OPEN ACCESS
Al-ISRA
﴾ International Journal of Islamic Thought ﴿
ISSN: 2959-3603
www.israjr.com

Al-ISRA
Vol.:5, Issue: 1, Jan -March 2026 PP: 432-449

قانونِ قصاص و دیت: فقہی اساس اور پاکستان میں عدالتی چیلنجز

The Law of Qisas and Diyat: Juristic Foundations and Judicial Challenges in Pakistan

HAYAT KHAN
M.Phil. Scholar Department of Islamic studies, University of Balochistan, Quetta
Email: Hkr2949@gmail.com

Dr. KALEEM ULLAH
Lecturer. Department of Islamic Studies, University of Balochistan, Quetta
Email: kaleem511@gmail.com

Abstract

The law of Qisas and Diyat represents a significant component of Islamic criminal jurisprudence, founded upon the principles of justice, protection of human life, and the restoration of social order. While the institution of Qisas recognizes the right of the victim or the legal heirs, Islamic law also provides alternatives such as Diyat, waiver, and compromise, thereby incorporating elements of mercy, reconciliation, and social harmony. In Pakistan, these principles have been incorporated into the criminal justice system; however, their practical application has generated several legal, judicial, and administrative challenges. This study examines the jurisprudential foundations of the law of Qisas and Diyat and critically analyzes its implementation within Pakistan's legal and judicial framework. Particular attention is given to the judicial verification of waiver and compromise, especially where questions of coercion, duress, tribal or social pressure, and unequal power relations arise. The study further examines the role of the State and the courts in cases where the right of Qisas has been waived or compounded, with particular reference to the concepts of ta'zir and fasad-fil-arz. It also highlights the challenges associated with judicial discretion, delays in criminal proceedings, defective investigations, witness protection, and the use of modern forensic and scientific evidence. The study finds that the major challenges surrounding the law of Qisas and Diyat in Pakistan do not arise merely from its legal provisions or Islamic character, but

CC BY

from the complex interaction between classical jurisprudential principles, statutory legislation, judicial interpretation, administrative capacity, and contemporary social realities. It concludes that the effective administration of the law requires a balanced approach that preserves the rights of legal heirs while ensuring the State's responsibility to protect society and prevent impunity. Strengthening judicial scrutiny of compromise, improving investigative and forensic capacities, and developing clear standards for the application of fasad-fil-arz are essential for achieving justice in accordance with both Islamic principles and the requirements of a modern criminal justice system.

***Keywords**: Qisas and Diyat, Islamic Criminal Law, Pakistan, Judicial Challenges, Waiver and Compromise, Ta'zir, Fasad-fil-Arz, Criminal Justice.*

تمہید

خیر و شر انسانی فطرت میں سکے کے دو پہلو ہیں، تاریخ کے صفحات سے رستا ہوا خون فطرت انسان میں موجود شر کی گواہی دیتی ہے، شاہان عالم کی ہوس ملک گیری میں کتنی ہی زندگیوں کی شمعیں گل ہو گئیں۔ ظلم و عدوان اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب خواہش، غصہ، مفاد، تعصب یا طاقت اخلاقی و قانونی حدود سے تجاوز کر جائیں۔ تخلیق آدم کے وقت فرشتوں کا سوال کوئی اعتراض نہیں تھا بلکہ وہ حیرت کر رہے تھے کہ ایک ایسی مخلوق کو پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے جو نیکی کے ساتھ بدی کی صلاحیت بھی رکھتی ہو گی جس کے نتیجے میں زمین پر فساد پھیلنے کا امکان ہو گا[1]۔انسان میں محبت، ایثار، رحم اور عدل کی صلاحیت بھی موجود ہے اور غضب، انتقام، مفاد پرستی اور تعدی کی استعداد بھی۔ یہی دو متضاد میلانات انسانی زندگی کو ایک طرف تہذیب و تمدن کی طرف لے جاتے ہیں اور دوسری طرف نزاع، جرم اور ظلم کے امکانات بھی پیدا کرتے ہیں۔ انسان گناہ اور جرم کا مجبور فاعل نہیں، بلکہ وہ صاحب اراد و اختیار ہے اور اپنے کیئے کا جواب دہ ہوتا ہے۔انسان میں جرم کی استعداد کا ہونا اور جرم کا ارتکاب کرنا دو الگ چیزیں ہیں۔ استعداد فطری ہو سکتی ہے، لیکن ارتکابِ جرم ایک اختیاری اور قابلِ مواخذہ عمل ہے۔

انسانی معاشرے میں قانون کی بنیادی ضرورت اسی حقیقت سے پیدا ہوتی ہے کہ محض اخلاقی نصیحت ہر فرد کو ظلم اور جرم سے روکنے کے لیے کافی نہیں۔ معاشرہ ایسے اصول وضع کرتا ہے جو جان، مال، عزت اور بنیادی حقوق کی حفاظت کریں اور تجاوز کی صورت میں سزا مقرر کریں۔ اسلامی شریعت کا تصور محض انتقامی سزا کا تصور نہیں بلکہ عدل، تحفظِ حیات اور معاشرتی امن کا تصور ہے۔ اسلامی تصورِ قانون میں جرم کو صرف مجرم اور متاثرہ فرد کا ذاتی معاملہ نہیں سمجھا جاتا۔ جرم کے اثرات پورے معاشرے تک پہنچ سکتے ہیں۔ قتل ایک فرد کی جان لیتا ہے، لیکن اس کے اثرات خاندان، معاشرتی امن اور اجتماعی احساسِ تحفظ تک پھیل جاتے ہیں۔انسانی طبیعت میں رحم بھی ہے اور غضب بھی؛ مگر قانون اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جب ایک انسان کی آزادی دوسرے انسان کے حق کو پامال کرنے لگے۔ قانون اسی مقام پر فرد کی خواہش کو اجتماعی عدل کے تابع کرتا ہے۔انسان میں ظلم کی استعداد فطری امکان ہو سکتی ہے، لیکن ظلم کا ارتکاب فطری جبر نہیں؛اسی لیے شریعت نے انسانی اختیار کو اخلاقی ذمہ داری سے اور جرم کو عدل و قانون سے مربوط کیا ہے۔

پاکستان میں قصاص و دیت کا قانون اسلامی شریعت کی بنیاد پر تعزیراتِ پاکستان (Pakistan Penal Code) میں شامل کیا گیا۔ یہ نظام خصوصاً 1990ء کے بعد باقاعدہ قانونی شکل میں نافذ ہوا، جس کا مقصد قتل و جرح کے مقدمات میں اسلامی اصولِ عدل کو رائج کرنا تھا۔ اس قانون کے تحت قتل یا جسمانی نقصان کے جرائم میں قصاص، دیت، عفو اور صلح کی گنجائش رکھی گئی۔ پاکستانی قانون میں اگرچہ قصاص و دیت کا نظام اسلامی اصولوں کے مطابق نافذ ہے، لیکن اس کے عملی اطلاق، ورثاء پر دباؤ، جبری معافی، ونی یا غیر قانونی صلح جیسے مسائل پر اہلِ علم اور قانون دان مسلسل بحث کرتے رہتے ہیں۔ اسی لیے عدالتیں اب "فساد فی الارض" اور "ریاستی مفاد" کو بھی بعض مقدمات میں ملحوظ رکھتی ہیں تاکہ سنگین جرائم میں صرف نجی معافی کی بنیاد پر معاشرتی انصاف متاثر نہ ہو۔

قصاص کی لغوی تحقیق:

لفظ "قصاص" عربی مادہ "قص" سے ماخوذ ہے۔ اہلِ لغت نے اس کے دو بنیادی معانی بیان کیے ہیں:

1۔ تتبعِ اثر (کسی کے نقشِ قدم پر چلنا) 2۔ قطع اور مماثلت

علامہ صابونی رحمہ اللہ صفوۃالتفاسیر میں لکھتے ہیں:

"{كُتِبَ} فرض {القصاص} العقوبة بالمثل من قتل أو جرح مأخوذ من القصّ وهو تتبع الأثر {وَقَالَتْ لأُخْتِهِ قُصِّيهِ} [القصص: 11] اتبعي أثره"[2]

ترجمہ: کُتِبَ یعنی فرض کیا گیا، القصاص یعنی قتل یا زخم کے بدلے ویسی ہی سزا دینا۔ لفظ قصاص، قَصّ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کسی کے نقشِ قدم یا اثار کا پیچھا کرنے کے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾[3]

ترجمہ: اس (موسیٰؑ) کی بہن سے کہنے لگی کہ اس کے پیچھے جاؤ اور اس کے آثار و نشانات کا پیچھا کرو۔

فتح القدیر میں امام شوکانی فرماتے ہیں:

"والقصاص أصله: قص الأثر: أي: اتباعه"[4]

ترجمہ: قصاص کی اصل "قص الاثر" ہے، یعنی اثار اور نقشِ قدم کی پیروی کرنا۔

قصاص کا دوسرا معنی بیان کرتے ہوئے امام شوکانی لکھتے ہیں:

"وقيل: إن القصاص مأخوذ من القص وهو القطع"[5]

علامہ جرجانی درج الدرر میں لکھتے ہیں:

"والقصاص مأخوذ من القص وهو القطع، يقال: قصصت ما بينهما"[6]

ترجمہ: قصاص کا لفظ "قَصّ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی "کاٹنے" کے ہیں۔ کہا جاتا ہے: "قَصَصْتُ مَا بَيْنَهُمَا"، یعنی میں نے ان دونوں کے درمیان موجود چیز یا فاصلے کو کاٹ دیا۔

اصطلاحی تعریفِ قصاص:

علماء نے قصاص کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"أن يفعل بالجاني مثل ما فعل بالمجني عليه"[7]

ترجمہ: یہ کہ مجرم کے ساتھ بھی ویسا ہی کیا جائے جیسا اس نے مظلوم یا متاثرہ شخص کے ساتھ کیا تھا۔

"انیس الفقہاء" میں ہے:

"والقِصاص: أن يفعل بالفاعل مثل ما فعل"[8]

ترجمہ: قصاص یہ ہے کہ فاعل (مجرم) کے ساتھ بھی ویسا (ہی معاملہ کیا جائے) جیسا اس نے (دوسرے کے ساتھ) کیا ہو۔

ڈاکٹر حسن شاذلی "الجنایات فی الفقہ الإسلامی" میں قصاص کے دونوں لغوی معانی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت ذکر کرتے ہیں، کہ لغت میں قصاص کا ایک معنی مجرم کے آثار اور نشانات کا پیچھا کرنا ہے، کیونکہ متاثرہ شخص یا اس کے وارث مجرم کو تلاش کر کے اس سے اپنے حق کا بدلہ لیتے ہیں۔ دوسرا معنی کاٹنا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ مجرم نے جس طرح کسی کو قتل یا زخمی کیا ہو، قانون کے مطابق اس کے ساتھ بھی ویسا ہی معاملہ کیا جائے۔ اس طرح قصاص کا بنیادی مقصد جرم اور سزا کے درمیان برابری اور انصاف قائم کرنا ہے، یعنی مجرم کو اس کے فعل کے مطابق اور حدودِ شرع کے اندر سزا دی جائے۔

دیت کی لغوی تحقیق:

"دیت" لفظ "ودی" سے مشتق ہے۔ اس کی اصل کے بارے میں متعدد اقوال ذکر کیے ہیں۔امام خلیل بن اسحاق لکھتے ہیں:

" أصلها من الودى وهو الهلاك، ومنه أودى فلان إذا هلك، فلما كانت تلزم من الهلاك سميت بذلك لكونها بسببه "[9]

ترجمہ: اس کی اصل لفظ "وَدْی" سے ہے، جس کے معنی ہلاکت کے ہیں۔ اسی سے کہا جاتا ہے: یعنی فلاں شخص ہلاک ہو گیا۔ چونکہ یہ (دیت) ہلاکت (قتل) کی وجہ سے لازم ہوتی ہے، اس لیے اسے اسی مناسبت سے یہ نام دیا گیا ہے کہ اس کا سبب قتل یا ہلاکت ہے۔

یعنی دیت وہ مالی معاوضہ ہے جو قتل یا زخم کے بدلے ادا کیا جاتا ہے۔ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

"الدية: مصدر ودى القاتل المقتول إذا أعطى وليه المال الذي هو بدل النفس"[10]

ترجمہ: دیت مصدر ہے، قاتل نے مقتول کی دیت ادا کر دی (یعنی) جب وہ اس کے ولی کو وہ مال ادا کرے جو مقتول کی جان کے بدلے دیا جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریفِ دیت:

فقہاءِ اربعہ کے نزدیک "دیت" کا اصطلاحی معنی قریب قریب ایک ہی ہے، یعنی وہ مال جو کسی انسان کے قتل یا زخمی کرنے کی وجہ سے مجنی علیہ یا اس کے وارثوں کو ادا کیا جاتا ہے۔ علماء احناف نے تعریف فرمائی ہے:

"الدية في الشرع اسم للمال الذي هو بدل للنفس"[11]

ترجمہ: شریعت میں دیت اس مال کا نام ہے جو جان کے بدلے میں ادا کی جاتی ہے۔

فتح القدیر میں ابن ہمام نے تعریف کی ہے:

"الدية المال الذي هو بدل النفس، والأرش اسم للواجب على ما دون النفس"[12]

ترجمہ: دیت وہ مال ہے جو جان کے بدلے میں دی جاتی ہے اور جو مال جان سے کم (کسی عضو کے تلف ہونے) میں لازم ہوتی ہے اس کو ارش کہتے ہیں۔

علامہ مقدسی حنبلی رحمہ اللہ الاقناع میں لکھتے ہیں:

"المال المؤدى إلى مجني عليه أو وليه بسبب جناية"[13]

ترجمہ: دیت وہ مال ہے جو جان یا جان سے کم کسی جسمانی نقصان کے جرم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

"الديات: جمع دية ... هو المال المدفوع للمجني عليه أو لوليه مقابل الجناية [14]

ترجمہ: دیات جمع ہے دیۃ کی... وہ مال ہے جو جنایت کے بدلے مجنی علیہ یا اس کے ولی کو دیا جائے۔

قصاص و دیت کی حکمت اور افادیت:

اسلامی شریعت میں قصاص اور دیت کا نظام محض سزا یا انتقام کا نظام نہیں، بلکہ انسانی جان کے تحفظ، معاشرتی امن، عدل و انصاف اور انسانی ذمہ داری کے قیام کا ایک جامع قانونی و اخلاقی نظام ہے۔ اسلام نے انسانی جان کو انتہائی محترم قرار دیا ہے اور اس کے ناحق قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف بتایا ہے۔ قرآنِ کریم میں ارشاد ہے:

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ"[15]

"ترجمہ: اور اے عقل رکھنے والو! تمہارے لئے قصاص میں زندگی (کا سامان ہے)"[16]

یہ قرآنِ کریم کی انتہائی بلیغ اور جامع آیات میں سے ہے۔ اس مختصر سے جملے میں عدل، قانون، حکمت اور انسانی زندگی کے تحفظ کا عظیم تصور سمو دیا گیا ہے۔ امام سمین حلبی لکھتے ہیں کہ عرب کہا کرتے تھے: "القتل أوفى للقتل" لیکن قرآن نے اس سے زیادہ بلیغ اور جامع اسلوب اختیار فرمایا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ عربی مقولے میں لفظ قتل کا تکرار پایا جاتا ہے، جبکہ آیت میں غیر ضروری تکرار نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ **"اوفی، انفی اور اکف"** جیسے الفاظ اسم تفضیل ہیں، جن میں مفضل علیہ محذوف ماننا لازمی ہے، جبکہ آیت کا مفہوم بغیر کسی حذف و تقدیر کے مکمل اور واضح ہے۔ تیسری اہم بات یہ ہے کہ قصاص کا مفہوم قتل سے زیادہ وسیع ہے، کیونکہ قصاص صرف قتل کے معاملے میں نہیں بلکہ جسمانی زخم اور اعضاء کے جرائم میں بھی نافذ ہوتا ہے۔

قصاص صرف بدلہ اور انتقامی جذبات کی تسکین کا نام نہیں، بلکہ قصاص منظّم عدل کا ایک نظام کیوں کہ انتقام عموماً غصے، جذبات اور ذاتی خواہش کے تابع ہوتا ہے، مگر قصاص قانون، ثبوت اور عدل کی بنیاد پر نافذ کیا جاتا ہے۔ دور جاہلیت تو دور کی بات آج بھی جہاں قبائلیت اپنے عروج پر ہے، ایک قتل کا انتقام نسلوں تک چلتی ہے، بلکہ پورے کے پورے خاندانوں کو نگل جاتی ہے۔ اسلامی نظام عدل نے اس بے لگام انتقام کی آگ کو بجھا کر قصاص کے ذریعے سزا کو مجرم تک محدود کیا اور جرم و سزا کے درمیان تناسب اور مساوات کا اصول قائم کیا۔

دیت کو محض انسانی جان کی "قیمت" یا کسی جان کے ضیاع کا مالی بدل سمجھنا درست نہیں، کیونکہ انسانی جان کی حقیقی قدر کو کسی مادی رقم میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ دیت ایک شرعی، قانونی، سماجی اور اخلاقی ذمہ داری ہے۔ امام ابو بکر سرخسی رحمہ

اللہ مبسوط میں ایک لطیف نکتہ بیان فرماتے ہیں۔ گو یا دیت کی ادائیگی صرف ایک مالی معاملہ نہیں بلکہ اسلامی معاشرے میں تعاون و تکافل کے اس تصور کا عملی اظہار ہے جس کے ذریعے افراد ایک دوسرے کے دکھ درد اور ذمہ داریوں میں شریک ہوتے ہیں۔[17]

قصاص اور دیت اسلامی قانون کے محض تعزیری احکام نہیں بلکہ ایک مکمل سماجی، اخلاقی اور انسانی نظام ہیں۔ قصاص عدل، تحفظِ جان اور امنِ عامہ کا ضامن ہے جبکہ دیت رحمت، اصلاح اور مصالحت کا ذریعہ ہے۔ اسلامی شریعت نے ان دونوں کو اس توازن کے ساتھ جمع کیا کہ نہ مظلوم کا حق ضائع ہو اور نہ معاشرہ انتقام کی آگ میں جلتا رہے۔

وجوب قصاص و دیت

چاروں مذاہب کے علماء اس پر متفق ہیں کہ قصاص کے لیے چند بنیادی شرائط ضروری ہیں۔" الدلائل والشبہات " میں ہے:

"الشرط الأول: تكليف قاتل... والشرط الثاني: عصمة مقتول"[18]

ترجمہ: پہلی شرط قاتل کا مکلّف ہونا... اور اور دوسری شرط مقتول کا معصوم ہونا شرط ہے۔

مذکورہ بالا عبارت شرائط کو جامع ہے، مگر یہاں ایک سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ کیا کسی مسلمان کو ذمی یا مستامن کے بدلے میں قتل کیا جائے گا؟۔ "الجنایات فی الفقہ الاسلامی" میں ہے:

"أما إذا قتل مسلم ذميا أو مستأمنا، فإن الفقهاء يختلفون في قتله به"[19]

ترجمہ: اور اگر کسی مسلمان نے ذمی یا کسی مستامن کو قتل کیا، تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس (مسلمان) کو (اس ذمی یا مستامن) کے بدلے قتل کیا جائے گا۔

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک مسلمان کو ذمی کے بدلے قصاصا قتل کیا جائے گا جبکہ امام شافعی اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا، جبکہ عام حالات میں امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن اگر کسی ذمی کو دھوکے سے کوئی مسلمان قتل کرے تو اس کو ذمی کے بدلے قصاصا قتل کیا جائے گا۔ فتاوی شامی میں ہے:

"(قوله والمسلم بالذمي) لإطلاق الكتاب والسنة... (قوله لا هما بمستأمن) أي لا يقتل المسلم والذمي بمستأمن فإنه غير محقون الدم على التأبيد"[20]

ترجمہ: مصنف کا قول: اور مسلمان کو ذمی کے بدلے (قصاص میں قتل کیا جائے گا)، اس کی دلیل کتاب وسنت کے عموم ہے۔۔۔اور مصنف کا قول: نہ مسلمان اور نہ ذمی مستأمن کے بدلے قتل کیا جائے گا، یعنی مسلمان اور ذمی کو کسی مستأمن کے قتل کے بدلے قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مستأمن کا خون ہمیشہ کے لیے محفوظ نہیں ہوتا بلکہ اس کا تحفظ عارضی اور مخصوص مدت کے لیے ہوتا ہے۔

بدایہ المجتہد میں مذکور ہے:

"وأما قتل المؤمن بالكافر الذمي، فاختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:فقال قوم: لا يقتل مؤمن بكافر، وممن قال به الشافعي والثوري وأحمد وداود وجماعة.وقال قوم: يقتل به، وممن قال بذلك أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى.وقال مالك والليث: لا يقتل به إلا أن يقتله غيلة (وقتل الغيلة أن

یضجعه فیذبحه وبخاصة على ماله)"[21]

ترجمہ: رہا مسئلہ مسلمان کا کسی ذمی کافر کے بدلے قصاصاً قتل کیا جانا، تو علماء کا اس مسئلے میں تین اقوال ہیں: پہلا قول : مسلمان کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس رائے کے قائلین میں امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ، امام داؤدؒ اور دیگر علماء شامل ہیں۔ دوسرا قول : مسلمان کو ذمی کافر کے بدلے قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ اس موقف کے قائلین میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب، نیز ابن ابی لیلیٰؒ شامل ہیں۔ تیسرا قول : امام مالکؒ اور امام لیثؒ کے نزدیک مسلمان کو کافر کے بدلے قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر اسے غِيلَةً (دھوکے یا چھپ کر) قتل کرے تو قتل کیا جائے گا۔ اور قتلِ غِیلَہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو دھوکے سے یا اچانک قابو میں کر کے لٹائے اور پھر اس کا گلا کاٹ کر قتل کر دے، خصوصاً اس صورت میں جب اس کا مقصد اس کا مال حاصل کرنا ہو۔

عفو اور صلح

قصاص کا حق مقتول کے ورثاء کو حاصل ہوتا ہے۔ انہیں "اولیاء الدم" کہا جاتا ہے۔ یہی قصاص طلب کر سکتے ہیں، معاف کر سکتے ہیں یا صلح کر سکتے ہیں۔ قرآنِ کریم نے قصاص کے ساتھ معافی اور احسان کی ترغیب بھی دی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام صرف سزا دینے پر زور نہیں دیتا بلکہ جہاں ممکن ہو وہاں صلح، درگزر اور معاشرتی اصلاح کی راہ بھی کھلی رکھتا ہے۔

"فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"[22]

ترجمہ: پھر اگر قاتل کو اس کے بھائی (یعنی مقتول کے وارث) کی طرف سے کچھ معافی دے دی جائے (۱۱۰) تو معروف طریقے کے مطابق (خوں بہا کا) مطالبہ کرنا (وارث کا) حق ہے، اور اسے خوش اسلوبی سے ادا کرنا (قاتل کا) فرض ہے۔[23]

دیت اور معافی کے اصول کی ایک بڑی افادیت یہ ہے کہ یہ دشمنی کو ختم کر کے مصالحت اور امن کے مواقع پیدا کرتا ہے۔ بعض اوقات قصاص کے بجائے دیت یا معافی کے ذریعے دو خاندانوں اور گروہوں کے درمیان پائی جانے والی کشیدگی ختم ہو سکتی ہے۔ اس طرح اسلامی قانون انصاف کے ساتھ معاشرتی امن کو بھی پیش نظر رکھتا ہے۔ تاہم یہ معافی کمزوری یا ظلم کی حوصلہ افزائی نہیں، بلکہ ایک بااختیار اور قانونی فیصلہ ہے، جو مظلوم فریق کو اس کے حق کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

عفو سے مراد قصاص کو معاف کرنا ہے، جبکہ صلح میں مالی معاوضہ (بدل صلح) لیا جاتا ہے۔ **"الفقه الإسلامي وأدلته"** میں ہے:

"معنى العفو عند الحنفية والمالكية: هو إسقاط القصاص مجانا"[24]

ترجمہ: عفو کا معنی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بلا معاوضہ معافی کو کہتے ہیں۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

"ومن عفا من ورثة المقتول عن القصاص... فلا سبيل إلى القصاص ... إن صالح أحد الشركاء من نصيبه على عوض، أو عفا سقط حق الباقين عن القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية، ولا يجب للعافي شيء من المال"[25]

ترجمہ: اور مقتول کے ورثاء میں سے جو شخص قصاص کا حق معاف کر دے... تو پھر قصاص لینے کا کوئی راستہ باقی نہیں رہتا... اگر متعدد حق داروں (ورثاء) میں سے کسی ایک شریک نے اپنے حصے کے بدلے کسی معاوضے پر صلح کر لی یا قصاص معاف کر دیا، تو باقی ورثاء کا حقِ قصاص بھی ساقط ہو جائے گا، البتہ انہیں دیت میں سے اپنے اپنے حصے کے مطابق حق حاصل ہو گا، جبکہ معاف کرنے والے کے لیے مال میں سے کوئی حصہ واجب نہیں ہو گا۔

ابوالبقاء "النجم الوهاج" میں لکھتے ہیں:

"القصاص لا يتجزأ، ويغلب جانب السقوط"[26]

ترجمہ: قصاص تقسیم نہیں ہوتا اور سقوط کو ترجیح دی جاتی ہے۔

احناف کے نزدیک معافی بلا عوض ہوتی ہے، جبکہ دیگر ائمہ کے نزدیک اگر معاف کر دیا تو خود بخود دیت لازم ہو جاتی ہے۔

بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

"إذا سقط القصاص بالعفو لا ينقلب مالاً عندنا"[27]

ترجمہ: جب قصاص معاف ہو گیا تو خود بخود دیت لازم نہیں ہو گی۔

ابن قدامہ حنبلی المغنی میں لکھتے ہیں:

"ولأن القتل المضمون إذا سقط فيه القصاص من غير إبراء، ثبت المال، كما لو عفا بعض الورثة "[28]

ترجمہ: اور اس لیے کہ ایسا قتل جس میں شرعاً ضمان (ذمہ داری) لازم ہو، جب اس میں قصاص بغیرِ ابراء (یعنی حقِ قصاص معاف کرنے) کے ساقط ہو جائے تو اس کے بدلے مالی معاوضہ لازم ہو جاتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں جب مقتول کے بعض ورثاء قصاص معاف کر دیں۔

خلاصہ یہ کہ عفو سے مراد قصاص کے حق کو بلا معاوضہ معاف کرنا ہے، جبکہ صلح میں قصاص کے بدلے مالی معاوضہ قبول کیا جاتا ہے۔ فقہائے احناف کے نزدیک عفو کی صورت میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور وہ خود بخود دیت میں تبدیل نہیں ہوتا، البتہ دیگر فقہی مذاہب کے نزدیک بعض صورتوں میں قصاص کے سقوط کے بعد مالی بدل لازم ہو سکتا ہے۔

قصاص ایک غیر قابلِ تجزیہ حق ہے، اس لیے اگر متعدد اولیائے دم میں سے کوئی ایک بھی قصاص معاف کر دے یا اپنے حصے کے بدلے صلح کر لے تو باقی ورثاء بھی قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکتے، تاہم بعض حالات میں انہیں دیت میں اپنا حصہ ملنے کا حق حاصل رہتا ہے۔

پاکستانی قانون دیت و قصاص کا فقہی تجزیہ

پاکستانی قانونِ قصاص و دیت زیادہ تر حنفی فقہ پر مبنی ہے، لیکن عدالتی تعبیرات میں جمہور فقہاء کی آراء اور جدید قانونی اصول بھی اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ مسودہ قانون دیت و قصاص 1990 کے ابتدائیہ میں ہے:

> *"Provided that, except in the case of ikrah-i-tam (ikrāh-i-tām) (اکراہِ تام), the abettor of an offence referred to in Chapter XVI shall be liable to the punishment of ta'zir specified for such offence, including death.*[29]*"*

ترجمہ: بشرطیکہ اکراہِ تام (Ikrah-i-tam) کے معاملہ کے علاوہ، باب XVI میں مذکور کسی جرم کے معاون، اُکسانے والے یا شریک جرم (abettor) کو اس جرم کے لیے مقررہ تعزیری سزا دی جائے گی، اور اس میں سزائے موت بھی شامل ہو سکتی ہے۔

قانون دیت و قصاص کے تعارف میں مندرجہ بالا عبارت میں فقہی لحاظ سے دو امور قابل غور ہیں:

کسی دباؤ کے تحت قتل یا عضو کو تلف کرنے والے کی سزا۔

قتل میں یا تلف اعضاء میں معاون، اُکسانے والے یا شریک جرم (abettor) کی سزا۔

اسی مسودہ قانون کے شق 302(a) میں ہے:

"*under ikrah-i-tam shall be punished with imprisonment for a term which may extend to twenty-five years but shall not be less than ten years and the person causing 'ikrah-i-tam shall be punished for the kind of qatl committed as a consequence of his ikrah-i-tam*"

ترجمہ: اکراہِ تام کے تحت قتل کرنے والے شخص کو قید کی سزا دی جائے گی، جس کی مدت پچیس سال تک ہو سکتی ہے لیکن دس سال سے کم نہیں ہوگی، جبکہ اکراہِ تام پر مجبور کرنے والے شخص کو اس قتل کی نوعیت کے مطابق سزا دی جائے گی جو اس کے اکراہِ تام کے نتیجے میں سرزد ہوا ہو۔

"وإن أكرهه بوعيد قتل أو تلف عضو يكون إكراها * فإن قتل المأمور ذلك الرجل يقتل الآمر قصاصا في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يقتل المأمور"[30]

ترجمہ: اور اگر اس نے کسی شخص کو قتل کرنے یا اس کا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا تو یہ اکراہِ معتبر ہوگا۔ پس اگر مجبور کیے گئے شخص نے اس آدمی کو قتل کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم دینے والے (مُکرِہ) کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، جبکہ مجبور کیے گئے شخص (مُکرَہ) کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

مسودہ قانون میں مکرِہ اور مکرَہ دونوں کا ذکر موجود ہے، لیکن مکرِہ کی سزا میں ایک ابہام موجود ہے کہ قتل کی نوعیت کے ساتھ اس کو منتھی کیا گیا ہے جبکہ فقہاء رحمہ اللہ علیہ کی عبارات میں اس کا الٹ ہے کہ مکرَہ کی سزا میں ابہام ہے اور مکرِہ کے لئے سخت سزا تجویز کی گئی ہے۔ "کشف الاسرار" میں اس کی بہت مضبوط وجہ بیان کی گئی ہے:

"والقتل بالإكراه باب مفتوح في الناس للأكابر والمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر"[31]

ترجمہ: اور اکراہ کے ذریعے قتل کا معاملہ بااثر اور طاقتور لوگوں کے لیے عام طور پر کھلا راستہ بن سکتا ہے، لہٰذا اگر ایسے شخص پر قصاص لازم نہ کیا جائے تو صرف براہِ راست قتل کرنے والے کو قتل کر دینے سے اس باب کا سدِّباب نہیں ہوگا۔

رہی بات مکرَہ کی تو کسی بھی شخص کو اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینے کا حق نہیں۔ جمہور فقہاء، خصوصاً شوافع و حنابلہ کے نزدیک اگر کسی نے اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے بے گناہ کو قتل کیا تو قاتل خود بھی قصاص کا مستحق ہوگا، کیونکہ اسے اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے کی جان لینے کا حق نہیں۔ "شرح الأربعین النوویۃ" میں ابن عثیمین لکھتے ہیں:

"رجل أكره على قتل إنسان وقال له المكره: إما أن تقتل فلانا أو أقتلك، وهو يقدر أن يقتله، فقتله،

فإن القاتل المكره يقتل، لأن حق الآدمي لايعذر فيه بالإكراه.فإذا قال: أنا أعلم أنني إذا لم أقتل الرجل قتلني؟فنقول: هل لك الحق أن تبقي نفسك بإهلاك غيرك؟ ليس لك حق.ولذلك إذا ارتفع قتل هذا المكره عنك فإننا لانرفع عنك القتل بمقتضى الشريعة الإسلامية"[32]

ترجمہ: ایک شخص کو کسی انسان کے قتل پر مجبور کیا گیا اور مجبور کرنے والے نے اس سے کہا: یا تو تم فلاں شخص کو قتل کرو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا، جبکہ وہ شخص اسے قتل کرنے پر قادر بھی ہو۔ چنانچہ اس نے اسے قتل کر دیا تو جبر کے تحت قتل کرنے والے شخص کو بھی قتل (قصاص) کیا جائے گا، کیونکہ بندے کے حق میں اکراہ کی وجہ سے عذر قبول نہیں کیا جاتا۔ اگر وہ یہ کہے کہ مجھے یقین تھا کہ اگر میں اس شخص کو قتل نہ کرتا تو وہ مجھے قتل کر دیتا، تو ہم اس سے کہیں گے: کیا تمہیں یہ حق حاصل ہے کہ تم کسی دوسرے کو ہلاک کر کے اپنی جان بچاؤ؟ تمہیں ایسا حق حاصل نہیں۔ لہٰذا اگر اس مجبور کرنے والے کی طرف سے تمہارے قتل کا خطرہ تم سے دور بھی کر دیا جائے، تب بھی اسلامی شریعت کے مطابق تم سے قتل کی سزا کو ساقط نہیں کیا جائے گا۔

کشف الاسرار میں ہے:

"قوله (وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار) في السبب والحكم جميعا؛ لأن المكره طلب منه أن يختار أهون الأمرين عليه فكيف لا يكون مختارا أو لكنه بعدم الرضاء في السبب والحكم"[33]

ترجمہ: مصنف کا یہ قول کہ: ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو ختم نہیں کرتا، اس کا تعلق سبب اور حکم دونوں سے ہے؛ کیونکہ مجبور کرنے والا (مُکرِہ) اس شخص سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے لیے دو نقصان دہ امور میں سے نسبتاً کم نقصان والے امر کو اختیار کرے، لہٰذا وہ مختار کیوں نہ شمار ہوگا؟ البتہ وہ اس فعل کے سبب اور اس کے حکم، دونوں میں اپنی رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے (شرعاً) معذور یا غیر راضی ہوتا ہے۔

"وإن أمر به أي: بالقتل غير مكلف فقتل، فالقصاص على الآمر؛ لأن القاتل هنا كالآلة، أشبه ما لو نهشته حية، ويؤدب المأمور بما يراه الإمام من حبس أو ضرب."[34]

ترجمہ: اور اگر کسی غیر مکلّف شخص کو قتل کا حکم دیا جائے اور وہ قتل کر دے تو قصاص حکم دینے والے پر لازم ہوگا؛ کیونکہ یہاں قتل کرنے والا محض ایک آلے کے مانند ہے، جیسے کسی شخص کو کسی سانپ کے ذریعے ڈسوا کر قتل کر دیا جائے۔ البتہ حکم کی تعمیل کرنے والے شخص کو امام (حاکم وقت) اپنی صواب دید کے مطابق قید یا مار پیٹ وغیرہ کی تادیبی سزا دے سکتا ہے۔

مذکورہ بالا عبارات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اسلامی فقہ میں اکراہ کے تحت قتل ایک نہایت اہم مسئلہ ہے۔ اکراہ اگرچہ انسان کی رضامندی کو ختم کر دیتا ہے، لیکن اس کے اختیار کو مکمل طور پر سلب نہیں کرتا، اس لیے کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے بے گناہ انسان کو قتل نہیں کر سکتا۔ اسی بنا پر قتل کے معاملے میں اکراہ کرنے والے اور قتل کرنے والے کی ذمہ داری ان کی کیفیت کے مطابق متعین کی جاتی ہے۔ البتہ اگر قتل کرنے والا غیر مکلّف ہو تو اسے محض ایک آلہ تصور کیا جاتا ہے اور قصاص اس شخص پر عائد ہوتا ہے جس نے اسے قتل پر مجبور یا آمادہ کیا۔ اس سے اسلامی قانون کی انسانی جان کے تحفظ اور قتل کے راستے کو روکنے کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔

کسی جرم میں تعاون یا شرکت اور کسی جرم پر ابھارنے کا ایک محدود پیمانہ نہیں بلکہ اس کے مختلف درجات ہیں اور case

to case vary کرتے ہیں۔ جیسا کہ مسودہ قانون میں بھی ہے کہ معمولی قید وبند کی سزا سے لیکر سزا موت تک دی جاسکتی، تو گویا یہ تنوع قانون سازوں کے پیش نظر رہا ہوگا۔ یہ عام حالات و واقعات کی حد تو صحیح ہے مگر کسی کی اس حد تک برین واش (Brainwash) کرنا کہ وہ کسی قتل، دہشت گردی، فساد یا کسی بڑے جرم کے لئے ذہنی طور پر تیار ہو جائے، تو یہ محض مشورہ نہیں، محض تعاون نہیں، شریک جرم ہونے کے کسی معصوم کے جذبات کے ساتھ کھلواڑ کر کے اس کو جرم پر مجبور کرتا ہے، تو ایسا شخص تعزیز کا مستحق ہوگا:

"وذكر فقهاء الحنفية ضابطاً مختصراً لجرائم التعزير وهو: يعزر كل مرتكب منكر - خطيئة لا حد فيها - أو معصية ليس فيها حد مقدر أو مؤذي مسلم أو غير مسلم بغير حق، بقول أو فعل أو إشارة بالعين أو باليد"[35]

ترجمہ: فقہائے احناف نے جرائم تعزیر کے لیے ایک مختصر ضابطہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ: ہر اس شخص کو تعزیری سزا دی جائے گی جو کسی ایسے منکر یا گناہ کا ارتکاب کرے جس کے لیے کوئی مقررہ حد نہ ہو، یا ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس پر شرعاً کوئی متعین حد مقرر نہ کی گئی ہو، یا کسی مسلمان یا غیر مسلم کو ناحق تکلیف پہنچائے، خواہ یہ تکلیف قول، فعل، آنکھ کے اشارے یا ہاتھ کے اشارے کے ذریعے پہنچائی جائے۔

اگر کسی کے اکسانے یا مشورہ کا درجہ منصوبہ سازی کی حد تک ہو اور جرم کا سبب بنتا ہو، تو وہ محض مشیر نہیں بلکہ شریک جرم ہے۔"الشبہات واثرھافی العقوبۃالجنائیہ" میں ہے:

"هو وجود رابطة السببية بين فعل كل من الفاعل الأصلي والمساهم...فإذا وجدت رابطة السببية بين الفعل الذي قام به الفاعل الأصلي، والفعل الذي قام به المساهم، وبين النتيجة التي تحققت، فإن كلا من الفاعل الأصلي والمُساهم تلزمه عقوبة الجريمة التي وقعت"[36]

ترجمہ: اصل فاعل اور جرم میں معاون یا شریک ہونے والے ہر شخص کے فعل اور وقوع پذیر ہونے والے نتیجے کے درمیان سببیت کے تعلق کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پس جب اصل فاعل کے کیے ہوئے فعل اور معاون کے کیے ہوئے فعل، دونوں کا وقوع پذیر ہونے والے نتیجے کے ساتھ سببی تعلق ثابت ہو جائے تو اصل فاعل اور معاون، دونوں اس جرم کی سزا کے مستحق ہوں گے جو واقع ہوا ہے۔

کسی جرم پر ابھارنا کس قدر خطرناک ہو سکتا ہے، گذشتہ چند دہائیوں کی موجودہ تاریخ اس پر شاہد عدل ہے لہٰذا اس کو کسی بھی طرح اکراہ سے کم قرار دینا مناسب نہیں، بلکہ بسا اوقات یہ اکراہ اور جبر سے بڑھ کر اختیارات تک سلب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قصاص میں ولی الدم اور ریاستی اختیارات

قتل صرف فرد کے خلاف جرم نہیں بلکہ معاشرتی امن کے خلاف ورزی بھی ہے، 1990 کے آرڈیننس شق 305 میں ولی کے اختیارات کو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن ساتھ ہی ریاستی اختیارات کو بھی برقرار رکھا گیا ہے۔ فقہی طور پر بھی قصاص میں ولی دم کا اختیار غالب شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ کشف الاسرار میں ہے:

"القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا أن القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد

كما أن للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وإن كان حق العبد راجحا بلا خلاف"[37]

ترجمہ: قصاص میں دو حقوق شامل ہوتے ہیں، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے؛ کیونکہ قتل انسانی جان کے خلاف جرم ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کا حقِ عبودیت بھی متعلق ہے، جس طرح بندے کا حق بھی اس جان کے باقی رہنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا قتل کے سبب واجب ہونے والی سزا دونوں حقوق پر مشتمل ہوتی ہے، اگرچہ بلا اختلاف بندے کا حق غالب اور راجح ہوتا ہے۔

فقہ اور قانون میں ولی دم کا حق تسلیم کیا گیا ہے، تام ریاستی اختیار ختم نہیں ہوتا۔ "الفقہ الاسلامی وادلتہ" میں ہے:

"وإذا أراد ولي الدم وهو وارث القتيل ضرب رقبة القاتل، فيتم القصاص بإشراف الدولة، دون أن يكون له الحق في إثبات الجريمة، وإصدار حكم القصاص... دون أن يكون له الحق في تسلم القاتل يفعل به كما يرى، كما تصور بعض الجاهلين."[38]

ترجمہ: اور جب ولیِ دم، جو مقتول کا وارث بھی ہو، قاتل کی گردن مار کر قصاص لینے کا ارادہ کرے تو قصاص کا عمل ریاست کی نگرانی اور انتظام کے تحت نافذ کیا جائے گا۔ ولیِ دم کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خود جرم ثابت کرے یا خود قصاص کا فیصلہ صادر کرے،... اور نہ ہی اسے یہ اختیار ہے کہ قاتل کو اپنی تحویل میں لے کر اس کے ساتھ اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے کرے، جیسا کہ بعض ناواقف لوگ سمجھتے ہیں۔

"الشريعة الإسلامية جعلت هذه العقوبة فيها حق للمجني عليه وهو ولي المقتول، وفيها حق الله أي المجتمع، وجعلت حق المجني عليه أرجح... ورتبت على أن فيها حقاً لله وأن للحكومة في حال عفو المجني عليه أن تعاقب الجاني بما تراه رادعاً له ولغيره، لأن نزول أحد صاحبي الحق عن حقه لا يسقط حق الآخر."[39]

ترجمہ: اسلامی شریعت نے اس سزا (قصاص) میں مجنیٰ علیہ کا حق بھی رکھا ہے، جس کی نمائندگی مقتول کا ولی کرتا ہے، اور اس میں اللہ تعالیٰ کا حق، یعنی معاشرے کا حق بھی شامل ہے، البتہ مجنیٰ علیہ کے حق کو زیادہ راجح قرار دیا گیا ہے۔۔۔ اسی بنیاد پر یہ حکم مرتب کیا گیا ہے کہ چونکہ اس میں حقِ اللہ بھی موجود ہے، لہٰذا اگر مجنیٰ علیہ یا اس کا ولی قصاص معاف کر دے تو حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مجرم کو ایسی سزا دے جو اسے اور دوسرے لوگوں کو جرم سے باز رکھنے کے لیے مناسب اور مؤثر ہو؛ کیونکہ دو حق داروں میں سے ایک کا اپنے حق سے دست بردار ہو جانا دوسرے کے حق کو ساقط نہیں کرتا۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگرچہ قصاص میں مقتول کے اولیائے دم کا حق، یعنی حق العبد، غالب حیثیت رکھتا ہے، تاہم قصاص کے نفاذ کا اختیار انفرادی طور پر ولیِ دم کو حاصل نہیں ہوتا، بلکہ یہ ریاست اور عدالتی نظام کی نگرانی میں قانونی طریقۂ کار کے مطابق نافذ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جرم کا ثبوت، عدالتی فیصلہ اور سزا کا نفاذ متعلقہ قانونی اداروں کی ذمہ داری ہے، تاکہ ظلم، ذاتی انتقام اور قانون کے غلط استعمال کا سد باب کیا جا سکے۔ مزید یہ کہ اولیائے مقتول کو قصاص معاف کرنے کا حق حاصل ہے، لیکن ان کی معافی سے حقِ معاشرہ یا حقِ ریاست مکمل طور پر ختم نہیں ہوتا۔ اس لیے بعض حالات میں حکومت، معاشرتی امن اور جرائم کی روک تھام کے پیش نظر، مجرم کو مناسب تعزیری سزا دے سکتی ہے۔

عدالتی چیلنجز

عدالتی چیلنجز کا سنتے ہی یک دم ساری توجہ عدالتی انتظامی مسائل کی طرف جاتی ہے، مقدمات کا بوجھ، اور عدالتی تاخیر، تفتیشی اداروں اور عدالت کے درمیان مؤثر رابطے کی کمی، گواہوں کے تحفظ اور حاضری کا مسئلہ اور ججوں اور عدالتی عملے کی خصوصی تربیت جیسے درجنوں مسائل ہیں۔ مگر زیر نظر تحریر کے پیش نظر فقہی اور قانونی پیچیدگاں ہیں۔

ولی دم اور ریاستی اختیارات میں توازن

گذشتہ سطور میں واضح ہو گئی کہ فقہ اسلامی میں قصاص بنیادی طور پر مقتول کے اولیاء کا حق ہے، جنہیں قصاص، دیت یا عفو کے اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ تاہم قتل صرف ایک فرد کے خلاف جرم نہیں بلکہ معاشرے کے امن اور قانون کی بالادستی کے لیے بھی خطرہ ہے۔ چنانچہ عدالت کے سامنے بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اولیاء کے معاف کرنے یا صلح کرنے کے باوجود ریاست کس حد تک مجرم کو سزا دے سکتی ہے؟

اولیائے مقتول کے عفو یا صلح سے حقِ قصاص تو ختم ہو سکتا ہے، لیکن بعض حالات میں مجرم کی فوجداری ذمہ داری مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی۔ خصوصاً جہاں فساد فی الارض کا معاملہ موجود ہو، وہاں ریاست اور عدالت کو تعزیری سزا دینے کا اختیار حاصل رہتا ہے۔ مسودہ قانون دفعہ 311 میں اسی مسئلہ کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

> "*Ta'zir after waiver or compounding of right of qisas in qatl-i-amd. – Notwithstanding anything contained in section 309 or section 310, the court may, in its discretion, having regard to the facts and circumstances of the case, punish an offender against whom the right of qisas has been waived or compounded with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years as ta'zir.*
> *Provided that the court may punish an offender, who is a previous convict, habitual or professional criminal, with imprisonment of either description for a term which may extend to fourteen years as ta'zir.*[40]"

ترجمہ: قتلِ عمد میں حقِ قصاص سے دست برداری یا صلح کے بعد تعزیری سزا: دفعہ 309 یا دفعہ 310 میں موجود کسی بھی حکم کے باوجود، عدالت کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنی صوابدید سے، مقدمے کے حقائق اور حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے، ایسے مجرم کو، جس کے خلاف حقِ قصاص سے دست برداری کی گئی ہو یا صلح کی گئی ہو، بطورِ تعزیر کسی بھی قسم کی قید کی سزا دے، جس کی مدت دس سال تک ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ: عدالت ایسے مجرم کو، جو پہلے کسی جرم میں سزا یافتہ ہو، عادی مجرم یا پیشہ ور مجرم ہو، بطورِ تعزیر کسی بھی قسم کی قید کی سزا دے سکتی ہے، جس کی مدت چودہ سال تک ہو سکتی ہے۔

عفو اور صلح کی حقیقی رضامندی کا تعین

عملی طور پر عدالت کے لیے یہ جانچنا ایک بڑا چیلنج ہے کہ اولیائے مقتول کی طرف سے کیا جانے والا عفو یا صلح واقعی آزادانہ رضامندی پر مبنی ہے یا اس کے پس پردہ دباؤ، دھمکی، قبائلی اثرورسوخ یا مالی مجبوری موجود ہے۔ 1990 کے آرڈیننس میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ صلح کو اسی وقت تسلیم کیا جائے جب عدالت اس کی رضاکارانہ اور حقیقی نوعیت سے مطمئن ہو۔

> "*when any wali, voluntarily and without duress, to the satisfaction of the court, waives the right of qisas undersection 309 or compounds*

under section 310[41]"

ترجمہ: جب کوئی بھی ولی، عدالت کے اطمینان کے مطابق، اپنی آزادانہ مرضی اور بغیر کسی جبر یا دباؤ کے، دفعہ 309 کے تحت قصاص کے حق سے دست بردار ہو جائے (عفو کر دے) یا دفعہ 310 کے تحت صلح کر لے۔

بلوچستان ہائی کورٹ نے عنایت اللہ بنام ریاست میں آزادانہ اور رضامندی کے بغیر صلح اور معافی کو کالعدم قرار دیا گیا تھا، اور مجرم کو سزا دی گئی تھی:

> *"Hence this appeal. In the meantime, the complainant, Master Raza Muhammad, filed Criminal Appeal No.119 of 2016 with the contention that since it has come on record that the compromise was secured without free consent of the legal heirs of deceased and injured, rather it was the outcome of duress, coercion and pressure, as such, the same cannot be termed as compromise in legal sense, falling within the purview of section 324(2)*[42]"

ترجمہ: دریں اثنا، شکایت کنندہ ماسٹر رضا محمد نے فوجداری اپیل نمبر 2016/119 دائر کی، جس میں یہ مؤقف اختیار کیا گیا کہ ریکارڈ پر یہ بات سامنے آ چکی ہے کہ مقتولین کے قانونی ورثاء اور زخمی افراد کی آزادانہ رضامندی کے بغیر صلح کرائی گئی، بلکہ یہ صلح جبر، دباؤ، زبردستی اور دھمکیوں کا نتیجہ تھی۔ لہٰذا اسے قانونی مفہوم میں ایسی صلح قرار نہیں دیا جا سکتا جو دفعہ 324(2) ضابطۂ فوجداری کے دائرۂ کار میں آتی ہو۔

قصاص و دیت کے معاملات میں عفو یا صلح اسی وقت قانونی طور پر معتبر ہو گی جب وہ اولیائے مقتول کی آزادانہ اور بلا جبر رضامندی سے کی گئی ہو۔ صلح یا معافی کے معاملات میں عدالت کے لیے یہ انتظامی ذمہ داری بھی پیدا ہوتی ہے کہ وہ فریقین کو الگ الگ سن کر ان کی آزادانہ رضامندی کی تصدیق کرے۔ بعض حالات میں عدالتی بوجھ زیادہ ہونے کی وجہ سے اس حساس مرحلے کو مطلوبہ تفصیل سے جانچنا مشکل ہو سکتا ہے۔

فساد فی الارض کی تعبیر

ہر قتل کو محض نجی تنازع سمجھنا درست نہیں، لیکن یہ فیصلہ کرنا کہ کون سا قتل فساد فی الارض کے درجے میں آتا ہے اور کس صورت میں ریاست کو تعزیری سزا دینی چاہیے، عدالتی تعبیر کا ایک حساس مسئلہ ہے۔ 2016 میں پیش کی گئی ترمیم میں فساد فی الارض کی وضاحت کی گئی ہے:

> *"“fasad-fil-arz” includes the past conduct of the offender, or whether he has a previous conviction, or the brutal or shocking manner in which the offence has been committed which is outrageous to the public conscience, or if the offender is considered a potential danger to the community, or if the offence has been committed in the name or on the pretext of honour;*[43]"

ترجمہ: ”فساد فی الارض“ میں مجرم کا سابقہ طرزِ عمل، یا یہ امر کہ آیا وہ پہلے کسی جرم میں سزا یافتہ ہو چکا ہے، یا وہ سفاکانہ یا ہولناک طریقہ بھی شامل ہے جس سے جرم کا ارتکاب کیا گیا ہو اور جو عوامی ضمیر کے لیے شدید طور پر قابلِ نفرت اور باعثِ صدمہ ہو، یا یہ کہ مجرم معاشرے کے لیے ممکنہ خطرہ سمجھا جاتا ہو، یا جرم غیرت کے نام پر یا غیرت کے بہانے سے کیا گیا ہو۔

قصاص میں فرد (ورثاء) کے حق کی بات کی جائے، یہ ترمیم اس کو متاثر کر سکتی ہے، مگر اجتماعی مفادات کے تحفظ کا

بہتریں رستہ ہے۔

ثبوت اور فقہی معیارِ ثبوت کا مسئلہ

قصاص اور دیت کے باب میں ثبوت جرم نہایت اہم اور نازک مسئلہ ہے کہ یہاں انسانی جان یا عضو کی نا قابلِ تلافی سزا کا معاملہ ہے۔ فقہ میں قتل اور قصاص کے بنیادی ذرائعِ ثبوت اقرار اور شہادت تھے۔ قصاص کے ثبوت کا معیار حدود سے کچھ نرم، لیکن عام معاملات سے زیادہ سخت ہے۔ تاہم فقہ صرف گواہی تک محدود نہیں ، فقہاء نے "قرائن" اور "لوث" (circumstantial indicators) کو بھی کئی مقامات پر معتبر مانا۔ یعنی مقتول کو خون میں تڑپتے دیکھنا اور قریب کسی شخص پر آثارِ قتل پائے جانا، ایک قوی قرینہ شمار ہو سکتا ہے۔ فقہاء کے ہاں قرائن سے استدلال کا تصور موجود تھا، البتہ ان کی حجیت اور قوت میں اختلاف تھا۔ جدید فرانزک شواہد دراصل انہی "قرائن" کی ترقی یافتہ اور زیادہ دقیق صورت ہیں۔

"وإذا وجدنا بقعة دم من فصيلة دم القتيل على ملابس المتهم، أو وجدت بصمته على السلاح المستعمل في الجريمة فهذا يعد قرينة تفيد الظن الغالب الذي يقرب من اليقين أن المتهم هو فاعل الجريمة... ولكنهم مختلفون في القرائن القاطعة هل تصلح وسيلة من وسائل الإثبات أم لا"[44]

ترجمہ :اگر ہم ملزم کے کپڑوں پر مقتول کے خون کی قسم سے مطابقت رکھنے والے خون کا کوئی دھبہ پائیں، یا جرم میں استعمال ہونے والے ہتھیار پر ملزم کے انگلیوں کے نشانات موجود ہوں، تو یہ ایک ایسی قرینہ جاتی دلیل شمار ہو گی جو غالب گمان پیدا کرتی ہے اور یقین کے قریب پہنچا دیتی ہے کہ ملزم ہی جرم کا مرتکب ہے۔۔۔ لیکن فقہاء کا قطعی قرائن کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا انہیں اثباتِ جرم کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ تسلیم کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

چنانچہ اگرDNA ، فنگر پرنٹس، بالیسٹک رپورٹ، پوسٹ مارٹم، ڈیجیٹل ریکارڈنگ یا جیولوکیشن کسی واقعے کے وقوع کو قوی طور پر ثابت کرتے ہوں، تو فقہی اصولوں کے تحت انہیں "قرائنِ قاطعہ" یا کم از کم "قرائنِ قویہ" کے درجے میں زیرِ بحث لایا جاسکتا ہے۔معاصر فقہی مباحث میں تین رجحانات سامنے آتے ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ جدید فرانزک شواہد اگر یقین کے قریب ہوں تو ان پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ شواہد معاون ہوں گے، مگر اقرار یا شہادت کی مکمل جگہ نہیں لے سکتے۔

تیسری رائے خصوصاً حدود و قصاص میں شدید احتیاط کی قائل ہے اور صرف سائنسی قرائن پر قصاص نافذ کرنے سے گریز کرتی ہے۔[45]

کہا جاسکتا ہے کہ فقہی اصول اور جدید فرانزک شواہد باہم متصادم نہیں بلکہ "درجاتِ حجیت" اور "معیارِ اطمینان" کے اختلاف کے ساتھ ایک دوسرے کی تکمیل کر سکتے ہیں۔جدید عدالتی تقاضا یہ ہے کہ جرم کے مادی آثار کو بھی معتبر سمجھا جائے، جبکہ فقہی تقاضا یہ ہے کہ انسانی جان کے معاملے میں ہر ممکن احتیاط اور شبہ سے اجتناب کیا جائے۔

معاشرتی اور قبائلی دباؤ

پاکستان جیسے متنوع معاشرے میں بعض اوقات صلح و معافی کے معاملات خالصتاً انفرادی نہیں رہتے بلکہ خاندان، برادری یا مقامی بااثر افراد کا دباؤ بھی شامل ہو سکتا ہے۔ایسی صورت میں عدالت کے لیے رضامندی کی اصل حیثیت کا تعین مشکل ہو جاتا ہے۔خصوصاً جب متاثرہ خاندان معاشی یا سماجی طور پر کمزور ہو، تو صلح کا قانونی اختیار انصاف کے بجائے طاقت کے عدم توازن سے

متاثر ہو سکتا ہے۔ اس لیے عدالتی نگرانی اور مؤثر قانونی تحفظ کی ضرورت بڑھ جاتی ہے۔

نتائج البحث:

زیر نظر تحقیق سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ قانونِ قصاص و دیت کی بنیاد اسلامی فقہ کے ان بنیادی اصولوں پر قائم ہے جن کا مقصد محض مجرم کو سزا دینا نہیں بلکہ انسانی جان کا تحفظ، عدل کا قیام، ظلم و انتقام کی روک تھام اور معاشرتی امن کا استحکام ہے۔ قصاص کے ساتھ دیت، عفو اور صلح کی گنجائش اس نظام کی وسعت اور انسانی و اخلاقی پہلو کو نمایاں کرتی ہے، تاہم ان حقوق کا استعمال عدل اور انصاف کے تقاضوں سے الگ ہو کر نہیں ہو سکتا۔

پاکستانی قانون میں عفو اور صلح کو مقتول کے اولیاء کا اہم حق تسلیم کیا گیا ہے، لیکن عدالتی عمل میں یہ بات بنیادی اہمیت رکھتی ہے کہ عفو یا صلح واقعی آزادانہ رضامندی پر مبنی ہو۔ جبر، دھمکی، قبائلی دباؤ، سماجی اثر و رسوخ یا مالی مجبوری کے تحت ہونے والی صلح حقیقی عدل کے مقصد کو متاثر کر سکتی ہے۔ اس لیے عدالت کا محض رسمی تصدیق پر اکتفا کرنے کے بجائے فریقین کی رضامندی کا حقیقی اور مؤثر جائزہ لینا ضروری ہے۔

حقِ قصاص کے معاف یا صلح کے ذریعے ختم ہو جانے کے باوجود ہر صورت میں جرم کا اجتماعی اور ریاستی پہلو ختم نہیں ہوتا۔ فساد فی الارض اور تعزیر کے اصول کے تحت بعض جرائم معاشرے کے امن اور اجتماعی ضمیر پر ایسے اثرات مرتب کرتے ہیں جن کی وجہ سے عدالت، حالات و واقعات کے مطابق، تعزیری سزا دے سکتی ہے۔ یہ اصول فرد کے حق اور ریاست کی ذمہ داری کے درمیان توازن قائم کرنے کی ایک اہم قانونی کوشش ہے۔

قصاص و دیت کے مقدمات میں انتظامی اور عملی مشکلات بھی انصاف کی فراہمی پر گہرا اثر ڈالتی ہیں، اس لیے قانون کی اصلاح کے ساتھ عدالتی اور تفتیشی اداروں کی انتظامی صلاحیت میں بہتری بھی ضروری ہے۔ جدید سائنسی اور فرانزک شواہد قانونِ قصاص و دیت کے مقدمات میں حقیقت تک رسائی کے لیے اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔ خون کے نمونے، ڈی این اے، فنگر پرنٹس اور دیگر قطعی قرائن جرم کے اثبات میں معاون ہوتے ہیں۔ اگرچہ فقہی روایت میں قرائن کی حجیت کے دائرے میں اختلاف پایا جاتا ہے، تاہم ایسے معتبر سائنسی شواہد کو اصولِ عدل اور تحقیقِ حقیقت کی روشنی میں مناسب قانونی وزن دینا عصرِ حاضر کی ایک اہم ضرورت ہے۔

خلاصہ یہ کہ پاکستان میں قانونِ قصاص و دیت کے بنیادی مسائل صرف قانون کے متن یا اس کی اسلامی حیثیت سے متعلق نہیں، اس نظام کے مؤثر نفاذ کے لیے فقہی بصیرت اور جدید قانونی تقاضوں کے درمیان ایک متوازن اور مقاصدِ شریعت پر مبنی تعبیر ناگزیر ہے۔

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

حواشی و حوالہ جات

1 عثمانی، محمد تقی، آسان ترجمہ قرآن، 2008، ادارۃ المعارف، کراچی

2 صابونی، محمد علی، صفوۃ التفاسیر، 1997، دار الصابونی للطباعۃ والنشر والتوزیع-القاہرۃ

3 القصص:11

4 شوکانی، محمد بن علی، 1414، دار الکلم الطیب–دمشق، ج:1، ص:201

5 شوکانی، محمد بن علی، 1414، دار الکلم الطیب–دمشق، ج:1، ص:201

6 جرجانی، عبد القاہر، دَرْجُ الدُّرر فی تفسِیر الآیِ والسُّوَر، 2009، دار الفکر-عمان، ج1، ص281

7 الزحیلی، وہبۃ بن مصطفیٰ، التفسیر المنیر، 1418، دار الفکر المعاصر–دمشق، ج1، ص104

8 قونوی، قاسم بن عبد اللہ، انیس الفقہاء، 2004، دار الکتب العلمیۃ-بیروت، ج1، ص108

9 مالکی، خلیل بن إسحاق، التوضیح فی شرح المختصر لابن الحاجب، 2008، دار الکتب العلمیہ-بیروت، ج8، ص131

10 ابن ہمام، محمد بن عبد الواحد السیواسی، فتح القدیر، 2002، مکتبہ رشیدیہ. کوئٹہ، ج10، 271

11 حصکفی، علاؤالدین محمد بن علی، 2002، دار لکتب العلمیہ-بیروت، ج1، ص711

12 ابن ہمام، محمد بن عبد الواحد السیواسی، فتح القدیر، 2002، مکتبہ رشیدیہ. کوئٹہ، ج10، 271

13 مقدسی، موسی بن احمد، الاقناع فی فقہ الامام احمد، دار المعرفۃ–بیروت، ج4، ص199

14 الخلیل، احمد بن محمد، شرح زاد المستقنع، س ن، موسسۃ الرسالۃ-بیروت، ج6، ص107

15 (سورۃ البقرۃ:2:179)

16 عثمانی، محمد تقی، آسان ترجمہ قرآن، 2008، ادارۃ المعارف، کراچی، ج1، ص102

17 سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہل، شمس الائمہ، 1993، ج27، ص127

18 خلوتی، عبد الرحمٰن بن عبد اللہ، 2002، دار البشائر الاسلامیہ–بیروت، ج2، ص708

19 شاذلی، حسن علی، الجنایات فی الفقہ الاسلامی، س ن، دار الکتاب الجامعی-ریاض، ج1، ص186

20 ابن عابدین شامی، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار، دار الفکر-بیروت، ج6 ص534

21 ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، 2004، دار الحدیث–القاہرۃ، ج4، ص181

22 (سورۃ البقرۃ:2:178)

23 عثمانی، محمد تقی، آسان ترجمہ قرآن، 2008، ادارۃ المعارف. کراچی، ج1، ص102

24 الزحیلی، د. وھبہ بن مصطفیٰ، الفقہ الاسلامی وادلتہ، س ن، دار الفکر-دمشق، ج7، ص5690

25 بلخی، نظام الدین والعلماء، الفتاوی الہندیہ، 1310، دار الفکر-بیروت، ج6، ص20

26 ابو البقاء، کمال الدین، محمد بن موسی، النجم الوہاج، ، دار المنہاج-جدۃ، ج8، ص441

27 کاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، دار الکتب العلمیہ-بیروت، ج7، ص247

28 ابن قدامہ، عبد اللہ بن احمد، المغنی، 1986، مکتبۃ القاہرۃ-مصر، ج8، ص361

(1990) P.398AND DIYAT PAKISTAN ORDINANCE ON QISAS29

30 اوزجندی، فخر الدین حسن بن منصور، فتاوی قاضی خان، 2009، دار الکتب العلمیہ-بیروت، ج3 ص304

31 بخاری، عبدالعزیز بن احمد بن محمد، کشف الأسرار، س ن، دار الکتاب الاسلامی-بیروت، ج4، ص386
32 العثیمین، محمد بن صالح، شرح الأربعین النوویة، س ن، دار الثریا للنشر-مدینہ منورہ، ج1، ص387
33 بخاری، عبدالعزیز بن احمد بن محمد، کشف الأسرار، س ن، دار الکتاب الاسلامی-بیروت، ج4، ص387
34 بہوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع، س ن، دار الکتب العلمیة-بیروت، ج5، 518
35 الزحیلی، وہبة بن مصطفیٰ، الفقہ الاسلامی وادلتہ، س ن، دار الفکر المعاصر—دمشق، ج7، ص5337
36 الحفناوی، منصور محمد منصور، الشبہات واثرہا فی العقوبہ، 1986، مطبعة الأمانة، ج1، ص133
37 بخاری، عبدالعزیز بن احمد بن محمد، کشف الأسرار، س ن، دار الکتاب الاسلامی-بیروت، ج4، ص161
38 الزحیلی، د. وھبہ بن مصطفیٰ، الفقہ الاسلامی وادلتہ، س ن، دار الفکر-دمشق، ج8، ص6290
39 خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقہ، س ن، دار القلم-بیروت، ج1، ص215

40 PAKISTAN ORDINANCE ON QISAS AND DIYAT (1990) P.404

41 PAKISTAN ORDINANCE ON QISAS AND DIYAT (1990) P.402

42 INNAYATULLAH Versus THE STATE. Appeal No.119 of 2016, decided on 20th July, 2017.

43 The Criminal Law (Amendment) Act 2016. P. 788 https://portal.shariasource.com/documents/3505

44 محمد رافت عثمان، النظام القضائی فی الفقہ الاسلامی، 1994، دار البیان، مصر، ج1، ص433

45 Majallat al-Jāmiʿa al-Islāmiyya bi-l-Madīna al-Munawwara , V 12,P1257 https://journals.iu.edu.sa/ILS