Journal of Islamic Civilization and Culture (JICC)

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION AND CULTURE(JICC)

Volume 3, Issue 1 (Jan-June, 2020)
ISSN (Print):2707-689X
ISSN (Online) 2707-6903
Issue: http://ahbabtrust.org/ojs/index.php/jicc/issue/view/8
URL: http://ahbabtrust.org/ojs/index.php/jicc/article/view/90/94
Article DOI: https://doi.org/10.46896/jicc.v3i01.90

Title Analytical Review of Noel James Coulson Book's A History of Islamic Law

Author (s): Dr. Muhammad Ilyas, Dr. Zainab Ameen

Received on: 29 June, 2019
Accepted on: 29 May, 2020
Published on: 25 June, 2020

Citation: Dr. Muhammad Ilyas and Dr. Zainab Ameen, "Construction: Analytical Review of Noel James Coulson Book's A History of Islamic Law," JICC: 3 no, 1 (2020): 168-190

Publisher: Al-Ahbab Turst Islamabad

Click here for more

نویل جے کولسن (۱۹۸۶ء) کی کتاب "آ ہسٹری آف اسلامک لاء" کا علمی وتنقیدی جائزہ

Analytical Review of Noel James Coulson Book's A History of Islamic Law

ڈاکٹر محمد الیاس*

ڈاکٹر زینب امین**

Abstract

The Western Orientalism movement had resulted in the creation of a large academic asset of Islamic literature. The Orientalists had struggled in two ways; by introducing and editing old Islamic manuscripts, and by commenting on the various aspects of the Prophet's (PBUH) life and his traditions. Moreover, some Orientalists had worked on the Islamic jurisprudence, too. As Coulson, have been discussed analytical studies of Islamic jurisprudence, in this regard his book, " The History of Islamic Law", is a sorely needed book; it will substantiate a highly impactful, direly beneficial and effective book; and above all, it is a remarkably well-constructed book.

Mr. Coulson's compact volume is a clear, comprehensive, and authoritative treatment of the genesis and history of Islamic law in theory and practice, and of the central problem of legal reform now confronting Muslim society. Islamic law, the Sharia of medieval Islam, is for Muslims and the comprehensive catalogue of God's commands and recommendations laid down for the guidance of man… In recent times, with the wholesome adoption by Muslim countries of western legal ideas and institutions, the Sharia has seemingly been all but forsaken and abandoned… Unless the idea of a law system based on religion is to be abandoned entirely… [Coulson] points out, the task for modern Muslims, like that of their medieval predecessors, is once more to ascertain and impose the central ethical criterion norms of Islam upon the functioning's of their society. N. J. Coulson was a chair of oriental laws at the School of Oriental and African Studies, University of London. In this article the analytical and critical review is discussed.

Key word: N. J. Coulson book A history of Islamic Law analytical Critical review

---

*اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اصولِ دین، اسلامک انٹرنیشنل یونیورسٹی، اسلام آباد۔

**اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامیات، شہید بے نظیر بھٹو خواتین یونیورسٹی، پشاور۔

اسلامی قانون کی اہمیت کا انکار مستشرقین کو بھی نہیں ہے اگر ان کا مطالعہ کا بغور جائزہ لیا جائے تو اسلام کے نظام قانون کے بارے میں ان کا نقطہ نظر سامنے آجاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اپنے نظر میں وہ اس کی وسعت پذیری کو صحیح طرح دیکھ نہیں پاتے۔ اسلام کا نظام قانون تمام شعبہ ہائے زندگی پر حاوی ہے، فقہ کا کام زندگی میں پیش آنے والے واقعات میں انسان کی رہنمائی کرنا ہی نہیں بلکہ مرنے کے بعد کے احکام دینا بھی ہے۔

اسلامی زندگی یا اسلامی فکر پر مستشرقین کی خالص تحریریں کم ملتی ہیں اور ان میں بھی اسلام فکر کے قانونی پہلوؤں پر بحثیں نسبتاً کم ہوتی ہیں۔ اکثر مصنفین معاشرہ میں رائج رسم ورو ایات پر پوری توجہ مرکوز کردیتے ہیں جو بعض اوقات اسلامی تعلیمات کے خلاف ہوتے ہیں۔ یہ سب نتیجہ اس تک پہنچنے کے لیے کیا جاتا ہے کہ اسلام نے ایسا قانونی نظام تیار کیا ہے۔ جس کو عملاً معاشرہ میں نافذ نہیں کیا گیا' یا وہ نافذ کیے جانے کے قابل ہی نہیں ہے [1]۔

نویل جے کولسن کا شمار استشراق کے میدان میں ان قلیل افراد میں ہوتا ہے جنہوں نے اسلامی قانون پر کام کیا ہے۔ لندن یونیورسٹی میں وہ مشرقی قوانین کا پروفیسر تھے۔ اور اسلامی قانون پر ان کی کتاب '' ***A History of Islamic Law (1964)***'' کے علاوہ دیگر دو تصانیف بھی ہیں اور بہت سے برطانوی اور امریکی تحقیقی مجلات میں ان کے متعدد مقالات اور تحقیقی مضامین بھی شائع ہوئے ہیں۔ لندن یونیورسٹی میں ایک چوتھائی صدی سے زیادہ عرصہ سے قانون کی تدریس کے فرائض انجام دیتا رہا فقہ اسلامی کے مطالعہ میں اس کا نقطہ آغاز استشراق کے اساطین اور اساتذہ کی پہلی نسل کے رویہ سے الگ نظر آتا ہے۔ چنانچہ جہاں دوسرے مستشرقین کے نزدیک اسلامی قانون ایک فرسودہ اور بوسیدہ نظام ہے جو کسی بھی زندہ نظام قانون کی طرح ارتقاء کے مراحل طے نہیں کرسکتا اور اسی وجہ سے اپنی جائے پیدائش میں متروک ہے۔

کولسن کا نظریہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے نزدیک اسلامی قانون ایک زندگی ہے۔ ایک متحرک نظام ہے جو اسلامی معاشروں میں نافذ اور افراد کے میں جاگزین ہے۔ اسلامی ممالک کے نظام ہائے قانون کی تشکیل میں اس کا سہارا لیا جاسکتا ہے۔ اسی سے ان ملکوں کی روح کی نمائندگی ہوسکتی ہے۔ جہاں ان کی تنفید عمل میں آئے [2]۔

نقطہ نظر کے اسی بنیادی فرق کے نتیجے میں کولسن اور دیگر مستشرقین کے درمیان بے شمار مقامات میں اختلافات کا ذکر سلیم عوا نے یوں کیا ہے: '' لا ينظر إلى الفقه بمنظار طالب الشريعه الاسلاميه، بل ينظر إليها بمنظار قانوني مصار'' [3] یعنی اسلامی فقہ کا مطالعہ ایک قانون دانی کے تناظر میں کیا' اسی لیے کولسن کی کتابیں اور مقالات خالص قانونی تقابلی مطالعہ کے رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ وہ مزید لکھتے ہیں: '' لا

وجهة البحث العلمي في خدمة السياسة كما يغلب علي كثير من المستشرقين....... "[4] یعنی اس کی تحقیقات میں سیاسی مقاصد نظر نہیں آتے جو دوسرے مستشرقین کے یہاں ملتے ہیں۔اس کی تحریروں میں مذہبی تعصب اور اسلام دشمنی میں نہیں ملتی۔

کولسن اپنی کتاب **History of Islamic Law** کے باب اول میں وہ لکھتے ہیں کہ اسلامی فقہ ایک قانونی نظام کی حیثیت سے اپنی تنفیذی طاقت اس بات سے حاصل کرتی ہے کہ وہ ارادہ خداوندی کی تعبیر ہے' کیوں کہ اسلام میں ایمان ایسے قواعد اور ضوابط کا مجموعہ ہے۔ جو اللہ کی طرف وحی کردہ ہیں اور جس کا انکار دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف[5]۔

بعض مستشرقین اگر فقہ اسلامی اور اسلام کے قانونی نظام کو رومن قانون کی طرح کسی زمانہ قدیم کے قانونی نظام کے طور پر موضوع بحث بناتے ہیں تو پروفیسر کولسن کا نقطہ نظر اس سے بالکل مختلف ہے۔ کولسن نے اسلامی قانون کا مطالعہ ایک زندہ قانونی نظام کے طور پر کیا ہے۔ کولسن کے نزدیک تاریخی حقائق اور مطالعہ کا مقصد ان تاریخی بنیادوں کو ظاہر کرنا ہے جو واقعاتی دنیا میں اس قانون کو عملاً نافذ کرنے کے لیے راستہ ہموار کرتے ہیں[6]۔ کولسن کا خیال ہے کہ اقتصادیات، سیاسیات اور اجتماعیات کے مطالعہ سے اس قانون کی صحیح تصویر پیش کرنے میں مدد ملے گی[7]۔

عام مستشرقین سے ہٹ کر کولسن مغربی انداز فکر میں نئے مکتب فکر کا بانی اور پیشوا ہے جس کے اثرات علمی دنیا پر مرتب ہوں گے۔ یہاں پر یہ عرض ہر گز نہیں کہ کولسن کے نتائج تحقیق سے اتفاق ہیں' بہت سے مقامات پر کولسن کے نظریہ سے اختلاف موجود ہے تاہم اس کے اصول تحقیق دوسرے مستشرقین کے روایتی اصول تحقیق سے مختلف ہیں۔ فقہ کے ابتدائی تشکیل کے حوالے سے کولسن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ رسول ﷺ کی وفات سے جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو ایک اسلامی شریعت تعبیر اور بیان کے جس اعلی معیار تک پہنچ چکی تھی اس پر ثابت اور قائم رہی جس میں تغیر اور تبدیل کی گنجائش نہ تھی۔ یعنی اس کے نزدیک شریعت اسلامی جن مثالی تصوراتی اور ابدی و صحیح قابل عمل معیاروں کی نمائندہ تھی ان ہی کو دیکھا جائے[8]۔

کولسن لکھتا ہے: "اس شریعت کے قواعد کو مثالیت کے لفظ سے تعبیر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ معاشرہ کی حقیقی ضرورتوں اور تقاضوں سے وہ ہم آہنگ نہیں یا یہ کہ اسلامی عدالتوں کی عملی کارردگی کا تعلق کبھی اس مثال سے نہیں رہا۔ ان دونوں میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں ہے"[9]۔

فقہ اسلامی شریعت کے احکام کے سلسلہ میں مثالیت اور واقعیت کے مسئلہ پر مستشرقین کا موقف قرآن کریم کو وحی الہی ہونے کے سرچشمہ سے جوڑ کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے شریعت کے احکامات عملی تنفیذ کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ تاہم ڈاکٹر محمد سیلم عوانے لکھاہے کہ پروفیسر کولسن کی تصانیف میں اسلامی قانون کی عملی تنفیذ کے سلسلے میں مثالیت اور واقعیت کے تنازع پر بحث کی ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ مظلوموں کی داد رسی کرنے والے قضائی عہدے اور شرعی سیاست کا قیام اس لیے عمل میں آیا تھا کہ ایسے اختلاف میں فیصلہ کیا جائے جس کا تعلق اسلام کی مثالیت پسندی سے نہیں تھا' بلکہ بسا اوقات اس مثالیت پسندی سے انحراف (Deviation) بھی ملتا ہے"[10]۔

جب کہ سلیم عوانے اپنی کتاب فی اصول النظام الجنائی فی الاسلامی میں یوں لکھا ہے: " والصحیح ان مثالیة احکام الشریعة الاسلامیه'....... ینقص هذه الدعوي"[11] کہ جو بات صحیح ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکامات کی مثالیت پسندی کا مطلب کسی حال میں عملی تطبیق کے لیے غیر موزوں ہونا نہیں ہے۔ اسلامی دنیا میں سامراجیت کی آمد تک جو عمل رہا ہے وہ اس دعوی کی تردید ہے۔ بہت سے مسلم ملکوں میں اب بھی شریعت کے مطابق احکامات جاری کرنے اور قانون سازی کا عمل جاری ہے جیسے سعودی عرب علاوہ یمن ہے جس میں اسلامی قانونی نافذ تھا جو ۱۹۶۲ء میں فوجی انقلاب کے بعد ختم ہو گیا اور افغانستان جہاں ۱۹۸۰ء میں روسی مداخلت تک فقہ حنفی مسلک کا قانون تھا' بلکہ مثالیت پسندی کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسلامی شرعی احکامات انسانوں کو نفسانی خواہشات اور ذاتی اغراض سے بلند ہو کر ایک اعلی مقام پر دیکھنا چاہتے ہیں جہاں وہ عقل اور عدل وانصاف پر مبنی ہو۔ اس لیے کہ مجموعی طور پر اسلام کے احکامات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اعلی اخلاق سے آراستہ ہو اور اس کی شخصیت اعلی انسان اخلاق و کردار کا آئینہ بن جائے۔ اس کے برخلاف اگر مثالیت پسندی کا کوئی دوسرا مفہوم لیا تو اس کی تائید اسلام قانون یا اسلامی تاریخ سے نہیں ہو سکتی[12]۔

جہاں تک فقہ اسلامی اور اسلام کے شرعی احکام کے "واقعاتی" ہونے کا تعلق ہے تو یہ مراد نہیں ہے کہ مکلفین کی چاہتوں اور نفسیاتی خواہشات کی تکمیل کے وہ تابع ہوتے ہیں' واقعیت کا یہ مفہوم انسان کے خود ساختہ قوانین میں بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ شریعت اسلام کی واقعیت کا جلوہ ان فقہی ضوابط میں دیکھا جا سکتا ہے جو پیش آمدہ مسائل کے سلسلے میں ہیں اور جن میں شرعی ضوابط کا عملی نفاذ ہوتا ہے۔ علمی طور پر یہ اس الزام کی تردید کے لیے کافی ہے کہ یہ قانون واقعیت سے خالی اور عملی تطبیق کی صلاحیت سے محروم ہوتی ہے۔

پروفیسر کولسن کے نقطہ نظر کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں شریعت کے احکام کی تطبیق سے انحراف پایا گیا ہے۔ جو سوسائٹی کے عملی تقاضوں کی تکمیل کے لیے متعلقہ احکامات کی تہی دامنی کا مرہون منت ہے۔ اسی لیے ان احکامات میں گنجائش کو وسیع کرنے کے لیے فقہاء کو مجبور ہونا پڑا[13]۔

یہاں کولسن کے اپنے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے ایک جگہ تو کولسن یہ کہہ چکا ہے کہ اسلامی شریعت کی قانونی تعبیرات ایسے عملی اعتبارات کی محتاج نہیں رہی ہے جو معاشرہ کے حقیقی تقاضوں کے مطابق ہوں، اور دوسری جگہ یہ کہنا کہ اسلامی شریعت کے منافی عملی تقاضوں کی تکمیل کے لیے متعلقہ احکام کے سامنے گنجائش کو وسیع کرنے کے لیے فقہاء مجبور ہوئے ہیں' اور یہ کہ اس سے مثالیت پسندی کے دقیق احکامات سے انحراف بھی نظر آتا ہے' ان دو باتوں میں تطبیق کیسے ہو سکتی ہے؟۔

پروفیسر کولسن نے خود یہ ثابت کیا ہے کہ اسلامی قانون ان قواعد کا مجموعہ ہے جو اللہ کی طرف سے وحی کردہ ہیں[14]۔ قرآن کے کردار کے بارے میں لکھتے ہیں:

"In the Qur'anic Revelations came to supersede tribal custom in varicose respects...[15].

"یعنی وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کی تاسیس کے نمایاں پہلوؤں میں ایک پہلو یہ تھا کہ قرآن وحی نے مختلف پہلوؤں میں وہاں رائج قبائلی عرفی قانون کو مٹانا شروع کر دیا۔ اور وہ اس بات کا بھی قائل ہے کہ قبائلی عرفی قانون ڈیڑھ سو سال تک اسی معیار پر باقی رہا جس کو سامنے رکھ کر کسی عمل کی صحت یا عدم صحت کا حکم لگایا جاتا تھا جب تک کہ صراحت کے ساتھ وحی اس کو غیر معتبر قرار نہ دے"[16]۔ جب کہ دوسرے جگہ وہ یہ لکھتا ہے کہ قرآنی قانون سازی اسلامی اخلاقی کے اصول کی تعبیر وترجمانی سے آگے کچھ نہیں"[17]۔

لیکن وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ قرآن کریم نے ابتدائی انداز سے بھی کسی قانون کے بنیادی عناصر کا تتبع نہیں کیا۔ قرآن کی قانون سازی میں اس کو ایک عیب سمجھا جاتا ہے' جب تک قدیم رومن لا کے بعض قوانین کو اس میں داخل نہیں کیا گیا[18]۔ کولسن ایک جگہ وضاحت کے ساتھ اعتراف کرتا ہے قرآن نے قطعیت کے ساتھ اصول کی بنیاد جو ڈال دی ہے کہ اللہ ہی پر حکم کا دارومدار ہے اور زندگی کے تمام معاملات میں اس کی اطاعت ضروری ہے[19]۔ وہ موقف یہ تھا کہ اللہ کی تشریعی سیادت میں ہر چیز شامل ہے[20]۔ قرآن نے اگر قطعیت کے ساتھ اس اصول کی بنیاد ڈال دی تھی کہ تمام احکامات سرچشمہ ذات خداوندی ہے تو پھر اسے دوسری جگہ ڈیڑھ سو سال بعد پیدا ہونے والے کسی گروہ کی طرف کیوں منسوب کیا جا رہا ہے؟

جدید قانون سازی اور قرآن کریم کے کردار کے حوالے سے کولسون نے جو لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ قرآن سے زیادہ جدید قانون سازی سے مطمئن اور پر اعتماد نظر آتے ہیں اس کے نزدیک قانون تمام پہلوؤں اور اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہو اور مغربی دنیا کے قانون سازی کا یہی طریقہ رائج ہے۔ اسی لیے کولسن قرآن کریم کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ جدید قانون سازی کی طرح قرآنی قانون سازی میں کسی مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ معدوم ہے۔ اس لیے وہ رومن لا کا حوالہ دے رہا ہے۔ جس سے قرآن کی قانون سازی کی قانونی تشکیل ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر سلیم عوا نے یہ بنیادی سوال اٹھایا کہ آیا تشریعی نصوص کے خاص صیغے اور اسلوب میں ہونے ہی سے قانونی ڈھانچا مرتب ہوتا ہے۔ مسئلہ صرف صیغہ اسلوب اور انداز بیان کا نہیں ہے۔ جس میں قانون ساز احکام پیش کرتا ہے۔ اگر بات یہ ہو تو سوال یہ ہے کہ کون سا ایسا موضوع ہے جس سے متعلق قرآن نے مکلفین کی ضروریات اور تقاضوں کے سلسلے میں رہنمائی نہیں دی ہے؟ پروفیسر کولسن نے اس کی ایک بھی مثال پیش نہیں کی۔ صرف اتنا کہا کہ "قرآن نے شریعت کے معیار اور قواعد کے مطابق اپنی زندگی اور سرگرمیوں کو ڈھالنے والے مسلمانوں کے لیے متعین اور براہ راست قانون سازی کا نمونہ پیش نہیں کیا ہے۔[21]

قرآنی قانون کے متعلق کولسن کا نظریہ:

کولسن نے قرآن کے حوالے سے یوں لکھا ہے کہ:

''While the Qur'anic legislation, then, is predominantly ethical in quality, the quantity is not great by any standards.[22]"

یعنی اگرچہ قرآنی قانون سازی معیار میں بنیادی طور پر اخلاقی ہے، لیکن یہ مقدار کسی بھی معیار کے مطابق نہیں ہے۔

یہاں کولسن نے قرآن کو قانونی نص کے ایک مجموعے (Code) کے لحاظ سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں، چنانچہ اس کے نزدیک قرآن کو قانونی مجموعے کا نام اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب قانونی مسائل کے سبھی بنیادی پہلو اس میں موجود ہوں۔

قرآن کی اولین حیثیت کتاب ہدایت کی ہے اور کسی قانون، سیاست اور سائنس کی کتاب نہیں ہے جہاں تک احکام منصوص کا تعلق ہے تو ان کا اثبات صرف قرآن وسنت سے ہو سکتا ہے وہی اس کا مصدر ہیں قران اصطلاحی معنوں میں کوئی قانونی کتاب نہیں ہے کہ جس میں احکام کو ترتیب کے ساتھ دفعہ وار بیان کیا گیا ہو۔

کولسن ذکر کرتا ہے کہ قرآن نے بنیادی تصورات کو جن پر کسی بھی ترقی یافتہ سوسائٹی کی بنیاد ہوتی ہے ۔ جیسے رحم وکرم سے کام لینے کی ضرورت 'ظلم وزیادتی کے جواز کا خاتمہ 'عدل وانصاف کا قیام جو کہ سب کے سب قرآن میں مذکور ہیں لیکن فرائض اور عائد ہونے والے حقوق کو قانونی ڈھانچے کی صورت تشکیل نہیں دیا۔ اس کا اولین نصب العین یہ نہیں رہا کہ انسان کے ساتھ انسان کے تعلق کو منظم کیا جائے۔ کولسن نے بہت سے مقامات میں شریعت کے احکامات کو اخلاقی احکامات سے تعبیر کیا ہے[23]۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ کولسن نے قرآنی تشریعی حیثیت کا مکمل طور پر ادراک نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے اس نے قرآن کے قانونی اسلوب کو نہیں سمجھا جب کہ قرآنی احکام عموماً ایک جامع قانون نکات بیان کرتا ہے مثلاً:

۱۔ عائلی قوانین Personal law) : جن کا تعلق 'طلاق 'وراثت جیسے خانگی امور ہیں ان آیات قرآنی کی تعداد ۷۰ کے قریب ہے۔

۲۔ دیوانی قوانین (Civil Law) : وہ احکام جن کا تعلق خرید وفروخت، باہمی لین دین اور معاہدوں سے ہے۔ ان سے متعلق آیات تقریبا ۷۰ ہے۔

۳۔ فوجداری قانون (Criminal law): یہ وہ احکام ہے جن کا تعلق جرم اور اس کی سزاء سے ہے اور جن کا مقصد لوگوں کی جان ومال اور عزت کی حفاظت ہے۔ اس سے متعلق تقریبا ۳۰ آیتیں ہیں۔

۴۔ ضابطہ قانون (Procedure law): یہ وہ احکام ہے جن کا تعلق قضائے شہادت، اور حلف وغیرہ سے ہے کہ عدلیہ کا کام کیسے ہو۔ ان امور سے متعلق اندازا ۳۰ آیات قرآن میں موجود ہیں۔

۵۔ دستوری احکام (Constitutional law): جن کا تعلق نظام حکومت اور اس کی مختلف تفصیلات سے ہے۔ اس طرح کی آیات قرآن میں تقریبا ۱۰ ہے۔

۶۔ مالی احکام (Economic law): جن کا تعلق مالی اور اقتصادی معاملات سے ہیں مثلا ذرائع آمدنی، مدت خرچ کی تفاصیل اور توضیح دولت کا نظام وغیرہ۔ ایسی آیات بھی تقریبا ۱۰ ہیں۔

۷۔ بین الاقوامی قانون (International law): وہ احکام جن کا تعلق افراد اور اسلامی ریاست کے درمیان نیز اسلامی ریاست اور دوسری ریاستوں کے درمیان تعلقات کی تفاصیل سے ہے۔ قرآن ہیں اس سے متعلق تقریبا ۲۰ آیات ہیں۔

اللہ تعالی نے خود اس کتاب کا وصف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ"[24]۔

(یہ کتاب ہدایت ہے جس کو ہم نے آپ کی طرف نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالیں ان کے رب کی اجازت سے عزیز وحمید راستے کی طرف۔)

دوسرے مقام پر یوں فرماتا ہے: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا"[25]۔ (بیشک قرآن اس راستہ کی طرف ہدایت کرتا ہے جو سب سے زیادہ سیدھا ہے اور ان ایمان لانے والوں کو جو اچھے اعمال کرتے ہیں اس بات کی خوشخبری سناتا ہے کہ ان کے لیے بڑا اجر ہے) اس آیت اور اس مضمون کی دیگر آیتوں سے علماء نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن شریعت کی اصل اور بنیاد ہے دوسرے دلائل اس کے مرہون منت ہیں' کیوں کہ قرآن ہی نے ان دیگر دلائل کو قابل اعتبار قرار دیا ہے[26]۔

نوع انسانی کی ہدایت جس کتاب کا نصب العین ہو اور معجزاتی اسلوب بیان جس کا ذریعہ اظہار ہو اس میں کیسے اس بات کا مطالبہ یا تصور کیا جا سکتا ہے کہ اس کے تشریعی نصوص میں لازماً جدید قانون سازی کے نمونوں کی طرح قانونی مسائل کے سارے بنیادی عناصر موجود ہوں۔ قرآن روح اور مزاج کو نہ سمجھنے کی ہی وجہ سے محقق کے ذہن میں یہ بات پیدا ہوئی کہ قرآن میں یہ کمی یا عیب موجود ہے۔ مسلم ماہرین اصول کو اس بات کا بہت پہلے سے اندازہ تھا۔

شیخ محمد مصطفی شلبی نے قرآن کریم کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اس نے مختلف احکام کے بیان کرنے میں ایک ہی اسلوب کی پابندی نہیں کی۔ جیسا کہ عام قوانین اور معروف فقہی کتابوں میں یہ پابندی ملتی ہے[27]۔

ایک ہی مفہوم کی تعبیر کے لیے متنوع اسالیب کے علاوہ قرآن کی مختلف سورتوں میں عقائد' اخلاق او کائنات میں اللہ کی نشانیوں اور سابق قوموں کے حالات سے متعلق آیتیں وارد ہوئی ہیں' تاکہ بات ہمیشہ قاری کے ذہن میں بیٹھ جائے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلوب اور بیان کی حامل اس کتاب کے نزول کا مقصد یہ تھا کہ وہ پوری نوع انسانی کے لیے سرچشمہ ہدایت ہو' صرف قانون کی کتاب ہو کر نہ رہ جائے۔ یعنی مومنین کا انداز تو یہ ہونا چاہیے کہ جب انہیں بلایا جائے تو کہیں کہ ہم نے سنا اور اطاعت کی وہی فلاح پانے والے ہیں۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اور اللہ سے ڈرے گا اور تقویٰ اختیار کرے گا تو ایسے لوگ کامیاب ہوں گے۔

اس سلسلے میں قرآن کی نسبت سے سنت نبوی ﷺ تین طرح کی ہو جاتی ہیں:

ا۔ وہ احادیث جن سے حکم قرآن کے معنی کی مزید تاکید ہوتی ہے۔ مثلاً جھوٹی گواہی، ناحق کسی کو قتل کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنے کی حرمت اور زندگی میں خوف خداوندی اور ہر حال میں اچھے کام کرنے کا حکم، باطل طریقہ سے مال حاصل کرنے یا صرف کرنے کی ممانعت وغیرہ۔ اس سلسلہ میں وارد احادیث قرآنی آیات کے مطابق ہیں جن سے مخاطبین کے دلوں میں بات اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے۔ اس میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جن سے نص قرآنی کے عموم پر منطبق ہونے والی صورتوں کا تذکرہ ملتا ہے۔

۲۔ وہ احادیث جو قرآن کے تشریح طلب امور کی وضاحت کرتی ہیں۔ ان میں کبھی تو کسی مجمل نص کی وضاحت ہوتی ہے۔ مثلاً وہ قولی اور عملی احادیث جن میں نماز کے اوقات اور رکعات کی تعداد اور مناسک حج وعمرہ، ان کے اعمال اور اوقات، مقادیر زکوۃ اور ان اموال کی قسمیں جن پر زکوۃ فرض ہوتی ہے۔ اور اس قبیل کی دیگر چیزوں کی وضاحت ہے۔ ان تمام مسائل میں قرآن نے اجمالی احکامات دیے ہیں۔ احادیث میں اس اجمال کو دور کیا گیا ہے۔ اور ان احادیث میں ان کی مراد اور کیفیت ادا کی تفصیلات موجود ہیں۔

مثلاً وہ صحیح حدیث جس میں ایک عورت کے رشتہ زوجیت میں ہونے کے باوجود کسی ایسی عورت سے شادی کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جو رشتہ میں پہلی عورت کی خالہ، بھتیجی، بھانجی، یا پھوپھی ہو[28]۔

اس نوعیت کی حامل وہ احادیث بھی ہیں جن میں چوری کے سلسلہ میں قطع ید جس مقدار پر واجب ہو اور مال مسروقہ کی کیا شرائط ہوں یا خود سارق کی شرطیں ہوں، ان تمام باتوں کی وضاحت ہے۔ یہ احادیث اللہ تعالی کے ارشاد کے عموم کی تخصیص کرتی ہیں:

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا[29]۔ اس زمرہ کی احادیث بھی کبھی کسی مطلق قرآنی حکم کی تفسیر ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ عملی نسبت جس میں بتایا گیا ہے کہ چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے سے مراد دائیں ہاتھ کا ہتھیلی کے پاس سے کاٹ دینا ہے۔ آیت میں "ید" یا ہاتھ کا لفظ مطلق ہے جس میں دایاں اور بایاں ہاتھ دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ قطع یا کاٹنے کا لفظ مطلق ہے جس میں اس کا بھی احتمال ہے کہ کلائی تک کاٹنا مراد ہو یا انگوٹھے کی جانب سے کلائی کے کنارے تک کاٹنا مقصود ہو، یا کسی اور جگہ تک۔ اس زمرہ میں وہ حدیث بھی شامل ہیں، جن میں وصیت کی مقدار کی وضاحت ہے، اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ ثلث یعنی ۱/۳ حصہ سے زیادہ کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے۔ ان احادیث میں اس آیت کے اطلاق کو مقید کیا گیا ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[30]۔

۳۔ وہ احادیث ہیں جن سے ایسے احکام وارد ہوئے ہیں جن کے بارے میں قرآن خاموش نظر آتا ہے۔ مثلاً جد (دادی)، نانی کی میراث بنت کے ساتھ بنت الابن اور بنات کے ساتھ اخوات بہنوں کے میراث بیان کی گئی ہے، اور وہ احادیث جن میں صدقہ فطر، حرمت رضاعی قرآن کے علاوہ قاتل کی میراث سے محرومی، مسلمان اور کافر کے درمیان عدم توارث اور دوسرے احکام مذکور ہیں [31]۔

مجموعہ احادیث کو ان تین زمروں میں تقسیم کرنے کے سلسلے میں امام شافعی فرماتے ہیں: اہل علم حضرات میں سے کسی کا بھی اس سلسلہ میں اختلاف میرے علم میں نہیں ہے کہ نبی کریم ﷺ کی سنن تین طرح کی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی قرآنی نص نازل فرمائی، رسول ﷺ نے قرآن کے منصوص کو ہی جاری کیا، دوسری قسم وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجمالی طور پر نصوص نازل فرمائے، پھر اللہ ہی نے رسول ﷺ کی زبانی سنت کے ذریعہ اس کی وضاحت فرمادی۔ تیسری وہ قسم ہے کہ رسول ﷺ نے نص کتاب نہ ہونے کی شکل میں الگ سے کوئی حکم جاری فرمایا ہو"[32]۔

قرآنی تشریعات کی نسبت سے احادیث کے اس مقام کی وضاحت کے بعد یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ان تشریعات کو کماحقہ اسی وقت سمجھا جاسکتا ہے۔ جب قرآنی نصوص کو احادیث کی روشنی میں دیکھائے جائے جن سے قرآن کے اجمال کی توضیح، تعمیم کی تخصیص، اطلاق کی تقیید، اور مسکوت عنہ کے بارے میں احکامات کا اضافہ ہوتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تشریعی نص کے لحاظ سے کسی نص قرآنی پر اس شخص کا حکم لگانا درست نہیں ہو سکتا جو نبی ﷺ کی احادیث سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف نص قرآنی کو دیکھے۔ جب کہ ان احادیث سے اس نص سے موضوعی ارتباط ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں تفسیر ماثور اور اسباب نزول کا خیال نہ رکھے۔ اگر کوئی شخص ایسا کرتا ہے تو کم سے کم جو حکم لگایا جاسکتا ہے۔ وہ یہ ہو گا کہ اس میں تضادات اور اضطرابات بکثرت ہوں گے۔ اس نقص سے وہی شخص اپنا دامن بچا سکتا ہے جو احادیث، تفسیر ماثور، اور اسباب نزول سے مربوط کر کے قرآنی نصوص کو دیکھے۔

اسلامی ضابطہ قانون:

اپنی نوعیت کے اعتبار سے اسلامی قانون کی دو شقیں ہیں ایک مکلف بنانے کی شق جس کی رو سے مخاطب کو کسی ایجابی فعل کو انجام دینے (جس کا شریعت حکم دے) یا کسی معاملہ میں نفی کا موقف اپنانے کا حکم دیا جائے (شریعت جس کے ارتکاب سے انسان کو منع کرے)۔ دوسرے الفاظ میں کسی قانون میں تکلیف یا مکلف

بنائے جانے کی شق کسی فعل کی نمائندگی یا عملی نمائندگی پر مشتمل ہوتی ہے۔ قانون کی دوسری شق جزاء کی ہوتی ہے 'یعنی مکلفین اور مخاطبین پر کسی عملی حکم کو پورا کرنے اور اطاعت سے کام لینے کو لازم کر دیا جائے اور اطاعت کرنے والوں کے ساتھ جزاء اور اس کی مخالفت یا نظر انداز کرنے والوں کے ساتھ سزا دینے کا معاملہ کیا جائے۔

پابندی عمل یعنی تکلیفی اور جزا کی ان شقوں پر مشتمل ہونے کے سلسلہ میں اسلامی شریعت کی قانونی بنیاد اور تاریخ پر فقہاء کی کارکردگیاں دنیا کے کسی بھی نظام قانون سے مختلف نہیں ہیں۔ کبھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ قانون کی یہ دونوں شقیں ایک ہی نص میں ایک جگہ موجود ہوتی ہیں 'لیکن کبھی کبھی تکلیفی حکم ایک جگہ مذکور ہوتا ہے اور اطاعت کی جزاء یا مخالفت کی سزا دوسری نص میں دوسری جگہ۔ کولسن کی نظر میں اس حقیقت کا ہونا ضروری تھا[33]۔

کولسن کے اس نظریہ پر سلیم عوا تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''کولسن کا تصور چونکہ یہ تھا کہ قرآن میں مکلف کرنے کی شق موجود ہے اس لیے اس کو یہ دعوی کرنا پڑا کہ قرآن کے تشریعی ڈھانچہ میں واضح تشریعات کا فقدان ہے اور قرآن کے قانونی احکامات اخلاقی ہدایات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کولسن نے جب یہ دیکھا کہ قانون سازی کے سلسلہ میں قرآن کا اسلوب یہ ہے کہ وہ امر 'نہی 'تقوی اور خشیت خداوندی 'اس کی غضبناکی اور رضامندی 'جنت کی ترغیب اور دوزخ کی ترہیب اور اس قسم کی دیگر چیزوں کو ایک بیان کرتا ہے تو اس نے سمجھا کہ قرآن کی یہ ہدایات اسلامی اخلاق کے اصول کی ترجمانی کرتے ہوئے اہل اسلام کے ضمیر کو مخاطب کرتے ہیں۔ کسی ہمہ گیر وہم آہنگ سیاسی قانون کی عمارت کھڑی نہیں کرتیں''۔

اس سلسلہ میں کولسن قرآنی تشریعات سے نظیریں بھی پیش کرتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ قرآن ایک دوسرے سے ملتی جلتی عبارتوں میں شراب نوشی اور سودی لین دین کی حرمت کا اعلان کرتا ہے جن میں اخلاقی ہدایا ت کا عنصر غالب ہے۔ اس کی حرمت کے عملی قانونی نتائج کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔ فی الواقع جو پیش کیا وہ یہ کہ بعد میں شراب نوشی ایک جرم بن گئی جس کے ارتکاب کی صورت میں شراب نوش کو سزا دی جاتی ہے جب کہ سود قانون مدنی کے موضوعات میں سے ایک موضوع ہر طرح باقی رہا جس کے متعلق یہ فیصلہ اور حکم رہا کہ وہ عقود فاسدہ عقود سے عقد ہے[34]۔ اس کے بعد کولسن نے ان مسائل اور ان کے علاوہ دیگر مثالوں کی طرف متعدد مقامات پر اشارے کیے ہیں جن کی رو سے وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ قرآن کے تشریعی قواعد اخلاق قواعد اا صول سے آگے نہیں بڑھتے۔ لہذا کولسن نے اسلام کے نظام قانون کے خاص مزاج اور روح پر توجہ نہیں دی ہے۔ یعنی اسلامی قانون بنیادی طور پر ایک ہی جگہ تکلیف اور جزا کی دوشقوں کو بیان کرنے کا التزام نہیں کرتا 'بلکہ صریح

نص میں اس حکم کی مخالفت کرنے کی صورت میں اس سزا اور عقوبت کا بھی عدم التزام پایا جاتا ہے۔ جو متعین نص قرآنی یا صحیح حدیث ے عام قواعد کی رو سے واجب ہو۔

اسلام کے تشریعی قواعد دو طرح کے ہیں تفصیلی اور کلی۔ فقہاء نے اس بنیاد پر اس کی درجہ بندی کی۔ قانون سازی کے سلسلے میں اسلام کے منہج سے متعلق ڈاکٹر سلیم عوا نے یوں لکھا: "تفصل مالا تتغیر واجمال ما تتغیر "[35] تغیر میں تفصیل اور غیر تغیر میں اجمال" پر مبنی ہے۔ اس مسئلہ کو کما حقہ سمجھنے کے لیے قواعد اور اصول کی کتابوں کا بغور مطالعہ کرنا ضروری ہے تاکہ یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آجائے کہ فقہائے اسلام جزئیات مسائل کو کلیات اور فروعی احکام کو اصول احکام سے کس طرح ملاتے ہیں۔ جس کو پروفیسر کولسن اخلاق اصولوں اور بنیادوں پر بحث کرتے ہوئے تشریع قرآنی کا ایک ماخذ قرار دے رہا ہے جو خلاف حقیقت ہے۔

قرآن کے سارے تکلیفی احکامات مسلمانوں پر واجب ہیں۔ عوام الناس کے تفرقات اور معاملات کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے یعنی شہری ا(Cavil) اور دیوانی وفوجداری شرعی احکام اگر اول الذکر سے متعلق ہوتے ہیں تو ان کی خلاف ورزی کی صورت میں تصرف باطل اور عقد فاسد ہو جاتا ہے یا ضرر کی تلافی کی جاتی ہے۔ اس مسئلہ میں اسلامی نظام دیگر نظام ہائے قانون سے مختلف نہیں ہے۔ اس سلسلے میں سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے ایک قاعدہ ذکر کیا ہے: "كُلُّ تَصَرُّفٍ تَقَاعَدَ عَنْ تَحْصِيلِ مَقْصُودِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ"[36]۔ یعنی ہر وہ تصرف باطل ہو جاتا ہے جو اپنے مقصود کے حصول سے قاصر رہا ہے۔

تصرف کے مقصود کے عدم حصول کی اہم ترین شکل یہ ہوگی کوئی شخص قرآن یا حدیث کے تکلیفی حکم کی مخالفت کرے۔ اس نوع سے تعلق رکھنے والا ہر تصرف باطل ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام کے نظام قانون اور دیگر عصری نظام ہائے قوانین میں جو زیادہ سے زیادہ فرق ہے وہ یہ ہے کہ ان نظاموں میں جزاء اس وقت تک نہیں دی جاسکتی جب تک کہ تشریعی نص میں اس کا واضح انداز سے بیان موجود نہ ہو۔ لیکن اسلامی نظام میں اس کو فقہاء کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جاتا ہے جو قیاس 'استحسان اور مصالح مرسلہ جیسے ضوابط کی روشنی میں جزاء کا تعین کرتے ہیں۔ البتہ حکم اگر جنائی ہے 'دوسرے الفاظ میں عمل درآمد یا خلاف ورزی میں حقوق اللہ یا حقوق العباد میں کسی معصیت کی نمائندگی ہوتی ہے۔[37]

تو ایسے جرم میں سزا دینے کا اختیار ہوتا ہے جس کے بعد دوبارہ وہ شخص جرم کرنے کی جرات نہ کرسکے۔ یہ نظام قرآن کی رو سے ثابت ہے۔ احادیث میں بکثرت اس مثالیں موجود ہیں۔ صحابہ کرام 'فقہاء اور قضاۃ کا اس پر عمل رہا ہے۔

پروفیسر کولسن نے جو تین نظیریں پیش کی ہیں یہ سب اسی قبیل کی ہیں۔ چنانچہ شراب نوشی ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا رسول اللہ ﷺ کے قول و عمل میں موجود ہے [38]۔ سودی لین دین بھی ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا نظام تعزیر کے اصول کے مطابق تجویز کی جاتی ہے اور نصوص کی روشنی میں جو شکلیں سودی لین دین کی ٹھہریں ان میں عقد باطل ہو جاتا ہے۔ ظلم و زیادتی کے ساتھ یتیموں کا مال ہڑپ کر لینا ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا بھی تعزیر کے عمومی اصولوں کے تقاضے کے مطابق تجویز کی جائے گی [39]۔ چونکہ باطل طریقہ سے یتیموں کا مال کھانے سے اس شخص کا حق تصرف باطل ہو جاتا ہے' اس لیے اس پر لازم ہوتا ہے کہ کھانے کے بعد بقدر اس مال کے یا عین وہی مال اگر موجود ہو تو اس کو واپس کر دے۔

قرآن کے بعض احکام میں اگر جزا کا تعین نہیں ملتا ہے تو یہ بجائے خود اسلامی قانون کی پختگی اور تطبیق صلاحیت کا ثبوت ہے' کیوں کہ معاشرہ کے سماجی' سیاسی اور اقتصادی ڈھانچے میں کیسا بھی ارتقاء ہو یا تبدیلی آئے اصل شریعت کی روشنی میں فقہاء ان کا حل نکالتے ہیں۔ اس حقیقت کے ادراک کے بعد کیا یہ کہنا درست ہو گا کہ قرآن مجید کا کردار صرف اخلاقیات کی سطح پر ہدایات فراہم کرنا ہے جیسا کہ کولسن سمجھتا ہے۔

احادیث کے بارے میں کولسن کا نقطہ نظر دوسرے مستشرقین سے مختلف ہے۔ اپنے استاذ جوزف شاخت سے کولسن کا اختلاف ہے۔ سنت نبوی یا احادیث کے سلسلے میں اپنے موقف کی تشریح کولسن یوں کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو مدینہ میں حکومت کے دوران بہت سے قانون مسائل کا سامنا کرنا پڑا' خصوصاً ایسے مسائل جو کو قرآنی احکام سے معروف یا عام اور مجمل نصوص کی تفسیر کرنے والے مسائل میں [40]۔ اور اسی طرح سنت نے ان احکام کی طرح یا قانونی ڈھانچا تیار کرنا چاہا جس کا سرچشمہ قرآن کے اخلاق اصول و مبادی تھے [41]۔ یہاں کولسن لکھتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں سنت سے مراد فقہی آراء کے وہ مجموعے تھے جن پر کسی خاص فقہی مکتب فکر کے علماء کا اتفاق ہوتا تھا اور اسی مکتب فکر کو سنت کا نام دیا جاتا تھا۔ لہذا یہ ان آراء اور اصول کا مجموعہ ہے جن سے ہر مسلک کے لوگ واقف ہیں اور جن کو پیش کرنے اور جن کا دفاع کرنے کے سلسلے میں مسلک کے تمام لوگ سرگرم عمل رہے ہیں [42]۔

لہذا کولسن اس ضمن میں لکھتا ہے کہ پھر منقول و ماثور کی اتباع کی فکر نے ان فقہی آراء کو خاص خاص شخصیتوں کی طرف منسوب کر دیا جن کے فضل و تقوی کے سب قائل تھے۔ چنانچہ مثال کے طور پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اکثر و بیشتر اپنے آپ کو مدینہ کی سنت کا بانی قرار دیتے ہیں۔ جب کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے

کوفہ میں اسی جیسا مقام حاصل کیا فطری طور پر معاملہ بالآخر یہاں تک پہنچا کہ فقہی رائے کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کیا جانے لگا"[43]۔

کولسن رسول اللہ ﷺ کی طرف واضح طور پر منسوب روایات کی سندوں پر بھی نظر رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اہل الحدیث یا محدثین قرآن میں ایسے احکام کے اتباع کی ضرورت کے پیش نظر جو ان کے اپنے مسلک کے مطابق تھے بہت سے احکام اور قواعد کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب واقعات اور احکامات گھڑ لیے۔ دراصل یہ ان کے اس یقینی اعتقاد کا نتیجہ تھا کہ اس طرح کے مسائل میں نبی کریم ﷺ یقیناً ویسا ہی فیصلہ کرتے جیسا یہ لوگ ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں[44]۔

کولسن کو یہاں خود اپنی تضاد بیانی کا احساس ہے کیونکہ اس سے قبل وہ رسول کے تشریعی کردار پر بحث کر چکا ہے۔ اس لیے استدراک کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "احکام سے متعلق احادیث کا ایک حصہ تو ان افعال اور کلمات کی اصل کے عین مطابق ہے جو نبی ﷺ سے صادر ہوئے' خصوصاً غیر اخلاقی مسائل میں۔ اس صحیح اور محفوظ روایات کو گھڑی ہوئے روایات نے ڈھانپ لیا"[45]۔

کولسن امام شافعی کے موقف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

سنت کے بارے میں امام شافعی کا یہ اعتراف کہ سنت ارادہ الٰہی کو معلوم کرنے کے سلسلے میں قرآن کی تکمیلی سرچشمہ ہے وہ اہم ترین کارنامہ ہے جسے اس فقیہ نے اسلامی تشریع کے میدان میں انجام دیا ہے۔ امام شافعی کے مسلک میں نبی کریم ﷺ کے اطوار فقہ کے دوسرے سرچشمہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ابتدائی مکاتب فکر میں سنت یا احادیث کو کسی خاص مکتب فکر کی مرویات ہی کی طرف پھیرا جاتا ہے۔ امام شافعی مختلف اطراف اور اکناف میں متداول روایتوں کو ایک ہی سرچشمہ سے پھوٹنے والی احادیث قرار دے کر فقہی مکاتب فکر کے درمیانی اختلافات کے اسباب کا قلع قمع کرنے اور تشریعی فکر و نظر میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی مختصر یہ کہ امام شافعی سمجھتے ہیں کہ صرف ایک ہی رنگ کی حامل مرویات کو صحیح معنوں میں اسلامی کہا جا سکتا ہے۔ امام شافعی نے دراصل کوئی نئی بات نہیں کی۔ ابتدائی فقہی مکاتب فکر میں عموماً یہ بڑھتا ہوا رجحان پایا جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اطوار اور مسلک کے سلسلہ میں ان کی ہی اپنی مرویات کی کوئی نہ کوئی بنیاد یقیناً موجود ہے۔ اسی نظریہ کو امام شافعی نے اس مقصد کے لیے استعمال کیا کہ سنت بھی وحی الٰہی ہے۔ اور جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ رسول اللہ سے روایت کردہ یہ حدیث صحیح ہے اسے سنت قرار نہیں دیا جا سکتا ہے[46]۔

یہاں کولسن کے دعوؤں میں جو تضاد موجود ہے اس کا ہر شخص اندازلگا سکتا ہے۔

اسلام کے تعزیری نظام سے متعلق کولسن کا موقف:

اسلام کے نظام تعزیرات سے متعلق پروفیسر کولسن کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں "حدود" یا شرعی سزاؤں کے علاوہ دیگر قانونی تعزیرات کو موضوع نہیں بنایا گیا ہے۔ قتل کے جرم کے سلسلے میں احکامات کا تعلق خاص قانونی موضوعات سے ہے۔ جن جرائم کے لیے شرعی سزائیں یا حدود مقرر ہیں ان میں حقوق اللہ کا رنگ غالب ہے"[47]۔

شراب نوشی کا جرم عہد نبوی کے بعد پیدا ہوا۔ قرآن میں اس کا معاملہ سودی لین دین کی طرح رہا، پھر شراب نوشی حرام ہوگئی مگر سودی لین دین عقد فاسد ہی کی حیثیت کا حامل رہا[48]۔ قصاص کے بارے میں قانونی ضوابط اخلاقی ضوابط کی حیثیت کے مسئلہ کو کسی بھی انداز سے حل کیا جاسکتا ہے۔ جس سے حاکم کو جرم اور مجرم کا پتہ چل جائے۔ شرعی سزاؤں، حدود کے علاوہ باقی تمام امور میں ایسے کام یا تصرف کا تعین کرنے کے سلسلے میں حاکم کو آزادی حاصل ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ تعزیر کی صورت میں سزا صرف قید کرنے یا کوڑے لگانے کی شکل میں دی جاسکتی ہے، باجود اس کے تعزیر کا مقصد ہر ایسے تصرف سے روکنا ہے جو نظام حکومت کے استحکام میں خلل انداز ہو، کبھی کبھی خالص شہری زندگی کے مسائل میں بھی یہی سزا تجویز کردیتا ہے۔ چنانچہ کبھی کبھی ایسے جارح یا مجرم کو قتل یا زخمی کرنے کی شکل میں سزا دے دیتا ہے جس کو خدا نے یا اس کے ولی نے معاف کردیا ہو، اگرچہ اس نے جنایت کی تھی"[49]۔

پروفیسر کولسن کا خیال ہے کہ قانونی تعزیرات ایک ہمہ گیر وہم آہنگ نظام کی حیثیت سے فقہ اسلامی کے دائرہ وجود میں نہیں آئے، کیوں کہ فقہ صرف شرعی سزاؤں کے جرائم کے مسائل تک محدود ہے اور ایسے جرائم کا تعلق حقوق اللہ سے ہوتا ہے۔ کولسن کی یہ بات محل نظر ہے، کیونکہ فقہ اسلامی کے دور اولین کے سرچشموں (قرآن وحدیث) میں وارد تعزیری نصوص میں مکمل نظام تعزیرات کے اصولوں پر بحث کی گئی ہے۔ ان کا انداز جزئیات اور فروعی مسائل پر بحث جیسا نہیں ہے، ان ہی ضوابط کی روشنی میں عصری تقاضوں اور مسائل کا حل نکالا جاسکتا ہے اور تاریخ میں یہ عمل ہمیشہ جاری رہا[50]۔

قرآن اور حدیث میں اصول موجود ہیں جن کی تفصیلات اور تطبیقات فقہ اور حدیث کی کتابوں میں ملتی ہیں تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اسلام کا نظام تعزیرات ہمہ گیر اور مکمل نظام نہیں ہے اور یہ کہ عام قانون کے شعبے میں اسلامی نظام قانون کی پسماندگی کا ثبوت ہے۔

اب جہاں تک پروفیسر کولسن کے بقول شرعی سزاؤں کے جرائم پر حقوق اللہ رنگ کا غالب ہونے کا تعلق ہے تو یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ کولسن نے اس جگہ فقہاء کی کتابوں میں بار بار آنے والی ایک عبارت ہی کے پیش نظر یہ بات کہی ہے۔ اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ اس کا نفاذ پوری امت کا مشترکہ حق ہے۔

معروضی پہلو سے اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ ان جرائم میں دعوی تعزیر کی واحد ذمہ دار حکومت ہے (فقہاء اس بات کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ امام ہی سزا کا عمل جاری کر سکتا ہے) فریق ثانی (جس کے ساتھ جرم کیا گیا) کو یہ حق حاصل نہیں کہ تعزیری دعوؤں کے مرحلے میں بذات خود دخل انداز ہو جائے۔ ملک کا اقتدار ہی اس کا واحد مجاز ہے[51]۔

اس مفہوم کا کولسن کی سمجھی ہوئی بات سے کوئی تعلق نہیں کہ جرائم حدود میں حقوق اللہ پر نمائندگی ہوتی ہے۔ کسی کو قتل کرنا انسانی تاریخ کا خطرناک ترین جرم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے روز اول سے لے کر آج تک دنیا کے تمام نظامہائے قوانین میں اس کی سزا مقرر ہے۔ اسلام میں اس کی سزا قصاص یعنی قتل کے بدلے قتل ہے۔ قصاص یعنی برابر کی سزا قتل کے علاوہ دیگر جرائم میں بھی ہے جیسے زود کوب یا زخمی کرنے میں۔ محمد سلیم عوا نے لکھا ہے: "وفی استعمال الفقه الاسلامی نغلب لفظ القعود"[52] البتہ فقہ اسلامی میں قتل کے علاوہ دیگر جرائم میں قصاص کے بجائے "القعود" کی اصطلاح زیادہ مستعمل ہے۔

اسلام کے قانون قصاص کے سلسلے میں "زیادتی" پر نظر رکھی گئی ہے ایسے امور میں سزا دینے کا حق صرف حکومت کو پہنچتا ہے تاکہ مستقبل میں جرائم کی روک تھام ہو سکے۔ کیونکہ یہ ایسا فعل ہوتا ہے جس میں زیادتی کے مساوی جرمانہ وصول کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے[53]۔

اسلامی شریعت میں اشخاص کو جارحیت کا نشانہ بنانے کے جرائم پر مرتب ہونے والے اثرات کبھی تو یہ ہوتے ہیں کہ قصاص لینے کا حکم صادر کیا جاتا ہے اور کبھی مجنی علیہ یا اس کے اولیاء کو دیت دی جاتی ہے۔ اپنے کردار کے لحاظ سے قصاص کی دو قسمیں ہیں: قصاص النفس جیسے قاتل کو قتل کرنا اور قصاص فیما دون النفس جیسے مجرم کو اتنا ہی زخمی زدو کوب کرنا جتنا کہ اس نے مجنی علیہ کو کیا تھا۔ جہاں تک دیت کا تعلق ہے تو یہ مال کی ہے یا مجنی علیہ کے حوالے کی جاتی ہے جب وہ جارحیت کے بدلے میں حق قصاص سے نزول کر لے لیکن ان سب کا تعلق عمداً قتل یا زخمی کرنے سے ہے قتل خطا یا غلطی سے کسی کو جسمانی نقصان پہنچانے کی صورت میں اسلامی شریعت میں دیت یا کفارہ متعین ہے۔ البتہ قتل خطا اور قتل عمد میں دیت کی مقدار ایک ہی ہے اور شرعی اور فقہی

لحاظ سے دونوں ایک ہی درجہ رکھتے ہیں۔ قرآن میں قتل عمد اور قتل خطاء دونوں کے بارے میں نصوص وارد ہوئے ہیں۔ قرآنی آیت ہے:

"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً"[54] (ایک مومن کسی مومن کو قتل نہیں کر سکتا مگر بھول سے)

قرآن کریم کی نصوص نے البتہ دیت کی مقدار کا تعین نہیں کیا ہے۔ احادیث نے تعین کا یہ کام سرانجام دیا ہے' چنانچہ رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "أَلَا إِنَّ فِي قَتِيلِ الْعَمْدِ الْخَطَأِ بِالسَّوْطِ أَوِ الْعَصَا مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ مُغَلَّظَةٌ، مِنْهَا أَرْبَعُونَ خَلِفَةً فِي بُطُونِهَا أَوْلَادُهَا۔"[55]۔ (سن لو' قتل خطا میں مقتول کا حکم بھی عمد ہی جیسا ہوتا' اگر کوڑے یا لاٹھی سے کیا گیا ہو۔ ایک سو اونٹ جس میں چالیس حاملہ اونٹنیاں شامل ہوں)

ایک دوسرے روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کی طرف یہ مکتوب روانہ فرمایا:

"وَأَنَّ فِي النَّفْسِ الدِّيَةَ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ"[56]۔ یعنی کسی کو قتل کرنے کی صورت میں ایک سو اونٹ کی دیت ہے اس نص سے عمد میں واجب ہونے والی دیت کا تعین ہو جاتا ہے' بشرطیکہ مقتول کے وارث قصاص معاف کر دیں اور دیت لینے پر رضامند ہو جائیں۔

دیت کے سلسلہ میں جب یہ بات اصل تسلیم کی گئی کہ ایک سو اونٹ سے اس کا اندازہ لگایا جائے' اس لیے فقہاء کی آرا میں سے راجح قول یہی ہے کہ اتنے مبلغ مال سے بھی اس کی ادائیگی درست ہے جو سو اونٹوں کی قیمت کے مساوی ہو۔ یا کسی بھی سامان کی شکل میں ادائیگی جائز ہو گی۔ جس کا کسی معاشرہ میں لین دین ہوتا ہے۔ قتل کے علاوہ اگر دیگر طریقہ سے کسی انسان کو جارحیت کا نشانہ بنایا جائے تو بعض اعضا تو وہ ہیں جن میں پوری دیت واجب ہوتی ہے جیسے آنکھیں ہونٹ' اور ناک۔ دیگر اعضا کے لیے الگ سے مقدار سزا مقرر ہے جس کی بنیاد یا تو آنحضرت ﷺ کا اہل یمن کے نام مکتوب ہے جسے حضرت عمرو بن حزم کو دے کر یمن روانہ فرمایا تھا یا پھر اجتہاد سے کام لیا گیا ہے۔ جب کہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی نص منقول نہ ہو۔

پروفیسر کولسن سے پہلے بہت سے ایسے مستشرقین گزرے ہیں جو یہ سمجھتے تھے کہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں قصاص اور دیت کے احکام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل کو اس فقہ میں عمل ضرر یا شہری غلطی (Tort) قرار دیا گیا ہے۔ اس کو جرم Crime اور مستوجب سزا فعل قرار نہیں دیا گیا۔ یعنی اول الذکر ہی کا پہلو اس پر غالب ہے[57]۔ جرم اور فعل کے درمیان امتیاز بنیادی طور پر اس مقصد کے سلسلے میں واضح طور پر ہو جاتا ہے جو عدالتی کارروائیوں کے پیش نظر ہوتا ہے۔ چنانچہ عدالتی کارروائیوں کا مقصد جب یہ ہو کہ ضرر پہنچنے والے شخص

کے لیے ضرر کی تلافی کر دی جائے تو یہ (شہری غلطی) ہو گی۔ البتہ جن معاملات میں قانون کی خلاف ورزی سے کسی کو نقصان لاحق ہو گا تو اسے جرم کا نام دیا جاتا ہے۔

مجنی علیہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ تعزیری ذمہ داری کے مسئلہ میں یہ حکم سزا کے طور پر صادر ہو اس کو نافذ کرنے کی کوشش کرے جب کہ اسے کوئی مادی فائدہ بھی حاصل نہ ہو۔ اس کی مصلحت تو اس میں ہو گی کہ اس زیادتی کی تلافی کر دی جائے جو اسے لاحق ہوئی ہے۔

اثبات جرم کے بارے میں کولسن کا موقف:

پروفیسر کولسن اگرچہ ایک جگہ یہ کہتا ہے کہ جرائم کے میدان میں اثبات کا عمل حاکم کی بصیرت پر موقوف ہوتا تھا' جرم کا پتہ لگانے کے لیے جو طریقہ وہ مناسب سمجھتا اس پر عمل کرتا تھا' مگر دوسری جگہ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اسلام کے نظام قانون میں عمومی انداز سے اثبات جرائم کے اصولوں کے خصوصیت یہ ہے کہ ان کا مقصد مختلف صورتوں میں دعوؤں کو یقینی معیار پر قرار پایا ہے [58]۔

اسلام کے نظام قانون میں اثبات کا طریقہ جرائم اور غیر جرائم کے معاملہ میں یکساں ہے جس میں گواہی 'اقرار' قاضی کا علم دعوی کے خلاف اور دوسرے قرائن اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ اثبات جرائم کے لیے دو عادل (معتبر) گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔ جرائم حدود میں قذف (تہمت لگانے) ڈاکہ اور چوری کے معاملہ میں بھی اسی اصول پر عمل کیا جاتا ہے زنا کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ چار عادل مرد گواہی دیں خطرناک تعزیرات کے جرائم میں دو اشخاص کی گواہی لازمی ہے۔ دو عادل گواہوں کی گواہی سے قتل اور محض مارنے پیٹنے یا زخمی کرنے کی صورت میں قصاص کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ عمومی انداز سے یہی فقہی موقف ہے۔ گواہی کے معاملہ میں عدالت کی شرط اللہ تعالی کے اس ارشاد پر مبنی ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُم" [59]۔ (اور تم اپنے میں سے عادل لوگوں کو گواہ بناؤ)

گواہی کے معاملے میں فقہاء نے بہت سی چیزوں پر خصوصی توجہ دی ہے' جیسے گواہی کی شرطیں 'تعداد' تحمل' یعنی کون شخص اس کی اہلیت رکھتا ہے' کیسے گواہی دی جائے' کب اسے قبول کر لیا جائے گا' کب مسترد کر دی جائے گی' وغیرہ۔ گواہی سے متعلق امور میں گواہوں میں عدالت (معتبر ہونا) کی شرط سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ کیونکہ اسلام کے نظام قضا میں عادل شخص کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اس وصف سے متصف نہ ہو' اس کے خلاف کا ثبوت مل جائے تو پھر اس کی گواہی مسترد کر دی جاتی ہے۔

اس کے بارے میں بعض مستشرقین نے عدل سے متعلق فقہاء کی رائے کو نقل کیا ہے کہ عدل کا مطلب کیا ہے؟ احناف ' شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک شخص کے بارے میں اگر معلوم ہے کہ وہ امر کو بجالاتا ہے اور منہیات سے گریز کرتا ہے تو وہ عادل ہے۔ حنابلہ اور بعض شوافع اس کے ساتھ مروت کی شرط کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ مروت سے مراد ایسی ہر بات سے انسان کا بچنا ہے جو انسان کے احترام ' وقار اور لوگوں میں اس کی عزت کے منافی ہو ' البتہ جمہور فقہا نے اس شرط کی مخالفت کی ہے۔ ابن حزم نے المحلی میں اپنی معروف شدت کے مطابق اس کی تردید کی ہے[60]۔

اور اسی طرح فقہ اسلامی کا نظام تعزیرات بجائے خود فقہ کی پختگی اور انسان کی بدلتی ہوئی مصلحتوں اور بدلتے ہوئے حالات میں مسائل کا حل نکالنے کی صلاحیت کا آئینہ دار ہے۔ اس کے بغیر اجتماعی مصلحتوں کی تکمیل ممکن نہ ہوگی۔ کولسن نے اپنی آخری کتاب Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence میں اسلام کے نظام تعزیرات پر عمل درآمد کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں جو حالیہ تبدیلیاں آئی ہیں ایسے حالات میں کس حد تک ان کی تطبیق دی جاسکتی ہے[61]۔

خلاصہ ونتیجہ بحث

اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ کولسن نے اسلامی قانون کے ابتدائی زمانے سے لے کر موجودہ دور تک کے اطلاق کی تفصیل سے وضاحت کی ہے اور اس بات کا برملا اظہار کیا ہے کہ اسلامی قانون دو مختلف عناصر ترکیبی کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے ایک الہامی یا وحی کے ذریعے آیا ہوا عنصر اور دوسرا انسانی عنصر اور انہوں نے یہ لکھا ہے کہ اسلامی فقہ کی تشکیل اور ساخت میں یہ دونوں عناصر ابتدائی دن سے موجود ہیں اولالذکر عنصر کے بارے میں ممکن ہے ایک غیر مسلم یہ ماننے کے لئے تیار نہ ہو کہ وہ لازماً خدا ہی کی طرف سے نازل ہوا لیکن اس تاریخی حقیقت سے انکار کون کر سکتا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اسی طور پر پیش کیا گیا تھا اور مسلم معاشرے کی نظر میں پہلے ہی سے اللہ کی طرف سے تیار شدہ تھا جسے انسانوں کو صرف وصول کرنا اور اس پر عمل کرنا تھا۔ اس کے مقابلے میں دوسرا حصہ وہ ہے جو پہلے سے تیار شدہ نہیں بلکہ اپنی تشکیل اور ساخت کے ہر مرحلے پر انسانی عمل کا متقاضی ہے یہ انسانی عمل وحی شدہ حصے کی تشریح وتعبیر کے طور پر بھی ہو سکتا ہے اور اس کی بنیاد پر کسی نئے حکم کے استنباط کی صورت میں بھی اور اس کے علاوہ مجموعی طور پر وحی شدہ حصے کی عمومی روح سے عدم مطابقت کی نسبت رکھتے ہوئے بالکلیہ نئے قانون سازی کی صورت میں بھی۔ اس انسانی عمل کو بعد میں فقہی اصطلاح کے طور پر اجتہاد کا نام دیا گیا اس اعتبار سے اسلامی فقہ میں وحی شدہ اور غیر وحی شدہ حصے کی تفریق ابتدائی

دن سے ہی موجود ہے یہ تفریق تاریخی تحقیق کے لئے ایک سہل العمل بنیاد فراہم کرتی ہے اس بنیاد پر آغاز کرکے مطالعہ تحقیق کو آسانی کے ساتھ ان خطوط پر آگے بڑھایا جا سکتا ہے کہ مؤخر الذکر حصے کی تشکیل و ساخت میں اجتہاد و استنباط کے کیا اصول اختیار کئے گئے اور بدلتے ہوئے حالات و زمانے کا ان پر کیا اثر پڑا اور مختلف نئے مسائل کا سامنا کس طرح کیا گیا اس قسم کا مطالعہ نہ صرف مسلم نقطہ نظر سے بہت اہم ہے بلکہ خود اس مغربی نقطہ نظر کے لیے بھی جو اسلامی معاشرے کے ارتقاء پذیر مزاج کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس اسلامی قانون کے ابتدائی مطالعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو حقیقت میں اسلامی قانون کا اصل مغز اور بنیاد ہیں۔

حواشی و حوالات

References

1. See Goldziher for detail
2. Muhammad Ahmad Siraj, tarikh tashria’ al Islami, al moassasat al jamia’a lil dirasat, Beirut, 1992, pp. 2-10
3. Ibid
4. Al A’wa, Muhammad Saleem, al nizam al qanoni al Islami,Maktaba al tarbia al Arabi lil dowal al Khalij, al Riyadh, 1985, v1, pp. 253
5. N. J Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, USA, 1969, pp.2
6. Muhammad Ahmad Siraj, tarikh tashria’ al Islami, al moassasat al jamia’a lil dirasat, Beirut, 1992, pp. 10
7. Ibid
8. N. J Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, USA, 1969, pp.9
9. Ibid, pp 64
10. Al A’wa, Muhammad Saleem, al nizam al qanoni al Islami,Maktaba al tarbia al Arabi lil dowal al Khalij, al Riyadh, 1985, v1, pp. 257
11. Ibid, pp. 25
12. Ibid, pp.253
13. Ibid, pp. 254
14. Ibid
15. N. J Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, USA, 1969, pp.11
16. Ibid
17. Ibid, pp. 12
18. Ibid
19. Ibid
20. Ibid, pp. 13,14

21. Al A'wa, Muhammad Saleem, al nizam al qanoni al Islami,Maktaba al tarbia al Arabi lil dowal al Khalij, al Riyadh, 1985, v1, pp.265
22. Coulson, History of Islamic Law, pp. 5
23. Ibid, pp. 11
24. Al Ibrahim:1
25. Al Isra:9
26. Al A'wa, Muhammad Saleem, al nizam al qanoni al Islami,Maktaba al tarbia al Arabi lil dowal al Khalij, al Riyadh, 1985, v1, pp.263
27. Shibli, Muhammad Mustafa, al madkhil fi al taa'rif bi al fiqh al Islami, pp. 270
28. Al bahiqi, Ahmad bin al Husain, al sunan al kubram darul kutub al ilmia, Beirut,v3, 2003, hadith no 13949
29. Al Maida: 38
30. Al Nisa: 14
31. Shibli, Usool al Fiqh, pp. 99
32. Shafa'I Muhammad bin Idris, al Risalat, darul kutub al ilmia, Beirut, 2001, pp. 102
33. Coulson, History of Islamic Law, pp. 29
34. Al A'wa, Muhammad Saleem, al nizam al qanoni al Islami,Maktaba al tarbia al Arabi lil dowal al Khalij, al Riyadh, 1985, v1, pp. 263
35. Ibid
36. Sayoti, Abdul Rehman, al ishbah wa al nazair, darul kutub al ilmia, Beirut, 1990, pp. 282
37. Al Sarkhashi, al Mabsoot, darul ma'arifa, Beirut, 1993, v6, pp. 36
38. Fi usool al nizam wa al jinai, pp. 270
39. Yahya, Murad, iftiraat al mustashriqin al al islam wa al rado aliha, pp. 398
40. Coulson, History of Islamic Law, pp. 61
41. Ibid
42. Muhammad Ahmad Siraj, tarikh tashria' al Islami, al moassasat al jamia'a lil dirasat, Beirut, 1992, pp. 62
43. Ibid
44. Coulson, History of Islamic Law, pp. 35
45. Muhammad Ahmad Siraj, tarikh tashria' al Islami, al moassasat al jamia'a lil dirasat, Beirut, 1992, pp. 99,100
46. Ibid, pp. 100
47. See manahij al mustashriqin fi al dirasat al Arabia al Islamia, pp 275
48. Ibid
49. Ibid
50. Abdul Qadir Dawa, al tashria' al jinai al islami,
51. Al A'wa, Muhammad Saleem, al nizam al qanoni al Islami,Maktaba al tarbia al Arabi lil dowal al Khalij, al Riyadh, 1985, v1, pp. 76

52. Ibdi, 283
53. Ibid
54. Al Nisa:92
55. Al bahiqi, Ahmad bin al Husain, al sunan al kubram darul kutub al ilmia, Beirut,v3, 2003, hadith no 15996
56. Muhammad Fawad Abdul Baqi, Moatta Imam Malik, darul shoa’b, Cairo, pp. 530
57. Abderson, J.N. D., Homicide in Islamic Law, 1951, pp.811
58. Yahya, Murad, iftiraat al mustashriqin al al islam wa al rado aliha, pp. 416
59. Al Talaq: 2
60. Yahya, Murad, iftiraat al mustashriqin al al islam wa al rado aliha, pp. 417
61. N. J Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, USA, 1969