OPEN ACCESS
ACTA ISLAMICA
ISSN (Print): 2411-7315
ISSN (Online): 2791-0067
https://aisbbu.com/

اسلامی قانونِ فوجداری میں اسقاطِ سزا کے اسباب کا فقہی و قانونی جائزہ

A Jurisprudential and legal analysis of the reasons for the termination of punishment in Islamic Criminal law

Muhammad Ibrahim
Ph.D. Research Scholar, Islamic Studies Department, Qurtuba University, Peshawar

Prof. Dr. Mushtaq Ahmad
Dean Faculty of Social Sciences, Qurtuba University, Peshawar
drahmad336@gmail.com

Abstract

The Islamic law advocates social justice, emphasizes the status quo of a system of justice, and devises a mechanism.Consequently, in this regard, Islamic Law discusses retalition /qisas , hudood (punishments prescribed by Allah & his prophet), and to give Punishments (left to the discretion of court). Islam declares retalition /qisas as a surety of life and mentions the status quo of a system of justice as the purpose of the revelation of the Prophets and Messengers. In Islamic regulation, hudood and retaliation cannot be suspended or removed. Even as The Islamic system of justice wherein insists on paying for the rights of the victim, It additionally prevents aggression and cruelty in enforcing the regulation on the perpetrator and binds the wrongdoer or his guardians or law enforcement organizations to criminal jurisdiction. Therefore, this research article describes a systematic and comparative evaluation of Jurisprudential and legal review of the causes of exemption from serving a punishment in Islamic criminal law with reference to Al-Tashri'ul Jinai by Abdul Qadir uda.

Keywords: *exemption from serving a sentence, reasons, jurisprudencen and legally review, isqaat, shubha.*

تعارف

اسلامی فقہ جہاں انفرادی، عائلی، اور مدنی معاملات سے متعلقہ نصوص اور اصول وضوابط سے مالا مال ہے وہاں اسلامی فقہ کے اندر فوجداریت کے نصوص واصول کا بھی اتناوافر ذخیرہ ہے کہ وضعی قوانین کی حیثیت اس کے سامنے کچھ بھی نہیں۔ اسلامی فقہ فوجداری مقدمات کو انجام تک پہنچانے کی اہلیت رکھتا ہے اور جرائم کی روک تھام کے لیے وضعی قوانین کے مقابلے میں زیاد مؤثر اور نتیجہ خیز ہے۔ چنانچہ یہ بات ایک مسلمہ حقیقت پر مبنی ہے کہ قانون پر جتنی سختی سے عمل در آمد ہو گا اتنے ہی جرائم میں کمی واقع ہو گی۔ شریعتِ اسلامیہ معاشرتی اور سماجی عدل کا علمبر دار ہے، اور وہ نظامِ عدل کے قیام پر زور دیتا ہے اور اس کے لیے ایک طریقہ کار وضع کرتا ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں شریعتِ اسلامیہ فوجداری قانون کے تحت قصاص و دیت، حدود اور تعزیرات کو زیر بحث لاتی ہے۔ اسلام قصاص کو تحفظِ حیات کی ضمانت قرار دیتا ہے، اور نظام عدل کے قیام کا ذکر انبیاء ورسل کی بعثت کے مقصد کے طور پر کرتا ہے۔ شریعت اسلامیہ میں حدود و قصاص کو نہ تو معطل کرنا جائز ہے اور نہ ہی ان میں بلاعذر تاخیر کو سندِ جواز فراہم کی جاسکتی ہے۔ اسلامی نظام عدل جہاں شخصِ متضرر کے حق کی ادائیگی پر زور دیتا ہے، وہاں ضرر دہندہ پر قانون کی تنفیذ میں تعدی اور ظلم سے بھی روکتا ہے اور شخصِ متضرر یا اس کے اولیاء یا قانون نافذ کرنے والے اداروں کو ایک قانونی دائرے کے اندر عدل کا پابند بنا دیتا ہے۔ مذکورہ حوالے سے اسلام کا فوجداری ضابطہ اور قانون میں نفاذِ سزا کے مقابلہ میں اسقاطِ سزا کا پہلو غالب ہے، جو زیرِ نظر مضمون کا بنیادی فرضیہ ہے۔

CC BY

اہمیتِ موضوع:

اس دنیا میں جتنے بھی نظامہائے عدل قائم ہوئے ہیں ان سب نظامہائے عدل کا اولین مقصد انصاف فراہم کرنا ہوتا ہے، انصاف ہی کے لئے تمام تر قوانین اور ضوابط وضع کئے گئے، اور انصاف ہی کے نام پر اس دنیا میں مختلف اقوام وملل نے مختلف ادوار میں انقلابات برپا کئے، جن میں انقلابِ فرانس سرِفہرست ہے۔ لیکن یہ تمام انقلابات شریعتِ اسلامیہ کے سامنے مثل موم بتی سورج کے سامنے رکھنے کے ہوئے، انصاف کا جو تصور شریعتِ اسلامیہ نے دیا ہے دیگر تمام نظامہائے عدل وانصاف اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ چونکہ عدل وانصاف کا یہ بھی تقاضا ہے کہ سزا ایک ایسے شخص کو ملنی چاہئے کہ جو فوجداری طور پر مسئول بننے کا اہل ہو، اور ایسے شخص کو سزا سے مستثنی قرار دیا جائے کہ جو فوجداری طور پر مسئول بننے کا اہل نہیں، اس لئے یہ ضروری ٹھہرا کہ رفعِ عقوبت کے جو اسباب ہیں ان میں شریعتِ اسلامیہ اور قوانینِ وضعیہ کے مابین تقابل کرکے صحیح کو سقیم سے جدا کیا جائے، تاکہ جو لوگ فوجداری طور پر مسئول بننے کا اہل نہیں ان کو بھی انصاف ملے اور ساتھ ساتھ ردالمظالم الی اہلہا پر بھی پوری طرح عمل کیا جاسکے۔

شریعتِ اسلامیہ اور قوانینِ وضعیہ دونوں نظاموں نے اپنی اپنی طور پر ایسے اشخاص کی نشان دہی کرکے ان کے لئے اصول وضوابط مرتب کئے ہیں۔ لیکن جیسا کہ مذکورہ بالا سطور میں اس بات کی وضاحت ہوئی کہ انصاف فراہم کرنے میں شریعتِ اسلامیہ کوئی ثانی نہیں رکھتی، چنانچہ اسقاطِ سزا کے باب میں بھی شریعتِ اسلامیہ نے لچک دار اور اعتدال پر مبنی قوانین کی بدولت سبقت حاصل کرلی ہے۔ اور اکراہ، جنون، نشہ اور صغر سنی جیسے رفع عقوبت کے اسباب کے لئے انتہائی واضح، لچک دار اور اعتدال پر مبنی اصول وضع کئے ہے جن سے قوانینِ وضعیہ یکسر عاری ہیں، الا یہ کہ وہ شریعتِ اسلامیہ سے کچھ قوانین عاریت کے طور پر لیکر اپنی کمی دور کریں۔

فرضیۂ تحقیق:

واضح رہے کہ اس تحقیق میں اسبابِ رفع عقوبت سے متعلق اسلامی شریعت کے صرف ائمہ متبوعین کے اقوال نقل کئے گئے ہیں، اور انہوں نے قرآن وحدیث سے جو اصول مستنبط کئے ہیں ان کو نقل کرکے ان کے ذیل میں کچھ مختصر باتیں عرض کی گئی ہیں، فقہ کی پوری تفصیل، مختلف فیہ اقوال، راجح ومرجوح پر تفصیلی بحث نہیں کی گئی ہے۔ اسی طرح وضعی قوانین میں سے بھی صرف ان اصول کو زیرِ بحث لایا گیا ہیں کہ جو اکثر وبیشتر ممالک میں نافذ ہیں۔ خلاصہ یہ کہ شریعتِ اسلامیہ اور قوانینِ وضعیہ ہر دو میں سے صرف متفق علیہ اصول کو لیکر بحث کا حصہ بنایا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس تحقیق کا مقصد فقط چند اہم پلوؤں کو اجاگر کرنا ہے ایک دستوری حیثیت دینا اس تحقیق کے مقاصد میں شامل نہیں۔

اسقاطِ سزا کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

"اسقاطِ سزا" دو لفظوں سے مرکب ہے، پہلا لفظ "اسقاط" بابِ افعال سے ہے، اور اس کا مجرد "سقط" آتا ہے، اور یہ ایقاع اور القاء کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو ختم کرنا اور رفع کرنا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ "وقول الفقهاء سقط الفرض معناه سقط طلبه والأمر به"[(1)] فقہاء کرام کہتے ہیں کہ فرض ساقط ہوگیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ فرض کا مطالبہ اور اس کا جو حکم تھا وہ ساقط ہوگیا۔ اور "أسقط الحامل أي ألقت الحامل"، یعنی حاملہ عورت نے بچے کو گرا دیا۔[(2)]

جبکہ فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کی اصطلاح میں اسقاط کا مطلب ہے کہ "هو إزالة الملك، أو الحق، لا إلى مالك ولا إلى مستحق، وتسقط بذلك المطالبة به، لأن الساقط ينتهي ويتلاشى ولا ينتقل، وذلك كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص والإبراء من الدين" یعنی ملکیت یا حق کا بایں طور ساقط ہونا کہ وہ نہ مالک

کار ہے اور نہ ہی مستحق کو مل جائے، اور اسقاط کے ساتھ اس چیز کا مطالبہ بھی ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ ساقط چیز حکماً ختم ہو کے منتقل نہیں ہو سکتی، جیسا کہ طلاق، اور قصاص سے عفو کرنا اور دین کو معاف کرنا وغیرہ، فقہاء کرام کہتے ہیں کہ "سقط الفرض" یعنی اس فرض کی ادائیگی کا جو مطالبہ تھا وہ ختم ہو گیا اور اس کو ادا کرنے کا جو امر کیا گیا تھا وہ امر اب نہیں رہا۔[3]

اور دوسرا لفظ "سزا" یعنی عقوبت ہے، سزا سے متعلق اہلِ لغت نے مختصراً اتنا لکھا ہے کہ سزا کا معنی اِیذاء جو بُرائی کے عوض میں دی جائے، پاداش، بُرائی کا بدلہ۔[4] اور اس کے عربی اصل یعنی "عقوبت" سے متعلق کہا گیا ہے کہ "أي رجع. واعتقب الرجل خيرا أو شرا بما صنع: كافأه به. والعقاب والمعاقبة أن تجزي الرجل بما فعل سوءا؛ والاسم العقوبة. وعاقبه بذنبه معاقبة وعقابا: أخذه به. وتعقبت الرجل إذا أخذته بذنب كان منه". یعنی کسی شخص کو اس کے برے عمل کی سزا دینے کا نام عقوبت ہے۔[5]

جبکہ فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کی اصطلاح میں "عقوبت" یعنی سزا کا مطلب یہ ہے کہ "هي الألم الذي يلحق الإنسان مستحقا على الجناية، ويكون بالضرب، أو القطع، أو الرجم، أو القتل" یعنی عقوبت اس ایذاء کو کہتے ہیں کہ جو انسان کو کسی جرم کی پاداش میں دی جائے، اور یہ ضرب، قطع، کوڑوں اور قصاص بصورتِ قتل کے مجرم کو دی جاتی ہے۔[6]

شریعتِ اسلامیہ میں اسقاطِ سزا کی اسباب

شریعتِ اسلامیہ نے سقوطِ سزا کے چار اسباب بیان کئے ہیں، کہ جب بھی (فاعل) یعنی مجرم کے اندر ان وجوہات میں سے کوئی بھی وجہ موجود ہو تو اس سے سزا ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ ذیل میں ان چار حالات کو ذکر کیا جاتا ہے کہ جن کی وجہ سے مجرم سے سزا ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور یہ چار حالات ذیل میں سپردِ قرطاس کی جارہی ہیں:

(1) حالتِ اکراہ (2) حالتِ بے ہوشی (3) حالتِ جنون (4) حالتِ کم عمری

ان چار حالات میں مجرم انہی جرائم کا ارتکاب کرتا ہے جن جرائم پر شریعتِ اسلامیہ نے حرمت کا حکم لگایا ہو، لیکن باوجود حرمت کے بعض حالات ایسے ہیں کہ جن کے ہوتے ہوئے شریعتِ اسلامیہ مرتکبِ جرم کو معاف کر دیتی ہے، یعنی مرتکبِ جرم کے اندر کوئی ایسی حالت پائی گئی کہ جو مانع عن نفاذ الحکم ہے، حالانکہ حرمتِ فعل بدستور قائم ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر یوں سمجھئے کہ مجرم سے سزا کو ساقط کرنے کی بنیاد وہ صفت ہے جو مرتکبِ جرم کے اندر موجود ہے، اباحتِ فعل کی حالت اس کے برعکس ہے کہ کسی فعل کو مباح قرار دیئے جانے کی اساس فعل میں ایسی صفتِ مخصوصہ کا وجود پذیر ہونا ہے کہ جو اس فعل میں موجود حرمت کو زائل کرے، اسی بنیاد پر ہم سزا کو ساقط کرنے والے اسباب اور فعل کو مباح کرنے والے اسباب میں بایں طور تفریق کر سکتے ہیں کہ عدمِ مسئولیت کی بنیاد وہ خاص حالت ہے جو فاعل یعنی مجرم میں پایا جائے، اور فعل کے مباح ہونے کا مرجع وہ صفت ہے جو فعل کے اندر پایا جائے۔

اس مختصر سی وضاحت کے بعد ذیل میں اکراہ، بے ہوشی، جنون اور کم عمری کو الگ الگ بیان کیا جاتا ہے۔

(ا) اکراہ

فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں اکراہ کی تعریف یہ ہے کہ کوئی شخص فعل کو بایں طور کر گزرے کہ اس فعل کو سرانجام دینے میں اس شخص کی اختیار ورضاء مکمل طور پر مسلوب ہو کر رہ گئی ہو۔ اور اس کے پاس کسی قسم کا کوئی اختیار باقی نہ رہے،[7] لیکن فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم نے اکراہ کی ایک آسان تعریف بایں طور کی ہیں کہ ایک شخص دوسرے شخص کو بعض سنگین نتائج کی دھمکیاں دے دیں، اور وہ اس کو کسی ایسے کام کے کرنے کا حکم دے دیں کہ اگر وہ اسے پورا نہ کرے تو وہ اپنی دھمکیوں

کو عملی جامہ پہنا کر ایذاء پہنچائے گا، اور مکرَہ (جس کو دھمکیاں دی گئی ہو) بالکل مجبور ہو کر رہ جائے۔ اور مکرِہ (دھمکی دینے والا) اپنی دھمکیوں کو فی الواقع عملی جامہ پہنا بھی سکتا ہو۔ اور مکرَہ (جس کو دھمکیاں دی گئی ہیں) کو بھی اس بات کا کامل یقین ہو کہ اگر میں اس کا حکم نہ مانو تو وہ اپنی دھمکیوں کو عملی جامہ پہنا کر مجھے ایذاء پہنچائے گا۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ جس شخص کو دھمکی دی گئی ہے وہ شخص اس کام کو خود نہ کرنا چاہتا ہو، مگر دھمکی دینے والے شخص سے مجبور ہو کر اس کو کرنا پڑ رہا ہو تو اس صورت میں اکراہ متحقق ہو گی۔

فقہاء کرام رحمہم اللہ نے اکراہ کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

(الف) اکراہِ تام: اکراہِ تام یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو ایک ایسی چیز کی دھمکیاں دے دیں کہ جس کے وقوع سے انسان خوف زدہ ہو کر طبعی طور پر نہ چاہتے ہوئے بھی اس کام کے کرنے پر مجبور ہو جائے، جیسا کہ قتل کی دھمکی دینا، عضو کاٹنے کی دھمکی دینا، اور یا اس طور پر مارنے کی دھمکی دے دیں کہ اس مار کے نتیجے میں کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو۔

(ب) اکراہ ناقص: یہ ہے کہ اگر دھمکی مذکورہ بالا صورتِ حال سے کمتر درجے کی ہو تو یہ پھر اکراہِ ناقص ہے، البتہ یہ دوسری قسم کی دھمکی بھی اس قدر شدید ہو کہ اپنی رضاء و رغبت کے بغیر انسان کسی کام کے کرنے پر مجبور ہو جائے، اور مکرِہ (دھمکی دینے والے) کا حکم نہ ماننے کی صورت میں نتائج بھگتنا وہ ناقابلِ برداشت سمجھے۔ اس دوسری قسم کی اکراہ کے پائے جانے کے لئے قتل کی دھمکی، عضو ضائع کرنے کی دھمکی دینا لازمی اور ضروری نہیں ہے۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ یہ دھمکیاں ایسی خفیف نوعیت کی بھی نہ ہو کہ جس کے نتائج بھگتنا عام طور پر ایک انسان کے لئے قابلِ برداشت ہوتا ہے اگرچہ کچھ تکلیف ہی سہہ لیں۔

اکراہِ تام ہر ایسے عمل میں اثر پذیر ہوتی ہے جو عمل اس شخص کے اختیار و رضاء کا متقاضی ہو، جیسا کہ ارتکابِ جرائم، علی سبیل المثال: اگر کسی فرد کو بالجبر زنا کی طرف متوجہ کر کے زنا نہ کرنے کی صورت میں اسے سنگین نتائج کی دھمکیاں دی گئی تو یہ اکراہ یعنی سنگین نتائج کی دھمکیوں کی سنگینی اس حد تک ضروری ہے کہ فاعل کی اختیار و رضاء علی وجہ الکمال مسلوب ہو کر رہ جائے۔

مذکورہ بالا بیان سے اس بات کا پتہ چلا کہ اکراہ عملاً ہوتا ہے، اور اس بات کا بھی پتہ چلا کہ اکراہ معنوی طور پر بھی ہوتا ہے، عملی اکراہ وہ ہوتا ہے کہ جس میں تعذیب اور دھمکیاں موجود ہوں، اور معنوی اکراہ باایں طور ہوتا ہے کہ جس میں دھمکی اور وعید وغیرہ فقط متوقع ہو۔

تحققِ اکراہ کے لئے چار شرائط بیان کی گئی ہیں:

(۱) مکرِہ (دھمکیاں دینے والا) اپنی دھمکیوں کو عملی جامہ پہنانے پر قادر ہو۔ اب یہ قدرت ہر طریقے سے ہو سکتی ہے، یعنی یا تو وہ خود اس پر قادر ہو کہ جس چیز کی وہ دھمکیاں دے رہا ہے وہ اس کو کر گزرے۔ اور یا کسی دوسرے شخص کے ذریعے اپنی دھمکیوں کو عملی شکل دے سکتا ہو۔

(۲) مکرَہ (جس کو دھمکی دی گئی ہو) کو کامل یقین یا کم از کم غالب گمان ہو کہ اگر میں نے مطلوبہ کام سرانجام نہ دیا تو اس کا نتیجہ دی گئی دھمکیوں کے عین مطابق نکل سکتا ہے۔

(۳) یہ بھی شرط ہے کہ دھمکی کسی ایسی چیز کی ہو کہ جس سے قتل کئے جانے اور یا کسی عضو کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، اور یا وہ دھمکیاں کم سے کم ایسی سنگین کیفیت میں مبتلا کرنے والی ہوں کہ جس سے مجبور کئے جانے والے شخص کی رضاء بالکل ختم ہو کر رہ جائے۔

(۴) مکرَہ کو جس کام کا حکم دیا جا رہا ہے اس سے پہلے وہ اس کام کا بذاتِ خود مرتکب نہ رہا ہو، اور وہ یہ کام نہ کرنا چاہتا ہو۔

مذکورہ بالا چاروں شرائط کے پائے جانے کی صورت میں اکراہ کو متحقق تصور کیا جائے گا اور اکراہ کے تمام تر احکامات بھی لاگو ہونگے۔

مذکورہ سببِ اسقاط کا فقہی و قانونی جائزہ

اسلامی شریعت اور قوانینِ وضعیہ کے مابین یہ فرق ہے کہ اسلامی شریعت میں اکراہ کی بناء پر بعض ممنوعہ افعال کا حکم حرمت سے اباحت میں تبدیل ہو جاتا ہے، جبکہ مروجہ قوانین کے اندر اکراہ کی بناء پر ممنوع فعل مباح تصور نہیں کیا جاتا، بلکہ صرف اس فعل کی سزا ساقط کر دی جاتی ہے، اور ممنوعیتِ فعل بدستور قائم رہتا ہے۔ شریعت اسلامیہ میں اکراہ کی بناء پر جو افعالِ محرمہ مباح ہو جاتے ہیں ان کی تعداد بہت کم ہے، یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ افعال بنیادی طور پر حرام اور محظور ہوتے ہیں، ان افعال کی حرمت اور ممنوعیت کی یہ وجہ ہے کہ یہ افعال خود فاعل کے لئے مضر ہوتے ہیں، مثلاً شراب پینا، مردار چیزیں کھانا اور خنزیر کا گوشت کھانا؛ مذکورہ تمام اشیاء صحت کے لئے نقصان کا باعث بنتی ہیں، چنانچہ ان تمام چیزوں پر حرمت کا حکم لگایا گیا ہے اور ممانعت ہے بھی خود فاعل کے فائدے کے لئے، لہٰذا جب مذکورہ افعال کی ممانعت پر عمل کرنے سے فاعل کو خود ان اشیاء سے بڑھ کر نقصان پہنچنے کا قوی اندیشہ ہو یا یوں کہہ لیجئے کہ تحریم کی جو حکمت تھی اس حکمت کی ختم ہو جانے کی صورت میں انصاف اس بات کا متقاضی ہے کہ مذکورہ ممنوعہ افعال کو جائز قرار دی جائیں، ان افعال کے سوا تمام افعال کی حرمت کی بنیاد شخصی مصلحت مقصود نہیں بلکہ ان افعال کی حرمت سے غیر کی مصلحت مقصود ہے، یہی وجہ ہے کہ چاہے فاعل ان ممنوعہ افعال کو خود اپنی رضاء اور اختیار سے کرے یا اکراہ کی صورت میں اس سے وقوع پذیر ہوں، دونوں صورتوں میں غیر کی مصلحت کو نقصان پہنچے گا، اکراہ اور اختیار دونوں صورتوں میں یہ اشیاء اپنے اصل کے اعتبار سے ممنوع ہی رہیں گے، لہٰذا دونوں صورتوں میں فعل کو جرم سمجھا جائے گا، مگر فاعل سے مذکورہ ممنوع فعل چونکہ اکراہ کی وجہ سے سرزد ہوا تھا اسی وجہ سے فاعل سے سزا ساقط ہو گی۔

اس مسئلے میں شریعتِ اسلامیہ نے جو موقف اختیار کیا ہے وہ اس موقف سے زیادہ باریک بینی پر مبنی ہے جو مروجہ قوانین نے اپنایا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام جرائم قوانینِ وضعیہ کی نظر میں برابر ہیں، اور ان وضعی قوانین کے اندر تحریمِ فعل کے اصل فرق کو پیشِ نظر نہ رکھا گیا، مثلاً مصری قانون کے مطابق جانوروں کو ذبح کرنے کے لئے حکومت نے جو جگہ مختص کی ہے اس سے باہر جانوروں کو ذبح کر کے گوشت بیچنا یا استعمال کرنا قابلِ سزا جرم ہے،[8] اور یہ قانونی طور پر اس وجہ سے ممنوع ہے کہ ممکن ہے کہ جانور کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ جو متعدی ہو، یعنی جس سے کھانے والا بیمار ہو سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی فرد شدتِ بھوک سے مجبور ہو کر خنزیر کا گوشت استعمال کرے تو پھر بھی اس کا یہ فعل جرم تصور ہو گا، حالانکہ یہاں یہ دیکھنا ضروری تھا کہ اگر فاعل اس طرح نہ کرتا تو اس کی جان شدتِ بھوک سے نڈھال ہو کر تلف ہو جاتی۔ اس صورت میں مصری قانون نے صرف سقوطِ سزا پر انحصار کیا ہے، جبکہ صورتِ مذکورہ کے اندر ممنوعیت کی کوئی خاص وجہ بھی موجود نہیں، مختصر یہ کہ جن معاملات کے اندر اسلامی شریعت نے قوانینِ وضعیہ کے برخلاف کوئی اور طریقہ اپنایا ہے، اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ شریعت اسلامیہ نے انصاف اور مصلحت کے تمام تقاضوں کو بدرجہ اتم پورا کر دیا ہیں۔

شریعتِ اسلامیہ کا اکراہ سے متعلق جو موقف ہے وہ اوپر بیان ہو چکا، اور جس شخص کو وضعی قوانین سے متعلق ادنی سی واقفیت بھی ہے وہ یہ بات بخوبی جانتا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے ماہرینِ قوانینِ مروجہ کی تصریحات کے عین مطابق ان دونوں نظریات یعنی "شخصی نظریہ" اور "مادی نظریہ" کو اپنایا ہے، اور شریعتِ اسلامیہ کے اندر مذکورہ ہر دو نظریات کی خوبیاں تو پائی جاتی ہیں مگر وہ خامیوں سے کلی طور پر مبرا ہے، قوانینِ وضعیہ کے اندر "شخصی نظریہ" کا موقف رکھنے والوں کا کہنا ہے کہ اکراہ کی بنیاد مکرہ (رکے زبر کے ساتھ) شخصی آزادی کا مسلوب ہو جانا ہے، دوسری طرف "مادی نظریہ" کے حامل افراد مکرَہ انسان کو مسلوب الاختیار تصور نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ مسلوب الاختیار ہونے یا نہ ہونے کا جو تصور ہے وہ اکراہ کے لئے اساس نہیں بن سکتا، بلکہ اصل میں حالتِ اکراہ میں دو مفاد یا دو حقوق کے مابین ٹکراؤ سامنے آتا ہے، اور یہ تضاد اس مفاد یا اس حق کو قربان کرنے کا متقاضی ہوتا ہے جس کی قیمت دوسرے حق یا مفاد سے ادنی ہو، تاہم اگر ان کی قیمت

مساوی ہو یا ایک کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو تو مادی نظریہ کے بعض قائلین کہتے ہیں کہ اگر جرم کے نتیجے میں برآمد ہونے والا نقصان اکراہ کے نتیجے میں ہونے والے نقصان کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہو تو پھر یہ ایک قابلِ سزا جرم ہے، جب کہ اس رائے کے دیگر حاملین یکسر سزا کے ہی قائل نہیں، کیونکہ اس صورت میں معاشرے کے لئے جرم غیر اہم ہے، ظاہر ہے کہ یہ توجیہ بالکل بھی تسلی بخش نہیں، اور اس توجیہ کی رو سے قانونی بنیادوں پر جرائم کو سندِ جواز فراہم نہیں کیا جاسکتا۔ (9)

نتائج البحث:

ہمیشہ کی طرح شریعتِ اسلامیہ نے اسقاطِ سزا کے اس جرم یعنی "اکراہ" سے متعلق بھی ایک عام فہم اور کھلا موقف دے دیا ہے، دراصل شریعتِ اسلامیہ نے اس مسئلے میں صرف مادی پہلو کو پیشِ نظر نہیں رکھا، بلکہ انسان کے روحانی پہلو کو بھی پیشِ نظر رکھ کر ایک واضح موقف اختیار کیا ہے۔ چونکہ انسان ہمیشہ سے اپنے ذاتی مفادات کو آگے کرنے کا خوگر رہا ہے اور اس کے لئے وہ مختلف طریقے اختیار کرتا رہتا ہے، اور قانون سے بچنے کے لئے نت نئے راستے نکالنے میں مصروفِ عمل رہتا ہے، اور یہ عین ممکن تھا کہ انسان اپنی ذاتی مفادات کی خاطر سببِ اسقاط یعنی "اکراہ" سے غلط فائدہ بھی اٹھاسکتا ہے۔ چنانچہ شریعتِ اسلامیہ نے اس ضمن میں کچھ کڑی شرائط لگائی:

(1) شریعتِ اسلامیہ نے بعض ایسی شرائط لگائی کہ جو قوانینِ وضعیہ میں یا تو سرے سے موجود ہی نہیں ہیں اور یا نقص کی بنا پر ان سے وہ مفاہیم مترشح نہیں ہوتی کہ جو شریعتِ اسلامیہ کے لگائے گئے قوانین سے حاصل ہوتی ہیں۔ جیسا کہ مکرِہ اپنی دھمکیوں کو عملی جامہ پہنانے پر قادر ہو۔ مکرَہ کو کامل یقین یا کم از کم غالب گمان ہو کہ اگر میں نے مطلوبہ کام سرانجام نہ دیا تو اس کا نتیجہ دی گئی دھمکیوں کے عین مطابق نکل سکتا ہے۔

(2) نیز یہ دھمکی کسی ایسی چیز کی ہو کہ جس سے قتل کئے جانے اور یا کسی عضو کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، اور یا وہ دھمکیاں کم سے کم ایسی سنگین کیفیت میں مبتلا کرنے والی ہوں کہ جس سے مجبور کئے جانے والے شخص کی رضاء بالکل ختم ہو کر رہ جائے۔

(3) مزید یہ کہ مکرَہ کو جس کام کا حکم دیا جارہا ہے اس سے پہلے وہ اس کام کا بذاتِ خود مرتکب نہ رہا ہو، اور وہ یہ کام نہ کرنا چاہتا ہو۔

(4) قوانینِ وضعیہ کے برعکس شریعتِ اسلامیہ نے صرف اسقاطِ سزا پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اباحتِ فعلِ محظور کا نظریہ بھی دیا ہے، یعنی جب حالتِ اکراہ متحقق ہو جائے تو نہ صرف یہ کہ سزا ساقط ہو جاتی ہے بلکہ اس حالتِ مخصوصہ کے اندر وہ فعل مباح بھی ہو جاتا ہے، اب اس بات کا ثمرہ تحقق اکراہ کے لئے مذکورہ بالا شرائط کے تحقق کے وقت ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص کو مذکورہ بالا مسائل کا سامنا نہیں تو اس کو قانونی چھوٹ تو مل جائے گی لیکن اس کو فعل مباح نہ ہونے کی وجہ سے قیامت کے دن سزا سے چھوٹ نہیں مل سکتی، شریعتِ اسلامیہ کے اس امتیازی وصف کی وجہ سے جرائم پر کافی حد تک قابو پایا جاسکتا ہے۔

(۲) نشہ اور شراب نوشی

شریعتِ اسلامیہ کی رو سے مے نوشی مطلقاً حرام ہے، ضروری نہیں کہ مے نوشی سے کسی کو نشہ بھی چڑھ جائے، شراب پینا حدود کے جرائم میں سے ہے اور اس کی سزا فاعل کو اسی کوڑے لگانا ہے۔

نشہ کی تعریف کچھ یوں کی گئی ہے کہ شراب اور یا اس طرح کے دیگر نشہ آور چیزوں کے استعمال سے عقل زائل ہو جائے، اور اس شخص کو سکران تصور کیا جائے گا جس کی عقل زائل ہو جائے، وہ شخص ایک معمولی سی بات بھی نہ سمجھ سکے، اور وہ زمین و آسمان، مرد و زن کے مابین فرق نہ کرسکے، یہ حضرت امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، جبکہ حضراتِ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی یہ رائے ہے کہ سکران اس شخص کو کہتے ہیں کہ جس پر ہذیان یعنی لایعنی قسم کی سخن گوئی کا غلبہ ہو، ان کی

دلیل یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں اللہ رب العزۃ کا ارشاد مبارک ہے:﴿یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ﴾یعنی اے مومنوں! تم جب نشہ کی حالت میں ہو تو اس حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ، جب تک تم کو یہ سمجھ نہ آئے کہ تم کیا کہہ رہے ہوں۔ لہٰذا جس کو یہ تمیز نہ ہو کہ وہ منہ سے کس طرح کے الفاظ نکالتا ہے تو وہ سکران ہے، دیگر ائمہ کرام رحمۃ اللہ علیہم کی رائے بھی یہی ہے۔[10]

فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اس مسئلے پر متفق ہیں کہ ہر وہ چیز کہ جس کی زیادہ مقدار سے نشہ چڑھ جائے تو اس چیز کی تھوڑی مقدار بھی محرمات میں شامل ہے چاہے وہ شراب ہو یا کوئی اور چیز ہو، لیکن حضرت امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خمر یعنی مے (شراب) اور دیگر نشہ آور اشیاء کے مابین تفریق کرتے ہیں، چنانچہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شراب نوشی قابلِ سزا ہے؛ چاہے وہ نشہ دلائے یا نہ دلائے، تاہم خمر یعنی شراب کے ماسوا دیگر نشہ آور چیزوں کا استعمال قابلِ سزا جرم نہیں، البتہ اگر شراب کے علاوہ ان دیگر نشہ انگیز مواد کو اتنی مقدار میں استعمال کیا جائے کہ ان سے نشہ ہو جائے تو پھر یہ چیزیں بھی قابلِ سزا ہیں۔

فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جن اشیاء سے شراب بنتی ہے ان اشیاء کے رس کو کب شراب تصور کیا جائے گا اور کب شراب تصور نہیں کیا جائے گا؟ چنانچہ حضرت امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ تر و تازہ انگور کا شیرہ اگر اتنی مدت تک محفوظ رکھا جائے کہ اس میں تیزپن ظاہر ہو جائے اور اس سے جھاگ نکلنے لگے یا اس کو اتنا پکایا جائے کہ وہ دو تہائی سے بھی تھوڑا رہ جائے، چھوارے (سکھائی ہوئی کھجور) اور کشمش (سکھائے ہوئے انگور) کو پانی میں بھگو کر اگر بغیر پک جانے کے اس کے اندر تیزی اور ابال ظاہر ہو جائے تو یہ بھی خمر یعنی شراب ہے۔[11]

مذکورہ سببِ اسقاط کا فقہی و قانونی جائزہ

مروجہ قوانین کے علمبرداروں اور شریعتِ اسلامیہ کے فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کی آراء آپس میں موافق ہیں، قوانینِ مروجہ کی بہت قلیل تعداد ایسی ہیں کہ جو اس رائے کی قائل ہیں کہ جو رائے شریعتِ اسلامیہ میں مرجوح ہے، اور وہ یہ ہے کہ حالتِ نشہ میں جو جرائم سرزد ہو جائیں وہ جرائم قابلِ گرفت و سزا نہیں، مگر وضعی قوانین کے ماہرین کی ایک بڑی تعداد یہ رائے رکھتی ہیں کہ جس کو شریعتِ اسلامیہ میں رجحان حاصل ہے کہ اگر مرتکبِ جرم مجبوری کی حالت میں یا لاعلمی کی صورت میں نشہ انگیز مواد کا استعمال کیا تو نشہ کے ہوتے ہوئے وہ جن جرائم کا بھی مرتکب ہو گا اس پر اس کو سزا دی جائے گی۔

شراب نوشی اور دیگر نشہ آور چیزوں سے متعلق مصری قانون کی دفعہ اسلامی شریعت میں جو رائے راجح ہے اس کے ساتھ علی وجہ الاتم موافق ہے، یہی وجہ ہے کہ مصری قانون کے مطابق اگر کوئی شخص مجبوری یا لاعلمی کی صورت میں نشہ آور چیزوں کو استعمال کرے اور لاشعوری طور پر جرم کا مرتکب ہوا تو وہ سزا سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

نتائج البحث:

(1) خمر یعنی شراب کے علاوہ دیگر نشہ انگیز اشیاء کے بارے میں شریعتِ اسلامیہ اور قوانینِ وضعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ قابلِ سزا نشہ کی مقدار یہ ہے کہ اس سے عقل زائل ہو جائے۔

(2) شریعتِ اسلامیہ میں خمر یعنی شراب پر حد ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر، جبکہ دیگر نشہ آور اشیاء میں یہ ضروری ہے کہ وہ اتنی مقدار میں استعمال کی جائے کہ اس سے آدمی کو نشہ چڑھ جائے۔ جبکہ قوانینِ وضعیہ میں تمام نشہ آور اشیاء برابر ہیں۔

(3) شریعتِ اسلامیہ اور قوانینِ وضعیہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اگر شراب یا چاہے کوئی بھی نشہ انگیز چیز بحالتِ اکراہ یا بحالتِ مجبوری یا بحالتِ عذر یا لاعلمی کی صورت میں استعمال کی جائے تو اس کے نتیجے میں کسی بھی جرم پر مواخذہ نہیں ہو گا۔

(۳) جنون

شریعتِ اسلامیہ نے انسان پر جتنی ذمہ داریاں رکھی ہے ان سب کے لئے عقل کو شرط قرار دیا ہے یعنی اگر کوئی انسان عاقل نہیں تو اس پر کوئی ذمہ داری بھی نہیں، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے بچے کو سزا کے اجراء سے مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ بچوں سے اگر کوئی جرم سرزد ہو جائے تو اس جرم کی پاداش میں ان کو پکڑا نہیں جائے گا اور نہ ہی ان پر کوئی گناہ ہے، اس لئے کہ حضور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ تین افراد سے قلم کو اٹھایا گیا ہے یعنی ان کے اعمال نہیں لکھے جاتے، ایک ان میں سے مجنون اور دوسرا ان میں سے بچہ بھی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ مجنون اور بچے میں اچھے اور برے کی تمیز نہیں ہوتی، چنانچہ اگر کسی بیماری یا جنون کی وجہ سے کسی انسان کی عقل میں فتور آجائے تو اس کو مفقود الادراک تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح بچے بھی ہیں کہ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو اس میں ادراک کرنے کی صلاحیت تو اسی وقت موجود ہوتی ہے، لیکن بچے بعض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ان میں پیدائشی طور پر عقلی صلاحیت نہیں ہوتی، عموماً بچوں کی جسمانی نشو ونما کے ساتھ ساتھ ان کی عقلی قوتوں میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے، مگر کبھی کبھار ایسی صورتِ حال سامنے آجاتی ہے کہ کسی دباؤ یا بیماری کہ وجہ سے بچے کی عقلی قوتوں میں اس کی جسم کے نشو ونما کے ساتھ ساتھ اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ ایک جگہ رک کر سکڑ جاتی ہے، اور بعد از بلوغت بھی یہ مسئلہ ظاہر ہو سکتا ہے یعنی کسی بیماری یا سخت صدمہ پہنچنے کے باعث عقلی قوتیں کام چھوڑ جائیں، لہٰذا اس بات میں کوئی شک نہیں رہی کہ قوتِ عقلیہ کے معدوم اور ضائع ہونے کا وقت مقرر نہیں بلکہ زندگی کے کسی بھی لمحے میں عقل زائل ہو سکتی ہے۔

پھر یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ زوالِ عقل کی کئی صورتیں ہیں، کبھی کبھار عقلی قوتیں کلی اور دائمی طور پر مفقود ہو کر رہ جاتی ہیں، حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ مذکورہ قسم کے جنون کو مطلق جنون کہتے ہیں، کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ قوتِ عقلیہ تو کلی طور پر سلب ہو جاتی ہے مگر یہ سلب ہونا دائمی نہیں بلکہ وقتی ہوتا ہے، اس قسم کے جنون کو جنون منقطع کہتے ہیں، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قوتِ عقلیہ جزوی طور مفقود ہو جاتی ہیں، وہ اس طرح کہ ایک خاص قسم کے موضوع سے متعلق انسان کی عقل زائل ہو جاتی ہے، البتہ اس کے علاوہ زندگی کے دیگر امور میں اس کا شعور و ادراک کام کرتا ہے، اس کو جنونِ جزئی کا نام دیا جاتا ہے، ان صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے کہ عقلی صلاحیتیں مکمل طور پر تو مفقود نہیں ہوتیں البتہ وہ کافی حد تک کمزور پڑ جاتی ہیں، صورتِ مذکورہ میں شعور وادراک بالکلیہ مفقود نہیں ہو جاتا، مگر وہ دیگر عام عاقل انسانوں کی بنسبت کم شعور والا ہوتا ہے ایسے شخص کو "ابلہ" یا بیوقوف کہتے ہیں، اب تک جو صورتیں ذکر ہوئیں؛ فقدانِ عقل کی ان کے علاوہ دیگر بھی صورتیں ہیں، مگر خوفِ طوالت کی بناء پر چھوڑ دیا گیا ہیں، ان تمام صورتوں میں قدرے مشترک یہ بات ہے ان کی بنیاد انسان کا شعوری قوت مفقود ہونا ہے، مختلف انواع اور مختلف ناموں کے ساتھ ان تمام صورتوں کا حکم یہی ہے کہ جس صورت میں عقلی قوت مفقود ہو گی وہاں مسئولیتِ فوجداری بھی نہیں رہے گی، اور جہاں جہاں شعور وادراک بر قرار رہا اس صورت میں مسئولیتِ فوجداری بھی بر قرار رہے گی۔

مذکورہ سببِ اسقاط کا فقہی و قانونی جائزہ

اس سلسلے میں قانونِ مصر اور قانونِ فرانس شریعتِ اسلامیہ کے موافق نہیں، اول الذکر دونوں ممالک نے اپنی قوانین میں مجنون شخص پر اس کے جرائم کی پاداش میں دیوانی مسئولیت نہیں ڈالی، بلکہ بات دراصل یہ ہے کہ جس فرد کے ذمے مجنون شخص کی نگرانی کرنے کی ذمہ داری ہو اس کو فرد کو دیوانی طور پر مسئول قرار دیا ہیں، مجنون شخص کی نگرانی کرنے والے فرد کو اس وجہ سے دیوانی طور پر مسئول قرار دیا ہیں کہ دراصل اس نے ہی اپنی ذمہ داری میں غفلت سے کام لیتے ہوئے مجنون کی صحیح طریقے سے نگرانی نہیں کی، اور مجنون چونکہ شعور اور ادراک سے عاری ہے اس لئے اس کو دیوانی طور پر مسئول قرار نہیں دیا جا سکتا، مزید بر آں

یہ کہ کسی بھی شخص کو مسئول قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ اس نے کوئی جرم کیا ہو، اور بغیر ارادے کے بغیر تو غلطی نہیں ہوتی، اور بوجہ جنون کے مجرم میں ارادہ جرم نہیں، اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ جو شخص مجنون کی نگرانی پر مامور ہے اگر کبھی مجنون کی جرائم کی وجہ سے اس کو مال دینا پڑ گیا تو وہ مجنون سے اس مال کا مطالبہ بھی نہیں کر سکتا، حالانکہ یہ ایک عمومی ضابطہ ہے کہ ہر وہ شخص جو دوسرے شخص کے بارے میں مسئول ہو؛ اس دوسرے شخص سے اس مال کا مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہے کہ جو اس کو اس دوسرے شخص کی طرف سے دینا پڑ گیا ہے، قانونی ماہرین اس ضابطے کی اس طرح توجیہ پیش کرتے ہیں کہ درحقیقت غلطی مجنون شخص کی نگرانی کرنے والے فرد کی ہے، اس لئے کہ اس نے اپنی ذمہ داری کو درست طریقے سے انجام نہیں دیا، اور غفلت سے کام لیا، کیونکہ یہ اس کی ذمہ داری تھی کہ وہ مجنون کو ضرر رساں کاموں کے ارتکاب سے روکے، مگر ظاہر ہے کہ اس توجیہ میں تکلف سے کام لیا گیا ہے۔

مصری اور فرانسیسی قوانین کا دیوانی مسئولیت کے باب سے متعلقہ نصوص کی بنیاد نظریۂ خطاء (La Faute) ہے جو کہ ایک قدیم روایتی تصور ہے، مگر ایک اور جدید تصور بھی ابھرا ہے جس کو نظریۂ خطرہ (La theorie du risque) کے نام سے موسوم جاتا ہے، جس کی وجہ سے قدیم روایتی تصور اپنا مقام برقرار نہیں رکھ سکتا، مذکورہ نظریہ اس بات کا متقاضی ہے کہ مجنون بھی دیوانی مسئولیت کا محل بن سکتا ہے، اور اس کے افعال سے جس کسی کو بھی ضرر یا نقصان پہنچے گا اس خسارے اور نقصان کو وہ ذاتی طور پر برداشت کرے گا، اس ضمن میں جرمنی اور سویزرلینڈ کے قوانین عدالت کو یہ اجازت دیتی ہیں کہ وہ ایک ایسے غیر مسئول فرد کو بھی مکمل طور پر یا جزی طور پر اس نقصان کے ازالے کا حکم دے جو اس کے فعل کے نتیجے میں سامنے آیا ہے، بلکہ مذکورہ دونوں ممالک کی قوانین تو مجنون شخص کو اس صورت میں بھی فوجداری اور دیوانی طور پر مسئول قرار دیتی ہیں جس صورت میں مجنون شخص نے کسی ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہو جس پر لاپرواہی اور سستی کی بناء پر سزا دی جا سکتی ہو، مثال کے طور پر یہ کہ مجنون کا جنون خراب عادتوں کے نتیجے میں پیدا ہوا ہو، جیسا کہ اس کو نشہ آور اشیاء کے استعمال کرنے کی عادت پڑ گئی ہو، یا اخلاقِ رذیلہ میں مبتلا ہو، مذکورہ صورت میں چونکہ اصلی غلطی موجود ہے، اور بجانبِ فاعل اس غلطی کی نسبت بھی کی جا سکتی ہے اس بناء پر مجنون شخص کو مسئول قرار دینا درست ہے۔ (12)

مصری اور فرانسیسی قوانین نے مذکورہ بالا دونوں اسلامی تصورات کو بایں طور تطبیق دی ہے کہ مذکورہ دونوں ممالک کی قوانین کے مطابق عدالت کے آخری فیصلے کے بعد اگر مجرم کو جنون لاحق ہو جائے، اور سزا کی نوعیت بھی ایسی ہو کہ جو قصاص یا سزائے حبس ہو تو اس کو لاگو کرنا روک دیا جائے گا، البتہ جو عقوباتِ مالیہ ہیں ان کو نافذ کیا جائے گا، تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ مالی سزاؤں کے نفاذ کے لئے مجرم پر جسمانی طور پر جبر نہیں کیا جائے گا، گویا کہ عقوباتِ بدنیہ کو موقوف قرار دیکر انہوں نے حضرت امام مالک اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہما کے نظریے کو تطبیق دی ہیں، اور عقوباتِ مالیہ کو موقوف نہ قرار دیکر انہوں نے حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما کے نظریے کو عملی طور پر منطبق کیا ہیں۔

اس بیان سے آپ جان چکے ہونگے کہ نظریۂ خطر ایک جدید ترین نظریہ ہے، اور یہ جدید نظریہ مجنون شخص کو دیوانی طور پر مسئول قرار دینے میں اسی طرف مائل ہے جس طرف اسلامی شریعت کا میلان ہے، بلکہ یہ کہنا بھی بعید از امکان نہیں کہ یہ نظریہ بعینہٖ شریعتِ اسلامیہ کے نظریہ کے موافق ہے، مگر قوانینِ جدیدہ نظریۂ خطر سے بیسویں صدی میں متعارف ہوئے ہیں، جبکہ شریعتِ اسلامیہ اس نظریے کو آج سے چودہ سو سال پہلے متعارف کرا چکی ہے۔

نتائج البحث:

(1) اس بات میں شریعتِ اسلامیہ اور قوانینِ وضعیہ دونوں متفق ہیں کہ مجنون شخص پر مسئولیتِ فوجداری نہیں ہے۔

(2) شریعتِ اسلامیہ کی نظر میں مجنون کے کردہ جرم کی سزا کسی کو نہیں ملی گی، البتہ قوانینِ وضعیہ مجنون شخص کے کردہ جرم کی سزا اس کے نگران شخص کو

دیتی ہیں۔

(3)شریعتِ اسلامیہ نے جنون کو کئی اقسام میں تقسیم کیا ہے، ان میں سے صرف جنونِ کلی اور جنونِ منقطع کی صورتوں کو سزا سے مستثنٰی قرار دیتی ہیں۔یعنی وہ صورتیں کہ جس میں عقل مکمل طور پر غائب ہو جائے۔جبکہ قوانینِ وضعیہ میں اس طرح کی کوئی تقسیم موجود نہیں۔

(۴)کم عمری

سابقہ تین اسباب اسقاطِ سزا کی طرح کم سنی یا کم عمری بھی ایک سبب اسقاطِ سزا ہے۔پوری دنیا میں شریعتِ اسلامیہ ہی سب سے پہلا قانون ہے کہ جس نے فوجداری مسئولیت کے اعتبار سے بڑوں اور بچوں کے مابین مکمل طور پر تفریق کیا ہے، اور شریعتِ اسلامیہ ہی پوری دنیا کا وہ واحد اور پہلا قانون ہے جس میں بچوں کی مسئولیت کے لئے ایسے اصول اور قواعد وضع کئے گئے ہیں کہ جن پر چودہ سو سال گزرنے کے بعد بھی کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہ ہو سکی، اور اس دورِ جدید میں بچوں کو مسئول بنانے کے سلسلے میں شریعتِ اسلامیہ کے یہی قواعد سب سے زیادہ موزوں اور جدید ضوابط سمجھے جاتے ہیں۔بچوں کی مسئولیت سے متعلق شریعتِ اسلامیہ نے جو اصول مرتب کی ہے ان میں سے بعض اصولوں کو انقلابِ فرانس کے بعد قوانینِ وضعیہ نے لینا شروع کر دیا، اور علمِ طب و علمِ نفس وغیرہ جیسے علوم کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ قوانین بھی برابر ترقی کرتے گئے، مگر باوجود اس سب کے ؛وضعی قوانین جس مقام پر پہنچ چکی ہیں یہ وہیں پر کھڑی ہیں جو شریعتِ اسلامیہ چودہ سو سال پہلے متعارف کرا چکی ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کے مذکورہ بالا امتیازی فرق کو ہم اسی وقت ہی محسوس کر سکتے ہیں کہ جب ہم یہ ملحوظِ نظر رکھے کہ شریعتِ اسلامیہ کے نزول کے وقت وضعی قوانین میں بچوں کی کیا حیثیت تھی، نزولِ شریعت کے وقت ان قوانینِ مروجہ میں سب سے اہم رومی قانون تھا جس پر دورِ جدید میں یورپین قوانین استوار ہیں۔بے شک رومن قوانین کو اپنے زمانے میں ایک امتیازی درجہ حاصل تھا، لیکن ان رومن قوانین میں بھی بڑوں اور بچوں کے مابین انتہائی محدود سا فرق تھا، چنانچہ رومی قوانین سات برس سے بڑے عمر والے بچے کو فوجداری طور پر مسئول قرار دیتی تھی، جبکہ اس سے کم عمر والے بچے کو صرف اسی حالت میں مسئول قرار دیتی تھی جبکہ وہ بچہ نقصان پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہو، ظاہر ہے کہ روم کے ان قوانین اور ضوابط میں اور شریعتِ اسلامیہ کے اعلیٰ ترین اصولوں کے مابین بڑا واضح اور نمایاں فرق موجود ہے۔

مذکورہ سببِ اسقاط کا فقہی و قانونی جائزہ

کم عمری سے متعلقہ قوانین کے باب میں وضعی قوانین بھی شریعتِ اسلامیہ کے انہی اصولوں کو اپناتی ہیں جن کی رو سے بچوں کی عمر مختلف ہونے کی بناء پر ان کی مسئولیت میں بھی فرق واقع ہوتا ہے۔مذکورہ قوانین کی رو سے بچوں کو ان کی عمر کے لحاظ سے تین مراحل میں تقسیم کیا گیا ہیں، اور پھر ان تین مراحل کو بھی ایک دوسرے سے ممتاز کر دئے گئے ہیں، اگرچہ یہ بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے کہ ان تین مراحل کی تحدید و تعیین مکمل طور پر سرانجام دیا جا سکے۔بچہ جب اپنی عمر کے ابتدائی مراحل میں ہوتا ہے اور وہ مسئولیتِ فوجداری کی حقیقت اور اس کے نتائج سے پوری طرح واقف نہیں ہوتا تو اس صورت میں ایسا بچہ فی الجملہ فوجداری طور پر مسئول نہیں ہوتا، بچے کے اس ابتدائی مرحلے کی تحدید قانونِ مصر نے سات سال کے ساتھ کیا ہے، یعنی جب بچہ سات سال کا ہو جائے تو وہ فوجداری طور پر مسئول تصور کیا جائے گا، انگلستان اور ہندوستان کے قوانین کی صورتِ حال بھی یہی ہے، اطالوی قوانین کے مطابق نو برس کی عمر سے چھوٹے بچے پر مسئولیت نہیں، اکثر وبیشتر ممالک نے یہی قاعدہ منطبق کیا ہیں کہ انہوں نے اپنے وضعی قوانین میں بچے کو ایک خاص عمر کی حد تک مسئول قرار نہیں دیا۔

دوسرے مرحلے میں بچے کو اتنا شعور آجاتا ہے کہ وہ جو فعل کر رہا ہے یہ فعل ممنوع ہے، مگر ابھی تک اس کے فہم اور اندازے کی یہ کیفیت نہیں ہوتی کہ وہ

یہ ادراک کر سکے کہ اگر میں اس فعلِ ممنوع کا مرتکب ہو گیا تو اس کے مجھ پر کیا اثرات مرتب ہو سکتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ تمام مروجہ قوانین اس بات پر متفق ہیں کہ اس مرحلے میں بچے کی جسمانی اور ذہنی صورتِ حال کو سامنے رکھ اسے سزا دی جائے، یا عام سزا میں کچھ تخفیف کر کے اس پر نافذ کیا جائے، بچے کی عمر کے اس دوسرے مرحلے کی انتہائی مدت کو قانونِ مصر کے مطابق پندرہ برس، سوڈان اور ہندوستان کے قوانین کے مطابق بارہ برس، اطالوی اور انگلستانی قوانین کے مطابق چودہ برس، جبکہ فرانسیسی قوانین کی رو سے سولہ برس مقرر کر دیا گیا ہے۔ اس دوسرے مرحلے کے بعد بچہ جب تیسرے مرحلے میں قدم رکھتا ہے تو اس کو اپنی منزلت بخوبی معلوم ہو جاتی ہے، لہذا اس صورت میں بچے پر فوجداری مسئولیت عائد ہو گی، اور اگر اس نے قانون کی جان بوجھ کر مخالفت کی تو اس کو مناسب سزا دی جائے گی، تاہم بعض قوانین ایسے ہیں کہ جن میں سزائیں کچھ زیادہ شدید ہیں جیسا کہ مصری قانون میں سزائے موت اور قید بامشقت ہے، بچوں کو ایسی سزائیں نہیں دی جائیں گی، دوسرے مرحلے کے بچوں کے ساتھ عمومی سزاؤں سے ہٹ کر جو امتیازی فرق روا رکھا جاتا ہے یہ صرف سترہ برس کے کم عمر کے بچوں کے لئے ہے، سترہ برس سے بڑی عمر کے بچوں کو عمومی سزائیں دی جائیں گی۔(13)

بچوں کے اندر شعور کے پائے جانے میں مذکورہ بالا تدریجی ترقی کو بنیاد بنا کر مسئولیتِ فوجداری کے قواعد وضوابط وضع کئے گئے، لہذا جب تک بچوں کے اندر شعور نہیں آتا تب تک مسئولیتِ فوجداری کا بھی تصور نہیں کیا جاتا، اور جب بچے کا ادراک اور شعور ناتواں ہو تو اس صورت میں ان کی مسئولیت بھی تادیبی طور پر ہوتی ہے نہ کہ فوجداری طور پر، اور پھر جب بچے کی ادراک اور شعور میں پختگی آ جاتی ہے تو اس کے بعد اس کو فوجداری طور پر مسئول تصور کیا جاتا ہے۔

اس مختصر وضاحت کے بعد آپ کو یہ سمجھنے میں دشواری نہیں رہے گی کہ پیدائش کے بعد بالغ ہونے تک انسان تین مرحلوں سے گزرتا ہے، مذکورہ بالا تینوں مرحلوں میں اول درجہ صبی غیر ممیز کا ہے، یعنی پہلے مرحلے میں بچے کے اندر شعور وادراک بالکلیہ مفقود ہوتا ہے۔ دوسرے درجے میں بچے کے اندر کچھ شعور و ادراک آجاتا ہے لیکن یہ شعور و ادراک ضعیف درجے کا ہوتا ہے، یہ دوسرا درجہ صبی ممیز کا ہے، یعنی اس مرحلے میں بچے کو اچھے اور برے افعال کا کچھ نہ کچھ ادراک ہو جاتا ہے اور تیسرے مرحلے میں بچے کا ادراک وشعور کامل ہو جاتا ہے، اس تیسرے مرحلے میں جب انسان داخل ہو جاتا ہے تو اس کو بالغ اور عاقل سمجھا جاتا ہے۔

سن بلوغت کی تحدید میں تمام فقہاء کرام ﷭ نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد مبارک کو اصل کے طور پر لیتے ہیں کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: تین افراد ایسے ہیں کہ ان کے اعمال نہیں لکھے جاتے، ایک بچہ ہے، جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے، دوسرا سویا ہوا شخص ہے، جب تک کہ وہ نیند سے بیدار نہ ہو جائے، تیسرا مجنون شخص ہے، جب تک کہ اس کا جنون نہ اتر جائے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے مطابق بچے کو جب تک احتلام نہ ہو جائے تب تک وہ شرعی احکامات کا مکلف نہیں ہوتا، اور اصل یہی ہے کہ انسان بعد از بلوغت شرعی احکامات کا مخاطب ہوتا ہے۔ اور اس حدیث شریف میں اس بات کی دلیل ہے کہ بلوغت احتلام کے بعد متحقق ہوتا ہے، اس لئے کہ بلوغت اور ادراک کا مطلب یہ ہے کہ انسان درجہ کمال کو پہنچ جائے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ انسان کو اپنے تمام صحیح سالم اعضاء کو استعمال کرنے پر قوت اور قدرت حاصل ہو جائے، اور اس کمال کا تحقق تب ہوتا ہے کہ جب انسان احتلام کے مرحلے سے گزر جاتا ہے۔

مصری قانون میں بچوں کی عمر کے دوسرے مرحلے کی کل دو قسمیں ہیں (۱) وہ بچہ جس کی عمر سات برس سے زیادہ ہو اور بارہ برس سے کم ہو تو ایسے بچے پر عام سزائیں لاگو نہیں ہو گی، بلکہ ایسے بچے کو کچھ مخصوص سزائیں دی جائیں گی کہ جن سزاؤں سے بچے کی اصلاح اور تادیب پیشِ نظر ہو، جیسا کہ ڈانٹنا، جھڑکنا، اور کسی اصلاحی مرکز میں اصلاح کے لئے بھیجنا، اور اس پر کڑی نظر رکھنے کے لئے کسی ولی امر وغیرہ کے نگرانی میں دے دینا وغیرہ۔ اور وہ بچہ کہ جس کی عمر بارہ برس سے زیادہ اور پندرہ برس سے کم ہو تو اس صورت میں عدالت کے پاس یہ اختیار ہو گا کہ وہ جو مناسب سمجھے اس بچے کی اصلاح کے لئے وسائل تجویز کرے، یا پھر عام

سزاؤں سے ہٹ کر ایسے بچے پر کچھ خفیف سزائیں جاری کرنے کا حکم دے دیں۔

وضعی قوانین کے مطابق فوجداری طور پر مسئول بچہ دیوانی طور پر بھی مسئول تصور کیا جاتا ہے، اگرچہ ایسے بچے کو معمول کے مطابق سزائیں نہ دی جاتی ہوں، اور صورتِ مذکورہ میں بھی بچے پر مسئولیتِ دیوانی عائد ہوتی ہے جبکہ وہ فوجداری طور پر مسئول ہی نہ ہو، لہٰذا ان دونوں باتوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں کہ بچہ ایک محدود عمر تک نہ پہنچنے کی وجہ سے سزا سے مستثنیٰ قرار دیا جائے، اور اس کی غلطی کے نتیجے میں جو نقصان سامنے آیا ہے بچے کو اس تاوان کا مسئول قرار دیا جائے (14)۔

یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے جیسا کہ بیانِ سابق سے بھی آپ بخوبی جان چکے ہونگے کہ مسئولیتِ اطفال سے متعلق شریعتِ اسلامیہ نے جو قواعد وضوابط آج سے چودہ سو برس پہلے متعارف کرائے ہیں انہیں قواعد وضوابط پر دورِ حاضر کے قوانین استوار ہیں، اور یہ بھی کہ چودہ سو برس قبل جن قوانین کو شریعتِ اسلامیہ نے مقرر کیا ہے قوانینِ جدیدہ اسی مقام پر کھڑی ہیں، ایک انچ بھی اپنی جگہ سے آگے یا پیچھے نہیں ہل سکی ہیں، مگر آج بھی شریعتِ اسلامیہ کی قواعد لچک اور اعتدال کی بناء پر قوانینِ وضعیہ سے ممتاز وبالا ہیں، اور شریعتِ اسلامیہ کے ان قوانین میں اس بات کی بھی مکمل گنجائش موجود ہے کہ دورِ حاضر کے نت نئے تجربات اور سائنس کی ترقی نے اصلاح وتہذیبِ اطفال کے لئے جو ایسے وسائل دریافت کئے ہیں کہ جن کا مقصد اصلاحِ معاشرہ اور اصلاحِ اطفال ہے؛ ان وسائل کو سہولت کے ساتھ استعمال میں لایا جاسکے۔

شریعتِ اسلامیہ کی قانونِ فوجداری میں اسقاطِ سزا کے اسباب کا فقہی و قانونی جائزے پر مشتمل مذکورہ بالا مختصر سی وضاحت کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ تمام اسبابِ اسقاطِ سزا یعنی اکراہ، سکر، جنون اور صغر سنی سے متعلقہ آراء و نظریات میں شریعتِ اسلامیہ کا جو موقف ہے وہ انتہائی درجے کا غیر مبہم اور بے غبار ہونے کے ساتھ ساتھ لچکدار بھی ہے۔ لچکدار بایں معنی کہ شریعتِ اسلامیہ معاشرے کے ہر نوع کے افراد کو الگ الگ حیثیت سے دیکھتی ہے، یعنی شریعتِ اسلامیہ کے قوانین میں قوانینِ وضعیہ کی طرح جمود نہیں کہ اس میں حجر و شجر پر بھی سزاؤں کا اطلاق ہو، بلکہ اس میں عورتوں کے لئے قوانین وضوابط الگ، بچوں کے لئے الگ، بوڑھوں کے لئے الگ جبکہ نوجوانوں کے لئے الگ طور پر بیان کئے گئے ہیں جو ناانصافی کے امکان سے قطعی طور پر ماوراء ہیں، اس کے ساتھ شرعی قوانین میں اس بات کا بھی خاص اہتمام موجود ہے کہ اگر مجرم کی حالت ایسی ہو کہ جو عفو کا متقاضی ہو تو شریعتِ اسلامیہ اس میں نہ صرف یہ کہ مجرم کو معاف کر دیتی ہیں بلکہ ضرورت کی حد تک حرمت فعل بھی مرتفع ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ کی مقررہ کردہ تمام سزائیں انصاف کے عین مطابق ہیں، اور شرعی قوانین کا نفاذ معاشرے سے ہر برائی کے خاتمے کا ضامن ہے۔

نتائج البحث:

(1) یہ امتیاز صرف اور صرف شریعتِ اسلامیہ کو حاصل ہے کہ جس نے بچوں کی مسئولیت کے لئے ایسے اصول اور قواعد وضوابط مقرر کئے کہ جن پر چودہ سو سال گزرنے کے بعد بھی کوئی تبدیلی نہ ہوسکی۔

(2) وضعی قوانین کی روسے بچے کو تین مراحل میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(3) پہلا مرحلہ: مصر، انگلستان اور ہندوستان کے قوانین کے مطابق بچہ جب سات سال ہو جائے تو وہ فوجداری طور پر مسئول ہوتا ہے۔ اطالیہ اور اس کے علاوہ دیگر اکثر وبیشتر ممالک کے قوانین کے نو سال کی عمر سے چھوٹے بچوں کو مسئولیتِ فوجداری سے مستثنیٰ قرار دیتی ہیں۔

(4) دوسرے مرحلے میں بچے کو اتنا شعور آجاتا ہے کہ وہ جو کام کر رہا ہے وہ ممنوع ہے، مگر یہ اس کو مکمل ادراک نہیں ہوتا کہ اس کام کے مجھ پر کیا اثرات مرتب ہوسکتے ہیں؟ اس دوسرے مرحلے کی انتہائی مدت مصری قانون کے مطابق پندرہ سال، سوڈان اور ہندوستان کے قوانین کے مطابق بارہ سال، اطالیہ اور انگلستان کے

قوانین کے مطابق چودہ سال، جبکہ قوانینِ فرانس کی رو سولہ سال ہے۔

(5) سولہ سال سے اوپر یعنی سترہ سال کی عمر سے تیسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے، اور اس کے بعد قوانینِ وضعیہ کے مطابق بچوں کو عمومی سزائیں دی جاتی ہیں۔

(6) شریعتِ اسلامیہ کی نظر میں بچے کی مسئولیت اور عدمِ مسئولیت کا دار و مدار بلوغت پر ہے، جب تک بچہ بالغ نہ ہو تب تک وہ فوجداری طور پر مسئول بھی نہیں، البتہ بلوغت سے پہلے بچے کو تادیبی طور پر کچھ خفیف قسم کی تعزیری سزائیں دی جاسکتی ہیں۔

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

حوالہ جات(References)

(1) ابو العباس الفیومی (ت ۷۷۰ھ)، المصباح المنیر، بیروت، المکتبۃ العلمیہ، بذیل مادہ س ق ط

Abu Abbas Al-Fayoumi (D-770 AH), Al-Misbahul Munir, Al-Maktaba al-Ilmiyyah, Beirut, Vol: 1, P: 280

(2) ابن منظور (ت ۷۱۱ھ)، لسان العرب، فصل المیم، الطبعۃ الثالثۃ-۱۴۱۴ھ، بیروت، دار صادر، بذیل مادہ س ق ط

Vol:7, P.316 Ibn Manzur (D-711 AH), Lisān al-ʿArab, 3rd edition 1414 AH, Dar Sader Publishers, Beirut,

(3) مجموعۃ من المؤلفین، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ، الطبعۃ:(من ۱۴۰۴-۱۴۲۷ھ)، الکویت، وزارۃ الأوقاف والشئون الاسلامیۃ بذیل مادہ "سقط"

A group of authors, Al-Mawsu'ah Al-Fiqhiyah Al-Kuwaitiyah, edition: 1404-1427, published by Aouqaf & Islamic affairs, Vol:4, P.226

https://rekhtadictionary.com/meaning-of-sazaa?lang=ur.accessed Aug 22. 2022 (4)

(5) ابن منظور (ت ۷۱۱ھ)، لسان العرب، فصل المیم، الطبعۃ الثالثۃ -۱۴۱۴ھ، بیروت، دار صادر، بذیل مادہ س ق ط

Vol:7, P.316Ibn Manzur (D-711 AH), Lisān al-ʿArab, 3rd edition 1414 AH, Dar Sader Publishers, Beirut,

(6) نفس المرجع السابق (لسان العرب)

Vol:7, P.316Ibn Manzur (D-711 AH), Lisān al-ʿArab, 3rd edition 1414 AH, Dar Sader Publishers, Beirut,

(7) ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، الطبعۃ الثانیۃ، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، 80:8

Ibn Nujaym (D-969 AH), al-Bahr ar-Raiq sharh Kanz ad-Daqaiq, 2nd edition, Darul Kitab El Islami, Al Qahira, Vol:8, P.80

(8) المادة 136 من القانون 53 لسنة 1966 المعدل بالقانون 207 لسنة 1980.

Article No 136, Constitution of the year 1966, amended with article no 207, year 1980

(9) جندي عبد الملك، الموسوعۃ الجنائیۃ، الطبعۃ الثانیۃ، بیروت، دار العلم للجمیع، بذیل "اکراہ"

jinayiya, 2nd edition, dar al-eilm liljamie, under the section of "Ikrah" Jundi Abd al-Malik, Al-Mawsu'ah al

(10) الکاسانی (ت ۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، الطبعۃ الثانیۃ 1406ھ-1986م، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 5:118-117

Al-Kasani (D-587 AH), Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i', 2nd edition-1406 AH, darul kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Vol: 5, P: 117-118

(11) الکاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، الطبعۃ الثانیۃ 1406ھ-1986م، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 5:112

Al-Kasani (D-587 AH), Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i', 2nd edition-1406 AH, darul kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Vol: 5, P: 112

(12) جندي عبد الملك، الموسوعۃ الجنائیۃ، الطبعۃ الثانیۃ، بیروت، دار العلم للجمیع، بذیل "جنون"

jinayiya, 2nd edition, dar al-eilm liljamie, under the section of "Junoon" Jundi Abd al-Malik, Al-Mawsu'ah al

(13) جندي عبد الملك، الموسوعة الجنائية، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للجميع، بذيل "الصغر"

jinayiya, 2nd edition, dar al-eilm liljamie, under the section of "Alsseghar" Jundi Abd al-Malik, Al-Mawsu'ah al

(14) جندي عبد الملك، الموسوعة الجنائية، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للجميع، بذيل "الصغر"

jinayiya, 2nd edition, dar al-eilm liljamie, under the section of "Alsseghar" Jundi Abd al-Malik, Al-Mawsu'ah al