے اور آخر میں ان الفاظ کا اضافہ کیا جائے "جس کی مالیت ایک ہزار روپے سے زیادہ نہ ہو۔" علاوہ ازیں کونسل نے اس دفعہ میں مندرجہ ذیل ایک تیسری کے اضافے کی تجویز پیش کی۔

شق نمبر ۳: جہیز اور بری کی نمائش ممنوع اور قابل تعزیر جرم ہو گا اور ایسی شادی میں شریک ہونے والے اہل منصب کو ان کے منصب سے برخاست کیا جائے گا۔[2]

خلاصہ

درج بالا بل پر بحث کی روشنی میں کونسل نے جہیز اور تحائف عروسی کے حوالے سے ۲۰ ہزار سے زائد جہیز نہ دینے، دلہا کے والدین کا دلہن کو ۲۰ ہزار کی مالیت سے زیادہ بری کے نہ دینے، حکومتی اشخاص کا اپنے بیٹے / بیٹی کی شادی پر ایک ہزار روپے سے زیادہ تحفہ وصول نہ کرنے اور جہیز اور بری کی نمائش کی ممانعت اور قابل تعزیر جرم کی سفارشات کی ہیں۔

کونسل میں دوبارہ غوروخوض

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں کونسل نے اپنے ۱۶۸ ویں اجلاس میں شادی بیاہ کی رسومات سے متعلق اخباری تراشوں پر غور کرتے ہوئے جہیز کے متعلق درج ذیل سفارش کی:

سفارش

> "جہیز چونکہ سوسائٹی کا رواج ہے لہٰذا رواج کے خلاف کوئی قانون سازی نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی، جہیز سے متعلق قانون سازی کرنے سے صرف پولیس کے لیے رشوت کا دروازہ کھلے گا۔"[3]

مذکورہ سفارش میں کونسل نے اپنے سے سابق کونسل سے اختلاف کرتے ہوئے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کی کونسل کے فیصلے سے اتفاق کرتے ہوئے جہیز کو رواج قرار دیتے ہوئے معاشرے کی صوابدید پر چھوڑ دیا۔

---

[1]- سالانہ رپورٹ 99-1998، ص 49

[2]- ایضا، ص 49-50

[3]-سالانہ رپورٹ 08-2007ء، ص 87

تجزیہ

جہیز و تحائف عروسی کے حوالے سے کونسل نے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر شیر محمد زمان اور ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں سفارشات مرتب کیں، ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں کونسل نے جہیز کو والدین کی استطاعت پر چھوڑنے کی سفارش کی اور جہیز و تحائف دلہن (پابندی) ایکٹ ۱۹۷۶ء کو ختم کرنے کی سفارش کی کیونکہ یہ ناقابل عمل قانون ہے۔ جبکہ ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور میں کونسل نے سابقہ کونسل سے اختلاف کرتے ہوئے جہیز اور تحائف عروسی کے حوالے سے ۲۰ ہزار سے زائد جہیز نہ دینے، دلہا کے والدین کا دلہن کو ۲۰ ہزار کی مالیت سے زیادہ بری کے نہ دینے، حکومتی اشخاص کا اپنے بیٹے / بیٹی کی شادی پر ایک ہزار سے زیادہ تحفہ وصول نہ کرنے اور جہیز اور بری کی نمائش کی ممانعت اور اس عمل کو قابل تعزیر جرم قرار دینے کی سفارشات کیں جبکہ ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن دور کونسل کے فیصلے سے اتفاق کرتے ہوئے جہیز کو رواج قرار دیتے ہوئے معاشرے کی صوابدید پر چھوڑ دیا۔

اسلام دین فطرت ہونے کے باعث انسانوں کے لئے باعث رحمت اور آسانیاں پیدا کرنے والا دین ہے۔ کونسل کے ممبران کو چاہیے تھا کہ وہ پاکستان کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے جہیز سے متعلق قانون سازی سے متعلق سفارش پیش کرتے کہ اس وقت جہیز کا مسئلہ ایک ناسور کی شکل اختیار کر چکا ہے اور اس جہیز کی وجہ سے پاکستان میں کتنی بچیوں کی شادیاں رک جاتی ہیں۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ جو لڑکیاں زیادہ جہیز کے ساتھ میکے سے سسرال رخصت ہوتی ہیں ان کو عموماً عزت اور قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے لیکن اس کے برعکس جو لڑکیاں زیادہ جہیز کے ساتھ رخصت نہیں ہو پاتیں ان کو سسرال میں مشکلات کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے۔ حتی کہ بہت سی خواتین ظلم سہتے سہتے اتنی تنگ پڑ جاتی ہیں کہ خود کشی کا ارتکاب کر بیٹھیں اور بہت سی خواتین کو قتل تک کروا دیا گیا۔ ایسے کئی کیس روزانہ کی بنیاد پہ منظر عام پر آتے رہتے ہیں اور رجسٹرڈ بھی ہوتے ہیں لیکن ایک بڑی تعداد ایسی بھی ہے جن تک متعلقہ محکموں یا اداروں کی رسائی ممکن نہیں ہو سکی۔ ملک میں ایسی صورتحال کو دیکھتے ہوئے والدین اپنی بیٹیوں کی جان کی حفاظت کی خاطر بھی انہیں زیادہ جہیز دیتے ہیں، اور بعض اوقات اس بناء پر کہ لڑکے والوں کا مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ تبھی شادی کریں گے جب ان کو ان کی خواہش کے مطابق جہیز دیا جائے گا تو لڑکی کے والدین جہیز کا اہتمام کرتے ہیں اس کے لئے انہیں چاہے قرض لینا پڑے یا اپنی کوئی ملکیت وغیرہ بیچنی پڑے۔

شریعت اسلامیہ کے مطابق جہیز کا تصور غیر اسلامی نہیں لیکن جو تصور شریعت میں ہے وہ یہ ہے کہ جہیز بنیادی طور پر ایک مشترکہ ازدواجی فنڈ ہوتا ہے تاکہ نیا شادی شدہ جوڑا فوری طور پر آسانی سے اپنے گھر کی ضروریات پوری کر سکے باقی اس کا کوئی حکم نہیں ملتا۔ قرآن پاک، صحاح ستہ اور معروف کتب احادیث اور چاروں فقہاء کی کتب

امہات میں باب الجہیز کے عنوان سے کوئی باب نہیں اگر کوئی شرعی حکم ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ جہاں نکاح سے متعلق دیگر تمام احکام تفصیلاً بیان ہوئے وہاں جہیز کا بیان نہ ہوتا۔ حقیقتا جہیز کی موجودہ شکل مسلمانوں کے مختلف ممالک میں پھیل جانے اور غیر مسلم اقوام کے ساتھ مل جل کر رہنے کی وجہ سے وہاں کی بعض رسومات جو ان میں دانستہ یا نادانستہ پیدا ہو گئی ان ہی میں سے ایک ہے۔ اس کے مسلمانوں میں آجانے کی وجہ سے بعض متاخرین فقہاء کے فتاویٰ میں جہیز کے سلسلے میں چند جزوی احکامات ملتے ہیں۔ محمد ابو زہرہؒ، فقہاء احناف کی رائے بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"رای الحنفية وهو ان اعداد البيت على المزوج كان النفقة بكل انواعها من مطعم او ملبس ومسكن عليه واعداد البيت من المسكن فكان بمقتضى هذا الاعداد على الزوج اذا النفقة بكل انواعها تجب عليه والمهر ليس عوض الجهاز لانه عطا ونحلة كما سماه القرآن فهو ملك خالص لها وهو حقها على الزوج بمقتضى احكام الزواج وليس ثمه من مصادر الشريعة مايجعل المتاع حقا على المبرئة ولا يثبت حق من حقوق الزواج من غير دليل"[1]

"حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ گھر (اور گھریلو سامان) کی تیاری خاوند کے ذمہ ہے کیونکہ ہر قسم کا خرچہ مثلاً کھانا، لباس اور رہائش کی جگہ دینا اس پر واجب ہے۔ اور گھریلو ساز و سامان (جسے عرف عام میں جہیز کہا جاتا ہے) رہائش کے مکان میں داخل ہے۔ پس اس اعتبار سے گھریلو ساز و سامان کی تیاری خاوند پر واجب ہوئی۔ حق مہر جہیز کا عوض نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ صرف اور صرف عطا ہے۔ عطیہ ہے جیسا کہ قرآن مجید نے اس کا نام نحلہ (عطیہ) رکھا۔ وہ خالصتاً بیوی کی ملکیت ہے اور خاوند پر اس کا حق ہے۔ مصادر شریعت میں کوئی ایسی دلیل نہیں جس کی بنیاد پر گھریلو ساز و سامان کی تیاری عورت کا حق قرار دیا جاسکے اور بغیر دلیل کے کبھی کوئی حق ثابت نہیں ہوتا۔"

ڈاکٹر وہبہ الزحیلیؒ جہیز کے متعلق لکھتے ہیں :

" الجهاز: هو أثاث المنزل وفراشه و أدوات بيت الزوجية، وهناك رأيان للفقهاء في الملزم بالجهاز"

" جہیز سے مراد گھریلو اثاثہ، گھریلو سامان بستر بچھونے اور وہ سامان جو عائلی زندگی کے متعلق ہے۔ "

گھریلو سامان کے متعلق بات کی جائے تو فقہاء کے ہاں ہمیں جو آراء ملتی ہیں وہ اس طرح سے ہیں:

1۔ احناف کے نزدیک سامان جہیز کا حکم:

" فرأوا أن الجهاز واجب على الزوج، كما يجب عليه النفقة وكسوة المرأة والمهر المدفوع ليس في مقابلة الجهاز، وإنما هو عطاء ونحلة كما سماه الله في كتابه، أو هو في مقابلة حل التمتع بها، فهو

[1]- ابو زہرہ، محمد، محی الدین، الاحوال الشخصیہ القاہرہ: السعادۃ القاہرہ، 1985ء، ص977

حق على الزوج لزوجته. لكن إن دفع الزوج مقداراً من المال في مقابلة الجهاز ، فإن كان المال زائداً على المهر مستقلا عنه، فتلزم الزوجة بإعداد الجهاز لأنه كالهبة بشرط العوض.وأما إن كان المال غير مستقل عن المهر بأن سمى مهراً زائداً على مهر المثل فالصحيح كما قال ابن عابدين أن الزوجة لا يلزمها شيء من الجهاز؛ لأن الزيادة متى جعلت من ضمن المهر التحقت به وصار كله حقاً خالصاً للزوجة فلا تطالب بإنفاق شيء منه في الجهاز جبر أعنها". (1)

"گھریلو سامان کا انتظام مرد پر واجب ہے جیسے عورت کی رہائش، نفقہ اور کپڑے وغیرہ مرد پر واجب ہوتے ہیں جبکہ مہر گھریلو سامان کے بدلہ میں نہیں ہوتا بلکہ مہر تو مرد کی جانب سے عورت کو عطیہ اور نحلہ ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں مہر کو نحلہ قرار دیا ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ مہر استمتاع کے بدلے میں دیا جاتا ہے، مہر مرد پر لازم ہے رہی یہ بات کہ مرد مستقل طور پر مہر سے الگ عورت کو مال دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر یہ مستقل مال مہر سے زیادہ ہو تو عورت کے ذمہ لازم ہے کہ وہ گھریلو سامان کا انتظام کرے۔ اگر مال مہر سے علیحدہ مستقل طور پر نہ ہو البتہ مہر مہر مثل سے زائد مقرر کر دیا گیا ہو تو ابن عابدین کہتے ہیں: عورت پر گھریلو سامان کا انتظام لازم نہیں ہو گا کیونکہ جب مہر میں اضافہ کیا جاتا ہے اضافہ مہر کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے اور وہ سب عورت کا خالص حق ہوتا ہے اور مہر میں سے ساز و سامان کے لیے خرچ کرنے کے لیے عورت سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

مندرجہ بالا تمام دلائل کو سامنے رکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ لڑکی والوں کی طرف سے جہیز کی کوئی حوصلہ افزائی نہیں ملتی۔ جہاں تک اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارش کا تعلق ہے اس میں عرف کے عنصر کو سامنے رکھ کر اس کو ترجیح دی گئی ہے، جیسا کہ مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں:

"سامان جہیز جو والدین اپنی بیٹی کو دیتے ہیں اس کا مدار دراصل عرف اور اشیاء کی نوعیت پر ہے"(2)

السید سابقؒ بھی جہیز کو عرف قرار دیتے ہیں:

" وهذا مجرد عرف جرى عليه الناس"(3)

"یہ صرف ایک عرف ہے جو لوگوں میں جاری ہے۔"

1- ابن عابدین، **رد المحتار علی الدر المختار**، ص505

2- تھانوی، مولانا اشرف علی، **اشرف الاحکام**، ادارہ اسلامیات، 1424ھ، ص159

3- السید، سابق، **فقہ السنۃ**، باب الجهاز، فیصل آباد: مکتبہ اھل حدیث، 2021، ج2، ص302

لیکن جہیز کو معاشرے کی صوابدید پر چھوڑنے کا نتیجہ یہی ہوگا کہ اس کو باقاعدہ ایک سماجی ڈھانچے کی شکل مل جائے گی۔ اگر جہیز کی برائی کو چھوڑ کر نکاح کو آسان نہ کر دیا گیا تو معاشرہ مزید بے راہروی کا شکار ہو جائے گا لہٰذا اسلامی نظریاتی کونسل کو چاہیے کہ جہیز کی روک تھام سے متعلق قانون سازی کے لیے مناسب سفارشات تجویز کرے۔

6۔ تعدد ازدواج کے حوالے سے مسلم عائلی قوانین میں ترامیم کی سفارشات

تعدد ازدواج سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۶ پر غور و خوض کر کے سفارشات مرتب کی ہیں، مذکرہ قانون کی دفعہ ۶ تعدد ازدواج کا اردو متن درج ذیل ہے:

دفعہ ۶، تعدد ازدواج

۱- کوئی شادی شدہ شخص اس آرڈیننس کے تحت ثالثی کونسل سے پیشگی تحریری اجازت لیے بغیر دوسری شادی نہیں کرے گا اور نہ ہی مذکورہ منظوری حاصل کیے بغیر کی ہوئی کسی شادی کو اس آرڈیننس کے تحت رجسٹر کیا جائے گا۔

۲- ذیلی دفعہ (۱) کے تحت اجازت حاصل کرنے کے لیے درخواست مجوزہ طریق کار کے مطابق اور مقررہ فیس کے ہمراہ چیئرمین کو دی جائے گی اور اس میں مجوزہ شادی کی وجوہات بیان ہوں گی اور یہ کہ آیا اس کے لیے موجودہ بیوی یا بیویوں کی رضامندی حاصل کر لی گئی ہے۔

۳- ذیلی دفعہ (۲) کے تحت درخواست موصول ہونے پر چیئرمین درخواست دہندہ اور اس کی بیوی یا بیویوں سے کہے گا کہ ہر ایک اپنا نمائندہ نامزد کرے اور اس طرح تشکیل شدہ ثالثی کونسل اگر مطمئن ہو کہ مجوزہ شادی ضروری اور منصفانہ ہے تو وہ ایسی شرائط کے تحت جنہیں وہ مناسب خیال کرے مطلوبہ منظوری دے سکتا ہے۔

۴- درخواست کے فیصلے میں ثالثی کونسل اپنے فیصلے کی وجوہات قلمبند کرے گی اور کوئی بھی فریق مجوزہ طریق کار کے مطابق اور مقررہ مدت کے اندر اور مقررہ فیس کی ادائیگی پر نگرانی کی درخواست [متعلقہ کلکٹر کو] پیش کر سکتا ہے، اس کا فیصلہ قطعی ہوگا اور اس کے خلاف کسی عدالت میں چارہ جوئی نہیں کی جاسکے گی۔

۵- جو شخص ثالثی کونسل کی اجازت کے بغیر دوسری شادی کرے گا وہ

الف- مہر کی تمام واجب الادا رقم موجودہ بیوی یا بیویوں کو ادا کرے گا خواہ وہ معجل ہو یا مؤجل جو عدم ادائیگی کی صورت میں بطور بقایا جات مالیہ وصولی کی جاسکے گی۔

ب- شکایت پر اثبات جرم کی صورت میں قید محض جس کی میعاد ایک سال تک ہو سکتی ہے یا جرمانہ جو پانچ ہزار روپے

تک ہو سکتا ہے ہر دو سزاؤں کا مستوجب ہو گا۔[1]

مسلم عائلی قوانین کی مذکورہ دفعہ ۶ پر سب سے پہلے غور اسلامی مشاورتی کونسل نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۹، اکتوبر ۱۹۶۴ء کو کیا جس کی صدارت علامہ علاؤالدین صدیقی نے کی۔

اجلاس میں بحث

رکن مولانا عبدالحمید بدایونی نے رائے دی کہ شریعت مطہرہ نے شوہر کو حق دی ہے کہ وہ عقد ثانی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی پہلی بیوی اور اس کے بچوں کے ساتھ عدل کر سکے، شوہر جس وقت عقد کرنا چاہے قاضی شرع کے سامنے ثبوت پیش کرے کہ میں پہلی بیوی اور اس کے بچوں کے حقوق ادا کرنے کا اہل ہوں، قاضی جب یہ ثبوت حاصل کرے تو عقد ثانی کی اجازت ہے، اگر ثبوت حاصل نہ ہو سکے تو عقد ثانی کا مجاز نہ ہو گا۔[2]

کونسل کا فیصلہ

مشاورتی کونسل نے بحث و تمحیص کے بعد مذکورہ قانون میں درج ذیل ترامیم تجویز کیں:

۱- دفعہ کے ابتدائیہ کی منفی صورت کو مثبت سے بدل دیا جائے۔

۲- پہلی بیوی کی اجازت کی شرط کو حذف کر دیا جائے۔

۳- دوسری شادی کا درخواست گزار ایک عہد نامہ جمع کروائے گا کہ وہ اپنی بیوی بچوں کے ساتھ عدل کرنے کا متحمل ہے۔

۴- عدالتی چارہ جوئی صرف متاثرہ بیویوں کی شکایت پر شروع کی جائے گی۔[3]

کونسل میں دوبارہ غور و خوض

تعدد ازدواج کے حوالے سے مسلم عائلی قانون کی دفعہ ۶ پر کونسل کے اجلاس منعقدہ مؤرخہ ۲۹، جنوری تا ۱۹، فروری ۱۹۷۹ء میں دوبارہ غور و خوض کیا گیا، اجلاس کی صدارت جسٹس محمد افضل چیمہ نے کی۔[4]

کونسل کا فیصلہ

اجلاس میں مذکورہ قانون کی دفعہ ۶ کو حذف کر کے مندرجہ ذیل دفعہ لکھنے کی سفارش کی گئی:

۱- جو شخص اپنا موجودہ نکاح بر قرار رکھتے ہوئے کوئی دوسرا نکاح کرنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہو گا کہ متعلقہ سول

---

[1]- رپورٹ **مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء، نظر ثانی سفارشات**، ص17

[2]- دسویں رپورٹ **مسلم عائلی قوانین**، ص17

[3]- ایضا: ص17

[4]- ایضاً: ص29

جج کو مجوزہ نکاح کی اجازت کے لیے درخواست دے۔

۲- سول جج درخواست دہندہ کی درخواست کو صرف اس صورت میں مسترد کر سکے گا جبکہ وہ ضروری تحقیق و تفتیش کے بعد اس بات پر مطمئن ہو کہ:

(الف) درخواست دہندہ مالی طور پر اس لائق نہیں ہے کہ وہ اپنی موجودہ بیوی یا بیویوں کے ساتھ مجوزہ بیوی کے ضروری اخراجات مکمل مساوات کے ساتھ مناسب طور پر برداشت کر سکے۔

(ب) درخواست دہندہ کے بارے میں اس کے ماضی کے حالات عام کردار اور اخلاقی معیار کے لحاظ سے اس بات کا گمان غالب ہے کہ وہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل و مساوات نہیں رکھ سکتا اور اس کی طرف سے بے انصاف کا معقول خطرہ موجود ہے۔

(ج) درخواست دہندہ نے اس عورت سے جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے یہ بات پوشیدہ رکھی ہے کہ اس کی کوئی بیوی موجود ہے۔

۳- جو مسلمان شخص سول جج سے اجازت حاصل کیے بغیر ایک نکاح کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرے گا وہ قید محض کی سزا کا مستوجب ہو گا جو ایک سال تک ہو سکتی ہے۔

۴- جو شخص بھی ایک سے زائد بیویوں کے درمیان ناانصافی یا عدم مساوات کا مرتکب ہو گا اسے قید محض کی سزا دی جائے گی جو دو سال تک ہو سکتی ہے نیز عدالت اپنی صوابدید پر عدل و مساوات قائم کرنے کے لیے احکام صادر کرے گی۔[1]

کونسل کی مذکورہ سفارش میں دوسری شادی کے لیے بیوی کی اجازت کے بجائے سول جج کی اجازت سے مشروط کیا گیا نیز عدل و انصاف اور خفیہ شادی سے متعلق جج کے اطمینان اور خلاف ورزی پر قید کی سزا کے نکات قابل ذکر ہیں۔

کونسل میں دوبارہ غور و خوض

ڈاکٹر شیر زمان کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین کی دفعات پر دوبارہ غور و خوض کیا گیا اور مذکورہ قانون کی دفعہ ٦ میں درج ذیل ترمیم تجویز کی گئی:

> "ایک یا ایک سے زیادہ بیویوں کی موجودگی میں جو شخص ایک اور نکاح کرنا چاہے وہ عدالت کے روبرو اقرار صالح کرے گا اور یہ یقین دہانی کرائے گا کہ وہ نان و نفقہ عدل شرعی اور عدل بین الاقوامی جس کو فقہی اصطلاح میں "قسم" کہا جاتا ہے، کے تقاضوں کی پابندی کرے گا اور اس کا

---

[1]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص30

اہل بھی ہے۔[1]

کونسل میں دوبارہ غور

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کو دوبارہ زیر غور لایا گیا اور تعدد ازدواج کے سلسلے میں مذکورہ قانون کی دفعہ ٦ کے متعلق درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

فیصلہ

تعدد ازدواج کے موجودہ قانون کے تحت بیان کردہ شرائط میں کوئی چیز قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہے۔[2]

مذکورہ سفارش میں کونسل نے مذکورہ قانون کی دفعہ ٦ پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

کونسل میں دوبارہ غور

مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کو دوبارہ زیر غور لایا گیا اور تعدد ازدواج کے سلسلے میں مذکورہ قانون کی دفعہ ٦ کو کونسل کے ۱۹۹ویں اجلاس میں زیر بحث لایا گیا۔

اراکین کی آراء

رکن علامہ سید افتخار حسین نقوی نے رائے دی کہ سورۃ النساء کی آیت ۳ واضح کرتی ہے کہ تعدد ازدواج پر کوئی پابندی نہیں ہے محض عدل شریعت کا تقاضا ہے، شادی بغیر اجازت کر لینے پر دفعہ ہذا میں جو سزا درج ہے وہ صریحاً قرآن و سنت کے خلاف ہے۔[3]

مولانا فضل علی نے تحریری رائے دی کہ سابقہ کونسل کی سفارش جس میں دوسری شادی کو سول جج سے مشروط کیا گیا ہے، میں اور عائلی قانون میں صرف الفاظ کا فرق ہے، لہٰذا عائلی قانون اور سابقہ سفارش دونوں کو مسترد کیا جائے، اور آیت کریمہ کے اطلاق کو مقید نہ کیا جائے اور تعدد ازدواج کو جرم شمار کر کے اس پر سزا مقرر نہ ہو۔[4]

رکن علامہ محمد یوسف اعوان نے رائے دی کہ جب نص قطعی سے ثابت ہے تو پھر دوسری شادی کے لیے پہلی بیوی سے یا کسی جج سے اجازت لینا یہ غیر اسلامی و غیر شرعی ہے لہٰذا اسے حذف کر دینا چاہیے۔[5] مفتی محمد ابراہیم

---

[1]-سالانہ رپورٹ 03-2002، ص 85

[2]-سالانہ رپورٹ 09-2008ء، ص 168

[3]-سالانہ رپورٹ 14-2013ء، ص 117

[4]-ایضاً: ص 118

[5]-ایضا: ص 119

قادری نے رائے دی کہ شرعی نصوص کی رو سے آرڈیننس کی تعداد ازدواج سے متعلق بنیادی دفعہ ۶ اور اس کی ذیلی دفعات ساری کی ساری غیر معقول اور غیر اسلامی ہیں لہٰذا اس دفعہ کو مسترد کر دینا چاہیے۔[1]

کونسل کا فیصلہ

ان آراء کی روشنی میں کونسل نے بالاتفاق قوانین کی دفعہ ۶ تعدد ازدواج کو خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے حذف کرنے کی سفارش کی نیز کونسل کی سابقہ سفارش کو بھی مسترد کیا[2] اور درج ذیل فیصلہ دیا:

۱- عائلی قوانین کی دفعہ ۶ تعدد ازدواج نہ صرف اسلامی احکام کے خلاف ہے بلکہ بیش بہا قانونی خرابیوں پر مبنی ہے، قرآن مجید کی آیات کریمہ، نبی اکرمؐ کی احادیث اور اجماع امت سے ثابت ہوتا ہے کہ بیک وقت ایک سے زائد چار تک بیویوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہے، نکاح کے شرعی یا قانونی انعقاد کے لیے شوہر کو ثالثی کونسل، سول جج یا پہلی بیوی سے اجازت لینا ضروری نہیں۔

۲- نکاح ایک شرعی عمل ہے اور انبیاء کی سنت ہے ہمارے پیارے نبیؐ نے خود ایک سے زائد شادیاں کی تھیں، صحابہ کرام اور آج تک کے علماء امت میں متعدد مقدس ہستیوں نے اس سنت کو عملی طور پر اپنایا ہے لہٰذا دوسرے نکاح کو جرم بنا کر نکاح کرنے والے کو سزا دینا نہایت نامناسب اور اسلامی تعلیمات سے متصادم ہے۔

شرعی تعلیمات کے مطابق میاں بیوی پر ایک دوسرے کے حقوق ادا کرنا اور حسن معاشرت کے ساتھ زندگی گزارنا لازم ہے۔ شوہر کا شرعی و اخلاقی فرض ہے کہ وہ ان تمام حقوق کو ادا کرنے کا اہتمام کرے جو شوہر ہونے کے ناطے شریعت نے اس پر لازم قرار دیئے ہیں خواہ اس کی ایک بیوی ہو یا ایک سے زائد بیویاں ہوں۔ اگر شوہر ایک سے زائد بیویوں کے درمیان اختیاری امور اور حقوق میں عدل نہ کر سکتا ہو تو ایک بیوی پر اکتفا کرے۔ اگر شوہر حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کا مرتکب ہوتا ہو تو بیوی / بیویوں کے حقوق کا مطالبہ کرنے اور عدالتی چارہ جوئی کا راستہ اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ کونسل سمجھتی ہے کہ عائلی قانون کی دفعہ ۶ ایک ایسے قانون پر مبنی ہے جو اس وقت ختم ہو چکا ہے اور اس میں دیگر کئی قانونی خرابیاں موجود ہونے کے ساتھ ساتھ انسانی حقوق کی پامالی کا باعث بن سکتی ہے۔ یہ دفعہ بیک وقت شوہر بیوی اور بچوں کو کئی ایک شرعی و قانونی حقوق سے محروم کر سکتی ہے لہٰذا اس دفعہ کو حذف کر دیا جائے۔[3]

---

[1]- سالانہ رپورٹ 14-2013، ص 119

[2]- ایضاً: ص 122

[3]- ایضاً: ص 177-178

تجزیہ

تعدد ازدواج کے حوالے سے علامہ علاؤالدین صدیقی، جسٹس محمد افضل چیمہ، ڈاکٹر شیر محمد زمان، ڈاکٹر محمد خالد مسعود اور مولانا محمد خان شیرانی کے دور کونسل میں مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۶ تعدد ازدواج میں ترامیم کی گئیں۔ علامہ علاؤالدین کے دور کونسل میں کونسل نے پہلی بیوی کی اجازت کو حذف کرنے اور دوسری شادی کے درخواست گزار کو بیوی بچوں کے ساتھ عدل کے متحمل ہونے کا عہد نامہ جمع کروانے کی سفارش کی جبکہ جسٹس محمد افضل چیمہ کے دور کونسل میں دوسری شادی کے لیے سول جج کی اجازت سے مشروط کیا گیا نیز عدل وانصاف اور خفیہ شادی سے متعلق جج کے اطمینان اور مذکورہ نکات پر خلاف ورزی پر دو سال کی قید کی سزا کی سفارشات کیں۔ ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور کونسل میں دوسری شادی کے حوالے سے عدالت کے روبرو نان ونفقہ اور عدل شرعی کے اقرار کی سفارش کی گئی۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے پچھلی کونسلوں سے اختلاف کرتے ہوئے مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۷ کو درست قرار دیا جس کے مطابق دوسری شادی کے لیے پہلی بیوی کی اجازت ضروری ہے۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے پچھلی تمام کونسلوں سے اختلاف کرتے ہوئے دفعہ ۶ کی تمام دفعات کو خلاف شریعت قرار دیا۔ نیز قرار دیا کہ پہلی بیوی یا سول جج سے دوسری شادی کی اجازت لینا کوئی ضروری نہیں ہے۔

مقالہ نگار کی رائے میں جسٹس محمد افضل چیمہ کے دور کونسل کی سفارش مناسب ہے کیونکہ اس طرح کوئی بھی شخص ضرورت کے تحت دوسری شادی کر سکے گا اور پہلی بیوی اور بچوں کے حقوق کا تحفظ ہو گا۔ اسلام میں تعدد ازدواج عدل کی شرط کے ساتھ جائز ہے اور عدل تبھی ممکن ہے کہ کسی بھی شخص کی پہلی بیوی اور بچوں کے نان ونفقہ اور عدل کے حقوق محفوظ ہوں۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے:

"فَإِن خِفتُم اَلَّا تَعدِلُوا فَوَاحِدَة"[1]

"اگر تمہیں خوف ہو کہ عدل نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی کافی ہے۔"

اس سلسلے میں علامہ ابن الھمام ؒ رائے دیتے ہیں:

"فاستفدنا ان حل الا ربع مقيد بعدم خوف عدم العدل و ثبوت المنع عن اكثر من واحدته عنه خوفه"[2]

"چار شادیوں کی اجازت عدل کے ساتھ مشروط ہے اور ناانصافی کے خوف کی صورت میں ایک شادی سے زیادہ روکنا ثابت ہے۔"

1- النساء:3

2- ابن الھمام، کمال الدین عبدالواحد، **القدیر شرح الھدایۃ**، کتاب النکاح، باب القسم، المکۃ المکرمۃ: المکتبۃ التجاریۃ، 2001ء ج3، ص432

امام احمد بن حنبلؒ کا قول مبارک بھی ہے کہ ایک سے زائد بیویاں ہونے کی صورت میں انسان عدل نہیں کرپاتا جو خاندانی میں بگاڑ کا سبب بنتا ہے:

"يندب نكاح امراة واحدة فلا يعدد الازواج فان في التعدد خطورة عدم العدل فيقع في المحرم[1]

"صرف ایک عورت سے شادی کرنا مستحب ہے پس ازواج زیادہ نہ ہوں۔ کیونکہ ایک سے زیادہ بیویوں کے ہونے پر عدل سے ہٹنے کا خطرہ ہے جس سے وہ حرام میں پڑ جائے گا۔"

جہاں تک دوسری شادی کے لیے پہلی بیوی سے اجازت لینے کا معاملہ ہے تو قرآن و سنت اور فقہاء کی تعبیرات سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ دوسری شادی کے لیے مرد کو اپنی موجودہ بیوی / بیویوں سے اجازت لینا ضروری ہے۔ اور جہاں تک نکاح ثانی کے لیے قانونی طریقہ کار اختیار نہ کرنے پر بطور جرم سزا کے نفاذ کی بات ہے تو تعدد ازدواج ناجائز عمل یا جرم نہیں ہے بلکہ ایک جائز عمل ہے تو اس پر سزا کا جاری کرنا کسی طرح بھی درست قرار نہیں پاتا۔ ہاں حکومت وقت جو مباحات پر پابندی کا اختیار رکھتی ہے اگر معاشرے میں تعدد ازدواج کو خرابی کی وجہ پاتی ہے یا جیسے کوئی اپنی شادی کو پہلی بیوی، بچوں سے خفیہ رکھتا ہے تو عوام کے مصالح کے پیش نظر سزا کی تعیین کر سکتی ہے۔ جیسا کہ قاعدہ فقہیہ ہے:۔

"تصرف الامام بالرعية منوط بالمصلي"[2]

"امام کے رعایا سے متعلق کام مصلحت کے ساتھ مقید ہوتے ہیں۔"

7۔ ایڈز کے مریض کے ساتھ حقوق زوجیت سے متعلق سفارش

پس منظر

اس موضوع کے حوالے سے روزنامہ ڈان یکم دسمبر 2002ء کی اخباری رپورٹ میں بتایا گیا کہ متحدہ عرب امارات اور مشرقِ وسطیٰ کے دیگر ممالک سے ایچ آئی وی اور ایڈز کے ٹیسٹوں کے نتیجے میں مثبت نتائج کے حامل ہونے کی بناء پر واپس بھجوائے جانے والے پاکستانی باشندے ان مہلک امراض کو اپنی بیویوں اور نومولود بچوں میں منتقل کرنے کا باعث بن رہے ہیں۔

---

[1]۔ الجزیری، عبد الرحمن، **الفقہ علی المذاہب الاربعۃ**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2006ء، ج 1، ص 614

[2]۔ ابن نجیم، زین الدین ابن ابراہیم، **الاشباہ والنظائر**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1988، ج 1، ص 123

کونسل میں بحث

کونسل نے اپنے 150 ویں اجلاس میں مذکورہ رپورٹ کے مندرجات کی روشنی میں اس سوال پر غور کیا کہ خاوند کے ایڈز کا مریض ہونے کی صورت میں وظیفہ زوجیت کی ادائیگی کے سلسلے میں بیوی کا رویہ شرعاً کیا ہونا چاہیے؟ بالفاظ دیگر کیا اسے

(الف) وظیفہ زوجیت کی ادائیگی سے متعلق خاوند کے مطالبے کو رد کرنے کا حق حاصل ہے؟ یا نہیں؟

(ب) اگر نہیں تو اپنے آپ کو اور اپنے بچوں کو اس ہلاکت خیز متعدی بیماری سے بچانے کے لیے اسے کون سے حفاظتی اقدامات اٹھانے کا حق حاصل ہے؟[1]

بحث میں درج ذیل دلائل زیر بحث آئے۔

(۱) الضرریزال کے قاعدے[2] نیز وَ عَاشِرُواهنَّ بِالمَعرُوفِ[3] اور وَ لَا تُضَآرُّوهنَّ لِتُضَيِّقُوا---[4] جیسی قرآنی نصوص کا تقاضا تو یہی ہے کہ صورت بالا میں بیوی کے حق امتناع کو تسلیم کیا جائے۔

(۲) ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کے مطابق ضرر کی بنیاد پر بیوی مباشرت کا حق امتناع رکھتی ہے۔

''وعلى الزوجة طاعة، زوجها اذا دعاها الى الفراش--- مالم يشغلها عن الفرائض اويغرها لان الضرر و نحوه ليس من المعاشرة باالمعروف''[5]

رکن کونسل مفتی محمد رفیع عثمانی نے اس مسئلے پر اپنی تحریری رائے پیش کی جس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

احادیث مبارکہ میں ہے کہ جب شوہر بیوی کو جماع کے لیے بلائے تو اس کو یہ حکم ماننا ضروری ہے رسول اللہ کا ارشاد ہے"اذا الرجل دعا زوجته لحاجته فلتاته وان كانت على التنور"[6] ترجمہ: جب خاوند اپنی بیوی کو حاجت کے لیے بلائے تو عورت کو چاہیے کہ وہ اس کے پاس آئے اگرچہ وہ تنور پر ہو۔

یہ اور اس قسم کی دوسری روایات مطلق ہیں لیکن فقہائے کرام نے بعض ایسے مواقع ذکر کیے ہیں جہاں بیوی کے لیے انکار (امتناع) کی گنجائش ہے۔

1- سالانہ رپورٹ 2003-2002ء، ص: 224- 225

2- ابن نجیم، **الاشباہ والنظائر**، 1/ 105

3- النساء: 14

4- الطلاق: 6

5- الزحیلی، وہبہ بن مصطفی، **الفقہ الاسلامی وادلتہ**، دمشق: دار الفکر، ج 17، ص 323

6- ترمذی، **السنن**، ابواب الرضاع، باب ماجاء فی حق الزوج علی المرأۃ، ح 1160

ملا علی قاری نے اس "وعید" کو "عذر شرعی" نہ ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے۔

"فابت ای امتنعت من غیر عذر شرعی"[1]

" پس اگر عورت نے انکار کیا بغیر عذر شرعی کے۔"

اس طرح فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر "سوء المعاشرۃ" شوہر کی طرف سے ہو تو بیوی شوہر کو قریب آنے سے روک سکتی ہے۔

"وفی الخلاصة: قال الشیخ الامام ابو القاسم الصفارة رضی الله عنه: والمختار عندی فی المنع ان کان سوء المعاشرة من الزوج لها المنع زجراً **له**۔"[2]

کونسل کی سفارش

کونسل کے جملہ ارکان نے مذکورہ اتفاق کیا اور طے پایا کہ ایڈز کے مریض کے ساتھ حقوق زوجیت کے حوالے سے بیوی کو حق امتناع حاصل ہے اور اس بارے میں کونسل کی سفارش وزارت صحت کو ارسال کر دی جائے۔"[3]

تجزیہ

فقہی دلائل کی روشنی میں کونسل نے ایڈز کے مریض کے ساتھ حقوق زوجیت کے سلسلے میں بیوی کے حق امتناع کو تسلیم کیا جو کہ شریعت کے عین مطابق ہے اور اس حق کے حاصل ہونے سے مزید افراد اس بیماری میں مبتلا ہونے سے بچ سکتے ہیں کیونکہ شریعت کے مقاصد میں جان، مال، عزت اور عقل کا تحفظ شامل ہیں۔ کونسل کی اس سفارش کی تائید میں کئی اقوال پیش کیے جاسکتے ہیں مثلا، فقہاء نے متعدی امراض مثلاً جزام اور برص کی وجہ سے مانع جماع کا اعتبار کیا ہے جو شوہر سے اُس کی اولاد میں منتقل ہو جاتے ہیں۔

امام بیہقیؒ لکھتے ہیں:

"قال الشافعی: الجزام و البرص فیما یزعم اهل العلم بالطب والتجارب یعدی الزوج کثیرا وهوداء مانع للجماع ولاتکاد نفس احد ان تطیب بان یجامع من هوبه"[4]

---

[1]- ملا علی قاری، ابو الحسن نور الدین، **مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح**، لبنان: دار الکتب العلمیۃ، 2001ء، ج:6، ص:393

[2]- تاتارخانیہ، عالم بن العلاء انصاری دہلوی، **فتاویٰ تاتارخانیہ**، کراچی: ادارۃ القرآن، 1411ھ، ج:3، ص:112

[3]- سالانہ رپورٹ 2003-2002، ص227

[4]- البیہقی، **معرفۃ السنن والاثار**، کتاب النکاح، باب العیب فی المنکوحۃ، 5/354

" امام شافعی کہتے ہیں اہل علم وطب وتجربہ کے نزدیک جزام اور برص کثرت سے متعدی ہوتا ہے اور مانع جماع ہے کسی سلیم الطبع کی طبعیت ایسے شخص سے جماع کی طرف راغب نہیں ہوتی جس کو یہ مرض لاحق ہو۔"

ایڈز بھی ایک متعدی مرض ہے جو ایک فریق سے دوسرے کو منتقل ہو جاتا ہے اور پھر موت کی وجہ بھی بنتا ہے۔ اس صورتحال کو دیکھتے ہوئے فقہاء کرام نے ایڈز کو ان امراض میں سے ایک قرار دیا ہے جن کی وجہ سے بیوی کو تفریق کا حق حاصل ہوتا ہے۔

مولا خالد سیف اللہ رحمانی مہلک و متعدی امراض کے نکاح پر اثر انداز ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں:

"غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ احناف کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں سے ہے جن کی وجہ سے عورت کو تفریق کا اختیار حاصل ہے۔ کیونکہ یہ برص اور جذام سے بھی زیادہ قابل نفرت ہے اور متعدی بھی ہے، چونکہ جنسی ربط کے ذریعے اس مرض کی منتقلی ایک سے دوسرے میں ہوتی ہے۔ اس لئے ایڈز کے مریض شوہر کا حکم اس کی بیوی کے لئے نامردی کے زمرے میں ہی آئے گا۔ کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ اپنے نفس کی جنسی تسکین نہیں حاصل کر سکتی، لہذا ایسی عورت کو اپنے شوہر سے علیحدگی یا تفریق کا حق حاصل ہوگا۔"[1]

اسی طرح اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی ایڈز میں مبتلا شخص کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے۔ خواہ عورت کو نکاح سے پہلے اس مرض کی واقفیت تھی۔[2]

مختصرا یہ کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے فقہی تعبیرات کے مطابق ایڈز میں مبتلا شوہر کی بیوی کو یہ حق دیا ہے کہ وہ شوہر کو جماع سے روک دے جو اس کو ایک مکمل زندگی کی ضمانت دیتے ہوئے اسے اور اس کے خاندان کو لَاضَرَرَوَلَاضِرَارَ[3] کے تحت نقصان سے بچانے کی طرف ایک قدم ہے ۔

---

[1]-رحمانی، خالد سیف اللہ، **جدید فقہی مسائل**، کراچی: زم زم پبلشرز، 2006، ج5، ص34

[2]- قاسمی، مجاہد الاسلام، **اہم فقہی فیصلے: آٹھواں فقہی سیمینار کا فیصلہ**، کراچی، ادارۃ القرآن، ۱۹۹۹ء، ص۸۷-۸۸

[3]- ابن ماجہ، ابو عبد اللہ محمد بن یزید، **السنن**، کتاب الاحکام، باب من بنی فی حقہ مایضر، بیروت: دار الفکر، 1971، ح2340

8۔ گھریلو تشدد کے حوالے سے سفارش

پس منظر

خواتین اور بچوں کے خلاف گھریلو تشدد کے مجوزہ بل ۲۰۰۷ء پر کونسل کی رائے کے حوالے سے وزارت ترقی خواتین حکومت پاکستان کی جانب سے مؤرخہ ۴، ستمبر ۲۰۰۷ء کونسل کو مراسلہ موصول ہوا۔ مراسلہ میں بتایا گیا کہ قومی اسمبلی کے اراکین مہناز شیخ، ریاض فتیانہ اور شیریں رحمٰن نے دیگر چودہ اراکین قومی اسمبلی کے ساتھ عورتوں کے خلاف تشدد کے خاتمے کے لیے حسب ذیل دو پرائیویٹ ممبر بلز قومی اسمبلی میں پیش کیے:

۱- عورتوں کے خلاف گھریلو تشدد (انسداد و تحفظ) بل، ۲۰۰۶ء

۲- گھریلو تشدد کے خاتمے کا بل ۲۰۰۵ء

قومی اسمبلی کی اسٹینڈنگ کمیٹی برائے ترقی خواتین نے اپنے ۱۶، دسمبر ۲۰۰۶ء کے اجلاس میں مذکورہ بالا دونوں بلز پر غور اور بحث کے لیے ایک ذیلی کمیٹی تشکیل دی۔ ذیلی کمیٹی نے فیصلہ کیا کہ مذکورہ بالا دونوں بلز کو ملا کر ایک جامع بل بنا دیا جائے۔

وزارت ترقی خواتین نے خواتین اور بچوں کے خلاف گھریلو تشدد کے خاتمے کے لیے وزارت قانون و انصاف و انسانی حقوق کے مشترکہ تعاون اور قومی اسمبلی کی سٹینڈنگ کمیٹی برائے ترقی خواتین کی بنائی گئی ذیلی کمیٹی کے مشورہ سے خواتین اور بچوں کے خلاف گھریلو تشدد (تحفظ و انسداد کا مجوزہ بل ۲۰۰۷ء) ۲۶، اپریل ۲۰۰۷ء کو تیار کیا اور قومی اسمبلی کی متعلقہ سٹینڈنگ کمیٹی نے اس مجوزہ بل کی منظوری دی۔ وزارت نے کونسل سے اس کے بارے میں آراء اور تبصرہ پیش کرنے کی درخواست کی۔[1]

کونسل میں بحث

کونسل نے مذکورہ بل کے مندرجات پر غور وخوض کے لیے کونسل میں قائم شدہ لاء کمیٹی کو ریفر کر دیا۔[2]

کونسل کی لاء کمیٹی نے مذکورہ بل کے مندرجات پر غور وخوض کرتے ہوئے ہر قسم کے تشدد کو ممنوع قرار دینے اور تشدد پر قصاص لینے کی سفارش کی۔[3]

کونسل کی سفارش

کونسل نے لاء کمیٹی کی سفارش کی روشنی میں قرار دیا کہ "تشدد ہر حالت میں ممنوع ہے" نشوز کی صورت

1- سالانہ رپورٹ 08-2007ء، ص 29

2- ایضاً: ص 29

3- ایضاً؛ ص 60

میں قرآن نے تادیب کا حق دیا ہے، تشدد کا نہیں، تشدد کا حق باپ، شوہر اور استاد کسی کو بھی حاصل نہیں ہے، ان پر ان سے قصاص لیا جا سکتا ہے۔[1]

بعد ازاں کونسل کی لاء کمیٹی نے گھریلو تشدد کو قصاص و دیت سے متعلق سزا میں شامل کرنے اور قصاص و دیت قانون میں اصلاح کی تجویز دی۔ نیز گھریلو تشدد کے واقعات کا نوٹس لینے کے لیے محتسب کی طرز پر ادارہ تشکیل دینے کی تجویز دی۔[2]

کونسل نے لاء کمیٹی کی تجویز منظور کرتے ہوئے گھریلو تشدد کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی:

۱- گھریلو تشدد کو قصاص و دیت سے متعلق سزا میں شامل کیا جائے اور اگر اصلاح کی ضرورت ہو تو قصاص و دیت کے قانون میں اصلاح کی جائے۔

۲- وفاقی اور صوبائی محتسب کے طریقے پر ایسا ادارہ تشکیل دیا جائے جس کی سربراہ ترجیحاً خاتون ہو اور ادارہ گھریلو تشدد کے واقعات کا سختی سے نوٹس لے اور قانونی کارروائی تجویز کرے۔[3]

اس کے علاوہ کونسل نے اپنی رپورٹ معاشرتی اصلاحات جس کو کونسل کے اجلاس منعقدہ ۸، دسمبر ۱۹۹۲ء میں منظور کیا گیا، میں گھریلو تشدد کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی گئی:

> "اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو چہرے پر مارتا ہے یا اس طرح مارتا ہے کہ بیوی کے جسم پر داغ پڑ جاتے ہیں تو یہ اختیار کا ناجائز استعمال اور حدود شریعت سے تجاوز ہے اس کو واجب التعزیر قرار دینا چاہیے، لیکن یہ اختیار استعمال کرنے کی اجازت دینے کے ساتھ ساتھ شریعت نے کچھ ہدایات بھی دی ہیں جن کی پابندی بھی ضروری ہے۔[4]

گھریلو تشدد کے حوالے سے کونسل کی معاشرتی اصلاحات رپورٹ میں بیوی کو چہرے پر مارنے اور جسم پر داغ پڑ جانے کی صورت میں تعزیر کی سفارش کی۔ اس کے علاوہ کونسل نے خواتین اور بچوں کے خلاف گھریلو تشدد (تحفظ و انسداد کا مجوزہ بل ۲۰۰۷ء) پر بحث کرتے ہوئے قرار دیا کہ تشدد ہر حالت میں ممنوع ہے صرف نشوز کی صورت میں قرآن نے تادیب کا حق دیا ہے اور تشدد پر قصاص لیا جا سکتا ہے۔ کونسل نے گھریلو تشدد کو قصاص و دیت کے قانون سے متعلق کرنے اور گھریلو تشدد پر روک تھام کے لیے وفاقی اور صوبائی محتسب کے طریقے پر ادارہ قائم کرنے کی سفارشات دیں۔

---

[1]- سالانہ رپورٹ 08-2007، ص 86

[2]- سالانہ رپورٹ 09-2008ء، ص 33

[3]- ایضا: ص 171

[4]- رپورٹ معاشرتی اصلاحات، ص 35

تجزیہ

مقالہ نگار کی رائے میں گھریلو تشدد کے حوالے سے کونسل کی سفارشات مناسب اور شریعت کے مطابق ہیں کیونکہ قرآن نے نشوز کی حالت میں (واضربو هن) [1] یعنی ہلکی مار مارنے کی اجازت دی ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے غیر مبرح [2] پہ مقید فرمایا ہے یعنی وہ مار جو نشان نہ چھوڑے۔ مذکورہ مار صرف علامتی طور پر تادیب کے مفہوم میں آتی ہے تشدد کے مفہوم میں نہیں۔ لہٰذا اسلام میں گھریلو تشدد کی اجازت نہیں صرف علامتی طور پر نشوز کی حالت میں ہلکی مار (جو اثر نہ کرے) یعنی تادیب کی اجازت ہے۔ جیسا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:

" لا يجلد احدكم امراته جلد العبد"[3]

"تم میں سے کوئی اپنی بیوی کو یوں نہ مارے جیسے اپنے غلام کو مارتے ہو۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام میں گھریلو تشدد کی اجازت نہیں صرف علامتی طور پر نشوز کی حالت میں ہلکی مار (جو اثر نہ کرے) یعنی تادیب کی اجازت ہے۔ شریعت کی ان حدود سے زیادہ مار تشدد کے زمرے میں آتی ہے جو یقیناً قصاص و دیت کا موجب بنتی ہے مثلاً ناک، آنکھ کو زخمی کرنا اور دیگر اعضاء کو تلف کرنا وغیرہ۔ ایسے مسائل پر مناسب قانون سازی کی جائے جو کونسل کی سفارشات کے مطابق ہو، کیونکہ اب تک گھریلو تشدد سے تحفظ پر 2007ء سے 2021ء تک جتنے بل بھی پیش کیے گئے ان کی کئی شقیں اسلامی نصوص سے مطابقت نہیں رکھتیں اور ہمارے خاندانی اقدار کا لحاظ نہیں کیا گیا، نتیجتاً اسلامی نظریاتی کونسل اور ملک کے مذہبی طبقوں کی طرف سے شدید رد عمل کا سامنا کرنا پڑا۔ اور آج مناسب قانون سازی نہ ہونے کی صورت میں معاشرے میں جاری یہ تشدد مزید بگاڑ کا سبب ہے۔

---

[1]-النساء:34

[2]-السجستانی، **السنن**، کتاب المناسک، باب صفة حجة النبی ﷺ، ح1905

[3]-بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب النکاح، باب مایُکرَہُ مِن ضَرب النِّساءِ، ح5204

9۔ دستاویزات نکاح سے متعلق سفارشات کا جائزہ

1. نکاح نامہ میں طبی معائنے کے حوالے سے ترمیم

پس منظر

یہ استفسار مراسلہ مورخہ 21 اپریل 2009ء از محترمہ ثمینہ بشیر انچارج خواتین کیمپس، کلیہ الشریعہ والقانون بین الاقوامی یونیورسٹی، اسلام آباد کی طرف سے موصول ہوا۔ مراسلہ نگار نے مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء کے حوالے سے درج ذیل تجویز پیش کی:۔

"ہمارے ملک میں ہیپاٹائٹس سی اور ایچ آئی وی ایڈز جیسی مہلک بیماریاں بڑی تیزی سے پھیل رہی ہیں۔عام طور پر ایسے مرد یا خواتین جنہیں ہیپاٹائٹس سی یا ایڈز ہوتا ہے شادی کے بعد یہ بیماریاں میاں / بیوی میں منتقل کر دیتے ہیں۔ اس چیز سے محفوظ رہنے کے لیے نکاح نامے میں یہ شق شامل کر دی جائے کہ "لڑکا اور لڑکی شادی سے پہلے اپنے خون کا ٹیسٹ کروائیں اور اس شق پر پابندی فریقین کے لیے لازم ہو۔"[(1)]

کونسل میں بحث

کونسل نے مذکورہ مراسلہ کو ملاحظہ کرنے کے لیے منظوری دی اور ہدایت کی کہ مناسب تیاری کے بعد اس موضوع کو 175 ویں اجلاس مورخہ 29-28 ستمبر 2009ء میں پیش کیا جائے اور مذکورہ مسئلہ پر مشتمل ایک گروپ بنایا گیا تاکہ ان کی آراء کو 175 ویں اجلاس میں زیر غور لایا جاسکے۔ گروپ کے ارکان نے اس معاملے پر غور کیا تو حسب ذیل متضاد آراء سامنے آئیں:۔

ڈاکٹر محسن مظفر نقوی نے رائے دی کہ نکاح سے قبل متوقع زن وشوہر کے متعلقہ ٹیسٹ کروانے چاہئیں اور مہلک وموروثی و قابل انتقال امراض جو جان لیوا ہوں ان کے حامل افراد سے شادی کی قانوناً ممانعت ہونی چاہیے۔ اگر ایسا قانون نہیں بنایا جاتا تو ایسے امراض کا علم ہونے کا اندراج نکاح نامے میں کیا جائے اور قانون بنایا جائے کہ اس میں خیار فسخ نہیں ہو گا۔

محترمہ شاہدہ اختر علی نے رائے دی کہ بیمار افراد کی شادی طبی نقطہ نگاہ سے قانوناً منع ہونی چاہیے بشرطیکہ ازروئے شرع منع کرنے کی گنجائش ہو۔ شرعی نقطہ نگاہ علماؑ بہتر طور پر بتاسکتے ہیں۔

مولانا ابوالفتح محمد یوسف نے رائے دی کہ مہلک بیماری اور موت تک لے جانے والے امراض کے حامل افراد سے نکاح شرعاً منع نہیں ہے اگر فریقین راضی ہوں، جہاں تک زن وشوہر کے ٹیسٹ کروانے کا مسئلہ ہے تو

---

[1]- سالانہ رپورٹ 10-2009ء، ص16

شریعت فریقین کو ٹیسٹ کروانے کا اختیار دیتی ہے لیکن اگر فریقین مہلک مرض کی نشاندہی کے باوجود توکلا علی اللہ نکاح پر راضی ہوں تو انہیں منع نہیں کرنا چاہیے۔[1]

کونسل کے اجلاس میں بحث

کونسل نے اپنے 175 ویں اجلاس 29-28 ستمبر 2009ء کو زیر بحث مسئلہ سے متعلق گروپ کی آراء اور تمام تحقیقی مواد پر تفصیلی غور وخوض کیا۔ اس مسئلے پر اراکین کونسل میں اختلاف تھا۔ بعض اراکین اس حق میں تھے کہ شادی سے پہلے "خون کے ٹیسٹ اور ٹیسٹ کے نتیجے کا نکاح نامہ" میں اندراج لازمی ہونا چاہیے۔ دوسرے اراکین کا کہنا تھا کہ اس سے لوگ مزید مشقت میں پڑیں گے لہذا نکاح نامے میں اس شق کا اضافہ نہیں ہونا چاہیے۔[2]

رکن مولانا محمد صدیق ہزاروی نے تحریری رائے دی کہ اس بات سے اتفاق نہیں کہ نکاح نامہ میں ان بیماریوں سے متعلق اندراج ہو یا کوئی سرٹیفکیٹ پیش کیا جائے۔ البتہ یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس سلسلہ میں ورکشاپس، سیمینار، ہیڈ بلز اور دیگر ذرائع ابلاغ کے ذریعے لوگوں کی ذہن سازی کا اہتمام کیا جائے۔ مولانا عبد اللہ خلجی نے اپنی تحریری رائے دی کہ وہ نکاح نامہ میں مہلک و متعدی امراض کے خون ٹیسٹ سے متعلق کسی بھی قسم کے کالم کے اضافے کے حامی نہیں ہیں کیونکہ اس سے عقد نکاح شرعی کے سہل ترین عمل میں بے جا مشکلات کا اضافہ ہونے کا خدشہ ہے۔[3]

مولانا شیرانی اور مولانا فضل علی نے تحریری رائے دی کہ بہتر یہ ہے کہ رشتہ طے کرتے وقت اگر فریقین چاہیں تو خون کا ٹیسٹ کروالیں۔ ہماری رائے میں اس شق کے اضافہ کی ضرورت نہیں بلکہ ایسی شق مشکلات کا سبب بنے گی۔[4]

تفصیلی غور وخوض کے بعد سید سعید احمد گجراتی نے تجویز کیا کہ نکاح نامہ میں مہلک بیماریوں کے متعلق معلومات والے کالم کا اضافہ کر دیا جائے تاہم معلومات کی فراہمی اختیاری ہو اس تجویز پر بھی اتفاق رائے نہیں پایا گیا۔ لہذا فیصلہ کیا گیا کہ کثرت رائے سے اس مسئلہ کو حل کر دیا جائے۔ چنانچہ دس ممبران نے تجویز کی حمایت کی اور سات ممبران نے اس تجویز سے اختلاف کیا اور موقف اپنایا کہ اس کالم کے اضافے سے بھی لوگ مشکل میں پڑیں گے جو شرعی نصوص اور شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔[5]

---

[1]- سالانہ رپورٹ 10-2009ء ص 49

2۔ ایضا: ص 17

[3]- ایضا: ص 64

[4]- ایضاً: ص 66

[5]- ایضا: ص 18

کونسل کی سفارش

دس اراکین نے اکثریت کی بنیاد پر حسب ذیل فیصلہ کیا:

نکاح نامہ میں مہلک بیماریوں کے متعلق معلومات والے کالم کا اضافہ کر دیا جائے تاہم معلومات کی فراہمی اختیاری ہو۔ نیز بیماری کی وجہ سے قانوناً نکاح کی ممانعت بھی نہ ہو۔ فریقین کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ نکاح نامے میں مہلک بیماریوں کے متعلق معلومات فراہم کریں یا نہ کریں اور بیماریوں کی نشاندہی کی صورت میں وہ نکاح کریں یا نہ کریں۔ مجوزہ کالم کی عبارت حسب ذیل ہو:

> "کیا فریقین (دولہا اور دلہن) کسی متعدی اور مہلک بیماری میں مبتلا تو نہیں ہیں؟ کیا فریقین نے کوئی خون ٹیسٹ سرٹیفکیٹ لگایا ہے؟

سات اراکین نے متذکرہ بالا فیصلے سے اختلاف کیا۔[1]

تجزیہ

مذکورہ سفارش میں کونسل نے نکاح نامہ میں مہلک بیماروں کے متعلق معلومات والے کالم کا اضافہ کرنے کی سفارش کی تاہم کونسل نے ان معلومات کو اختیاری قرار دیا اور بیماری کی صورت میں نکاح کو قانوناً منع قرار نہیں دیا۔ تاہم اس فیصلے سے کونسل کے سات اراکین نے اختلاف کیا کہ اس کالم سے لوگ مشقت میں پڑ جائیں گے۔ مقالہ نگار کی رائے میں نکاح نامہ میں طبی معائنے کے حوالے سے ترمیم مناسب اور شریعت کے عین مطابق ہے اور تحفظ جان کا لحاظ کرتی ہے ۔ میڈیکل ٹیسٹ کے ذریعے اُن پوشیدہ مہلک یا معذوری پر منتج ہونے والے امراض کا پتہ چلایا جاسکتا ہے یا جن سے وجود میں آنے والی اولاد مہلک امراض میں مبتلا یا معذور پیدا ہو سکتی ہے۔ شریعت نے نکاح کے سلسلے میں دھوکہ دہی کی ممانعت اور امراض کی صورت میں فسخ نکاح کا اعتبار کیا ہے۔

امام بیہقیؒ، امام شافعیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

> "وہ امراض جو ایک دوسرے کو لگتے ہیں یعنی قابلِ انتقال ہیں مثلاً جزام وبرص وغیرہ اور ان کی اولاد میں منتقل ہونے کا امکان موجود ہے وہ رشتہ زوجیت کو برقرار رکھنے میں مانع اور ایک دوسرے سے دوری کا سبب بنتے ہیں۔"[2]

---

[1]- سالانہ رپورٹ 10-2009، ص223

[2]- البیہقی ، احمد بن الحسین بن علی، **معرفة السنن والاثار**، کتاب النکاح، باب العیب فی المنکوحة ، بیروت: دارالفکر، 1391ھ، ج5، ص354

علامہ قرافیؒ مہلک امراض مثلاً جزام اور برص اور دیگر مہلک امراض میں مبتلا افراد سے نکاح کے بارے میں لکھتے ہیں:

"لایجوز نکاح مریض ولا مریضة ویفسخ ولوبعد البناء"[1]

" مریض مرد اور عورت کا نکاح جائز نہیں ہے اور ان کی رخصتی ہو گئی ہو تو ان کا نکاح فسخ کرایا جائے گا۔"

اس سلسلے میں مالکی فقہیہ ابن الجلابؒ لکھتے ہیں:

"ولایجوز لمریض ولا المریضة ان یتزوجا حتی یصحا"[2]

"مریض اور مریضہ کے لیے جائز نہیں کہ وہ نکاح کرے یہاں تک کہ وہ صحت یاب ہو جائیں۔"

موجودہ دور میں ایڈز اور ہیپاٹائٹس کے امراض پھیل رہے ہیں اور ان بیماریوں کی علامات جلد نمودار نہیں ہوتیں، لہٰذا امراض کی صورت میں فسخ نکاح سے بہتر ہے کہ نکاح سے پہلے متعدی امراض کا ٹیسٹ کروالیا جائے تاکہ انسانی جانیں بچ سکیں۔ کچھ اور امور پر نظر کی جائے تو بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ماں باپ بہت ارمانوں سے اپنے بچوں کی شادی کرتے ہیں لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد علیحدگی یا طلاق کی نوبت آجاتی ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ ایسا اس لئے ہوتا ہے کیونکہ شادی کے بعد پتہ چلتا ہے کہ لڑکا یا لڑکی میں کچھ طبی مسائل تھے، جس کی وجہ سے ایک ساتھ گزارا مشکل ہو گیا یا بعض جوڑے اولاد کی نعمت سے محروم رہ جاتے ہیں اس کی بھی مختلف وجوہات ہوتی ہیں تو اس لئے یہ زیادہ بہتر ہے کہ شادی سے پہلے لڑکا اور لڑکی اپنا چیک اپ کروالیں اور اگر ڈاکٹر کہے تو کچھ ٹیسٹ کروالیں۔ جیسا کہ تھیلیسیمیا کا ٹیسٹ، فرٹیلٹی ٹیسٹ، ہارمونز کا ٹیسٹ، خواتین کا پیلوک الٹراساؤنڈ وغیرہ۔ یہ تمام ٹیسٹ اگر شادی سے پہلے کروالئے جائیں تو آئندہ کی بدمزگی اور پریشانی سے بچا جاسکتا ہے۔ ان کو کروانے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہونی چاہیے، وقت کے ساتھ ساتھ ذہنوں کو کشادہ ہونا چاہیے اور وقت کے تقاضوں کو سمجھتے ہوئے آگے بڑھنا چاہیے تاکہ بعد کے مسائل سے بچ سکیں۔ تاہم تاحال اس طرح کا کوئی قانون پاس نہیں ہوا اور نہ ہی نکاح نامہ کی دستاویز میں ایسی کسی شق کو شامل کیا گیا ہے لیکن یہ وقت کے تقاضوں کے مطابق اہم ہے۔

---

[1] ۔القرافی، ابو العباس شہاب الدین احمد بن ادریس، **الذخیرۃ**، بیروت: دار الغرب الاسلامی، الطبعۃ الاولیٰ، 1994ء، ج4، ص208

[2] ۔ابن الجلاب المالکی، ابو القاسم عبید اللہ، **التفریع فی فقہ الامام مالک بن انس**، باب فی نکاح المریض، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1428ھ، ج1، ص409

2. نکاح نامے میں ترامیم / اضافے

پسِ منظر

اسلامی نظریاتی کونسل کو بحوالہ پنجاب اسمبلی نوٹ نمبر پی اے پی لیجس -4(81) 2003 مورخہ 2006-4-26 استفسار موصول ہوا کہ "مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء کی دفعہ 11 کے تحت وضع شدہ رولز 2-1 اے کے مطابق تیار کردہ نکاح نامہ فارم کے کالم 5 جس میں دلہن کی ازدواجی حیثیت کے بارے میں تمام معلومات کی فراہمی اور بیان (آیا دلہن کنواری ہے یا بیوہ یا مطلقہ) ضروری ہے۔ وہاں دلہا کی ازدواجی حیثیت کے بارے میں بھی ایسی تمام تر معلومات کی فراہمی اور بیان کو شامل کیا جائے۔[1]

کونسل کی سفارش

اس مسئلہ پر کونسل کی لیگل کمیٹی نے دلہن سے متعلق نکاح نامہ کے کالم 5 اور دولہا سے متعلق کالم نمبر 21 میں کچھ اضافے تجویز کیے اور کونسل نے لیگل کمیٹی کی اس رائے سے اتفاق کیا۔[2] اور درج ذیل فیصلہ دیا "نکاح کا معاہدہ کرتے وقت کوئی فریق کوئی ایسی بات پوشیدہ نہ رکھے جس کے افشاء ہونے پر ازدواجی زندگی تباہ ہو جائے۔ اس اصولی فیصلے کے مطابق نکاح نامہ کے کالم 5 (آیا دلہن کنواری ہے یا بیوہ ہے یا مطلقہ ہے) پر حسب ذیل اضافہ کیا جائے۔

"بیوہ یا مطلقہ ہونے کی صورت میں سابقہ / مرحوم خاوند / خاوندوں سے بچوں کی تعداد کتنی ہے؟ اور دولہا سے متعلق کالم نمبر 21 میں درج ذیل نئی شق کا اضافہ کیا جائے۔

(الف) آیا دولہا طلاق دہندہ / طلاق یافتہ رنڈوا ہے اگر جواب ہاں میں تو سابقہ / مرحومہ بیوی / بیویوں سے بچوں کی تعداد کتنی ہے؟

مزید برآں کالم نمبر 21 میں پہلے سے موجود عبارت کو شق "ب" شمار کیا جائے۔[3]

---

[1] -سالانہ رپورٹ 05-2004ء، ص:240

[2] -ایضاً، ص:212

[3] - ایضاً، ص:261

تجزیہ

کونسل نے پنجاب اسمبلی کے استفسار پر نکاح نامے میں مرد و عورت کی بیوہ / رنڈوا ہونے کی صورت میں سابقہ خاوندوں / بیویوں سے بچوں کی تعداد کے حوالے سے اضافے کی سفارش کی ہے تاکہ نکاح کا معاہدہ کرتے وقت کوئی فریق کوئی ایسی بات پوشیدہ نہ رکھے جس کے افشاء ہونے پر ازدواجی زندگی تباہ ہو جائے جو مقالہ نگار کی رائے میں انتہائی مناسب ہیں۔ کیونکہ نکاح ایک پختہ معاہدہ ہے اور اس میں کسی قسم کی دھوکہ دہی کی گنجائش نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ حدیث مبارکہ میں بھی ہے کہ جس نے دھوکہ دیا وہ مجھ سے نہیں:

"من غش فلیس منی۔"[1]

کونسل کی سفارش پر کالم 5 اور کالم 21 میں ان معلومات کو نکاح نامے کا حصہ بنایا گیا ہے جس کے نتیجے میں ازدواج ایک دوسرے کی سابقہ شادی سے واقف ہوتے ہیں اور نئی زندگی کی بنیاد سچ پر رکھنے کی وجہ سے بدمزگی پیدا نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ نکاح نامہ میں سابقہ خاوند / بیوی سے بچوں کے اندراج کی صورت میں فریقین کے بچوں کو مختلف قانونی پیچیدگیوں سے تحفظ مل جاتا ہے۔ اگرچہ کالم نمبر 5 کے ضمن میں یہ سفارش کہ بیوہ یا مطلقہ کے ساتھ جو بچے ہیں اگر وہ مالی طور پر محتاج ہیں تو شوہر ان کی ذمہ داری لے گا یا نہیں، کو نکاح نامہ میں شامل نہیں کیا گیا لیکن اس بات کا شامل کیا جانا مناسب ہے کہ اس اضافے سے ان بچوں کا مستقبل محفوظ ہو جائے گا۔ اور اسی طرح کالم 21 میں یہ بات شامل کرنا مناسب ہو گا کہ نئی بیوی شوہر کی سابقہ زوجہ / زوجات سے جو بچے ہیں ان کی ذمہ داری لے گی یا نہیں، اس سے بچوں کی نگہداشت کے معاملہ سے متعلق صراحت ہو جائے گی۔

3. نکاح نامہ فارم میں مزید کالم / معلومات

پس منظر

اس مسئلے کے حوالے سے محترمہ شاہین عتیق رکن صوبائی اسمبلی پنجاب نے چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل کو مراسلہ ارسال کیا[2] جس میں دولہا اور دلہن کے شادی یا غیر شادی شدہ ہونے اور اس سے متعلق دیگر ضروری معلومات کو نکاح فارم میں شامل کرنے کی سفارش پر کونسل کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے گزارش کی کہ نکاح نامہ

---

[1]- مسلم، الصحیح، کتاب الایمان، باب من غش فلیس منا، ح102

[2]-سالانہ رپورٹ06-2005ء ص129

میں فریقین کے شناختی کارڈ کے اندراج کی سفارش کی جائے نیز یہ سفارش بھی کی جائے کہ نکاح نامہ میں غلط معلومات فراہم کرنا مستوجب سزا ہو گا۔[1]

کونسل کا فیصلہ

اس مسئلہ پر کونسل نے قرار دیا کہ محترمہ کے جذبات قابل تحسین ہیں، تاہم یہ مسئلہ کونسل کے دائرہ کار میں نہیں آتا[2] اور اس حوالے سے کونسل نے درج ذیل سفارش کی:

"انتظامی نوعیت کے مسائل نیز حکومت کے قوانین احکامات عملاً نافذ ہیں یا نہیں؟ ایسے مسائل اسلامی نظریاتی کونسل کے فرائض منصبی میں شامل ہیں نہ یہ کونسل کے دائرہ کار میں آتے ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کے غور وخوض کے لیے اور سفارش تیار کرنے کے لیے صرف وہ مسائل بھیجے جائیں جن کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر جاننا مقصود ہو۔[3]"

تجزیہ

نکاح نامہ فارم میں شناختی کارڈ کے اندراج اور نکاح نامہ میں غلط معلومات فراہم کرنے والے کو مستوجب سزا قرار دینے کے حوالے سے کونسل نے سفارش دینے سے گریز کرتے ہوئے مذکورہ مسائل کو انتظامی معاملات سے متعلق قرار دیا۔ تاہم مقالہ نگار کی رائے میں کونسل کو نکاح نامہ میں غلط معلومات فراہم کرنے کو مستوجب سزا قرار دینے کی سفارش کرنی چاہیے کیونکہ نکاح ایک شرعی معاہدہ ہے جس میں غلط معلومات فراہم کرنے سے ازدواجی زندگی کے تباہ ہونے کا خدشہ ہے۔ اس سفارش سے قبل کونسل نے نکاح نامہ میں سابقہ بیوی / خاوند کے بچوں کی تعداد کے اندراج کی سفارش کی ہے تاکہ غلط بیانی پر ازدواجی زندگی خطرے میں نہ پڑے۔ لہٰذا نکاح نامہ میں غلط معلومات فراہم کرنے پر سزا کو انتظامی معاملہ قرار دینے پر کونسل کی سفارش محل نظر ہے۔

---

[1]- سالانہ رپورٹ 2005-2006، ص108

[2]- ایضا: ص108

[3]- ایضاً: ص272

4. نکاح کی رجسٹریشن

نکاح کی رجسٹریشن کا ذکر مسلم عائلی قوانین 1961ء کی دفعہ 5 میں ہے جس کا اردو متن درج ذیل ہے:

(۱) قانون شریعت کے تحت عمل میں لائی گئی ہر شادی آرڈیننس ہذا کے احکامات کے مطابق رجسٹر کی جائے گی۔

(۲) اس آرڈیننس کے تحت شادیوں کی رجسٹریشن کی غرض سے یونین کونسل ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص کو جنہیں نکاح رجسٹرار کہا جائے گا، لائسنس جاری کرے گی لیکن کسی ایک وارڈ کے لیے کسی صورت بھی ایک سے زیادہ نکاح رجسٹرار کو لائسنس نہیں دیا جائے گا۔

(۳) ہر اس نکاح کی اطلاع جسے نکاح رجسٹرار کے علاوہ کسی اور شخص نے سرانجام دیا ہو اس آرڈیننس کے تحت درج رجسٹر کرنے کے لیے شخص مذکورہ کی طرف سے نکاح رجسٹرار کو دی جائے گی۔

(۴) ہر وہ شخص جو ذیلی دفعہ (۳) مذکورہ بالا کے احکامات کی خلاف ورزی کرے گا وہ قید محض جس کی میعاد تین ماہ ہو سکتی ہے یا جرمانہ جو ایک ہزار تک ہو سکتا ہے یا ہر دو سزاؤں کا مستوجب ہو گا۔

(۵) نکاح نامہ کا فارم نکاح رجسٹرار کے لیے رجسٹر یونین کونسل میں رکھے جانے والے ریکارڈ، شادیوں کی رجسٹریشن کا طریق کار اور نکاح نامہ کی نقلیں متعلقہ فریقوں کو مہیا کی جائیں گی اور ان کے لیے قابل ادا فیس وہی ہوں گی جو اس غرض کے لیے مقرر کی جائیں گی۔

(۶) کوئی شخص مقرر فیس (اگر کوئی ہو) کی ادائیگی پر یونین کونسل کے دفتر میں ذیلی دفعہ کے تحت رکھے ہوئے ریکارڈ کا معائنہ کر سکتا ہے یا اس کے اندراج کی نقل حاصل کر سکتا ہے۔[(1)]

نکاح کی رجسٹریشن کی مذکورہ بالا دفعہ پر مختلف ادوار میں کونسل میں نظر ثانی کی گئی جو درج ذیل ہیں:

۱- اسلامی مشاورتی کونسل نے 19 اکتوبر 1964ء کو مذکورہ دفعہ پر بحث کرتے ہوئے فیصلہ کیا کہ نکاح کی رجسٹریشن کی دفعہ شریعت سے متصادم نہیں ہے اور یہ ایک انتظامی معاملہ ہے اور نکاح کی لازمی رجسٹریشن کے بہت فوائد ہیں۔[(2)]

۲- بعد ازاں مذکورہ دفعہ پر کونسل نے اپنے اجلاس منعقدہ اسلام آباد بتاریخ 29 جنوری تا 10 فروری 1979ء زیر صدارت جسٹس محمد افضل چیمہ دوبارہ غور کیا اور حسب ذیل ترمیم تجویز کی:

---

[1] ۔ **مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء نظر ثانی اور سفارشات** ص 17

[2] ۔ دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص 10

"دفعہ 5 کی ذیلی دفعہ (۳) میں لفظ (reported to him by) کے بعد کی عبارت کے بجائے مندرجہ ذیل عبارت لکھی جائے "دولہا یا اس کے نمائندہ کی طرف سے" "the bridegroom or his representive"[1]

۳ وزارت مذہبی امور نے تجویز دی کہ مسلم عائلی قوانین 1961ء کی دفعہ 5 میں نکاح رجسٹر نہ کرانے کی سزا چھ ماہ اور جرمانہ کی رقم دس ہزار مقرر کی جائے۔

کونسل نے اپنے 144 ویں اجلاس مورخہ 12-14 ستمبر 2001ء میں وزارت مذہبی امور کی تجویز کے حوالے سے موقف دیا کہ نکاح رجسٹر نہ کرانے کی سزا 3 ماہ ہونی چاہیے یا 6 ماہ یہ محض ایک انتظامی مسئلہ ہے۔[2]

۴- مولانا محمد خان شیرانی کے دور چیئرمین نکاح کی رجسٹریشن کی مذکورہ دفعہ کو دوبارہ غور و خوض کے لایا گیا اور کونسل نے اپنے 194 ویں اجلاس مورخہ 10-11 مارچ 2014ء کو اس دفعہ پر بحث کی اور دفعہ 5 پر علماء کرام کے درج ذیل اعتراضات کو زیر غور لایا گیا۔

1. نکاح ایک شرعاً ایک ایسا عمل ہے جس کی ترغیب بھی دی گئی ہے اور اس کو آسان بھی رکھا گیا ہے۔
2. رجسٹریشن کی شرط اس عمل کو مشکل بھی بنادے گی اور ایک مطلق شرعی حکم کو مقید بھی کر دے گی۔
3. جبر اور تعزیر کے بجائے اس رجسٹریشن کو ترغیبی حد تک رکھا جائے اور رجسٹریشن نہ کروانے والے پر کسی قسم کی سزا کا نفاذ نہ ہو۔[3] اس پر درج ذیل آراء سامنے آئیں: مفتی محمد ابراہیم قادری نے رائے دی کہ دفعہ 5 کی تمام ذیلی دفعات درست ہیں الا یہ کہ ذیلی دفعہ 4 میں نکاح کا اندراج نہ کرانے کو تعزیری جرم قرار دینے کے بجائے نکاح رجسٹر کرانے کی محض ترغیب دی جائے کیونکہ نکاح رجسٹر نہ ہونے سے بہت سی دشواریاں آسکتی ہیں۔[4]

چیئرمین مولانا شیرانی نے رائے دی کہ ایسے علاقے ہیں جو شہروں سے دور ہیں اور وہاں کے باشندے انتہائی کسمپرسی کی زندگی گزار رہے ہیں ایسے شہریوں کے لیے رجسٹریشن کو ضروری قرار دینے سے مسائل و مشکلات میں اضافہ ہو گیا۔ اس پہلو سے لگتا ہے کہ رجسٹریشن اختیاری اور ترغیبی ہو اور اگر ایک دوسرے پہلو سے غور کیا جائے کہ رجسٹریشن کو اختیار کر دینے کی صورت میں جن کو یہ سہولت میسر ہے اور وہ آسانی سے رجسٹریشن کرا سکتے ہیں وہ اس سے تغافل برتیں گے لہذا لازمی اور اجباری ہی ہو تو زیادہ قرین مصلحت ہو گا۔[5]

---

[1]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص 30

2- سالانہ رپورٹ 2002- 2001ء، ص 35-36

3- سالانہ رپورٹ 14-2013ء، ص 113

4- ایضاً: ص 114

5 - ایضا

مولانا محمد حنیف جالندھری نے رائے دی کہ یہ ایک انتظامی ضرورت ہے اس لیے اس دفعہ کو اس طرح برقرار رکھا جائے۔ حافظ زبیر احمد ظہیر اور ڈاکٹر محمد ادریس سومرو نے کہا یہ دفعہ خلاف شریعت نہیں ہے۔ قرآن کریم میں معاملات سے متعلق آیت "فاکتبوہ" نکاح کی رجسٹریشن کے عمل کو بھی متضمن ہوسکتے ہیں۔ جسٹس (ر) میاں نذیر اختر نے رائے دی کہ ایسا کام جو صدیوں سے نہیں تھا اور مسلمانوں کے نکاح بغیر رجسٹریشن کے ہی ہوا کرتے تھے اس کو اس انداز سے لازم کرنا کہ اس پر عمل نہ کرنے کی صورت میں قید کی سزا درست معلوم نہیں ہوتی۔ تاہم اگر سزا مقرر کرنی ہی ہے تو جرمانہ کی صورت میں مقرر کی جائے، قید کی صورت میں نہ کی جائے۔ فیروز جمال شاہ کاکاخیل نے رائے دی کہ فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کے مطابق یہ دفعہ احکام اسلام سے متصادم نہیں ہے اس دفعہ کو برقرار رکھنا ہی بہتر ہے کیونکہ اس میں نقصانات کے مقابلہ میں فوائد زیادہ ہیں۔[1]

کونسل کا فیصلہ: درج بالا دلائل کی روشنی میں کونسل نے فیصلہ دیا:۔

"دفعہ ۵ بیاہ شادیوں کا اندراج کو اس طرح برقرار رکھا جائے۔ اس میں کسی قسم کی ترمیم کی ضرورت نہیں"[2]

تجزیہ

نکاح کی رجسٹریشن کے حوالے سے مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۵ کے حوالے سے کونسل کے مختلف ادوار میں غوروخوض کیا گیا۔ اسلامی مشاورتی کونسل نے نکاح کی رجسٹریشن کو مفید اور انتظامی قرار دیتے ہوئے شریعت کے مطابق قرار دیا۔ ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور میں کونسل نے نکاح رجسٹر نہ کروانے پر سزا کو انتظامی قرار دیا۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے مذکورہ قانون کی دفعہ ۵ کو قرآن و سنت کے مطابق قرار دے کر نکاح کی رجسٹریشن کی سفارش کی۔ مقالہ نگار کی رائے میں نکاح شرعی طور پر بغیر رجسٹریشن کے بھی صحیح ہے مگر زمانے کی بدلتی ہوئی رفتار نے رجسٹریشن کی ضرورت واہمیت کو تسلیم کر لیا ہے۔ نکاح کی رجسٹریشن کے کئی معاشرتی فوائد ہیں مثلاً عورت کے نفقہ و سکنی، مہر و میراث اور بچوں کے نسب کے ضیاع کا خدشہ رجسٹریشن سے ختم ہو جاتا ہے۔ نیز سرکاری ملازم ہونے کی صورت میں حکومت کی طرف سے ملازم کی بیوی اور بچوں کو میسر آنے والے فوائد کا تحفظ ہے۔ قرآن و سنت میں نکاح کی رجسٹریشن کے حوالے سے واضح نصوص نہیں ہیں۔ تاہم قرآن پاک میں مالی معاملات میں دستاویزات بنانے کی ہدایت کی ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ذکر ہے:

1- سالانہ رپورٹ 14-2013ء، ص 115

2- ایضا: ص 117

"يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰۤى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ ؕ[1]"

" اے ایمان والو! جب تم کسی مقررہ مدت تک کے لیے آپس میں قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔"

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت، لین دین اور معاہدات و معاملات کی دستاویزات تیار کرنے کی ہدایت کی ہے۔ اس کی حکمت یہی ہے کہ بعد میں کوئی تنازع پیدا نہ ہو اور نہ کسی فریق کو نقصان پہنچے۔ لہٰذا اس آیت سے نکاح کی رجسٹریشن کا استشہاد کیا جا سکتا ہے۔ تاکہ نکاح کی رجسٹریشن سے دونوں فریقوں کے حقوق کو قانونی تحفظ میسر ہو سکے۔

لہٰذا نکاح کی رجسٹریشن کے حوالے سے کونسل کی سفارشات انتہائی مفید اور شریعت کے مقاصد کے مطابق ہے۔ کیونکہ اس کا خاندانی نظام کے تحفظ میں اہم کردار ہے کیونکہ فی زمانہ لوگوں میں دھوکہ اور فریب جیسی قبیح چیزیں جنم لے چکی ہیں جس کی وجہ سے لوگ نکاح کی رجسٹریشن نہ کروا کر کئی لوگوں کا حق سلب کرتے یا کرواتے ہیں کیونکہ سرکاری دفاتر اور عدالتوں میں کاغذات بطور ثبوت پیش کئے جاتے ہیں اور انہیں کاغذات کی بناء پر فیصلے ہوتے ہیں۔ چنانچہ نکاح کی رجسٹریشن سے ازواج کو قانونی تحفظ حاصل ہو جاتا ہے۔

10۔ اسقاط حمل سے متعلق کونسل کی سفارش

کونسل کی سفارش میں کہا گیا ہے:

"حمل ٹھہرنے کے 120 دن کے بعد اسقاط حمل کو قتل قرار دیا جانا چاہیے۔"[2]

تجزیہ

اس سفارش کو دیکھا جائے تو اس میں اسقاط حمل کی اجازت دی گئی ہے لیکن اس کی حد لگائی گئی ہے کہ 120 دن سے پہلے اسقاط کروا سکتے ہیں۔ اگر اس سفارش کا تجزیہ کیا جائے کہ کیا یہ سفارش جائز ہے کہ استقاط حمل کے مسئلے میں کئی فقہاء نے وقت کی تعیین کی ہے کہ ایک متعین وقت گزرنے سے پہلے پہلے اگر اسقاط کرایا جائے تو وہ صحیح ہو گا اور متعین مدت گزرنے کے بعد اسقاط حمل ممنوع ہو گا۔

فقہاء کی اکثریت کے نزدیک چار ماہ سے پہلے ضرورت یا عذر کی بنا پر اسقاط حمل کیا جا سکتا ہے۔

1- البقرة:282

2- اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ "خاندانی منصوبہ بندی"، ص 71

جن فقہاء کے نزدیک چار مہینے کی مدت میں اسقاط جائز ہے ان کے پیش نظر رحم مادر میں نطفہ قرار پانے کے مختلف مراحل ہیں، وہ ان مراحل کو مسئلہ کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

"ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين"۔[1]

اس آیت کریمہ میں تخلیق انسانی کے درج ذیل مراحل بیان کیے گئے ہیں:

نطفہ۔، علقۃ۔، مضغۃ۔، عظام اور لحم و تخلیق

ان مراحل میں کتنی مدت گزرتی ہے؟ اس سے متعلق جناب عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" ان احدكم يجمع خلقه فى بطن امه اربعين يوما ثم يكون فى ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك"[2]

" تم میں سے ہر شخص کی تخلیق کو رحم مادر میں چالیس دن جمع کیا جاتا ہے، پھر علقۃ بنتا ہے اسی کے مثل (یعنی اتنی ہی مدت میں)، پھر مضغہ بنتا ہے اسی کے مثل، پھر اللہ تعالی فرشتے کو بھیجتا ہے جو اس میں روح پھونکتا ہے۔"

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نطفہ کو انسانی جان میں تبدیل ہونے میں ایک سو بیس دن لگتے ہیں۔ حنفی، شافعی اور حنبلی مذاہب کے فقہاء اسقاط حمل کے جائز ہونے کی بنیاد اسی روایت پر رکھتے ہیں کہ جب تک اس میں روح نہیں پھونکی گئی۔

امام شامیؒ اپنے فتاوی میں اسقاط حمل کی دلیل یوں بیان کرتے ہیں:

"ان الجنين ما لم تخلق له أعضاء فانه لا يكون آدميا حتى تثبت له أحكام الأدمى من وجوب صيانته وحرمة الاعتداء عليه ولهذا فلا اثم في اسقاطه حينئذ".[3]

" جنین کے جب تک اعضاء وجود میں نہیں آتے اس وقت تک اس کو آدمی نہیں کہہ سکتے۔ لہذا اس کے لیے آدمی والے احکام ثابت نہیں ہوتے کہ اس کی جان کا تحفظ کیا جائے اور اس پر زیادتی نہ کی جائے۔ لہذا اس کو اس حالت میں ضائع کر دینے پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔"

1- المومنون: 14-12

2- مسلم، **الصحیح**، کتاب القدر، باب کیفیۃ الخلق، ح 2643

3- ابن عابدین، **رد المحتار علی الدر المختار**، 1/278

دکتور عبد الفتاحؒ نے اس کی عقلی دلیل ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"ان الجنين الذى لم تنفخ فيه الروح لايكون اسقاطه وأدا، لأن الوأد انما يكون لبدن حلت الروح يدل لهذا قول الحق سبحانه وتعالى: " واذا الموء ودة سئلت بأي ذنب قتلت اذ الموء ودة لاتسأل الا اذا بعثت ولا يبعث الا ما حلت فيه الروح فما لم تحل فيه لا يبعث ولا يكون الاعتداء عليه وأدا فلا يحرم اسقاطه. "[1]

" جنین جس میں روح نہ پھونکی گئی ہو اس کے گرانے کو واد (زندہ در گور کرنا) نہیں کہیں گے کیونکہ وہ تو اس جسم کے لیے ہوتا ہے جس میں روح داخل ہو چکی ہو جس پر باری تعالیٰ کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے: '' واذا الموعودة سئلت بأى ذنب قتلت'' اور موءودۃ سے اس وقت تک سوال نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس کو زندہ نہ کر دیا جائے اور کسی کو اس وقت تک زندہ نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس میں روح نہ پھونکی جا چکی ہو۔ پس جب تک روح نہ پھونکی گئی ہو اور اس کو اٹھایا نہ جا سکتا ہو اس پر زیادتی کو وارد نہیں کہہ سکتے پس اس کو ضائع کرنا حرام نہ ہوا۔"

مختصر یہ کہ فقہاء نے چار مہینے سے قبل اسقاط کو مباح قرار دیا ہے اور اس مدت کے بعد اسقاط کو ناجائز قرار دیا ہے۔ لیکن اس اسقاط کی اجازت بھی علی الاطلاق نہیں بلکہ شرعی عذر اور کسی طبی مسئلہ کے تحت ہے۔

معاصر علماء نے بلا عذر اسقاط حمل کو حرام قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

"اتفق العلماء على تحريم الإجهاض دون عذر بعد الشهر الرابع أي بعد 120 يوماً من بدء الحمل، وبعد ذلك جريمة موجبة للغرة، لأنه إزهاق نفس وقتل إنسان."

" تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حمل کی ابتداء سے ایک سو بیس دن گزر جانے کے بعد بلا عذر حمل گرانا حرام ہے۔ ایسا کرنا جنایت ہے جو غرہ کو واجب کرتا ہے کیونکہ یہ فعل ایک جان اور ایک انسان کو ہلاک کرنا ہے۔"

اسقاط حمل کے متعلق علماء کی آراء کی روشنی میں مندرجہ ذیل امور سامنے آتے ہیں جن کی بدولت اسقاط کو جائز قرار دیا گیا ہے:

1۔ عورت کے مستقل طور پر بیمار ہو جانے کا خطرہ ہو، کوئی دماغی مسئلہ ہو یا اس کی جان کو خطرہ ہو۔

2۔ بچے میں پیدائشی نقص اور جسمانی اعتبار سے بہت زیادہ غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو۔

3۔ بچے کا خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا شدید خطرہ ہو۔

4۔ حمل زنا بالجبر کا ہو۔

1- ابن عابدین، **رد المحتار علی الدر المختار**، 5/276

جہاں تک استقاط حمل کے عدم جواز کی بات ہے تو فقہاء کے نزدیک اسقاط حمل کے عدم جواز ہونے کی صورتیں درج ذیل ہیں:

1۔والدین کا اولاد کی خواہش نہ کرنا۔

2۔وہ حاملہ عورت جو جسمانی یا دماغی طور پر مفلوج ہونے کے باعث بچے کی پرورش کرنے کی اہل نہیں، اس کے حمل کا 3۔اسقاط جائز نہیں، کیونکہ بچے کی پرورش کا انتظام شوہر کے ذمہ ہو گا، یا پھر خاندان کے دیگر افراد یا کام انجام دیں گے۔

4۔استقرار حمل کے بعد طبی جانچ کے نتیجے میں یہ معلوم ہونے پر کہ حمل لڑکی کا ہے، اس صورت میں بھی اسقاط جائز نہیں، اگرچہ اسقاط ۱۲۰ دن کے اندر رہو۔

5۔اگر حمل زنا بالرضا کے نتیجے میں ہو یا اس حمل پر ہ ماہ گزر چکے ہوں تو اس حالت میں بھی اسقاط جائز نہیں۔

جہاں تک چار ماہ کے بعد کا حمل کا تعلق ہے تو تمام کے نزدیک یہ اسقاط حرام ہے اور فقہاء نے اسے قتل نفس میں شمار کیا ہے۔

ایسی صورت جس میں چار ماہ کے حمل کے گزر جانے کے بعد اس کے باقی رکھنے کی صورت میں اگر ماں کی جان کو خطرہ ہو یا ایسا کوئی عزر ہو جس میں حمل کو برقرار رکھنے میں مضر اثرات ہوں تو بھی اس صورت میں اسقاط حمل کی اجازت ہے۔

فقہاء کی ان آراء کا جائزہ لینے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ اسلامی نظریاتی کونسل نے اسقاط حمل سے متعلق جمہور علماء کی آراء کو ترجیح دی ہے۔ اور یہ سفارش اس لحاظ سے مناسب ہے کہ بچے کی پیدائش کے بعد اس کا علاج ناممکن ہو تو اس کو معاشرے پر بوجھ بنانے کی بجائے اسقاط کرانا بہتر ہے اور ماں کی زندگی کو اگر خطرہ ہو تو اسقاط کرانا اس لیے بہتر ہے کہ بہر حال ماں کی زندگی بچے کی زندگی سے مقدم ہے۔

فصل دوم

طلاق سے متعلق

1۔ ظالمانہ طلاق کا اثر اور تعزیر

پس منظر

کیا ظالمانہ طلاق ہو جاتی ہے ؟ اور اس کی تعزیر کے جواز اور عدم جواز کے حوالے سے پاکستان لاء کمیشن نے بذریعہ مراسلہ مورخہ 20 دسمبر 1973ء کو استفسار ارسال کیا جس میں ایک عورت کی درخواست کا حوالہ ہے جس کے پاس اپنے شوہر سے نان نفقہ لینے کا عدالتی حکم ہے اور اس کے شوہر نے اسے دھمکی دی ہے کہ اگر مذکورہ عدالتی حکم پر تعمیل کروائی گئی تو وہ اسے طلاق دے دے گا اور اس مسئلہ میں مزید کہا گیا کہ خصوصاً درج ذیل نکات کا جائزہ لیا جائے:۔

(الف) صرف نان ونفقہ سے متعلق عدالتی حکم کو ناکام (اور غیر موثر) کرنے کے لیے طلاق دی جاتی ہے تو کیا یہ طلاق جائز ہو گئی ؟

(ب) کیا اس سلسلے میں نئے سرے سے اجتہاد کی ضرورت ہے ؟[1]

مذکورہ مسئلہ پر مولانا کوثر نیازی کی رائے

چیئرمین کونسل مولانا کوثر نیازی نے کمیشن کی میٹنگ مورخہ 16 فروری 1994ء میں شرکت کی اور اس استفسار پر ملاحظہ پیش کیا:۔

"آیا مرد کے طلاق دینے کے حق پر پابندیاں عائد کی جاسکتی ہیں، خواہ ایسا نان ونفقہ کی ڈگری کو بے نتیجہ بنانے کے لیے کیا جائے جو اس کے خلاف دی گئی ہو۔ اس بارے میں اسلامی احکام واضح ہیں اور خاوند کے طلاق دینے کے حق پر کوئی شرائط لاگو نہیں کی جاسکتیں۔ اس بارے میں کسی اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔"[2]

کونسل میں بحث

یہ استفسار کونسل کے 133 ویں اجلاس منعقدہ 22 جون 1998ء میں دوبارہ زیر غور آیا اور اس موضوع پر کونسل میں ایک رائے تو یہ تھی کہ جو شخص اپنی بیوی کو ظلماً طلاق دیتا ہے اسے تعزیری سزا دی جائے۔ دوسری رائے

---

[1]- سالانہ رپورٹ 98-1997ء، ص 83-82

[2]- ایضاً: ص 86

یہ تھی کہ طلاق اگرچہ ایک مبغوض ترین حلال عمل ہے تاہم شریعت نے طلاق کو درست تسلیم کیا ہے لہذا اس پر تعزیری سزا نہیں ہونی چاہیے۔

کونسل کی سفارش

کونسل نے اس مسئلے پر غور وخوض کے بعد طے کیا کہ "جب شوہر ظلماً طلاق دے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ مگر شوہر تعزیراً سزا کا مستوجب ہو گا۔" لیکن تعزیر کی کیا صورت ہو گی اس سلسلے میں طے پایا گیا کہ اس مسئلہ پر مولانا ارشاد الحق اثری، مولانا غلام رسول سعیدی اور مولانا عبد المالک اپنی تحریری اور مدلل آراء دیں گے۔[1]

اس سلسلے میں مولانا عبد المالک نے شرعی دلائل کی روشنی میں رائے دی کہ طلاق دینا مرد کا حق ہے اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی اس لیے محض طلاق دینے کی بناء پر کوئی شوہر تعزیری سزا کا مستحق نہیں ہوتا۔ لیکن اگر طلاق عورت کو کسی حق سے محروم کرنے کی خاطر ہو مثلاً وراثت سے تو ایسی صورت میں وہ مستحق تعزیر ہو گا۔[2] اس سلسلے میں انہوں نے غیلان بن مسلمہ ثقفی کا چاروں بیواؤں کو وراثت سے محروم کرنے کے لیے طلاق دینے کے واقعے کی مثال دی۔[3] انہوں نے مزید کہا کہ اس سلسلے میں مالی تعزیر کی نظیر موجود نہیں ہے اور در مختار میں قاضی کی طرف سے عدل کا حکم آنے کے بعد عدل نہ کرنے پر بدنی تعزیر تجویز کی گئی ہے۔[4]

مولانا غلام رسول سعیدی نے رائے دی کہ ایسی صورت میں مالی تعزیر لگائی جائے اور یہ رقم اس عورت کو ادا کی جائے اور عدالت جبراً اس سے یہ رقم وصول کر کے اس عورت کو ادا کرے۔ انہوں نے دلیل دی کہ مالی تعزیر امام ابو یوسف اور امام مالک کے نزدیک جائز ہے۔[5]

اس مسئلے کے حوالے سے مولانا ارشاد الحق اثری نے رائے دی کہ طلاق دینا خاوند کا حق ہے۔ خاوند یہ حق استعمال کرتا ہے تو اسے طلاق دینے کی بناء پر کسی تعزیری سزا کا مستوجب قرار نہیں دیا جاسکتا۔[6] انہوں نے دلیل دی کہ طلاق کو رسول اللہ ﷺ نے "ابغض الحلال"[7] قرار دیا ہے تاہم اس کے دینے پر آپؐ نے کوئی سزا نہیں دی۔

مذکورہ مسئلہ پر استفسار لاء کمیشن کی طرف سے کونسل کو موصول ہوا جس میں عورت کے نان و نفقہ کے

---

[1] - سالانہ رپورٹ 98-1997ء ص 87

[2] - ایضاً: ص 90

[3] - ترمذی، **السنن**، کتاب الطلاق، باب ماجاء فی الرجل یسلم وعندہ عشرۃ نسوۃ، ح 1128

[4] - سالانہ رپورٹ 98-1997ء ص 96

[5] - ایضاً: ص 107

[6] - ایضاً: ص 193

[7] - ابو داؤد، **السنن**، کتاب الطلاق، باب فی کراھیۃ الطلاق، ح 2178

عدالتی حکم کو غیر مؤثر کرنے کے لیے شوہر کی طلاق کی دھمکی کا ذکر ہے۔ جس پر اراکین نے بحث کرتے ہوئے ظالمانہ طلاق پر مالی اور بدنی تعزیر تجویز کیں۔ ظالمانہ طلاق کے نفاذ اور تعزیر پر کونسل نے فیصلہ دیا کہ جب شوہر ظلماً طلاق دے تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر شوہر تعزیراً سزا کا مستوجب ہو گا لیکن تعزیر کی صورت کے حوالے سے فیصلہ نہیں ہو سکا۔

تجزیہ

مقالہ نگار کی رائے میں کونسل کی سفارش ظالمانہ طلاق کے نفاذ اور مستوجب سزا ہونے کے حوالے سے درست ہے۔ کیونکہ طلاق دینا مرد کا ایک حق ہے اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی تاہم اگر کوئی شخص ایسی طلاق دے جو ظلم و زیادتی کی نیت سے ہو تو وہ موجب تعزیر ہے۔ کیونکہ طلاق کے جواز کا یہ مطلب نہیں کہ کسی کے نان و نفقہ مانگنے پر بے گناہ طلاق دے دی جائے۔ زیر بحث معاملہ میں شوہر کا طرز عمل نازیبا ہے۔ اس لئے کہ اس نے بیوی کے نفقہ کے حق کو نظر انداز کیا اور جب بیوی نے نان و نفقہ کے لئے عدالت سے رجوع کیا اور عدالت نے ڈگری جاری کر دی تو پھر نان و نفقہ دینے کی بجائے اس نے طلاق کی دھمکی دی۔ جو فریق ثانی کی تحقیر اور تذلیل پر مبنی ہے اور اس میں طلاق دینے کے آداب کی رعایت نہیں کی گئی۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں :

"الثالث ان يتلطف فى التعلل بتطليقها من غير تعنيف واستخفاف و تطييب قلبها بهدية على سبيل الامتاع والجبر لما فجعها به من اذى الفراق"[1]

"طلاق کا تیسرا ادب یہ ہے کہ بیوی کو طلاق دینے کے لئے لطیف انداز سے عذر بیان کرے۔ طلاق دینے میں سختی اور تحقیر نہ ہو۔ اس کا دل رکھنے کے لئے ہدیہ بھی پیش کرے، متعہ کے طور پر اور جدائی کی جو اذیت اسے پہنچائی ہے، اس کے مداوا کے طور پر۔"

امام غزالیؒ کے اس قول کی تطبیق حضرت عمرؓ کے طرز عمل سے کی جاسکتی ہے کہ وہ طلاق بدعی میں تعزیری سزا دیا کرتے تھے، جس کی وجہ یہی تھی کہ وہ بدعی طلاق ہوتی تھی اور اس میں طلاق کے شرعی آداب کی رعایت نہیں کی گئی ہوتی تھی۔ اسی طرح اگر کوئی بیوی کے ساتھ زیادتی کرتا ہے اور اسے طلاق دینے کے لیے ناجائز طریقہ اختیار کرتا ہے تو اسے بھی طلاق بدعی کے حکم میں شامل کر کے تعزیری سزا دی جاسکتی ہے۔

علاوہ ازیں عالم عرب کے مشہور فقیہ سید سابقؒ فرماتے ہیں :

"اختلف الفقهاء في حكم الطلاق والا صح من هذه الاراء رأى الذين ذهبوا الى حظره إلا

---

[1]- غزالی، محمد بن محمد بن احمد طوسی، امام، **احیاء علوم الدین**، بیروت: دار المعرفۃ، 1961ء، ج 1، ص 56

لحاجة وهم الاحناف و الحنابلة واستدلوا بقوله لعل الله لعن الله كل ذوّاق مطلاق ولان فى الطلاق كفراً لنعمة الله فان الزواج نعمة من نعمه وكفران النعمة حرام فلا يحل الا لضرورة ... وللحنابلة تفصيل حسن نجمله فيما يلى فعندهم قديكون الطلاق واجباً وقد يكون محرماً وقد يكون مباحاً وقد يكون مندوبا اليه. .. واما الطلاق المحرم فهو الطلاق من غير حاجة اليه وانما كان حراماً لانه ضرر بنفس الزوج و ضرر بزوجته، واعدام للمصلحة الحاصلة لهما من غير حاجة اليه فكان حراماً مثل اتلاف المال ولقول الرسول مع لعل الله لا ضرر ولا ضرار"[1]

"فقہاء کا طلاق کے حکم میں اختلاف ہے۔ ان آراء میں سے زیادہ صحیح رائے ان لوگوں کی ہے جن کے نزدیک حاجت کے بغیر طلاق منع ہے اور وہ احناف اور حنابلہ کی رائے ہے۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کی لعنت ہے ہر زیادہ مزہ چکھنے والے، زیادہ طلاق دینے والے پر۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق دینے میں اللہ تعالی کی نعمت کی ناشکری ہے اس لئے کہ شادی اللہ کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے اور کفران نعمت حرام ہے، اس لئے طلاق بلاضرورت حلال نہیں ہے... حنابلہ نے اس کی اچھی تفصیل کی ہے۔ ہم اسے اجمالاً بیان کرتے ہیں پس ان کے نزدیک طلاق کبھی واجب، کبھی حرام، کبھی مباح اور کبھی مستحب ہوتی ہے... حرام طلاق وہ طلاق ہے، جو بغیر حاجت کے دی جائے، وہ اس لئے حرام ہے کہ اس سے شوہر اور بیوی دونوں کے لئے نقصان ہے اور اس کے ذریعے اس مصلحت (خیر) کا بغیر کسی ضرورت کے خاتمہ ہوتا ہے، جو (زواج کی وجہ سے) دونوں کو حاصل ہے۔ اس لئے یہ حرام ہو گی، جیسے مال کو تلف کرنا حرام ہے اور اس کے حرام ہونے کا سبب نبی کریم کا یہ فرمان بھی ہے کہ "اپنے آپ کو ضرر پہنچانا اور دوسرے کو ضرر دینا دونوں جائز نہیں ہیں۔"

سید سابقؒ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ جب بلا حاجت طلاق دینا مکروہ اور حرام ہے تو پھر اس پر تعزیری سزا دینا جائز ہے۔ اسی طرح در مختار میں قاضی کی طرف سے عدل کا حکم آنے کے بعد عدل نہ کرنے پر بدنی سزا تعزیرا تجویز کی گئی ہے:

"وان عاد الى الجور بعد نهى القاضى اياه عزر"[2]

"اگر قاضی کے روکنے کے بعد بھی آدمی ظلم کرے تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔"

تعزیری سزا کیسی ہو اس کے لئے حضرت عمرؓ کا طرز عمل موجود ہے کہ وہ بدنی سزا دیا کرتے تھے۔ لہذا بدنی سزا دینا مناسب ہو گا۔ تاہم سزا کی تعین کے حوالے سے کونسل کی سفارش غیر واضح ہے۔

1- سید سابق، فقہ السنۃ، 2/217، 217

2- ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، 2/434

.2 طلاق ثلاثہ پر تعزیر کی سفارش

اکٹھی تین طلاقوں پر کیا تعزیر ہونی چاہیے اس پر اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں مسلم عائلی قوانین پر بحث کے دوران تعزیر تجویز کی ہے:

طلاق ثلاثہ پر تعزیر کی کونسل کی پہلی سفارش

صدر مملکت جنرل محمد ضیاء الحق کی ہدایت پر مؤرخہ ۱۵ء نومبر ۱۹۷۸ء بوساطت مذہبی امور بذریعہ مراسلہ نمبر اے ڈی جے ۲۳ (۲)/۷۸ کی روشنی میں اسلامی نظریاتی کونسل نے مسلم عائلی قوانین آرڈیننس مجریہ ۱۹۶۱ء پر اپنے اجلاس منعقدہ اسلام آباد بتاریخ ۲۹ء جنوری تا ۱۰ء فروری ۱۹۷۹ء زیر صدارت جسٹس محمد افضل چیمہ، میں از سر نو شق وار غور کیا۔[1]

اجلاس میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۷ میں حسب ذیل ترامیم تجویز کی گئیں:

ذیلی دفعہ (۳) کوئی شخص ایک طہر میں دو سے زائد طلاقیں نہیں دے گا۔

(۴) جو شخص ذیلی دفعہ (۳) کی خلاف ورزی میں اپنے مسلک کے مطابق دو سے زائد زبانی یا تحریری طلاقیں دے گا، یا کسی دوسرے کے لیے ایسا طلاق نامہ لکھے گا جو دو سے زیادہ طلاقوں پر مشتمل ہو گا وہ قید محض کی سزا کا مستوجب ہو گا جو ایک سال سے زائد نہ ہو گی یا اسے کوڑوں کی سزا دی جائے گی جن کی سزا بیس سے زائد نہ ہو گی۔[2]

مذکورہ بالا ترمیم کے ذریعے کونسل نے ایک طہر میں دو سے زائد طلاق یعنی طلاق ثلاثہ پر تعزیر کی سفارش کی۔

طلاق ثلاثہ پر تعزیر پر کونسل کی دوسری سفارش

اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنے اجلاس منعقدہ ۸ء دسمبر ۱۹۹۲ء کو معاشرتی اصلاحات پر مشتمل ایک رپورٹ کی منظوری دی جس کے تیسرے باب کے ضمن میں ازدواجی تنازعات کے عدم حل کی صورت میں خاوند کی طرف سے طلاق بدعی کو قابل تعزیر دینے کی سفارش کی گئی۔ رپورٹ میں درج ہے:

> "اگرچہ شریعت نے طلاق کو جائز امور میں مبغوض ترین عمل قرار دیا ہے تاہم اگر مصالحتی کوششوں کے باوجود میاں بیوی میں نباہ کی کوئی صورت نہ ہو تو آخری چارہ کار کے طور پر طلاق کی صورت میں علیحدگی بھی اختیار کی جاسکتی ہے لیکن بد قسمتی سے ہمارے ملک میں دین کا مناسب علم نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کو طلاق دینے کا طریقہ نہیں آتا اور بہت سے لوگ فوری اشتعال میں آکر بدعت کا ارتکاب کرتے ہوئے غلط طریقہ سے طلاق دے ڈالتے ہیں اور پھر پچھتاتے

---

[1]- دسویں رپورٹ **مسلم عائلی قوانین** ص 29

[2]- ایضاً: ص 31

پھرتے ہیں۔ اس معاملہ میں بھی لوگوں کو تعلیم دینے کی ضرورت ہے۔ پاکستان میں ایک مسلمان شہری کو بخوبی علم ہونا چاہیے کہ طلاق احسن کے ذریعے علیحدگی اختیار کرنا شرعاً پسندیدہ ہے اور اس سے وہ مسائل بھی پیدا نہیں ہوتے جو طلاق بدعت سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے طلاق بدعی دینے والے کو تعزیراً سزائے جرمانہ دی جائے اور اس بات کی عوام میں مناسب تشہیر بھی کی جائے کہ ایسا کرنا جرم ہے کیونکہ ایک ہی مجلس میں ایک سے زائد طلاقیں دینے کے نتیجے میں قانونی اور شرعی دشواریاں زیادہ پیچیدگیوں کا باعث بن جاتی ہیں۔"[1]

مذکورہ بالا سفارش میں کونسل نے ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق یعنی طلاق ثلاثہ پر جرمانہ بطور تعزیر کی تجویز دی۔

طلاق ثلاثہ پر کونسل کی تیسری سفارش

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں ممبران کونسل مولانا محمد صدیق ہزاروی اور مفتی محمد ابراہیم قادری نے کونسل کے ۱۷۶ ویں اجلاس میں تحریری رائے دیتے ہوئے تجویز دی کہ طلاق ثلاثہ کو قابل تعزیر بنانے کے لیے قانون سازی کی جائے تاکہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کا راستہ مسدود ہو جائے۔[2]

مولانا محمد صدیق ہزاروی نے اپنی تحریری رائے میں کہا کہ پہلا راستہ آگاہی کا ہے کہ اس سلسلے میں عوام الناس کی تربیت کی جائے اور ان کو شرعی مؤقف سے آگاہ کیا جائے اور دوسرا طریقہ تعزیر کا ہے یعنی بیک وقت تین طلاقیں دینے پر سزا مقرر کی جائے اور اسے قانونی شکل دے کر میڈیا پر اس کی خوب تشہیر کی جائے۔[3] انہوں نے حضرت عمرؓ کے عمل سے دلیل دی۔

"قال عمر فی الرجل یطلق امراته ثلاثا قبل ان یدخل بها هی ثلاث لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره و کان اذا اتی به اوجعه۔"[4]

"حضرت عمرؓ اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو جماع سے پہلے تین طلاقیں دیتا، فرماتے ہیں یہ تین طلاقیں ہیں اور وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں حتیٰ کہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کرے اور جب اس شخص کو آپ کے پاس لایا جاتا تو آپ اسے سزا دیتے۔"

1- رپورٹ، **معاشرتی اصلاحات**، ص37

2- سالانہ رپورٹ 10-2009ء ص150

3- ایضاً: ص164

4- البیہقی، **السنن الکبری**، کتاب الطلاق، باب ماجاء فی امضاء الطلاق، ج:7/547

مفتی محمد ابراہیم قادری نے اپنے مؤقف میں درج ذیل دلیل دی:

"ان عمر کان اذا اتی برجل طلق امراته ثلاثا اوجع ظهره"(1)

" حضرت عمرؓ کے پاس جب بھی کسی ایسے شخص کو لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ اس کی پیٹھ پر درے مارتے۔"

بعد ازاں یہ مسئلہ مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں کونسل کے ۱۹۴ویں اجلاس مؤرخہ ۱۰- ۱۱ مارچ ۲۰۱۴ء کو زیر بحث آیا اور اجلاس میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء پر شق وار بحث کی گئی اور متعلقہ دفعہ ۷ طلاق کو غیر شرعی قرار دیا گیا اور مفتی محمد ابراہیم قادری نے تحریری رائے دی کہ سالانہ رپورٹ ۷۹- ۱۹۷۸ء کی رو سے کونسل نے ایک متبادل سفارش کی منظوری دی تھی۔ میری رائے میں کونسل کی تجاویز میں بعض خامیاں موجود ہیں اس لیے قدرے ترمیم کی ضرورت ہے۔(2)

انہوں نے کونسل کی سابقہ سفارش میں درج ذیل ترمیمات تجویز کیں:

۱- ذیلی دفعہ (۳) میں یہ لکھ دیا جائے کہ کوئی شخص ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق نہیں دے گا۔

۲- ذیلی شق (۴) میں بھی "دو سے زائد" کے بجائے "ایک سے زائد لکھ دیا جائے۔(3)

کونسل کی سفارش

کونسل نے بالاتفاق عائلی قوانین کی دفعہ ۷ "طلاق" کو مسترد کیا اور متذکرہ بالا تجاویز کی روشنی میں کونسل کی سابق سفارش کو معمولی ترمیم کے ساتھ منظوری کرتے ہوئے درج ذیل فیصلہ مرتب کیا:

ذیلی دفعہ ۳: کوئی شخص ایک طہر میں سے یک سے زائد طلاقیں نہیں دے گا۔

ذیلی دفعہ ۴: جو شخص ذیلی دفعہ (۳) کی خلاف ورزی اپنے مسلک کے مطابق ایک سے زائد زبانی یا تحریری طلاقیں دے گا یا کسی دوسرے کے لیے ایسا طلاق نامہ لکھے گا جو ایک سے زیادہ طلاقوں پر مشتمل ہو گا وہ قید محض کی سزا کا مستوجب ہو گا جو ایک سال سے زائد نہ ہو گی یا اسے کوڑوں کی سزا دی جائے گی جن کی تعداد بیس سے زائد نہ ہو گی۔(4)

درج بالا فیصلہ کی روشنی میں کونسل نے ایک طہر میں ایک سے زیادہ طلاق کے لیے بطور تعزیر سزائے قید یا کوڑے تجویز کیے ہیں۔

---

[1]- العسقلانی، احمد بن علی بن حجر، **فتح الباری شرح صحیح بخاری**، باب من جوز الطلاق الثلاث، بیروت: دار المعارفۃ، 1975ء، ج 9، ص 362

[2]- سالانہ رپورٹ 14-2013ء، ص 125

[3]- ایضاً: ص 126

[4]- ایضا: ص 178

تجزیہ

طلاق ثلاثہ پر تعزیر کے حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۷ میں ترامیم تجویز کر کے طلاق ثلاثہ پر تعزیر تجویز کی۔ جسٹس محمد افضل چیمہ کے دور میں کونسل نے مذکورہ قانون کی دفعہ ۷ میں ترامیم تجویز کر کے دو سے زائد طلاقیں یعنی طلاق ثلاثہ پر ایک سال کی سزا یا بیس کوڑوں کی سزا تجویز کی۔ پھر کونسل نے اپنی رپورٹ معاشرتی اصلاحات میں سابق کونسل سے اختلاف کرتے ہوئے ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق یعنی طلاق ثلاثہ پر بدنی سزا کے بجائے جرمانہ بطور تعزیر تجویز کیا۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے جسٹس محمد افضل چیمہ کے دور کونسل کی سفارش پر اضافہ کرتے ہوئے ایک طہر میں ایک سے زیادہ طلاق کے لیے یعنی طلاق ثلاثہ پر ایک سال کی سزا اور بیس کوڑے تجویز کیے۔

مقالہ نگار کی رائے میں طلاق ثلاثہ کو قابل تعزیر قرار دینے کے حوالے سے کونسل کی سفارشات بہت اہم ہیں اور اس حوالے سے قانون سازی کی اشد ضرورت ہے کیونکہ قرآن وسنت میں طلاق دینے کا ایک قاعدہ بیان ہوا ہے اور اکٹھی تین طلاقیں اس قاعدے کی خلاف ورزی ہے۔

اس سلسلے میں امام محمدؒ فرماتے ہیں:

"واذ طلق الرجل امراته ثلاثا جميعا فقد خالف السنة واثم بربه"[1]

" جب آدمی اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے تو اس نے سنت کی مخالفت کی اور اپنے رب کی نافرمانی کی۔"

اس خلاف سنت گناہ کے کام کی روک تھام کے لیے عملی اقدامات و قانون سازی کرنا اسلامی ریاست کی اہم ذمہ داری بنتی ہے۔ لہٰذا جو شخص اکٹھی تین طلاقیں دے، ان طلاقوں کی تحریر لکھے، ان پر گواہ بنے سب کے لیے تعزیری سزا کا ہونا ضروری ہے تاکہ خلاف شرع امر کا انسداد ہو اور متعدد گھرانے اجڑنے سے بچ جائیں۔

ہم اپنے معاشرے پر نظر دوڑائیں تو طلاق ثلاثہ کے نتیجے میں کئی ہنستے بستے گھر برباد ہو چکے ہیں اور متاثرہ لوگ دین سے ناواقفیت کی بنا پر خود ساختہ اور غیر شرعی حلالے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں جس پر رسول اللہ نے لعنت کی ہے۔ مقالہ نگار کی رائے میں طلاق ثلاثہ پر کونسل کی تجویز کردہ مالی اور بدنی سزائیں دونوں ٹھیک ہیں۔ آغاز میں حکومت طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں آگاہی سے کام لے اور خلاف ورزی پر جرمانے کی سزا تجویز کرے اور اگر کوئی شخص آگاہی اور علم کے باوجود طلاق ثلاثہ کے حوالے سے خلاف ورزی کرے تو اسے بدنی سزا بھی دی جا سکتی ہے۔

---

[1]- الشیبانی، ابو عبد اللہ محمد بن الحسن، **الاصل**، باب الطلاق لغیر السنۃ، بیروت: دار ابن حزم، 1433ھ، ج4، ص466

آج کل کے معاشرے میں جہاں عدم برداشت ہے اور فرائض کی ادائیگی کے بجائے صرف حقوق کی بات کی جاتی ہے ایسے حالات میں طلاق کا تناسب بہت بڑھ گیا ہے۔ غصے کی حالت میں اٹھائے گئے اس قدم سے جہاں دو خاندان تباہ ہو جاتے ہیں وہاں ننھے معصوم بچوں کی باقی ماندہ زندگی بھی اجیرن ہو جاتی ہے۔ اس سخت قدم کے بعد لوگوں کے پاس سوائے پچھتاوے کے کچھ نہیں رہ جاتا۔ ایسے حالات میں لوگ علماء کرام سے رابطہ کرتے ہیں اور مختلف عذر پیش کرتے نظر آتے ہیں کہ جناب بچے چھوٹے ہیں، غصے کی حالت میں طلاق دے دی ہے، تو اکثر ان کو یہی جواب دیا جاتا ہے کہ غصے میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے۔ پھر کبھی ایک مسلک کے عالم سے تو کبھی کسی دوسرے مسلک کے عالم دین سے رابطہ کرکے کوئی حل نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ایسے حالات میں جب معاشرے میں طلاق کے مسائل روز بروز بڑھ رہے ہوں اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان کے پیش نظر پارلیمنٹ کو بھی ایسے مسائل کے تدارک کے لیے ٹھوس قانون سازی کرنا چاہیے تاکہ کوئی غصے کی حالت میں ایسا فیصلہ نہ کرسکے کہ بعد میں پچھتانا پڑے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی اس سفارش کے سلسلہ میں قانون سازی سے بیک وقت تین طلاقیں دینے کی حوصلہ شکنی ہو گی اور اس کے اثرات سے ہمارے معاشرے میں طلاق کی شرح کم ہو جائے گی۔

فصل سوم

خلع، اور فسخ نکاح سے متعلق

1۔ خلع سے متعلق سفارشات

بیوی کی طرف سے طلاق کا تحریری مطالبہ

درج بالا موضوع پر سفارش کونسل نے ۲۰۰۶ء تا ۲۰۰۷ء تک رائج الوقت قوانین پر نظر ثانی کے تناظر میں مجوزہ اور مروجہ نکاح نامہ کے کالموں کے تقابلی جائزہ کے نتیجے میں مرتب کی:

کونسل میں بحث

کونسل کی لاء کمیٹی نے ۲۰۰۶ء تا ۲۰۰۷ء تک رائج الوقت قوانین پر نظر ثانی کرتے ہوئے مجوزہ اور مروجہ نکاح کے کالموں کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے فیصلہ دیا کہ نکاح نامہ کے کالم نمبر ۱۸ طلاق تفویض کی جگہ پورے نکاح نامے کے اوپر یا نیچے یہ عبارت لکھ دی جائے:

> "یہ نکاح اس شرط کے ساتھ منعقد ہوا ہے کہ بیوی اگر تحریری طور پر طلاق کا مطالبہ کرے گی تو شوہر نوے دن کے اندر اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، وہ اگر ایسا نہیں کرے گا تو یہ مدت گزر جانے کے بعد اس کی طرف سے بیوی پر آپ سے آپ طلاق واقع ہو جائے گی الا یہ کہ بیوی اپنا مطالبہ واپس لے لے، اس طلاق کے بعد شوہر کے لیے رجوع کا حق نہیں ہوگا اور بیوی پابند ہو گی کہ مہر اور نان نفقہ کے علاوہ اگر کوئی اموال واملاک شوہر نے اسے دے رکھے ہیں اور طلاق کے موقع پر وہ انہیں واپس لینا چاہتا ہے تو فصل نزاع کے لیے عدالت سے رجوع کرے یا اس کا مال اسے واپس کر دے۔" [1]

کونسل نے اپنے ۱۷۱ویں اجلاس مؤرخہ ۱۴- ۱۵، نومبر ۲۰۰۸ء کو لاء کمیٹی کے اس فیصلے پر غوروخوض کیا۔ چیئرمین ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے رائے دی کہ اگر آپ لاء کمیٹی کے فیصلے کو قانون بنانا چاہتے ہیں تو اسے الگ کر دیں، نکاح کا حصہ نہ بنائیں یعنی عورت کو طلاق کا حق ہوگا، اگر اسے نکاح نامے میں رکھتے ہیں تو یہ اختیاری ہوگا جسے کاٹا بھی جا سکتا ہے۔[2]

رکن جاوید احمد غامدی نے رائے دی کہ اصل میں بات یہی ہوئی تھی کہ اسے قانون کا حصہ بنایا جائے لیکن

---

[1]- سالانہ رپورٹ 09-2008ء، ص 31

[2]- ایضا: ص 31

پھر سوچا گیا کہ یہ ہمارے علماء کے لیے قابل قبول نہیں ہو گا لہٰذا اسے فقہی دائرے میں رکھ کر نکاح نامے کی ایک شق بنایا جائے، اس سے یہ فائدہ ہو گا کہ لڑکی والوں کو کچھ نہیں کرنا، لڑکے والے یہ مسئلہ اٹھائیں گے کہ ہمیں یہ شرط قبول نہیں ہے اس سے نفسیاتی اثر پڑے گا۔ چیئرمین کونسل نے رائے دی کہ اسے قانون کے طور پر الگ سے پیش کریں۔[1]

کونسل نے عبارت میں معمولی ترمیم کے ساتھ اصولی طور پر اس فیصلے کو منظور کیا اور طے کیا کہ اس فیصلے کو قانون بنایا جائے۔[2]

اراکین کی تحریری آراء

مذکورہ فیصلہ کے حوالے سے اراکین کی تحریری آراء درج ذیل ہیں:

چیئرمین ڈاکٹر خالد مسعود نے تحریری رائے دی کہ نکاح کے معاہدے سے اگر شوہر کو ازدواجی تعلقات کا حق حاصل ہوتا ہے تو یہ حق بیوی کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ اس حق کو صرف شوہر کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا اور اگر اس حق کی بنا پر شوہر کو طلاق کا حق ہے تو بیوی کو کیوں نہیں، بیوی کے حق طلاق سے انکار قرآن و سنت کے کسی واضح حکم پر نہیں بلکہ یہ معاشرتی رواج پر مبنی ہے۔ فقہاء نے بھی قرآنی آیات اور سنت مطہرہ کی تعبیر اور تشریح اپنے وقت کے عرف کے لحاظ سے کی ہے، فقہاء نے یہ اصول بھی بیان کیا ہے کہ اگر عرف اور رواج بدل جائے تو حکم میں تبدیلی ضروری ہے۔[3]

رکن ڈاکٹر منظور احمد نے تحریری رائے دی کہ طلاق ایک قسم کا فسخ نکاح ہی ہے جس میں عورت مرد کی طرح یہ حق استعمال کرنا چاہتی ہے کہ اگر کسی وجہ سے وہ اپنے شوہر کے ساتھ گزارہ نہیں کر سکتی تو اس سے علیحدگی کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اس قسم کا پہلا مسئلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا، وہ ثابت بن قیس کی بیوی کا ہے جس نے اس بات کا اقرار کیا کہ وہ اپنے شوہر کے عقیدے یا مزاج کی وجہ سے ناراض نہیں ہے پھر بھی وہ اس سے علیحدگی چاہتی ہے۔[4]

اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا قرین قیاس ہو گا کہ عورت کسی بھی ذاتی وجہ سے طلاق یا علیحدہ ہونے کا مطالبہ کر سکتی ہے اور یہ مطالبہ اتنا ہی قانونی وزن رکھ سکتا ہے جتنا مرد کو طلاق کی صورت میں حاصل ہے۔[5]

---

[1]- سالانہ رپورٹ 09-2008، ص 31

[2]- ایضاً: ص 31

[3]- **مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء، نظر ثانی اور سفارشات**، ص 83

[4]- بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب الطلاق، باب الخلع، ح 5273

[5]- **مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء نظر ثانی اور سفارشات**، ص 83

رکن جاوید احمد غامدی نے تحریری رائے دی کہ نکاح ایک معاہدہ ہے جس سے خاندان کا ادارہ وجود میں آتا ہے، مرد کو ادارے کا سربراہ تسلیم کیا گیا ہے اور اس سے جس طرح ذمہ داری مرد پر عائد ہوتی ہے کہ عورت اور اس کے بچوں کی تمام معاشی ضرورتیں وہ پوری کرے گا اسی طرح عورت پابند ہو جاتی ہے کہ اگر خدانخواستہ نباہ نہ ہو سکے تو علیحدگی کا کوئی اقدام وہ مرد سے معاملہ کیے بغیر نہ کرے۔ چنانچہ طلاق کی نوبت آ جائے وہ طلاق دے گی نہیں، بلکہ طلاق کا مطالبہ کرے گی۔ عام حالات میں توقع یہی ہے کہ ہر شریف النفس نباہ کی کوئی صورت نہ پا کر یہ مطالبہ مان لے گا لیکن اگر ایسا نہ ہو تو پھر عورت کیا کرے؟ اس سوال کا کوئی جواب شریعت نے نہیں دیا بلکہ اسے اجتہاد کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ زمانہ رسالت سے لے کر اب تک جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ عورت اس طرح کی صورتحال میں عدالت سے رجوع کرتی ہے، اس زمانے میں یہ بہت کچھ زحمت ہو جاتا ہے، اس کا ایک حل یہ سوچا گیا کہ مرد سے منوالیا جائے کہ اس نے یہ حق عورت کو تفویض کر دیا ہے۔ ہمارے معاشرے میں اس طرح کا تقاضا خاص کر نکاح کے موقع پر آسان نہیں ہوتا اسی لیے ہمارا خیال ہے کہ ریاست کی سطح پر یہ قانون بنا دینا چاہیے کہ مطالبہ طلاق کے بعد اگر شوہر نوے دن کے اندر طلاق نہیں دیتا تو نکاح آپ سے آپ سے فسخ ہو جائے گا اور اموال و املاک سے متعلق کوئی نزاع ہے تو فریقین عدالت سے رجوع کریں گے۔ (1)

کونسل کی سفارش

مذکورہ بالا دلائل اور بحث کی روشنی میں کونسل نے قرار دیا:

"یہ قانون بنا دیا جائے کہ بیوی اگر کبھی تحریری طور پر طلاق کا مطالبہ کرے گی تو شوہر نوے دن کے اندر اسے طلاق دینے کا پابند ہو گا، اور اگر ایسا نہیں کرے گا تو یہ مدت گزر جانے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی الا یہ کہ بیوی اپنا مطالبہ واپس لے لے، اس کے بعد شوہر کے لیے رجوع کا حق نہیں ہو گا اور بیوی پابند ہو گی کہ مہر اور نان نفقہ کے علاوہ اگر کوئی اموال و املاک شوہر نے اسے دے رکھے ہیں اور اس موقع پر وہ انہیں واپس لینا چاہتا ہے تو فصل نزاع کے لیے عدالت سے رجوع کرے یا اس کا مال اسے واپس کر دے" (2)

کونسل میں دوبارہ غور و خوض

مذکورہ مسئلہ پر مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں دوبارہ غور و خوض کیا گیا اس کے پس منظر میں بات یہ تھی کہ رکن مولانا محمد صدیق ہزاروی اور مولانا فضل علی حقانی نے اپنے خطوط میں گزشتہ کونسل کی سفارشات

---

[1]- مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء نظر ثانی اور سفارشات، ص 83

[2]-سالانہ رپورٹ 09-2008ء، ص 170

کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ ان سفارشات کے مندرجات شریعت اسلامیہ سے مطابقت نہیں رکھتے جبکہ ان میں بعض نصوص قرآن سے متصادم ہیں۔[1] کونسل نے مذکورہ سفارش پر درج ذیل ملاحظات پیش کیے ہیں۔

۱۔ تفریق بین الزوجین کے تمام شرعی طریقوں میں سے کسی طریقے کے مطابق نہیں۔

۲۔ شوہر کی مرضی اور اختیار کے بغیر طلاق واقع ہونے پر مشتمل ہے۔

۳۔ طلاق واقع کرنے اور نہ کرنے کا اختیار مکمل طور پر بیوی کو دیا گیا ہے جبکہ شرعاً طلاق واقع کرنے یا نہ کرنے کا اختیار مکمل طور پر مرد کو حاصل ہے۔

۴۔ اس قسم کی طلاق میں شوہر کے لیے رجوع کا حق نہیں ہے۔

۵۔ مہر اور نان ونفقہ کی مد میں لیے گئے اموال بیوی شوہر کو واپس نہیں کرے گی۔[2]

اس پر کونسل کی مذکورہ سفارش پر غور کے لیے ارکان مفتی محمد ابراہیم قادری، مولانا محمد حنیف جالندھری اور جسٹس (ر) میاں نذیر اختر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی۔[3]

کمیٹی کا فیصلہ

کمیٹی نے سفارش کا تجزیہ کرتے ہوئے قرار دیا کہ یہ سفارش واضح طور پر قرآن وسنت کے احکام کے منافی اور شریعت اسلامیہ میں ایک نئی بات داخل کر کے بیوی کو حق طلاق دینے کے مترادف ہے۔ عہد نبویؐ سے لے کر تاحال اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی لہذا اس سفارش کو مکمل طور پر حذف کر دیا جائے۔[4]

کونسل کا فیصلہ

کونسل نے ۱۸۷ویں اجلاس میں کمیٹی کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے قرار دیا کہ یہ سفارش حذف کر دی جائے۔[5]

تجزیہ

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور کونسل میں بیوی کی طرف سے طلاق کے تحریری مطالبے کو تسلیم کرتے ہوئے

---

[1]- سالانہ رپورٹ 12-2011ء، ص 78

[2]- ایضاً: ص 168-169

[3]- ایضاً: ص 78

[4]- ایضاً: ص 79

[5]- ایضاً: ص 91

شوہر کو نوے دن کے اندر طلاق دینے کا پابند کرنے اور مذکورہ مدت گزرنے کے بعد طلاق کے نفاذ اور بعد از طلاق شوہر کے لیے عدم رجوع اور طلاق کی صورت میں مہر اور نان ونفقہ کی عدم واپسی کی سفارش کی۔ کونسل کے اس سلسلے میں دلائل یہ تھے کہ جس طرح شوہر کو طلاق دینے کا حق ہے اس طرح عورت کو طلاق کے مطالبے کا حق ہونا چاہیے نیز اگر کوئی شخص بیوی کے مطالبہ طلاق پر طلاق نہ دے تو پھر عورت کیا کرے؟ اس پر کتنی مدت لگے گی اس سلسلے میں کوئی نص نہیں ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں کونسل نے نوے دن کی مدت مقرر کی۔ مولانا شیرانی کے دور میں کونسل نے مذکورہ سفارش سے اختلاف کرتے ہوئے اس کے مندرجات کو خلاف شریعت قرار دیا۔ کونسل نے اس حوالے سے دلائل دیئے کہ طلاق مطلقاً مرد کا حق ہے اور مذکورہ سفارش میں طلاق کی صورت میں رجوع اور مہر کی واپسی کی صورت نہیں ہے۔ نیز مذکورہ سفارش کے مطابق تفریق شرعی اصولوں کے مطابق نہیں۔

مقالہ نگار کی رائے میں مذکورہ سفارش "بیوی کی طرف سے طلاق کے تحریری مطالبہ" شرعی حوالوں سے محل نظر ہے۔ کیونکہ شرعی لحاظ سے طلاق مرد کا حق ہے اور خلع عورت کا حق۔

اس حوالے سے ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد میں لکھتے ہیں:

"خلع کا فلسفہ یہ ہے کہ خلع عورت کے اختیار میں اس لیے رکھا گیا ہے کہ مرد کے اختیار میں طلاق ہے چنانچہ جب عورت کو مرد کی طرف سے کوئی تکلیف ہو تو اس کے اختیار میں خلع ہے۔ اور جب مرد کو عورت کی طرف سے کوئی تکلیف ہو تو شارع نے اُسے طلاق کا اختیار دیا ہے۔"[1]

لیکن اس سفارش کے حوالے سے یہ بات قابل غور ہے کہ اگر عورت طلاق کا مطالبہ کرے یا خلع کا اور مرد راضی نہ ہو تو یہ معاملے کتنے دنوں میں طے ہونا چاہیے تاکہ عورت کو انصاف ملے، عدالتوں میں دیکھا گیا ہے کہ خلع کے مقدمے کئی کئی سال چلتے رہتے ہیں اور عورت کوفت کا شکار رہتی ہے۔ لہٰذا مقالہ نگار کی رائے میں مطالبہ طلاق کی جگہ مطالبہ خلع ہونا چاہیے اور اگر عورت تحریری طور پر خلع کا مطالبہ کرے تو عدالت زیادہ سے زیادہ تین ماہ کے اندر فیصلہ کرے اور مذکورہ مدت کے اندر دونوں فریقوں کی مصالحت کی کوشش کرے اور خلع کی صورت میں اگر شوہر اموال واملاک کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہے تو بیوی اس کا مال واپس کرے۔

[1]-ابن رشد الحفید، **بدایۃ المجتہد ونھایۃ المقتصد**، کتاب الطلاق، باب الخلع، قاہرہ: دارالحدیث، 1425ھ، ج3، ص90

2۔ خلع اور فسخ نکاح میں فرق

پس منظر

لاء جسٹس اینڈ ہیومن رائٹس ڈویژن کی طرف سے مراسلہ نمبر ۶ (۵)/ ۲۰۰۷ء ایس او آئی iii مؤرخہ ۲۶ جولائی ۲۰۰۷ء کونسل کو موصول ہوا جس میں محبوب احمد جاوید بنام حکومت پٹیشن کا حوالہ تھا، مراسلہ میں درج ذیل عنوان کے حوالے سے استغفار کیا گیا:

"خلع کے موجودہ قانون میں یکطرفہ حاکم / قاضی بلا مرضی خاوند اس کی زوجہ کو اس بنیاد پر کہ زوجہ کو خاوند سے شدید نفرت ہے" خلع دینا یا نکاح فسخ کرنا (یہ دعویٰ غیر اسلامی ہے، قرآن و سنت اور ائمہ اربعہ کے مسلک کے خلاف ہے۔) (1)

کونسل میں بحث

کونسل نے اس استفسار کو اپنی لاء کمیٹی کو ارسال کیا، کمیٹی نے غور وخوض کے بعد خلع سے متعلق مروجہ قانون کو قرآن و سنت کے مطابق قرار دیا اور تجویز دی کہ کوئی عدالت اگر میاں بیوی میں علیحدگی کا فیصلہ دیتی ہے تو اسے خلع کی بجائے فسخ نکاح سے تعبیر کرنا چاہیے۔ (2)

کونسل کا فیصلہ

کونسل نے اپنے ۱۶۸ ویں اجلاس میں لاء کمیٹی کی رائے سے اصولاً اتفاق کیا تاہم قرار دیا کہ کمیٹی کی رائے واضح نہیں ہے لہٰذا مزید وضاحت کے لیے اس کو دوبارہ لاء کمیٹی کے پاس بھیجا جائے (3) اور کونسل نے درج ذیل فیصلہ دیا:

"خلع سے متعلق موجودہ قانون میں کوئی چیز قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہے تاہم عائلی قوانین میں سفارشات پیش کرتے وقت کمیٹی اسے بھی زیر غور لائے گی اور بہتری کے لیے اپنی تجاویز پیش کرے گی، اتنی بات البتہ واضح رہنی چاہیے کہ کوئی عدالت اگر میاں بیوی میں علیحدگی کا فیصلہ دیتی ہے تو اسے خلع کے بجائے فسخ نکاح سے تعبیر کرنا چاہیے۔ (4)

کونسل کے فیصلہ کے مطابق لاء کمیٹی نے اپنے اجلاس ۲۶ فروری ۲۰۰۸ء کو عائلی قوانین پر غور کرتے

1- سالانہ رپورٹ 08-2007ء ص58

2- ایضاً: ص58- 59

3- ایضاً: ص59

4- ایضاً: ص86

ہوئے خلع اور فسخ نکاح کے حوالے سے مزید وضاحت کے ساتھ درج ذیل رائے دی:

"عائلی قوانین میں خلع اور فسخ نکاح کا فرق واضح کر دینا چاہیے جو یوں: بیوی کے مطالبہ طلاق پر عدالت شوہر کو طلاق دینے کے لیے کہے اور وہ طلاق دے دے تو یہ "خلع" ہے لیکن شوہر طلاق نہ دے یا عدالت میں حاضر نہ ہو یا مفقود الخبر وہ جائے اور عدالت یکطرفہ کارروائی کے لیے نکاح ختم کر دے تو یہ فسخ نکاح ہو گا۔"[1]

کونسل کا فیصلہ

کونسل نے اپنے ۷۰ویں اجلاس میں خلع اور فسخ نکاح سے متعلق لاء کمیٹی کی ڈرافٹ شدہ رائے کی اتفاق رائے سے منظوری دیتے ہوئے سفارش منظور کی۔[2]

کونسل نے لاء کمیشن کے استفسار پر خلع کے حوالے سے رائج الوقت قانون کو شریعت کے مطابق قرار دیا نیز کونسل نے خلع اور فسخ نکاح میں فرق قرار دیتے ہوئے کہا کہ بیوی کے مطالبہ طلاق پر شوہر عدالت کے کہنے پر طلاق دے تو یہ خلع ہے اور اگر شوہر طلاق نہ دے یا عدالت میں حاضر نہ ہو یا غائب ہو جائے اور عدالت یکطرکارروائی کر کے نکاح ختم کرے تو یہ فسخ نکاح ہے۔

تجزیہ

خلع کو طلاق یا فسخ نکاح قرار دینے کے حوالے سے فقہاء میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک خلع طلاق ہے اور بعض کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے۔[3] لہٰذا مقالہ نگار کے نزدیک خلع اور فسخ نکاح میں فرق کے حوالے سے کونسل کی سفارش مناسب ہے اور فقہاء کے اختلاف کی عمدہ تطبیق ہے اور خصوصاً عورت کے علیحدگی کے مطالبے کی صورت میں عورتوں کے لیے سہل اور سہولت کا سبب ہے۔

تنسیخ نکاح

تنسیخ، فسخ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں: منسوخ کرنا، تفریق کرنا،

الفسخ: النقض، فسخ الشيء يفسخه فسخاً فانفسخ: نقضه فانتقض، والفسخ:

1- سالانہ رپورٹ 09-2008، ص 17

2- ایضاً: ص 167

3- ابن قدامة، **المغني**، 328/7

التفريق، وقد فسخ الشيء: إذا فرقه. ومن المجاز: انفسخ العزم والبيع والنكاح:
انتقض، وقد فسخه: إذا نقضه -[1]

اصطلاحی اعتبار سے تنسیخ نکاح سے مراد زوجین کے مابین کچھ وجوہات کی بناء پر نکاح کے معاہدہ کو ختم کرنا ہے۔

ابن السبکیؒ کے مطابق:

الفسخ: حل ارتباط العقد، و فسخ النكاح: زوال رابطة العقد بين الزوجين بحكم القاضي، و يصير كل منهما اجنبيا بالنسبة للآخر-[2]

"یعنی فسخ نکاح سے مراد عقد نکاح اور ازدواجی رابطے کو عدالتی کاروائی کے ذریعے ختم کرنا ہے کہ جس کے بعد میاں بیوی ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہوں گے۔"

مختصرا تنسیخ نکاح ایک قانونی طریقہ کار ہے جس میں کچھ اسباب و وجوہات کی بناء پر کسی شادی کو ناقابل عمل اور غیر فعال قرار دے دیا جاتا ہے۔ مختلف ممالک کے قوانین میں تنسیخ نکاح کی مختلف وجوہات ہیں۔ جن میں مرد کی سزائے قید، جنسی بیماری، فریقین کی بدکرداری، فریقین میں سے کسی کا معتدی مرض میں مبتلا ہونا، مذہب کی تبدیلی، اور نفقہ کی عدم ادائیگی وغیرہ جیسی وجوہات شامل ہیں جن پر عدالت اپنے خصوصی اختیارات استعمال کرتے ہوئے میاں بیوی کا نکاح ختم کر سکتی ہے۔

ذیل میں اسلامی نظریاتی کونسل، پاکستان کی ان سفارشات کا ایک مختصر جائزہ لیا گیا ہے جو قانون انفساخ ازدواج مسلمانان کی مختلف شقوں میں ترامیم سے متعلق مرتب کی گئیں۔

1۔ مفقود الخبر سے متعلق سفارشات

مفقود الخبر سے مراد وہ شخص ہے جو گم ہو گیا ہو اور تحقیق و تفتیش کے باوجود اس کا کوئی پتہ نہ چل سکے۔

"فلم يعرف موضع ولا يعلم احی هو ام میت-"[3]

مفقود الخبر سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں قانون تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ پر غور و خوض کر کے مختلف سفارشات پیش کیں۔ اس سلسلہ میں پہلا اجلاس ۱۲، فروری ۱۹۸۳ء کو ڈاکٹر تنزیل الرحمن کی قیادت میں منعقد کیا گیا۔[4] اس اجلاس میں مذکورہ قانون کی دفعہ ۲ (۱)

---

[1] -زبیدی، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، **تاج العروس شرح القاموس**، طبعہ الکویت، 2008ء، ج 2، ص 273

[2] -السیوطی، جلال الدین، **الاشباہ والنظائر**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2008ء، ج1، ص287

[3] -المرغینانی، **بدایۃ المبتدی**، 180/2

[4] -دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص 42

"A women married under Muslim law shall be entitled to obtain a decree for the dissolution of her marriage on anyone or more of the following grounds, namely: that the whereabouts of the husband have not be known for a period of four years."

زیر بحث آئی جس کے مطابق شوہر کے چار سال سے مفقود الخبر ہونے پر زوجہ عدالت سے تفریق کا حق لے سکتی ہے۔[1]

ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے مفقود الخبر کی بنا پر عورت کا تنسیخ نکاح کے لیے عدالت رجوع کرنے کے بعد ایک سال انتظار کرنے اور نان ونفقہ نہ ہونے کی صورت میں انتظار کی مدت کے دوران عدالت کے ذریعے سرکاری خزانے سے نان ونفقہ جاری کرنے کی سفارش کی۔ انہوں نے رائے پیش کی کہ یہ مسئلہ فقہائے مالکیہ کے ہاں اجتہادی نوعیت کا حامل ہے، مدت انتظار کا تعین زمانہ کے حالات کے تحت کیا جاسکتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں رسل ورسائل کے ذرائع اس قدر وسیع اور تیز ہیں جن کا تصور بھی زمانہ قدیم میں محال تھا۔ آج کسی شخص کے مفقود الخبر ہونے کی اطلاع ریڈیو اور اخبارات کے ذریعے ایک دن میں سارے ملک میں نشر کی جاسکتی ہیں، ٹیلیویژن کے ذریعہ اس کی تصویر بھی شائع کی جا سکتی ہے۔ کتب فقہ میں جہاں مالکیہ کے متعدد اقوال بیان کیے گئے ہیں وہاں ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ضرورت شدید کے تحت ایک سال مزید انتظار کے قول پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔[2]

"جب عورت بربنائے مفقود الخبری نکاح کی تنسیخ کا دعویٰ دائر کرے اور عدالت ثبوت حاصل کرنے کے بعد شوہر کے واقعتاً مفقود الخبر ہونے کے نتیجہ پر پہنچے تو عدالت کو چاہیے کہ وہ عورت کو ایک سال انتظار کا حکم دے اور اس مدت میں عدالت مناسب ذرائع اور وسائل استعمال کر کے شوہر کا پتہ چلانے کی کارروائی سرانجام دے گی۔ ایک سال کے اندر اگر اس کا شوہر رابطہ نہ کرے اور نہ ہی اس کا کچھ سراغ ملے تو عدالت ایک سالہ انتظار کی بناء پر اس کے نکاح کو فسخ کر دے گی۔ ایک سال کے انتظار پر حکم جاری کرتے وقت یہ معلوم کرے گی کہ اس عورت کے پاس اپنے نان ونفقہ کا مناسب انتظام ہے یا نہیں؟ اگر مناسب انتظام نہ ہوا تو عورت کا نان ونفقہ عدالت خزانہ عامرہ سے دیئے جانے کا حکم دے گی۔"[3]

کونسل کے ۱۳۶ویں اجلاس منعقدہ یکم مئی تا ۲، مئی ۱۹۹۹ء میں قانون ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء پر ڈاکٹر شیر زمان کی صدارت میں دوبارہ شق وار غور وخوض کیا گیا اور دفعہ ۲ (ا) کے حوالے سے کونسل کے سابقہ فیصلہ سے

---

[1]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص42

[2]- تنزیل الرحمن، ڈاکٹر، **مجموعہ قوانین اسلام**، 700/2

[3]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص 43

اتفاق کیا گیا کہ لفظ چار سال کو ایک سال سے بدل دیا جائے[1] اپنے فیصلہ میں انہوں نے امام بخاریؒ کو سامنے رکھا کہ امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ مفقود الخبر کی بیوی کو ایک سال تک انتظار کرنا چاہیے۔[2]

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل کی لاء کمیٹی نے مذکورہ قانون کی دفعہ ۲ (ا) پر غور کرتے ہوئے سفارش کی کہ ذرائع ابلاغ کی ترقی اور تمدنی حالات میں تبدیلی کی رعایت سے یہ مدت چار سال کی بجائے دو سال مقرر کر دی جائے۔[3]

اس پر کونسل نے لاء کمیٹی کی رائے سے اتفاق کیا اور درج ذیل سفارش پیش کی:

"بغرض طلاق مفقود الخبر خاوند کے لاپتہ رہنے کی مدت دو سال ہے، چنانچہ مفقود الخبر خاوند کی بیوی دو سال کے انتظار کے بعد عدالت سے بغرض طلاق رجوع کر سکتی ہے۔"[4]

تجزیہ

مقالہ نگار کی رائے میں مفقود الخبر خاوند کی بیوی کے حوالے سے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور کی سفارش سہولت اور آسانی لیے ہوئے ہے۔ ان کے فیصلے کی بنیاد فقہ مالکیہ پر ہے کیونکہ فقہاء مالکیہ کے ہاں مفقود الخبر کی بنا پر عورت کے لیے ایک سال تک انتظار کا قول بھی مانا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں شریعت کا عورت کو تفریق کا حق دینا دراصل اس کو کسی بھی قسم کے ضرر سے بچانا ہے اور اس کی تائید مولانا اشرف علی تھانویؒ کے قول سے بھی ہو جاتی ہے:

"زوجہ مفقود کے لیے چار سال کے مزید انتظار کا حکم اس صورت میں بالاتفاق ضروری ہے جبکہ زوجہ اتنی مدت تک صبر و تحمل اور عفت کے ساتھ گزار سکے۔ لیکن اگر یہ صورت ممکن نہ ہو یعنی عورت اندیشہ ابتلاء ظاہر کرے اور اس نے ایک عرصہ دراز کہ مذہب مالکیہ کے موافق چار سال کی معیاد میں تخفیف کر دی جائے۔ کیونکہ جب عورت کے ابتلاء کا شدید اندیشہ ہو تو ان کے نزدیک کم از کم ایک سال صبر کے بعد تفریق جائز ہے۔ جہاں قرائن قویہ سے اندیشہ قوی ابتلاء یا خوف بالزنا ہو تو ایک سال کے قول پر بھی حاکم کو تفریق کا حکم دینے کی گنجائش ہے۔"[5]

---

[1]- سالانہ رپورٹ 99-1998ء، ص 55

[2]- بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب الطلاق، باب حکم المفقود فی اھلہ ومالہ، ح 5292

[3]- سالانہ رپورٹ 09-2008، ص 17

[4]- ایضا: ص 167

[5]- تھانوی، مولانا اشرف علی، **الحیلۃ الناجزۃ**، انڈیا: کتب خانہ امدادیہ دیوبند، 1997ء، ص 110

2۔ تنسیخ نکاح بوجہ نفقہ کی عدم ادائیگی

نکاح کی تنسیخ بوجہ نفقہ کی عدم ادائیگی کے حوالہ سے فقہاء کرام نے دو صورتوں کا ذکر کیا ہے، ایک یہ کہ خاوند اپنی تنگ دستی کی وجہ سے نفقہ فراہم کرنے سے قاصر ہو دوسری صورت یہ کہ قدرت رکھنے کے باوجود نفقہ کی فراہمی سے غفلت برتے یا انکار کرے۔ وہ عرصہ کتنا ہو کہ عورت تفریق کا حق حاصل کر سکے اس سلسلہ میں کونسل نے جو سفارشات پیش کیں، ان کا ایک مختصر جائزہ ملاحظہ کریں:

تنسیخ نکاح بوجہ نفقہ کی عدم ادائیگی کے موضوع پر سفارش اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنے ۱۲، فروری ۱۹۸۳ء کے اجلاس میں مرتب کی۔ یہ اجلاس چیئرمین کونسل ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کی صدارت میں منعقد ہوا[1] اجلاس میں قانون کی دفعہ ۲ (۲) کو زیر بحث لایا گیا جس کے تحت عورت کو اس صورت میں تنسیخ نکاح کا حق دیا گیا ہے کہ جب شوہر نے دو سال تک نفقہ دینے سے غفلت برتی ہو۔[2]

"That the husband has neglected or has failed to provide for her maintenance for a period of two years."

ملکی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے جہاں نفقہ کے ضمن میں عورت مرد کی محتاج ہے ڈاکٹر تنزیل الرحمن کا کہنا تھا کہ دو سال کے عرصہ میں ترمیم کی جانی چاہیے۔ ان کے نزدیک اگر شوہر چھ ماہ تک نفقہ دینے سے غفلت برتے یا بلاوجہ انکار کرے تو زوجہ کو عائلی عدالت میں طلب تفریق کی درخواست دینے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اگر شوہر تنگ دستی کے سبب نفقہ دینے سے معذور ہو نیز یہ باور کرنے کی وجوہ موجود ہوں کہ مستقبل قریب میں حصول معاش کا کوئی امکان نہیں تو عدالت کو بلا کسی مہلت کے تفریق کا حکم دینا چاہیے، البتہ اگر معاش کا امکان نظر آئے تو خاوند کو زیادہ سے زیادہ تین ماہ کا وقت دیا جا سکتا ہے۔ اگر وہ تین ماہ کے اختتام پر بھی نفقہ دینے کی استطاعت ثابت نہ کر سکے تو عدالت کو تنسیخ کا حکم جاری کرنا چاہیے۔ علاوہ ازیں موجودہ قانون میں فراہمی نفقہ سے انکار یا غفلت کے ساتھ "بلا عذر شرعی" کے الفاظ کا اضافہ بھی ضروری ہے۔[3]

مندرجہ بالا تجویز پر کونسل نے درج ذیل سفارش مرتب کی:

"اگر شوہر چھ ماہ تک نفقہ دینے سے غفلت برتے یا بلاوجہ جائز انکار کرے تو عورت کو عائلی عدالت میں تنسیخ کی درخواست دائر کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اگر عدالت شوہر کے نفقہ نہ دینے کی وجوہات اور حالات کا جائزہ لے کر نفقہ نہ دینے کی خاص وجہ تلاش نہ کر پائے تو عدالت

---

[1]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص12

[2]- **مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء، نظر ثانی وسفارشات**، ص19

[3]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص44

پہلے مرحلہ پر اس کو نفقہ ادا کرنے کا حکم دے گی بصورت انکار یا عدم تعمیل عدالت تنسیخ نکاح کی ڈگری دے سکے گی۔"[1]

ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور میں کونسل کے ۱۳۶ویں اجلاس، یکم تا ۲، مئی ۱۹۹۹ء میں قانون ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۲ (۲) کے حوالے سے یہ فیصلہ کیا گیا کہ "نان و نفقہ کا مسئلہ براہ راست بقائے زیست سے متعلق ہے اس لیے ۱۹۳۹ء کے قانون کی نسبت کونسل کی مندرجہ بالا تجویز زیادہ معقول اور حقیقت پسندانہ ہے، اس لیے اس ذیلی شق میں بھی کونسل کی تجویز کے مطابق ترمیم ضروری ہے۔"[2]

تجزیہ

نفقہ کی عدم فراہمی کے سلسلہ میں فقہاء کے ہاں دو آراء ملتی ہیں: حنفیہ کی رائے میں نفقہ کے فراہم نہ کرنے سے تفریق کا حق حاصل نہیں ہو سکتا جبکہ آئمہ جمہور کے نزدیک نفقہ نہ دینے سے عورت کو تفریق کا حاصل ہے۔ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں کہ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ اگر شوہر بالغ ہو اور بیوی نافرمان نہ ہو تو اس کا نفقہ شوہر کی ذمے ہے:

"وأما الإجماع فاتفق أهل العلم على وجوب نفقات الزوجات على أزواجهن إذا كانوا بالغين إلا الناشز منهن-"[3]

حافظ ابن قیمؒ کے مطابق اگر خاوند نفقہ دینے کی استطاعت رکھنے کے باوجود نفقہ نہ دے تو بیوی کو تفریق کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔[4]

مندرجہ بالا آراء کے تحت کونسل کی سفارش معقول اور حقیقت پر مبنی ہے جس میں شوہر کو استطاعت نہ ہونے کی صورت میں مہلت دی گئی ہے اور اس طرح اس کے حق کے تحفظ کا سوچا گیا اور شوہر کے نفقہ کی عدم فراہمی کے سلسلہ میں بیوی کو تفریق کا حق دے کر اس کے حقوق کا تحفظ کیا گیا ہے۔

3۔ خاوند کی سزائے قید کی صورت میں تنسیخ نکاح

اسلامی نظریاتی کونسل نے قانون تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کے تحت خاوند کی سزائے قید کی صورت میں تنسیخ نکاح کی سفارش پر شق وار جائزہ لینے کے لیے ۱۲، فروری ۱۹۸۳ء کو اپنا اجلاس منعقد کیا جس کی صدارت

---

[1]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص44

[2]-سالانہ رپورٹ99-1998ء، ص56

[3]-ابن قدامہ، **المغنی**، 9/230

[4]-ابن قیم الجوزیہ، شمس الدین، **زاد المعاد فی ھدی خیر العباد**، کویت: مکتبہ المینار الاسلامیہ، 1415ھ، ج5، ص465

چیئرمین کونسل ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے کی۔ اجلاس میں مذکورہ قانون کی درج ذیل دفعہ ۲ (۳)

"That the husband has been sentenced to imprisonment for a period of seven years or upwards."

"بیوی اس صورت میں نکاح کی تنسیخ کا حق رکھتی ہے جبکہ اس کے خاوند کو 7 سال یا اس سے زیادہ عرصہ کے لیے قید کی سزا ہوئی ہو۔"[1] کو زیر غور لایا گیا۔

چیئرمین کونسل ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے یہ رائے دی کہ اگر سات سال کا دورانیہ کم کر کے تین سال کر دیا جائے تو زیادہ مناسب ہے، بشرطیکہ سزا کا موقوف ہونا اور دیگر قانونی مراحل طے ہو چکے ہوں۔ اسی اصول کے تحت مرد کا مفقود ہو جانا یا کسی شرعی عذر کے حقوق زوجیت ادا نہ کرنا مثلاً مباشرت سے انکار یا گریز کرنا بھی داخل ہے۔ جیسا کہ دفعہ ۲ کی ذیلی دفعہ (۳) کی ضمنی دفعہ (الف) قانون انفساخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کے تحت مذکور ہے اور ایسی صورتوں میں تین سال کی مدت کا تعین کیا گیا ہے۔ اراکین کونسل نے چیئرمین کونسل کی تجویز سے اتفاق کیا اور ذیلی دفعہ (۳) سے متعلق سفارش پیش کی۔

"سینٹ میں پیش کردہ ترمیمی بل میں سات سال کے الفاظ کو تین سال کے الفاظ سے بدل دیا گیا۔"[2]

تجزیہ

خاوند کو سزائے قید کی وجہ سے بیوی کو تنسیخ نکاح کا حق ہے یا نہیں، اس ضمن میں فقہائے کرام میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء شوہر کو قید ہونے کی صورت میں تنسیخ نکاح کے قائل نہیں۔ حنابلہ قید میں موجود شوہر کی عدم موجودگی کو عذر نہیں سمجھتے۔ البتہ مالکیہ کے ہاں شوہر کے ایک سال یا اس سے زیادہ عرصہ قید کی صورت میں عورت کو تفریق کا حق حاصل ہے۔ چنانچہ قاضی دونوں میں تفریق کرا دے گا۔[3] جبکہ امام نخعیؒ، امام زہریؒ، امام یحییٰؒ، امام مکحولؒ، امام شافعیؒ، امام ابو عبیدؒ، امام ابو ثورؒ امام اسحاقؒ اور اصحابِ رائے کے نزدیک قیدی کی بیوی اس وقت تک نکاح ثانی نہیں کر سکتی جب تک قیدی کی وفات نہ ہو جائے۔[4]

علامہ ابن تیمیہؒ قیدی کی بیوی کو مفقود الخبر کی بیوی پر قیاس کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ خاوند قید ہو جائے اور بیوی کا اس سے رابطہ نہ رہے تو یہ بھی ضرر ہے لہذا جس طرح مفقود الخبر کی بیوی کو تفریق کا حق حاصل ہے اسی طرح

1- دسویں رپورٹ **مسلم عائلی قوانین**، ص 45

2- سالانہ رپورٹ 99-1998ء، ص 57

3- الذحیلی، **الفقہ الاسلامی وادلتہ**، 506/9

4- ابن قدامہ، **المغنی**، 130/9

قیدی کی بیوی بھی تفریق کا حق رکھتی ہے۔

"وحصول الضرر للزوجة بترك الوطء مقتض للفسخ بكل حال سواء كان بقصد من الزوج أو بغير قصد ولو مع قدرته وعجزه عن النفقة وأولى للفسخ بتعذره في الإيلاء إجماعًا وعلى هذا فالقول في امرأة الأسير والمحبوس ونحوهما ممن تعذر انتفاع امرأته به إذا طلبت فرقته كالقول في امرأة المفقود بالإجماع-"[1]

4- تنسیخ نکاح بوجہ نامردی شوہر

تنسیخ نکاح بوجہ نامردی شوہر کے موضوع پر سفارش کونسل نے ۱۲ فروری ۱۹۸۳ء کے اجلاس میں قانون ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۲ (۵) "خاوند نکاح کے وقت نامرد ہو اور اس کے بعد بھی بدستور نامرد رہے تو بیوی کو تفریق کا حق ہے اور شوہر کی درخواست پر عدالت اس کو ایک سال کی مہلت دینے کی پابند ہے۔"[2] پر غور و فکر کے بعد مرتب کی۔

ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کی رائے کے مطابق قانون کی دفعہ کا یہ حصہ کہ عدالت شوہر کو ایک سال کی مہلت دینے کی پابند ہے مبہم ہے۔ نامرد ہونے کی صورت میں ایک سال کی مہلت اس غرض سے رکھی گئی ہے کہ شاید علاج وغیرہ سے ٹھیک ہو جائے لیکن جس شخص کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو یا اس قدر چھوٹا ہو کہ نہ ہونے کے برابر ہو تو اس کو سال بھر کی مہلت دینے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کی تحقیق کے بعد عدالت تفریق کا حکم دے سکتی ہے۔[3]

چنانچہ اراکین کونسل کی متفقہ رائے سے درج ذیل سفارش واضح انداز میں مرتب کی گئی:

"نامرد ہونے کی صورت میں ایک سال کی مہلت اس غرض سے رکھی گئی ہے کہ شاید علاج وغیرہ سے ٹھیک ہو جائے لیکن جس شخص کا عضو تناسل کٹا ہو یا اتنا چھوٹا ہو کہ نہ ہونے کے برابر ہو تو اس کو سال بھر کی مہلت دینے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کی تحقیق کے بعد بلا انتظار عدالت تفریق کا حکم دے سکتی ہے۔"[4]

تجزیہ

نامردی اور مقطوع الذکر ہونے کی صورت میں اہل ظواہر کے علاوہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت تفریق

---

[1]- ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، **الاختیارات الفقہیہ**، جدہ: مجمع الفکر الاسلامی، 2015ء، ج1، ص566

[2]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص45

[3]- ایضا: ص46

[4]- ایضا: ص46

طلب کرے تو اس کا نکاح فسخ کر دیا جائے۔ امام زیلعیؒ مرد کے مقطع الذکر ہونے اور نامرد ہونے کے ضمن میں عورت کو تفریق کا حق حاصل ہونے کے ضمن میں صحابہ کرام کا اجماع بیان کیا ہے کیونکہ یہ دونوں نکاح کے مقاصد کو حاصل کرنے میں رکاوٹ ہیں۔[1] لہذا کونسل کی یہ رائے کہ نامرد ہونے کی صورت میں ایک سال کی مہلت علاج کی غرض سے ہے اور جس شخص کا ذکر کٹا ہوا ہو یا نا قابل علاج ہو تو پھر ایک سال کی مہلت کی ضرورت نہیں اور تحقیق کے بعد عدالت بلا انتظار تفریق کا حکم دے سکتی ہے، اس کی تصحیح فتاوی ہندیہ کی عبارت سے بھی ہو جاتی ہے:

" لوجدت المراة زوجها محبوبا خيرها القاضى للحال ولا يؤجل كذافى فتاوى قاضى خان- و يلحق بالمجبوب من كان ذكره صغيره جدا كالزر لامن كانت الته قصيره لايمكن ادخا لها داخل الفرج كذافى البحراالرائق-"[2]

کونسل کی یہ رائے نہایت مناسب ہے کہ اس میں شوہر کو علاج کو وقت دیا گیا ہے کہ شوہر کے مرض کے قابل علاج ہونے کی صورت میں وہ اپنے رشتے کو برقرار رکھ سکتے ہیں اور دوسری طرف مرض کے رفع نہ ہونے کی صورت میں عورت تفریق حاصل کر کے نکاح ثانی کے ذریعے "تناكحوا و تناسلوا" کے حقوق حاصل کر سکتی ہے۔

5۔ تنسیخ نکاح بوجہ جنون، جزام اور متعدی امراض

درج بالا موضوع سے متعلق سفارش قانون تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۲ (۶) "اگر خاوند دو سال کے عرصہ سے جنون یا جزام کا مریض ہے یا کسی متعدی مرض میں مبتلا ہے تو بیوی کو طلب تفریق کا حق حاصل ہے۔"[3] پر غور و فکر کے نتیجہ میں کونسل کے ۱۲ار فروری ۱۹۸۳ء کے اجلاس میں مرتب کی گئی:

چیئرمین کونسل ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے مطابق مذکورہ دفعہ کے تحت بیوی اس وقت تفریق طلب کر سکتی ہے جب کہ شوہر کو جنون کے مرض میں دو سال گزر چکے ہوں اور اس دفعہ کے تحت شوہر کو علاج کے لیے مہلت دیئے جانے کا کوئی ذکر نہیں۔ فقہاء کرام کی آراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جنون غیر مطبق کی صورت میں شوہر کو ایک سال کی مہلت بغرض علاج دی جا سکتی ہے۔ مناسب ہو گا کہ رائج الوقت قانون میں جنون کی مدت دو سال کے بجائے ایک سال کر دی جائے اور ایک سال کی مدت بغرض علاج مہلت کے لیے دے دی جائے۔ اس ضمن میں کونسل کے رکن جناب مولانا محمد ابراہیم قادری نے فتاوی ہندیہ کی درج ذیل عبارت حوالہ کے طور پر پیش کی:

---

[1]-زیلعی، امام، **تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق**، قاہرہ: مطبعہ الامیریہ، 1358ھ، ج3، ص25

[2]-نظام الدین، **فتاوی الهندية**، 1/ 525

[3]-دسویں رپورٹ **مسلم عائلی قوانین**، ص46

"قال محمد رحمه الله تعالیٰ ان کان الجنون حادثاً یؤجله سنه کالعنة ثم یخیر المراة بعد الحول اذا لم یبرا و ان کان مطبقا فهو کالجب" [1]

"امام محمدؒ کہتے ہیں اگر جنون حادث ہے (وقفے وقفے سے ہوتا ہے) تو مرد کو عنین (نامرد) کی طرح بغرض علاج ایک سال کا وقت دیا جائے گا اور پھر ایک سال بعد اگر مرد ٹھیک نہ ہوا تو عورت کو فسخ کا حق دیا جائے گا۔ اور اگر جنون مطبق ہوا تو وہ مقطوع الذکر کی مانند ہے۔"

اراکین کونسل نے چیئرمین کونسل کی تجویز سے اتفاق کیا اور درج ذیل سفارش مرتب کی گئی:

"مناسب ہو گا کہ دفعہ ۲ شق (۶) میں جنون کی مدت دو سال کے بجائے ایک سال کر دی جائے اور ایک سال کی مدت بغرض علاج مہلت کے لیے قرار دی جائے۔"[2]

تجزیہ

مقالہ نگار کی رائے میں کونسل کی رائے درست ہے کیونکہ اس سفارش میں جنون مطبق و غیر مطبق کا خیال کرتے ہوئے دونوں میاں بیوی کے حقوق کا تحفظ کیا گیا ہے۔

جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

"قال محمد رحمه الله تعالیٰ ان کان الجنون حادثاً یؤجله سنه کالعنة ثم یخیر المراة بعد الحول اذا لم یبرا و ان کان مطبقا فهو کالجب" [3]

تاہم کونسل نے سفارش میں فسخ نکاح کے حوالے سے صرف جنون کے حوالے سے رائے دی اور جزام اور متعدی امراض کا سفارش میں ذکر نہیں کیا اس حوالے سے کونسل کی سفارش تمام عیوب و امراض کا احاطہ نہیں کرتیں۔

علامہ غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں کہ:

"مرض یا قید کی وجہ سے قاضی طلاق کروا سکتا ہے۔ عورت جوان ہے اور شوہر ایسے موزی مرض میں مبتلا ہے کہ حقوق زوجیت ادا کرنے پر قادر نہیں ہے تو ایسی بیماری کی صورت میں قاضی یا عدالت فسخ نکاح کرا سکتا ہے۔"[4]

---

[1]- نظام الدین، **فتاوی الھندیۃ**، 1/256

[2]- دسویں رپورٹ **مسلم عائلی قوانین** ص:46

[3]- نظام الدین، **فتاوی الھندیۃ**، 1/526

[4]- سعیدی، غلام رسول، علامہ، **شرح صحیح مسلم**، 3/1106

6۔ تنسیخ نکاح بوجہ خیار بلوغ

خیار بلوغ سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کے تحت مختلف سفارشات مرتب کیں۔ کونسل کے ۱۲، فروری ۱۹۸۳ء کے اجلاس میں مذکورہ قانون کی دفعہ ۲ (ے) "کسی لڑکی کی شادی باپ یا کسی دیگر سرپرست نے لڑکی کے سولہ سال کی عمر کا ہونے سے پہلے کر دی ہو اور اٹھارہ سال کی عمر سے پہلے وہ شادی کو نامنظور کر دے لیکن شرط یہ ہے کہ ازدواجی تعلق کی تکمیل نہ ہو چکی ہو۔"[1] پر بحث کرتے ہوئے یہ رائے پیش کی گئی کہ مذکورہ قانون کی دفعہ میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ اگر نکاح کا علم ۱۸ سال کی عمر کا ہونے کے بعد ہو تو کیا صورت ہوگی؟ لہٰذا مذکورہ دفعہ میں مناسب ترمیم کے ذریعے نکاح کے علم کی صراحت ضروری ہے۔ کونسل نے غور و خوض کے بعد زیر بحث شق میں حسب ذیل ترمیم متفقہ طور پر منظور کی:

> "دفعہ ۲ (ے) میں اس طرح ترمیم کی جائے کہ اس کی شادی اس کے باپ یا کسی دیگر قانونی سرپرست نے اس کے بالغ ہونے سے پہلے کر دی ہو، جس کو وہ بلوغت یا نکاح کا علم ہونے کے بعد خیار بلوغ کے حق کے تحت رد کر دے۔"[2]

اس پر کونسل کے شعبہ ریسرچ نے مختصر تبصرہ پیش کیا۔ شعبہ ریسرچ کے مطابق دفعہ ۲ (ے) میں چار باتیں اہم ہیں:

1) لڑکی کو مکمل خیار بلوغ دینا خواہ اس کا نکاح باپ نے کیا ہو، دادا نے یا پھر کسی اور سرپرست نے

2) بلوغ کے لیے سولہ سال کی عمر طے کرنا

3) خیار بلوغ کے لیے دو سال کا دورانیہ

4) ازدواجی تعلق قائم ہونے کی صورت میں خیار بلوغ کے حق سے محرومی

جبکہ کونسل کی سفارش میں دو نکات محل نظر ہیں

1) لڑکی کو مکمل خیار بلوغ دینا چاہے نکاح باپ نے کرایا ہو، دادا نے یا کسی اور سرپرست نے

2) ازدواجی تعلق قائم ہونے کی صورت میں خیار بلوغ کے حق سے محرومی

شعبہ ریسرچ کی طرف سے مندرجہ بالا نکات پر مزید غور و فکر کرنے کا کہا گیا۔[3]

بعد ازاں کونسل کے ۱۹۵ویں اجلاس میں کونسل کے شعبہ ریسرچ نے خیار بلوغ سے متعلق ایک تفصیلی نوٹ پیش کیا گیا جس کے تحت تمام اراکین کونسل کے اتفاق سے درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

"شرعاً نابالغ کے نکاح میں کوئی قباحت نہیں ہے لیکن بلوغت سے قبل رخصتی مفاصد سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لیے

---

[1]-سالانہ رپورٹ 15-2014، ص30

[2]-رپورٹ **مسلم عائلی قوانین**، ص43

[3]-سالانہ رپورٹ 15-2014، ص30

قبل از بلوغ رخصتی پر پابندی عائد کی جائے اور پابندی پر عمل نہ کرنے پر سزا دی جائے۔"[1]

باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء کی طرف سے کیے گئے بچپن کے نکاح کی صورت میں بچی اور بچے دونوں کو مطلقاً خیار بلوغ حاصل ہو گا البتہ باپ / دادا کی طرف سے کیے گئے نکاح کی صورت میں خیار بلوغ اس وقت حاصل ہو گا جب ان کی طرف سے سوء اختیار / مفسدہ کا ارتکاب کیا گیا ہو۔ فی زمانہ سوء اختیار اور مفسدہ کی بعض صورتیں حسب ذیل ہیں:

1) سوارہ / ونی / سنگ چٹی (تنازعات میں جرمانے کے طور پر بچی کا نکاح کرنا)
2) خرید و فروخت
3) دیگر مالی مفادات کے لیے
4) لڑکا اعلانیہ مختلف برائیوں میں مبتلا ہو مثلاً: شراب، منشیات اور ان جیسی دیگر برائیاں

سوء اختیار / مفسدہ کی، اس طرح کی تمام صورتوں میں اولیاء اور باپ دادا کی طرف سے نکاح کرانا ایک ناجائز عمل ہو گا جس کو ختم کرایا جاسکتا ہے۔۔[2]

تجزیہ

خیار بلوغ کے سلسلہ میں کونسل کے اراکین میں سے مفتی محمد ابراہیم قادری، مولانا فضل علی حقانی، مولانا ڈاکٹر محمد ادریس سومرو نے خیار بلوغ سے متعلق مسائل پر تحقیقی آراء پیش کیں (جن کی تفصیل رپورٹ 14-2013 صفحات 498 تا 513 پر ملاحظہ کی جاسکتی ہے)۔ مولانا شیرانی کی دور کونسل نے خیار بلوغ کے حوالے سے فقہ حنفی اور جمہور فقہا کے دلائل کو مدِ نظر رکھا۔ فقہ حنفی کی رو سے والد / دادا کے کیے ہوئے نکاح میں اولاد کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہے۔ جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

"فان زوجهما الاب او الجد يعنى الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما-"[3]

"اگر باپ نے یا دادا نے ان دونوں بچہ اور بچی کا نکاح کر دیا تو ان دونوں کو خیار نہیں ہو گا۔"

فقہاء نے اس کی وجہ ان رشتوں میں بچوں کے لیے شفقت کا جذبہ بیان کی ہے۔ اگر باپ/دادا نے سوء اختیار سے کام لیا ہو اور اولاد کی مصلحت کو نظر انداز کیا ہو تو ایسی صورت میں خیار بلوغ ہو گا۔ جیسا کہ ردالمختار میں بیان

---

[1]-سالانہ رپورٹ 15-2014، ص 30

[2]- ایضا: ص 30

[3]-المرغینانی، ابو الحسن علی، **الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی**، باب فی الاولیاء والاکفاء، 1/193

کیا گیا ہے:

"لم یعرف منهما السوء الاختیار مجانة و فسقا (و ان عرف لا) یصح النکاح اتفاقا-"(1)

"اُن دونوں باپ دادا کا سوء اختیار غفلت، طمع اور فسق کی صورت میں معروف نہ ہو اگر سوء اختیار معروف ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہیں ہو گا۔"

فقہاء کا ایک گروہ مطلقاً خیار بلوغ کا قائل ہے۔ قاضی شریحؒ اور امام طاؤسؒ کے مطابق باپ اور دادا کی تزویج کی صورت میں بچوں کو مطلقاً خیار بلوغ حاصل ہو گا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے:

"عن ابن طاؤوس عن ابیه قال الصغیرتین قال هما بالخیار اذا شبا"(2)

" امام طاؤس کہتے ہیں کہ نابالغ بچہ / بچی کی صورت میں ان دونوں کو خیار ہو گا جب وہ جوان ہوں گے۔"

قاضی شریحؒ کے مطابق:

"اذا زوج الرجل ابنه او ابنته فالخیار لهما اذا شبا"(3)

" قاضی شریح کہتے ہیں کہ جب آدمی اپنے بیٹے / بیٹی کا نکاح کر دے تو ان دونوں کو جوان ہونے کے بعد خیار ہو گا۔"

امام نوویؒ مطلقاً خیار بلوغ کے حوالے سے فقہاء عراق کا موقف نقل کرتے ہیں:

"وقال اهل العراق لها الخیار اذا بلغت "(4)

"اہل عراق کے مطابق لڑکی کو بالغ ہونے پر خیار کا حق ہو گا۔"

مطلقاً خیار بلوغ کی سفارشات مناسب ہیں کیونکہ لڑکے، لڑکی کو یہ اختیار شریعت سے حاصل ہے تاہم کو نسل کو قبل از بلوغ نکاح کی حوصلہ شکنی کرنی چاہیے اور پابندی کی سفارش پیش کرنی چاہیے تاکہ موجودہ زمانے می اس کے مفاسد سے بچا جا سکے۔ اس موقف کی تائید میں ابن شبرمہؒ کی روایت پیش کی جا سکتی ہے:

"و روی بشر بن الولید عن ابی یوسف عن ابن شبرمه عن تزویج الاباء علی لصغار لایجوز-"(5)

1- ابن عابدین، **ردالمختار علی الدر المختار**، 3/66

2- ابن ابی شیبہ، ابو بکر عبد اللہ بن محمد خواستی، **المصنف فی الاحادیث والاثار**، کتاب النکاح، ریاض: مکتبۃ الرشد، رقم الحدیث: 16، ج3، ص461

3- ایضا: 3/462

4- النووی، ابو زکریا محی الدین یحیی، **المنہاج شرح صحیح مسلم**، کتاب النکاح باب تزویج الاب، البکر الصغیرۃ، بیروت: داراحیاء التراث العربی، 1332ھ، 9/206

5- الطحاوی، ابو جعفر احمد، **مختصر اختلاف العلماء**، بیروت: مطبوعہ دارالبشائر الاسلامیہ، 1995، ص: 257

7۔ تبدیلی مذہب کی صورت میں فسخ نکاح

تبدیلی مذہب کی صورت میں تنسیخ نکاح کے موضوع پر بحث اسلامی نظریاتی کونسل کے ۱۲/ فروری ۱۹۸۳ء کے اجلاس میں ہوئی جس میں قانون تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۴ کو زیر غور لایا گیا:

"کسی شادی شدہ عورت کا اسلام کو ترک کر دینا یا اسلام کے سوا کوئی دوسرا عقیدہ اختیار کرنا بجائے خود اس کے ازدواج کو فسخ کرنے کا باعث نہیں ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ مذکورہ عورت ایسے ترک اور تبدیلی مذہب کے بعد دفعہ ۲ میں مذکورہ وجوہات میں سے کسی کی بناء پر اپنی شادی کی تنسیخ کے لیے ڈگری حاصل کرنے کی حقدار ہوگی۔ مزید یہ کی اس دفعہ کی قانونی گنجائش کا اطلاق کسی ایسی عورت پر نہیں ہوگا جس کو کسی دوسرے مذہب سے اسلام میں لایا گیا ہو لیکن وہ اپنے پہلے مذہب کو دوبارہ قبول کرلے۔"[1]

چیئرمین کونسل ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے مطابق قانون تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء سے قبل زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہوجانے کے سبب نکاح فسخ ہوجاتا تھا لیکن اس قانون کے نفاذ کے بعد سے زوجہ کے ارتداد سے نکاح فسخ نہیں ہوتا، چنانچہ قانون مذکور کی دفعہ ۴ کے تحت کسی کتابیہ شادی شدہ عورت کے ترک اسلام یا اپنے سابق مذہب کو اختیار کرلینے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا البتہ قانون مذکور دفعہ ۲ کے تحت ارتداد یا تبدیلی مذہب کے تحت وہ عورت تفریق کا مطالبہ کرسکتی ہے لیکن جہاں تک مرد کے مرتد ہوجانے سے نکاح کے فسخ ہوجانے کا تعلق ہے وہ بالاتفاق فسخ ہوجائے گا اور عدت گزرنے کے بعد عورت دوسرے مرد سے نکاح کرسکتی ہے۔ دفعہ مذکور کے احکام ایسے شادی شدہ عورتوں سے بھی متعلق نہیں ہیں جو کسی غیر کتابی مذہب کی پیروکار تھیں اور بعد ازاں مسلمان ہوگئیں اور بعد میں اسی سابقہ مذہب کی طرف لوٹ گئیں۔ چنانچہ ایسی صورت میں نکاح فسخ ہوجائے گا۔[2]

کونسل کی سابقہ سفارشات

قبل ازیں کونسل نے اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل سفارشیں پیش کیں:

کونسل کی پہلی سابقہ سفارش

"اسلام قبول کرنے کے بعد جو عورت بھی ترک اسلام کی مرتکب ہو خواہ وہ سابقہ مذہب اختیار کرے یا دیگر کوئی مذہب اختیار کرے وہ اسلام کی رو سے مرتد قرار پاتی ہے، یہ جو اصل قانون میں لکھا گیا ہے کہ عورت کا ارتداد نکاح کو فسخ کرانے کا سبب نہیں بن سکتا اس لیے مذکورہ استثناء

1- مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء، نظر ثانی سفارشات، ص20

2- ایضا: ص48

درست نہیں ہے لہٰذا فقرہ استثنائیہ کو حذف کیا جائے۔"[1]

کونسل کی دوسری سابقہ سفارش

یکم مئی تا ۲ مئی ۱۹۹۹ء کو ڈاکٹر شیر محمد زمان کی صدارت میں کونسل کے دو روزہ ۱۳۶ویں اجلاس میں قانون تنسیخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء پر دوبارہ غور وخوض کیا گیا اور دفعہ ۴ سے متعلق کونسل کی پہلی سابقہ سفارش سے اختلاف کرتے ہوئے درج ذیل رائے دی گئی:

"اس دفعہ کا پہلا حصہ باقی رہنے دیا جائے، جس میں لکھا ہے کہ ارتداد سے نکاح از خود فسخ نہیں ہوتا۔ یہ شق اسلامی احکام کے خلاف نہیں۔[2] فقہاء کرام میں سے مشائخ بلخ و سمرقند اور بعض مشائخ بخارا، اسماعیل زاہد، ابو النصر دبوسی اور ابو القاسم صفار کا فتویٰ ہے کہ عورت کے مرتد ہونے کی صورت میں نکاح فسخ نہیں ہوتا بلکہ یہ عورت سابق شوہر کے نکاح میں رہتی ہے۔ فتح القدیر، قاضی خان، در مختار، شامی، قنیہ اور شرح فقہ اکبر میں اس کی تفصیل موجود ہے۔"[3]

مذکورہ اجلاس میں اس شق کے دوسرے فقرہ استثنائیہ کے حذف کرنے سے متعلق بھی سفارش کی گئی اس بناء پر کہ اس قانون کا تعلق صرف مسلمان خواتین کے نکاح کے فسخ سے ہے اور اس دوسرے فقرہ استثنائیہ میں یہ صورت سرے سے موجود ہی نہیں۔"[4]

تجزیہ

مذکورہ مسئلہ کے حوالے سے قانون انفساخ ازدواج مسلمانان ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۴ پر ڈاکٹر تنزیل الرحمن اور ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور میں بحث ہوئی۔ مذکورہ قانون کی دفعہ ۴ میں ذکر ہے کہ شادی شدہ مسلمان عورت کے مرتد ہو کر کوئی دوسرا عقیدہ اختیار کرنے کی صورت میں فسخ نکاح نہیں ہوگا۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمن کے دور میں کونسل نے مذکورہ دفعہ پر بحث کرتے ہوئے قرار دیا کہ مذکورہ دفعہ میں لکھا ہے کہ عورت کا ارتداد نکاح فسخ کرانے کا سبب نہیں بن سکتا۔ یہ درست نہیں ہے۔ ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور میں کونسل نے پچھلی کونسل سے اختلاف کرتے ہوئے مذکورہ دفعہ ۴ کی شق جس میں لکھا ہے کہ "ارتداد سے نکاح از خود فسخ نہیں ہوتا" سے اتفاق کیا اور قرار دیا کہ یہ شق اسلام کے خلاف نہیں ہے۔ اس سلسلے میں کونسل نے مشائخ بلخ و سمرقند اور بخارا کے فتویٰ کا حوالہ دیا۔ عورت کے

---

[1]-دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص48

[2]۔سالانہ رپورٹ99-1998، ص63

[3]۔تھانوی، **الحیلۃ الناجزۃ**، ص174

[4]۔سالانہ رپورٹ99-1998ء، ص64

ارتداد کے سبب تنسیخ نکاح میں قدیم فقہاء کا نقطۂ نظر ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کے ارتداد کے سبب نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا۔[1] فقہاء بخارا کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ عورت اسلام چھوڑ کر کوئی بھی مذہب اختیار کرے تو اس کو قید میں رکھا جائے تا آنکہ وہ مذہب اسلام کی طرف لوٹ آئے جس کے بعد اس کو سابق شوہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ البتہ بلخ و سمرقند کے فقہاء کا یہ نقطۂ نظر ہے کہ اگر وہ عورت اسلام چھوڑ کر کوئی کتابی مذہب اختیار کر لے مثلاً عیسائی یا یہودی ہو جائے تو اس کا نکاح ساقط نہ ہو گا۔[2]

مقالہ نگار کی رائے میں ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور کونسل کی سفارش مناسب ہے کہ ارتداد سے نکاح از خود فسخ نہیں ہو گا۔ متاخرین فقہاء نے جب دیکھا کہ عورتوں نے اپنے شوہروں سے جان چھڑانے کے لیے ارتداد کو بہانہ بنانا شروع کر دیا ہے تو انہوں نے فتوی دیا کہ منکوحہ کے مرتد ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہو گا بلکہ معلق رہے گا اور مرتدہ کو قید میں رکھا جائے گا اور اسی مرد سے نکاح قائم رکھنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ ارتداد کا دروازہ بند ہو جائے۔ اور مسلمان منکوحہ کا اسلام کے علاوہ کوئی بھی مذہب اختیار کرنے کا بھی یہی حکم ہے اور اس مسئلہ میں فتوی متاخرین فقہاء کے قول پر ہے۔ البتہ ایسی مرتدہ عورتوں کے حوالہ سے سزا کا تعین ضروری ہے تاکہ ارتداد کا انسداد ہو۔ اور اگر مرد مرتد ہو جائے تو نکاح ختم ہو جائے گا۔ اس صورت میں مرد دوبارہ مسلمان ہو جاتا ہے تو تجدید نکاح کے ذریعے سے نکاح کو دوبارہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

---

[1]۔ المرغینانی، **الهداية**، 1/ 215

[2]۔ ابن مازہ، برہان الدین، **المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی**، بیروت: دار الکتب العلمیة، 2004ء، ج3، ص142

فصل چہارم

رجعت اور عدت سے متعلق

1. رجعت کے حوالے سے سفارشات

اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء پر دفعہ وار بحث کی اور مطلقہ کی رجعت کے حوالے سے دفعہ ۷ کو تبدیل کیا۔

رجعت کے حوالے سے کونسل کی پہلی سفارشات

صدر مملکت جنرل محمد ضیاء الحق کی ہدایت مؤرخہ ۱۵، نومبر ۱۹۷۸ء بوساطت وزارت مذہبی امور بذریعہ مراسلہ نمبر اے ڈی جے ۲۳ (۲) / ۷۸، مؤرخہ ۲۹، نومبر ۱۹۷۸ء کی روشنی میں اسلامی نظریاتی کونسل نے مسلم عائلی قوانین آرڈیننس مجریہ ۱۹۶۱ء پر اپنے اجلاس منعقدہ اسلام آباد بتاریخ ۲۹، جنوری تا ۱۹، فروری ۱۹۷۹ء زیر صدارت جسٹس محمد افضل چیمہ، از سر نو شق وار غور کیا[1] اور رجعت کے حوالے سے مذکورہ آرڈیننس کی دفعہ ۷ میں درج ذیل ترامیم تجویز کیں:

ذیلی دفعہ (۱) اگر طلاق بیوی کے مسلک کے مطابق رجعی ہو تو شوہر عدت کے دوران اس سے رجوع کر سکتا ہے۔

ذیلی دفعہ (۲) اگر طلاق بیوی کے مسلک کے مطابق بائن ہو تو شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔

ذیلی دفعہ (۵) کسی ایسی مطلقہ عورت کے لیے جس کے مسلک کی رو سے طلاق مغلظ ہو چکی ہو سابقہ شوہر سے دوبارہ حلالہ کیے بغیر نکاح باطل ہو گا۔[2]

رجعت کے حوالے سے کونسل کی دوسری سفارشات

ڈاکٹر شیر زمان کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء پر دوبارہ غور و خوض کیا گیا اور کونسل کے ۱۴۵ویں اجلاس میں سابقہ سفارش کے حوالے سے اس صورتحال پر غور کیا گیا کہ اگر خاوند اور بیوی کا فقہی مسلک ایک دوسرے سے مختلف ہو تو طلاق واقع ہونے کی صورت میں کس کے مسلک کا اعتبار ہو گا اور رجعت کے حوالے سے عائلی قوانین کی دفعہ ۷ میں حسب ذیل سفارش کی گئی۔[3]

ذیلی دفعہ (۲) طلاق کی نوعیت، رجعی، بائن یا بائن مغلظ کا انحصار طلاق کے الفاظ اور متعلقہ مسلک پر ہو گا۔

---

[1]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص:29

[2]- ایضاً: ص 31

[3]- سالانہ رپورٹ 02-2001ء، ص 46

ذیلی دفعہ (۳) کسی ایسی عورت کے لیے جس کو طلاق مغلظ ہو چکی ہو سابق شوہر سے تحلیل شرعی کے بغیر نکاح باطل ہو گا۔[1]

رجعت کے حوالے سے کونسل کی تیسری سفارش

بعد ازاں مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء پر دفعہ وار از سر نو غور کیا گیا اور تمام اراکین کے اتفاق سے مذکورہ قانون کی دفعہ ۷ کو مکمل غیر اسلامی قرار دیا گیا۔ مذکورہ دفعہ ۷ میں کونسل کی سفارشات کے حوالے سے رکن علامہ زبیر احمد ظہیر نے رائے دیتے ہوئے کہا کہ سابقہ سفارش سے حلالہ کے لفظ کو نکال دینا چاہیے کیونکہ قرآن پاک میں نکاح کا ذکر ہے حلالہ کا ذکر نہیں ہے۔[2] رکن علامہ مصطفیٰ رضوی نے رائے دی کہ "حلالہ" کے بجائے "شرعی تقاضے" کے الفاظ اختیار کیے جائیں۔[3] چیئرمین کونسل نے مفتی غلام مصطفیٰ رضوی کی تائید کرتے ہوئے کہا کہ لفظ حلالہ کے بجائے متبادل لفظ تجویز کیا جائے۔ میرے خیال میں سابقہ سفارش کو یوں تبدیل کیا جائے: "سابق شوہر سے شرعی تقاضے پورے کیے بغیر دوبارہ نکاح باطل ہو گا، نیز شخصی قوانین میں مسلک کا لحاظ رکھا گیا ہے، اگر دونوں کا مسلک ایک ہو گا تو پھر کوئی مسئلہ نہیں ہے لیکن اگر مسلک مختلف ہو گا تو عورت کے مسلک کا اعتبار ہو گا۔"[4]

کونسل کی سفارش

متذکرہ تجاویز کی روشنی میں کونسل کی سابقہ سفارش کو معمولی ترمیم کے ساتھ منظور کرتے ہوئے رجعت کے حوالے سے درج ذیل فیصلہ مرتب کیا:

ذیلی دفعہ (۱) اگر طلاق بیوی کے مسلک کے مطابق رجعی ہو تو شوہر عدت کے دوران اس سے رجوع کر سکتا ہے۔

ذیلی دفعہ (۲) اگر طلاق بیوی کے مسلک کے مطابق بائن ہو تو شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔

ذیلی دفعہ (۵) کسی ایسی مطلقہ عورت کے لیے جس کے مسلک کی رو سے طلاق مغلظ ہو چکی ہو۔ سابق شوہر سے شرعی تقاضے پورے کیے بغیر دوبارہ نکاح باطل ہو گا۔[5]

---

[1]- سالانہ رپورٹ 02-2001ء، ص47

[2]- سالانہ رپورٹ 14-2013ء ص126

[3]- ایضاً: ص126

[4]- ایضاً: ص127

[5]- ایضا: ص127

تجزیہ

رجعت سے متعلق کونسل نے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر شیر محمد زمان اور مولانا محمد خان شیرانی کے ادوار میں مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۷ پر غوروخوض کر کے ترامیم تجویز کیں۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں کونسل نے مذکورہ قانون کی دفعہ ۷ میں ترامیم کر کے طلاق رجعی میں بیوی کے مسلک کے مطابق رجوع کرنے اور بیوی کے مسلک کے مطابق طلاق بائن کی صورت میں عدم رجوع اور بیوی کے مسلک کی صورت میں طلاق مغلظ کی صورت میں حلالہ کے بغیر نکاح کے باطل ہونے کی سفارشات کیں جبکہ شیر محمد زمان کے دور میں کونسل نے سابقہ فیصلے سے اختلاف کرتے ہوئے بیوی کے مسلک کی شرط کو حذف کرتے ہوئے متعلقہ مسلک کے مطابق طلاق کی نوعیت، رجعی، بائن یا بائن مغلظ کا طلاق کے الفاظ پر کرنے کی سفارش کی نیز کونسل نے حلالے کے بجائے تحلیل شرعی کے الفاظ کی سفارش کی۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے بیوی کے مسلک کے مطابق طلاق رجعی کی صورت میں رجوع اور طلاق بائن کی صورت میں عدم رجوع کی سفارشات کے سلسلے میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور کی سفارشات سے اتفاق کیا البتہ طلاق مغلظ کی صورت میں سابق شوہر سے نکاح کی صورت میں شرعی تقاضے کا اضافہ کیا۔ ان تمام تجاویز کی روشنی میں مقالہ نگار کی رائے یہ ہے کہ جب فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک طلاق دینا احسن ہے اور طلاق بدعی اور طلاق مغلظہ کی ہمیشہ ہی تشنیع کی گئی ہے تو ہونا یہ چاہیے کہ سنت کے مطابق طلاق دینا رائج کیا جائے تاکہ رجوع سے متعلق مسائل حل ہو سکیں اور شریعت کے تقاضے بھی پورے ہوں۔ اور رجوع ایک ایسا معاملہ ہے جس پر آئمہ فقہاء کا اتفاق ہے۔ مثلاً حنفیہ کا مؤقف دیکھیں تو علامہ علی بن ابی بکر مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ اس ضمن میں لکھتے ہیں :

" و إذا طلق الرجل امرأته تطليقة رجعية أو تطليقتين فله أن يراجعها في عدتها رضيت بذلك أو لم ترض " لقوله تعالى: {فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ} من غير فصل ولا بد من قيام العدة لأن الرجعة استدامة الملك ألا ترى أنه سمى إمساكا وهو الإبقاء وإنما يتحقق الاستدامة في العدة لأنه لا ملك بعد انقضائها " والرجعة أن يقول راجعتك أو راجعت امرأتي " وهذا صريح في الرجعة ولا خلاف فيه بين الأئمة"(1)

" اور جب آدمی اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق رجعی دے تو اس کو اختیار ہے کہ وہ عدت میں ہی اس سے رجوع کر لے بیوی رجوع سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ان کو مناسب طریقے سے روکے رکھو۔ اس میں کوئی تفصیل نہیں لیکن عدت کا قائم ہونا ضروری ہے کیونکہ رجوع ملکیت کا مضبوط کرنا ہے اور اس کے لیے امساک کا

1- المرغینانی، الہدایۃ، باب الرجعۃ، ج2، ص254

لفظ استعمال ہوا ہے اور وہ باقی رکھنا ہے اور یہ عدت میں ہیں ملکیت کا مضبوط ہونا متحقق ہوگا اس لیے کہ عدت گزر جانے کے بعد ملکیت باقی نہیں رہتی۔ اور رجوع یہ ہے کہ وہ کہے: میں نے تجھ سے رجوع کیا یا میں نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا اور رجوع میں صریح الفاظ ہیں اور اس میں ائمہ کا اختلاف بھی نہیں ہے۔"

مالکیہ کا مؤقف دیکھیں تو علامہ ابن رشد الحفیدؒ رجعت سے متعلق رقمطراز ہیں :

"وَأَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ الزَّوْجَ يَمْلِكُ رَجْعَةَ الزَّوْجَةِ فِي الطَّلَاقِ الرَّجْعِيِّ مَا دَامَتْ فِي الْعِدَّةِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ رِضَاهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ ، وَأَنَّ مِنْ شَرْطِ هَذَا الطَّلَاقِ تَقَدُّمَ الْمَسِيسِ لَهُ، وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهَا تَكُونُ بِالْقَوْلِ وَالْإِشْهَادِ-"[1]

" اور مسلمانوں کا اجماع ہے اس بات پر کہ خاوند طلاق رجعی میں بیوی سے رجوع کا مالک ہوتا ہے جب تک وہ عدت میں ہے اور اس میں بیوی کی رضامندی کا اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: اور ان کے خاوند اس معاملہ میں ان کے لوٹائے جانے کے زیادہ حقدار ہیں۔ اور اس طلاق کی شرط میں سے یہ ہے کہ قاصد اس کے پاس آیا ہو اور سب کا اتفاق ہے کہ رجوع قول سے بھی ہو جاتا ہے اور گواہوں کے ذریعہ سے بھی۔"

فقہاء شوافع بھی رجعت کے قائل ہیں۔ علامہ یحی بن شرف نووی رحمۃ اللہ علیہ رجعت کے متعلق لکھتے ہیں :

"إذا طلق الحر امرأته بعد الدخول طلقة أو طلقتين، أو طلق العبد امرأته بعد الدخول طلقه، فله أن يراجعها قبل انتهاء العدة، لقوله عز وجل " وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف"والمراد به إذا قار بن أجلهن. و روى ابن عباس رضى الله عنه عن عُمَرَ رَضِيَ الله عَنْهُ " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم طلق حفصة وراجعها " وروى ان ابن عمر رضى الله عنه طلق امرأته وهي حائض ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر : من ابنك فليراجعها فإن انقضت العدة لم يملك رجعتها، لقوله عز وجل " وإذا طلقتم النساء فبلغ أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن " فإن طلقها قبل الدخول لم يملك الرجعة لقوله عز وجل : " وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف"[2]

" جب آزاد مرد اپنی بیوی کو دخول کے بعد ایک یا دو طلاقیں دے، یا غلام اپنی بیوی کو ایک طلاق دے تو اسے اختیار ہے کہ وہ اپنی بیوی سے عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کر لے اس لیے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: اور جب تم عورتوں کو طلاق دو تو جب وہ اپنی مدت کے قریب پہنچنے لگیں تو انہیں مناسب طریقے سے روک لو۔ یعنی جب ان کی عدت ختم

1- ابن رشد، بدایۃ المجتہد، 3/104

2- النووی، المجموع شرح المہذب، 16/262

ہونے کے قریب ہو جائے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی اور اس سے رجوع کیا۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو نبی کریم ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے کہو کہ وہ اس سے رجوع کرلے۔ اگر عدت گزر گئی تب وہ اس سے رجوع کرنے کا مالک نہیں رہے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: اور جب تم عورتوں کو طلاق دو تو جب وہ اپنی مقررہ مدت پوری کرلیں تو انہیں نکاح کرنے سے نہ روکو۔ اور اگر اس نے دخول سے پہلے طلاق دے دی تو اب وہ رجوع کا مالک نہیں اس لیے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: اور جب تم عورتوں کو طلاق دو تو جب وہ اپنی عدت پوری کرنے کے قریب پہنچنے لگیں تو ان کو مناسب طریقے سے روک لو یا انہیں مناسب طریقے سے رخصت کر دو۔"

اسی طرح فقہاء حنابلہ بھی طلاق رجعی کے تحت رجعت کے قائل ہیں۔ [1]

باقی جہاں تک کونسل کی مختلف اوقات میں طلاق مغلظ کے بعد حلالہ کے لیے تحلیل شرعی اور شرعی تقاضے کے الفاظ استعمال کرنے کی سفارش ہے وہ بھی مناسب ہے اور اس کے ہی مطابق قانون سازی ہونی چاہیے کیونکہ موجودہ حلالہ کی جو صورت رائج ہے ایک شریف النفس انسان اس کو برداشت نہیں کر سکتا۔

2۔ عدت سے متعلق سفارشات

پس منظر

صدر مملکت جنرل محمد ضیاء الحق کی ہدایت پر مؤرخہ ۱۵ نومبر ۱۹۷۸ء بوساطت وزارت مذہبی امور بذریعہ مراسلہ نمبر اے ڈی جے ۲۳ (۲)/ ۷۸،۷۷، ۲۹ نومبر ۱۹۷۸ء کی روشنی میں اسلامی نظریاتی کونسل نے مسلم عائلی قوانین آرڈیننس مجریہ ۱۹۶۱ء پر اپنے اجلاس منعقدہ اسلام آباد بتاریخ ۲۹ جنوری تا ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء زیر صدارت جسٹس محمد افضل چیمہ، میں از سر نو شق وار غور کیا گیا۔ [2]

کونسل کی سفارشات

اجلاس میں مذکورہ عائلی قوانین کی دفعہ ۷ کو تبدیل کرکے مذکورہ دفعہ ۷ کی ذیلی دفعہ ۶ میں عدت کی مدت کے حوالے سے درج ذیل سفارشات کیں:

(الف) غیر حاملہ عورت جسے حیض آتا ہو اس کے لیے طلاق کے بعد تین مرتبہ حیض گزر جانا اور اگر عورت اثنا

1۔ منصور بن یونس، **کشاف القناع**، باب الرجعۃ، ریاض: دار عالم الکتب، ج5، ص345

2۔ دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص29

عشریٰ مسلک سے تعلق رکھتی ہو تو اس کے لیے تین طہر گزر جانا۔
(ب) جس لڑکی یا عورت کو حیض نہ آتا ہو اس کے لیے طلاق کے وقت قمری تقویم کے لحاظ سے تین مہینے۔
(ج) حاملہ عورت کے لیے وضع حمل۔[1]

ڈاکٹر شیر زمان کے دور مسند نشینی میں کونسل کے اجلاس مؤرخہ ۲۳، ستمبر ۲۰۰۱ء کو کونسل نے عائلی قوانین کی دفعہ ۷ میں ترمیم کر کے عدت کے حوالے سے سابقہ سفارشات کو بعینہٖ قائم رکھا۔[2]

مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں بھی کونسل کے ۱۹۴ویں اجلاس مؤرخہ ۱۰- ۱۱، مارچ ۲۰۱۴ء کو عائلی قوانین کی دفعہ ۷ میں ترمیم کر کے عدت کے حوالے سے سابقہ سفارشات پر اتفاق کیا گیا۔[3]

البتہ کونسل نے اپنی رپورٹ معاشرتی اصلاحات میں مطلقہ رجعیہ کے لیے دوران عدت خاوند کے گھر میں رہائش کے اہتمام کی سفارش کی:

> "طلاق رجعی کی صورت میں دوران عدت میاں بیوی ایک ہی جگہ پر رہائش پذیر رہیں، اس بات کو قانوناً لازمی قرار دیا جائے اور خلاف ورزی کرنے والے پر سزائے جرمانہ عائد کی جائے، اس پابندی کا مقصد یہ ہے کہ کئی ماہ تک ایک ساتھ رہنے سے فریقین کو رجوع کے مواقع میسر رہیں گے جو شریعت کا اصل منشا ہے۔"[4]

تجزیہ

کونسل نے مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۷ کی ذیلی دفعہ ۶ میں ترامیم کر کے غیر حاملہ، حاملہ، یائسہ، صغیرہ لڑکی کی عدت کی مدت کے حوالے سے سفارشات کی ہیں جو درجہ ذیل قرآنی نصوص پر مبنی ہیں۔

۱۔ وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ؕ[5]

" اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ حیض آنے تک اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں۔"

1- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص 31
2- سالانہ رپورٹ 02-2001ء، ص 47
3- سالانہ رپورٹ 14-2013ء ص 178
4- رپورٹ **معاشرتی اصلاحات**، ص 37-38
5- البقرہ: 228

۲۔ وَ الّٰٓئِیۡ یَئِسۡنَ مِنَ الۡمَحِیۡضِ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ اِنِ ارۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُہُنَّ ثَلٰثَۃُ اَشۡہُرٍ ۙ وَّ الّٰٓئِیۡ لَمۡ یَحِضۡنَ ؕ وَ اُولَاتُ الۡاَحۡمَالِ اَجَلُہُنَّ اَنۡ یَّضَعۡنَ حَمۡلَہُنَّ [1]

"اور اگر تمہیں (ان کی عدت کے بارے میں) شک ہو تو (یاد رکھو) ان کی عدت تین مہینے ہے اور اُن عورتوں کی (عدت) بھی (یہی ہے) جنہیں ابھی ماہواری آئی ہی نہیں۔ اور جو عورتیں حاملہ ہوں اُن کی (عدت کی) معیاد یہ ہے کہ وہ اپنے پیٹ کا بچہ پیدا کر لیں۔"

علاوہ ازیں کونسل نے مطلقہ رجعیہ کے لیے دوران عدت خاوند کے گھر رہائش کی سفارش کی ہے جو قرآنی نصوص پر مبنی ہے۔

ا۔ لَا تُخۡرِجُوۡہُنَّ مِنۡۢ بُیُوۡتِہِنَّ وَ لَا یَخۡرُجۡنَ [2]

"ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں۔"

۲۔ اَسۡکِنُوۡہُنَّ مِنۡ حَیۡثُ سَکَنۡتُمۡ [3]

"ان عورتوں کو اپنی حیثیت کے مطابق رہائش مہیا کرو جہاں تم رہتے ہو۔"

اور کونسل نے دوران عدت میاں بیوی کو ایک جگہ رہائش پذیر رہنے کو قانونی طور پر لازمی قرار دینے اور خلاف ورزی پر سزائے جرمانہ کی سفارش کی ہے تاکہ کئی ماہ تک ساتھ رہنے سے فریقین کو رجوع کے مواقع میسر آئیں۔ مذکورہ سفارش مناسب اور شریعت کے اصل منشاء کے مطابق ہے۔

عدت کی مدت۔ طبی تحقیقات کی روشنی میں

پس منظر

روزنامہ ڈیلی پاکستان کے جائنٹ ایڈیٹر مبشر میر نے اپنے مراسلہ مورخہ 12 دسمبر 2006ء بنام چیئرمین کونسل میں مذکورہ بالا موضوع کے حوالے سے اپنی آراء کا اظہار کرتے ہوئے تجویز کیا کہ عموماً عدت کی مدت نوے دن ہے۔ اس کا میڈیکل سائنسز کی جدید ریسرچ کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے اور عدت کی مدت کو ختم کر کے عورت کو معاشرہ میں فعال کردار ادا کرنے کا حق دیا جائے۔ انہوں نے کونسل سے اس مسئلہ پر غور و خوض کی درخواست کی۔[4]

---

[1]- الطلاق:4

[2]- الطلاق: 1

[3]- ایضا: 6

[4]۔ سالانہ رپورٹ 07-2006ء، ص138

کونسل میں بحث

مذکورہ مسئلہ کو کونسل کی لیگل کمیٹی کے سامنے پیش کیا گیا اور غور وخوض اور بحث و تمحیص کے بعد دو آراء سامنے آئیں:

جاوید احمد غامدی کی رائے یہ تھی کہ طبی تحقیقات کی بنیاد پر عدت کی مدت مقرر کی جاسکتی ہے۔ رشید احمد جالندھری نے جاوید احمد غامدی کی تائید کرتے ہوئے کہا کہ آج کل سپریم کورٹ کی شریعت بنچ میں جدید طبی تحقیقات پر بھروسہ کیا جارہا ہے مثلاً زنا کے مقدمہ میں چوبیس گھنٹے کے اندر اندر خاتون اور اس سے زیادتی کرنے والے کے "منوی جراثیم" بتادیتے ہیں کہ آدمی نے اس معاملے میں زیادتی سے کام لیا ہے۔

جسٹس (ر) ڈاکٹر منیر احمد مغل نے رائے دی کہ طبی تحقیقات کی بنیاد پر عدت کی مدت مقرر نہیں کی جاسکتی۔[1]

لیگل کمیٹی کے اراکین کی یہ آراء کونسل کے سامنے پیش کی گئیں۔ کونسل کے اجلاس میں مولانا سید ذاکر حسین شاہ سیالوی اور مولانا عبداللہ خلجی نے دوسری رائے کی تائید کی اور تین اراکین کے اختلاف کے ساتھ کثرت رائے کی بنیاد پر پہلی رائے کی منظوری دی گئی۔[2]

سفارش

"طبی تحقیقات کی بنیاد پر عدت کی مدت مقرر کی جاسکتی ہے"۔[3]

مذکورہ سفارش کے دلائل کے حوالے سے کونسل نے یہ دلائل دیئے کہ عدت کی مدت کے تعین میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس سوال پر ہے کہ استبراء رحم یعنی رحم کے خالی ہونے کا یقین کیسے ہو۔ کونسل کی رائے میں اس بات کو یقینی بنانے کے لیے کونسل نے علم طب سے مدد لینے کی سفارش کی ہے۔ نزاع یا شبہ کی صورت میں طبی تحقیق اور شواہد کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ حمل کے سلسلے میں شبہ یا نزاع کی صورت میں طبی ٹیسٹ سے یہ طے کیا جاسکتا ہے کہ عدت ضروری ہے یا نہیں۔[4]

1۔ سالانہ رپورٹ 07-2006ء، ص138

2۔ ایضاً: ص138

3۔ ایضا: ص260

4۔ **مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء سفارشات**، ص: 57

اختلافی آراء میں جسٹس (ر) ڈاکٹر منیر احمد مغل، مولانا سید ذاکر حسین شاہ سیالوی اور مولانا عبد اللہ خلجی نے دلائل دیئے کہ طبی تحقیقات کی بنیاد پر عدت کی مدت مقرر نہیں کی جاسکتی، عدت کی تمام اقسام کی مدت قرآنی نصوص کے اندر صراحت کے ساتھ مقرر کی گئی ہے لہذا ہمیں اللہ اور رسول ﷺ کی بات میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے اور انہی کے فرامین کو برقرار رکھنا چاہیے۔[1]

کونسل میں دوبارہ غور وخوض

بعد ازاں مذکورہ سفارش کو کونسل کے 174 ویں اجلاس مورخہ 8-9 جون 2009ء میں دوبارہ زیر غور میں لایا گیا اور چیئرمین کونسل مولانا محمد خان شیرانی نے مذکورہ سفارش کو آئین پاکستان اور شریعت کی مسلمہ تعلیمات کے خلاف قرار دیا۔[2] تاہم 175 تا 176 اجلاس میں اس بات پر بحث ہوئی کہ کونسل اپنی سفارشات پر از سر نو غور کر سکتی ہے۔[3] اور 180 ویں اجلاس میں مذکورہ سفارش کے حوالے شعبہ ریسرچ کے دلائل کو زیر غور لایا گیا جس کے مطابق عدت کی مدت متعین کرنے میں طبی تحقیقات کو معیار مقرر کرنا نہ صرف یہ کہ ایک منصوص اور قطعی شرعی حکم کو تبدیل کرنے کے مترادف ہے بلکہ مردوزن دونوں کو کئی ایک حقوق سے محروم کرنے کے بھی مترادف ہے۔[4] چنانچہ کونسل نے شعبہ ریسرچ کے دلائل سے اتفاق کرتے ہوئے سابق سفارش کو حذف کرتے ہوئے درج ذیل سفارش کی:

> "عدت کی مدتیں قرآن مجید کی آیات میں صراحتاً متعین ہیں لہذا طبی تحقیقات کی بنیاد پر عدت کی مدت مقرر نہیں کی جاسکتی۔"[5]

تجزیہ

عدت کی مدت کو طبی تحقیقات کی روشنی میں متعین کرنے کے حوالے سے مسئلہ ڈاکٹر محمد خالد مسعود اور مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں زیر بحث آیا اور ڈاکٹر خالد مسعود کونسل نے عدت کی مدت کو طبی تحقیقات کی روشنی میں متعین کرنے کی حمایت کی ان کی دلیل یہ تھی کہ عدت میں اصل چیز استبراء رحم ہے جو جدید طبی تحقیقات کی

---

[1]- سالانہ رپورٹ 07-2006ء، ص260

[2]- سالانہ رپورٹ 11-2010ء، ص27

[3]- ایضاً: ص27-28

[4]- ایضاً، ص: 106

[5]- ایضا: ص51

روشنی میں معلوم ہو سکتا ہے۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور کونسل میں کونسل نے سابقہ کونسل کی مذکورہ سفارش کو زیر غور لاتے ہوئے اسے مکمل طور پر نصوص شرعی سے متصادم قرار دیتے ہوئے حذف کرنے کی سفارش کی۔

مقالہ نگار کی رائے میں مولانا محمد خان شیرانی کے دور کونسل کا فیصلہ شریعت کے مطابق ہے کیونکہ قرآن مجید میں عدت کے حوالے سے احکام منصوص ہیں اور اصول فقہ کی رو سے آیات عدت کے الفاظ ''ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ''[1] ''اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا''[2] میں اعداد ہیں جو "خاص" ہیں اور شرعی معنی میں قطعیت کا مفہوم دیتے ہیں، اس کے علاوہ سفارش عدت کی مدت، طبی تحقیقات کے حوالے سے مبہم اور غیر واضح ہے کیونکہ طبی تحقیقات پر عدت کی مدت مقرر کرنے سے رجعت اور سوگ کے منصوص احکام غیر مؤثر ہو جائیں گے۔

"الدراسات الحديثة اثبتت ان ماء الرجل يحتوي علي62 نوعا من البروتين وان هذا الماء يختلف من رجل إلى آخر فلكل رجل بصمة فى رحم زوجته- وإذا تزوجت من رجل آخر بعد الطلاق مباشرة، قد تصاب المراة بمرض سرطان الرحم لدخول اكثر من بصمة مختلفة فى الرحم، وقد اثبتت الابحاث العلمية ان اول حيض بعد طلاق المراة يزيل من 32 فى المئة إلى 35 فى المئة، وتزيل الحيضة الثانية من 67 فى المئة إلي72 فى المئة منها، بينما تزيل الحيضة الثالثة 99.9 فى المئة من بصمة الرجل، وهنا يكون الرحم قد تم تطهيره من البصمة السابقة وصار مستعدا لاستقبال بصمة اخري"

علاوہ ازیں عدت کی مدت جو مقرر کی گئی ہے وہ صرف استبراء رحم سے متعلق نہیں بلکہ اس میں کئی اور حکمتیں بھی پوشیدہ ہیں مثلاً ڈاکٹر وہبہ الزحیلی عدت کی حکمت و مقاصد سے متعلق لکھتے ہیں :

" وحكمة العدة: إما التعرف على براءة الرحم، أو التعبد، أو التفجع على الزوج، أو إعطاء الفرصة الكافية للزوج بعد الطلاق ليعود لزوجته المطلقة والتفريق لفساد الزواج أو الوطء بشبهة يقصد من العدة استبراء رحم المرأة للتأكد من عدم وجود حمل من الرجل منعاً من اختلاط الأنساب، وصون النسب- فإذا كان الحمل موجوداً ي العدة بوضع الحمل لتحقق الهدف المقصود من العدة. وإذا لم يتأكد من الحمل بعد الدخول بالمرأة، وجب الانتظار للتعرف على براءة الرحم، حتى بعد الوفاة۔

ومن المقاصد أيضاً: إظهار الأسف على نعمة الزواج، وصون سمعة المرأة وكرامتها حتى لا تكون محلا للتحدث عنها بخروجها من البيت غادية رائحة بمجرد الفراق و إن أمكن معرفة براءة الرحم بمجرد الحيضة الأولى وفي الطلاق الرجعي: يقصد بالعدة تمكين الرجل من العود إلى مطلقته خلال العدة بعد

1- البقرة: 228

2- ایضاً: 234

زوال عاصفة الغضب، وهدوء النفس والتفكير بمتاعب ومخاطر ووحشات الفراق. وذلك حرصاً من الإسلام على إبقاء الرابطة الزوجية، وتنويهاً بتعظيم شأن الزواج۔"[1]

"عدت کی حکمت یہ ہے کہ یا تو رحم کا خالی ہونا معلوم ہو جائے یا تعبدی طور پر شوہر پر دکھی ہونے کے لیے ہے۔ یا شوہر کو طلاق کے بعد اتنی فرصت دینا ہے کہ وہ اپنی مطلقہ کو واپس کرے۔ اور طلاق بائن اور فساد نکاح کی وجہ سے تفریق میں عدت استبراء رحم سے ہوتی ہے تاکہ حمل کا علم ہو جائے اور نسب میں اختلاط نہ ہو۔ اگر حمل موجود ہو تو عدت وضع حمل کے ساتھ ختم ہو گی کیونکہ عدت سے جو ہدف مقصود تھا وہ پایا گیا اور اگر دخول کے بعد محل نہ ہو تو بھی عورت پر رحم کو صاف کرنے لیے انتظار واجب ہے حتی کہ خاوند کی وفات کے بعد بھی۔ اور اس کے مقاصد میں سے ازدواجی نعمت کے ختم ہونے پر اظہار افسوس کرنا، عورت کی شہرت اور بزرگی وغیرہ کو لوگوں کی بات چیت کا نشانہ بننے سے بچانا کہ وہ صبح شام گھر سے نہ نکلے صرف جدائی سے، اگرچہ پہلے ہی سے حیض سے رحم کا خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ طلاق رجعی میں عدت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شوہر کو غصہ ختم ہونے پر دوران عدت بیوی سے رجوع کا حق حاصل ہو، اور یہ اسلام کی تحریص کی وجہ سے ہے کہ رابطہ زوجیت باقی رہے اور اس کی تعظیم باقی رہے۔"

اس طرح علامہ غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

"عدت کی حکمت یہ ہے کہ عورت کے رحم کا استبراء ہو جائے اور معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ ہے یا نہیں، کیونکہ اگر اس کو حیض آ گیا تو وہ حاملہ نہیں ہو گی اور اس کی عدت تین حیض ہو گی ورنہ وضع حمل تک اس کی عدت ہو گی۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ اگر عورت دوسرا نکاح کرتی ہے تو اس نکاح اور دوسرے نکاح کے درمیان وقفہ ہونا چاہیے تاکہ اس وقفہ میں عورت کے دل و دماغ پر پہلے شوہر کے جو اثرات نقش ہو چکے تھے وہ محو ہو جائیں اور وہ خالی الذہن ہو کر دوسرے شوہر کے نکاح میں جائے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ عدت کے دوران عورت طلاق کے عواقب اور نتائج پر غور کرے کہ اس کی کس خطا یا زیادتی کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی تاکہ دوسرے نکاح میں وہ ان غلطیوں کا اعادہ نہ کرے اور اگر شوہر کی کسی بدسلوکی یا زیادتی کے نتیجے میں طلاق واقع ہوئی ہے تو اب دوسرے نکاح میں زیادہ غور و فکر اور تامل سے کام لے اور احتیاط سے نکاح کرے تاکہ پھر اسی قماش کے شوہر کے پلے نہ بندھ جائے۔ چوتھی حکمت یہ ہے کہ اگر ایک طلاق، یا دو طلاقوں کی عدت گزار رہی ہے تو شوہر کے لیے اس طلاق سے رجوع کرنے کا موقع باقی رہے اور جس جھگڑے یا فساد کی بناء پر یہ طلاق واقع ہوئی تھی بعد میں جب فریقین کا جوش غضب ٹھنڈا ہو جائے تو اس جھگڑے کے عوامل پر غور کریں اور شوہر حسن سلوک کے ساتھ زندگی گزارنے کے لیے رجوع کر لے۔"[2]

---

[1]- الزحیلی، **الفقہ الاسلامی وادلتہ**، 9/592

[2]- سعیدی، غلام رسول، **تبیان القرآن**، لاہور: فرید بک سٹال، 2007ء، ج12، ص535

مختصر ا یہ کہ احکام شریعت عموماً دو طرح کے پہلوؤں پر مبنی ہوتے ہیں۔ ایک پہلو "معلل" یعنی کسی قانونی علت پر مبنی ہوتا ہے جس کے وجود یا عدم وجود پر حکم کا دارو مدار ہوتا ہے اور مجتہدین اس کے پیش نظر حکم کے قابل اطلاق ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔ دوسرا پہلو "تعبدی" ہوتا ہے، یعنی جس کی کوئی ظاہری قانونی علت نہیں ہوتی اور اس کی پابندی محض شارع کے امتثال امر کے طور پر کی جاتی ہے۔ طلاق کے احکام میں بھی یہ دونوں پہلو موجود ہیں۔ شریعت اسلامیہ میں طلاق یا وفات کی صورت میں عدت کے جو احکام ہیں، ان پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ مبینہ پابندیوں میں ایک سے زائد مقاصد اور حکمتوں کی رعایت کی گئی ہے۔ ان میں اہم ترین چیز تو استبراء رحم یعنی عورت کے پیٹ کی حالت کا واضح ہونا ہے تاکہ بچے کے نسب کا معاملہ کسی اشتباہ اور اختلاط کی وجہ نہ بنے۔ یہی وجہ ہے کہ ازدواجی تعلق قائم ہوئے بغیر طلاق ہو جانے کی صورت میں قرآن نے عدت کی پابندی عائد نہیں کی۔ تاہم یہ اس معاملے کا صرف ایک پہلو ہے۔ طلاق کی صورت میں قرآن نے جو عدت مقرر کی ہے، اس سے واضح ہے کہ حمل کی صورت حال واضح ہونے کے علاوہ شوہر کو رجوع کا موقع دینا بھی اس ہدایت کا ایک مقصد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف ایک ماہواری کے بجائے تین ماہواریاں مقرر کی گئی ہیں، حالانکہ استبراء رحم کے لیے ایک یا دو ماہواریاں بھی کافی تھیں ۔ باقی وہ تمام حکمتیں شریعت کے پیش نظر ہو سکتی ہیں جن کا بیان علامہ غلام رسول سعیدی کی تحریر میں ملتا ہے۔

فصل پنجم

بچوں کے مسائل سے متعلق

1۔ حق حضانت سے متعلق

حق کا معنی و مفہوم

"الحق خلاف الباطل والحق واحد الحقوق والحقم اخص منه يقال هذه حقتى اى حقى و حق الشيئ يحق بالكسر اى وجب و احققت الشيئ اى او جببته واستحققته اى استوجبته-"(1)

"حق باطل کا متضاد ہے اور حق حقوق کا واحد ہے اور الحقۃ اس سے اخص ہے۔ کہا جاتا ہے یہ میرا حق ہے اور حق ماضی کا صیغہ ہو تو اس کا معنی ہے واجب ہو گیا۔ اور احققت الشیئ سے مراد ہے، میں نے اس شئے کو واجب کر دیا۔ اور استحققت کا مطلب ہے، میں نے اس کے وجوب کی خواہش کی۔"

علامہ شامیؒ کے نزدیک حق سے مراد ہے کہ:

"الحق ما يستحقه الرجل-" (2)

"حق وہ ہے انسان جس کا مستحق ہو۔"

مشہور قانون دان سالمنڈ کے نزدیک حق وہ مفاد ہے جسے قانون کا کوئی اصول تسلیم کرتا ہو اور اس کی حفاظت کرتا ہو۔ یہ ایک ایسا مفاد ہے جس کا احترام فرض اور جس کی پامالی ناجائز ہے۔

“A right is an interest recognized and protected by a rule of right, it is an interest, respect for which is a duty, and the disregard of which is a wrong.” (3)

اس فصل میں حقوق کا مفہوم بیان کرنے کے بعد اگلی فصل میں بچوں کے حقوق و مسائل سے متعلقہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تحقیقی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے

حضانت سے متعلق سفارشات کا جائزہ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ حضانت کا مفہوم بیان کر دیا جائے۔

1- الجوہری، ابو نصر اسماعیل بن حماد الفارابی، **الصحاح**، بیروت: دار لفکر، 1993ء، ج4، ص1708

2- دیکھیے **المعجم المفہرس**، ص265، 266

3 Salmond, **jurisprudence**, p.236

"الحضانة في اللغة " بفتح الحاء وكسرها معناها الحضن وهو الجنب أو الصدر، والعضدان ومابينهما، يقال حضن الطائر بيضه اذا ضمه الى نفسه تحت جناحه وحضنت الأم ولدها اذا ضمته إلي جنبها أو صدرها ، وقامت بتربيته ، وتسمى حينئذ حاضنته-"(1)

"حضانت کا لغوی معنی ہے پہلو یا سینے اور دونوں بازو اور جو کچھ ان کے درمیان ہوتا ہے۔ جب پرندہ اپنے انڈے کو پروں کے نیچے اپنے سینے کے ساتھ لگاتا ہے تو کہا جاتا ہے حضن الطائر بیضه اور جب ماں اپنے بچے کو اپنے پہلو کے ساتھ یا اپنے سینے کے ساتھ لگاتی ہے اور اس کی پرورش کرتی ہے تو کہتے ہیں حضنت الأم ولدها اور اس وقت اس کو حاضنہ کا نام دیا جاتا ہے۔"

شرعی معنی

جو اپنے امور کو بذات خود انجام نہ دے سکے اس کا خیال رکھنا، اور مصالح کے مطابق اس کی تربیت کرنا۔(2)

بچوں کی حضانت ایک شرعی حق ہے جو متعلقہ افراد کو ملتا ہے اس حق میں اس ناسمجھ بچے کی بہتری پیش نظر ہوتی ہے جو خود سے اپنے آپ کو نہ سنبھال سکتا ہے اور نہ تربیت کرنے والے کی تربیت و پرورش کے مراحل سے گذرے بغیر عمدہ اوصاف کا حامل ہو سکتا ہے۔اس کو اس بات کی ضرورت ہے کہ کھانے پینے، پہننے، سونے، جاگنے اور صفائی کرنے میں کوئی اس کی ہر وقت نگرانی کرے اور مناسب اوقات پر مناسب انتظامات کے لیے ہر وقت مستعد رہے۔دیگر حقوق کے برعکس حق حضانۃ (پرورش کے حق) میں عورتیں مردوں پر مقدم ہوتی ہیں، ان کو یہ حق مردوں کی نسبت ترجیحاً ملتا ہے، کیونکہ عورتوں میں شفقت و مہربانی کے ساتھ بچوں کی پرورش کے اس حق کو انجام دینے کا نمایاں ہوتا ہے۔

حضانت کے حوالے سے کونسل کی سفارشات

خواتین کے مقام و مرتبہ سے متعلق سفارشات کا ایک ریفرنس خواتین کے مقام و مرتبہ پر پاکستان کمیشن کی جانب سے کونسل کو موصول ہوا جس میں کمیشن نے حضانت کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی:

"ایسے تمام معاملات جو طلاق کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوں، طلاق سے پہلے طے کیے جانے چاہئیں جن میں بچوں کو تحویل میں رکھنا اور بچوں کی پرورش کے طریقہ سے متعلق حقوق کا پوری طرح

1۔ابن منظور، **لسان العرب**، مادہ حضن

2۔**الموسوعۃ الفقہیۃ**، کویت: وزارت اوقاف ومذہبی امور، 2009ء، ج۱۷، ص 121

تحفظ کرنے جیسے امور شامل ہوں۔"[1]

کونسل کی رائے

کونسل نے حضانت کے حوالے سے کمیشن کی سفارش کا جائزہ لیتے ہوئے طے کیا کہ اس پر قانون سازی نہیں ہو سکتی، ہر فقہ کے پیرو اپنی فقہ کے مطابق عمل کریں۔[2]

بعد ازاں خواتین کے مقام و مرتبہ سے متعلق درج بالا ریفرنس میں شامل سفارشات کی نسبت کونسل نے اپنے دفتر میں ایک سوالنامہ مرتب کیا جس کو کونسل کے اراکین کے علاوہ ملک کے نامور علماء کرام کی خدمت میں بھی بھیجا گیا[3] اس سوالنامہ میں حضانت کے حوالے سے درج ذیل سوال شامل تھا۔

سوال: اسلام میں بچے کی حضانت کے بارے میں کیا تصور ہے؟ خصوصاً طلاق کی صورت میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسلام نے کیا اصول عطا کیے ہیں۔[4]

کونسل کی سفارش

کونسل نے مذکورہ سوال پر اپنے اجلاس مؤرخہ ۲۴- ۲۶ فروری ۱۹۹۱ء پر غور کیا اور حضانت کے حوالے سے حسب ذیل رائے کا اظہار کیا:

> "احناف کے نزدیک جب لڑکا خود کھانے پینے، لباس پہننے اور استنجا کرنے کے قابل ہو جائے تو اس کی پرورش کا حق ماں سے باپ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور لڑکے کی اس عمر کا اندازہ علامہ جصاصؒ نے سات آٹھ سال بیان کیا ہے، البتہ لڑکی کی پرورش کا حق اس کے بالغ ہونے تک ماں کو ہے، یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک جب لڑکی میں نفسانی خواہش ظاہر ہو اور متاخرین احناف نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور فقہ جعفریہ کی رو سے ماں کو لڑکے کے متعلق دو سال اور لڑکیوں کے متعلق سات سال کی تکمیل تک حق حضانت حاصل رہتا ہے، پھر باپ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ کونسل نے مزید طے کیا کہ آئین کی دفعہ نمبر ۲۲۷ کے مطابق ہر فرقہ کے پرسنل لاء کے مطابق احوال شخصیہ کی وہی تعبیر، توضیح، تشریح اختیار کی جائے گی جو کسی فقہ میں موجود ہے"[5]

---

[1] -دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص79

[2] - ایضا: ص79

[3] -ایضاً

[4] -ایضاً

[5] -ایضا:ص80-81

درج بالا سفارش کے مطابق کونسل نے رائے دی کہ حضانت کے مسئلے کو ہر شخص اپنے مسلک اور فقہ کے مطابق اختیار کرے۔

کونسل میں دوبارہ غور وخوض

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں عائلی قوانین پر جائزے کے سلسلے میں بچوں کی حضانت کے قوانین گارڈین اور وارڈ ایکٹ ۱۸۹۰ء کو کونسل کے ۱۷۲ویں اجلاس میں زیر غور لایا گیا۔

کونسل میں بحث

کونسل نے اس بات پر غور کیا کہ اس قانون میں باپ کو ولی کا اختیار دیا گیا ہے اور اس کا یہ حق مطلق (absolute) ہے۔ ماں کا حق استثنائی اور مشروط (qualified) ہے، اس میں استثناء کی بہت سی صورتیں ہیں، مثلاً ماں کی دوسری شادی، اس کی مالی حالت، ذرائع آمدن کا ہونا وغیرہ، یہ استثنائی حالات خاص شرائط سے مربوط ہیں۔ قانون نے باپ (father) کو یہ مطلق (absolute) حق دیا ہے کہ وہ بچے کا ولی ہوگا اور جس کا ذکر مذکورہ قانون کی دفعہ ۱۹ (بی) اور ۴۱ (سی) میں کیا گیا ہے اور لفظ "father" استعمال ہوا ہے۔ جہاں باپ کو مطلق حقدار بنایا گیا وہی ماں کے حق کو بھی مطلق کر دیا جائے۔ اس طرح اس کا یہ پہلا حق ہوگا اگر وہ بچے یا اس کی جائیداد کی ولی (guardian) بننا چاہتی ہے تو اسے باقی تمام رشتوں پر فوقیت ہونی چاہیے۔ شرعی نقطۂ نظر سے ماں بچے کی حضانت یا ولی کی حقدار ہے۔ ماں کی عدم موجودگی میں نانی، بہن، خالہ وغیرہ کا ذکر آتا ہے، تاہم متذکرہ خواتین رشتہ دار کے نہ ہونے کی صورت میں حضانت کا حق مرد کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی والد، دادا پڑدادا، بھائی وغیرہ، اس لیے مذکورہ قانون میں جہاں لفظ father استعمال ہوا ہے اس کی جگہ پر parents لکھنے کی سفارش کی جائے تاکہ اس میں ماں بھی شامل ہو جائے۔ ([1])

کونسل کا فیصلہ

درج بالا بحث و غور کے نتیجے میں کونسل ماں کے حق حضانت کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی:

> بچوں کی حضانت کے حوالے سے جہاں قانون کے تحت باپ کو یہ مطلق حق دیا گیا ہے کہ وہ بچے یا اس کی جائیداد کا ولی بن سکتا ہے وہیں ماں کے حق حضانت کو بھی مطلق بنا دیا جائے جو شریعت کا عین تقاضا ہے۔ اس سلسلے میں گارڈین اینڈ وارڈ ایکٹ مجریہ ۱۸۹۰ء کے دفعات ۱۹ (بی) اور ۴۱ (سی) میں ترامیم کی جائیں۔ ([2])

---

[1]- سالانہ رپورٹ 09-2008ء، ص 79-80

[2]- ایضا: ص 174

مذکورہ سفارش میں کونسل نے بچوں کی حضانت اور تولیت کے حوالے سے باپ کے مطلق حق کے ساتھ ماں کو بھی مطلق حق میں شریک کیا۔

تجزیہ

حضانت کے سلسلے میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن اور ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں سفارشات مرتب کی گئیں۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں کونسل نے رائے دی کہ حضانت کے مسئلے کو ہر شخص اپنے مسلک اور فقہ کے مطابق اختیار کرے۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے گارڈین اینڈ وارڈ ایکٹ مجریہ ۱۸۹۰ء پر بحث کرتے ہوئے کونسل کی سابقہ سفارش سے اختلاف کرتے ہوئے بچوں کی حضانت اور تولیت کے حوالے سے باپ کے مطلق حق کے ساتھ ماں کے بھی مطلق حق کو تسلیم کیا۔

مقالہ نگار کی رائے میں کہ حق حضانت کا فیصلہ ہر حال میں بچہ کے مفاد اور مستقبل کے پیش نظر کیا جائے، وہ مفاد خواہ ماں کو دے کر پورا ہوتا ہو، خواہ باپ کو دے کر، خواہ خود بچہ کو اختیار دے کر کہ وہ دونوں میں سے کس کی تولیت اختیار کرتا ہے۔ جیسا کہ امام نووی المجموع شرح المہذب میں لکھتے ہیں:

"فان الشافعی یقول: فلام احق بولدها ما لم تتزوج وما کانوا صغارا فاذا بلغ احدهم سبعا او ثمانی سنین وهو یعقل خیر بین ابیه و امه وکان عند ایهما اختار-- قال وسواء فی ذالک الذکر والانثی۔"([1])

دراصل حق حضانت میں بچے کی بہبود کا تصور ہی ایک فیصلہ کن حیثیت کا حامل ہے جسے نظر انداز کر کے انصاف کے حقیقی تقاضوں کو پورا نہیں کیا جا سکتا۔ اس نظریہ کی تائید متعدد احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں ماں کے مقابلہ پر باپ کو حق حضانت دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ حالات وواقعات کے پیش نظر کیا گیا۔ حدیث میں آتا ہے:

"حدثناء عبد الحمید بن جعفر اخبرني ابي عن جدی رافع بن سنان انه اسلم وابت امرأته أن تسلم فاتت النبي ، فقالت ابنتي وهي فطیم او شبهه وقال رافع ابنتي فقال له النبي اقعدنا ناحیة وقال لها اقعدی ناحیة و اقعد الصبیبة بینهما ثم قال ادعوها فمالت الصبیبة الی امها فقال النبي اللهم اهدها فمالت الی ابیها فاخذها۔" [2]

" حمید بن جعفر نے اپنے والد ماجد سے روایت کی ہے کہ ان کے جد امجد حضرت رافع بن سنان

---

[1]۔ النووی، **المجموع شرح المہذب**، باب الحضانۃ، 18/339

[2]۔ عظیم آبادی، شمس الحق، **عون المعبود**، کتاب الطلاق، باب إذا أسلم أحد الأبوین مع من یکون الولد، ح2244

رضی اللہ تعالی عنہ مسلمان ہو گئے اور ان کی بیوی نے مسلمان ہونے سے انکار کر دیا۔ وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں عرض گذار ہوئیں کہ میری بیٹی ہے، جس کا دودھ چھڑایا جاچکا ہے یا چھڑایا جانے والا ہے۔ حضرت رافع نے کہا کہ یہ میری بیٹی ہے۔ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اس گوشے میں بیٹھ جاؤ اور عورت سے کہا کہ تم اس گوشے میں بیٹھو اور بچی کو دونوں کے درمیان میں بٹھا دیا۔ پھر فرمایا کہ دونوں اسے بلاؤ، پس لڑکی اپنی والدہ کی طرف جانے لگی تو حضور ﷺ نے دعا فرمائی کہ اے اللہ اس بچی کو ہدایت عطا فرما۔ (پس دعا کے اثر سے) بچی اپنے والد کی طرف مائل ہو گئی۔ اور والد نے اسے لے لیا۔ اس فیصلے میں بچی کے لئے باپ کا حق، ماں کے مقابلے میں اسلام کی وجہ سے تسلیم کیا گیا ہے کیونکہ اس وقت کے حالات میں بچی کی بہبود اسی میں مضمر تھی۔"

عدالتی فیصلہ جات میں بھی حضانت کے حق کا فیصلہ بچوں کی بہبود کے حوالے سے ہوتا ہے اور ان کی بہبود میں بنیادی اہمیت ان کی تعلیم و تربیت کو حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً مسز روبہ گیلانی بنام ظہور اختر راجہ کیس سپریم کورٹ آف پاکستان میں جسٹس اجمل میاں، جسٹس منور احمد مرزا اور جسٹس چوہدری محمد عارف کی عدالت میں پیش ہوا۔ ان کے تینوں بچے (عمر، حارث، خالد) نو سال سے زائد عمر کے تھے اور باپ کی حضانت میں تھے مگر لارنس کالج مری میں بچوں کی تعلیم کے سبب اپنی والدہ سے دور تھے۔ اس لیے ماں سے ملاقات ممکن نہ تھی لہذا ماں کیلئے حضانت کا مطالبہ کیا گیا مگر فاضل عدالت نے اچھی تعلیمی سہولیات کے سبب باپ کے حق میں حضانت کا فیصلہ کیا۔ اس کا ذکر فیصلے میں یوں کیا گیا ہے:

“Thus, considering the broad details of the present case and background of circumstances we have no doubt that respondent by educating the children at Lawrence College Murree is providing them proper educational facilities, therefore, it would not be fair to disturb the right of respondent regarding their custody.” ([1])

"یوں موجودہ کیس اور حالات کے پس منظر کی مکمل تفصیلات پر غور کرتے ہوئے ہمیں کوئی شک نہیں ہے کہ مدعا علیہ کے ذریعے بچوں کو لارنس کالج مری میں تعلیم دلوانا مناسب تعلیمی سہولیات مہیا کرنا ہے۔ اس لیے مدعا علیہ کے حق میں حضانت کے اعتبار سے خلل ڈالنا مناسب نہیں ہے۔"

اس فیصلے میں بچوں کی بہتر تعلیم کو دیکھتے ہوئے فیصلہ باپ کے حق میں قرار دیا گیا ہے جو کہ بچوں کی بہبود کو مد نظر رکھ کر کیا گیا ہے جو کہ نہ صرف عدالت بلکہ خود ماں باپ کے پیش نظر بھی ہونی چاہیے۔

---

[1] Abdul Halim, Sheikh, **The Supreme Court Monthly Review** (S.C.M.R.), Church Road, Lahore. Edi. 1999.p:1836

2۔لاوارث اور غریب بچوں کی دیکھ بھال سے متعلق سفارشات

اس وقت بے شمار بچے ایسے ہیں جن کو اپنے والدین اور رشتہ داروں کا علم ہی نہیں اور وہ ادھر ادھر زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ ان بچوں کے ایسے حالات تک پہنچنے کی کئی وجوہات ہیں۔ یہ بچے بعض اوقات کسی زلزلے، حادثے، طوفان یا بیماریوں کی وجہ سے اپنے والدین سے بچھڑ جاتے ہیں اور بعض اوقات ایسے بچے اغوا کر لیے جاتے ہیں اور اغوا کرنے کے بعد سمگل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس دوران اگر کوئی بچہ بچ کر نکل جائے تو وہ چائلڈ ویلفیر اداروں تک پہنچ جاتا ہے اور اس کو اپنے خاندان یا اپنے شہر کا بالکل پتہ نہیں ہوتا۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کچھ بچے جنگی گروپوں کے ہتھے چڑھ جاتے ہیں اور موقع پانے پر بھاگ جاتے ہیں۔ انہی بچوں کے حوالے سے نیشنل جیو گرافک کی ایک رپورٹ شائع ہوئی ہے:

"Of the 35 million people who have had free their homes in the face of persecution and armed conflict, more than 17 million are children close to 8 million of them live in camps supported by the United Nations High commissioner of refugees (UNHCR). The rest are living on the out skirts of cities, in villages or in extremely remote areas of the countryside." ([1])

"تین کروڑ پچاس لاکھ لوگ جنہیں اپنے گھروں سے مسلح تصادم اور ظلم کی وجہ سے بھاگنا پڑا ان میں سے ایک کروڑ ستر لاکھ سے زائد بچے تھے۔ انہی میں سے 80 لاکھ مہاجر کیمپوں میں رہتے تھے، باقی شہروں کے مضافاتی علاقوں اور گاؤں میں رہتے ہیں۔ بعض اوقات ممالک کی آپس کی جنگوں میں بھی بچے خاندانوں سے دور ہو جاتے ہیں بلکہ یہاں تک کہ کبھی بھی ترک الوطنی کی شکل بھی پیدا ہو جاتی ہے اور ایسی کئی رپورٹس سامنے آئیں ہیں کہ جن ممالک میں جنگ و قتال جاری رہتا ہے ان ممالک کے بچے انہی لڑائیوں کی بدولت دوسرے ممالک میں مہاجرین بن کر جا چکے ہیں، خصوصا ان میں افغانستان، ایتھوپیا، سوڈان اور صومالیہ کے بچوں کی تعداد زیادہ ہے۔"

پاکستان کی بات کی جائے تو بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے کام کرنے والی ایک غیر سرکاری تنظیم سپارک کے سروے کے مطابق سرکاری سروے کے مطابق تقریبا 1.5 ملین بچے پاکستان کی گلیوں پر رہتے ہیں:

"A 2010 SPARC survey estimated the number of street children in urban centers to be between 1.2 to 1.5 million." ([2])

---

[1] Refugee children, victims of war and want refugee children, Hillary Mayell for National Geographic News. June 19, 2003. View a photo gallery of refugee children's lives.News.News.nationa

[2] http://www.sparcpk.org/2015/Other-Publications/streetchildren-bro.pdf

"2010ء کے سپارک سروے کے مطابق شہری مراکز میں اسٹریٹ چلڈرن کی تعداد ایک اعشاریہ دو ملین سے ایک اعشاریہ پانچ ملین تک ہے۔"

وائس آف امریکہ کی عائشہ خان کی ایک ویڈیو رپورٹ کے مطابق کراچی میں 70 ہزار سے زائد بچے سڑکوں پر زندگی گزارتے ہیں اور ان میں سے 20,000 بچے ایسے ہیں جو بالکل لاوارث ہیں اور صمد بونڈ، سگریٹ، بیڑی، چرس، نسوار اور گانجا کا نشہ کرتے ہیں۔ اور ان سے ہر قسم کے برے کام جبراً کروائے جاتے ہیں جن کا انہیں یومیہ پچاس سے سو روپیہ دیا جاتا ہے۔[1]

لمحہ فکریہ یہ ہے کہ کیا یہ وہ بچے ہیں جو ڈر، خوف اور ذہنی وجسمانی تشدد کی وجہ سے گھروں سے بھاگ جاتے ہیں یا وہ بچے ہیں جو پریشانی، غربت یا کمپلیکس کا شکار ہو کر گھروں کو خیر آباد کہہ دیتے ہیں؟ کیا یہ وہ بچے ہیں جو ہماری لاپرواہی کا ماتم کرتے ہیں یا ہیومن ٹریفکنگ یا کڈنایپنگ کی بھینٹ چڑھتے ہیں؟

مندرجہ بالا امور کے تحت کونسل کے 173 ویں اجلاس منعقدہ 26 تا 27 مارچ 2009ء رکن کونسل جناب جسٹس سید افضل حیدر نے توجہ دلائی کہ لاوارث اور غریب بچوں کی دیکھ بھال نہ ہونے کے لئے مناسب حکومتی رفاہی اداروں کی تعداد کم ہونے کی وجہ سے ایسے بچے یا تو معاشرے میں جرائم پیشہ اور منشیات فروش افراد کے ہاتھ میں آ جاتے ہیں یا چھوٹی عمر ہی سے محنت مزدوری شروع کر دیتے ہیں یا اخبارات میں ان کے جنسی استحصال کی خبریں شائع ہوتی رہتی ہیں۔ یہ بچے قوم کا مستقبل ہیں۔ لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ ایک ایسی قومی پالیسی تشکیل دی جائے جس کے مطابق ان بچوں کی دیکھ بھال کی تعلیم و تربیت اور ان کے معاشی مسائل کے حل کے لیے قومی ادارے بنائے جائیں نیز بچوں سے متعلق قوانین کو سامنے رکھتے ہوئے ان میں اصلاح کے لیے ایسی مناسب اور مفید تجاویز و آراء بھی پیش کی جائیں جن کی سفارش قانون ساز اداروں سے کی جائے۔

کونسل کا فیصلہ

مذکورہ بالا تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس مسئلے کو کونسل کے 174 ویں اجلاس منعقدہ 8 جون 2009 کے ایجنڈہ پر رکھا گیا ۔ کونسل کے اجلاس میں یہ کہا گیا کہ بچے قوم کا سرمایہ اور مستقبل کی امید ہوتے ہی۔ ان کی جسمانی اور ذہنی نشو نما کے لیے ضروری ہے کہ ان پر نو عمری میں خاص توجہ دی جائے۔ انہیں جسمانی مشقت سے بچایا جائے اور زیور علم سے آراستہ کیا جائے۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے ملکی سطح پر قانون سازی میں اصلاح کی ضرورت ہے۔ غریب اور لاوارث بچوں کی حکومتی سطح پر دیکھ بھال یا ان کے لئے مناسب حکومتی رفاہی اداروں کی تعداد کم ہونے کی وجہ سے ایسے بچے یا تو معاشرہ میں جرائم پیشہ اور منشیات فروش افراد کے ہاتھ آ جاتے ہیں یا پھر

---

[1] ۔شہزاد سلیم عباسی، **اسٹریٹ چلڈرن اور معاشرہ**، "مضامین"، 15 جنوری 2018

نو عمری کی مشقت میں پڑ جاتے ہیں۔ یہ بات عام مشاہدہ میں ہے کہ ایسے بچے چوراہوں اور سڑکوں پر بھیک مانگتے نظر آتے ہیں۔ یہ بچے قوم کا مستقبل ہیں ان کے لیے موجودہ حالات کے تناظر میں ایک قومی پالیسی کی ضرورت ہے جس کے تحت ماڈرن اپروچ کو اسلامی تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے ایسے ادارے تشکیل دیے جائیں جہاں غریب اور لاوارث بچوں کی دیکھ بھال، ان کی تعلیم و تربیت، اور دیگر معاشی مسائل کا حل ممکن ہو سکے۔ اور مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں دیکھا جائے۔

تجزیہ

کونسل کی مندرجہ بالا تجویز بچوں کے حقوق کے تحفظ سے متعلق بہت اچھا اقدام ہے اور اس پر قانون سازی کی ضرورت ہے۔ لاوارث اور غریب بچوں کی دیکھ بھال سے متعلق اسلامی تعلیمات کیا ہیں، تحقیق ھذا میں اس کا جائزہ لیا گیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ ایسے بچوں کے لیے اسلامی تعلیمات میں کیا حکم ہے:

حدیث رسول ﷺ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے بچے معاشرے کی ذمہ داری ہیں۔ ارشاد نبوی ﷺ ہے:

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَإِلَيْنَا-"[1]

" حضرت ابو ہریرہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص مال چھوڑ کر مر جائے تو وہ اس کے ورثاء کو ملے گا اور جو بوجھ (قرض / یتیم اولاد) چھوڑ جائے تو وہ ہمارے ذمے ہیں)۔"

دوسری روایت میں اس طرح آیا ہے:

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ،اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ : النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ سورة الأحزاب آية فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ تَرَكَ مَالًا فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا ، فَإِنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلَاهُ"[2]

" حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی مومن ایسا نہیں کہ میں خود اس کے نفس سے بھی زیادہ اس سے اور آخرت میں تعلق نہ رکھتا ہوں، اگر تمہارا جی چاہے تو یہ آیت پڑھ لو: النبي أولى بالمؤمنين من انفسهم، کہ "نبی ﷺ

---

[1]-بخاری، **الجامع الصحیح**، كِتَابُ فِي الِاسْتِقْرَاضِ وَأَدَاءِ الدُّيُونِ وَالحَجْرِ وَالتَّفْلِيسِ، باب الصَّلَاةِ عَلَى مَنْ تَرَكَ دَيْنًا، ح2398

[2]-ایضا: كِتَاب تفسير القرآن، سُورَةُ الأَحْزَابِ (النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ)، ح4781

مؤمنین پر ان کے نفس سے بھی زیادہ اہمیت رکھتے ہیں (الاحزاب)۔ پس جو مومن بھی (مرنے کے بعد) ترکہ مال واسباب چھوڑے اور کوئی ان کا ولی وارث نہیں، اس کے عزیز واقارب جو بھی ہوں، اس کے مال کے وارث ہوں گے، لیکن اگر کسی مومن نے کوئی قرض چھوڑا ہے یا اولاد چھوڑی ہے تو وہ میرے پاس آجائیں ان کا ذمہ دار میں ہوں۔"

اس سے معلوم ہوا کہ نادار اور لاوارث بچوں کی کفالت کی ذمہ داری حکمرانوں پر ہے۔ اس لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ لقیط (لاوارث بچہ) کے نفقہ اخراجات وغیرہ کی ادائیگی بیت المال میں سے کی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جو شخص معذور یا اتنا کمزور ہو کہ وہ محنت مزدوری نہ کر سکتا ہو، تو اس کا نفقہ بیت المال پر واجب ہے۔ اور بچہ بھی کمانے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اپنا مال بھی نہیں کہ اس میں سے اس پر خرچ کیا جائے نہ اس کے عزیز واقارب ہیں، جو اس پر خرچ کریں تو اس بچے کا نفقہ داخراجات بھی بیت المال پر واجب ہونا چاہیئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لاوارث آدمی کی میراث کا مال بیت المال میں جمع کیا جاتا ہے تو حدیث نبوی "الخراج بالضمان" کے مطابق ایسے شخص کے اخراجات بھی بیت المال میں سے ادا کر دینے چاہئیں۔ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے متعلق کتب حدیث میں یہ روایت آئی ہے کہ یہ حضرات لقیط پر بیت المال کا مال خرچ کیا کرتے تھے۔

صاحب ہدایہ رقمطراز ہیں:

"ونفقته في بيت المال هو المروي عن عمر وعلى ولانه مسلم عاجز عن التكسب ولا مال له ولا قرابة فأشبه المقعد الذي لا مال له ولان ميراثه لبيت المال والخراج بالضمان ولهذا كانت جنايته فيه۔"[1]

حاصل کلام یہ ہوا کہ لاوارث بچوں کی کفالت حکومت کی ذمہ داری ہے اور اسلامی نظریاتی کونسل نے بچوں کے مفاد کے ضمن میں بات کرتے ہوئے پہلے اسلامی مؤقف کو سامنے رکھا اور پھر اپنی تجویز پیش کی۔

---

[1] -المرغینانی، **الهداية**، 1/591

3۔چائلڈ لیبر سے متعلق سفارشات

چائلڈ لیبر سے مراد بچوں کا چھوٹی عمر سے کام پر لگ جانا ہے جب کہ یہ عمر ان کے کھیلنے اور سیکھنے کی عمر ہوتی ہے۔چائلڈ لیبر یہ لفظ دو الفاظ کا مرکب ہے جو چائلڈ اور لیبر سے بنا ہے۔اس سے مراد بچے کی ذات کا اجارہ یعنی اسے کرائے پر دینا ہے۔چائلڈ سے مراد ایسا بچہ ہے جو بلوغت تک نہ پہنچا ہو۔پاکستانی قانون میں بچے کیلئے بلوغت کی عمر اٹھارہ برس اور بچی کیلئے سولہ برس ہے اور لیبر سے مراد ذہنی و جسمانی مشقت ہے۔لیبر کے حوالے سے ہمارے ملکی قانون میں چودہ سال کی عمر کا ذکر کیا گیا ہے۔یہ عمر کی حد بلوغت کی بجائے عقلمند اور ذی شعور ہونے کے اعتبار سے ہے۔اٹھارہ برس اور چودہ برس سے کم عمر بچوں سے مشقت لینے کیلئے احتیاطی احکامات دیئے گئے ہیں مگر چودہ سال سے کم عمر بچوں کیلئے شرائط زیادہ سخت ہیں۔عام لفظوں میں چائلڈ لیبر سے مراد ہے کہ بچے کو اس کے حق تعلیم و تفریح سے دور کر کے اس کو چھوٹی عمر میں ہی کام پر لگا دیا جائے۔

اقوام متحدہ کے ذیلی ادارے یونیسیف نے چائلڈ لیبر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"A child is considered to be involved in child labor activities under the following classification:

(a) children 5 to 11 years of age that does at least one hour of economic activity or at least 28 hours of domestic work, and

(b) Children 12 to 14 years of age that during the week preceding the survey did at least 14 hours of economic activity or at least 42 hours of economic activity and domestic work combined."[1]

ایک بچے کو مندرجہ ذیل صورتیں پوری ہونے کی صورت میں چائلڈ لیبر کا شکار تصور کیا جائے گا:

الف: پانچ سال تا گیارہ سال کے بچے اگر روزانہ ایک گھنٹہ معاشی سرگرمی میں یا پورے ہفتے میں اگر وہ اٹھائیس گھنٹے گھریلو محنت مشقت میں گزارتے ہیں تو ان کا یہ کام چائلڈ لیبر تصور کیا جائے گا۔

ب: بارہ تا چودہ سال کے بچے اگر ہفتے کے دوران چودہ گھنٹے معاشی سرگرمی میں بیالیس گھنٹے معاشی اور گھریلو محنت مشقت دونوں انجام دیتے ہیں تو بھی وہ چائلڈ لیبر شمار ہونگے۔

انٹرنیشنل لیبر آرگنائیزیشن نے چائلڈ لیبر کو یوں بیان کیا ہے

The term "child labor" is often defined as work that deprives children of their childhood, their potential and their dignity, and that is harmful to physical and mental development. It refers to work that:

- is mentally, physically, socially or morally dangerous and harmful to children; and
- interferes with their schooling by

---

[1] 18/11/2017. http://www.unicef.org?infobycountry?stats_popup9_hotmail

- depriving them of the opportunity to attend school
- obliging them to leave school prematurely; or
- Requiring them to attempt to combine school attendance with excessively long and heavy work.[1]

چائلڈ لیبر سے مراد بچوں سے ایسا سخت کام لینا جس سے ان کا بچپنہ اور مخفی صلاحتیں ختم ہوں اور ان کی عزت نفس مجروح ہو۔ ان کاموں میں درجذیل کام شامل ہیں:

- وہ کام جو بچے کے بچپن، اس کے ذہن، جسم، اخلاق اور معاشرت کے لئے نقصان دہ ہوں۔
- وہ کام جو بچے کی تعلیم و تربیت میں حائل ہوں۔
- وہ کام جو بچے سے سکول جانے کے مواقع چھین لیں۔
- وہ کام جو بچے کے سکول کو چھوڑنے کا باعث بنیں۔
- سکول سے ساتھ ساتھ طویل الوقتی اور سخت محنت مشقت والے کام۔

چائلڈ لیبر سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارش

کونسل نے اپنے 169 ویں اجلاس میں سفارش پیش کی کہ بچوں کی مزدوری کی ممانعت ہونی چاہیے البتہ اس کے اسباب اور عوام کی روزی پر بھی مناسب غور ہونا چاہیے۔ چناچہ کونسل کے 170 ویں اجلاس میں حتمی رائے سے فیصلہ کیا گیا کہ:

> "بچوں سے مزدوری کی ممانعت ہونی چاہیے، حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے نادار بچوں کی تعلیم و تربیت اور کفالت کے اخراجات کا مناسب اہتمام کرے جن کے والدین غربت کی وجہ سے اپنے بچوں سے مزدوری کرانے پر مجبور ہیں۔ آج کے یہی مزدور بچے تعلیم و تربیت اور صحیح نگہداشت کے بعد کل کے معمار اور ملک و ملت کے لئے قیمتی اثاثہ ہوں گے، انہیں ضائع ہونے سے بچانا معاشرے اور حکومت کا اولین فرض ہے۔"

[1] 18/11/2017. http://www.ilo.org/ipec/facts/lang--en/index.html

تجزیہ

چائلڈ لیبر سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کا فیصلہ قابل تحسین ہے اور یہ اسلامی فقہی تعبیرات کے منافی نہیں۔ ذیل میں چائلڈ لیبر سے متعلق فقہائے کرام کے معروضات پیش کیے جارہے ہیں:

چائلڈ لیبر پر فقہائے اسلام کا موقف

فقہائے اسلام میں متقدمین میں بچوں کی مزدوری کے بارے میں موقف میں اختلاف ہے۔

اس ضمن میں پہلا قول یہ ہے کہ عقلمند بچے کی خرید و فروخت کرنا اور اس سے مزدوری لینا درست نہیں، مگر اس کے یہ تمام افعال اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ اس قول کو فقہائے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ، ظاہریہ، اباضیہ اور جعفریہ نے اختیار کیا ہے۔ ذیل میں ان کے دلائل کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے:

"وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ۔" [1]

"اور یتیموں کو بالغ ہونے تک کام کاج میں مصروف رکھو پھر (بالغ ہونے پر) اگر ان میں عقل کی پختگی دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالے کردو۔"

اس آیت سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اس میں ولی کو حکم دیا گیا ہے کہ بچے کو سن بلوغ تک پہنچنے سے پہلے پہلے آزماتے رہو اور ظاہر ہے کہ یہ آزمائش اس پر کسی کام کی ذمہ داری ڈالنے یا خرید و فروخت کی تربیت دینے سے ہی پوری ہو [2] لیکن دیگر فقہاء اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یتیم کو مال حوالے کرنا اور اس کو آزمانا یہ سب اس کے بالغ اور عاقل ہونے کے بعد ہی ہوگا پہلے نہیں۔ [3]

ایک دوسری آیت جس سے استدلال کیا گیا، ملاحظہ فرمائیں:

"وأحل الله البيع و حرم الربا" [4]

"تجارت کو خدا نے حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔"

بچوں سے مزدوری کے ضمن میں دوسرا قول فقہائے شافعیہ کی رائے پر مبنی ہے:

فقہائے شافعیہ کے مطابق چھوٹے بچے کا اشیاء کا خرید و فروخت جائز نہیں ہے چاہے اس میں عقل کی پختگی ہو یا نہ ہو۔ اس ضمن میں ان کا استدلال اسطرح ہے:

---

[1]- النساء:6

[2]- المرداوی، علی بن سلیمان، **الانصاف فی معرفۃ الراجح من خلاف**، تحقیق محمد حسن الشافعی، بیروت، دار لکتب العلمیہ، ط1997، ج6، ص36

[3]- ابن حزم، علی بن احمد، **المحلی بالآثار**، بیروت، دار لکتب العلمیہ، ط1987، ج7، ص507

[4]- البقرہ:275

1: وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ [1]

" اور اپنے مالوں کو نادان لوگوں کے حوالے مت کرو۔" اس آیت میں نادانوں کو مال دینے سے منع کیا گیا ہے اور یہ چونکہ مال کو خرچ کرنے کی سوجھ بوجھ نہیں رکھتے، لہذا اس بناء پر انہیں خرید و فروخت کے معاملات سونپنا جائز نہیں ہو گا۔ [2]

اگر اس رائے کا جائزہ لیا جائے تو یہ رائے مکمل طور پر درست نہیں ہے کیونکہ بچے کو محض اس بناء پر خرید فروخت کے معاملات سے دور رکھنا کہ وہ ابھی چھوٹا ہے اور ناتجربہ کار ہے قرین انصاف نہ ہو گا بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ بچہ عقلی پختگی کے کس مرحلے پر ہے۔ اگر وہ معاملات کی سمجھ بوجھ رکھنے والا ہے اور اس کے ساتھ اس کے ولی کی رائے کا بھی اعتبار کیا جائے تو پھر اسے کاروباری تصرف کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہو گا۔ [3]

2۔ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ [4]

" اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کے قابل عمر کو پہنچ جائیں۔ پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو۔"

اس آیت میں مال کو بچے کے حوالے کرنے کے لیے بچے کا بالغ اور عاقل ہونا شرط قرار دیا گیا ہے لہذا اس سے پہلے بطور آزمانے کے بھی مال کو ان کے حوالے کرنا جائز نہیں ہے۔ [5]

مندرجہ بالا آیت کی رو سے بچے کو کام کاج سے روکنا حتی کہ اس کو آزمانے کی بھی نفی کرنا سراسر آیت قرآنی کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس آیت میں صراحت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے کہ بچے کو بالغ ہونے سے پہلے پہلے آزماؤ۔ [6]

مذکورہ بالا بحث کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فریق اول کی رائے درست معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم بچپن سے ہی بچوں کو کام کی عادت ڈالیں تو اس کا ان کے اخلاق و کردار پر اچھا اثر ہوتا ہے اور ان کے اندر خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ بچے میں اوائل عمری سے ہی پیشہ وارانہ مہارت پیدا ہو گی جو کہ آج کے مادہ پرستانہ اور صنعت و حرفت کے دور میں انسان کا ایک قابل فخر جوہر ہے۔ اس کے علاوہ اگر معاشرتی طور پر اس کا جائزہ لیا جائے تو کتنے ہی خاندان ایسے ہیں کہ جن کے گذر بسر کا سارا مدار ان کے کم سن بچوں کی کمائی پر ہے۔ بعض امیر گھرانے بھی جو کہ جدی پشتی تجارت کے پیشے سے وابستہ ہیں وہ اپنے بچوں کو بچپن ہی سے اپنے کاروباری معاملات سمجھاتے ہیں اور اپنی

---

[1]۔ النساء:5

[2]۔ الشربینی، محمد الخطیب، **مغنی المحتاج الی الفاظ المحتاج**، بیروت، دار الفکر، ط1989، ج2، 7

[3]۔ العینی، محمود بن احمد، **البنایہ شرح الھدایہ**، تحقیق احمد صالح، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ط1، 2000، ج7، ص175

[4]۔ النساء:6

[5]۔ العینی، **البنایہ شرح الھدایہ**، ج7، ص175

[6]۔ البھوتی، منصور بن یونس، **کشاف القناع عن متن عن الاقناع**، بیروت، عالم الکتب، ج3، ص172۔173

غیر موجودگی میں انہی بچوں ہی سے کاروباری معاملات چلاتے ہیں۔اس صورت میں اگر بچے کو کام کاج سے روکا جائے تو اس سے ان افراد کی زندگی میں ایک بڑا حرج واقع ہوتا ہے اور ہم سب جانتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ میں حرج اور مشقت کی کوئی گنجائش نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی بندوں کے لئے ہمیشہ آسانیاں بانٹنے کی ترغیب دی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔[1]

" اور اس نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔"

بچوں کی مزدوری سے متعلق معاصر فقہاء کی آراء

چونکہ متقدمین فقہائے اسلام کے زمانے کے حالات آج کل کے حالات سے انتہائی مختلف ہیں لہذا ادور حاضر کے بہت سے فقہاء نے بچے سے کام لینے کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔

معاصر فقہاء جن کے نزدیک بچوں سے مزدوری لینا جائز ہے، ان میں عبد الفتاح ادریس[2] حسن ملا عثمان[3] صالح علی[4] احمد حسن[5] اور اسماعیل بدوی[6] شامل ہیں۔ جن کے دلائل کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

1: اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وَ قُلِ اعْمَلُوْا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُوْلُهٗ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ"[7]

" اور ان سے کہہ دو کہ عمل کئے جاؤ۔ خدا اور اس کا رسول اور مومن (سب) تمہارے عملوں کو دیکھ لیں گے۔"

اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں مطلق کام کرنے کا حکم ہے۔اس میں کسی بڑے یا چھوٹے کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔

2: ایک اور حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے مطلقا کام کرنے کی ترغیب دی ہے:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ سلام نے فرمایا کہ جس نے محنت مزدوری سے چور ہو کر شام کی تو اس کے گناہ معاف ہیں۔

1- الحج:78

2- ادریس، عبد الفتاح، **عمالۃ الاطفال**، من وجھۃ نظر اسلامیہ، 23/11/2005,www.islamonline.com

3- عثمان، حسن ملا، **الطفولۃ فی الاسلام، مکانتھا واسس تربیۃ الطفل**، الریاض، دار المریخ، ص73

4- صالح علی، **عناصر الانتاج فی الفقہ الاسلامی والاقتصاد الوضعی**، دراسۃ مقارنہ، الکویت: مجلس النشر العلمی، 1423ھ، ص210

5- حسن، احمد، **نظریۃ الاجور فی الفقہ الاسلامی**، دمشق: دار اقرا، ط1، 1422ھ، ص23

6- البدوی، اسماعیل بن ابراہیم، **عناصر الانتاج**، ص192

7- التوبۃ:105

"امسی کالامن عمل یدہ بات مغفورلہ "[1]

اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے مطلقاکام کرنے کی ترغیب دی ہے،اس میں چھوٹے یابڑے کی کوئی تفریق نہیں ہے،لہذابچے بھی اس کے عموم میں داخل ہیں۔

مقالہ نگار کے خیال میں مندرجہ بالا آیت قرآنی اور حدیث شریف سے بچوں کے کام کاج کے حق میں استدلال کرنا درست نہیں ہے۔اگر بالفرض ان کی دلالت پر بات کی جائے توزیادہ سے زیادہ ان سے کام کرنے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے نہ کہ ان سے زبردستی کام لینے کی۔دوسرا یہ کہ دونوں نصوص عام ہیں۔عام اصول کے تحت ان سے کسی ایک خاص مسئلہ میں استدلال کرنادرست نہیں ہے۔

3: صحیح مسلم کی روایت ہے جس میں بچوں سے کام لینے کا بیان ہے:

"عن أنس رضي الله عنه قال: أتى عَلَيَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أَلْعَبُ مع الغِلْمَانِ، فَسَلَّمَ علينا، فبعثني إلى حاجة، فَأَبْطَأْتُ على أمي، فلما جِئْتُ، قالت: ما حَبَسَكَ؟ فقلت: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلملحاجة، قالت: ما حاجتُه؟ قلت: إنها سِرٌّ، قالت: لا تُخْبِرَنَّ بِسِرِّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدًا، قال أنس: والله لو حَدَّثْتُ به أحدًا لحَدَّثْتُكَ به يا ثابت-"[2].

"حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں بچوں کے ساتھ کھیل رہاتھا کہ اتنے میں رسول اللہ ﷺ میرے پاس آئے۔آپ ﷺ نے ہمیں سلام کیااور مجھے کسی کام سے بھیجاجس کی وجہ سے مجھے گھر جانے میں دیر ہوگئی۔جب میں گھر پہنچاتو والدہ نے دیر سے آنے کا سبب پوچھاتو میں نے بتایاکہ رسول اللہ نے مجھے کسی کام سے بھیجا تھااس لئے دیر ہوگئی۔انہوں نے کہاکیاکام تھا؟،میں کہاکہ یہ ایک راز کی بات ہے۔یہ سن کر والدہ نے کہاکہ بیٹاآپ ﷺ کاراز کسی کو بھی نہ بتانا۔حدیث کے راوی حضرت ثابت فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے مجھے سے فرمایاکہ اے ثابت خدا کی قسم!اگر مجھے یہ راز کسی کو بتاناہوتو تمہیں ضرور بتادیتا۔"

4: ایک اور حدیث جس کے راوی حضرت انس رضی اللہ عنہ ہیں،فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ قضائے حاجت کے لئے جاتے تو میں اور ایک دوسرالڑکا آپ ﷺ کے ساتھ ہولیتے اور ہمارے پاس ایک لاٹھی اور استنجاء کرنے کے لئے مشکیزے میں پانی ہوتا تھا۔

"كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهِ تَبِعْتُهُ أَنَا وَغُلَامٌ وَمَعَنَا عُكَّازَةٌ أَوْ

---

[1]-الہیثمی، نور الدین، علی بن ابی بکر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار المنہاج، 2015ء، ج4، ص63

[2]-مسلم، **الجامع الصحیح**، کتاب فضائل صحابہ، باب من فضائل انس بن مالک، ح2482

عَصًا أَوْ عَنَزَةٌ وَمَعَنَا إِدَاوَةٌ، فَإِذَا فَرَغَ مِنْ حَاجَتِهِ نَاوَلْنَاهُ الْإِدَاوَةَ-"[1]

یہ دونوں احادیث بالکل صراحت کے ساتھ بچوں سے کام لینے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں چاہے اجرت دے کر کام لیا جائے بغیر اجرت کے۔

مقالہ نگار کے مطابق ان دونوں احادیث سے بھی بچوں کے کام پر استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان بچوں کو بہت ہی سادہ اور عام نوعیت کے کام سونپے گئے تھے جیسا کہ حدیث پاک میں ذکر ہوا ہے۔ دوسرا یہ کہ یہ کام کوئی روز مرہ کے اوقات کے ساتھ خاص نہیں تھے بلکہ کبھی کبھار ہی وقوع پذیر ہوئے۔ اس خدمت کو آج کل کے مروجہ چائلڈ لیبر جیسے سخت اور مشکل کاموں سے کوئی نسبت نہیں ہے۔ مزید یہ کہ آج کل کے کام ہمارے بچوں کی جسمانی اور ذہنی صحت کو تباہ کرنے کا باعث بن رہے ہیں۔ نبوی طریق تربیت سے آج کل کے بگاڑ کو کوئی نسبت نہیں ہے۔ وہ کام جن کا ذکر آیا ہے وہ تو بچوں کو سنوارتے تھے اور آج بالعموم بچوں کی زندگی کو بگاڑنے کا سبب بن رہے ہیں۔

معاصر فقہاء جن کے نزدیک چائلڈ لیبر مطلقاً جائز ہے، ان میں سے نمایاں شخصیات علامہ محمد مبارک [2] اور عبد اللطیف بن سعید الغامدی [3] ہیں۔ ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

اس ضمن میں وہ قرآن پاک کی درج ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں:۔

"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها [4]

اس آیت سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی ہر انسان کی اس کی صلاحیتوں کے مطابق ہی مکلف بناتے ہیں اور بچے چونکہ ہوتے ہی کمزور ہیں تو ان کے ناتواں وجود محنت مشقت والا کام انجام دینے کے قابل نہیں ہیں۔[5]

اگر اس استدلال کا تجزیہ کیا جائے تو مندرجہ بالا آیت سے چائلڈ لیبر پر استدلال درست نہیں ہے۔ یقیناً اللہ تعالی ہر انسان کو اس کی طاقت کے دائرہ کار ہی میں آزماتا ہے لیکن جہاں تک بچوں کی محنت مشقت کا تعلق ہے تو ان معصوموں کو وہی کام انجام دینا مناسب ہے جو ان کی جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں سے ہم آہنگ اور مناسب بھی ہے۔ اگر ہم اعتدال کے ساتھ اور معقول توازن سے بچے سے کام لیں گے تو یقیناً بڑا ہو کر وہ معاشرے کا ایک مفید شہری بنے گا بصورت دیگر اس کی زندگی ہمہ رنگ فساد اور بگاڑ سے نہیں سکتی۔

---

[1]- بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب الصلاۃ، باب الصلاۃ الی العنزہ، ح500

[2]- المبارک، محمد، **نظام الاسلام، الاقتصاد مبادی و قواعد عامۃ**، بیروت، دار الفکر، 1981، ص 60،61

[3]- الغامدی، عبد الطیف بن سعید، **حقوق الانسان فی الاسلام**، الریاض، مکتبۃ الملک فہد الوطنیۃ، 2000، ص 263

[4]- البقرہ: 286

[5]- الغامدی، **حقوق الانسان فی الاسلام**، ص 237

پھر وہ سنت رسول ﷺ سے استدلال پیش کرتے ہیں:

"عن ابن عمر رضي الله عنه قال: عرضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جيش وأنا ابن أربع عشرة فلم يقبلني، فعرضت عليه من قابل في جيش وأنا ابن خمس عشرة فقبلني"(1)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں جس وقت چودہ سال کا تھا تو مجھے ایک لشکر میں نبی اکرم ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ ﷺ نے میری شرکت قبول نہ فرمائی۔

چونکہ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، جو کہ اس وقت بچے تھے جنگ میں ساتھ چلنے سے منع کیا اور جہاد بھی چونکہ ایک کام ہی ہے تو اس بناء پر چھوٹے بچوں کو دوسرے مشقت والے کاموں میں بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ چھوٹا بچہ جسمانی، ذہنی اور نفسیاتی طور پر اس قابل نہیں۔

مقالہ نگار کے نزدیک اس حدیث پاک سے بچوں کے کام پر قطعی ممانعت کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ کو اس لئے جنگ میں ساتھ چلنے کی اجازت نہیں دی کہ ابھی وہ چھوٹے بچے تھے اور جنگ جیسا پر مشقت کام ان کے بچپنے کے مناسب حال نہ تھا۔ لیکن اس میں یہ کہاں ملتا ہے کے بچوں سے سرے سے کام ہی نہ لیا جائے؟ بلکہ اسوہ نبوی ﷺ سے تو ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ یتیم بچوں کے ذمے وہی کام لگاتے تھے جن کے کرنے کی ان میں بدنی اور ذہنی صلاحیت ہوتی تھی۔

مختصراً یہ کہ مقالہ نگار کی رائے میں مندرجہ بالا اقوال کو ملاحظہ کرنے اور ان کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ ولی کی سرپرستی میں بچوں سے چھوٹے موٹے کم مشقت کے کام کروائے جاسکتے ہیں لیکن موجودہ دور میں چائلڈ لیبر کی جو شکل رائج ہے اس سے بچوں کا استحصال ہوتا ہے۔ چائلڈ لیبر کے بچوں کی جسمانی، جذباتی اور علمی نشوونما پر شدید اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ان کی صحت اور حفاظت خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ مشقت کے طویل اوقات میں بچوں کو آرام، کھیل اور تعلیم کے لیے بہت کم وقت ملتا ہے، جو ان کی مجموعی نشوونما میں رکاوٹ ہے۔ چائلڈ لیبر کا شکار بچے اکثر اپنے تعلیم کے حق سے محروم رہتے ہیں۔ مزید برآں، چائلڈ لیبر بچوں کو استحصال، بدسلوکی اور اسمگلنگ کی زد میں لاتی ہے، جس سے وہ زندگی کے لیے کمزور اور داغدار ہو جاتے ہیں۔ پاکستان میں بچوں سے مشقت کروانے کے پیچھے بہت سے عوامل کارفرما ہیں جن میں غربت، وسائل کی کمی اور آبادی میں بے تحاشہ اضافہ شامل ہے۔ بہت سے افراد اپنے خاندان کا پیٹ نہیں پال سکتے اس لیے بچوں کو جبری مشقت پر بھجوا دیتے

1- ترمذی، السنن، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی حد بلوغ الرجل والمراۃ، ح1361، 3/633

ہیں کچھ بچے گلی کوچوں میں کام کرتے ہیں تو کچھ گھروں اور کارخانوں کی چار دیواری میں کچھ والدین کے مالی حالات کی وجہ سے کام کر رہے ہیں تو کچھ یتیمی کی وجہ سے ان حالات کا شکار ہیں۔ان بچوں کا استحصال اس ہی وقت سے شروع ہو جاتا ہے جب ان کو گھر کی دہلیز سے نکالا جاتا ہے یا وہ یتیمی کے باعث گھر سے محروم ہوتے ہیں۔ماں کی آغوش اور باپ کی شفقت سے محروم یہ بچے جب باہر کام کرتے ہیں تو ان کو جسمانی تشدد کا نشانہ بنایا جاتا ہے اجرت کم دی جاتی ہے، تعلیم سے دور رکھا جاتا ہے، ان کی غذائی ضروریات کا خیال نہیں رکھا جاتا، انہیں موسم کے لحاظ سے لباس مہیا نہیں کیا جاتا اور بعض اوقات یہ بچے جنسی تشدد کا بھی شکار ہو جاتے ہیں۔ ایسے حالات میں کونسل کی یہ سفارش کہ:

> بچوں سے مزدوری کی ممانعت ہونی چاہیے، حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے نادار بچوں کی تعلیم وتربیت اور کفالت کے اخراجات کا مناسب اہتمام کرے جن کے والدین غربت کی وجہ سے اپنے بچوں سے مزدوری کرانے پر مجبور ہیں۔ آج کے یہی مزدور بچے تعلیم وتربیت اور صحیح نگہداشت کے بعد کل کے معمار اور ملک وملت کے لئے قیمتی اثاثہ ہوں گے، انہیں ضائع ہونے سے بچانا معاشرے اور حکومت کا اولین فرض ہے۔

کے مطابق قانون موجود ہے اور پاکستان کے قانون پاکستان ایمپلائمنٹ آف چلڈرن ایکٹ 1991ء کے مطابق جو چودہ سال سے کم عمر بچوں کو مزدوری پر رکھے گا اس کے لیے سزا اور جرمانہ تجویز کیا گیا ہے۔علاوہ ازیں آئین کی شق پچیس۔ اے کے مطابق مفت تعلیم ہر بچے کا حق ہے۔[1] لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ ان قوانین پر عمل درآمد بالکل نظر نہیں آتا۔ آج ضرورت اس بات کی ہے کہ حکومتوں، بین الاقوامی تنظیموں، کاروباری اداروں، سول سوسائٹی اور افراد معاشرہ سبھی کو چائلڈ لیبر کے خاتمے اور ایک ایسے مستقبل کی تعمیر میں کردار ادا کرنا ہے جہاں ہر بچے کے حقوق کا احترام اور تحفظ ہو۔

---

[1]-ملاحظہ کیجیے پاکستان ایمپلائمنٹ آف چلڈرن ایکٹ 1991ء
https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/WEBTEXT/22707/64834/E91PAK01.htm

4۔ حد بلوغ و نکاح کی عمر سے متعلق سفارشات

نابالغ بچہ / بچی کا نکاح پاکستان کے رائج الوقت قوانین مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء اور قانون پابندی صنعار ۱۹۲۹ء کے مطابق ممنوع ہے اور مسلم عائلی قوانین میں نکاح کے لیے کم از کم لڑکے کے لیے ۱۸ اور لڑکی کے لیے ۱۶ سال مقرر کی ہے۔ کونسل نے اپنے مختلف ادوار میں ملک کے رائج الوقت قوانین پر نظر ثانی اور مختلف استفسارات کے جواب میں نابالغ کے نکاح کے حوالے سے سفارشات مرتب کی ہیں:

سب سے پہلے جسٹس تنزیل الرحمٰن کے دور مسند نشینی میں کونسل کو سی ایم ایل اے سیکرٹریٹ کا مراسلہ نومبر ۱۹۷۹ء کو اسلامی نظریاتی کونسل کو موصول ہوا۔ جس میں بالغ مرد اور عورتوں کے نکاح کی عمر کے تعین کے مسئلہ کے حوالے سے استفسار کیا گیا تھا۔[1]

کونسل کا فیصلہ

استفسار پر کونسل نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۹ اگست ۱۹۸۰ء کو درج ذیل فیصلہ کیا:

> عائلی قوانین کے آرڈیننس کے تحت شادی کے لیے کم از کم عمر لڑکے کے لیے ۱۸ سال اور لڑکیوں کے لیے ۱۶ سال مقرر کر دی گئی ہے لہٰذا اس میں مزید ترمیم کی ضرورت نہیں ہے، کونسل شادی کے لیے زیادہ سے زیادہ عمر کی قید ضروری نہیں سمجھتی[2]۔

مذکورہ بالا سفارش میں کونسل نے نکاح کی عمر کے حوالے سے رائج الوقت قانون کی تائید کی جس کے مطابق نکاح کے لیے بلوغت لازمی ہے۔

کونسل میں دوبارہ غور وخوض

ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں قانون پابندی نکاح صنعار ۱۹۲۹ء کے قانون کو کونسل کے اجلاس مؤرخہ ۱۳ فروری ۱۹۸۳ء کو زیر غور لایا گیا۔ اجلاس میں عائلی قوانین مجریہ ۱۹۶۱ء کے بارے میں کونسل کی سابقہ ترامیم بھی زیر غور آئیں اور نکاح کے حوالے سے قانونی اور شرعی سن بلوغ کو بھی زیر غور لایا گیا۔[3]

کونسل کی سفارش

کونسل نے بالاتفاق رائے سے حسب ذیل سفارش منظور کی:

---

[1]- سالانہ رپورٹ 81- 1980ء، ص138

[2]- ایضاً: ص139

[3]- دسویں رپورٹ، **مسلم عائلی قوانین**، ص71

"مسئلہ زیر غور کے بارے میں کونسل اس سے پہلے ایک سفارش کر چکی ہے۔ اگر حکومت کے لیے سابقہ سفارش قابل قبول نہ ہو تو یہ امر انتہائی ضروری ہے کہ اگر لڑکا اور لڑکی شرعاً بالغ ہو جائیں تو قانون کے تحت مقرر کردہ عمر کو پہنچنے سے پہلے ان کو بلدیاتی کونسل کے چیئرمین سے اجازت حاصل کرکے نکاح کی اجازت ہونی چاہیے"[1]۔

مذکورہ سفارش میں کونسل نے نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار بنایا البتہ رائج الوقت قانون کی عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا۔

کونسل میں دوبارہ غور و خوض

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں کونسل کے ۱۶۸ویں اجلاس میں شادی بیاہ کی رسومات سے متعلق اخباری تراشوں پر غور کرتے ہوئے کونسل نے نابالغ کے نکاح کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی:

"کم عمر بچوں کی شادیوں کے حوالے سے یہ فیصلہ ہوا کہ اس پر پابندی نہیں لگانی چاہیے، بعض حالات میں خود بچوں کی عزت و آبرو کے تحفظ کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، تاہم رخصتی قانون میں متعین کردہ عمر کے مطابق ہی ہونی چاہیے اور اس موقع پر مرد و عورت دونوں کو حق دینا چاہیے کہ وہ اس نکاح کے رد و قبول کا فیصلہ کر سکیں۔"[2]

مذکورہ بالا سفارش میں کونسل نے نابالغ بچوں کے نکاح کو جائز قرار دیا تاہم ان کی رخصتی کو رائج قانون کی متعین کردہ عمر سے مشروط کر دیا۔

کونسل میں دوبارہ غور و خوض

مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں وزارت مذہبی امور اسلام آباد نے اپنے مراسلہ مؤرخہ ۲۷، فروری ۲۰۱۲ء میں بچوں (کم عمر افراد) کی شادی کے امتناع کا ترمیمی بل ۲۰۰۹ء کونسل کو رائے کے لیے ارسال کیا۔[3]

کونسل میں بحث

کونسل کے ۱۸۹ویں اجلاس میں اصل ایکٹ ۱۹۲۹ء اور ترمیمی بل ۲۰۰۹ء کی دفعات ۳، ۴، جن میں قرار دیا گیا ہے کہ کم عمر افراد کی شادی قابل تعزیر و قابل دست اندازی پولیس جرم ہے اور اس جرم میں مختلف سزائیں بھی

---

[1]۔ مسلم عائلی قوانین، ص 71

[2]۔ سالانہ رپورٹ 08-2007ء، ص 87

[3]۔ سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص 39

مقرر کی گئی ہیں۔[1]

نیز شعبہ ریسرچ کی رائے بھی زیر غور آئی جس کے مطابق قرآن و سنت، اجماع امت، تعامل اور فقہاء کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ نابالغ / نابالغہ کا نکاح شرعی لحاظ سے درست ہے، اس کے خلاف قانون سازی بالکل ناقابل اعتبار ہے[2]۔

اراکین کونسل نے متفقہ طور پر قرار دیا کہ کم عمر افراد کی شادی صحیح ہونے اور نکاح منعقد ہونے میں ازروئے شریعت کوئی قباحت اور ممانعت نہیں، اس لیے اس کو جرم قرار دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ نیز کونسل نے امتناع ازدواج اطفال ترمیمی بل ۲۰۰۹ء مجموعی لحاظ سے غیر شرعی اور غیر اسلامی ہے[3]۔

کونسل کی سفارش

درج بالا آراء کی روشنی میں کونسل نے نابالغ کے نکاح کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی:

> "امتناع ازدواج اطفال ترمیمی بل ۲۰۰۹ء مجموعی لحاظ سے غیر شرعی اور غیر اسلامی ہے۔ قرآن و سنت، اجماع امت اور فقہاء کرام کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ نابالغ / نابالغہ کا نکاح شرعی لحاظ سے درست ہے اس کے خلاف قانون سازی بالکل ناقابل اعتبار ہے اور ایسی قانون سازی کہ جس میں کم عمر افراد کی شادی کو ممنوع اور قابل تعزیر بھی قرار دیا گیا ہے، ایسی جسارت ہے کہ اس میں توہین رسالت کے ارتکاب کا شدید اندیشہ ہے کیونکہ خود سرور دوعالم نبی کریمؐ نے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے جب عقد فرمایا تو ان کی صرف چھ سال تھی، لہٰذا اس قانون کی رو سے یہ عمل مبارک بھی "العیاذ باللہ" جرم کے زمرے میں آجائے گا جو کہ مسلمہ عقیدہ عصمت انبیاء کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ توہین رسالت کو بھی مستلزم ہوگا۔"[4]

کونسل میں دوبارہ غور وخوض

نابالغ کے نکاح کے مسئلہ کو مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں پھر غور وخورض میں لایا گیا۔ کونسل نے اپنے ۱۹۴ویں اجلاس میں بچوں کی شادی کی ممانعت کا ایکٹ ۱۹۲۹ء کی دفعات ۴، ۵، ۶ کو زیر بحث لایا گیا جن میں کسی بچے کے ساتھ شادی کرنے والے بالغ مرد کے لیے سزا، بچے کی شادی انجام دینے کی سزا اور باپ اور ولی کے لیے

1- سالانہ رپورٹ 13-2012ء، ص39-40

2- ایضا: ص 191

3-ایضاً: ص40

4-ایضاً: ص94

سزا جس کا تعلق کسی بچے کی شادی سے ہو، شامل ہیں۔[1]

اراکین کی آراء

مولانا محمد ادریس سومرو، مفتی محمد ابراہیم قادری اور علامہ محمد یوسف اعوان نے رائے دی کہ بچوں کے نکاح کے جواز میں تو شک نہیں البتہ نتائج کے لحاظ سے اس کے مضر اثرات ہو سکتے ہیں، کیونکہ پہلے ادوار میں اپنے بڑوں کے کیے ہوئے فیصلوں کا احترام ہوتا تھا اور ان کے کیے ہوئے نکاحوں کو تسلیم کیا جاتا تھا، اسی لیے آج کے دور میں یہ مسئلہ اہم اور قابل غور ہے۔ نیز آج کل بعض اوقات اولیاء کا کیا ہوا نکاح بچوں کے حق میں بہتر نہیں ہوتا یا اس میں مفاسد ہوتے ہیں اس لیے شرعی دائرے میں رہتے ہوئے اولیاء اور بچوں دونوں کے حقوق کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی فیصلہ کرنا چاہیے[2]۔

بحث و تمحیص کے بعد کونسل نے درج ذیل فیصلہ کیا:

سفارش:

"شرعی طور پر نابالغ بچوں کے نکاح میں کوئی قباحت نہیں البتہ قبل از بلوغ رخصتی مفاسد سے خالی نہیں ہوتی، اس لیے رخصتی پر قانونی پابندی عائد کرنا ضروری ہے اور اس کی خلاف ورزی پر سزا عائد کرنا بھی ضروری ہے۔"[3]

مذکورہ سفارش میں کونسل نے قبل از بلوغ رخصتی پر پابندی عائد کرتے ہوئے سزا تجویز کی۔

تجزیہ

نابالغ کے نکاح کے حوالے سے کونسل نے رائج الوقت قوانین پر نظر ثانی کرتے ہوئے کئی دفعہ اپنی سفارشات پر نظر ثانی کی ہے جیسے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں کونسل نے نکاح کی عمر کے حوالے سے رائج الوقت قانون کی تائید کی جس کے مطابق نکاح کی عمر لڑکے کے لیے ۱۸ اور لڑکی کے لیے ۱۶ برس ہے تاہم بعد ازاں مذکورہ دور میں کونسل نے نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار بنایا۔ البتہ رائج الوقت قانون کی عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا۔ پھر ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے نابالغ بچوں کا نکاح جائز قرار دیا تاہم اس کی رخصتی کو رائج قانون کی متعین کردہ عمر سے مشروط کر دیا۔ پھر مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے نابالغ کے نکاح کو مطلقاً جائز قرار دیا اور اس کے خلاف قانون سازی کو غیر شرعی اور غیر اسلامی

1-سالانہ رپورٹ 2013-14ء، ص146

2-ایضا: ص142-143

3-ایضاً: ص180

قرار دیا۔ تاہم قبل از بلوغ رخصتی پر پابندی عائد کرتے ہوئے سزا تجویز کی۔ فقہاء کی اکثریت کے نزدیک نابالغ بچوں کا نکاح جائز ہے۔ ابن رشد بدایۃ المجتہد میں لکھتے ہیں:

" واجمعوا على ان الاب يجبر ابنه الصغير على النكاح وكذالک ابنته الصغيرة البكر "[1]

" فقہا کا اتفاق ہے کہ باپ اپنے نابالغ لڑکے اور نابالغ کنواری لڑکی پر نکاح کا جبر کر سکتا ہے۔"

اسی طرح نھایۃ المحتاج الی شرح المنھاج میں ہے:

"(وللأب) ----- (تزويج البكر) ------ (صغيرة وكبيرة) عاقلة أو مجنونة بغير اذنها) لخبر الدار قطني "الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يزوجها أبوها وهو مجمع عليه في الصغيرة۔"[2]

" (والد کے لئے باکرہ (صغیرہ ہو یا کبیرہ) کا نکاح اسکی اجازت کے بغیر کرانا جائز ہے وہ عقلمند ہو یا پاگل اس روایت کی وجہ سے جو دار قطنی میں مروی ہے کہ ثیبہ ولی کے مقابلے میں خود اپنی ذات کی زیادہ حقدار ہے اور باکرہ کا نکاح اس کا والد کرائے اور صغیرہ (کے نکاح) کا مسئلہ اجماعی ہے)"

اسی طرح امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تزوج عائشة رضي الله تعالى عنها و هي صغيرة بنت ستة سنين و بني بها و هي بنت تسع سنين و كانت عنده تسعة في الحديث دليل على جواز نكاح الصغير و الصغيرة بتزويج الآباء۔"[3]

" ہمیں رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت بھی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جب شادی کی تو وہ کچھ سال کی بچی تھیں اور جب رخصتی ہوئی تو وہ نو سال کی تھیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے ساتھ نو سال کا عرصہ گزارا ہے اس حدیث میں آباء کے ذریعے نابالغ / نابالغہ کے نکاح کے جواز کی دلیل موجود ہے۔"

فقہ جعفریہ کے فقہاء کے ہاں بھی نابالغ کا نکاح جائز ہے

"اذا وقع العقد من الأب أو الجد عن الصغير والصغيرة مع مراعاة ما يجب مراعاته لاخيار لهما بعد بلوغهما بل هو لازم عليهما"[4]

1-ابن رشد الحفید، **بدایۃ المجتہد ونھایۃ المقتصد**، الباب الثانی فی موجبات صحۃ النکاح، 3/34

2-الرملی، شمس الدین محمد بن أبي العباس، **نھایۃ المحتاج الی شرح المنھاج**، بیروت: دار الفکر، 1404ھ، ج6، ص223-222

3-السرخسی، **المبسوط**، باب النکاح الصغیر والصغیرۃ، 4/212

4-آیت اللہ خمینی، روح اللہ، سید، **تحریر الوسیلہ**، ایران، موسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینی امور بین الملل، ج3، ص454

" جب نابالغ یانابالغہ کا نکاح باپ، دادانے تمام واجب مصلحتوں کی رعایت کرتے ہوئے کرادیاتو بلوغت کے بعد ان دونوں (نابالغ / نابالغہ) کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہو گا بلکہ یہ نکاح ان دونوں کے لئے لازم ہو گا۔"

فقہا کا ایک گروہ جس میں ابو شبرمہؒ ابو بکر اصمؒ اور عثمان البتیؒ شامل ہیں کے نزدیک نابالغ کا نکاح جائز نہیں۔

المسبوط میں امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:۔

"یقول ابن شبرمه و ابوبکر الاصم انه لا یتزوج الصغیر و الصغیرة حتی یبلغا لقوله تعالیٰ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فلوجاز التزویج قبل البلوغ لم یکن لهذا فائدة"(1)

"ابن شبرمہ اور ابو بکر الاصم کی رائے ہے کہ نابالغ بچہ / بچی کا نکاح بلوغت سے پہلے نہ کیاجائے کیونکہ اگر بلوغت سے پہلے نابالغ بچہ / بچی کا نکاح جائز ہوتاتو قرآن کریم میں حتیٰ اذا بلغوا النکاح کے الفاظ کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔"

مشہور تابعی امام جابر بن زید کے نزدیک بھی نابالغ بچہ / بچی کا نکاح جائز نہیں۔"

"عن الامام جابر انه کان لایجیز تزویج الصبیان، ویری ان تزویج النبی عائشة هو من خصوصیاته"(2)

"امام جابر بن زید نابالغ بچوں کے نکاح کو جائز نہیں قرار دیتے تھے۔ اور ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کا سیدہ عائشہؓ سے نکاح رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے۔"

مقالہ نگار کی رائے میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور کی رائے جس میں نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار اور رائج الوقت قانون کی عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا گیا ہے، مناسب ہے۔ کیونکہ اس صورت میں قبل از بلوغ شادیوں کے نتیجے میں مفاسد کا تدارک ہو گا۔ جمہور فقہاء کے نزدیک قبل از بلوغ نکاح جائز اور مباح ہے لیکن ضروری اور فرض نہیں۔ لہٰذا دور حاضر کے تقاضے کے مطابق کم سنی میں نکاح کروانادرست معلوم نہیں ہوتا ہے۔

1-السرخسی، **المبسوط**، باب النکاح الصغیر والصغیرة، 4/212

2-بکوش، یحییٰ محمد، **فقه الامام جابر بن زید**، لبنان، بیروت، دار الغرب الاسلامی، 1407ھ، ص: 371

خلاصہ باب دوم

1- کونسل نے لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی سے ان کے کفو میں کرنے اور خلاف ورزی پر مناسب تعزیر کی سفارش کی۔

2- کونسل نے ولی کے بغیر مطلقہ یا بیوہ کے نکاح کو مطلقاً درست قرار دیا تاہم کنواری کے نکاح کو ولی کی مرضی کے ساتھ مناسب قرار دیا۔

3- کونسل نے عاقل و بالغ مرد / عورت کے جبری نکاح پر زیادہ سے زیادہ دس سال اور کم از کم تین سال قید اور پانچ لاکھ جرمانے کی سزا کی سفارش کی۔

4- کونسل نے صلح بدل میں لڑکی کے نکاح پر قانونی پابندی کی سفارش کی تاہم اس عمل پر سزا یا جرمانہ کی سفارش سے احتراز کیا۔

5- کونسل نے بیوی پر گھریلو تشدد کو خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے تشدد پر قصاص و دیت کی سفارش کی۔

6- اسلامی مشاورتی کونسل نے پہلی بیوی کی اجازت کی شرط کو حذف کرنے اور دوسری شادی کے درخواست گزار کو بیوی بچوں کے ساتھ عدل کا متحمل ہونے کا عہد نامہ جمع کروانے کی سفارش کی۔

7- جسٹس محمد افضل چیمہ کے دور میں کونسل نے دوسری شادی کے لیے سول جج کی اجازت سے مشروط کرنے اور عدل و انصاف اور خفیہ شادی سے متعلق جج کے اطمینان اور خلاف ورزی پر قید کی سزا کی سفارش کی۔

8- ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے تعدد ازدواج سے متعلق رائج الوقت قانون کی دفعہ ٦ کو درست قرار دیا۔

9- مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے تعدد ازدواج سے متعلق رائج الوقت قانون کی دفعہ ٦ کو، خلاف اسلام قرار دیا۔

10- کونسل نے نکاح نامہ میں مہلک بیماریوں کے متعلق معلومات والے کالم کا اضافہ کرنے اور معلومات کی فراہمی اختیاری قرار دینے کی سفارش کی۔

11- کونسل نے نکاح نامے میں سابقہ بیوی / خاوند کے بچوں کی تعداد کی معلومات درج کرنے کی سفارش کی۔

12- نکاح نامے میں شناخت کے اندراج اور غلط معلومات کی فراہمی پر سزا کو کونسل نے انتظامی قرار دیا۔

13- کونسل نے نکاح کی رجسٹریشن کی حمایت کی۔

14- ڈاکٹر تنزیل الرحمن کے دور میں کونسل نے رائے دی کہ حضانت کے مسئلے کو ہر شخص اپنے مسلک اور فقہ کے مطابق اختیار کرے۔

15- ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے بچوں کی حضانت اور تولیت کے حوالے سے باپ کے مطلق حق کے ساتھ ماں کے مطلق حق کو تسلیم کیا۔

16- کونسل نے تجویز پیش کی کہ موجودہ حالات کے تناظر میں ایک قومی پالیسی کی ضرورت ہے جس کے تحت ماڈرن اپروچ کو اسلامی تقاضوں سے ہم آہنگ کرکے ایسے ادارے تشکیل دیے جائیں جہاں غریب اور لاوارث بچوں کی دیکھ بھال، ان کی تعلیم و تربیت، اور دیگر معاشی مسائل کا حل ممکن ہو سکے۔

17- نادار اور لاوارث بچوں کی کفالت کی ذمہ داری مسلمان حکومت پر ہے۔ اس لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ لقیط (لاوارث بچہ) کے نفقہ اخراجات وغیرہ کی ادائیگی بیت المال میں سے کی جائے گی۔

18- بچوں سے مزدوری کی ممانعت ہونی چاہیے، حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے نادار بچوں کی تعلیم و تربیت اور کفالت کے اخراجات کا مناسب اہتمام کرے جن کے والدین غربت کی وجہ سے مزدوری کرانے پر مجبور ہیں۔

19- نابالغ کے نکاح کے حوالے سے کونسل کے مختلف ادوار میں سفارشات ہوئیں۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں کونسل نے نکاح کی عمر کے حوالے سے رائج الوقت قانون کی تائید کی تاہم بعد میں اس کونسل نے نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار بنایا اور قانون کے مطابق عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا۔

20- ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے نابالغ بچوں کے نکاح کو جائز قرار دیا تاہم رخصتی کو رائج قانون کی متعین کردہ عمر سے مشروط کر دیا۔

21- مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے نابالغ بچوں کے نکاح کو جائز قرار دیا تاہم رخصتی پر قانونی پابندی اور خلاف ورزی پر سزا کی سفارش کی۔

باب سوم

حدود و تعزیرات کے ضمن میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ

فصل اول: حدود و تعزیرات، معنی و مفہوم

فصل دوم: حد زنا کے ضمن میں سفارشات

فصل سوم: حد حرابہ کے ضمن میں

فصل چہارم: حد سرقہ کے ضمن میں

فصل پنجم: حد خمر کے ضمن میں

فصل اول

حدود و تعزیرات، معنی و مفہوم

حکومت پاکستان نے ۱۳ فروری ۱۹۷۹ کو پاکستان میں حدود قوانین کا نفاذ کیا جن میں حد زنا، حد قذف، حد سرقہ اور حد خمر کے قوانین شامل ہیں ۔ اگرچہ ان قوانین کو نفاذ حد Enforcement of Hadd کے زیر عنوان پورے ملک میں نافذ کیا گیا لیکن یہ قوانین صرف حدود پر مشتمل نہیں بلکہ حدود اور تعزیرات کو ایک ہی مسودہ قانون میں شامل کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ یہ تمام تر مجموعہ قوانین کتاب و سنت سے ہم آہنگ ہے۔ چنانچہ قوانین کے (Preamble) اس طرح شروع ہوتے ہیں :|

"Whereas it is necessary to modify the existing law relating to zina/certain offence against property/prohibition of intoxicants/qazf, so as to bring it in conformity with the injunction of Islam as set out in the Holy Quran and Sunnah." (1)

"چونکہ یہ ضروری ہے کہ زنا / مال کے خلاف بعض جرائم / امتناع منشیات / قذف سے متعلق موجودہ قوانین میں ترمیم کی جائے تاکہ انھیں اسلامی احکام کے مطابق جس طرح کے قرآن پاک اور سنت میں ان کی تعیین کی گئی ہے، کے مطابق بنایا جائے۔"

آئین پاکستان کے آرٹیکل ۲۲۷ کے تحت ان قوانین کو کتاب و سنت کے مطابق از سر نو مدون کرنا ایک آئینی تقاضا ہے۔ دفعہ ۲۲۷ دیکھیے:

"All existing laws shall be brought in conformity with the injunction of Islam as laid down in the Holy Qur'an and Sunnah." ([2])

" تمام موجودہ قوانین کتاب و سنت میں دی گئی اسلامی تعلیمات کے مطابق کر دیے جائیں گے۔"

اس غرض سے جب ہم ان قوانین کا داخلی مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آرڈیننس میں ہر جرم کو اس کی نوعیت اور کیفیت کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:۔

۱۔ جرم مستوجب حد

۲۔ جرم مستوجب تعزیر

---

[1] Hudood ordinance. 1979, preamble

[2] Ibid

مستوجب حد جرائم کے ذیل میں ان جرائم کے لیے مقرر کردہ سزاؤں (حدود) کا تعین کیا گیا اور مستوجب تعزیر جرائم کے ضمن میں ان جرائم کے لیے تعزیری سزائیں مقرر کی گئیں لیکن اس سارے مسودہ قانون سے یہ تاثر دیا گیا کہ اس قانون میں جو تعزیری سزائیں مقرر کی گئی ہیں وہ حدود نہ ہونے کے باوجود کتاب و سنت کی مقرر کردہ سزائیں ہیں، جیسا کہ قانون کے (Preamble) میں اس کی وضاحت موجود ہے۔ جب کہ حدود اور تعزیرات میں بنیادی فرق ہی یہ ہے کہ حدود اللہ تعالی کی مقرر کردہ سزائیں ہیں، جب کہ تعزیرات اللہ اور رسول کی مقرر کردہ سزائیں نہیں ہیں بلکہ یہ انسانوں کے اپنے بنائے ہوئے قوانین جرم و سزا کا نام ہے جن کی تدوین و تشکیل کا طریقہ ہر دور میں بدلتا رہا ہے۔ اسلامی تاریخ میں کسی بھی دور میں تعزیرات کو اسلامی سزائیں قرار نہیں دیا گیا بلکہ یہ خالصتاً انسانی قانون سازی کے دائرہ اختیار میں آتی ہیں۔ ذیل میں حدود و تعزیرات کا فرق بیان کیا جارہا ہے.

1۔ حد کی لغوی و اصطلاحی تعریف

حد عربی زبان کا لفظ ہے، جس کا مادہ ح۔ د۔ د ہے۔ عربی زبان میں حد کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً:

"الحد: الفصل بين الشيئين-"[1]

" دو چیزوں کے درمیان رکاوٹ کو حد کہتے ہیں۔ "

"الحد منتهى الشيئ-"[2]

" کسی چیز کی انتہا کو حد کہتے ہیں۔ "

امام کاسانیؒ البدائع الصنائع میں لکھتے ہیں:

"الحد فی اللغة عبارة عن المنع، و منه سمى البواب حدادا لمنعه الناس من الدخول-"[3]

"لغت میں "حد" کے معنی روکنے کے ہیں۔ دربان (بواب) جو گھر کی حفاظت کرتا ہے اور لوگوں کو اندر جانے سے روکتا ہے "حداد" کہلاتا ہے۔ "

اصطلاح شریعت میں حد کی تعریف درج ذیل ہے:

"الحد اسم لعقوبة مقدره واجب حقا لله تعالى-"[4]

"حد وہ مقررہ سزا ہے جو اللہ تعالی کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ "

1- ابن منظور، **لسان العرب**، 3//140

2- الزبیدی، محمد مرتضی سید، **تاج العروس من جواھر القاموس**، بیروت: دارالفکر، ج4، ص140

3- الکاسانی، **البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، 4/33

4- السرخسی، **المبسوط**، کتاب الحدود، 9/36

الغرض حدود سے مراد اللہ تعالی کی طرف سے مقرر کردہ سزائیں ہیں جن میں تبدیلی نہ تو کوئی جج کر سکتا ہے اور نہ ہی حاکم وقت۔ قرآن مجید میں حدود سے متعلق اللہ تبارک وتعالیٰ کا واضح پیغام ہے کہ اللہ کی حدود کے قریب نہ جاؤ، سورہ بقرہ میں فرمایا:

تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلاَ تَقْرَبُوْهَا"[1]

"یہ اللہ کی حدود ہیں سو تم ان کے قریب نہ جاؤ"۔

اسی طرح فرمایا:

تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلاَ تَعْتَدُوْهَا۔[2]

"یہ اللہ کی حدود ہیں تم ان سے تجاوز نہ کرنا"۔

اور جو ان حدود کو پھلانگتے ہیں اور اللہ کی حدود و محارم کا خیال نہیں رکھتے، ان کے متعلق فرمایا:

مَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَاُولئِک هُمُ الظّٰلِمُوْنَ۔[3]

"اور جو لوگ اللہ کی حدوں سے تجاوز کریں وہ ظالم ہیں"

اسی ظلم کی بیخ کنی اور سدِباب کے لیے شریعت نے حدود اللہ کی مختلف نوعیتوں کے اعتبار سے سزائیں مقرر کی ہیں، جن کا اطلاق پر امن معاشرے کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

اگر حدود کی تعداد سے متعلق بات کی جائے تو اس میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ ان کی تعداد پانچ ہے جیسا کہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

"الحدود خمسة أنواع :حد السرقة وحد الزنا وحد الشرب، وحد السكر وحد القذف "[4]

"حدود کی پانچ انواع ہیں: حد سرقہ، حد زنا، حد شراب، حد سکر، حد قذف"

مالکیہ کے نزدیک جرائم حدود کی تعداد سات ہے، انہوں نے ارتداد اور بغاوت کا اضافہ کیاہے۔ عبد القادر عودہ شہید رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب 'التشریع الجنائی الاسلامی' میں لکھتے ہیں:

"وجرائم الحدود معينة ومحددة العدد وهى سبع جرائم : الزنا والقذف و الشرب والسرقة و الحرابة والردة والبغي -"[5]

---

[1] -البقرہ:187

[2] -البقرہ:229

[3] -ایضا

[4] -الکاسانی، **البدائع الصنائع**، 7/ 81

[5] -عودہ، عبد القادر، **التشریع الجنائی الاسلامی**، بیروت: دار الکتب، 1978، 1/ 79

بعض شافعیہ نے قصاص کو بھی حدود میں شمار کیا ہے۔[1]

پانچ جرائم ایسے ہیں جن پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ حدود میں داخل ہیں:۔

1. زنا
2. قذف
3. چوری
4. حرابہ
5. شراب نوشی

حدود آرڈیننس میں مندرجہ ذیل جرائم کو حدود جرائم شمار کیا گیا ہے:

1. زنا بالرضا والجبر
2. قذف
3. چوری
4. حرابہ
5. شراب نوشی

مقالہ نگار کی تحقیق کا مرکز انہی پانچ حدود تک محدود ہے۔

2۔ تعزیرات کا مفہوم

تعزیر کا لفظ عزر سے ماخوذ ہے، جس کے معنی روکنا کے ہیں۔ سزا کو تعزیر اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ مجرم کو سزا کے ڈر سے جرم کے ارتکاب سے روک دے۔

اصطلاح میں تعزیر سے مراد ایسی سزا ہے جو شریعت نے مقرر نہ کی ہو، خواہ اللہ کا حق ضائع کرنے پر دی جائے، یا کسی انسان کی حق تلفی پر۔

صاحب بدائع لکھتے ہیں:

"اما التعزیر فلیس لھا حد مقرر فی الشرع سواء کانت الجنایة علی حق الله تعالی کترک الصلاة و الصوم و نحو ذلک، او علی حق العبد بان اذی مسلما بغیر حق یفعل او یقول۔"[2]

---

[1]-**الموسوعہ الفقیہہ**، انڈیا؛ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، 1430ھ: 17/129

[2]-الکاسانی، **البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، 7/93

"شریعت میں تعزیر کی مقرر سزا نہیں ہے خواہ وہ حقوق اللہ میں جرم کرے، مثلاً نماز، روزہ ترک کردے یا بندے کے حق میں زیادتی کر کے اپنے فعل یا زبان سے بندے کو تکلیف دے۔"

مختصرا، شرعی سزاؤں کو حدود و تعزیرات اس لیے بھی کہتے ہیں کہ یہ بندوں کو گناہوں میں مبتلا ہونے سے روکتی ہیں اور ان سزاوں کا خوف انسان اور جرم کے مابین حائل رہتا ہے۔

جہاں تک تعزیری سزاؤں کی تعین کا معاملہ ہے تو فقہاء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ تعزیری سزا کی تعین کا اختیار حاکم کو حاصل ہے۔ حد اور تعزیر میں بنیادی فرق یہی ہے کہ حد میں سزا کی مقدار کا تعین شارع نے کر دیا ہے جب کہ تقریر میں سزا کی مقدار کا تعین مقننہ پر چھوڑ دیا گیا ہے تا کہ وہ جرم کی نوعیت اور مجرم کی حالت و کیفیت کے پیش نظر سزا کا تعین کرے۔ اس سلسلے میں فقہاء کی بہت سی تصریحات موجود ہیں:

امام زیلعیؒ لکھتے ہیں کہ :

"تعزیری سزاؤں کی مقدار کے تعین میں مجرموں کی حالت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ بعض افراد صرف ڈانٹ ڈپٹ سے جرائم کے ارتکاب سے باز آجاتے ہیں جب کہ بعض کو سخت سزا دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔[1]

ابن عابدینؒ نے بھی اسی رائے کا اظہار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

"تعزیری سزا کی مقدار مختلف افراد کے حوالے سے مختلف ہوگی۔ قاضی اس مصلحت کو پیش نظر رکھ کر کہ سزا کا مقصد کس قدر سزا سے حاصل ہو سکتا ہے، سزا کی مقدار متعین کرے گا۔"[2]

مختصر یہ کہ حدود کی سزائیں شریعت کی جانب سے متعین ہیں جب کہ تعزیر میں سزا پہلے سے مقرر نہیں ہوتی، عدلیہ اور مقننہ کو اختیار ہوتا ہے کہ جرم کی مناسبت سے کوئی بھی سزا دے سکتا ہے، یہاں تک کہ تعزیری سزا کو جاری کرنا، موقوف و ملتوی کرنا، یا پھر معاف کر دینا سب اس کے اختیار میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ امر پیش نظر رہے کہ مقننہ یا عدلیہ کے اختیارات بے لگام نہیں ہیں بلکہ مقننہ اور عدلیہ کے لیے اسلام نے جو اصول وضوابط دیے ہیں اور اہلیت کا جو معیار مقرر کیا ہے وہ اس لیے ہے کہ کوئی فرد یا ادارہ اپنے اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے اسلامی شریعت کے اصولوں کو پامال نہ کر سکے اور اختیارات کا استعمال اس طرح کرے کہ فرد کی اصلاح بھی ہو اور معاشرے کے حقوق بھی ضائع نہ ہوں۔ ہمیں سنت نبوی ﷺ سے ہمیں جو ہدایت ملتی ہے وہ یہ ہے کہ کہ کسی شخص کو تعزیر میں

---

[1] -زیلعی، جمال الدین، امام، **نصب الرایة**، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1998ء، ج3، ص 211

[2] -ابن عابدین، **ردالمحتار علی درالمختار**، 3/ 183

اتنی سزا نہ دی جائے کہ وہ حد کی مقدار کو پہنچ جائے۔ صحیح بخاری میں ہے کہ کسی شخص کو تعزیر میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے:

"لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله"[1]

3۔ تنفیذ حدود و تعزیرات میں اسلامی نظریاتی کونسل کا کردار

اسلامی نظریاتی کونسل ایک آئینی ادارہ ہے جسے اس غرض سے تشکیل دیا گیا تھا کہ دستور پاکستان میں ملک کے تمام مروجہ قوانین کو قرآن و سنت کے سانچے میں ڈھالنے کی جو ضمانت دی گئی ہے، وہ اس کی تکمیل کے لیے حکومت پاکستان کی مشاورت کرے۔ اس کی عملی شکل یہ ہے کہ جدید قانون کے ممتاز ماہرین اور جید علمائے کرام پر مشتمل ایک کونسل تشکیل دی جاتی ہے جو حکومت کے استفسار پر یا اپنے طور پر ملک میں رائج کسی قانون کا اس حوالے سے جائزہ لیتی ہے کہ وہ قرآن و سنت کے مطابق ہے یا نہیں، اور اگر وہ اس قانون کو اسلامی تعلیمات کے منافی تصور کرتی ہے تو اس کی خامیوں کی نشان دہی کرتی ہے اور اس کے متبادل قانون کا مسودہ سفارش کی صورت میں مرتب کر کے حکومت کے سپرد کر دیتی ہے۔ دستور کی رو سے حکومت اس بات کی پابند ہے کہ وہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کو قومی یا صوبائی اسمبلی میں پیش کر کے اس کے مطابق قانون سازی کرے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنے قیام کے بعد سے اب تک سینکڑوں قوانین کا جائزہ لیا ہے اور ان کے بارے میں اپنی تجاویز اور سفارشات حکومت پاکستان کے سامنے پیش کی ہیں، جن میں سے بعض سفارشات حدود و تعزیرات سے متعلق ہیں۔ جہاں تک حدود و تعزیرات کی تنفیذ میں کونسل کے کردار کی بات ہے تو قیام پاکستان کے بعد ملک میں وہی قانون لاگو تھے جو مجموعہ تعزیرات ہند کے تحت قیام پاکستان کے وقت لاگو تھے۔ قیام پاکستان کے وقت سے علمائے کرام کا یہ مطالبہ تھا کہ ملک سے جرائم کے خاتمے کے لیے شرعی سزاؤں پر مبنی قوانین بنائے جائیں۔ بالآخر 1979ء میں اس مطالبہ کے مطابق عمل درآمد شروع ہوا۔ چناچہ 1979ء میں اس وقت کے فوجی حکمران جنرل ضیاالحق نے ایک آرڈیننس کے ذریعے حدود آرڈیننس کو نافذ کیا جسے 1985ء میں اس وقت کی پارلیمان نے منظور کر کے آئین کا حصہ بنادیا۔

یہ حدود قوانین جن کے تحت چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا، زنا کی سزا سو کوڑے اور سنگساری، جنسی زیادتی کے الزام کو ثابت کرنے کے لیئے چار مردوں کی لازمی گواہی، شراب نوشی کی کڑی سزا سمیت کئی شقیں شامل کی گئی تھیں اور دیگر اسلامی قوانین کا نفاذ اسلامی نظریاتی کونسل ہی کی سفارشات کی بنیاد پر کیا گیا۔ علاوہ ازیں رشوت و بدعنوانی

---

[1]- بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب الحدود وما یحذر من الحدود، باب کم التعزیر والأدب، ح6848

، جوئے، عریانی وفحاشی کے خاتمہ وغیرہ کے ضمن میں تعزیری سزاؤں سے متعلق سفارشات بھی اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں پیش کیں جو نفاذ و عملدرآمد کے لیے حکمرانوں کی میز پر تیار پڑی ہیں۔ مگر بد قسمتی سے ہمارے موجودہ حکمرانوں کو اسلام کے نفاذ سے کوئی دلچسپی نہیں ہے بلکہ ان کی پالیسیوں کا رخ یہ نظر آرہا ہے کہ اسلام کی جدید تعبیر و تشریح اور نام نہاد اجتہاد کے نام پر مغربی افکار و نظریات کو اسلام کے لیبل کے ساتھ مسلط کر دیا جائے، لیکن اسلامی نظریاتی کونسل کا ٹھوس علمی و فکری کام ان کی راہ میں کسی حد تک رکاوٹ ہے۔

فصل دوم

حد زنا کے ضمن میں سفارشات

زنا عربی زبان کی اصطلاح ہے، جس کا مطلب ہے کہ مرد کا اپنے اختیار سے کسی ایسی عورت کے ساتھ جماع کرنا جو نہ تو اس کے نکاح میں ہو اور نہ اس کی ملکیت میں ہو، زنا کہلاتا ہے۔

لغت میں زنا "الرقی علی الشیی "(کسی چیز پر پیش رفت) کے معنی میں آتا ہے۔[1]

اسلامی شریعت میں زنا کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"وطی مکلف طائع مشتھاۃ حالا او ماضیا فی القبل بلا شبھة ملک فی دار السلام۔"[2]

" دار السلام میں مکلف آدمی جو مجبور نہ ہو، صاحب شہوت عورت کی شرمگاہ میں وطی کرے اور اسے ملکیت کا شبہ نہ ہو۔"

زنا ایک قبیح عمل ہے۔ تمام مذاہب کی تعلیمات اور معاشرتی روایات میں جہاں زنا کی قباحت کو بیان کیا گیا ہے وہاں اس فعل کے مرتکب کے لئے سخت سزائیں بھی تجویز کی گئی ہیں۔ ان سزاؤں کے مقرر کئے جانے کا مقصد صرف اور صرف اس فعل کی قباحت کو واضح کرنا ہے کیونکہ زنا کا شمار ان برائیوں میں ہوتا ہے جو معاشرتی بگاڑ کا سبب بنتی ہیں۔ اس فعل میں جہاں اخلاقیات کی تباہی پائی جاتی ہے وہاں اس سے نسل انسانی کا تقدس بھی پامال ہوتا ہے۔ زنا کے فعل پر پابندی لگانے سے اگر ایک طرف نسب کو ملاوٹ سے پاک رکھنا مقصود ہے تو دوسری طرف روح انسانی کی طہارت و پاکیزگی کو بھی ملحوظ رکھنا ہے۔ ہر مہذب معاشرہ میں مرد و عورت کے اختلاط کو جائز طریقے سے اپنانا معاشرتی، اخلاقی اور قانونی فریضہ ہے کیونکہ اسی رشتے کی بنیاد پر نسل کی تہذیب اور ترقی کا دارومدار ہے۔ ڈاکٹر عبد القادر عودہؒ لکھتے ہیں:۔

"وجود الرجل والمرأة وقدرتهما على التناسل وحاجة هذا النسل الى من يعوله حتى يبلغ الشدة؛ كل هذا اقتضى بطبيعته ان يستاثر كل رجل بامراة معينة، وان ينسب لنفسه من تلده من ابناء،وهكذا اقتضي وجود الرجل والمراة وجود نظام الاسرة،وصار هذا النظام اساسا تقوم عليه كل جماعة؛ لان الجماعة ليست الا مجموعة من الافراد،ولا يزال نظام الاسرة حتى في الدول الشيوعية عماد المجتمع وسيظل كذلک الى ماشاء

[1] ۔ زین الدین محمد بن تاج العارفین، **التوقیف علی مہمات التعاریف**، قاہرہ، العلم الکتب، 1487ھ، ج1، ص187

[2] ۔ ابن ہمام، **فتح القدیر**، 1491ھ، 5/247

اللہ۔"[1]

"مرد وعورت کا وجود، ان کی نسل کشی کی صلاحیت کا حامل ہونا اور نوزائیدہ نسل کے بڑے ہونے تک نگرانی اور کفالت کا محتاج ہونا طبعاً یہ امور اس بات کے متقاضی ہیں کہ مرد ایک معین عورت کو اپنے لیے مخصوص کرلے اور اس کی اولاد کو اپنی جانب منسوب کرے اور مرد وعورت کا اس طرح زندگی گزارنا خاندانی تشکیل کا داعی ہے۔ اور یہی خاندانی تشکیل ہر اجتماعی نظام کی اساس ہے کیونکہ جماعت یا معاشرہ افراد ہی کے مجموعے کا نام ہے اور خاندانی تشکیل دنیا کے ہر معاشرے حتی کہ اشتراکی معاشرے کی بھی اساس ہے اور ہمیشہ رہے گی۔"

چونکہ یہ مطالعہ کونسل کی سفارشات کا احاطہ کرنے سے متعلق ہے تو یہاں حد زنا سے متعلق کونسل کی سفارشات کو دفعہ وار پیش کیا جارہا ہے۔

1۔زنا کی سزا

اسلامی نظریاتی کونسل کا 164 واں اجلاس ڈاکٹر خالد مسعود کی صدارت میں ہوا جس میں کہا گیا کہ:

"زنا کی انتہائی سزا سو کوڑے اور چوری کی انتہائی سزا ہاتھ کاٹنا ہے۔ یہ سزائیں اسی وقت دی جائیں گی جب جرم اپنی نوعیت کے لحاظ سے اور مجرم اپنے ذاتی، تمدنی اور سماجی حالات کے لحاظ سے کسی رعائت کا مستحق نہ ہو۔ عدالت ان اعتبارات سے کسی کو مستحق سمجھے تو وہ اسے کوئی کم تر سزا بھی دے سکتی ہے۔"[2]

تجزیہ

اسلامی نظریاتی کونسل کی اس سفارش میں حدود آرڈیننس 1979ء میں زنا کی سزا میں ترمیم تجویز کی گئی ہے۔ حدود آرڈیننس 1979ء کے مطابق زنا مستوجب حد ہے:

(الف)۔ اگر وہ مرد / عورت "محصن" ہے تو کسی عام جگہ پر سنگسار کرکے ہلاک کردیا جائے گا۔

(ب)۔ اگر وہ مرد / عورت "محصن" نہیں ہے تو کسی جائے عام پر کوڑوں کی سزا جس کی تعداد سو کوڑے ہوگی، دی جائے گی۔

"(a) if he or she is a muhsan, be stoned to death at a public place; or
(b) if he or she is not a muhsan, be punished, at a public place, with whipping numbering one hundred stripes"([3])

---

[1]۔عبد القادر عودہ، ڈاکٹر، **التشریع الجنائی مقارنہ لقانون الوضعی**، 1/616

[2]۔سالانہ رپورٹ 07-2006، ص 261

[3] Hudood Ordinance: Offence of Zina, p.3

مذکورہ دفعہ کے تحت زنا کے مجرموں کو دو اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے، محصن اور غیر محصن۔ اگر زنا کا ارتکاب کرنے والے محصن ہوں تو انہیں کسی جائے عام پر سنگسار کیا جائے گا اور اگر وہ غیر محصن ہوں تو ان کو کسی جائے عام پر سو کوڑے مارے جائیں گے۔

قرآن پاک میں زنا کی سزا ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

"اَلزَّانِیَۃُ وَ الزَّانِیۡ فَاجۡلِدُوۡا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنۡہُمَا مِائَۃَ جَلۡدَۃٍ۪-وَّ لَا تَاۡخُذۡکُمۡ بِہِمَا رَاۡفَۃٌ فِیۡ دِیۡنِ اللّٰہِ اِنۡ کُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَ الۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ-وَ لۡیَشۡہَدۡ عَذَابَہُمَا طَآئِفَۃٌ مِّنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ۔"[1]

"جو عورت بدکار ہو اور جو مرد تو ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ اور تمہیں ان پر ترس نہ آئے اللہ کے دین میں اگر تم ایمان لاتے ہو اللہ اور آخرت کے دن پر اور چاہیے کہ ان کی سزا کے وقت مسلمانوں کا ایک گروہ حاضر ہو۔"

جہاں تک رجم یعنی سنگسار کرنے کی سزا کا تعلق ہے تو اس کی سزا قرآن میں مذکور نہیں لیکن رسول اکرم ﷺ اور صحابہ کے طرز عمل سے ثابت ہے کہ انہوں نے کئی زانیوں کو رجم کیا۔ فقہائے کرام نے انہی واقعات کی بنیاد پر زنا کی سزا کو رجم اور کوڑوں کی سزامیں تقسیم کیا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کی اس سفارش "زنا کی انتہائی سزا سو کوڑے اور چوری کی انتہائی سزا ہاتھ کاٹنا ہے۔ یہ سزائیں اسی وقت دی جائیں گی جب جرم اپنی نوعیت کے لحاظ سے اور مجرم اپنے ذاتی، تمدنی اور سماجی حالات کے لحاظ سے کسی رعائت کا مستحق نہ ہو۔ عدالت ان اعتبارات سے کسی کو مستحق سمجھے تو وہ اسے کوئی کم تر سزا بھی دے سکتی ہے" میں زنا کے حوالہ سے دو نکات قابل بحث ہیں:

1۔ زنا کی انتہائی سزا سو کوڑے ہیں، 2۔ حدود میں کمی کا اختیار۔

اس سفارش کو دیکھا جائے تو جمہور علماء کے اس موقف سے اختلاف ملتا ہے کہ زانی مرد یا عورت کے شادی شدہ ہونے کی صورت میں اسے لازماً سنگسار کیا جائے گا۔ قرآن پاک میں زنا کی سزا واضح طور پر بیان کی گئی ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے۔

"الزانية والزانی فاجلدو کل واحد منهما مائة جلدة"[2]

"زانی عورت اور زانی مرد، ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔"

لیکن جہاں تک رجم کی سزا کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں، کہ رجم کا ذکر قرآن مجید میں صراحتاً لفظ رجم کے ساتھ نہیں آیا لیکن روایات میں نبی ﷺ سے زنا کے بعض مجرموں کو رجم کرنے اور شادی شدہ اور غیر شادی شدہ

1- النور:2

2- ایضا:2

ہونے کی بنیاد پر زانی کی سزا میں فرق کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس ضمن میں روایات دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن میں شادی شدہ زانی کو رجم کرنے کا قولی حکم مذکور ہے اور دوسری وہ جن میں مختلف مقدمات کے حوالے سے بعض مجرموں کو عملا رجم کرنے کی سزا دینے کا ذکر ہوا ہے۔

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

"عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ : خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ-"[1]

"مجھ سے لے لو۔ مجھ سے لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان بدکار عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے۔ کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے لگائے جائیں اور ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے، اور شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے مارے جائیں اور سنگسار کر دیا جائے۔"

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

"لا يحل دم امرى مسلم يشهدا ن لا اله الا الله وانى رسول الله الا احدى ثلاث: النفسابالنفس والثيب الزانى المارق من الدين التارک للجماعة-"[2]

"کسی مسلمان کے لیے جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں، جان لینا تین صورتوں کے سوا جائز نہیں: جان کے بدلے جان، شادی شدہ زانی اور وہ شخص جو دین سے نکل کر مسلمانوں کی جماعت کا ساتھ چھوڑ دے۔"

علاوہ ازیں رجم کے باب میں روایت کردہ مقدمات میں ماعز اسلمی جو شادی شدہ تھے اور ان سے زنا کا ارتکاب ہوا تو ان کو رجم کی سزا دی گئی:

ان رجلا من اسلم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحدثه انه قد زنى، فشهد على نفسه اربع شهادات، فامر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجم، وكان قد احصن".[3]

---

[1]- مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الحدود، باب حد الزنی، ح4414

[2]- ایضا: کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص والدیات، باب مایباح بہ دم المسلم، باب، ح4377

[3]- بخاری، الجامع الصحیح، کتاب المحاربین من اھل الکفر والرد، باب رجم المحصن، ح 6814

"قبیلہ اسلم کے ایک صاحب ماعز نامی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور کہا کہ میں نے زنا کیا ہے۔ پھر انہوں نے اپنے زنا کا چار مرتبہ اقرار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے رجم کا حکم دیا اور انہیں رجم کیا گیا، وہ شادی شدہ تھے۔ "

اس طرح غامد کی ایک خاتون[1] ، اپنے مالک کی بیوی سے بدکاری کرنے والے مزدور[2] ،زنا کا ارتکاب کرنے والے ایک یہودی جوڑے[3] ، وغیرہ کے واقعات معروف ہیں۔

علاوہ ازیں مفسرین کے بقول درج زیل آیات بھی رجم سے متعلق ہیں۔

"وَ كَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرٰىةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ ؕ وَ مَاۤ اُولٰٓئِكَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ ۠(4)"

" اور یہ تم سے (اپنے مقدمات) کیونکر فیصلے کرائیں گے جبکہ خود ان کے پاس تورات (موجود) ہے جس میں خدا کا حکم (لکھا ہوا) ہے (یہ اسے جانتے ہیں) پھر اس کے بعد اس سے پھر جاتے ہیں اور یہ لوگ ایمان ہی نہیں رکھتے۔"

یہ آیات کریمہ دو یہودیوں کے واقعہ کی مناسبت سے نازل ہوئی ہیں، جنہوں نے زنا کیا تھا، اور حضور علیہ السلام کے پاس شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے حاضر کیے گئے تھے۔ ان آیات میں آپ ﷺ کو حکم دیا گیا کہ اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کریں۔ چنانچہ آپ نے ان کو "رجم" کرنے کا حکم دیا۔ اس کے علاوہ رجم کا ثبوت حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے:

"عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال: مر النبى بيهودى محمماً مجلودا، فدعاهم صلى الله عليه وسلم فقال: هكذا تجدون حد الزنى فى كتابكم؟ قالوا: نعم، فدعا رجلا من علمائهم، فقال: أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى: أهكذا تجدون حد الزانى فى كتابكم؟ قال: لا، ولولا أنك أنشدتني لهذا لم أخبرك نجد الرجم و لكنه كثر في أشرافنا، فكنا اذا أخذنا الشريف تركناه، واذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم انى أول من أحيا أمرك اذا أماتوه، فامر به فرجم، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ الى

1- مسلم، **الجامع الصحیح**، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسہ بالزنی، ح4431

2-۔ بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب المحاربین من اہل الکفر والرد، باب من امر غیر الامام باقامۃ الحد غائبا عنہ، ح6835

3- ایضا، کتاب المحاربین، باب الرجم فی البلاط، ح6819

4- المائدہ: 43

قوله: ﴿وان أوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ) يقول: ائتوا محمداً صلى الله عليه وسلم، فان أمركم بالتحميم والجلد، فخذوه و ان أفتاكم بالرجم فاحذروا، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَفِرُونَ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّلِمُونَ﴾ ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَسِقُونَ، في الكفار كلها"[1]

"حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے کہا: ایک یہودی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب سے گزارا گیا جس کا منہ کالا کیا ہوا تھا اسے کوڑے لگائے گئے تھے۔ آپ ﷺ نے انہیں (ان کے عالموں کو) بلایا اور پوچھا: "کیا تم اپنی کتاب میں زانی کی حد اسی طرح پاتے ہو؟" انہوں نے کہا: جی ہاں۔ (بعد ازاں آپ ﷺ کے حکم سے تورات منگوائی گئی، انہوں نے آیت رجم چھپالی، وہ ظاہر ہو گئی) آپ نے ان کے علماء میں سے ایک آدمی کو بلایا اور فرمایا: "میں تمہیں اس اللہ کی قسم دیتا ہوں جس نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل کی! کیا تم لوگ اپنی کتاب میں زانی کی حد اسی طرح پاتے ہو؟" اس نے جواب دیا: نہیں، اور اگر آپ ﷺ مجھے یہ قسم نہ دیتے تو میں آپ کو نہ بتاتا۔ (ہم کتاب میں رجم کی سزا لکھی ہوئی پاتے ہیں۔ لیکن ہمارے اشراف میں زنا بہت بڑھ گیا۔ (اس وجہ سے) ہم جب کسی معزز کو پکڑتے تھے تو اسے چھوڑ دیتے تھے اور جب کسی کمزور کو پکڑتے تو اس پر حد نافذ کر دیتے تھے۔ ہم نے (آپس میں) کہا: آؤ! کسی ایسی چیز (سزا) پر جمع ہو جائیں جسے ہم معزز اور معمولی آدمی (دونوں) پر لاگو کر سکیں، تو ہم نے رجم کے بجائے منہ کالا کرنے اور کوڑے لگانے (کی سزا) بنالی۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اے اللہ! میں وہ پہلا شخص ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا جبکہ انہوں نے اسے مردہ کر دیا تھا۔" پھر آپ ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا تو اسے رجم کر دیا گیا۔ اس پر اللہ عزوجل نے (یہ آیت) نازل فرمائی: "اے رسول! آپ ان لوگوں کے پیچھے نہ کڑھیے جو تیزی سے کفر میں داخل ہوتے ہیں۔۔" اس فرمان تک: "اگر تمہیں یہی حکم دیا جائے تو قبول کر لینا۔" کہا گیا: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاؤ، اگر وہ تمہیں (یہی) منہ کالا کرنے اور کوڑے لگانے کا حکم دیں تو قبول کر لینا اور اگر رجم کا فتویٰ دیں تو احتراز کرنا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے (یہ آیت) نازل فرمائی: "اور جو لوگ اس (حکم) کے مطابق فیصلہ نہ کریں جو اللہ نے نازل کیا ہے تو وہی لوگ کافر ہیں۔" (المائدہ:44: 5) "اور جو اس کے مطابق فیصلہ نہ کریں جو اللہ نے نازل

---

[1]۔ مسلم، **الجامع الصحیح**، کتاب الحدود، باب رجم الیھود اھل الذمۃ فی الزنا، ح4440

کیا ہے تو وہی لوگ ظالم ہیں۔" (المائدۃ: 45: 5)" اور جو اس کے مطابق فیصلہ نہ کریں جو اللہ نے اتارا ہے تو وہی لوگ فاسق ہیں۔" (المائدہ:47: 5) یہ ساری آیات کفار کے بارے میں ہیں۔

اس تفصیلی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ مائدہ کی ان آیات کریمہ میں رجم کا حکم اشارتا مذکور ہے۔ اور توراۃ، جو موسوی شریعت کی آسمانی مقدس کتاب تھی جسطرح کہ قرآن مجید محمدی شریعت کی آسمانی کتاب ہے، اس میں بھی رجم کا حکم تھا اور اس حکم کو شریعت محمدیہ میں برقرار رکھا گیا ہے جیسا کہ قرآن مجید کے مطابق قصاص پچھلی شریعتوں کا حکم ہے اور آخری شریعت میں بھی اس کو برقرار رکھا گیا۔

مختصر یہ کہ رجم کی سزا جس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے، کونسل کی اس سفارش میں اس کی سزا سے احتراز کیا گیا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو حد زنا کے ضمن میں پیش کی گئیں اسلامی نظریاتی کونسل کی تمام سفارشات علماء کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں۔ اگرچہ کہیں کہیں وہ شرعی نصوص سے ٹکرا بھی جاتی ہیں جیسے کہ زنا کی انتہائی سزا سو کوڑے کی سفارش کرنا اور واضح نصوص اور فقہاء کرام کا طرز عمل ہوتے ہوئے رجم کی سزا سے احتراز کرنا وغیرہ۔ لیکن رجم کو حد نہ ماننے والوں میں بھی کئی جید علماء نے اپنے مؤقف کی وکالت کی ہے جن میں مولانا امین احسن اصلاحی، امام حسن البناء، مولانا صدر الدین اصلاحی، مولانا عنایت اللہ سبحانی اور جاوید احمد غامدی جیسے علماء کرام شامل ہیں۔

کونسل کی زیر بحث سفارش کا دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ اس میں سو کوڑوں اور قطع ید کو زنا اور چوری کی انتہائی سزا قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر عمار خان ناصر لکھتے ہیں:

"کونسل کی سفارش میں سو کوڑوں کو انتہائی سزا قرار دینا اس کا مطلب ہے کہ ایسے مجرموں کو اس سے کم تر سزا بھی دی جا سکتی ہے۔ جہاں تک جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے لحاظ سے سزا میں تخفیف کا تعلق ہے تو یہ قانون اخلاقیات کی رو سے درست ہے، لیکن سو کوڑوں اور ہاتھ کاٹنے کے لیے "انتہائی سزا" کے الفاظ شبہ پیدا کرتے ہیں اور ان سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو کم تر سزا جائے گی، لیکن جرم کی کسی غیر معمولی صورت میں عدالت اپنے صواب دیدی اختیار کو استعمال کرتے ہوئے انتہائی سزا بھی دے سکتی ہے۔ ہمارے خیال میں قرآن و سنت کے نصوص سے اس کی تائید نہیں ہوتی اور شریعت کی منشا یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر کسی شخص سے لفظ کے عام اور متعارف مفہوم کے لحاظ سے چوری یا زنا کا فعل سرزد ہو جائے اور عقل عام اور قانون اخلاقیات اس کو جرم قرار دینے یا اس پر سزا کے نفاذ میں مانع نہ ہوں تو ایسے شخص پر قرآن مجید کی بیان کردہ سزائیں ہی نافذ کی جائیں"[1]

---

[1] ۔ ناصر، عمار خان، حدود و تعزیرات: اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ، اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ص26

مقالہ نگار کی رائے میں جیسا کہ عمار صاحب کی رائے ہے کہ قانون کی درست تعبیر یہ ہو گی کہ زنا کی اصل سزا سو کوڑے ہے اور عمومی طور پر یہی سزا قابل نفاذ ہو گی، البتہ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے لحاظ سے اس میں تخفیف ہو سکتی ہے اور معقول اسباب و وجوہ کسی رعائت کا تقاضا کریں تو مخصوص حالات میں مجرم کو سزا سے مستثنیٰ بھی کیا جا سکتا ہے تو اس طرح مرتب کیا جائے اور اس کے مطابق قانون سازی کی جائے کیونکہ ہمارے ہاں حدود کے بارے میں یہ بات بالعموم کہی جاتی ہے کہ قاضی کو قرآن و سنت میں مقرر کردہ سزاوں میں تخفیف یا معافی کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ یہ بات اس مفہوم میں تو درست ہے کہ اصولی طور پر شریعت کی طے کردہ سزاوں سے مختلف یا ان سے کم یا زیادہ سزا مقرر نہیں کی جا سکتی، یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ زنا کی سزا ۱۰۰ کوڑوں کے بجائے ۸۰ یا ۱۲۰ کوڑوں یا قید یا جرمانے کی صورت میں مقرر کر دی جائے، تاہم کسی مخصوص مجرم پر سزا کے اطلاق کا معاملہ اتنا بے لچک نہیں ہے، اور یہ اصرار کہ کسی مجرم پر سزا نافذ کرتے ہوئے بھی مخصوص اسباب و احوال کے پیش نظر میں تخفیف نہیں کی جا سکتی، ہمارے فہم کے مطابق نہ فقہاء کے موقف کی درست ترجمانی کرتا ہے اور نہ عہد نبوی اور عہد صحابہ کے نظائر ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اصول قانون اور فقہی نظائر، دونوں کی رو سے جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کی نوعیت اور مجرم کے حالات سزا میں تخفیف کا موجب ہو سکتے ہیں۔

مختصراً اگر اس زاویے سے دیکھا جائے تو سزا تجویز کرتے وقت مجرم کے تمدنی پس منظر، اس کے ماحول اور صالح معاشرتی تربیت کے لیے اس کو میسر مواقع کا لحاظ کرنا بھی ناگزیر ہو گا۔ جرائم کی روک تھام سے متعلق کونسل کی سفارشات کی اثر پزیری کو دیکھا جائے تو حدود آرڈیننس کے تحت پہلی دفعہ زنا کو جرم گردانا گیا اور اس کی سزا متعین کی گئی نہیں تو اس سے قبل اگر دو غیر شادی شدہ افراد زنا کا ارتکاب کرتے تو اس فعل کو fornication کہا جاتا تھا جسے خواہ بعض افراد اخلاقی برائی سمجھتے لیکن قانون کے تحت یہ جرم نہیں تھا۔ لیکن جب اس کا نفاذ کیا گیا تو اس وقت بھی جرائم کا سدباب یا جرائم میں کمی دیکھنے کو نہیں ملتی۔ اس کی وجہ قانونی سقم اور کمزوریاں تھیں، مثلاً ایک کیس ملاحظہ کیجیے: ۔

"On November 7, 1987, a court in Karachi sentenced Shahida Parveen and Mohammed Sarwar to death by stoning for adultery and rape. Shahida had been divorced by her first husband and married Mohammed after the required 90-day period. Shahida had an affidavit attesting to her single status. However, unbeknownst to Shahida, her first husband had failed to register their divorce as required under the Muslim Family Laws Ordinance and decided that he wanted her back. Because Shahida's first divorce was not recognized by the court, she and her new husband were charged with adultery and rape and sentenced to death. The sentence was later overturned by the Supreme Court on the grounds that it had no basis

in law or fact, but not before Shahida had spent over nine months in prison." ([1])

"7نومبر 1987 کو کراچی کی ایک عدالت نے شاہدہ پروین اور محمد سرور کو عصمت دری اور زنا کے تحت سنگساری کی سزا سنائی۔ شاہدہ کو اس کے پہلے شوہر نے طلاق دے دی تو مطلوبہ 90 دن کی مدت کے بعد اس نے محمد سے شادی کر لی۔ شاہدہ کے پاس حلف نامہ تھا۔ اس کی واحد حیثیت کی تصدیق جس سے ہوتی تھی۔ تاہم شاہدہ سے بے خبر، اس کا پہلا شوہر اپنی طلاق رجسٹر کرنے میں ناکام رہا تھا جیسا کہ مسلم فیملی لاز آرڈیننس کے تحت ضروری ہے۔ اس نے شاہدہ کے متعلق فیصلہ کیا کہ وہ اسے واپس چاہتا ہے۔ کیونکہ شاہدہ کی پہلی طلاق کو عدالت نے تسلیم نہیں کیا تھا۔ اور اس کے نئے شوہر پر زنا اور عصمت دری کا الزام عائد کیا گیا تھا۔ اور سزائے موت سنائی گئی جسے بعد ازاں سپریم کورٹ نے کالعدم قرار دے دیا۔ اس بنیاد پر کہ قانون یا حقیقت میں اس کی کوئی بنیاد نہیں تھی ۔ اس دوران شاہدہ نے نو ماہ سے زیادہ جیل میں گزارے۔"

پھر اسی طرح صفیہ بی بی کا کیس جو کہ 18 سالہ نابینا لڑکی تھی جو مبینہ طور پر ریپ کے نتیجے میں حاملہ ہو گئی تھی۔ وہ عصمت دری کے اپنے الزام کو ثابت کرنے میں ناکام رہی اور اس پر زنا کا الزام عائد کیا گیا۔ اس کو قصوروار گردانتے ہوئے تین سال قید کی سخت سزا، 15 کوڑے اور 1000 روپے جرمانہ عائد کیا گیا۔ جبکہ اس کے حمل کا حوالہ یہ ثابت کرنے کے لیے دیا گیا کہ اس کے تعلقات تھے ۔ اس کے حملہ آور کو "ثبوت کی ضرورت" کی وجہ سے بری کر دیا گیا تھا۔ بعد ازاں قومی اور بین الاقوامی احتجاج کے نتیجہ میں صفیہ کی اپیل پر وفاقی شرعی عدالت نے اسے بری کر دیا۔ ([2])
مختصر یہ کہ ایسے کئی کیس تھے جہاں مقدمہ زنا بالجبر کا تھا لیکن مستغیث عورت کی طرف سے ثابت نہ کر پانے کی وجہ سے اسے یا تو زنا بالرضا کی سزا سنائی گئی یا زنا کے ضمن میں تعزیری سزا سنائی گئی۔ ان میں سے اکثر کو جیلوں میں کئی ماہ قید رکھا گیا اور جو مجرم تھے وہ کھلے عام گھوم رہے تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں ریپ کے جرائم بڑھ گئے۔ ان جرائم میں اگر مطلوبہ مجرموں پر کیس کیے بھی گئے اور ان کو زیر حراست بھی لیا گیا تو کچھ عرصہ بعد ان کیسز کو ختم کر

---

[1] Jahangir, Asma, Jilani, H, The Hudood Ordinance: A divine Sanction,2003, Sangmeel publications, Lahore, 2003, P.97

[2] A Divine Sanction, p. 88. See also NLR 1985 SD 145 Safia Bibi. In its decision, the Federal Shariat Court wrote, "this is an unfortunate case which received considerable publicity in the national and international press. In view of the circumstances and facts which were apparent from the reporting, it was considered reasonable to issue notice to the State in exercise of Revisional Jurisdiction of this Court to show cause why this judgment should not be set aside." The Court's decision was taken on technical grounds and made no reference to the problem of conversion of the rape charge to one of Zina.

دیا گیا یا چند ایسے کیسز تھے جن کے لیے فیصلہ دیا گیا لیکن یہ فیصلے بھی یا تو مجرموں کو بری کرنے کے دیے گئے یا کوئی ہلکی تعزیری سزا دی گئی۔ڈاکٹر خالد مسعود کی ایک رپورٹ کے مطابق:

"The conviction rate in cases of Zina has been lesser than the acquittal. The number of registered cases under Zina increased during 2001-2004 from 3291 to 3522 to 3641 to 3817. In 2001, 356 cases ended in conviction and 1123 in acquittal. In 2002, 388 convictions and 1320 acquittals, in 2003, 316 convictions and 1318 acquittals, and in 2004 there were 345 convictions and 1093 acquittals. In 2005, 127 convictions and 535 acquittals. Among other reasons, the weakness of procedural laws is the cause of more acquittals than convictions." ([1])

"زنا کے مقدمات میں سزا کی شرح بری ہونے سے کم رہی ہے 2001-04 کے دوران زنا کے تحت رجسٹرڈ مقدمات کی تعداد 3291 سے بڑھ کر 3522 ہو کر 3641 سے 3817 ہو گئی۔ 2001 میں 356 مقدمات سزا اور 1123 بری ہو گئے۔ 2002 میں 388 سزائیں اور 1320 بری، 2003 میں 316 سزائیں اور 1318 بری اور 2004 میں 345 سزائیں اور 1093 بری ہوئے۔ دیگر وجوہات کے علاوہ، طریقہ کار کے قوانین کی کمزوری سزا سے زیادہ بری ہونے کی وجہ ہے۔"

2۔ زنا بالرضا اور زنا بالجبر سے متعلق کونسل کی سفارش

کونسل نے اپنے 164 ویں اجلاس میں ہی اپنی دوسری سفارش زنا بالجبر میں نصاب شہادت سے متعلق پیش کی جس میں یہ کہا گیا کہ

"زنا بالرضا اور زنا بالجبر دو الگ الگ جرم ہیں ۔ عورت اگر اپنے ساتھ زنا بالجبر کی شکایت لے کر آتی ہے تو اس سے چار گواہوں کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔اس صورت میں وہ مستغیث ہے اور ریاست پابند ہے کہ اس کے خلاف اس جرم کی تحقیق کرے، مجرم کو پکڑے اور کسی بھی طریقے سے جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو سزا دے۔"[2]

تجزیہ

---

[1] https://cii.gov.pk/publications/h.report.pdf

[2] ۔ سالانہ رپورٹ 2006-07، ص 256

اس سے قبل حدود قوانین 1979ء میں زنا بالرضا اور زنا بالجبر کی تخصیص ایک ہی جرم کے طور پر کی گئی تھی جس کے ثبوت کے لیے چار گواہوں کی موجودگی لازم تھی۔ اس لحاظ سے اس سفارش میں دو نکات قابل بحث ہیں۔

1۔ زنا بالرضا اور زنا بالجبر، دو مختلف جرائم ہونا

2۔ زنا بالجبر کا نصاب شہادت

اگرچہ قرآن و سنت کی صریح نصوص اور اجماع امت سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ زنا بالرضا اور زنا بالجبر میں زنا ہونے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں اور جب زنا بالجبر بھی زنا ہی ہے، تو احکام میں بھی کوئی فرق نہیں ہو گا، تاہم زنا بالجبر میں مجبور کی گئی خاتون مجرم نہیں اس لیے اس پر حد جاری نہیں ہو گی۔ لہذا آخری نقطے کے علاوہ دیگر کسی بھی حوالے سے زنا بالرضا اور زنا بالجبر میں فرق کرنا گویا قرآن و سنت کی نصوص سے متصادم ہو گا۔ اس ضمن میں فقہاء کرام نے درج ذیل نصوص پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے:

"استكرهت امراة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدرا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم الحد, واقامه على الذي اصابها ۔"[1]

"رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک عورت کے ساتھ زبردستی زنا کیا گیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے اس عورت پر حد قائم نہیں کی اور اس پر حد قائم کی جس نے اس عورت سے زنا کیا تھا۔"

اگرچہ یہ حدیث باعتبارِ اسناد غریب ہے اور اس کی اسناد بھی متصل نہیں۔ لیکن نفس مسئلہ میں اہل علم کا اتفاق ہے۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

"والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم , ان ليس على المستكرهة حد"[2]

" صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم اور کچھ دوسرے لوگوں کا اسی پر عمل ہے کہ جس سے جبراً زنا کیا گیا ہو اس پر حد واجب نہیں ہے ۔"

اس معاملہ میں لیث بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت بیان کی گئی ہے

---

[1] ۔ ترمذی، **السنن**، کتاب الحدود عن رسول ﷺ، باب ماجآء فی المرأۃ اذا استکرھت علی الزنا، ح1453

[2] ۔ ایضا، کتاب الحدود عن رسول ﷺ، باب ماجآء فی المرأۃ اذا استکرھت علی الزنا، ح1453

"ان عبدا من رقيق الإمارة وقع على وليدة من الخمس، فاستكرهها حتى اقتضها، فجلده عمر الحد، ونفاه، ولم يجلد الوليدة من اجل انه استكرهها." [1]

" غلاموں میں سے ایک نے حصہ خمس کی ایک باندی سے صحبت کرلی اور اس کے ساتھ زبردستی کرکے اس کی بکارت توڑ دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے غلام پر حد جاری کرائی اور اسے شہر بدر بھی کر دیا لیکن باندی پر حد جاری نہیں کی۔ کیونکہ غلام نے اس کے ساتھ زبردستی کی تھی۔"

مندرجہ بالا نصوص کے ضمن میں کہا گیا کہ ان نصوص میں زنا کا لفظ مطلق ہے، جو ہر قسم کے زنا کو شامل ہے اس میں رضامندی سے کیا ہوا زنا بھی داخل ہے اور زبرستی سے کیا ہوا زنا بھی۔ اس لیے ان نصوص کو زنا بالرضا کے ساتھ مقید کرنا کسی بھی دلیل شرعی کے بغیر ہے۔

اگر نصاب شہادت سے متعلق بات کی جائے تو حدود آرڈیننس 1979 میں زنا کے قانون کی طرح زنا بالجبر کے کیس میں بھی چار بالغ مسلمان مردوں کو پابند کیا گیا کہ وہ عصمت دری کی گواہی دیں تو ہی سچ تسلیم کیا جائے گا جب کہ اسلام میں یہ قانون زنا کے لیے ہے زنا بالرضا کے لیے نہیں۔ کونسل کی موجودہ سفارش "عورت اگر اپنے ساتھ زنا بالجبر کی شکایت لے کر آتی ہے تو اس سے چار گواہوں کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس صورت میں وہ مستغیث ہے اور ریاست پابند ہے کہ اس کے خلاف اس جرم کی تحقیق کرے، مجرم کو پکڑے اور کسی بھی طریقے سے جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو سزا دے۔" کے تناظر میں دیکھا جائے تو کسی بھی جرم میں متاثرہ فریق استغاثہ لے کر عدالت میں آئے تو قرائن و شواہد کی مطابقت کی شرط کے ساتھ اس کے اپنے بیان کی اہمیت محض دعوے سے بڑھ کر ہوتی ہے ۔ چناچہ علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ سے مروی معروف واقعہ میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا بالجبر کا شکار ہونے والی خاتون کے بیان پر انحصار کرتے ہوئے اسی کے متعین کردہ ملزم کو رجم کرنے کا حکم دے دیا تھا: ۔

"عن علقمة بن وائل عن ابيه ان امرأة خرجت على عهد رسول الله تريد الصلاة فتلقاهارجل ، فتجللها ، فقضى حاجته منها ، كذا فصاحت ، وانطلق ، فمر عليها رجل ، فقالت ، ان ذاک فعل بی وكذا ومرت عصابة من المهاجرين ، فقالت ان ذلك الرجل فعل بی كذا وكذا ، فانطلقو، فاخذوا الرجل الذى ظنت انه وقع عليها فاتوها به، فقالت ، نعم ، هو هذا ، فلما امر به قام صاحبها الذي وقع عليها فقال ، يا رسول الله ، اناصاحبها ، فقال لها اذهبي ،

---

[1] ۔ بخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب الاکرہ، إِذَا اسْتُكْرِهَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى الزِّنَا، فَلاَ حَدَّ عَلَيْهَا، ح6949

فقد غفر الله لک وقال للرجل قولاً حسناً) قال ابو دائود : الرجل المأخود) وقال للرجل الذی وقع علیها ، ارجموه" [1]

"علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نماز پڑھنے کے ارادہ سے نکلی تو اس سے ایک مرد ملا اور اسے دبوچ لیا، اور اس سے اپنی خواہش پوری کی تو وہ چلائی۔ وہ جا چکا تھا۔ اتنے میں اس کے پاس سے ایک اور شخص گزرا تو وہ کہنے لگی کہ اس (فلاں) نے میرے ساتھ ایسا ایسا کیا ہے، اتنے میں مہاجرین کی ایک جماعت بھی آ گئی ان سے بھی اس نے یہی کہا کہ اس نے اس کے ساتھ ایسا ایسا کیا ہے، تو وہ سب گئے اور اس شخص کو پکڑا جس کے متعلق اس نے کہا تھا کہ اس نے اس کے ساتھ زنا کیا ہے، اور اسے لے کر آئے، تو اس نے کہا: ہاں اسی نے کیا ہے، چنانچہ وہ لوگ اسے لے کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سلسلہ میں حکم دیا (کہ اس پر حد جاری کی جائے) یہ دیکھ کر اصل شخص جس نے اس سے صحبت کی تھی کھڑا ہو گیا، اور کہنے لگا: اللہ کے رسول ﷺ! فی الواقع یہ کام میں نے کیا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا: "تم جاؤ اللہ تعالیٰ نے تمہیں بخش دیا (کیونکہ یہ تیری رضامندی سے نہیں ہوا تھا) اور اس آدمی سے بھلی بات کہی"۔ ابو داؤد فرماتے ہیں: مراد وہ آدمی ہے (ناحق) جو پکڑا گیا تھا، اور اس آدمی کے متعلق جس نے زنا کیا تھا فرمایا: "اس کو رجم کر دو" پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ سارے مدینہ کے لوگ ایسی توبہ کریں تو ان کی طرف سے وہ قبول ہو جائے"۔

اس طرح ایک واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور کا ہے کہ ایک شخص کو قتل کر کے اس کی لاش کو راستے میں پھینک دیا گیا۔ کافی عرصہ تک تحقیق و تفتیش کے بعد سیدنا عمر رضی اللہ تعالی عنہ اس خاتون تک پہنچ گئے جس نے اس کو قتل کیا تھا۔ اس خاتون نے قتل کا اعتراف کر لیا تاہم یہ عذر پیش کیا کہ مقتول نے اس کو سوتا ہوا پا کر اس کے ساتھ بدکاری کی تھی جس پر اس نے اپنا دفاع کرتے ہوئے اسے قتل کر کے لاش کو راستے میں پھینک دیا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ اس کے پیش کردہ عذر پر مطمئن ہو گئے اور اسے کوئی سزا نہیں دی۔ [2]

اس مقدمے میں قتل کی وجہ جواز زنا بالجبر کو قرار نہیں دیا گیا اور سیدنا عمر نے محض خاتون کے بیان پر زنا کو ثابت مانتے ہوئے اسے قصاص سے بری کر دیا۔

قانون و انصاف کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ ایک بالکل واضح نکتہ ہے جس کی اگرچہ فقہی لٹریچر میں کوئی مثال نہیں ہے تاہم شارحین حدیث کے ہاں یہ نکتہ علقمہ بن وائل کی مذکورہ روایت کے تحت زیر بحث آیا ہے۔ اس

---

[1] ابو داؤد، **السنن**، کتاب الحدود، باب فی صاحب الحد یجیء فیقر، ح، 4379

[2] ابن قیم، **الطریق الحکمیہ**، ص35، 34

ضمن میں شمس الحق عظیم آبادیؒ نے تو اس بات کو باعث اشکال قرار دیا ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ملزم کے اقرار یا گواہوں کی گواہی کے بغیر محض متاثرہ عورت کے بیان پر ملزم کو رہا کرنے کا حکم دے دیا، جب کہ اس صورت میں خود عورت پر حد قذف جاری کی جانی چاہئے تھی۔[1] لیکن علامہ ابن قیمؒ نے یہ واضح کیا ہے کہ اگر شہادت مدعی کے بیان کی تائید کر رہی ہو تو پھر ملزم کو سزا دینا کسی طرح قضا کے اصولوں کے منافی نہیں ہے۔[2]
زنا بالجبر کے جرم میں کونسل کی اس سفارش نے اہم کردار ادا کیا۔ وومن پروٹیکشن ایکٹ 2006ء کے تحت زنا بالجبر کے کیسوں میں کمی تو نہیں آئی لیکن پاکستانی جیلوں میں قید بہت سی بے گناہ عورتوں کو آزادی ملی اور آئندہ کے لیے یہ قانون بنایا گیا کہ اپنے ساتھ زیادتی ہونے کی صورت میں اسے صرف اپنی شکایت درج کرانا ہوگی اور تفتیش کا معاملہ قانون کی زمہ داری ہو گا۔ ورنہ اس سے پہلے بہت سی عورتیں صرف اس وجہ سے خاموشی اختیار کر لیتیں کہ گواہوں کی عدم موجودگی کی وجہ سے انہیں خود ہی جیل جانا پڑے گا۔ کیونکہ زنا آرڈیننس 1979 کے تحت زنا بالجبر جسے ریپ سے تعبیر کیا گیا میں کئی خواتین کو جیل جانا پڑا کیوں کہ وہ تزکیۃ الشھود کے تحت ریپ کے جرم کو ثابت کرنے کے لیے چار گواہ پیش نہیں کر سکیں تھیں۔

"According to the Human Rights Commission Report, women aged over 70 years to girls as young as 11 had been imprisoned on charges of zina. In the initial years, police reports for the offence of zina showed that each year over 1500 cases were registered against women. Between 1980-1987, 3,399 appeals in zina cases were heard by Shariat court." ([3])

"ہیومن رائٹس کمیشن کی رپورٹ کے مطابق 70 سال سے زائد عمر کی خواتین سے لے کر 11 سال تک کی لڑکیوں کو زنا کے الزام میں قید کیا گیا تھا۔ ابتدائی سالوں میں، زنا کے جرم کی پولیس رپورٹس سے پتہ چلتا ہے کہ ہر سال خواتین کے خلاف 1500 سے زائد مقدمات درج کیے گئے۔ 1887-1980 کے درمیان وفاقی شرعی عدالت میں زنا کے مقدمات کی 3,399 اپیلوں کی سماعت ہوئی۔"
اپنی ایک تحریر میں ڈاکٹر فاروق محمد خان نے اس امر کی صحیح نشاندہی کی ہے:۔
"چار گواہوں کی شرط نے زنا بالجبر کے متاثرین کے لئے انصاف کا حصول ناممکن بنا دیا ہے۔ کیونکہ یہ جرم صرف اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب چار بہت اچھے بالغ مسلمان مرد اس کی گواہی دیں اور گواہی بھی خالصتاً ایسی کہ انہوں نے

[1] عظیم آبادی، شمس الحق، **عون المعبود**، ج12، ص28
[2] ابن قیم، **الطریق الحکمیہ**، ص71
[3] Human Rights Commission, Pakistan, 2006, p.10-11

عین حالت مباشرت میں اپنی آنکھوں سے دخول کے عمل کو دیکھا ہے۔ایسی گواہی پوری تاریخ میں آج تک نہ ممکن ہو سکی ہے اور نہ قیامت تک ممکن ہو سکتی ہے۔زنا بالجبر کسی سڑک یا پارک میں نہیں بلکہ ہمیشہ کسی خفیہ، ویران اور محفوظ مقام پر ہوتا ہے اور اس کیس کا ثبوت صرف اور صرف قرینے کی شہادت سے ہی ممکن ہے۔پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ مجرم یا مجرموں کا گروہ چار افراد کو بطور گواہ کھڑا کر کے یہ حرکت کرے اور گواہی بھی محض قرینے کی نہیں بلکہ عین عمل دخول کی۔اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس آرڈیننس کے تحت تو زنا بالجبر کے تمام مجرم بالکل چھوٹ جائیں گے۔الٹا متاثرہ خاتون، پر قذف کا مقدمہ قائم ہو جائے گا کہ اس نے غلط الزام کیوں لگایا۔یا اگر متاثرہ خاتون کا حمل ہو جائے تو اس پر زنا کے جرم کے تحت مقدمہ درج ہو جائے گا۔عدالت اپنی صوابدید سے کام لیتے ہوئے تعزیرات پاکستان کی سیکولر دفعات کے تحت مجرم کو سزا دے تو الگ بات ہے ورنہ اس آرڈیننس کی دفعات تو مظلوم کو کوئی ریلیف نہیں دے سکتی۔"(1)

چناچہ بعد ازاں کونسل کی سفارش کے مطابق وومن پروٹیکشن بل 2006 کے تحت ریپ کے کیس میں چار گواہوں کی شرط کو ختم کر دیا گیا۔

"Hadd punishment for rape has been repealed. Rape is made punishable with 10 to 25 years of imprisonment and death or life imprisonment in case of gang-rape. Rape victims are not required to produce four male pious Muslims witnesses to prove the charge of rape anymore. Furthermore, the complaint of rape will not be converted into charges of zina and will allow convictions to be made on the basis of forensic and circumstantial evidence." (2)

"ریپ کی حد کی سزا منسوخ کر دی گئی ہے۔ریپ کی سزا 10 سال سے 25 سال تک قید کی سزا ہے۔گینگ ریپ کی صورت میں موت یا عمر قید کی سزا۔ریپ کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار متقی مسلمان مرد گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔مزید بر آں، ریپ کی شکایت کو زنا کے الزامات میں تبدیل نہیں کیا جائے گا۔فرانزک اور واقعاتی شواہد کی بنیاد پر سزائیں سنائی جائیں گی۔"

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان ترامیم کے باوجود ریپ کے جرم میں بھی کمی نہیں آئی:

"In Pakistan, at least 11 cases of rape are reported everyday, with over 22,000 reports filed 2015–2020; however, at the end of that period in 2020, only 4,000 of those cases had moved to court. Critics say that the conviction rate in the country is low as rape cases in Pakistan take years to prosecute. Rampant corruption in the lower judiciary and political

---

1 ۔فاروق محمد خان، ڈاکٹر، حدود اور قصاص و دیت آرڈیننس کا تنقیدی جائزہ، پی این ایف پبلیکیشنز، مردان، ص 58

2 Study to Assess Implementation Status of Women Protection Act, 2006, National Commission on the Status of Women, 2006, P.4

influence can also help the rapist escape punishment. In 2019, Government of Pakistan established more than 1,000 special courts across the country. These special courts would focus only on addressing the issues related to violence against women in Pakistan. The establishment of special courts were hailed by many human right organizations." ([1])

"پاکستان میں روزانہ ریپ کے کم از کم 11 واقعات رپورٹ ہوتے ہیں، جن میں 22,000 سے زیادہ رپورٹیں 2015-2020 میں درج کی گئیں۔ تاہم، 2020 میں اس مدت کے اختتام پر، ان میں سے صرف 4,000 مقدمات عدالت میں گئے۔ ناقدین کا کہنا ہے کہ ملک میں سزا کی شرح کم ہے کیونکہ پاکستان میں ریپ کے مقدمات کی کارروائی میں برسوں لگتے ہیں۔ کمزور عدلیہ میں بے تحاشہ بدعنوانی اور سیاسی اثر ورسوخ بھی ریپسٹ کو سزا سے بچنے میں مدد دے سکتا ہے۔"

اگرچہ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ ان قوانین سے بہت سی بے گناہ عورتوں کو رہائی ملی اور انہیں ایک سہولت ملی کہ وہ اپنے ساتھ ہونے والی زیادتی کو رجسٹر کروا سکتی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ پاکستان میں قانون مضبوط نہیں ہے قانون مضبوط نہ ہونے کی وجہ سے وہ ڈر ختم ہو گیا ہے۔ یہ تو سادہ سی بات ہے کہ جہاں پہ قانون کمزور ہو وہاں پہ جرائم کی شرح زیادہ ہو گی۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ قانون کو مضبوط کیا جائے مطلب جو قوانین موجود ہیں ان پر بروقت عمل کرنا اور ملزم کو کیفر کردار تک پہنچانا یہی وہ طریقہ ہے جس سے معاشرے سے تمام برائیاں ختم ہو سکتی ہیں۔

---

[1] Study to Assess Implementation Status of Women Protection Act, 2006, National Commission on the Status of Women, 2006, P.4

فصل سوم

حد حرابہ کے ضمن میں

کونسل کا164 واں اجلاس ڈاکٹر خالد مسعود کی زیر صدارت منعقد ہوا جس میں یہ تجویز کیا گیا کہ:

"حرابہ اور فساد فی الاض کو صرف ڈکیتی تک محدود نہ رکھا جائے۔ قتل، دہشت گردی اور زنا بالجبر کی صورت اختیار کرلے تو ان جرائم کو بھی حرابہ قرار دیا جائے اور ان کے مرتکبین کو ان کے حالات کے لحاظ سے وہ تمام سزائیں دی جائیں جو قرآن کی سورہ مائدہ میں حرابہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے بیان ہوئی ہیں۔"[1]

کونسل کی دوسری سفارش

کونسل کا181 واں اجلاس مولانا خان محمد شیرانی کی زیر صدارت منعقد ہوا جس میں ڈاکٹر مسعود کے دور میں پیش کی گئی حد حرابہ سے متعلق سفارش پر غور کرتے ہوئے درج ذیل سفارش کی گئی:

"سورۃ مائدۃ کی آیت نمبر32 میں بیان کردہ سزائیں حرابہ کے جرم کے ارتکاب پر دی جائیں گی۔ زنا بالجبر کے جرم کے ارتکاب پر زنا ہی کی سزا سو کوڑے / رجم جاری ہو گی۔"[2]

تجزیہ

کونسل کی سفارشات میں حدود آرڈیننس 1979ء میں حرابہ کی درج ذیل تعریف کی گئی ہے:

"When any one or more persons, whether equipped with arms or not, make a show of force for the purpose of taking away the property of another and attack him or cause wrongful restraint or put him in fear of death or hurt such person, are said to commit Haraabah." ([3])

""جب کوئی ایک شخص یا زائد اشخاص خواہ مسلح ہوں یا نہ ہوں، کسی دوسرے کا مال لے جانے کی غرض سے طاقت کا مظاہرہ کریں اور اس پر حملہ کریں یا اس کی آزادی میں بیجا رکاوٹ ڈالیں، یا اسے ہلاکت یا ضرر کے خوف میں مبتلا کریں تو مذکورہ شخص یا اشخاص کے بارے میں کہا جائے گا کہ انھوں نے حرابہ کا ارتکاب کیا۔"

---

[1]۔ سالانہ رپورٹ2006-2007، ص257

[2]۔ سالانہ رپورٹ2010-2011، ص50

[3] Hudood Ordinance: The Offence Against Property, P.33

کونسل کی مذکورہ بالا سفارشات میں آرڈیننس کی دفعہ 15 میں ترمیم تجویز کی گئی کہ حرابہ اور فساد فی الارض کو فقط ڈکیتی تک محدود نہ رکھا جائے،۔ قتل، دہشت گردی، زنا بالجبر کی صورت اختیار کرلے تو ان جرائم کو بھی حرابہ قرار دیا جائے اور مجرموں کو سورہ مائدہ میں مذکور سزائیں دی جائیں۔ کونسل کی سفارشات میں سورہ مائدہ کی جس آیت کا ذکر کیا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے:

"اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْۤا اَوْ یُصَلَّبُوْۤا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ وَ اَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَ لَهُمْ فِی الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ "[1]

"جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرتے اور زمین میں فساد پھیلانے کے لیے سرگرم رہتے ہیں، ان کی سزا یہی ہے کہ انھیں عبرت ناک طریقے سے قتل کر دیا جائے، یا انھیں سولی دے دی جائے، یا ان کے ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دیے جائیں۔ یہ ان کے لیے دنیا میں رسوائی ہے، جبکہ آخرت میں بھی ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے۔"

ڈاکٹر ممتاز احمد کے نزدیک اس آیت سے درج ذیل ہدایات نکلتی ہیں:۔

1۔ اسلامی حکومت کے خلاف بغاوت، زنا بالجبر، بدکاری کو بطور پیشہ بنانا، کھلی اوباشی، عام لوگوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بننا، خواتین کو برسر عام رسوا کرنا، قتل و غارت گری، ڈکیتی، راہزنی، اغوا، دہشت گردی، تخریب کاری میں ملوث ہو کر حکومت کے لیے امن و امان کا مسئلہ پیدا کرنا، یہ سب اللہ اور رسول ﷺ سے لڑنے یعنی محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرم ہیں۔"

2۔ ان سے نمٹنے کے لیے ایک اسلامی حکومت قانون سازی کے ذریعے ان کو اس آیت میں درج کوئی بھی سزا دے سکتی ہے۔

3۔ سزاؤں کے نفاذ میں حکومت و عدالت کے پاس بہت وسعت ہے۔ حالات کے مطابق وہ ان کو عبرت ناک قتل کی سزا کی قانون سازی بھی کر سکتی ہے اور حالات کے مطابق ہی وہ ان کو جلاوطنی کی سزا کی بھی قانون سازی کر سکتی ہے۔ ان دونوں سزاؤں کے بین بین سزا کی قانون سازی کا اختیار بھی اس کے پاس ہے۔ اور ایسے مجرموں کے لیے حکومت کسی موقع پر عام معافی کا بھی اعلان کر سکتی ہے۔[2]

اگر اس کو اس کے مفہوم کے لحاظ سے فقہا کی آراء کی روشنی میں دیکھا جائے تو عموما ان ہی ہدایات کی تائید ہوتی ہے۔ مثلا فقہا اور مفسرین نے آیت محاربہ کو جتھے بندی کے ساتھ قتل اور سلب و نہب کی بعض متعین صورتوں

---

[1] ۔ المائدہ:33

[2] ۔ فاروق محمد خان، ڈاکٹر، حدود اور قصاص و دیت آرڈیننس کا تنقیدی جائزہ، ص58

کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور ان فقہا کی غالب اکثریت کے نزدیک جرم کی متعین صورتوں میں متعین سزا ہی دی جاسکتی ہے۔ چنانچہ محاربین نے اگر قتل و نہب، دونوں کا ارتکاب کیا ہو تو انھیں قتل یا صلب کی سزا دی جائے گی۔ اگر انہوں نے صرف مال لوٹا ہو تو ان کے ہاتھ پاوں الٹے کاٹے جائیں گے اور اگر صرف خوف و ہراس پیدا کیا ہو تو انہیں نفی من الارض کی سزا دی جائے گی۔

فقہائے مالکیہ کے ہاں حرابہ کے مفہوم میں باقیوں کی نسبت وسعت پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ کسی شخص کو دھوکے سے یا ویران جگہ پر لے جاکر قتل کرنے کو بھی حرابہ میں شمار کرتے ہیں۔ جلیل القدر مالکی فقیہ ابو بکر ابن العربیؒ نے کسی خاتون کو اغوا کرنے کو بھی 'حرابہ' قرار دیا ہے، بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر اس جرم پر قرآن کی بیان کردہ سزاوں سے بھی شدید تر کوئی سزا دی جاسکتی تو وہ وہی تجویز کرتے۔[1]

جلیل القدر تابعی مفسر مجاہدؒ سے یہ رائے منقول ہے کہ آیت حرابہ میں مذکور فساد فی الارض کے دائرے میں چوری، زنا، قتل اور حرث و نسل کی بربادی وغیرہ بھی شامل ہیں۔[2] علامہ رشید رضا نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ جان ومال اور آبرو کے خلاف عام نوعیت کے جرائم اگر جتھابندی کی صورت میں کیے جائیں جس سے فساد فی الارض کی کیفیت پیدا ہو جائے تو وہ 'حرابہ' کے تحت آجاتے ہیں۔[3]

علامہ عمار خان ناصر لکھتے ہیں کہ:

"آیت حرابہ کو معاشرے اور ریاست کے خلاف جرائم کے وسیع تر تناظر میں دیکھنے کا رجحان صحیح معنوں میں دور جدید کے اہل علم ہی کے ہاں دیکھنے میں آیا ہے اور وہ قانون کو ہاتھ میں لینے، ریاست کے اختیار اور اتھارٹی کو چیلنج کرنے، معاشرے کے امن وامان کو درہم برہم کرنے اور جان ومال اور آبرو کے حوالے سے خوف وہراس کی صورت حال پیدا کر دینے کی ہر صورت کو اس کے مفہوم میں داخل مانتے ہیں۔"[4]

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

"اکثر مفسرین نے اس جگہ رہزنی اور ڈکیتی مراد لی ہے، مگر الفاظ کو عموم پر رکھا جائے تو مضمون زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ آیت کی جو شان نزول احادیث صحیحہ میں بیان ہوئی، وہ بھی اسی بات کی مقتضی ہے کہ الفاظ کو ان کے عموم پر رکھا جائے۔ "اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنا" یا "زمین میں فساد اور بدامنی پھیلانا" دو لفظ ایسے ہیں جن میں کفار کے حملے، ارتداد کا فتنہ، رہزنی، ڈکیتی، ناحق قتل و نہب، مجرمانہ سازشیں اور

---

[1]۔ ابن العربی، شیخ محی الدین، **احکام القرآن**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1439ھ، ج2، ص597

[2]۔ طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، 1415ھ، ج ب6، ص132

[3]۔ رضا، رشید، **تفسیر المنار**، الھیئۃ المصریۃ العلمیۃ للکتاب، 1990ء، ج6، ص296

[4]۔ ناصر، عمار خان، حدود و تعزیرات، ص 42

مغویانہ پروپیگنڈا سب داخل ہوسکتے ہیں اور ان میں سے ہر جرم ایسا ہے جس کا ارتکاب کرنے والا ان چار سزاوں میں سے جو آگے مذکور ہیں، کسی نہ کسی سزا کا ضرور مستحق ٹھہرتا ہے۔"[1]

اس حوالہ سے مولانا امین احسن اصلاحی کا مؤقف بھی دیکھا جا سکتا ہے، وہ لکھتے ہیں:۔

"کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے کی کوشش کرے۔ اپنے شر و فساد سے علاقہ کے امن و امان کو درہم برہم کر دے۔ لوگ اس کے ہاتھوں اپنی جان، مال، عزت و آبرو کی طرف سے ہر وقت خطرے میں مبتلا رہیں۔ قتل، ڈکیتی، رہزنی، اغوا، زنا، تخریب، تہریب اور اس نوع کے سنگین جرائم حکومت کے لیے لا اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں تو ایسے حالات سے نمٹنے کے لیے حکومت عام ضابطہ حدود و تعزیرات کے تحت آیت محاربہ کے تحت بیان کی گئی سزاؤں کے اقدامات کرنے کی مجاز ہے۔"[2]

اصلاحی صاحب کی رائے میں رسول اللہ ﷺ نے عسکل اور عرینہ کے لیٹروں اور بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قنیقاع کے یہود کے خلاف، جبکہ صحابہ نے مسیلمہ کذاب اور مانعین زکوٰۃ کے خلاف جنگ اور خیبر کے یہود کو جزیرہ عرب سے جلاوطن کرنے کے جو اقدامات کیے، ان کا ماخذ بھی یہی آیت ہے۔[3] مولانا مودودیؒ کے ہاں بھی حرابہ کے دائرے میں توسیع ہی کا رجحان دکھائی دیتا ہے۔[4] اسی طرح مالکیہ کی یہ رائے کہ قاضی کو حرابہ کی مخصوص صورتوں میں متعین سزا کا پابند کر دینا قانون کی حکمت اور منشا کے منافی ہے، اپنے اندر وزن رکھتی ہے۔[5] اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات قتل و صلب کا عمل و قوع پزیر نہیں ہوتا لیکن بعض اوقات خوف و ہراس کی کیفیت پیدا کرنے کا جرم اپنے اثرات کے لحاظ سے اتنا شدید ہو سکتا ہے کہ اس پر تقتیل یا تصلیب کی سزا کا تقاضا کرتا ہے۔

'حرابہ' کے مفہوم کی تحدید یا توسیع کی بحث سے قطع نظر، یہ بات عقل عام اور قانون اخلاقیات کی رو سے مسلم ہے کہ جرم اگر اپنی سادہ شکل سے آگے بڑھ کر ایک سے زیادہ جرائم کا مجموعہ بن جائے تو اسکی سزا بھی مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہونی چاہیے۔ چنانچہ روایات میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب نوشی کے جرم میں بار بار مبتلا ہونے والے مجرموں کو قتل کر دینے کا حکم دیا۔

"إذا سكر فاجلدوه ثم إن سكر فاجلدوه ثم إن سكر فاجلدوه فإن عاد الرابعة فاقتلوه"[6]

---

[1] ۔ عثمانی، شبیر احمد، **تفسیر عثمانی**، کراچی: دارالاشاعت، 2007ء، ص150

[2] ۔ اصلاحی، امین احمد، **تدبر قرآن**، لاہور: فاران فاؤنڈیشن، 2009، ج2، ص505

[3] ۔ ایضا: 2/506

[4] ۔ مودودی، سید، ابوالحسن، **تفہیم القرآن**، لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ج1، ص465

[5] ۔ ابن رشد، **بدایۃ المجتہد**، 2/141

[6] ۔ ابوداؤد، **السنن** کتاب الحدود، باب إِذَا تَتَابَعَ فِي شُرْبِ الْخَمر، ح، 4482تا4484

"شرابی جب نشہ سے مست ہو جائے تو اسے کوڑے مارو، پھر اگر نشہ سے مست ہو جائے تو اسے پھر کوڑے مارو، پھر اگر نشہ سے مست ہو جائے تو اسے پھر کوڑے مارو، اور اگر چوتھی بار پھر ایسا ہی کرے تو اسے قتل کر دو۔"

اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی بذات خود ایک جرم ہے، اور پھر اس کو معمول یا ایک پیشے کے طور پر اختیار کر لینا یہ ایک دوسرا جرم ہے اور اگر کوئی مجرم کئی بار کی سزا پانے کے باوجود اس جرم سے باز نہیں آتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قابل اصلاح نہیں ہے۔

1997ء میں پاکستان کی قومی اسمبلی نے گینگ ریپ پر سزائے موت کا قانون منظور کیا تو بعض مذہبی حلقوں کی طرف سے اس قانون کو غیر شرعی قرار دیا گیا، تاہم جناب ابو عمار زاہد الراشدی نے اس موقف سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا:

"جہاں تک زنا کی سزا میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کا فرق ملحوظ رکھنے کا تعلق ہے، حد شرعی کے نفاذ میں تو یہ ضروری ہے اور پاکستان میں نافذ شدہ حدود شرعیہ میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن زیر بحث قانون ہمارے خیال میں "حدود" کے دائرے میں نہیں آتا، بلکہ اسے تعزیر کے طور پر منظور کیا گیا ہے، اس لیے اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے فرق کا لحاظ رکھنا کوئی ضروری امر نہیں ہے۔ "گینگ ریپ" پر سزائے موت کا قانون "حدود شرعیہ" کے دائرہ میں اس لیے نہیں آتا کہ "عام زنا" اور اجتماعی بدکاری" میں واضح فرق موجود ہے اور اسی فرق کی وجہ سے اس کے لیے الگ قانون سازی کی ضرورت محسوس کی گئی ہے، ورنہ "زنا" کے عام جرم کے لیے ملک میں قوانین پہلے بھی نافذ ہیں۔ ایک ہی جرم مختلف مواقع اور حالات کے حوالے سے الگ الگ نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور جرم کی مختلف نوعیتوں کا یہ فرق علمائے احناف کے ہاں تو بطور خاص تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس اصول کی روشنی میں دیکھا جائے تو "گینگ ریپ" زنا کی عام تعریف سے ہٹ کر ایک الگ بلکہ اس سے زیادہ سنگین جرم قرار پاتا ہے، اس لیے اجتماعی بدکاری کی صوت میں زنا کے ساتھ دو مزید جرم بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ بدکاری دوسرے لوگوں کے سامنے کی جاتی ہے جس میں تذلیل اور تشہیر کا پہلو پایا جاتا ہے اور انتقام کے لیے خود ساختہ صورت اختیار کرنا بجائے خود جرم ہے۔ پھر اس موقع پر اگر ہتھیار کی موجودگی اور نمائش بھی کی گئی ہو تو تخویف اور جبر کا ایک تیسرا جرم بھی اس کے ساتھ بڑھ جاتا ہے اور ان تمام جرائم کا مجموعہ "گینگ ریپ" ہے جس کے بڑھتے ہوئے رجحان پر قابو پانے کے لیے اگر "حدود شرعیہ" سے ہٹ کر بطور تعزیر ایک سزا مقرر کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی ہے تو اسے شرعی

اصولوں سے تجاوز قرار دینا کوئی مناسب طرز عمل نہیں ہو گا۔ ہمارا خیال ہے کہ "گینگ ریپ" اور انسانیت سوز واردانوں میں جس طرح مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، اس پر قابو پانے کے لیے موت کی سزا کا یہ قانون نہ صرف مناسب، بلکہ ضروری قانون ہے اور شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے "[1]

عمار صاحب کے نزدیک مذکورہ رائے کے مطابق اضافی سزاؤں کو ارباب حل وعقد کے صواب دیدی اختیار پر مبنی قرار دیتے ہوئے انھیں "تعزیر" کا عنوان دیا جائے یا کونسل کی رائے کے مطابق آیت محاربہ کو ان کا ماخذ متعین کیا جائے، نتیجے کے اعتبار سے ان دونوں زاویہ ہائے نگاہ میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا۔ چنانچہ کونسل کی یہ تجویز بنیادی طور پر درست ہے۔ جہاں تک زنا بالجبر کا تعلق ہے تو اس پر مزید غور و فکر کی ضرورت ہے۔

کتاب الام کے مطابق فقہا اس کو زنا بالرضا کے مقابلے میں سنگین تر جنایت تسلیم کرنے کے باوجود بالعموم اس کے مرتکب کے لیے زنا کی عام سزا ہی تجویز کرتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ زیادتی کا شکار ہونے والی عورت کو اس کے مہر کے برابر رقم کا حق دار قرار دیتے ہیں، جبکہ احناف اس کو اس رقم کا مستحق بھی نہیں سمجھتے۔[2] جبکہ کونسل کی سفارش میں اس کو مطلقا 'حرابہ' کی ایک صورت قرار دیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کی رائے میں زنا بالجبر کی ہر شکل کو 'حرابہ' قرار دینا تو کلیتا درست نہیں، اسکی نسبتا کم سنگین صورتوں میں زنا کی سادہ سزا کے ساتھ جبر اور ہتک عزت کی پاداش میں کسی مناسب تعزیری سزا اور جرمانے کا اضافہ کر دینا زیادہ صحیح ہو گا، البتہ آبروریزی یا خواتین کو برہنہ کر کے سر بازار رسوا کرنے یا عصمت و آبرو کے خلاف تعدی کی دیگر سنگین صورتوں کو، جن میں قانون کی اتھارٹی کو چیلنج کرنے یا معاشرے میں جان ومال اور آبرو کے تحفظ کے احساس کو مجروح کرنے کا عنصر پایا جاتا ہو، حرابہ اور فساد فی الارض کے زمرے میں شمار کرنا مرتکبین کو عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے، سولی دینے یا ہاتھ پاوں الٹے کاٹ دینے جیسی سزاوں کا مستوجب ٹھہرانا ہر لحاظ سے شریعت کا منشا قرار پائے گا۔

مندرجہ بالا بحث کے بعد حرابہ کے تحت جرائم کی سرکوبی کے لیے کونسل کی مساعی کو دیکھا جائے تو جرائم برخلاف اموال حدود آرڈیننس میں حرابہ کے ضمن میں سزا کو کچھ اس طرح متعین کیا گیا:

(1) جو کوئی بالغ حرابہ کا مجرم ہو، جس کے دوران نہ تو کسی قتل کا ارتکاب ہوا ہو نہ ہی کوئی مال لوٹا گیا ہو تو اسے کوڑوں کی سزا دی جائے گی جو تیں کوڑوں سے زیادہ نہ ہو گی اور اس وقت تک قید بامشقت کی سزا، جب تک کہ

1۔ "گینگ ریپ پر سزائے موت اور علما کرام" اسلام آباد، روزنامہ پاکستان، ۱۸ اپریل ۱۹۹۷

2۔ الشافعی، کتاب الام، 3/672

عدالت کی اس کے تائب ہونے کے متعلق تسلی نہ ہو جائے بشر طیکہ سزائے قید کسی صورت میں تین سال سے کم نہ ہو گی۔

(2) جو کوئی بالغ حرابہ کا مجرم ہو جس کے دوران میں کوئی مال نہ لوٹا گیا ہو، لیکن کسی شخص کو ضرر پہنچایا گیا ہو تو اسے ضمنی دفعہ (1) میں مقرر کردہ سزا کے علاوہ اس طرح ضرر پہنچانے کے جرم میں ایسے دیگر رائج الوقت قانون سزا دی جائے گی جو قابل اطلاق ہو۔

(3) جو کوئی بالغ حرابہ کا مجرم ہو جس کے دوران میں کوئی قتل نہ ہوا ہو لیکن مال جس کی مالیت نصاب کے برابر یا اس سے زائد ہو، لوٹا گیا ہو، تو اسے اس کا دایاں ہاتھ کلائی سے اور بایاں پاؤں ٹخنے سے کاٹنے کی سزا دی جائے گی، بشر طیکہ جب حرابہ کا ارتکاب ایک سے زیادہ اشخاص نے مل کر کیا ہو تو عضو قطع کرنے کی سزا صرف اس صورت میں عائد کی جائے گی جب ان میں سے ہر ایک کے حصہ کی قیمت نصاب سے کم نہ ہو۔ مزید شرط یہ ہے کہ اگر کسی مجرم کا بایاں ہاتھ یا دایاں پاؤں نہ ہو یا بالکل ناکارہ ہو تو دوسرے ہاتھ یا پاؤں جیسی کہ صورت ہو، کاٹنے کی سزا، عائد نہیں کی جائے گی اور مجرم کو ایسی مدت کی قید بامشقت کی سزا دی جائے گی جو چودہ سال تک ہو سکتی ہے۔ اور کوڑوں کی سزا جو تیس کوڑوں سے زائد نہ ہو گی۔

(4) جو کوئی بالغ حرابہ کا مجرم ہو جس کے دوران میں اس نے قتل کا ارتکاب کیا ہو تو اسے بطور حد عائد کردہ موت کی سزا دی جائے گی۔

قابل افسوس امر یہ ہے کہ سزاؤں کے نفاذ کے باوجود معاشرے سے جرائم کی روک تھام نہ کی جا سکی۔ اور جرائم کی تعداد میں روز افزوں اضافہ دیکھنے کو ملا۔ یہی صورتحال حرابہ کے جرائم میں بھی دیکھنے کو ملی۔ جہاں پہلی بحث تو یہ ہے کہ شرعی سزاؤن کے نفاذ کے باوجود ان پر عملدرآمد کا معاملہ تاخیر کا شکار رہا۔ نتیجتاً مجرم اپنے جرائم میں متحرک ہوتے گئے۔ درج زیل اعداد و شمار سے یہ بات بخوبی عیاں ہو جاتی ہے کہ قانون متحرک رہا یا مجرم:

“According to the data, the total registered crimes in 1947 were 73,107, that were raised to129,679 in 1971. During the 1980-1990 era, the ratio was doubled to 152,782 to 403,078… The overall number of crimes reported of robbery; it was the 37% of all crimes while the robbery with murder cases were of 15% …This data only includes reported crimes; nevertheless, almost 30-50% of crimes in Pakistan go unreported”. ([1])

"اعداد و شمار کے مطابق 1947 میں کل رجسٹرڈ جرائم کی تعداد 73,107 تھی جو کہ 1971 میں 129,679 تک پہنچ گئی۔ 1980-1990 کے دور میں یہ تناسب 152,782 سے 403,078 تک دگنا ہو گیا۔ یہ

[1] Gillani, Yasir Mahmood, Socio Economic Determinants of Robbery: Evidence from Prisoners in Punjab, Pakistan journal of criminology, vol.9, issue.2, p.63-65

تمام جرائم کا37٪ تھا جبکہ قتل کی وارداتوں کے ساتھ ڈکیتی 15٪ تھی... اس اعداد و شمار میں صرف رپورٹ شدہ جرائم شامل ہیں۔ اس کے باوجود، پاکستان میں تقریباً30-50٪ جرائم غیر رپورٹ ہوتے ہیں۔"

علاوہ ازیں صرف پنجاب کے اعداد و شمار کو دیکھا جائے تو انسان کف افسوس ملتا ہے کہ چند سالوں میں صرف ایک صوبے میں جرائم کا پھیلاؤ اتنا ہے تو ملک کی صورتحال سے کیسے نمٹا جائے گا کیونکہ یہ سب نظام انصاف کی کمزوری اور قانون کی بالادستی نہ ہونے کی وجہ سے ہے:

"The total number of reported robberies in the Punjab from 1990 to 2015. In 1990, the total number of reported robberies was 888which increased to 16388 in 2015 showing an annual growth of 11.87 percent between 1990 and 2015." ([1])

1990 سے 2015 تک پنجاب میں ڈکیتیوں کی کل رپورٹ۔ 1990 میں ڈکیتی کی کل رپورٹ ہونے والی وارداتوں کی تعداد 888 تھی جو 2015 میں بڑھ کر 16388 ہو گئی جو کہ 1990 سے 2015 کے درمیان 11.87 فیصد سالانہ اضافہ کو ظاہر کرتی ہے۔"

پاکستان کرائم مانیٹر کی 2011 کی رپورٹ کے مطابق:

"A total of 1,389 FIRs for robbery and dacoity were registered in 56 districts making these the second most frequent and widespread crimes against property. Twenty-five districts of Punjab accounted for 67% of the total cases of robbery and dacoity followed by 28%in 15 districts in Sindh, 2% each in seven districts of Baluchistan and eight of KP and 1% in ICT. Nearly 31% of the total such cases registered in Punjab were reported in Faisalabad while as many as 68% of them in Sindh were recorded in Karachi (West) district alone. Similarly, the Punjab districts of Okara, Sargodha and Sheikhupura followed with 115, 8. Faisalabad reported 289 such cases, the highest number, followed by Karachi (West) with 269 cases." ([2])

"56 اضلاع میں ڈکیتی کی مجموعی طور پر 1,389 ایف آئی آر درج کی گئیں جو اموال کے خلاف دوسرے نمبر پر سب سے زیادہ کثرت سے اور وسیع پیمانے پر ہونے والے جرائم ہیں۔ پنجاب کے 25 اضلاع میں ڈکیتی اور ڈکیتی کی کل وارداتوں کا 67 فیصد حصہ ہے، اس کے بعد سندھ کے 15 اضلاع میں 28 فیصد، بلوچستان کے سات اضلاع میں ہر ایک میں 2 فیصد اور کے پی کے آٹھ اور آئی سی ٹی میں 1 فیصد۔ پنجاب میں درج ہونے والے اس طرح کے کل کیسز میں سے تقریباً 31 فیصد فیصل آباد میں رپورٹ ہوئے۔ سندھ میں ان میں سے 68 فیصد صرف کراچی (مغربی) ضلع

[1] Gillani, Socio Economic Determinants of Robbery, p.64
[2] Pakistan Crime Monitor, FAFEN, SEP 2011, P.3

میں ریکارڈ کیے گئے۔ اسی طرح پنجاب کے اضلاع اوکاڑہ، سرگودھا اور شیخوپورہ کے بعد 115، 83 ۔ فیصل آباد میں ایسے 289 کیسز رپورٹ ہوئے، جو کہ سب سے زیادہ تعداد ہے، اس کے بعد کراچی (مغربی) میں 269 کیسز رپورٹ ہوئے۔

مختلف ادوار میں برسر اقتدار رہنے والی حکومتوں نے قوانین میں تبدیلیاں کیں، نئے قوانین بنائے گئے، پھر ان نئے قوانین میں بھی ترامیم تجویز کی گئیں، لیکن جرائم پر قابو نہ پایا جاسکا۔ ملک میں جب انصاف کے حصول میں تاخیر، کسی مقدمے پر آنے والے بھاری اخراجات، مجرموں کو چھوٹ اور منصفین کے لیے جواب دہی کا کوئی معقول نظام نہ ہو تو یہی لگتا ہے کہ اس نظام کو بدلنے کی یہ شعوری کوششیں نہیں ہیں۔ ایمنسٹی انٹرنیشنل کی یہ رپورٹ پاکستان میں قانون کی کمزوریوں کی منہ بولتی تصویر ہے:

"1995ء کے وسط میں لاہور ہائی کورٹ کے سامنے ایک کیس آیا جس میں یہ ظاہر ہوا کہ ایک بے گناہ آدمی کو موت کی سزا سنائی گئی۔ مقصود احمد کو مئی 1989 میں گرفتار کیا گیا۔ مبینہ طور پر ڈکیتی کے دوران ایک تاجر کو گولی مارنے پر اسے سزائے موت سنائی گئی، اس کی اپیل تھی۔ اس اپیل کو مسترد کر دیا گیا اور وہ پھانسی کا انتظار کر رہا تھا جب دو مجرم ملزمان کو کسی دوسرے جرم میں گرفتار کیا گیا۔ ان مجرموں نے اس قتل کا بھی اعتراف کیا جس کے لیے مقصود کو سزا سنائی گئی تھی۔ جون 1995 میں لاہور ہائی کورٹ میں مقصود احمد کی رہائی کے لیے درخواست دائر کر دی گئی۔ ہائی کورٹ نے مبینہ طور پر پولیس سے جانکاری مانگی کہ یہ ناانصافی کیسے ہوئی ۔ فروری 1996 کے آخر میں پاکستان بار کونسل کے انسانی حقوق کمیشن نے دوبارہ اپیل کی۔ لاہور ہائی کورٹ کے قائم مقام چیف جسٹس سے مقصود کیس میں دوبارہ تحقیقات کا حکم ہوا۔۔۔([1])

حقیقت یہ ہے کہ مجرموں کی جگہ بے گناہوں کو سزا کے کٹہرے میں لا کھڑا کیا جاتا ہے اور مجرم کھلے عام پھرتے ہیں۔ درج ذیل رپورٹ دیکھیے جس سے واضح طور پر پتہ چلتا ہے مقدمات کی ایک بڑی تعداد میں سزا کا تناسب کیا ہے اور مجرموں کو بری کرنے کا تناسب کیا ہے:

“The overall conviction rate stood as low as 8.18 percent while the acquittal rate as high as 91.82 per cent.Central district courts decided 53 cases, with accused in seven of them convicted while those in 46 were acquitted. South courts disposed of 11 cases, with just one conviction and ten acquittals. East district courts decided 395 cases, of which only 37 saw convictions while 358 acquittals. West courts disposed of 142 cases,

---

[1] Pakistan: The Death Penalty, Amnesty International, Sep 1996, p.13

with accused in ten of them convicted while those in 132 cases were acquitted. Malir courts decided as many as 572 cases, with 41 convictions and 531 acquittals. Around 2,941 cases were pending disposal as of December 2022."

سزا سنائے جانے کی مجموعی شرح 8.18 فیصد تک کم رہی جبکہ بری ہونے کی شرح 91.82 فیصد رہی۔ مرکزی ضلعی عدالتوں نے 53 مقدمات کا فیصلہ کیا، جن میں سے 7 ملزمان کو سزا سنائی گئی جب کہ 46 ملزمان کو بری کر دیا گیا۔ جنوبی عدالتوں نے 11 مقدمات کو نمٹا دیا، جس میں صرف ایک کو سزا سنائی گئی اور دس بری ہوئے۔ مشرقی ضلعی عدالتوں نے 395 مقدمات کا فیصلہ کیا جن میں سے صرف 37 میں سزائیں سنائی گئیں جبکہ 358 کو بری کر دیا گیا۔ مغربی عدالتوں نے 142 مقدمات نمٹائے جن میں سے 10 ملزمان کو سزا سنائی گئی جبکہ 132 مقدمات کے ملزمان کو بری کر دیا گیا۔ ملیر کی عدالتوں نے 572 مقدمات کا فیصلہ کیا جن میں 41 کو سزائیں اور 531 کو بری کیا گیا۔ دسمبر 2022 تک تقریباً 2,941 مقدمات زیر التوا تھے۔

فصل چہارم

حد سرقہ کے ضمن میں

اسلامی نظریاتی کونسل کے 164ویں اجلاس میں کہا گیا:

" چوری کی انتہائی سزا ہاتھ کاٹنا ہے۔ یہ سزا اس وقت دی جائے گی جب جرم اپنی نوعیت کے لحاظ سے اور مجرم اپنے ذاتی، تمدنی اور سماجی حالات کے لحاظ سے کسی رعائت کا مستحق نہ ہو۔ عدالت ان اعتبارات سے کسی کو مستحق سمجھے تو وہ اسے کوئی کم تر سزا بھی دے سکتی ہے۔"[1]

تجزیہ

چوری کی سزا سے متعلق مندرجہ بالا سفارش ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کے دور میں کی گئی۔ اس سے پہلے حدود آرڈیننس میں چوری کی سزا سے متعلق صراحت موجود ہے۔ حدود آرڈیننس کے تحت حد سرقہ کی سزا، سرقہ مستوجب حد اور سرقہ مستوجب تعزیر کے تحت طے کی گئی ہے۔

1۔ سرقہ مستوجب حد

سرقہ مستوجب حد کے ضمن میں درج ذیل باتیں طے کی گئیں:

1۔ اگر کوئی بالغ شخص خفیہ طور سے کسی حرز سے قابل نصاب یا زیادہ مالیت کے ایسے مال کے سرقے کا ارتکاب کرتا ہے جو مال مسروقہ نہیں ہے، یہ جانتے ہوئے بھی کہ وہ مال قابل نصاب ہے یا اس کے قابل نصاب سے زیادہ ہونے کا امکان ہے تو کہا جائے گا کہ اس نے آرڈیننس کی شرائط ھذا کے تابع مستوجب حد سرقے کا ارتکاب کیا ہے:

“Whoever, being an adult, surreptitiously commits, from any 'hirz', theft of property of the value of the 'nisab' or more not being stolen property, knowing that it is or is likely to be of the value of the 'nisab' or more is, subject to the provisions of this Ordinance, said to commit theft liable to ‘hadd’.”[2]

2۔ مستوجب حد سرقہ کے لیے نصاب کی حد چار اعشاریہ چار پانچ سات گرام سونا رکھی گئی یا اتنی ہی مالیت کا کوئی اور سامان جو چوری گیا ہو۔

---

[1] -سالانہ رپورٹ 2007-2006: ص256

[2] Hudood Ordinance 1979, p.18

Nisab: The 'nisab' for theft liable to 'hadd' is four decimal four five seven (4.457) grams of gold, or other property of equivalent value, at the time of theft. (1)

دورِ نبوی میں مسروقہ نصاب کیا تھا اور کیسے احادیثِ مبارکہ میں اس کی وضاحت ملتی ہے، ذیل میں چند ایک احادیث بطور حوالہ درج ہیں :

صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِى رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا"(2)

"چور کا ہاتھ ایک چوتھائی دینار اور اس سے زیادہ (مالیت کا سامان چوری کرنے ہی) پر کاٹا جائے"۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ہے کہ

"تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقَ فِى رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا"(3)

"چور کا ہاتھ ایک چوتھائی دینار اور اس سے زیادہ میں کاٹ دیا جائے"۔

امام احمد بن حنبلؒ اور ایک روایت کے مطابق امام اسحاق بن راہویہؒ کا مذہب یہ ہے کہ نصاب سرقہ کے سلسلہ میں ربع دینار اور تین درہم دونوں باتیں شریعت سے ثابت ہیں، لہٰذا جو شخص ان میں سے کسی ایک کے بقدر یا اس کے مساوی قیمت کی کوئی چیز چرالے تو اسے 'قطع ید' کی سزا دی جائے گی"۔(4)

3۔ سیکشن (۷) میں مستوجب حد چوری کا ثبوت دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہو گا، یعنی

الف۔ ملزم چوری کا خود اقبال یا اقرار کرے یا

ب۔ دو بالغ مسلمان مرد گواہ جن کی ثقاہت و صداقت سے عدالت مطمئن ہو، اور وہ بڑے جرائم میں مرتکب نہ پائے گئے ہوں، اور وقوعہ کے عینی شاہد کے طور پر گواہی دیں، مزید یہ کہ اگر ملزم غیر مسلم ہو تو چشم دید گواہ بھی غیر مسلم ہو سکتے ہیں:

"The proof of theft liable to 'hadd' shell be in one of the following forms, namely:- (a) the accused pleads guilty of the commission of theft liable to 'hadd' and, (b) at least two Muslim adult male witnesses, other than the victim of the theft, about whom the Court is satisfied, having regard to the requirements of 'tazkiyah-alshuhood', that they are truthful persons

[1] Hudood Ordinance 1979, P.19

2- مسلم، **الجامع الصحیح**، کتاب الحدود، حد السرقۃ ونصابھا، ح1684

3- بخاری، **الجامع الصحیح** "، کتاب الحدود، بابُ قَوْلِ اللہِ تَعَالَى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، ح6790

4- عسقلانی، ابن حجر، حافظ، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، مترجم: علامہ محمد ابو حسن سیالکوٹی، مکتبہ اصحاب الحدیث، لاہور، ج27، ص841

and abstain from major sins (kabair), give evidence as eye-witnesses of the occurrence; Provided that, if the accused is a non-Muslim the eye-witnesses may be nonMuslim: Provided further that the Statement of the victim of the theft or the person authorized by him shall be recorded before the statements of the eye-witnesses are recorded.”[1]

اس ضمن میں حضرت عمرو بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کا واقعہ روایت کیا جاتا ہے کہ:

"عمرو بن سمرۃ بن حبیب بن عبد بن شمس نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور کہا: میں نے فلاں کا اونٹ چرایا ہے مجھے پاک کر دیجیے! نبی کریم ﷺ نے اس قبیلے کی طرف بندہ بھیجا تو انھوں نے کہا کہ ہاں ہمارا اونٹ گم ہو چکا ہے تو آپ ﷺ نے عمرو بن سمرۃ کا ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا اور اس طرح اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا"۔[2]

اس فیصلے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ چور نے اونٹ چوری کیا اور چوری کا اقرار کیا۔ اقرار تمام فقہاء کے نزدیک شرعی حجت ہونے کی وجہ سے قضاء میں معتبر سمجھا جاتا ہے۔ باقی رہا گواہی کا معاملہ تو امام سرخسیؒ لکھتے ہیں کہ دو عادل آدمیوں کی گواہی سے حد ثابت ہو جاتی ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک درج بالا دفعہ میں تین سوال قابل بحث و تشنگی لیے ہوئے ہیں:۔

ایک یہ کہ اگر فنگر پرنٹس یا ویڈیو کے ذریعے چوری ثابت ہو جائے، تو آخر یہ بات کیوں قابل تسلیم نہیں ہے۔ اگر پولیس اپنی تفتیش کے ذریعے ملزم کو ڈھونڈ نکالتی ہے اور وہاں سے مال مسروقہ بھی برآمد کر لیتی ہے تو ایسے مجرم کو محض اس ہوشیاری کی رعایت کیوں دی جائے کہ اس نے دو مسلمان مرد گواہوں کے سامنے یہ کام کیوں نہیں کیا۔

دوسرا یہ کہ یہ گواہ آخر مسلمان کیوں ہوں۔ غیر مسلم کی گواہی کیوں قابل قبول نہیں۔ یہ بات بھی کتنی عجیب ہے کہ اگر ملزم غیر مسلم ہے تو پھر عینی شاہد بھی غیر مسلم ہو سکتے ہیں۔ اگر غیر مسلموں کی گواہی غیر مسلموں کے لئے قابل قبول ہے تو کسی مسلمان کے لئے کیوں نہیں۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ ایسا گواہ کہاں سے آئے گا جو تزکیہ الشہود کی شرائط پر پورا اترتا ہو اور گناہ کبیرہ سے اجتناب کرتا ہو۔ کیا آج اس دنیا میں کوئی شخص ایسا موجود ہے جس نے کبھی گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ عدالت کے

---

[1] Hudood Ordinance 1979, p.19

[2]- ابن ماجہ، **السنن**، کتاب الحدود، باب السارق یعترف، ح2588

سامنے وہ طریقہ کیا ہو گا جس سے وہ یہ معلوم کر سکے کہ گواہ مکمل مذکی و متقی ہے یا نہیں؟ جہاں تک عدالت کا تعلق ہے تو دنیا کی ہر عدالت ہر کیس میں یہ دیکھتی ہے کہ کہیں گواہ جھوٹے تو نہیں اور مخالف وکیل اسی بناء پر جرح بھی کرتا ہے لیکن یہ کہنا کہ ہر گواہ کو لازماً ہر کبیرہ گناہ سے پاک ہونا چاہیے ورنہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہو گی عقلاً ناممکن اور شرعاً غیر مطلوب ہے۔ باقی یہ کہ اسلام نے عدالت کو جرم کے ثبوت کے ضمن میں کسی بھی نصاب کا پابند نہیں کیا۔ عدالت جس بھی دلیل سے چاہے مطمئن ہو جائے، وہ ملزم کو مجرم بنانے کا اعلان کر دے گی چاہے کوئی عینی گواہ ہو، اعتراف ہو، تفتیشی ثبوت ہو، انگلیوں کے نشانات ہوں یا ویڈیو فوٹو گرافی ہو۔ لیکن آرڈیننس کی اس دفعہ میں ان امور کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔

4۔ مستوجب حد سرقہ کی سزا سے متعلق آرڈیننس میں یہ کہا گیا کہ جو پہلی دفعہ چوری کرے گا اس کا دایاں ہاتھ پہنچے کے جوڑ سے کاٹ دیا جائے گا اور جو دوسری دفعہ مستوجب حد چوری کرے گا تو اس کا بایاں پاؤں ٹخنے سے کاٹ دیا جائے گا۔ اور جو تیسری دفعہ سرقہ مستوجب حد کا ارتکاب کرے تو اس کو عمر قید کی سزا دی جائے گی۔ بعد ازاں اس میں ترمیم کی گئی کہ جو تیسری بار سزا پانے کے بعد توبہ کی طرف مائل ہو تو توبہ کی رعایت سے، پہلے اس کو مناسب نگرانی میں رکھ کر دیکھا جائے کہ واقعی وہ تائب ہے یا سزا میں تخفیف کے پیش نظر وہ ایسا کر رہا ہے۔ (1)

اس ضمن میں دیکھا جائے تو اس حکم پر تو سب فقہاء میں اتفاق پایا جاتا ہے کہ پہلی دفعہ چوری کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ پہنچے سے کاٹ دیا جائیگا۔ اور وہ دوسری دفعہ چوری کرے گا تو اس کا بایاں پاؤں کاٹ دیا جائیگا۔ لیکن تیسری دفعہ چوری کرنے کی سزا میں فقہاء کے درمیان اختلاف ملتا ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک تیسری دفعہ چوری کرنے پر اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائیگا۔۔ وہ درج ذیل ادلہ سے استدلال کرتے ہیں۔

"عن جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ أتى بعبد سرق فقطع يده اليمنى ثم أتى به الثانية فقطع رجله اليسرى ثم أتى به فى الثالثة فقطع يده اليسرى ثم أتى به في الرابعة فقطع رجله اليمني"(2)

"حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہی سے روایت ہے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک غلام لایا گیا جس نے چوری کی تھی تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا، اسے پھر دوبارہ لایا گیا تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا گیا۔ پھر تیسری دفعہ اس نے چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹا گیا۔ اور پھر چوتھی دفعہ چوری کرنے پر اس کا دایاں پاؤں کاٹ دیا گیا۔"

1- سالانہ رپورٹ 1993-1992، ص 58

2- ابو داؤد، السنن، کتاب الحدود، باب في السارق يسرق مرارا، ح 4410

اس روایت سے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے لیکن اس کی صراحت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے:

"عن أبي هريرة أن النبي قال في السارق ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رحله ثم ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رحله"[1]

" حضرت ابوہریرہ اضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے چور کے متعلق فرمایا اگر پہلی دفعہ چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو اور دوسری دفعہ چوری کرے تو اس کا پاؤں کاٹ دو۔ پھر تیسری دفعہ چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ پھر اگر وہ چوتھی دفعہ چوری کرے تو اس کا پاؤں کاٹ دو"

احناف اور حنابلہ کے نزدیک تیسری اور چوتھی دفعہ چوری کرنے کی صورت میں مزید ہاتھ اور پاؤں نہیں کاٹے جائینگے بلکہ اس سے چوری کا مال واپس دلایا جائیگا۔ اور اسے قید کیا جائے گا اور مارا بھی جائیگا تا کہ وہ توبہ کرنے۔[2]

ڈاکٹر شہزاد اقبال شام نے اپنی کتاب پاکستان میں حدود و قوانین میں لکھا ہے:

"اس پر تو اتفاق ہے کہ پہلی چوری پر سیدھا ہاتھ اور دوسری چوری پر بایاں پاؤں کاٹا جائے گا لیکن اس پر ہرگز اتفاق نہیں ہے کہ تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری پر بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کاٹ دیا جائے گا، جیسا کہ درایہ، زیلعی، مصنف ابن شیبہ وغیرہ دیکھنے سے واضح ہے، نیز سفیان ثوریؒ، امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زہریؒ، امام نخعیؒ، شعبیؒ اور امام اوزاعیؒ، جناب حمادؒ اور جناب احمد رحمہم اللہ، نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنھم اور تابعین و تبع تابعینؒ میں سے ایک جماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ دوسری مرتبہ چوری کے بعد چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اسے توبہ کرنے تک جیل میں ڈال دیا جائے گا"۔[3]

ان تمام نصوص سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ کونسل نے سارق کے تیسری دفعہ سرقہ کے ضمن میں جو سزا کی بات کی ہے وہ فقہ حنفی اور حنابلہ کے فیصلے کے مطابق ہے۔

---

[1]-دار قطنی، ابو الحسن علی بن عمر، امام، **سنن الدار قطنی**، لاہور: ادارہ اسلامیات، 2015ء، ح3166

[2]- ابن ہمام، **فتح القدیر**، 4/348

[3]- شام، شہزاد اقبال، **پاکستان میں حدود و قوانین**، ص313

مذکورہ تمام امور سرقہ مستوجب حد سے متعلق تھے، اب ہم سرقہ مستوجب تعزیر کے ضمن میں امور کا جائزہ لیتے ہیں:

2۔ سرقہ مستوجب تعزیر

جو کوئی ایسی چوری کرے جو مستوجب حد نہ ہو یا جس کے لیے دفعہ 7 میں مزکورہ کسی صورت میں کوئی ثبوت موجود نہ ہو یا جس کے لیے اس آرڈیننس کے تحت حد نافزنہ کی جاسکے وہ مستوجب تعزیر ہو گا۔

"Whoever commits theft which is not liable to 'hadd' or for which proof in either of the form mentioned in Section 7 is not available, or for which 'hadd' may not be imposed or enforced under this Ordinance, shall be liable to Tazir". [1]

حدود آرڈیننس میں مذکور مندرجہ بالا تمام دفعات کو دیکھنے کے بعد اگر کونسل کی اس سفارش" چوری کی انتہائی سزا ہاتھ کاٹنا ہے۔ یہ سزا اس وقت دی جائے گی جب جرم اپنی نوعیت کے لحاظ سے اور مجرم اپنے ذاتی، تمدنی اور سماجی حالات کے لحاظ سے کسی رعائت کا مستحق نہ ہو۔ عدالت ان اعتبارات سے کسی کو مستحق سمجھے تو وہ اسے کوئی کم تر سزا بھی دے سکتی ہے" کو دیکھا جائے اور قرآن پاک کی آیت مبارکہ

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ"

(2)

" اور چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو، یہ اُس گناہ کی سزا ہے جو انہوں نے کیا اور اللہ کی طرف سے تنبیہ ہے، اور اللہ غالب، حکمت والا ہے۔"

کو سامنے رکھا جائے تو یہی بات سامنے آتی ہے کہ جس چوری کی سزا کا ذکر ہو رہا ہے وہ انتہائی سزا ہے جس کی وضاحت جناب جاوید احمد غامدی صاحب کے اس بیان سے بھی ہو جاتی ہے:

"یہاں سارق اور سارقہ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ عربی زبان کے اسالیب بلاغت سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ یہ صفت کے صیغے ہیں جو وقوع فعل میں اہتمام پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا اِن کا اطلاق فعل سرقہ کی کسی ایسی ہی نوعیت پر کیا جاسکتا ہے جس کے ارتکاب کو چوری اور جس کے مرتکب کو چور قرار دیا جاسکے۔ چنانچہ اگر کوئی بچہ اپنے باپ یا کوئی عورت اپنے شوہر کی جیب سے چند روپے اڑا لیتی ہے یا کوئی شخص کسی کی بہت معمولی قدر و قیمت کی کوئی چیز چرا لے جاتا

---

[1] Hudood Ordinance, p.22

[2] -المائدہ:38

ہے یا کسی کے باغ سے کچھ پھل یا کسی کے کھیت سے کچھ سبزیاں توڑ لیتا ہے یا بغیر کسی حفاظت کے کسی جگہ ڈالا ہوا کوئی مال اچک لیتا ہے یا آوارہ چرتی ہوئی کوئی گائے یا بھینس ہانک کر لے جاتا ہے یا کسی اضطرار اور مجبوری کی بنا پر اِس فعل کا ارتکاب کرتا ہے تو بے شک، یہ سب ناشائستہ افعال ہیں اور اِن پر اُسے تادیب و تنبیہ بھی ہونی چاہیے، لیکن یہ وہ چوری نہیں ہے جس کا حکم اِن آیات میں بیان ہوا ہے۔ لہٰذا یہ انتہائی سزا ہے اور صرف اُسی صورت میں دی جائے گی، جب مجرم اپنے جرم کی نوعیت اور اپنے حالات کے لحاظ سے کسی رعایت کا مستحق نہ رہا ہو۔"[1]

علاوہ ازیں اگر کونسل کی سفارش کی روشنی میں ملزم کو سرقہ کے ضمن میں رعایت دینے کی بات کی جائے تو اس ضمن میں ہمیں اس ماحول کا بھی جائزہ لینا ہو گا جہاں چوری کی گئی۔ کیونکہ ہر ماحول کے کچھ دائمی اثرات ہوتے ہیں اور کچھ عارضی اثرات ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کو دیکھا جا سکتا ہے جہاں قحط سالی کی وجہ سے انہوں نے حد سرقہ کے نفاذ کو موقوف کر دیا تھا تو یہ سقوط حد اس وقت کے ماحول کے اعتبار سے تھی اور معاشرے کی وہ حالت عارضی تھی نہ کہ دائمی۔ چنانچہ یہ ماحول کے اثرات کی وہ مثال تھی کہ جس میں عارضی وجوہات کی بناء پر حد کو موقوف کر دیا گیا۔

اس بیان میں کہ قحط سالی کے زمانے میں قطع ید نہیں ہو گا۔ اس سلسلہ میں ملا علی قاری رحمۃ اللہ نے مشکوۃ کی شرح مرقاۃ میں فرمایا ہے:

"والقطع في الحنطة وغيرها اجماعا انما هو في غير سنة القحط اما فيها فلا سواء كان مما يتسارع اليه الفساد او لا لانه عن ضرورة ظاهرا وهی تبيح التناول وعنه عليه الصلاة والسلام لا قطع في مجاعة مضطر وعن عمر لا قطع في عام سنة۔"[2]

" گندم اور اسکے علاوہ معاملات میں قطع ید کا ثبوت اجماع کے ساتھ ملتا ہے لیکن یہ ثبوت اس وقت ہے کہ جب قحط سالی کا دور نہ ہو لیکن اگر قحط سالی کا دور ہو تو پھر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چاہے یہ امر موجب فساد ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک اضطراری کیفیت ہے اور یہ اضطراری کیفیت بقدر ضرورت غیر کے مال کو مباح کر دیتی ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ بھوک کی حالت میں اضطراری کیفیت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ سے منقول ہے کہ قحط سالی کے زمانے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔"

1۔ قاری، ملا علی، **مرقاۃ المفاتیح**، کتاب الحدود، باب قطع السرقۃ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2001، 7/163

2۔ غامدی، جاوید احمد، **البیان**، لاہور: المورد، تفسیر سورۃ المائدہ، آیت 38

اسی طرح حضرت معمر رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط سالی میں ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا:

"عن معمر عن يحيى بن ابى كثير ، قال قال عمر بن الخطاب : لا تقطع فى عذق ولا فى عام السنة . وبه الى معمر عن ابان : ان رجلاً جاء الى عمر بن الخطاب في ناقة نحرت ، فقال له عمر : هل لك في ناقتين عشراوين مرتعتين سمينين بناقتك ؟ فانا لا نقطع في عام السنة ، والمرتعتان الموطاتان"[1]

"حضرت معمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اپنی اونٹنی کے بارے میں گفتگو کرنے کیلئے جسے ذبح کر لیا گیا تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے فرمایا کہ کیا تم اپنی اونٹنی کے عوض میں دو موٹی حاملہ اونٹنیاں لینا پسند کرو گے؟ کیونکہ ہم قحط سالی کے ایام میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹتے۔"

علامہ سرخسیؒ کے نزدیک قحط سالی کے زمانے میں چور کے ہاتھ نہ کاٹنے کی وجہ یہ ہے کہ مجبوری میں دوسرے کے مال کو بقدر ضرورت مباح کے درجے میں استعمال کیا جا سکتا ہے اور اسکی وجہ سے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا:۔

"لا قطع فى عام السنة وهى زمان القحط لان الضرورة صلى الله تبيح التناول من مال الغير بقدر الحاجة فيمنع ذلك وجوب القطع لما روى عن مكحول رضى الله عنه أن النبي قال لا قطع في مجاعة مضطر وذكر عن الحسن عن رجل قال رأيت رجلين مكتوفين ولحما فذهبت معهم الى عمر رضي الله عنه فقال صاحب اللحم كانت لنا ناقة عشراء ننتظرها كما ينتظر الربيع فوجدت هذين قد اجتذ راها فقال عمر رضى الله عنه هل يرضيك من ناقتك ناقتان عشرا وان مربعتان فانا لا نقطع فى العذق ولا في عام السنة[2]

"قحط سالی کے زمانے میں چور کے ہاتھ نہ کاٹنے کی وجہ یہ ہے کہ مجبوری میں دوسرے کے مال کو بقدر ضرورت مباح کے درجے میں استعمال کیا جا سکتا ہے اور مکحولؒ نبی ﷺ کے حوالہ سے بیان کرتے ہیں کہ اسکی وجہ سے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضرت حسن بصریؒ کے واسطے سے منقول ہے کہ ایک آدمی نے کہا کہ میں نے دو آدمیوں کو گوشت اٹھائے دیکھا تو میں ان کو حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کی خدمت میں لے گیا۔ اونٹنی والے نے کہا کہ ہماری ایک اونٹنی

---

[1] ۔ قاری، ملا علی، **مرقاۃ المفاتیح**، کتاب الحدود، باب قطع السرقۃ، 7/163
[2] ۔السرخسی، **المبسوط**،9/140

حاملہ تھی اور ہم اسکے بچہ جننے کے منتظر تھے جیسا کہ لوگ موسم بہار کے منتظر ہوتے ہیں، میں نے ان دونوں کو دیکھا کہ دونوں نے میری اونٹنی ذبح کرڈالی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ کیاتم اپنی اونٹنی کے عوض میں دو موٹی حاملہ اونٹنیاں لینا پسند کروگے؟ کیونکہ ہم قحط سالی کے ایام میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹتے ہیں۔"

مندرجہ بالا بحث کے بعد مقالہ نگار کے مطابق اسلامی قوانین میں جن جرائم میں حد کا نافذ ہونا بیان کیا گیا ہے، اس میں کسی قسم کی تعزیر یا من مانی وضاحت کی گنجائش نہیں چھوڑی گئی۔ سرقہ کے ضمن میں سزا سرقہ کے ارکان پورے ہونے کی صورت میں سارق پر حد لاگو ہوگی۔ حدود آرڈیننس میں حد کی سزا اور تعزیر کی سزا میں جو فرق کیا گیا کہ چوری یاتو چوری مستوجب حد" یا "چوری مستوجب تعزیر ہوگی، قرآن وحدیث میں اس طرح کی غیر عقلی تقسیم کہیں بھی نہیں ملتی۔ چوری جب کبھی بھی وقوع پذیر ہو جائے تو وہ یا تو ثابت ہوتی ہے یا ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات کہ چوری آدھی ثابت ہوئی اور آدھی نہیں ہوئی، بڑی مضحکہ خیز بات ہے۔ اسی طرح یہ تقسیم کہ چوری ایک خاص طریقے سے ثابت ہو جائے تو اسے سخت سزادی جائے گی اور اگر وہ کسی اور طریقے سے ثابت ہو جائے تو اسے نرم سزادی جائے گی، بھی فطری انصاف اور عقل کے اصولوں کے بالکل خلاف ہے۔ گویا ایک ہوشیار چور کو اسلامی عدالت کم سزا دے گی اس لئے کہ اس نے مرد گواہوں کی غیر موجودگی میں چوری کرلی اور ایک بے وقوف چور کو اسلامی عدالت ہاتھ کاٹنے کی سزا دے گی، اس لئے کہ وہ اتنا بے وقوف تھا کہ دو آدمیوں نے اسے رنگوں ہاتھوں پکڑ لیا۔ سزاؤں کی ایسی تقسیم کا قرآن وحدیث میں کوئی تصور نہیں ملتا۔ یہ بات البتہ بالکل مختلف ہے کہ ایک مجرم کو اس کے حالت وواقعات کی بنیاد پر کم تر سزا کا مستحق مانا جائے گا۔ اس امر کا جرم کے ثابت ہونے یا نہ ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سارق کو رعایت ضرور دی گئی ہے لیکن مخصوص حالات کے تحت۔ آج بھی اگر عدالت کسی کو رعایت دینا چاہے گی تو اسے شرعی اصولوں کو سامنے رکھنا ہوگا۔ اسلامی اور غیر قانونی تشریحات قانون کی اثر پذیری اور عملداری میں رخنہ ڈالتی ہیں، اور خواہ مخواہ کے شکوک وشبہات پیدا کرتی ہیں۔

الغرض حد سرقہ سے متعلق قانون اور پھر اس میں ترمیم سے متعلق سفارشات مختلف ادوار میں مرتب اور پیش ہوتی رہیں، لیکن اصل مسئلہ ان کی عملداری کا رہا۔ آج بھی سرقہ کے قانون میں پاکستان پینل کوڈ کے تحت سرقہ کی سزا بطور تعزیر کے قید طے کی گئی ہے۔ جب مجرم کو اس کے جرم کی نوعیت کے مطابق سزا نہ دی جائے تو وہ جرائم سے باز نہیں آتا اور معاشرے میں جرائم کی شرح بڑھنے سے معاشرے کا امن تباہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ 2001 کے اعداد و

شمار کے مطابق جرائم کی شرح جو 24،437 کیسز تک تھی([1])۔ وہ آج بڑھ کر کہیں کی کہیں پہنچ چکی ہے، صرف پنجاب میں دیکھا جائے تو چوری کے جرائم کی تعداد 756،738 کیسز تک پہنچ چکی ہے:

"Punjab Police claimed that 756,738 cases were registered against 1,247,212 people across the province during the year." ([2])

بڑھتے ہوئے جرائم اور سماجی بحران اس بات کا متقاضی ہے کہ جو دستوری اور آئینی قوانین موجود ہیں، ان کی دفعات کا از سر نو جائزہ لے کر اسلامی تعلیمات کے مطابق ان کو مرتب کر کے ان کا اطلاق کیا جائے کیونکہ یہ وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

[1] Hudood Ordinance, p.161
[2] https://punjabpolice.gov.pk/node/11826

فصل پنجم

حد خمر کے ضمن میں

حدود کی فہرست میں شراب نوشی کرنے والے پر بھی اسلام کی طرف سے حد لگائی گئی ہے، شراب جو "ام الخبائث" ہے اس کا تذکرہ آیات بینات اور آثار میں اس قدر زیادہ ہے کہ کوئی بھی ذی شعور انسان اس اہم مسئلے اور اس کی حرمت سے انکار نہیں کر سکتا، اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں "خمر" شراب سے متعلق فرمایا:

1- "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیْهِمَآ اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَکْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا-"(1)

"اے نبی! ﷺ، یہ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق دریافت کرتے ہیں، آپ فرما دیجیے کہ اِن دونوں کا گناہ بڑا ہے۔"

اس آیت میں شراب اور جوئے کے نفع و نقصان کے بارے میں یہ اصولی حقیقت بیان کی گئی ہے کہ چیزوں میں صرف نفع ہی نہ دیکھنا چاہیے کیونکہ کوئی چیز بھی کسی نہ کسی حیثیت سے نفع سے خالی نہیں ہوتی ہے، بلکہ نفع اور نقصان دونوں پر نظر ڈالنی چاہیے، جس چیز میں نقصان زیادہ ہو اُسے ترک کر دینا چاہیے، خواہ تھوڑا بہت نفع بھی حاصل ہوتا ہو، اور جس چیز میں نفع زیادہ ہو اسے اختیار کرنا چاہیے خواہ اس میں تھوڑے سے نقصان کا بھی اندیشہ ہو۔

2- "یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ "(2)

"اے اہلِ ایمان! شراب، جُوا، بت اور جوئے کے تیر تو محض گندگی، اور شیطانی عمل ہیں اس لیے تم ان سے اجتناب کرو تاکہ تم کامیاب ہو جاؤ۔"

3- "اِنَّمَا یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ"(3)

"شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ شراب اور جوئے کے معاملے میں تمہارے درمیان دشمنی اور بغض پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دے، تو کیا اب بھی تم باز آؤ گے؟"

1۔ البقرہ:219

2۔ المائدہ: 90

3۔ ایضا:91

قرآن مجید اور احادیث مبارکہ میں شراب کی حرمت اور اس کی قباحت سے متعلق اس قدر مفصلاً احکامات ہیں جنہیں پڑھ کر کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں رہتی۔

حضرت انس فرماتے ہیں:

’’أَنَّ النَّبِيَّ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ، قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَخَفَّ الْحُدُودِ ثَمَانِينَ، فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ‘‘. [1]

" رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی ’’اسے دو چھڑیوں سے چالیس کے قریب کوڑے لگائے گئے‘‘۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بھی یہی سزا دی، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو انہوں نے صحابہ سے مشورہ کیا، حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے کہا: (أخف الحدود ثمانون) ’’ہلکی ترین سزا اسی (80) کوڑے ہے‘‘۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کا حکم صادر فرمادیا۔"

قرآن مجید، احادیث مبارکہ اور اس کے بعد صحابہ کرام کا بھی حد الخمر پر اتفاق رہا، چنانچہ مختلف زمانوں میں شراب پینے والوں پر حد لگائی جاتی تھی، اور اس کی مثالیں کتبِ احادیث میں موجود ہیں۔ شرابی کی حد سے متعلق اہلِ علم نے اختلاف کیا ہے، احادیث کے مطالعہ کے بعد یہی بات سمجھ آتی ہے کہ شرابی کو حد لگانا واجب ہے لیکن اس کی مقدار کم یا زیادہ جرم کی شناخت کے پیش نظر حاکم وقت کر سکتا ہے۔

آج کے دور میں میڈیکل سائنس جو شراب کی قباحتوں سے متعلق لرزہ خیز حد تک انکشافات کر رہی ہے، عوام الناس میں سے ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو ظاہری اسباب اور واقعات سے نصیحت پکڑتا ہے، وگرنہ اس علّت میں پڑے لوگوں کے لیے ترکِ شراب نہایت مشکل کام ہے، انہی خدشات کا اظہار سیدہ عائشہ نے ایک حدیث میں کیا ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں:

"إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ المُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الحَلاَلُ وَالحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ، لاَ تَشْرَبُوا الخَمْرَ، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الخَمْرَ أَبَدًا" [2]

[1]۔ مسلم، **الجامع الصحیح**، کتاب الحدود، باب الخمر، ح6779

2۔ ایضا، کتاب فضائل القرآن، باب تالیف القلوب، ح4609

"پہلے قرآن کریم میں مفصل سورتوں کا نزول ہوا جن میں جنت اور دوزخ کا ذکر کیا گیا، پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی کے ساتھ جم گئے، تو حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے، اگر پہلے دن ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم شراب نہیں چھوڑ سکتے"۔

حد قائم کرنے کے لیے چار شرائط ہیں، (۱) عقل (۲) خود مختاری (۳) بلوغت (۴) علم (کہ یہ چیز نشہ آور ہے اور پھر بھی اسے پی لے)۔

امام شافعیؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حاکم وقت اور قاضی اپنے علم کی بنیاد پر حد خمر سے متعلق سزا کو کم یا زیادہ کر سکتا ہے۔ ([1]) لیکن شرابی اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔

1۔ اسلامی نظریاتی کونسل اور حد خمر سے متعلق قوانین

حد خمر سے متعلق مختلف ادوار میں قانون سازی اور اس کی نت نئی جہتوں پر کونسل روشنی ڈالتی رہی ہے، مثلاً کونسل سے اس بات کا استفسار کیا گیا کہ اگر سرکاری ڈاکٹر شراب کے استعمال کا مشورہ دے تو کیا پاکستان کے مسلمان شہریوں کے لیے شراب اور اس الکحلی ادویات کے استعمال کی اجازت ہے؟ (۲) کیا بیئر (Beer) شراب میں شمار ہو گی؟ اس سلسلے میں مؤرخہ ۱۴ نومبر ۱۹۹۶ء کونسل نے بکثرت رائے فیصلہ کیا کہ:

(۱) "قرآن و سنت کی رو سے شراب اپنی تمام شکلوں اور قسموں میں ممنوع ہے، چاہے اس کی کتنی ہی مقدار یا اس کی کتنی ہی فیصد مقدار کسی چیز میں شامل ہو، لہٰذا اگر سرکاری ڈاکٹر یا کوئی اور میڈیکل اتھارٹی بھی کسی مریض کے لیے یہ تجویز کرے تو اس صورت میں بھی شراب ممنوع ہو گی، البتہ شراب کے عادی شخص کو اس تصدیق کے بعد کہ وہ شراب کا عادی ہے، ہسپتال میں داخل کیا جانا چاہیے اور ہسپتال میں علاج کے دوران اگر اسے شراب دینا نہایت ہی ضروری سمجھا جائے تو ڈاکٹری نسخہ پر اسے شراب دی جا سکتی ہے۔

(۲) شراب سے بنی ہوئی ادویات اس صورت میں دی جا سکتی ہیں جبکہ طبی نقطہ نظر یہ ہو کہ مریض کو شراب دیئے بغیر:

(الف) موت کا فوری اندیشہ ہے اور

(ب) شراب کا کوئی مادی مجرب نعم البدل دستیاب نہیں ہے۔

(۳) صرف ایک رکن جناب فضل الرحمن صاحب نے درج بالا فیصلوں سے اتفاق نہیں کیا اور اس سلسلے میں اپنا درج ذیل فیصلہ دیا:

---

[3]۔ الشوکانی، **نیل الاوطار**، 13/392

"قرآن وسنت کی رو سے وہ شراب جس سے نشہ نہ ہو ممنوع نہیں ہے، اس کے استعمال کے لیے ڈاکٹر سرٹیفیکیٹ حاصل کرنا ضروری نہیں اور ڈاکٹری سرٹیفیکیٹ کا موجودہ دور میں غلط استعمال ایک شرمناک امر واقع ہے تاہم ان مریضوں کو جو واقعی شراب کے عادی ہیں، ہسپتال میں داخل کرنا چاہیے اور ان کا مناسب علاج کرنا چاہیے، بیئر میں معمولی وائن (Wine) کے بنسبت شراب کی بہت قلیل مقدار ہوتی ہے اس لیے بیئر کا استعمال ممنوع نہیں ہے، صرف نشہ آور چیز استعمال کرنا حرام ہے"۔ (1)

تجزیہ

اسلامی نظریاتی کونسل کے اراکین کو اس امر کو سامنے رکھنا چاہیے کہ جن چیزوں کا تعلق واضح نصوص سے ہے اور ان پر کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہیں، ان چیزوں کے متعلق ایسی مشتبہ قیاس آرائی کرکے عوام الناس کو مغالطے میں نہ ڈالا جائے، ان چیزوں سے قطعیت پر حرف آتا ہے اور معاملہ تذبذب کا شکار ہو جاتا ہے۔ ذیل میں اسلامی اور میڈیکل دونوں حوالوں سے اس بات کا جواب دینے کی کوشش کی جارہی ہے:

"عَن وَائلٍ الحَضرَمِيّ: أَنَّ طَارِقَ بنَ سُوَيدٍ الجُعفِيَّ سَاَلَ النَّبِيَّ عَنِ الخَمرِ؟ فَنَهَاهُ، أَو كَرِهَ أَن يَصنَعَهَا، فَقَالَ: اِنَّمَا أَصنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: اِنَّه، لَيسَ بِدَوَاءٍ، وَلٰكِنَّهُ دَاءٌ"(2)

"حضرت وائل حضرمی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ طارق بن سوید جعفی نے نبی ﷺ سے شراب کے متعلق پوچھا تو نبی ﷺ نے انہیں منع فرمادیا اور اسے بنانے پر ناپسندیدگی ظاہر فرمائی، طارق نے عرض کیا کہ میں اسے دوا کے طور پر بناتا ہوں، نبی ﷺ نے فرمایا وہ دوا نہیں، وہ تو نری بیماری ہے۔"

حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"اِنَّ اللّٰهَ أَنزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَآءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوَوا، وَلَا تَتَدَاوَوا بِحَرَامٍ"(3)

"اللہ نے بیماری اور دوا دونوں چیزیں نازل کی ہیں اور تمہارے لیے بیماری کا علاج بھی رکھا ہے لہٰذا علاج کرو لیکن حرام چیز سے علاج نہ کرو۔"

1۔ رپورٹ استفسارات 1984-1962، ص:7-5

2۔ تبریزی، **المشکوۃ**، ص367

3۔ ابوداود، **السنن**، کتاب الطب، باب الرجل یتداوی، ح 3855

ایک شراب کا عادی شخص جس کے جسم و جان کو شراب کی لت نے قریب المرگ کر دیا ہے، کیا اس شخص کے لیے عارضی طور پر شراب کے استعمال میں کوئی خیر کا پہلو نکل سکتا ہے، جیسا کہ کونسل کی سفارش میں کہا گیا کہ اگر ڈاکٹر ضروری سمجھے تو وقتی طور پر شراب دینے کے لیے مریض کو اجازت دے سکتا ہے، حالانکہ احادیث مبارکہ شراب کی حرمت کے سلسلے میں قطعی دلیل ہیں، انہی کو کافی سمجھنے اور نصوص میں غیر ضروری اجتہاد کی راہ نکالنے سے گریز کیا جانا چاہیے۔

دوسرا میڈیکل سائنس اس حوالے سے کیا نقطہ نظر رکھتی ہے:

"The liver is an organ which helps break down and remove harmful substances from your body, including alcohol. Long-term alcohol use interferes with this process. It also increases your risk for chronic liver inflammation and liver disease. The scarring caused by this inflammation is known as cirrhosis. ([1])"

"جگر جو ہمارے جسم کا ایک اہم عضو ہے، جس کا مقصد ہمارے جسم سے نقصان دہ مادوں کو توڑنا اور مٹانا ہے، الکوحل جیسے نقصان دہ مرکبات سے بھی، لیکن الکوحل کو استعمال کرنے سے ہمارا جگر متاثر ہوتا ہے، یہ ہمارے جگر کی سوزش اور دیگر کئی بیماریاں بڑھانے میں کردار ادا کرتا ہے۔ یہ ہمارے جگر کو داغ دار کرتا ہے جسے عرفِ عام میں جگر کی سختی (Hardness of Liver) سے تشبیہ دی جاتی ہے، (ایسی سٹیج میں مریض کا جگر یا تو مکمل طور پر کام کرنا چھوڑ دیتا ہے یا پھر اسے دواؤں کے سہارے کچھ دیر تک بحال رکھا جا سکتا ہے)۔"

2۔ پی آئی اے کی پروازوں کے دوران شراب کی فراہمی سے متعلق کونسل کی سفارش

دوسری سفارشاتی رپورٹ جو ۲۳ جنوری ۱۹۸۰ء کو پی آئی اے سے متعلق پیش کی گئی، جس میں کہا گیا کہ پی آئی اے کی پروازوں کے دوران شراب پلانے پر پابندی کی وجہ سے پی آئی اے کی کروڑوں روپے کی آمدنی گھٹ گئی ہے، اس پر کونسل کا نقطہ نظر:

"کونسل نے سفارش کی کہ اس قسم کے خسارے (جو کہ شراب کی پابندی کے باعث ہوں) کو بہتر خدمت اور بہتر انتظامات سے پورا کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کر کے محنت کی جائے تو ہم انشاء اللہ ایک مثالی ہوائی سروس دنیا کے سامنے پیش کر سکتے ہیں۔ بعض اراکین کونسل کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید رکھنی چاہیے ورنہ ہوائی حادثات جو کہ عموماً شراب نوشی اور بے

---

[1] http//www.healthline.com/health/alcohol/effects-on-body

توجہی کے سبب سے ہی وقوع پذیر ہوتے ہیں، اس نقصان سے کہیں زیادہ مہلک ہوسکتے ہیں"۔([1])

تجزیہ

اس ضمن میں بہتر یہ ہوتا کہ کونسل دنیا میں ہونے والے حادثات جو شراب پینے کی وجہ سے ہوائی جہازوں اور ہیلی کاپٹرز کو پیش آتے ہیں، ان کے اعداد و شمار اکٹھے کرکے بھیج دیتی، تاکہ نقصان اور فائدہ دونوں کا بہتر انداز میں موازنہ ہوسکتا۔

اکتوبر 2008ء میں ایک امریکی ادارہ فیڈرل ایوی ایشن ایڈمنسٹریشن (Federal Aviation Administration) نے ایک رپورٹ شائع کی جس میں الکوحل کے استعمال سے پائلٹ حضرات کی کارکردگی کو بیان کیا گیا ہے، کس قدر شراب کے استعمال سے طیارے حادثات کا شکار ہوتے ہیں اور انسانی جانوں کا ضیاع ہوتا ہے، اس رپورٹ میں شراب پینے کی وجہ سے ہونے والے ۱۲ حادثات (Accident Cases 12) کو اکٹھا کیا گیا ہے، اختصار کے پیش نظر ایک کیس (Case No. 3) کی رپورٹ ملاحظہ ہو:

"A 46-year-old male died after his Cessna 152 aircraft crashed. A witness and the pilot of another aircraft traveling a similar route both stated to the NTSB that the victim may have consumed beer or wine prior to his flight. In addition, the pilot had two previous alcohol related offenses listed in his airman file. Ethanol was found in the victim at concentrations of 174 mg/hg in the kidney and 180 mg/hg in the muscle. The NTSB determined the factors causing the accident were the pilot's consumption of alcoholic beverages prior to the flight and the dark night." ([2])

۶۴ سالہ پائلٹ کو امریکی ٹرانسپورٹ انویسٹی گیشن ایجنسی NTSB، (National Transportation Safety Board) نے براہِ راست ذمہ دار ٹھہرایا کیونکہ اس نے دورانِ فلائٹ شراب کا استعمال کیا، جس کا ثبوت میڈیکل ٹیسٹ کے بعد پائلٹ کے جسمانی حصوں (174 mg گردوں) اور (180 mg دیگر عضلات) کے متاثر ہونے سے لگایا گیا۔ ایجنسی کی دیگر گیارہ رپورٹیں شراب سے پیدا ہونے والے اندوہناک مسائل کو اجاگر کر رہی ہیں اور لرزہ خیز حد تک انکشافات کر رہی ہیں۔

---

[2]۔ رپورٹ استفسارات 1984-1962، ص 49

[2] Saba R. Botch, Robert D. Johnson, Alcohol Related Aviation Accidents Involving Pilots with Previous Alcohol Accidents, Civil Aerospace medical institute, Oklahoma, p.2

3۔ غیر مسلموں کی جانب سے قانون امتناع شراب پر اعتراض

کونسل کی جانب سے تیسری سفارشاتی رپورٹ مؤرخہ 19 فروری 1980ء، نمبر ایف 3 (16) /08 آر۔ سی آئی آئی پیش کی گئی، جس میں غیر مسلموں کا قانون امتناع شراب پر اعتراض کا جواب دیا گیا، جس میں کونسل نے امتناع (نفاذِ حد) آرڈر مجریہ 1979ء کی دفعہ 71 میں مندرجہ ذیل ترمیم کی سفارش کی:۔

"صوبائی حکومت یا صوبائی حکومت کے زیر نگرانی، کلکٹر مندرجہ ذیل کے نام لائسنس جاری کر سکتا ہے:۔

1۔ کسی ادارے سے متعلق کسی شخص کو، خواہ وہ ادارہ حکومت کے زیر انتظام ہو یا نہ ہو، کسی نشہ آور چیز یا ایسی مخصوص شے، جس میں نشہ آور چیز یا ایسی مخصوص شے، جس میں نشہ آور سیال شامل ہو، کی تیاری، درآمد، نقل و حمل، فروخت یا اسے قبضے میں رکھنے کے لیے اس بنیاد پر کہ وہ نشہ آور چیز یا مخصوص شے اُس شخص کو اس ادارے کے حقیقی طبی، سائنسی، صنعتی یا اس طرح کے کسی اور مقصد کے لیے درکار ہے۔

2۔ کسی غیر مسلم کو کسی نشہ آور چیز یا مخصوص شے، جس میں نشہ آور سیال شامل ہو، کی تیاری، درآمد، نقل و حمل، فروخت یا اسے قبضے میں رکھنے کے لیے اس غرض سے کہ پاکستان کا کوئی غیر مسلم شہری اسے اپنی کسی مذہبی تقریب کے ایک جزو کے طور پر استعمال کرے گا یا کسی غیر مسلم غیر ملکی کے استعمال میں آئے گی۔ مگر شرط یہ ہے کہ کسی نشہ آور چیز یا ایسی مخصوص شے جس میں کوئی نشہ آور سیال شامل ہو، کی تیاری، درآمد، نقل و حمل، فروخت یا اسے قبضے میں رکھنے کے لیے کوئی لائسنس اتنی مقدار کے لیے جاری نہ کیا جائے گا جو متعلقہ مقصد کی مقدار ضرورت سے زیادہ ہو، اور کسی شخص کو کسی نشہ آور چیز کی برآمد کے لیے، ماسوا نشہ آور سیال کے، مگر شرط یہ ہے کہ آرڈر ہذا کی شق ۵۱ کے تحت جو نشہ آور سیال ضبط کیا جائے گا اس کی برآمد کے لیے لائسنس جاری ہو سکے گا۔[1]

تجزیہ

کونسل کی درج بالا سفارش پر کئی طرح کے سوالات پیدا ہوتے ہیں، مثلاً

1۔ کلکٹر کس بنیاد پر یہ طے کرے گا کہ کوئی شخص یا ادارہ طبی، سائنسی، صنعتی یا کسی اور تعمیری کام کے لیے شراب کا لائسنس جاری کر سکتا ہے، جبکہ اس کلکٹر کو لائسنس کے اجراء کے لیے مذکورہ چیزوں اور فنون سے متعلق مکمل آگاہی اور رہنمائی حاصل ہو۔

---

[1]- رپورٹ استفسارات 1984-1962، ص 51-50

2۔ غیر مسلم / غیر ملکی لائسنس جاری کرنے والے ادارے سے کیسے اس بات کی یقین دہانی کروائی جاسکتی ہے کہ وہ یہ شراب جزو کے طور پر یا کسی تقریب کے دوران استعمال میں لائے گا، اس کے علاوہ شراب کا استعمال نہ کرنے پر ہر گز پابند ہو گا، پھر درآمد، نقل و حمل یا فروخت کرنے کے لیے وہ کن بنیادی اصولوں پر کاربند رہے گا۔

۳۔ کونسل نے اپنی سفارش میں کہا کہ لائسنس کسی ادارے کی مطلوبہ مقدار کے مطابق جاری کیا جائے گا، مطلوبہ مقدار اور تعداد معلوم کرنے کے لیے کن ضابطوں کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

غیر مسلموں کی جانب سے قانونِ امتناع شراب پر اعتراض کا پس منظر جو

Fifteenth Report of the Council of Islamic Ideology on Islamization of Laws

میں اس طرح بیان ہوا ہے:

"غیر مسلم حضرات نے جناب صدر پاکستان کی خدمت میں درخواست دی کہ غیر مسلموں پر امتناع شراب کے آرڈیننس کا اطلاق نہ کیا جائے کیونکہ ان کے مذہب میں شراب پینے کی ممانعت نہیں ہے اور یہ کہ اس حکم سے ان کے بنیادی حقوق متاثر ہوئے ہیں، جناب صدر نے اس درخواست کی ایک نقل وزارتِ مذہبی امور کی وساطت سے اسلامی نظریاتی کونسل کی رائے کے لیے بھجوائی، جس وقت امتناع شراب کے قانون کا مسودہ تیار ہو رہا تھا، یہ تمام ممکنہ اعتراضات کونسل کے پیش نظر تھے مزید برآں غیر مسلموں کو پہلے ہی خاص خاص موقعوں پر شراب پینے کی اجازت دی گئی ہے، جس کا ذکر آرڈیننس میں موجود ہے، امریکہ اور ہندوستان میں کافی عرصہ شراب پر پابندی رہی، لیکن اس پابندی سے نجات پانے کے لیے کسی نے "مذہبی فریضہ" کا استدلال پیش نہیں کیا"۔

کونسل کی انہی سابقہ سفارشات پر من و عن عمل پیرا ہوتے ہوئے غیر مسلموں کو شراب پینے کی چھوٹ دی گئی جس سے معاشرے میں شراب پینے کے کلچر کو فروغ ملا، بلکہ بہت سے مسلمان بھی غیر مسلموں کی رخصت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان سے شراب لیتے رہے، اور آج تک یہ کام جاری ہے۔

ماضی قریب میں اسلامی نظریاتی کونسل کی طرف سے کئی کوششیں کی گئیں، جس میں غیر مسلموں کو پاکستان میں شراب پینے کی چھوٹ سے متعلق کہا گیا کہ ایسا کرنے سے معاشرے میں فساد پیدا ہو رہا ہے، لہٰذا غیر مسلموں کو چھوٹ سے استثنیٰ ختم کیا جائے۔ کونسل کے چیئرمین مولانا محمد شیرانی نے تجویز دیتے ہوئے کہا کہ شراب پر مکمل طور پر پابندی ہونی چاہیے، جبکہ کسی مذہب میں شراب کو حلال نہیں کیا گیا، یہاں اکثریت نے اقلیتوں کے مذاہب کو بدنام کرنے کیلئے شراب کو ان کے مذاہب کے ساتھ منسوب کر دیا ہے، اس پر ۲۲ جولائی 2014ء کو پاکستان میں غیر مسلموں پر شراب پینے کی پابندی کے بل کی مخالفت کر دی گئی، جسے اُردو وائس آف امریکہ نے شائع کیا:

"قومی اسمبلی کی قائمہ کمیٹی برائے قانون وانصاف کے اراکین کی اکثریت نے غیر مسلموں پر شراب خریدنے یا پینے پر پابندی ناہونے کے خلاف مجوزہ قانون کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ اس کی ضرورت نہیں، کمیٹی کے سامنے یہ مسودہ مولانا محمد خان شیرانی اور چند اقلیتی قانون سازوں کی طرف سے پیش کیا گیا تاہم وزارت قانون نے اس بل کو بلاجواز، غیر ضروری اور غلط فہمی پر مبنی مسودہ قرار دیا۔ منگل کو وائس آف امریکہ سے گفتگو کرتے ہوئے کمیٹی کے سربراہ چوہدری محمود بشیر ورک کا کہنا تھا کہ سخت مخالفت کے باوجود مولانا شیرانی کی درخواست پر اس بل پر بحث کو موخر کیا گیا، ہم مسلمانوں پر تو پابندی لگارہے ہیں، غیر مسلموں پر شاید یہ درست نہیں ہو گا، اگر انہیں مذہبی یا کسی دوسرے مقصد کے لیے شراب کی ضرورت ہے تو ہم اس میں کیوں پڑیں، ان کو آزاد رہنے دیں، اس بل کو پیش کرنے والوں پر تنقید کرتے ہوئے ان کا کہنا تھا کہ یہ بظاہر پاکستانی معاشرے میں انتشار پیدا کرنے کا اقدام لگتا ہے، حکمران جماعت کے قانون ساز بشیر ورک کا کہنا تھا کہ اس پابندی سے دنیا میں پاکستان کے بارے منفی سوچ کو تقویت ملے گی، پاکستان میں صرف غیر مسلم آبادی کو شراب کی خرید و فروخت اور اسے پینے کی چھوٹ حاصل ہے تاہم یہ تاثر عام ہے کہ مسلم آبادی کی بڑی تعداد بھی شراب استعمال کرتی ہے"۔([1])

اسی طرح 2017ء میں بھی قومی اسمبلی کے اجلاس میں غیر مسلموں پر شراب کی پابندی کیلئے دستور میں ترمیم کا بل متعارف کروایا گیا، جس میں جے یو آئی (ف) کی رکن قومی اسمبلی نعیمہ کشور نے غیر مسلموں پر بھی شراب پینے کا بل پیش کرتے ہوئے کہا کہ بل کے تحت دستور سے غیر مسلموں کو شراب کی اجازت دینے کی شق کو منسوخ کر دیا جائے"۔([2])

ایوانوں میں بیٹھے بعض اراکین کا شراب کی روک تھام سے متعلق کہنا ہے کہ مسیحیت میں شراب پینے کی اجازت ہے، لہٰذا مسیحیوں کو ان کی مذہبی آزادی ملنی چاہیے اور شراب پر پابندی سے ان کی دل آزاری اور پاکستان کی عالمِ دنیا میں بدنامی ہو گی، حالانکہ یہ تاثر سراسر غلط ہے، مسیحیوں کے مقدس ادب "انجیل" میں یہ عبارت درج ہے:

"اور شراب کے متوالے نہ بنو کیونکہ اس سے بدچلنی واقع ہوتی ہے، بلکہ روح سے معمور ہوتے جاؤ"۔([3])

اگر عیسائیت کے مقدس ادب کے مطابق شراب پینے سے بدچلنی واقع ہوتی ہے، تو اس بات کا جواب ہمارے ایوانوں میں بیٹھے ہوئے مبصرین کیا دیں گے؟ جو ناکافی معلومات کی بنیاد پر شراب کو مسیحی مذہب میں جائز قرار دیتے ہیں۔

---

[1]۔ رپورٹ معاشرتی اصلاحات، ص70-69

[2]۔ ایضا: ص70-69

[3]۔ افسیوں: 18:5

نشہ آور چیزوں سے متعلق بھی کونسل نے تجاویز مرتب کیں، جن پر افسوس کے ساتھ ذرا بھر عمل درآمد نہیں ہوا، مثلاً سگریٹ اور نشہ آور اشیاء سے متعلق کونسل نے سفارش کی تھی:

"سگریٹ نوشی کی وبا کو کم سے کم کرنے کے لیے اس کے مضر صحت ہونے کی اخبارات، ریڈیو اور ٹی وی کے ذریعہ تشہیر کی جائے اور ساتھ ہی سگریٹ کمپنیوں کے اشتہارات پر پابندی عائد کی جائے، اشتہارات پر پابندی سے سرکاری خزانہ کو جو نقصان ہو وہ تمباکو پر ٹیکس لگا کر پورا کیا جائے، مزید بر آں کھیلوں کی سرپرستی وغیرہ میں بھی سگریٹ ساز کمپنیوں کی سپانسر شپ اور معاونت ختم کی جائے۔ افسوس کا مقام ہے کہ سگریٹ نوشی سے بڑھ کر سکولوں اور کالجوں میں ہیروئن کا استعمال شروع ہو گیا ہے اور اس سے لڑکیوں اور خواتین کے ادارے بھی محفوظ نہیں رہے۔ آئس، ہیروئن، چرس اور افیون وغیرہ منشیات کا استعمال کرنے والوں، ان چیزوں کو اپنی تحویل میں رکھنے والوں، ان کی خرید و فروخت یا نقل و حمل کا ذریعہ بننے والوں کو کوڑوں کی سزا کا مستوجب قرار دیا جائے اور مجرموں کو سرعام کوڑے لگانے کا قانونی اہتمام کیا جائے، نیز ہیروئن بنانے کی فیکٹریوں کے مالکان اور وہاں کام کرنے والے کاریگروں کے لیے جرمانے، قید اور تاوان کے علاوہ عبرتناک سزا بھی مقرر کی جائے"۔[1]

اس سلسلے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی مساعی ماضی اور حال میں تقریباً مثبت رہی ہے، لیکن نفاذ قانونِ شریعت کے ضمن میں کونسل کی مساعی کا اطلاق نہ ماضی میں کیا جاتا رہا اور نہ ہی آج کیا جا رہا ہے، جس کا بیان خود کونسل کے اراکین کی طرف سے بھی کیا گیا:

"کونسل نہایت افسوس کے ساتھ اس بات کو ریکارڈ پر لانا چاہتی ہے کہ 1962ء سے عصر حاضر تک اسلامی کونسل اپنے مختلف ادوار میں رائج الوقت قوانین میں ترمیم و تنسیخ کی جو سفارشات وقتاً فوقتاً کرتی رہی ہے ان کے مطابق قانون کی تبدیلی ترمیم و تنسیخ کی طرف کوئی قابلِ ذکر پیش رفت نہیں کی گئی۔ اگر کونسل کی سفارشات پر جیسے جیسے وہ پیش کی جاتی رہیں، عمل کیا جاتا اور ان کے مطابق قوانین نافذ الوقت میں ترمیم کی جاتی رہتی تو شاید کونسل کو یہ متوازی تجویز پیش کرنے کی ضرورت ہی نہ پیش آتی، بہر کیف کونسل پھر ایک بار صدرِ مملکت سے پر زور اپیل کرتی ہے کہ تمام عدالتوں کو مطابق شریعت فیصلہ جات صادر کرنے کے اختیارات دینے کے ساتھ ساتھ ان تمام قوانین میں جن کے بارے میں کونسل تبدیلی، ترمیم یا تنسیخ کی سفارشات کر چکی ہے ضروری ترمیمات عمل میں لائی جائیں، تاکہ ملک میں نفاذِ شریعت کے عمل کی رفتار تیز ہو سکے، مقصد یہ ہے کہ اسلامی قانون کی از سرِ نو تدوین کے عمل کی تکمیل کا انتظار کیے بغیر جس پر اب تک ضرورت سے زیادہ زور دیا جاتا رہا ہے، اس سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اور اسلام کے

1۔ رپورٹ استفسارات 1984-1962، ص 49

نظامِ قوانین کی تیز رفتاری کے ساتھ تحقیق، ترقی اور اطلاق کا مقصد بنیادی طور پر ایک اہم تر اور زیادہ طاقتور عامل یعنی عدالتوں کے ذریعے عوام کو شریک کر کے نسبتاً بہت سرعت سے حاصل کیا جا سکتا ہے"۔[1]

جب تک قانون کو اسلام کی روح کے عین مطابق نافذ نہیں کیا جاتا، تب تک جرائم کا انسداد اور خاتمہ ممکن نہیں، اس پریشانی کا اظہار کونسل بارہا کر چکی ہے، لیکن کونسل کی مرتب کردہ سفارشات پر نہ تو عمل ہوتا رہا اور نہ ہی انہیں پذیرائی حاصل ہوئی، اگر یہ قوانین اپنی اصل صورتوں میں نافذ ہو گئے تو ان شاء اللہ جرائم کے خاتمے میں مددگار ثابت ہوں گے، قوانین کے نفاذ کے لیے کونسل کو مقننہ کے تعاون کی اشد ضرورت ہے۔

2۔ رپورٹ استفسارات 1984-1962، ص50

خلاصہ باب سوم

1۔ کونسل کی سفارش میں کہا گیا کہ زنا کی انتہائی سزا سو کوڑے ہے جو جمہور اہل علم کے اس موقف سے اختلاف پر مبنی ہے کہ زانی مرد یا عورت کے شادی شدہ ہونے کی صورت میں اسے لازما سنگسار کیا جائے گا۔

2۔ کونسل کی سفارش میں سو کوڑوں اور قطع ید کو زنا اور چوری کی انتہائی سزا قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب ہے کہ ایسے مجرموں کو اس سے کم تر سزا بھی دی جاسکتی ہے۔

3۔ زنا اور چوری کی اصلی سزا سو کوڑے اور ہاتھ کاٹنا ہے اور عمومی طور پر یہی سزا قابل نفاذ ہوگی، البتہ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے لحاظ سے اس میں تخفیف ہو سکتی ہے اور معقول اسباب و وجوہ کسی رعائت کا تقاضا کریں تو مخصوص حالات میں مجرم کو سزا سے مستثنیٰ بھی کیا جاسکتا ہے۔

4۔ کونسل کی سفارش کے مطابق زنا بالرضا اور زنا بالجبر دو الگ الگ جرم ہیں ۔ زنا بالجبر کی شکایت کی صورت میں عورت سے چار گواہوں کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ مستغیث ہے اور ریاست پابند ہے کہ اس کے خلاف اس جرم کی تحقیق کرے، مجرم کو پکڑے اور جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو سزا دے۔

5۔ کونسل کی سفارش حرابہ اور فساد فی الاض کو صرف ڈکیتی تک محدود نہ رکھا جائے۔ قتل، دہشت گردی اور زنا، زنا بالجبر کی صورت اختیار کرلے تو ان جرائم کو بھی حرابہ قرار دیا جائے، بنیادی طور پر درست ہے۔

9۔ شراب اپنی تمام شکلوں اور قسموں میں ممنوع ہے، چاہے اس کی کتنی ہی مقدار کسی چیز میں شامل ہو۔

10۔ سرکاری ڈاکٹر یا کوئی اور میڈیکل اتھارٹی بھی کسی مریض کے لیے یہ تجویز کرے تو اس صورت میں بھی شراب ممنوع ہوگی، ہاں اگر مسئلہ زندگی کا ہو تو ڈاکٹری نسخہ پر اسے شراب دی جاسکتی ہے۔

11۔ کونسل کی سفارش کے تحت غیر مسلموں کو شراب پینے کی چھوٹ دی گئی جس سے معاشرے میں شراب پینے کے کلچر کو فروغ ملا، بلکہ بہت سے مسلمان بھی غیر مسلموں کی رخصت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان سے شراب لیتے رہے۔

12۔ کونسل کے چیئر مین مولانا محمد شیرانی نے تجویز دیتے ہوئے کہا کہ شراب پر مکمل طور پر پابندی ہونی چاہیے، کسی مذہب میں شراب کو حلال نہیں کیا گیا، لیکن ۲۲ جولائی 2014ء کو اراکین اسمبلی کی طرف سے پاکستان میں غیر مسلموں پر شراب پینے کی پابندی کے بل کی مخالفت کر دی گئی۔

خلاصہ بحث

نتائج

سفارشات

خلاصہ بحث

اس مقالے کو تین ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے، پہلا باب پاکستان کے سماجی مسائل کی نوعیت، اسباب و محرکات کے عنوان سے ہے۔ اس باب کو دو بنیادی فصول میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلی فصل میں غربت، مہنگائی، عدل و انصاف کا فقدان، کرپشن، خاندانی نظام کا انحطاط، جرائم، کم عمری کی شادی، چائلڈ لیبر، اور جہیز جیسے مسائل سے متعلق تحقیق کی گئی ہے جبکہ دوسری فصل میں بیروزگاری، ناخواندگی، توانائی کا بحران، اقرباپروری، جیلوں کا نظام، لالچ اور بے محابہ قسم کی خواہشات، اور خوف خدا کا فقدان جیسے اسباب و محرکات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

باب دوم عائلی مسائل سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ پر مشتمل ہے۔ اس باب کو پانچ فصول میں تقسیم کیا گیا ہے۔

فصل اول میں رشتے کی مناسبت کے حوالے سے کفو، ولی کی اجازت کے بغیر نکاح، عورت کے جبری نکاح پر سزا، صلح بدل کے بدلے عورت کا نکاح، تعدد ازدواج کے حوالے سے مسلم عائلی قوانین میں ترامیم، گھریلو تشدد اور ازدواجی تنازعات، جہیز، اسقاط حمل، اور ایڈز کے مریض کے ساتھ حقوق زوجیت، نکاح کی دستاویزات کے حوالے سے نکاح نامہ میں طبی معائنے کے حوالے سے ترمیم ، نکاح نامہ فارم میں مزید کالم / معلومات، نکاح نامے میں ترامیم / اضافے، اور نکاح کی رجسٹریشن سے متعلق سفارشات کا پس منظر ، دلائل، اور تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

فصل دوم میں طلاق سے متعلق سفارشات کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ طلاق سے متعلق سفارشات کے ضمن میں ظالمانہ طلاق کا اثر اور تعزیر اور طلاق ثلاثہ پر تعزیر کے حوالے سے سفارشات کا پس منظر، دلائل، اور تجزیہ کیا گیا ہے۔

فصل سوم خلع کے ضمن میں بیوی کی طرف سے طلاق کا تحریری مطالبہ، خلع اور فسخ نکاح میں فرق اور فسخ نکاح اور دیگر طریقہ ہائے تفریق کے ضمن میں خاوند کی سزائے قید، متعدی امراض، تبدیلی مذہب، مفقود الخبر، خیار بلوغ، نفقہ کی عدم ادائیگی اور خاوند کی قوت رجولیت سے محرومی کی صورت میں تنسیخ نکاح کے حوالے سے سفارشات کا پس منظر، دلائل، اور تجزیہ پر مشتمل ہے۔

فصل چہارم میں رجعت کے حوالے سے سفارشات اور عدت کے ضمن میں عدت سے متعلق عمومی سفارشات اور عدت کی مدت: طبی تحقیقات کی روشنی میں، کے حوالے سے سفارشات کا پس منظر، دلائل، اختلاف اور تجزیہ پر تحقیق کی گئی ہے۔

فصل پنجم بچوں کے مسائل سے متعلق سفارشات پر ہے۔ جو بچوں کے حضانت سے متعلق مسائل کا احاطہ کرتی ہے۔ اس فصل میں ان سفارشات کا بھی بیان ہے جو لاوارث اور غریب بچوں سے متعلق حکومتی اقدامات تجویز

کرتی ہیں۔ نیز چائلڈ لیبر سے متعلق کونسل کی سفارش کے ساتھ ساتھ فقہاء کرام کی آراء کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے کہ کن صورتوں میں بچوں سے مزدوری لینا جائز ہے اور کون سی صورتیں ہیں کہ بچوں سے مشقت لینا درست عمل نہیں۔ علاوہ ازیں اس فصل میں نابالغ کے نکاح کے جائز ہونے اور ناجائز ہونے سے متعلق سفارشات کا علماء کرام کی رائے میں تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

باب سوم میں حدود و تعزیرات کے ضمن میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ باب پانچ فصول میں منقسم ہے۔ فصل اول میں حد اور تعزیر کا مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے حد اور تعزیر کے فرق پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے نیز حدود و تعزیرات کی تنفیذ میں کونسل کے کردار کی صراحت بھی موجود ہے۔

فصل دوم میں زنا کے ضمن میں سفارشات کا تجزیہ کیا گیا ہے اور اس ضمن میں زنا کی سزا، زنا بالجبر میں نصاب شہادت اور ناقص نصاب شہادت کی صورت میں تعزیر جیسے موضوعات کا جائزہ لیتے ہوئے، فصل سوم میں حد حرابہ سے متعلق سفارشات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔

فصل چہارم سرقہ سے متعلق امور کا احاطہ کرتی ہے؛ سرقہ کی تعریف، سرقہ کا نصاب، مستوجب حد سرقہ اور مستوجب تعزیر سرقہ وغیرہ۔

فصل پنجم میں حد خمر سے متعلق کونسل کی سفارشات کے ضمن میں سفارشات کا پس منظر، دلائل، اور تجزیہ کیا گیا ہے۔

نتائج

1- موجودہ ریسرچ سے واضح ہوتا ہے کہ موجودہ دور میں پاکستان کو غربت، مہنگائی، کرپشن، عدل وانصاف کا فقدان، خاندانی نظام کا انحطاط، جرائم، کم عمری کی شادی، چائلڈ لیبر، اور جہیز وغیرہ جیسے مسائل کا سامنا ہے اور یہ مسائل ہر گزرتے دن کے ساتھ شدت اختیار کر رہے ہیں۔

2- پاکستان کے مسائل کے بڑے اسباب ومحرکات میں بیروزگاری، ناخواندگی، توانائی کا بحران، اقربا پروری، جیلوں کا ناقص نظام، لالچ اور بے محابہ قسم کی خواہشات، اور خوف خدا کا فقدان وغیرہ شامل ہیں۔

3- اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنے زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے لوگوں کی حاجات ومقتضیات سے متعلق مسائل کا استنباط کرنے کی کوشش کی ہے۔

4- کفو کے حوالہ سے کونسل کی سفارش کہ لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی کے مطابق ان کے کفو میں کی جائے اور خلاف ورزی کرنے والوں کو مناسب تعزیری سزا دی جائے اس حوالے سے کونسل کی سفارش واضح نہیں ہے کہ کس چیز میں کفو کا اعتبار کیا گیا ہے۔ نیز خلاف ورزی کے حوالے سے تعزیری سزا کا تعین نہیں کیا گیا۔

5- ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کے حوالے سے کونسل نے تائید اور مخالف کے دلائل کو مدنظر رکھتے ہوئے مطلقہ یا بیوہ کے لیے مطلقاً اپنی مرضی سے نکاح کرنے کی سفارش کی جبکہ کنواری کے نکاح کے سلسلے میں ولی کی رضامندی کو مناسب قرار دیا۔ نیز کونسل نے لڑکی کی رضامندی کو لازمی قرار دیا۔ کونسل کی یہ سفارشات خاندانی نظام کے تحفظ کے لیے ایک مثبت رویہ ہے

6- عورت کے جبری نکاح، صلح بدل میں عورت کے نکاح کے حوالے سے سفارشات میں کونسل نے مالی اور جسمانی تعریزات تجویز کیں جو کہ مناسب اجتہادی رائے ہے اور دونوں جنسوں مرد وعورت کے حقوق کا تحفظ کرتی ہے۔

7- ظالمانہ طلاق کے نفاذ اور تعزیر پر کونسل نے فیصلہ دیا کہ جب شوہر ظلماً طلاق دے تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر شوہر تعزیراً سزا کا مستوجب ہوگا' شریعت کے عین مطابق ہے لیکن تعزیر کی صورت کے حوالے سے فیصلہ نہیں کیا گیا جس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

8- طلاق ثلاثہ کو قابل تعزیر قرار دینے کے حوالے سے کونسل کی سفارشات بہت اہم ہیں اور اس حوالے سے قانون سازی کی اشد ضرورت ہے کیونکہ قرآن وسنت میں طلاق دینے کا ایک قاعدہ بیان ہوا ہے اور اکٹھی تین طلاقیں اس قاعدے کی خلاف ورزی ہے۔

9- ولی کے بغیر نکاح، مفقود الخبر، خیار بلوغ اور دیگر ہائے تفریق مسائل سے متعلق کونسل نے سفارشات مرتب کرنے میں مختلف فقہی مکاتب کے دلائل اور رائج الوقت قوانین کی پیچیدگیوں کو مد نظر رکھا۔

10- چائلڈ لیبر سے متعلق کونسل کی تجویز کہ بچوں سے مزدوری کی ممانعت ہونی چاہیے، اور حکومت نادار بچوں کی تعلیم وتربیت اور کفالت کے اخراجات کا مناسب اہتمام کرے قابل تحسین ہے اور اس ضمن میں ملک میں عملی اقدامات کی ضرورت ہے۔

11- نابالغ کے نکاح کے جواز اور رخصتی پر کونسل کے مختلف ادوار میں اختلاف رہا۔ موجودہ دور میں اس قانون پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

12- بعض مقامات پر کونسل کی آراء کا تنقیدی اور تحقیقی تجزیہ کیا گیا تو یہ بات بھی سامنے آئی کہ کسی ایک مسئلہ میں کسی خاص وقت پر کونسل کی ایک رائے سامنے آتی ہے تو کسی دوسرے وقت پر کچھ مدت بعد سیاسی حالات کے تبدیل ہونے پر یا حکومت کے بدل جانے پر کونسل ممبران اور کونسل کی جانب سے ایک دوسری متضاد رائے سامنے آجاتی ہے جو بعض اوقات دیگر علماء کیے لیے عدم اطمینان کا سبب بنتی ہے اور اکثر اوقات معاشرے کے عام افراد میں بے چینی کا باعث بنتی ہے

13- جرائم کے سدباب سے متعلقہ کونسل کی بعض سفارشات جمہور فقہاء کے مؤقف کے خلاف ہیں ،(جیسے زنا کے ضمن میں زنا کی انتہائی سزا سو کوڑے قرار دینا جبکہ رجم کی سزا سے متعلق نصوص موجود ہونا) لیکن مجموعی طور پر ان سفارشات کے ضمن کونسل کی مساعی قابل تعریف ہے اگرچہ ان سفارشات کا نفاذ نہ ہونے کے باعث جرائم کا سدباب ہونے کی بجائے روز بروز جرائم کی شرح میں اضافہ ہو رہا ہے۔

سفارشات

اراکین کونسل اور پارلیمنٹ کے لیے سفارشات

1- اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات پر ترجیحی بنیادوں پر قانون سازی کی جائے بلکہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات پر عمل درآمد کے لیے ایسا قانون بنایا جائے جس میں عمل درآمد کی ایک مدت طے ہو اور اسلامی نظریاتی کونسل کی ایک ہی مسئلہ / موضوع پر متعدد سفارشات کے بارے قانون سازی ہونی چاہیے کہ ان میں سے کس سفارش کو ترجیح حاصل ہو گی۔

2- نکاح کے معاملہ میں دونوں فریقین ولی اور لڑکی کی رضامندی کے حوالہ سے قانون سازی کی جائے تاکہ مرضی کی شادی (کورٹ میرج) کی صورت میں لڑکی کو جس عدم تحفظ اور ہراسگی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس سے بچایا جاسکے اور والدین کو بدنامی سے بچایا جاسکے۔

3- نکاح نامہ فارم میں شناختی کارڈ کے اندراج اور نکاح نامہ میں غلط معلومات فراہم کرنے والے کو مستوجب سزا قرار دینے کے حوالے سے کونسل نے سفارش دینے سے گریز کرتے ہوئے مذکورہ مسائل کو انتظامی معاملات سے متعلق قرار دیا۔ تاہم مقالہ نگار کی رائے میں کونسل کو نکاح نامہ میں غلط معلومات فراہم کرنے کو مستوجب سزا قرار دینے کی سفارش کرنی چاہیے کیونکہ نکاح ایک شرعی معاہدہ ہے جس میں غلط معلومات فراہم کرنے سے ازدواجی زندگی کے تباہ ہونے کا خدشہ ہے۔

4- ہر معاشرے کے اپنے رسوم ورواج ہوتے ہیں جو کہیں نہ کہیں اس کی پہچان کا سبب ہوتے ہیں لیکن کچھ رسوم ورواج افراد کے ساتھ ساتھ معاشرے کے لیے بھی نقصان دہ ہوتے ہیں۔ جیسا کہ جہیز جو پاکستانی معاشرے کا ایک بہت بڑا مسئلہ بن چکا ہے، اس سے متعلق مناسب قانون سازی ہونی چاہیے جس سے بلا تفریق معاشرے کے تمام افراد کے حقوق پامال نہ ہوں۔

5- خاندانی نظام کے تحفظ کے پیش نظر طلاق ثلاثہ کو قابل تعزیر قرار دینے کے حوالے سے کونسل کی سفارشات بہت اہم ہیں ان کے مطابق قانون سازی ہونی چاہیے۔

6- نابالغ کے نکاح کے جواز اور رخصتی پر کونسل کے مختلف ادوار میں اختلاف رہا۔ موجودہ دور میں اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

7- جرائم کے سدباب سے متعلق سفارشات کو کافی عرصہ گزر چکا ہے۔ کونسل کو چاہیے کہ عصر حاضر میں جرائم کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے نصوص اسلامیہ کے مطابق سفارشات مرتب کرے اور پارلیمنٹ اس پر قانون سازی کرے۔

محققین کے لیے سفارشات

1۔ مختلف سیاسی ادوار میں کونسل کی سفارشات پر کیا کیا عملی اقدامات ہوئے؟اس پر تحقیق کی ضرورت ہے۔

2۔ اسلامی نظریاتی کونسل کے فیصلے اور بین الاقوامی اجتہادی اداروں کے فیصلوں میں مطابقت وعدم مطابقت کا تجزیہ، پر ایک ضخیم ومعیاری کام کی ضرورت ہے۔

فہارس

فہرست آیات قرآنی

فہرست احادیث نبوی

فہرست مصادر و مراجع

فہرست آیات

صفحہ نمبر	آیت نمبر	سورۃ	آیت	نمبر شمار
176	187	البقرہ	تلک حدود الله فلا تقربوها----	1.
217	219	البقرہ	یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیْهِمَآ----	2.
57	221	البقرۃ	وَلَا تُنْکِحُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَتّٰی یُؤْمِنُوْا----------	3.
139	228	البقرہ	وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ----	4.
176	229	البقرۃ	وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولئک هُمُ الظّٰلِمُوْنَ--	5.
56	230	البقرۃ	فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَه مِنْ بَعْدُ حَتّٰي -------	6.
56	232	البقرۃ	وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ -----------	7.
56	234	البقرۃ	وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا--------	8.
158	275	البقرہ	وأحل الله البيع و حرم الربا ---------------	9.
99	282	البقرۃ	یٰاَیُّهَا الَّذِینَ اٰمَنُوا اِذَا تَدَایَنتُم بِدَینٍ ---------	10.
162	286	البقرہ	لا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ----------	11.
81	03	النساء	فَاِن خِفتُم اَلَّا تَعدِلُوا فَوَاحِدَة ---------------	12.
159	05	النساء	وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَکُمُ ----------------	13.
158	6	النساء	وَابْتَلُوا الْیَتٰمٰی حَتّٰی اِذَا بَلَغُوا النِّکَاحَ --------	14.
83	14	النساء	وَ عَاشِرُوهنَّ بِالمَعرُوفِ ----------------------	15.
17	58	النساء	وَاِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا ----------	16.
198	33	المائدہ	اِنَّمَا جَزٰؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَه -------	17.
212	38	المائدہ	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا ---------	18.
185	43	المائدہ	وَکَیْفَ یُحَکِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِیهَا حُکْمُ اللّٰهِ---	19.
217	90	المائدہ	یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ -------	20.

217	91	المائدہ	اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ ---	21.
17	156	الانعام	وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى-----------	22.
40	31	الاعراف	كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ ---------	23.
160	105	التوبۃ	وَ قُلِ اعْمَلُوْا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ ------------	24.
160	78	الحج	ومَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ --------	25.
100	12-14	المومنون	ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ---	26.
183	2	النور	الزانية والزانى فاجلدو كل واحد منهما -----	27.
140	6	الطلاق	اسكنوہن مِن حَيثُ سَكَنتُم--------------	28.
140	1	الطلاق	لَا تُخْرِجُوْہُنَّ مِنْۢ بُيُوْتِہِنَّ وَ لَا يَخْرُجْنَ--------	29.
139	4	الطلاق	وَ الّٰٓئِیْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ --------	30.
83	6	الطلاق	وَ لَا تُضَآرُّوهنَّ لِتُضَيِّقُوا --------------------	31.
46	04	الاخلاص	وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ -----------------------	32.

فہرست احادیث

نمبر شمار	حدیث	کتاب	صفحہ نمبر
.1	ان ابغض الحلال---	سنن ابوداوٗد	104
.2	أتی عَلَيَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا --------	صحیح مسلم	161
.3	اذا الرجل دعا زوجته لحاجته فلتاته وان کانت -------	سنن ترمذی	83
.4	إذا استکرهت المرأة علی -----------------------------	سنن ترمذی	191
.5	ان اباها زوجها وهی ثیب فکرهت ذلك فاتت ------	صحیح بخاری	57
.6	الا تستعملنی---	صحیح مسلم	36
.7	ان احدکم یجمع خلقه فی بطن امه اربعین ------------	صحیح مسلم	100
.8	اِنَّ اللّٰه أَنزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَآءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ -----------	سنن ابی داوٗد	220
.9	ان النبی اتی بعبد سرق -------------------------------	سنن ابی داوٗد	210
.10	أَنَّ النَّبِيَّ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَه ---------	صحیح مسلم	218
.11	ان امرأة خرجت علی عهد رسول الله ترید الصلاة ---	سنن ابی داوٗد	192
.12	ان جاریة بکراً اتت رسول الله فذکرت ان اباها -------	سنن ابی داوٗد	57
.13	ان عبدا من رقیق الامارة -----------------------------	صحیح بخاری	191
.14	إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ ------------	صحیح مسلم	218
.15	ایما امراة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل ------	صحیح بخاری	57
.16	تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِی رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا --------------	صحیح مسلم	208
.17	خُذُوا عَنِّی، خُذُوا عَنِّی، قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ -----------------	صحیح مسلم	184
.18	عرضت علی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جيش --	ترمذی	163
.19	غیر مبرح--	سنن ابی داوٗد	88
.20	قال عمر فی الرجل یطلق امراته ثلاثا -----------------	السنن الکبری	108
.21	کان النبی اذا خرج -------------------------------	صحیح مسلم	161
.22	لا تقطع ید السارق--------------------------------------	صحیح بخاری	208

58	ترمذی	لا يجزي ولد والدا إلا ان يجده مملوكا فيشتريه ---------	.23
88	الجامع الصحیح	لا يجلد احدكم ---	.24
184	صحیح مسلم	لا يحل دم امرى مسلم يشهدا ن لا اله الا الله ------	.25
179	صحیح بخاری	لا يجلد فوق عشر جلدات-------------------------------	.26
41	سنن ابی داؤد	لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي ----------	.27
154	صحیح بخاری	مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ فِي الدُّنْيَا ---------	.28
185	صحیح مسلم	مر النبى --	.29
154	صحیح بخاری	مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَإِلَيْنَا --------------	.30
94	صحیح مسلم	من غش فليس منى --------------------------------------	.31
18	الجامع الصحیح	والذى نفس محمد صلى الله عليه وسلم بيده --------	.32

فہرست مصادر و مراجع

1. القرآن الکریم
2. آیت اللہ خمینی، روح اللہ، سید، تحریر الوسیلہ، (ایران: موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی امور بین الملل،1987ء)
3. آفندی، داؤد، علامہ، مجمع الانھر شرح ملتقی الابحر، (بیروت: دار احیاء التراث العربی 1431)
4. احمد بن محمد، المصباح المنیر، (بیروت: المکتبہ العلمیہ 1999ء)
5. اسلامی جمہوریہ پاکستان کا دستور، (اسلام آباد: قومی اسمبلی پاکستان)
6. الافریقی، جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، (بیروت: دار الصادر، 1399ھ)
7. اکرام الحق، ڈاکٹر، اسلامی نظریاتی کونسل: ادارہ جاتی پس منظر اور کارکردگی (حصہ اول)، (اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، جون 2016ء)
8. البابرتی، البابرتی، محمد بن محمود، العنایہ شرح الھدایہ، (بیروت: دار الفکر، 2001ء)
9. البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، (ریاض: دار السلام 1412ھ)
10. بغوی، عبد اللہ بن احمد بن علی زید، مختصر تفسیر بغوی معروف بہ معالم التنزیل، (الریاض: دار السلام للنشر والتوزیع، 1416ھ)
11. البھوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع عن متن الاقناع، (بیروت: دار عالم الکتب)
12. البیہقی، احمد بن الحسین بن علی، معرفۃ السنن والاثار، (بیروت: دار الفکر، 1391ھ)
13. تاتار خانیہ، عالم بن العلاء انصاری دہلوی، فتاوی تاتار خانیہ، (کراچی: ادارۃ القرآن، 1411ھ)
14. الترمذی، محمد بن عیسیٰ ابو عیسیٰ، السنن، (ریاض: دار السلام للنشر والتوزیع، اپریل، 2000ء)
15. تھانوی، محمد علی، کشاف اصطلاحات الفنون، (لبنان، مکتبۃ لبنان، 1996ء)
16. تھانوی، مولانا اشرف علی، الحیلۃ الناجزۃ، (کتب خانہ امدادیہ دیوبند، انڈیا)
17. تھانوی، مولانا اشرف علی، اشرف الاحکام، (ادارہ اسلامیات، 1424ھ)
18. ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، (مصر: مکتبہ القاہر، 1421ھ)
19. ثمان، حسن ملا، الطفولۃ فی الاسلام، مکانتھا واسس تربیۃ الطفل، (الریاض: دار المریخ، 1440ھ)
20. ابن الجلاب المالکی، ابو القاسم عبید اللہ بن حسین بن حسن، التفریع فی فقہ الامام مالک بن انس، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، الطبعۃ الاولیٰ، 1428ھ)

21. ابن حزم، علی بن احمد، المحلی بالآثار، (بیروت، دار لکتب العلمیہ، 1987ء)

22. حسن، احمد، نظریۃ الاجور فی الفقہ الاسلامی، (دمشق: دار اقراء، ط1، 1422ھ)

23. الحسینی، ابو بکر بن محمد، کفایۃ الاخیار فی حل غایۃ الاختصار، تحقیق علی ابو الخیر و محمد وہبی، (دمشق: دار الخیر، 2001)

24. حصکفی، الدر المختار علی ہامش رد المختار، (استنبول: مطبعہ عثمانیہ، 1328ھ)

25. الحکم، عبد اللہ، سیرۃ عمر بن عبد العزیز، (مصر: المکتبۃ العربیہ، 1927ء)

26. الدسوقی، محمد بن احمد، الشرح الکبیر للشیخ الدردیر، (بیروت: دار الفکر)

27. دار قطنی، ابو الحسن علی بن عمر، امام، **سنن الدار قطنی**، (لاہور: ادارہ اسلامیات، 2015ء)

28. رحمانی، خالد سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، (کراچی: زم زم پبلشرز، 2006ء)

29. ابن رشد الحفید، ابو الولید محمد بن احمد القرطبی، بدایۃ المجتہد و نھایۃ المقتصد، (قاہرہ: دار الحدیث، 1425ھ)

30. رضا، رشید، تفسیر المنار، (قاہرہ: الھیئۃ المصریۃ العلمیۃ للکتاب، 1987ء)

31. الرملی، شمس الدین محمد بن اَبی العباس، نھایۃ المحتاج الی شرح المنھاج، (بیروت: دار الفکر، 1404ھ)

32. الزبیدی، محمد مرتضی سید، تاج العروس من جواھر القاموس، (بیروت: دار الفکر)

33. الزحیلی، وہبۃ بن مصطفی، الفقہ الاسلامی واَدلتہ، (دمشق: دار الفکر)

34. زیلعی، جمال الدین، امام، نصب الرایۃ، (جدۃ: دار القبلۃ للثقافۃ الإسلامیۃ، 1998ء)

35. زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق، (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1420ھ)

36. زین الدین محمد بن تاج العارفین، التوقیف علی مہمات التعاریف، (قاہرہ: العلم الکتب، 1487ھ)

37. سبحانی، عنایت اللہ، حقیقت رجم، (اعظم گڑھ: ادارہ احیائے دین، 1999ء)

38. السجستانی، ابو داؤد سلیمان بن اشعث، السنن، (ریاض: دار السلام للنشر والتوزیع، اپریل، 2000ء)

39. السرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہل، المبسوط، (بیروت، لبنان: دار المعرفۃ، 1414ھ)

40. سعیدی، غلام رسول، علامہ، شرح صحیح مسلم، (لاہور: فرید بک اسٹال، 2011)

41. سید افضل حیدر، اسلامی نظریاتی کونسل ارتقائی سفر اور کارکردگی، (اسلام آباد: دوست پبلی کیشنز)

42. سید سابق، فقہ السنۃ، (جدۃ: شرکۃ دار القبلۃ للثقافۃ الاسلامیۃ)

43. السیوطی، جلال الدین، الاشباہ والنظائر، (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2008ء)

44. الشافعی، ابوعبداللہ صدرالدین محمد بن عبدالرحمن (م780ھ) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، (بیروت: دارالکتب العلمیۃ)

45. الشافعی، محمد بن ادریس، کتاب الرسالۃ، (کراچی: قرآن محل، 1968ء)

46. الشافعی، محمد بن ادریس، کتاب الام، (بیروت: دارالمعرفہ، 1451ھ)

47. شربینی، محمد بن خطیب، مغنی المحتاج، مصر، مطبع البابی حلبی، (بیروت: دارالفکر، 1415ھ)

48. شعرانی، عبدالوہاب، علامہ، المیزان الکبری، (مصر: مصطفی البابی، 1395ھ)

49. الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، (بیروت: دارالمعرفہ، 1418ھ)

50. الشیبانی، ابوعبداللہ محمد بن الحسن، الاصل، (بیروت: دار ابن حزم، الطبعۃ الاولیٰ 1433ھ)

51. ابن ابی شیبہ، ابو بکر عبداللہ بن محمد خواستی، المصنف فی الاحادیث والاثار، (ریاض: مکتبۃ الرشد، 1409ھ)

52. الصنعانی، عبدالرزاق بن ہمام، مصنف عبدالرزاق، (قاہرہ: دارالتاصیل، 1436ھ)

53. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، (بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، 1414ھ)

54. الطحاوی، ابوجعفر احمد، مختصر اختلاف العلماء، (بیروت: مطبوعہ دارالبشائر الاسلامیہ، 1995ء)

55. ابن عابدین، محمد امین بن عمر الدمشقی، رد المحتار علی الدرالمختار، (بیروت: دار الفکر للطباعۃ والنشر، 1431ھ)

56. ابن عبدالبر، ابویوسف بن عبداللہ، الاستذکار، (بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1421ھ)

57. عبدالقادر عودہ، ڈاکٹر، التشریع الجنائی مقارنا لقانون الوضعی، (بیروت: دارالکتاب العربی، 2008ء)

58. عثمانی، شبیر احمد، تفسیر عثمانی، (کراچی: دارالاشاعت، 2007)

59. ابن العربی، شیخ محی الدین، احکام القرآن، (بیروت: دارالکتب العلمیہ، 1439ھ)

60. غامدی، جاوید احمد، البرہان، (لاہور: المورد، 2009)

61. الغامدی، عبدالطیف بن سعید، حقوق الانسان فی الاسلام، (الریاض: مکتبۃ الملک فہد الوطنیۃ، 2000ء)

62. غزالی، محمد بن محمد بن احمد طوسی، امام، احیاء علوم الدین، (بیروت: دارالمعرفۃ، 1961ء)

63. فتاوی عالمگیری، مترجم: سید امیر علی، (لاہور: مکتبہ رحمانیہ، 1997ء)

64. القشیری، مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، (بیروت: دارالکتاب العربی، 1431ھ)

65. قاسمی، مجاہد الاسلام، اہم فقہی فیصلے: آٹھواں فقہی سیمینار کا فیصلہ، (کراچی: ادارۃ القرآن، ۱۹۹۹ء)

66. ابن قدامہ، موفق الدین عبد اللہ بن احمد بن قدامہ، المغنی، (مصر: کتبۃ القاہرہ، 1388ھ)

67. قرطبی، محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، (لبنان: مؤسسہ الرسالہ، 2006ء)

68. ابن قیم الجوزیۃ، شمس الدین، زاد المعاد فی ھدی خیر العباد، (الکویت: مکتبۃ المنار الاسلامیۃ، 1415 ھ)

69. ابن قیم، شمس الدین، الطریق الحکمیہ، (قاہرہ: دارالحدیث، 1435ھ)

70. الکاسانی، علاؤالدین ابو بکر بن مسعود، البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، (بیروت: دارالکتب العربی، 1399ھ)

71. لاہوری، عمران ایوب، حافظ، فقہ الحدیث، (لاہور: فقہ الحدیث پبلی کیشنز، 2005ء)

72. ابن ماجہ، محمد بن یزید، السنن، (بیروت: دارالفکر، 1971ء)

73. ابن مازۃ، برہان الدین محمود، المحیط البرہانی فی الفقۃ النعمانی، (بیروت: دارالکتب العلمیہ، 2004ھ)

74. المبارک: محمد، سحنون بن سعید تنوخی، المدونۃ الکبری، (بیروت: دارالفکر، 1406ھ)

75. المرداوی، علی بن سلیمان، الانصاف فی معرفۃ الراجح من خلاف، تحقیق محمد حسن الشافعی، (بیروت: دار لکتب العلمیہ،)

76. ملا علی قاری، ابو الحسن نور الدین، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، (بیروت : دارالکتب العلمیۃ، 2001ء)

77. مصطفیٰ السباعی، ڈاکٹر، شرح قانون الاحوال الشخصیۃ، المکتبۃ الاسلامی، (ریاض: دارالوراق، 1421ھ)

78. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، (بیروت: دارالصادر، 1961)

79. مودودی، سید، ابو الحسن، تفہیم القرآن، (لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، 1997ء)

80. ابن نجیم، زین الدین بن نجیم، البحر الرائق، (بیروت: دارالمعارفۃ، 1441ھ)

81. ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم بن محمد، الاشباہ والنظائر، (بیروت: مکتبۃ دارالکتب العلمیہ، 1461ھ)

82. الہیثمی، نور الدین، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (دار المنہاج، 2015ء)

83. ہاشمی، محمد طفیل، حدود آرڈیننس کتاب وسنت کی روشنی میں، (اسلام آباد: عورت فاؤنڈیشن، 2004ء)

84. ابن الھمام، کمال الدین عبد الواحد، فتح القدیر شرح الھدایۃ، (المکۃ المکرمۃ: المکتبۃ التجاریہ، 2001ء)

85. یحییٰ محمد بکوش، فقہ الامام جابر بن زید، (بیروت : دارالغرب الاسلامی، 1407ھ)

رسائل و جرائد

1۔ حارث، محمد، پاکستان میں طلاق کا بڑھتا ہو رجحان اور اس کے اسباب،(حبیبیہ اسلامکس، شمارہ 1، 2017ء)

2۔ رانا، عاصم علی، پاکستان: طلاق کی شرح میں تیزی سے اضافہ،(اردو وی او اے، 8جون، 2019)

3۔ ناز بلوچ، کم عمری کی شادی، اسباب و اثرات،(لالٹین، لاہور، 11 نومبر)

4۔ عاصم محمود، سید، پاکستانی قوم انصاف کی تلاش میں،(ایکسپریس نیوز، 20 ستمبر، 2020ء)

English Books

1. Cristina Martins, Social work and the Rights of the Child, (Munsingen Switzerland, 200)
2. Hart, The History of Children Rights, (Sringer, 1991)
3. Hudood ordinance. 1979, preamble
4. N. Din, & S. Ansari**,** State of Human Rights in 2007, (Lahore: Human Rights Commission of Pakistan, 2008)
5. Roth, Martha Tobi. Law collections from Mesopotamia and Asia Minor, (Georgia: Scholars Press, Atlanta, 1995)
6. Taimini, Brij, K, war on poverty, (New Dehli: APH publishing corporation,2004)
7. W.H. Macnaghten, Principles and Precedents of Mohammuden Law, (Cambridge university press,2015)
8. Tanzeel ur Rahman, justice, Hudood Ordinance

English Articles

1. Jabeen, Tahira, Child protection data: An analysis of newspaper coverage of child protection issues in Pakistan, Lahore: University of the Punjab, 2014)
2. Sayeed, K. B. Religion and Nation Building in Pakistan. (Middle East Journal. 1963. 17. (3))
3. Parveen, K. The Role of Opposition in Constitution-Making: Debate on the Objectives Resolution. (Journal of Pakistan Vision. 2010. 11. (1))

4. Salmond, Sir John William, Diane Langmore, Australian Dictionary of Biography, 1988
5. S.A Mehdi**,** Criminal Law (Third Amendment) Act, 2011, (Lahore: Insight Law Book Publishers, 2012)