جنوری ۱۹۹۲ء

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

مدیر مسئول
ڈاکٹر اسرار أحمد

خصوصی مضامین

● بیع مؤجّل اور بیع مرابحہ

مولانا مفتی سیاح الدین کاکاخیل کا ایک نہایت محققانہ مقالہ

● مستقبل، اسلام کا ہے!

امّتِ مسلمہ کا آخری دَور، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کے آئینے میں

مزید برآں 'لغات و اعراب قرآن (۳۱)' بھی شاملِ اشاعت ہے

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

الحمد للہ کہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے زیر اہتمام

قرآن حکیم کی فکری و عملی رہنمائی سے عمومی استفادے اور عربی زبان کی تحصیل کے لئے

خط و کتابت کورس

کا اجراء گذشتہ سالوں کے دوران ہو چکا ہے۔

○ پہلا کورس "قرآن حکیم کی فکری و عملی رہنمائی" کے زیر عنوان ہے' جو ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے درس قرآن کے ۴۴ کیسٹ اور چند کتب پر مشتمل ہے۔

○ دوسرا کورس ابتدائی عربی گرامر کی تدریس سے متعلق ہے جس میں "آسان عربی گرامر" سبقاً سبقاً پڑھائی جاتی ہے۔ قرآن حکیم کا مفہوم براہ راست سمجھنے کے لئے عربی زبان کی تحصیل اشد ضروری ہے۔

سال ۱۹۹۲ء کے آغاز ہی سے خط و کتابت کورس میں داخلہ لیجئے اور گھر بیٹھے قرآن حکیم کی رہنمائی اور عربی زبان کی تدریس سے فائدہ اٹھایئے۔

نوٹ: ہر دو کورس کے پراسپکٹس' داخلہ فارم اور دیگر تفصیلات شعبہ خط و کتابت کورس' قرآن کالج' ۱۹۱۔ اے اتاترک بلاک نیو گارڈن ٹاؤن لاہور سے طلب فرمائیں۔

فون : ۸۳۳۶۳۷-۸۳۳۶۳۸

المعلن : مدیر شعبہ خط و کتابت کورس' مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا

(البقرہ: ۲۶۹)

ماھنامہ

حکمتِ قرآن

لاھور

جاری کردہ: ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ، مرحوم

مدیر اعزازی: ڈاکٹر ابصار احمد، ایم اے، ایم فل، پی ایچ ڈی،

معاون مدیر: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

ادارۂ تحریر

پروفیسر حافظ احمد یار، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۱۱ | جنوری ۱۹۹۲ء - رجب المرجب ۱۴۱۲ھ | شمارہ ۱

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاھور

۳۶- کے۔ ماڈل ٹاؤن۔ لاہور ۱۴- فون: ۸۵۶۰۰۳

کراچی آفس: ۱۱داؤد منزل متصل شاہ بجری۔ شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زرتعاون ۴۰ روپے، فی شمارہ ۴ روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اول

"حکمتِ قرآن" کا زیر نظر شمارہ اس اعتبار سے سابق شماروں سے مختلف ہے کہ یہ پورا شمارا کُل تین مضامین پر مشتمل ہے۔ ان تین میں سے ایک مضمون "لغات و اعرابِ قرآن" تو معمول کا مضمون ہے، لیکن بقیہ دو مضامین یقیناً غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں۔ بالخصوص "بیع مؤجل اور بیع مرابحہ" کے عنوان سے مولانا مفتی سیاح الدین کاکاخیل" کا مضمون چونکہ وقت کے ایک بہت اہم اقتصادی مسئلے سے متعلق ہے لہٰذا اس کی غیر معمولی طوالت کے باوجود مناسب خیال کیا گیا کہ اسے مکمل یکجا صورت میں شائع کیا جائے۔ چنانچہ بعض دیگر معمول کے مضامین پرچے کی تنگ دامانی کے باعث شاملِ اشاعت نہیں کئے جاسکے۔

مولانا مفتی صاحب" کا مضمون ادھار چیز کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت پر فروخت کرنے سے متعلق ہے۔ یہ مسئلہ ہمارے علماء کے مابین مختلف فیہ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک بیع مؤجل کی یہ صورت جائز ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کو ادھار پر نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت پر فروخت کرے۔ یعنی کسی شے کی نقد قیمت اگر بالفرض سو روپے ہے تو وہی شے ادھار پر فروخت کرنے کی صورت میں خریدار سے ایک سو بیس روپے وصول کئے جائیں۔ جو علماء اسے جائز قرار دیتے ہیں وہ "ہدایہ" کی ایک ایسی عبارت کا حوالہ دیتے ہیں جس سے بظاہر اس کے جواز کی طرف راہنمائی ہوتی ہے، لیکن اس عبارت کی تعبیر میں ایک سے زائد باتیں کہنے کی گنجائش موجود ہے۔ اس مسئلے کا چونکہ بینکنگ کے موجودہ نظام سے متعلق بعض اہم امور کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے لہٰذا مفتی صاحب مرحوم نے اس کی اہمیت اور نزاکت کو محسوس کرتے ہوئے اس پر قلم اٹھایا اور "ہدایہ" کی متعلقہ عبارت کے حوالے سے اس پر نہایت عالمانہ انداز میں مدلل بحث فرمائی اور واضح کیا کہ بیع موجل کی مذکورہ بالا صورت سود ہی کے ذیل میں آتی ہے۔

اسی موضوع پر مجلسِ علمی کراچی کے صدر مولانا محمد طاسین صاحب کا تحریر کردہ ایک فاضلانہ مقالہ ہم نے "میثاق" کے تازہ شمارے میں بھی شائع کیا ہے۔۔ علمائے کرام سے ہماری گزارش ہے کہ وہ ان دونوں مقالات کا مطالعہ کریں، اگر ان قابلِ احترام بزرگان کے موقف میں کوئی غلطی پائیں تو تحریراً نشاندہی کریں، "حکمتِ قرآن" کے صفحات ان کے لئے حاضر ہیں، بصورتِ دیگر ضرورت اس بات کی ہے کہ اس موقف کو عام کیا جائے اور سود کے مکمل خاتمے کے لئے مل جل کر جدوجہد کی جائے!

مستقبل اسلام کا ہے!

محدّث العصر ناصر الدین البانی کی تالیف
'سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ' کا پہلا باب

ترجمہ: عطاء الرحمٰن ثاقب/خالد محمود خضر

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

هُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّیْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ۝

"وہی ہے (اللہ) جس نے اپنے رسول (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو الہدیٰ (قرآن حکیم) اور دین حق (اسلام) دے کر مبعوث فرمایا' تاکہ وہ اسے تمام ادیان پر غالب کردے' خواہ مشرکوں کو (یہ بات کیسی ہی) ناگوار گزرے"

یہ آیتِ کریمہ ہمیں بشارت دیتی ہے کہ مستقبل اسلام کا ہے' وہ تمام ادیان پر غالب آکر رہے گا' اور مستقبل کی حکمرانی اور تسلط اسلام کا مقدر ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ غلبۂ اسلام کی یہ پیشین گوئی عہدِ نبوی' عہدِ خلافتِ راشدہ اور صالح بادشاہوں کے دور میں پوری ہوچکی ہے' حالانکہ ایسا نہیں ہے' البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس بشارت اور سچے وعدے کا ایک جزء پورا ہوچکا ہے' جیساکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اس حدیث میں اشارہ فرمایا:

لَا يَذْهَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حَتّٰى تُعْبَدَ اللَّاتُ وَالْعُزّٰى. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُ لَاَظُنُّ حِيْنَ اَنْزَلَ اللّٰهُ "هُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّیْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ"

اَنَّ ذٰلِكَ تَامًّا ، قَالَ : اِنَّهٗ سَيَكُوْنُ مِنْ ذٰلِكَ مَاشَاءَ اللّٰهُ ۔الحدیث

"دن رات اس وقت تک ختم نہیں ہوں گے (یعنی قیامت نہیں آئے گی) جب تک (دوبارہ) لات اور عزّیٰ کی عبادت نہ کی جائے گی۔ ت عائشہؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو یہ گمان کرتی تھی کہ جب اللہ ۔ آیت کریمہ "هُوَ الَّذِىٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ" نازل فرمائی تو (اس میں غلبۂ اسلام کی جو پیشین گوئی کی گئی ہے) وہ پوری ہو چکی! آپؐ نے فرمایا: اس پیشین گوئی کا کچھ حصہ مستقبل میں پورا ہو گا' جتنا حصہ اللہ چاہے گا!" الحدیث

اس حدیث کو امام مسلمؒ اور دیگر ائمہ نے روایت کیا ہے' اور میں نے (امام البانی نے) اس کی تخریج اپنی کتاب "تحذیر الساجد من اتخاذ القبور مساجد" (ص ۱۲۲) میں کی ہے۔

اس کے علاوہ بھی کچھ احادیث آئی ہیں جو اسلام کے عالمی غلبے اور اس کی وسیع نشرو اشاعت کی صراحت کرتی ہیں' جن کے ملاحظہ سے اس امر میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی کہ 'اللہ کے حکم اور اس کی توفیق سے' مستقبل اسلام کا ہے! ذیل میں ہم ان میں سے بعض احادیث ذکر کر رہے ہیں' تاکہ یہ اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کے لئے جدوجہد کرنے والوں کے لئے ہمت افزائی کا باعث ہوں اور اس سے مایوس ہو کر ہاتھ پہ ہاتھ دھرے بیٹھ رہنے والوں کے لئے حجت ثابت ہوں۔

اِنَّ اللّٰهَ زَوٰى (اى جَمَعَ وَضَمَّ) لِيَ الْاَرْضَ . فَرَاَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَاِنَّ اُمَّتِيْ سَيَبْلُغُ مُلْكُهَا مَازُوِيَ لِيْ مِنْهَا

"بیشک اللہ تعالیٰ نے میرے لئے زمین کو لپیٹ دیا' چنانچہ میں نے اس کے تمام مشارق و مغارب دیکھے۔ اور یقیناً میری امت کا اقتدار وہاں تک پہنچے گا جہاں تک زمین کو میرے لئے لپیٹا گیا!" (یعنی اہلِ اسلام کا اقتدار کرۂ ارض کے کونے کونے پر قائم ہو گا۔)

اس حدیث کو مندرجہ ذیل ائمۂ حدیث نے روایت کیا ہے : مسلم (۱۷۱/۸) '

ابوداؤد (حدیث نمبر ۴۲۵۲)، ابن ماجہ (حدیث نمبر ۲۹۵۲)، ترمذی (۲/۲۷) اور امام ترمذیؒ نے اسے صحیح کہا ہے۔ امام احمدؒ نے اسے حضرت ثوبانؓ کی روایت (۵/۲۷۸، ۲۸۴) کے علاوہ حضرت شداد بن اوس کی روایت (۴/۱۲۳) سے بھی نقل کیا ہے۔

اور اس سے بھی واضح تر اور زیادہ عام حدیث یہ ہے:

لَيَبْلُغَنَّ هٰذَا الْاَمْرُ مَابَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ . وَلَا يَتْرُكُ اللّٰهُ بَيْتَ مَدَرٍ وَّلَا وَبَرٍ اِلَّا اَدْخَلَهُ اللّٰهُ هٰذَا الدِّيْنَ . بِعِزِّ عَزِيْزٍ اَوْ بِذُلِّ ذَلِيْلٍ . عِزًّا يُعِزُّ اللّٰهُ بِهِ الْاِسْلَامَ . وَذُلًّا يُذِلُّ بِهِ الْكُفْرَ۔

"یہ دین (اسلام) لازماً وہاں تک پہنچ کر رہے گا جہاں تک دن اور رات پہنچتے ہیں۔ اور اللہ نہ تو اینٹ گارے کا بنا ہوا کوئی (کچا یا پکا) مکان رہنے دے گا اور نہ ہی اونٹ کے بالوں کا بنا ہوا خیمہ جہاں اللہ اس دین کو داخل نہ کر دے، کسی سعادت مند کو عزت دے کر یا کسی بد بخت کو ذلیل کر کے --- ایسی عزت جس کے باعث اللہ اسلام کو سربلندی عطا فرمائے گا اور ایسی ذلت جس سے کفر کی طاقت کو کمزور کر دے گا!"

اس حدیث کو محدثین کی ایک بڑی جماعت نے روایت کیا ہے، جن کا میں نے اپنی کتاب "تحذیر الساجد" میں ذکر کیا ہے (ص ۱۲۱)۔ ابن حبان نے اسے اپنی "صحیح" میں بیان کیا ہے (۱۶۳۱، ۱۶۳۲) اور ابو عروبہ نے "المنتقٰی من الطبقات" میں ذکر کیا ہے (۲/۱۰/۱)۔

{نوٹ از مترجم: اسی مضمون کی ایک حدیث امام احمدؒ بن حنبل نے اپنی "مسند" میں حضرت مقداد بن الاسود رضی اللہ عنہ سے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے، جسے امام خطیب تبریزیؒ نے اپنے شہرۂ آفاق مجموعۂ احادیث "مشکوٰۃ المصابیح" میں نقل کیا ہے (کتاب الایمان، حدیث ۴۱)۔ مسند احمد کی یہ حدیث مندرجہ بالا حدیث سے بھی زیادہ واضح اور صریح ہے، خاص طور پر اس میں "بعزّ عزیز و ذلّ ذلیل" کی صراحت میں جو الفاظ وارد ہوئے ہیں ان سے اس کے مفہوم کی ٹھیک ٹھیک تعیین ہو جاتی ہے، لہٰذا ہم اس مضمون میں اس حدیث کا اضافہ کر رہے ہیں:}

عَنِ المِقداد (رضی اللہ عنہ) اَنَّہٗ سَمِعَ رَسُولَ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم یقولُ : "لَا یَبقٰی عَلٰی ظَھرِ الاَرضِ بَیتُ مَدَرٍ وَلَا وَبَرٍ اِلَّا اَدخَلَہُ اللّٰہُ کَلِمَۃَ الاِسلَامِ بِعِزِّ عَزِیزٍ وَذُلِّ ذَلِیلٍ اِمَّا یُعِزُّھُمُ اللّٰہُ فَیَجعَلُھُم مِن اَھلِھَا، اَو یُذِلُّھُم فَیَدِینُونَ لَھَا" قلتُ : فَیَکُونَ الدِّینُ کُلُّہٗ لِلّٰہِ۔

حضرت مقداد (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "رُوئے زمین پر نہ کوئی اینٹ گارے کا بنا ہوا گھر رہ جائے گا نہ اونٹ کے بالوں کا بنا ہوا خیمہ جس میں اللہ کلمۂ اسلام کو داخل نہ کردے! خواہ کسی سعادت مند کو عزت دے کر خواہ کسی بد بخت کی مغلوبیت کے ذریعے ــــ یعنی یا تو اللہ تعالیٰ لوگوں کو عزت عطا فرمادے گا اور کلمۂ اسلام کا قائل و حامل بنادے گا یا انہیں مغلوب فرمادے گا کہ اس کے محکوم بن جائیں!" حضرت مقدادؓ فرماتے ہیں کہ اس پر میں نے اپنے دل میں کہا: "پھر تو واقعتہً دین کُل کا کُل اللہ ہی کے لئے ہوجائے گا!"

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کی اس قدر وسیع نشرو اشاعت کا تقاضا ہے کہ مسلمان مادی و معنوی اور جدید ٹیکنالوجی کے لحاظ سے اس قدر مضبوط ہوجائیں گے کہ وہ کُفر اور طاغوت کی طاقتوں کو آسانی سے زیر کرلیں گے۔ ذیل کی حدیث بھی ہمیں اسی کی بشارت دے رہی ہے:

عن ابی قبیل قال : کُنَّا عِندَ عَبدِ اللّٰہِ بنِ عَمرِو بنِ العَاصِ وَسُئِلَ اَیُّ المَدِینَتَینِ تُفتَحُ اَوَّلاً القُسطَنطِینِیَّۃُ اَو رُومِیَّۃُ؟ فَدَعَا عَبدُ اللّٰہِ بِصُندُوقٍ لَہٗ حَلَقٌ . قال : فَاَخرَجَ مِنہُ کِتَابًا(۱) قَالَ : فَقَالَ عَبدُ اللّٰہِ : بَینَمَا نَحنُ حَولَ رَسُولِ اللّٰہِ صلی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّمَ نَکتُبُ . اِذ سُئِلَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ:

اَیُّ الْمَدِیْنَتَیْنِ تُفْتَحُ اَوَّلاً اَقُسْطُنْطِیْنِیَّۃُ اَوْ رُوْمِیَّۃُ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: مَدِیْنَۃُ هِرَقْلَ تُفْتَحُ اَوَّلاً یعنی قُسْطُنْطِیْنِیَّۃَ۔

"حضرت ابو قبیل سے روایت ہے کہ ہم حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہما) کے پاس بیٹھے تھے کہ ان سے کسی نے سوال کیا کہ قسطنطنیہ اور رومیہ دونوں شہروں میں سے کونسا شہر پہلے فتح ہو گا؟ حضرت عبداللہؓ نے دستوں (کڑوں) والا ایک صندوق منگوایا اور اس میں سے ایک کتاب نکالی[1] پھر حضرت عبداللہؓ فرمانے لگے: ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیٹھے (آپؐ کے فرمودات) لکھ رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا: دونوں شہروں میں سے کون سا شہر پہلے فتح ہو گا ــــ قسطنطنیہ یا رومیہ؟ تو آپؐ نے فرمایا: ہرقل کا شہر یعنی قسطنطنیہ پہلے فتح ہو گا"

اس حدیث کو امام احمد نے (۲/۱۷۶)' امام دارمی نے (۱/۱۲۶)' ابن ابی شیبہ نے "مصنف" میں (۷/ ۱۵۳/۲)' امام ابو عمرو الدانی نے "السنن الواردۃ فی الفتن" میں (۲/۱۱۶)' امام حاکم نے "المستدرک" میں (۴/ ۴۲۲' ۵۰۸)' اور امام عبدالغنی المقدسی نے "کتاب العلم" میں (۲/۱/۳۰) روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث سنداً حسن ہے۔ امام حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور امام ذہبی نے بھی ان سے اتفاق کیا ہے۔

"رومیہ" سے مراد روم ہے' جیسا کہ "معجم البلدان" میں صراحت ہے۔ آج کل یہ اٹلی کا دارالخلافہ ہے۔ فتح اول (قسطنطنیہ کی فتح) سلطان محمد الفاتح العثمانی کے ہاتھوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارتِ فتح کے آٹھ سو سال بعد مکمل ہوئی۔ اور فتحِ ثانی (اٹلی کی فتح) بھی' جب اللہ چاہے گا' مسلمانوں کے ہاتھوں لازماً ہو کر رہے گی۔ اور "وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَاَہٗ بَعْدَ حِیْنٍ" کے الفاظِ قرآنی کے مصداق کچھ عرصہ بعد اہلِ عالم اس کی خبر سن لیں گے۔

---

[1] حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اس حدیث کو ابو زرعہ نے بھی "تاریخ دمشق" میں بیان کیا ہے (۱/۹۶) اور اس سے بعض عقلیت گزیدہ لوگوں کے گمان کے برعکس دورِ نبویؐ میں کتابتِ حدیث کا ثبوت ملتا ہے۔

اور اس امر میں بھی کوئی شک نہیں کہ فتحِ ثانی (اٹلی کی فتح) کے بعد امتِ مسلمہ کو خلافتِ راشدہ کا دَور پھر سے نصیب ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اپنی درج ذیل حدیث میں اسی کی بشارت دی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

تَكُونُ النُّبُوَّةَ فِيكُمْ مَاشَآءَ اللّٰهُ اَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا اللّٰهُ اِذَا شَاءَ اَنْ يَّرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلٰى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَاشَآءَ اللّٰهُ اَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا اِذَا شَاءَ اَنْ يَّرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا فَيَكُونُ مَاشَآءَ اللّٰهُ اَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا اِذَا شَاءَ اللّٰهُ اَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيًّا فَتَكُونَ مَاشَاءَ اللّٰهُ اَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا اِذَا شَاءَ اَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلٰى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ۔

"تمہارے اندر عہدِ نبوّت جب تک اللہ چاہے گا موجود رہے گا۔ پھر جب اللہ اسے ختم کرنا چاہے گا تو اس (عہدِ نبوّت) کو ختم کردے گا۔ (اس کے بعد) پھر خلافت علیٰ منہاج النبوۃ قائم ہوگی' جو قائم رہے گی جب تک اللہ (اسے قائم رکھنا) چاہے گا' پھر جب اللہ اسے ختم کرنا چاہے گا تو اسے ختم کردے گا۔ پھر (اس کی جگہ) کاٹ کھانے والی بادشاہت قائم ہوجائے گی' جو جب تک اللہ چاہے گا برقرار رہے گی۔ پھر جب اسے بھی اللہ ختم کرنا چاہے گا تو ختم کردے گا۔ پھر جابرانہ ملوکیت کا دَور ہوگا' جو جب تک اللہ چاہے گا باقی رہے گا۔ پھر اللہ جب اسے بھی ختم کرنا چاہے گا تو ختم کردے گا۔ پھر خلافت علیٰ منہاج النبوۃ (دوبارہ) قائم ہوجائے گی۔ پھر آپؐ خاموش ہوگئے"۔

اس حدیث کو امام احمدؒ نے مسند احمد میں (۴/۲۷۳) ذکر کیا ہے۔ بعض حضرات اس حدیث کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے عہد پر منطبق کرتے ہیں۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے:

"سلیمان بن داؤد طیالسی نے داؤد بن ابراہیم الواسطی سے' انہوں نے حبیب بن سالم

سے 'انہوں نے نعمان بن بشیرؓ سے روایت کیا ہے کہ ہم مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے 'ایک شخص بشیر جو بہت کم حدیث بیان کرتا تھا اس سے ابو ثعلبہ خشنی نے پوچھا: اے بشیر بن سعد! امراء (حکام) کے متعلق آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث یاد ہے؟ حذیفہ نے کہا: مجھے آپؐ کا ایک خطبہ یاد ہے۔ ابو ثعلبہ بیٹھ گئے۔ حذیفہ نے اسے مرفوع بیان کیا۔ انہوں نے کہا کہ حبیب نے کہا: جب عمر بن عبد العزیزؒ کے عہد کا آغاز ہوا اور یزید بن نعمان بن بشیر عمر بن عبد العزیزؒ کے ساتھیوں میں سے تھے 'تو میں نے (حبیب نے) ان (یزید بن نعمان) کی طرف یہ حدیث لکھ کر روانہ کی۔ میں نے یہ بھی لکھا: مجھے امید ہے کہ اس حدیث میں کاٹ کھانے والی اور جابرانہ ملوکیت کے ادوار کے بعد جس خلافت علی منہاج النبوّۃ کا ذکر ہے اس سے امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیزؒ کا عہد ہی مراد ہے۔ انہوں نے میرا یہ خط عمر بن عبد العزیزؒ کی خدمت میں پیش کیا 'وہ اس سے بہت خوش ہوئے"

حافظ عراقی نے اسے احمد کے واسطے سے "**محجة القرب الی محبة العرب**" میں بیان کیا ہے (۱۷ر۲) اور کہا ہے:"یہ صحیح حدیث ہے اور ابراہیم بن داؤد طیالسی کو ابو داؤد طیالسی نے ثقہ قرار دیا ہے اور ابن حبان نے بھی۔ بقیہ رُواۃ بھی مسلم شریف میں قابلِ احتجاج ہیں"۔

لیکن امام بخاری نے حبیب کے متعلق کہا ہے: **فیہ نظر** (یعنی اس میں نظر ہے)۔ ابن عدی کہتے ہیں: اس کی احادیث کے متن میں تو کوئی منکر روایت نہیں ہے 'تاہم اس سے روایت کردہ احادیث کی اسانید میں اضطراب کا ثبوت ملتا ہے۔ بہر حال ابو حاتم 'ابو داؤد اور ابن حبان نے اسے ثقہ قرار دیا ہے۔ پس اس کی حدیث کم سے کم حَسَن ضرور ہے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں: **لا بأس بہ**۔ یعنی ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

یہ حدیث مسند طیالسی میں اس طرح سے ہے (حدیث نمبر ۴۳۸): ہم سے داؤد الواسطی نے روایت کیا --- اور وہ ثقہ ہے --- اس نے کہا: میں نے یہ حبیب بن سالم سے سنی ہے۔ لیکن اس کے متن میں کچھ سقوط واقع ہوا ہے 'جس کا استدراک "مسند احمد" سے ہو جاتا ہے۔ "المجمع" میں ہیثمی کہتے ہیں (۱۸۹ر۵): اس حدیث کو احمد اور بزار نے بھی اس سے زیادہ مکمل صورت میں روایت کیا ہے اور طبرانی نے بھی اس کا کچھ حصہ "الاوسط" میں روایت کیا ہے[1] اس کے رُواۃ ثقہ ہیں۔

---

[1] طبرانی نے "الاوسط" میں جو حدیث روایت کی ہے وہ معاذ بن جبلؓ سے مرفوعاً روایت ہے۔

میرے نزدیک اس حدیث کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے عہد پر منطبق کرنا بہت دُور کی بات ہے۔ اس لئے کہ ان کی خلافت کا زمانہ خلافتِ راشدہ کے قریب تھا اور وہ کاٹ کھانے والی اور جابرانہ بادشاہتوں کے دو ادوار کے بعد نہیں تھا۔ واللہ اعلم!

بقیہ: لغات و اعراب قرآن

کے مجموعی ترکیبی معنی (ترجمہ) پر آگے بحث "الاعراب" میں مفصل بات دوبارہ کی جائے گی۔

[قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ] امید ہے کہ آپ اب ان تینوں کلمات کے معنی سمجھ سکتے ہیں۔ "قَالَ" (اس نے کہا، فرمایا) پر ابتدائی بحث ۲:۷:۱(۵) میں ہوئی تھی اور اسی آیت میں اوپر "قال" گزر چکا ہے (اذ قال)۔ اِنِّیْ (بیشک میں) بھی اسی آیت کے شروع میں گزر چکا ہے (اِنِّیْ جَاعِلٌ)، ۲:۲۱:۱(۳) میں۔ اور "اَعْلَمُ" جو مادہ "ع ل م" سے فعل مجرد عَلِم یعلَمُ (جاننا) سے فعل مضارع واحد متکلم کا صیغہ ہے اس کے معنی و استعمال پر ۱:۲:۱(۴) اور ۲:۱:۱(۳) میں بات ہو چکی ہے۔ اس طرح "اَعْلَمُ" کا ترجمہ "میں جانتا ہوں" ہے جس کی بامحاورہ صورت "مجھ کو یا مجھے معلوم ہے" اختیار کی گئی ہے۔ بعض مترجمین نے اسی حصۂ آیت کے ترجمہ میں "اِنِّیْ" کے "اِنَّ" (بیشک، یقیناً) کا ترجمہ نظرانداز کر دیا ہے۔ بعض نے کیا ہے۔

[مَا لَا تَعْلَمُوْنَ] "مَا" موصولہ (بمعنی جو کچھ کہ یا صرف "جو") ہے اور "لَا تَعْلَمُوْن" مادہ "ع ل م" کے فعل مجرد علِم یعلَم (جاننا) سے مضارع منفی (بلاَ) کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ اس فعل کی ابتدائی بحث کے حوالے اوپر (اَعْلَمُ کے ضمن میں) مذکور ہوئے ہیں۔ "ما لا تعلمون" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "جو کچھ کہ تم نہیں جانتے ہو"۔ اسی کو بامحاورہ بناتے ہوئے "جو تم نہیں جانتے" اور "جس کو تم نہیں جانتے" کر لیا گیا ہے۔

(جاری ہے)

بیع مؤجّل اور بیع مرابحہ

ادھار چیز نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت پر بیچنے کی شرعی حیثیت

عہد حاضر کے ایک اہم اقتصادی معاملے کے بارے میں

مولانا مفتی سیاح الدین کاکاخیلؒ کا محققانہ مقالہ

الحمدُ للہ ربّ العالَمین وَ الصّلوٰۃُ و السّلامُ عَلیٰ سیّدِ المُرسَلین و خاتم النّبیّین و علیٰ آلہٖ و اصحابہٖ اجمعین امّا بعد۔ فقہائے کرام کے ہاں دو اصطلاحی لفظ مستعمل ہوتے ہیں بیع مؤجّل اور مرابحہ۔ پہلے ان دونوں کی تعریف اور حقیقت بیان کی جاتی ہے۔

بیع مؤجّل کی حقیقت اور اس کا جواز

جس طرح یہ جائز ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان عقدِ بیع یوں ہو جائے کہ ثمن کی ادائیگی فی الحال ہو' اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ خود عقدِ بیع میں دونوں اپنی رضامندی سے یہ طے کر دیں کہ مشتری ثمن کی ادائیگی کچھ عرصہ کے بعد کرے گا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ ادائیگی کی وہ میعاد معلوم و معین ہو۔ اس کو بیع مؤجل کہتے ہیں' یعنی ایسی بیع کہ جس میں ادائے ثمن کے لئے اجل یعنی میعاد مقرر کی گئی ہے۔ **وَصحّ البیع بِثمن حالٍ وَبِثمن مؤجّلٍ الیٰ أجلٍ معلوم** (درِ مختار) اور اس جواز کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ عدمِ جواز کی کوئی دلیل شارع سے منقول نہیں ہے' اس لئے اشیاء میں اباحتِ اصلیہ کے اصول کے مطابق یہ بھی جائز ہے۔ لیکن اس کے ساتھ جواز کے لئے ایک نقلی دلیل بھی موجود ہے۔ بخاری شریف ج ۱' ص ۱۷۷ اور مسلم شریف ج ۲' ص میں ہے:

> **عن عائشۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہا انَّ النَّبِیَّ صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم اشتریٰ طَعَامًا مِن یَھُودِیٍّ اِلیٰ اَجَلٍ وَ رَھَنَہٗ دِرعَہٗ مِن حَدیدٍ**
>
> "حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے کچھ غلہ (۳۰ صاع جو) میعاد پر خریدا تھا اور (اس کے ثمن کے بدلے)

لوہے کی زرہ اس کے ہاں رہن رکھ دی تھی۔"

تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے عملِ مبارک سے اس کا جواز ثابت ہوا۔ مگر فقہاءِ کرام نے اس بیع مؤجل کی حقیقت بتاتے وقت یہ نہیں لکھا کہ بیع مؤجل میں بائع اور مشتری آپس میں جو ثمن طے کرتے ہیں وہ اس شے کی اُس وقت کی عام بازاری قیمت سے زائد ہوتا ہے' تاکہ بیعِ مؤجل کے مفہوم میں یہ صورت بھی داخل ہو جائے اور بیع مؤجل کے جواز کے حکم کے ساتھ یہ بھی ثابت ہو جائے کہ یہ صورت بھی جائز ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اگر ثمن کی زیادتی بائع نے اس لئے طے کی ہے کہ وہ اس کی وصولی کچھ عرصے کے بعد کرے گا اور وہ اپنے ذہن میں ادائے ثمن میں تاخیر کی وجہ سے یہ اضافہ کر رہا ہے اور مشتری اس اضافۂ ثمن کو اس لئے قبول کر رہا ہے کہ فی الحال اس کے پاس مال نہیں ہے کہ وہ بازار میں رائج الوقت قیمت پر نقد ثمن دے کر خرید سکے' تو یہ ایک ایسی صورت ہے جس پر علیحدہ بحث کی جاسکتی ہے کہ بیع بالا جل کی صورت میں رائج الوقت بازاری قیمت سے زیادہ ثمن لینا دینا شرعی احکام کے مطابق ہے یا نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات بہر حال واضح ہے کہ بیعِ مؤجل کے مفہوم میں یہ لازماً" شامل نہیں ہے۔ اور جب یہ کہا جائے کہ شریعتِ اسلامی میں بیع مؤجل بھی جائز ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جہاں تاجیل کے ساتھ میعاد کی مناسبت سے ثمن زائد طے ہوا ہو تو وہ بھی لازماً اس حکمِ جواز میں داخل ہے۔

مرابحہ کی حقیقت اور اس کا جواز

اسی طرح فقہاءِ کرام کے ہاں مرابحہ جائز ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی چیز ایک متعین ثمن دے کر خریدی تھی' اب وہ فروخت کر رہا ہے اور ایک مشتری اس سے خرید رہا ہے۔ مگر باہمی رضامندی سے یہ طے ہوتا ہے کہ بائع نے جتنا ثمن دے کر یہ چیز خریدی ہے وہ صحیح بتلا کر کہتا ہے کہ اس پر میں آپ سے اس قدر نفع لے کر مجموعی طور پر اتنے ثمن کے بدلے فروخت کرتا ہوں اور مشتری اس پر اعتماد کر کے رضامندی کے ساتھ اس قدر نفع دینے پر آمادہ ہو کر خرید لیتا ہے۔

مرابحہ کے مفہوم میں لازماً یہ شامل نہیں ہے کہ مشتری وہ چیز ادھار لے رہا ہے۔ بائع اپنے ثمنِ خرید پر جو اپنا نفع متعین بتلا کر فروخت کرتا ہے' نفع کی وہ مقدار ایک ہوتی ہے' خواہ

مشتری ثمن نقد دے رہا ہو خواہ وہ کسی میعادِ مقررہ پر دینے والا ہو۔ مرابحہ کے مفہوم میں یہ شامل نہیں ہے کہ نقد کی صورت میں تو اپنا منافع کم متعین کرتا ہے اور ادھار کی صورت میں اپنا نفع زیادہ کر رہا ہے۔ مثلاً زید نے ایک گھوڑا ایک ہزار روپیہ ثمن دے کر خریدا۔ اب خالد وہ گھوڑا اس سے خریدنا چاہتا ہے۔ باہم یہ طے ہوا کہ زید نے گھوڑا جتنے پر خریدا ہے وہ دو سو روپیہ اس پر نفع لینا چاہتا ہے۔ اس لئے زید نے خالد سے کہا کہ میں نے یہ گھوڑا ہزار پر خود خریدا ہے' میں اس پر دو سو روپیہ نفع لگا کر بارہ سو روپیہ میں فروخت کرتا ہوں' آپ کو اس طرح بارہ سو روپیہ پر منظور ہو تو لے لیں۔ خالد اس کی صداقت پر اعتماد کر کے دو سو نفع دینے پر راضی ہو کر بارہ سو روپیہ پر خریدتا ہے تو بیع و شراء کی ایسی صورت کو مرابحہ کہتے ہیں۔ یہ دو سو روپیہ نفع وہ بہرصورت لگا رہا ہے' خواہ خالد نقد خریدے یا ادھار۔ لیکن اگر وہ یوں کہے کہ نقد لو گے تو دو سو روپیہ نفع لگا کر بارہ سو روپیہ ثمن لوں گا' اور اگر چھ مہینے بعد ثمن دو گے تو پھر تین سو روپیہ نفع ملا کر تیرہ سو روپیہ ثمن ہو گا' تو ادھار کی وجہ سے زیادہ نفع لگا کر یہ سو روپیہ زائد وصول کرنا مرابحہ کے مفہوم میں شامل نہیں ہے۔ اس پر بحث کی جائے گی کہ تاجیل کی وجہ سے یہ اضافہ شرعاً کیسا ہے' جائز ہے یا ناجائز!

عموماً بیع مرابحہ کا یہ معاملہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ ایک خریدار کسی چیز کے فروخت کرنے والے کی سمجھ اور کاروباری مہارت پر اعتماد کر کے اور اس کو بیانِ مقدارِ ثمن میں سچا سمجھ کر اس سے وہ چیز خریدتا ہے۔ اس کو یہ اطمینان ہوتا ہے کہ اس بائع نے جو چیز خریدی ہے اور اب فروخت کر رہا ہے اس نے بالکل صحیح قیمت پر خریدی ہو گی۔ یہ ماہر ہے' تجربہ کار ہے' اس کو کسی چیز کی اصل مالیت کا اندازہ ہے۔ میں خود بازار میں کسی اور سے یہ چیز خریدوں تو شاید مجھے عمدہ چیز نہ مل سکے یا کسی سے دھوکہ کھا جاؤں ، صحیح قیمت کا مجھے علم نہیں ، شاید مجھے کوئی خراب چیز دیدے یا گراں کر کے دیدے۔ تو دراصل ان امور کے پیش نظر اس سے یہ طے کرتا ہے کہ آپ بتائیے کہ جتنے ثمن پر آپ نے یہ چیز خریدی ہے اس پر ایک متعین مقدار سے اپنا نفع لگا دو۔ بائع بتا دیتا ہے کہ میں نے خود یہ چیز اتنے ثمن میں خریدی ہے' یا ثمن اور اس چیز پر مزید اخراجاتِ حمل و نقل وغیرہ کے بعد مجھے اتنے پر پڑی ہے' اور اس پر مزید اس قدر متعین نفع میں لے کر فروخت کرتا ہوں۔ خریدار اس کے قول پر مطمئن ہو کر اس ثمن پر جو فروخت کرنے والے کے ثمنِ خریداری سے نفع کی مقدار پر زائد ہوتا ہے وہ چیز اس سے

خرید لیتا ہے۔ مرابحہ کے مستقل احکام ہیں جو کتبِ فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

بیعِ مؤجل اور مرابحہ میں مدت کی وجہ سے اضافہ

ادھار کی وجہ سے ثمن میں جو اضافہ کیا جاتا ہے اس کو عین ربٰوا' اور ربٰوا حقیقی کی طرح قطعی حرام نہیں کہا جاسکتا کیونکہ فقہائے کرام اور حضراتِ مفسرین نے حقیقی ربٰوا کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق یہ ربٰوا کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔ **وَحَرَّمَ الرِّبٰوا** کی تفسیر میں حضراتِ مفسرین نے حقیقی ربٰوا کی تعریف یوں لکھی ہے کہ دَین پر میعاد گزر جانے کے ساتھ ساتھ ہر مہینے کچھ مزید اضافہ ہوتا رہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں:

و اعلم ان الرّبا قسمانِ ربا النسیئۃ و ربا الفضل اما ربو االنّسیئۃ فھو الا مر الذی کان مشھورًا متعارفًا فی الجاھلیۃ و ذٰلک انّھم کانوا یدفعون المال علی اَنْ یّأخذوا کلّ شھرٍ قدرًا معیّنًا ویکون راس المالِ باقیًا ثُمّ اِذا حلّ الدَّینُ طالبوا المَدیُون بر أسِ المال فان تعذّر علیہ الاداء زادوا فی الحقّ و الاجل فھذا ھو الرّبا الذی کانوا فی الجاھلیۃ یتعاملون بھ۔ و اما ربا النقد فھو ان تباع منٌّ من الحنطۃ بمنوین منھا وما اَشبہَ ذٰلک (تفسیر کبیر)

"ربٰوا کی دو قسمیں ہیں۔ ربوا النسیئہ وہ معاملہ ہے جو زمانہ جاہلیت میں مشہور و متعارف تھا اور وہ یوں تھا کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ مال اس شرط پر دے دیتا کہ یہ ہر مہینہ اس سے ایک متعین مقدار لیتا رہے گا اور اصل دیا ہوا سرمایہ اسی طرح باقی ہوگا۔ اور جب اس ادھار لئے ہوئے مال کے واپس ادا کرنے کی وہ تاریخ آجاتی تو مدیون سے پورا سرمایہ طلب کرتا۔ اگر وہ ادا کرنے کا اہل نہ ہوتا اور ادائیگی اس کے لئے مشکل ہوتی تو یہ اور میعاد بڑھاتا اور ماہوار مزید اضافہ طے کرتا۔ یہ وہ جاہلیت والا سود ہے جس کا ان کے ہاں معاملہ جاری تھا۔ اور ربوا الفضل یا ربوا النقد یہ ہے کہ مثلاً ایک سیر گندم کے بدلے ہاتھوں ہاتھ دو سیر گندم کا تبادلہ کیا جائے۔"

امام رازی پھر لکھتے ہیں کہ **اما جمھور المجتھدین قد اتفقوا علی تحریم الربٰوا فی**

مشتری ثمن نقد دے رہا ہو خواہ وہ کسی میعادِ مقررہ پر دینے والا ہو۔ مرابحہ کے مفہوم میں یہ شامل نہیں ہے کہ نقد کی صورت میں تو اپنا منافع کم متعین کرتا ہے اور ادھار کی صورت میں اپنا نفع زیادہ کر رہا ہے۔ مثلاً زید نے ایک گھوڑا ایک ہزار روپیہ ثمن دے کر خریدا۔ اب خالد وہ گھوڑا اس سے خریدنا چاہتا ہے۔ باہم یہ طے ہوا کہ زید نے گھوڑا جتنے پر خریدا ہے وہ دو سو روپیہ اس پر نفع لینا چاہتا ہے۔ اس لئے زید نے خالد سے کہا کہ میں نے یہ گھوڑا ہزار پر خود خریدا ہے' میں اس پر دو سو روپیہ نفع لگا کر بارہ سو روپیہ میں فروخت کرتا ہوں' آپ کو اس طرح بارہ سو روپیہ پر منظور ہو تو لے لیں۔ خالد اس کی صداقت پر اعتماد کر کے دو سو نفع دینے پر راضی ہو کر بارہ سو روپیہ پر خریدتا ہے تو بیع و شراء کی ایسی صورت کو مرابحہ کہتے ہیں۔ یہ دو سو روپیہ نفع وہ بہرصورت لگا رہا ہے' خواہ خالد نقد خریدے یا ادھار۔ لیکن اگر وہ یوں کہے کہ نقد لو گے تو دو سو روپیہ نفع لگا کر بارہ سو روپیہ ثمن لوں گا' اور اگر چھ مہینے بعد ثمن دو گے تو پھر تین سو روپیہ نفع ملا کر تیرہ سو روپیہ ثمن ہو گا' تو ادھار کی وجہ سے زیادہ نفع لگا کر یہ سو روپیہ زائد وصول کرنا مرابحہ کے مفہوم میں شامل نہیں ہے۔ اس پر بحث کی جائے گی کہ تاجیل کی وجہ سے یہ اضافہ شرعاً کیسا ہے' جائز ہے یا ناجائز!

عموماً بیع مرابحہ کا یہ معاملہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ ایک خریدار کسی چیز کے فروخت کرنے والے کی سمجھ اور کاروباری مہارت پر اعتماد کر کے اور اس کو بیانِ مقدارِ ثمن میں سچا سمجھ کر اس سے وہ چیز خریدتا ہے۔ اس کو یہ اطمینان ہوتا ہے کہ اس بائع نے جو چیز خریدی ہے اور اب فروخت کر رہا ہے اس نے بالکل صحیح قیمت پر خریدی ہو گی۔ یہ ماہر ہے' تجربہ کار ہے' اس کو کسی چیز کی اصل مالیت کا اندازہ ہے۔ میں خود بازار میں کسی اور سے یہ چیز خریدوں تو شاید مجھے عمدہ چیز نہ مل سکے یا کسی سے دھوکہ کھا جاؤں، صحیح قیمت کا مجھے علم نہیں، شاید مجھے کوئی خراب چیز دیدے یا گراں کر کے دیدے۔ تو دراصل ان امور کے پیش نظر اس سے یہ طے کرتا ہے کہ آپ بتائیے کہ جتنے ثمن پر آپ نے یہ چیز خریدی ہے اس پر ایک متعین مقدار سے اپنا نفع لگا دو۔ بائع بتا دیتا ہے کہ میں نے خود یہ چیز اتنے ثمن میں خریدی ہے' یا ثمن اور اس چیز پر مزید اخراجاتِ حمل و نقل وغیرہ کے بعد مجھے اتنے پر پڑی ہے' اور اس پر مزید اس قدر متعین نفع میں لے کر فروخت کرتا ہوں۔ خریدار اس کے قول پر مطمئن ہو کر اس ثمن پر جو فروخت کرنے والے کے ثمنِ خریداری سے نفع کی مقدار پر زائد ہوتا ہے وہ چیز اس سے

کے حساب سے اضافہ لوں گا' اگر ایک ماہ بعد دو گے تو ۱۰۲ روپے ہوں گے' دو ماہ بعد دو گے تو ۱۰۴ ہوں گے' اور تین ماہ بعد دو گے تو ۱۰۶ ہوں گے۔ بلکہ تاجر اپنے ذہن میں یہ سوچتا ہے کہ نقد ابھی ادا کرتا تو عام بازاری قیمت کے مطابق میں بھی سو روپیہ پر فروخت کرتا۔ اب چونکہ یہ شخص مجھے دو مہینے کے بعد ثمن ادا کرے گا تو اس سے کہتا ہے کہ میں اپنی یہ چیز ۱۰۴ روپے پر فروخت کرتا ہوں' اگر آپ اس کو دو ماہ کی میعاد پر ۱۰۴ روپے کے بدلے میں خریدنا چاہتے ہو تو خرید لو۔ خریدار کے پاس اگر رقم اس وقت موجود ہو اور بازار میں ہر دکان سے وہی چیز بعینہٖ سو روپیہ کو مل سکتی ہو تو وہ کیوں سو روپیہ کی چیز ۱۰۴ پر خریدے گا۔ وہ تہی دستی کی وجہ سے مجبور ہو کر کہتا ہے کہ خواہ چار روپیہ مہنگا دے رہا ہے مگر اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے ۱۰۴ پر خریدلوں گا اور خرید لیتا ہے۔ تو سود سے اس کا فرق دو وجہوں سے ہے' ایک تو یہ کہ دَین پر اضافہ نہیں بلکہ شروع ہی سے ثمن مہنگا بتلا دیتا ہے۔ وہ اضافہ محض اس کے ذہن میں ہے۔ نیز مدت کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس زیادتی میں اضافہ نہیں ہوتا۔ مثلاً اس صورت میں اگر کسی وجہ سے خریدار دو مہینے کے بعد بروقت ادائیگی نہ کرسکا اور ایک مہینہ مزید گزر گیا تو پھر بھی اس کا مطالبہ ۱۰۴ ہی کا ہوتا ہے' یہ نہیں کہتا کہ اب ۱۰۶ دو گے یا مزید دو مہینے گزر گئے تب بھی اس کا مطالبہ اسی ۱۰۴ کا ہوتا ہے' ۱۰۸ کا نہیں ہوتا اور اگر وہ ایک ماہ گزرنے کے بعد ۱۰۶ اور دو ماہ گزرنے کے بعد ۱۰۸ کا مطالبہ کرتا ہے تو پھر یہ اصل ثمن ۱۰۴ پر ربٰوا ہو جائے گا۔ اور اس کو قطعی حرام کہا جائے گا۔

الغرض یہ زیر بحث مسئلہ اگرچہ عین ربٰوا تو نہیں' مگر اس میں شک نہیں کہ یہاں ذہنیت وہی سود خوارانہ ہے۔ درحقیقت یہ صاف سود ہے بظاہر اپنے آپ کو بچا کر ایک حیلہ کے ساتھ وہی سودی کام کر رہا ہے۔ اور بہت سے شرعی مسائل کے پیشِ نظر یہ کہنا چاہیے کہ سود خوارانہ ذہنیت کے ساتھ جس حیلہ گری سے بھی ہو اگر اس قسم کا کاروبار کیا جائے تو وہ ناجائز ہے۔ اور خود احادیثِ صحیحہ میں اور فقہائے کرام کے اقوال میں اس قسم کے معاملات کو ناجائز کہا گیا ہے۔ اور اس بنا پر یہ سمجھنا چاہیے کہ محض ادھار پر فروخت کرنے کی وجہ سے کسی تاجر کا سامانِ تجارت بازاری قیمت سے زائد فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ ایسا کاروبار اسلامی شریعت کے مزاج کے خلاف ہے اور اس سے معاشرہ میں وہ ساری خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو سودی کاروبار سے پیدا ہوا کرتی ہیں۔ معاشی توازن بگڑ جاتا ہے' ایک طرف غیر

طبعی طور پر دولت میں اضافہ ہوجاتا ہے' اور دوسری طرف عام معاشرہ میں غربت انتہا کو پہنچتی ہے اور ملک میں دو طبقے بن جاتے ہیں' طبقاتی کشمکش اور باہمی منافرت اور تحاسد و تباغض پیدا ہوجاتا ہے' دولت مند غریبوں کو حقیر اور بے قدر و قیمت سمجھتا اور ان کی تذلیل کرتا ہے اور غریبوں کا طبقہ دولت والوں کو دشمن کی نگاہ سے دیکھتا اور حسد کی آگ میں جلتا اور انتقامی تدبیریں سوچتا ہے۔ جب بھی کسی مملکت کا نظامِ معیشت اور کاروبارِ تجارت اسلامی احکام اور اسلامی حدود و قیود سے ہٹ کر ہو اس کے نتیجے میں آخر کار یہی مفاسد وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

یہ ایک حیلہ ہے

کوئی طریقہ اور تدبیر سوچنا اور اس کو بروئے کار لانا جس کے ذریعہ سے اپنا ایک مقصد حاصل کیا جائے "حیلہ" کہلاتا ہے۔ یہ حیلہ حرام بھی ہوتا ہے' مکروہ بھی ہوتا ہے' اور جائز اور مباح بھی ہوتا ہے۔ اس وقت حیلہ کی یہ تقسیم اور اس کی مختلف صورتیں اور اس کی مختلف مثالیں بیان کرنا مقصود نہیں' یہ ایک مستقل موضوع ہے۔ البتہ اس خاص زیر بحث موضوع کے بارے میں کچھ عرض کرتے وقت یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ یہ بھی کاروبارِ تجارت میں اختیار کرنا اپنے مقصد اور مفاسد کے اعتبار سے حرام حیلہ ہے' یا اگر نرم الفاظ استعمال کئے جائیں تو مکروہ اور شریعتِ اسلامی کے اصل مزاج کے خلاف حیلہ ہے۔ کیونکہ سودی ذہنیت کے ساتھ سود کے مقصد کو پیش نظر رکھ کر کھلے سود کے بدلے میں اس کو اختیار کیا جارہا ہے۔ تو ایک فاسد اور مفسد مقصد کے لئے اگر اس کے بدل کے طور پر بظاہر کسی دوسرے نام سے کوئی کام کیا جائے تو وہ جائز کیسے ہوسکتا ہے۔ علامہ ابن القیمؒ نے اعلام الموقعین میں لکھا ہے:

فالنیۃ روح العمل و لبہ و قوامہ و ھو تابع لھا یصحّ بصحتھا و یفسد بفساد ھا ...... "نیت عمل کے لئے روح ہے اور نیت ہی پر عمل کا دارومدار ہے۔ عمل نیت کے تابع ہے۔ نیت صحیح ہو تو عمل صحیح ہے اور نیت فاسد ہو تو عمل فاسد ہے۔" آگے جاکر وہ لکھتے ہیں: **و ھذا دلیل علی ان من نوی بالبیع عقد الربا حصل لہ الربا و لا یعصمہ من ذالِکَ صورۃ البیع** (ج ۳' ص ۱۱۱) "اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس کسی شخص نے ظاہر میں تو بیع کی ہے مگر اس سے اس کی نیت وہی ہے جو عقد ربٰوا کی ہے تو اس کے لئے وہ ربٰوا ہوگیا' اور بیع کی یہ ظاہری صورت اس کو ربٰوا سے نہیں بچاسکتی"۔ دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

علم ا ن ا لا غتبار فی العقود و الا فعال بحقا ئقها و مقا صد ھا دون ظو اھر الفاظها و ا فعا لھا (ج ۳، ص ۹۵) "معلوم ہوا کہ عقود اور افعال میں اصل اعتبار ان کے حقائق اور مقاصد کو ہے، ظاہری الفاظ اور افعال کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔"

ایک اور جگہ علامہ ابن القیم کا ارشاد ہے: **و تجویز الحیل ینا قض سد الذرائع مناقضۃ ظاہرۃ فان الشارع یسد الطریق الی المفاسد بکل ممکن و المتحیل یفتح الطریق الیها بحیلتہ فاین من یمنع من الجائز خشیۃ الو قو ع فی المحرم الی من یجعل الحیلۃ الی التوصل الیہ** (ج ۳۔ ص ۱۵۹) "حیلوں کو جائز قرار دینا سدِ ذریعہ کے مسئلے کے ساتھ کسی طرح بھی جوڑ نہیں کھاتا بلکہ صاف ظاہر طور پر اس کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ تو چاہتا ہے کہ ہر ممکن طریقہ سے مفاسد تک پہنچانے والے راستے کو بند کردیا جائے۔ اور حیلہ کرنے والا شخص تو حیلہ کے ذریعے ان مفاسد کی طرف لے جانے والا راستہ کھول دیتا ہے۔ تو شارع تو جائز کاموں کو بھی روکتا ہے اس خطرہ کے پیش نظر کہ حرام میں جا کر پڑے گا، اور حیلہ گر اس حرام تک پہنچنے کے لئے حیلہ کر کے راستے تلاش کر رہا ہے"۔ تو حیلہ کرنے والے کا یہ عمل شارع کے مقصد کی بالکل ضد ہے تو یہ کہاں جائز ہو سکتا ہے۔ علامہ ابن القیمؒ ایک اور جگہ تحریر فرماتے ہیں:

> **ولهذا مسخ اللہ الیهود قردۃ لمّا تحیّلوا علی فعل ملحرّمہ اللہ و لَمْ یعصمهم مِن عقوبتہ اظهار الفعل المباح لما تو سّلوا بہ الی اوتکاب محارمہ و لهذا لعن الیهود لما اکلوا ثمن ما حرّم اللہ علیهم اکلہ و لَمْ یعصمهم التوسل الی ذلک بصور ۃ البیع و ایضًا فانّ الیهود لَمْ ینفعهم ازالۃ اسم الشحوم عنها باذا بتها فانها بعد الا ذابۃ یفار قها الا سم و تنتقل الی اسم الودک فلما تحیلوا علی ا ستحلا لها با زالۃ الا سم لَمْ ینفعهم ذلک** (ج ۳، ص ۱۱۳)

"اور اس لئے اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کو مسخ کر کے بندر بنا دیا تھا جب کہ انہوں نے اللہ کی طرف سے ایک حرام فعل کے کرنے کے لئے حیلہ اختیار کیا۔ اور ظاہر میں کئے ہوئے ایک فعلِ مباح نے ان کو حرام کے ارتکاب کی سزا سے نہیں بچایا کیونکہ انہوں نے ایک حرام کے ارتکاب کے لئے بطور ایک حیلہ کے یہ بظاہر

جائز کام کیا تھا۔ اس طرح یہود پر لعنت ہوئی جب کہ وہ اس چیز کو فروخت کر کے اس کے ثمن کو استعمال میں لے آئے جس کا خود کھانا اللہ نے ان پر حرام کردیا تھا۔ اور ظاہر میں بیع کی صورت نے ان کو لعنت کی سزا سے نہیں بچایا۔ نیز یہ بھی کہ یہودیوں کو شحوم (چربیوں) کے کھانے سے روکا گیا تھا۔ انہوں نے یہ حیلہ کیا کہ چربی کو پگھلا لیتے تھے اور پگھلانے کے بعد اس کا نام بدل کر "وَدک" ہوجاتا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ نام کے بدل جانے سے اس کی حقیقت کو بدلا ہوا قرار دیں گے۔ اور اس پگھلے ہوئے کو وَدک کے نام سے کھا لیتے تھے۔ لیکن اس نام کے بدل جانے سے حرمت کا حکم نہیں بدلا اور یہ حیلہ کوئی کارگر نہ ہوا۔ اور نام بدل جانے نے ان کو کوئی نفع نہیں دیا اور حرام کو حلال سمجھ کر حکم خداوندی کی خلاف ورزی کے جرم میں ملعون ہوئے۔"

اس کے بعد پھر علامہ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

قال الخطابی فی ھذا الحدیث بطلان کُلّ حِیلۃ یحتال بھا المُتوسّل اِلی المحرم فانّہ لا یَتغیّرَ حکمہ بِتغیُّرِ ھیئتِہ و تبدیلِ اسمِہ (۱۱۲)

"علامہ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے سے حرام کے ارتکاب تک پہنچا جائے وہ باطل ہے کیونکہ کسی چیز کی ہیئت اور نام کو تبدیل کرنے سے اس کا شرعی حکم نہیں بدلتا۔"

اور اس کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ اس حدیث سے اس قسم کے حیلوں کے بطلان پر دلالت اس طرح ہوتی ہے جس کی طرف امام احمدؒ نے اشارہ فرمایا ہے کہ یہودیوں پر جب اللہ تعالیٰ نے شحوم (چربیوں) کو حرام کیا تو انہوں نے چاہا کہ کوئی حیلہ کر کے ان شحوم سے نفع ضرور حاصل کیا جائے، اور یہ بھی ہمارے بارے میں نہ کہا جاسکے کہ انہوں نے شحوم سے نفع حاصل کر کے حکم خداوندی کی نافرمانی کی ہے۔ یعنی فرمانبرداری کا بھرم بھی قائم رہے۔ تو انہوں نے اس کے لئے یہ حیلہ سوچا کہ اس کو پگھلا کر اس کی شکل کچھ بدل دی اور جس کا ودک نام ہوا، اور ارادہ یہ کیا کہ اس طرح شحوم کا نام تو باقی نہ رہا۔ اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے حرام کردہ شحوم سے تو ہم انتفاع نہیں کررہے ہیں بلکہ وِدک سے انتفاع کررہے ہیں۔ حکمِ خداوندی میں تو وَدک کی حرمت نہیں ہے، شحوم کی ہے، پھر یہ بھی

کیا کہ اس کو فروخت کر کے اس کے عوض میں لئے ہوئے ثمن سے انتفاع کیا کرتے تھے' اور یہ کہتے تھے کہ ہم شحوم سے تو انتفاع نہیں کرتے۔ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

و بدل الشیئ یقوم مقامہ و یسدّ سدہ فاذا حرّم اللّٰہ الا نتفاع بشیئ حرم الا عتیاض عن تلک المنفعۃ (۱۱۲)

"کسی شے کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی شے سے نفع حاصل کرنا حرام کر دیتا ہے تو اس منفعت کا عوض لینا بھی حرام کر دیتا ہے۔"

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ یہودی اس لئے ملعون ہوئے کہ انہوں نے محض نام کے بدلنے سے حیلہ کر کے حرام کو حلال کر دیا اور رودک کے نام سے فائدہ اٹھانا چاہا مگر اس حیلہ گری سے ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا اور حرام کے مرتکب قرار پائے۔ اسی طرح اگر کوئی یہ حیلہ کرے کہ ربٰوا کی حرمت کی جو اصل وجہ ہے اس کے حاصل کرنے لئے ربٰوا کے نام سے نہیں بیع و شراء کے نام سے کوئی کام کرے تو اس نام کے بدل جانے سے اصل حقیقت نہیں بدلے گی اور حرمت باقی رہے گی۔ اور فرمایا:

فان الربٰولَمۡ یکن حرامًا بصورتہ و لفظہ و انما کان حرامًا لحقیقتہ التی امتاز بھا عن حقیقۃ البیع فتلک الحقیقۃ حیث وجدت و جد التحریم فی ای صورۃ رکبت و بایّ لفظ عبر عنھا فلیس الشان فی الاسماء وصورًا لعقود و انما الشان فی حقا ئقھا و مقاصدھا و ما عقدت لہ(ج ۲' ص ۱۱۴)

"ربٰوا صرف ایک خاص صورت اور خاص لفظ کی وجہ سے حرام نہیں' بلکہ اس کی حرمت اس حقیقت کی وجہ سے ہے جس کی بناء پر وہ بیع کی حقیقت سے ممتاز ایک علیحدہ چیز ہے۔ تو یہ حقیقت جہاں بھی پائی جائے حرمت پائی جائے گی' خواہ وہ جس صورت میں جلوہ گر ہو اور جس لفظ سے بھی اس کی تعبیر کی جائے۔ اصل اہمیت عقود کی ظاہری صورتوں اور الفاظ کی نہیں ہے' اصل اہمیت ان اسماء و صور کی حقیقتوں' مقاصد اور ان امور کی ہے جن کے حصول کے لئے یہ صورتیں اختیار کی جاتی ہیں اور یہ نام رکھے جاتے ہیں۔"

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ظاہری صورت میں خواہ وہ بیع و شراء کے نام سے ایک عقد ہو، اور اس کو ربٰوا کے سوا کوئی اور نام دیا جائے، لیکن چونکہ یہ وہی مکروہ مفاسد معاشرہ میں پیدا کرتا ہے جو ربٰوا پیدا کیا کرتا ہے، اور صریحاً ربٰوا کے الزام سے بچنے کے لئے محض حیلہ گری کے طور پر اگر ان دوسری صورتوں کو اختیار کیا جائے، تو چونکہ حقیقت وہی ہوتی ہے تو یہ حیلہ کوئی فائدہ نہیں دے گا اور معاملہ کی یہ صورتیں بھی حرام اور ممنوع ہوں گی۔

ابتداء میں بھی یہ بات عرض کر دی گئی ہے کہ زمانہ جاہلیتِ قدیمہ میں (اور زمانہ جاہلیتِ جدیدہ میں بھی) ایک صورت تو یہ ہے کہ کسی کو قرض دیا یا کسی اور وجہ سے کسی پر دَین لازم ہوا تو اس کے ساتھ یہ طے کیا جائے کہ ماہوار اس اصل سرمایہ پر اتنی مقدار مزید رقم دیا کرو گے، عربوں کے ہاں اس کا نام ربٰوا تھا۔ ابوبکر جصاص رازیؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں: **والربا الذی کانت العرب تعرفہ و تفعلہ انما کان قرض الدراھم و الدنانیر الی اجل بزیادۃ علی مقدار مااستقرض علی مایتراضون بہ** (ج ۱، ص ۴۶۵) "وہ ربٰوا جس کو عرب جانتے تھے اور کیا کرتے تھے وہ یہ تھا کہ کسی کو دراہم و دنانیر کسی میعاد مقررہ تک قرض دیئے کہ جتنی رقم قرض لی ہے اس پر مزید اتنا اور دیں گے، جس پر وہ آپس میں راضی ہو جاتے تھے۔"

جب قرآن مجید میں ربٰوا کی حرمت کا حکم نازل ہوا "**اَحَلَّ اللّٰہُ البیعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا**" تو ہر عرب فرد فوراً سمجھ گیا کہ جس معاملہ کو ہم اپنی لغت میں ربٰوا کہتے ہیں اور کرتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام کیا۔ اس میں انہوں نے کوئی اجمال یا ابہام محسوس نہیں کیا، لیکن مرادِ خداوندی کو وحی الٰہی سے سمجھنے والے اللہ کے رسولؐ نے جو معلّمِ قرآن اور مبیّنِ **مَآاَنزَلَ اللّٰہُ** کا مقام رکھتے ہیں، اپنے ارشادات میں ربٰوا کی اور صورتوں کا بھی ذکر فرمایا جس کو عرب ربٰوا نہیں کہتے تھے بلکہ وہ ان صورتوں کو بیوع میں شامل کرتے تھے۔ چنانچہ اور آپؐ نے ارشاد فرمایا: **اَلذَّھَبُ بِالذَّھبِ مَثلاً بِمثلٍ وَالفِضّۃ بِالفِضّۃِ مثلا بِمثلٍ الحِنطۃ بالحِنطۃِ و الشَّعیر بِالشّعِیرِ مثلاً بِمثلٍ وَالتَّمر بِالتمر مثلاً بمثلٍ و المِلحُ بِالمِلح مثلا بمثل فمن زاد او ازداد فقد اربیٰ۔ ای اتٰی بالربٰوا۔**

اس کو ربوا الفضل کہا جاتا ہے اور بہ اتفاقِ ائمہ یہ ربوا الفضل ان چھ چیزوں میں محصور نہیں۔ ان کے علاوہ اور بہت سی اشیاء میں بھی یہ ضروری ہے کہ ہاتھوں ہاتھ تبادلہ ہو اور

ناپ تول کے حساب سے بالکل ایک برابر ہوں۔ اگر ہاتھوں ہاتھ تبادلہ نہ ہو' یا ہاتھوں ہاتھ ہو مگر ایک طرف ہم جنس کی زیادتی ہو تو یہ ربٰوا ہو گا اور حرام ہو گا اور **حَرَّمَ الرِّبٰوا** میں شامل ہو گا۔ علامہ ابو بکر جصاص رازی فرماتے ہیں:

فَاَبطَلَ اللّٰہ الربا الذی کا نوا یتعا ملون بِہٖ و اَبطَلَ ضروبًا آخرمن البیاعات و سمّاھا ربا فانتظم قولہ تعالیٰ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا تحریم جمیعھا لشمول الا سم علیھا من طریق الشرع و من ابواب الربا الشرعی السلم فی الحیوان (ج' ۱ ص ۴۶۵) **ومن الربٰوا المراد بالآیۃ شراء ماباع باقل من ثمنہ قبل نقد الثمن** (ص ۴۶۶)

"یہ آیت نازل کر کے اللہ تعالیٰ نے اس ربوا کو باطل اور حرام قرار دیا جو عربوں کے ہاں عام طور پر جاری تھا لیکن ساتھ ہی (گویا احادیث کی تشریح کی رو سے) خرید و فروخت کی بہت سی صورتیں باطل قرار دیں اور ان کو بھی شرعی اصطلاح کی رُو سے ربٰوا کا نام دیا۔ تو اس صورت میں (کہ وہ بیوع بھی در حقیقت ربٰوا کی صورتیں ہیں) **حَرَّمَ الرِّبٰوا** کا حکم ان سب کو شامل ہو گیا کیونکہ شرعی طریقہ سے ربٰوا کا اسم ان کو بھی شامل ہے۔ چنانچہ شرعی ربٰوا میں یہ بھی داخل ہے کہ کوئی کسی جانور کو بیع سلم کے طریقے سے خریدنا چاہے اور آیت میں ذکر کردہ ربٰوا میں یہ بھی داخل ہے کہ کوئی چیز جو ادھار پر فروخت کی ہے' ابھی اس کا ثمن وصول نہیں کیا ہے کہ وہی چیز مشتری سے یہ بائع اس پہلے ثمن سے کم ثمن پر خریدے۔ (تو یہ دونوں ثمنوں میں جس قدر فرق ہے اتنی رقم ربا میں شامل ہے۔)"

امام فخر الدین رازیؒ' امام شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور دوسرے مفسرین و فقہاء نے لکھا ہے کہ پہلی صورت جس کو ربو النسیہ کہا جاتا ہے' ربوا حقیقی ہے۔ اور دوسری صورت میں جس کو ربو الفضل کہا جاتا ہے ربٰوا حکمی ہے۔ ربوا الفضل کی حرمت دراصل سدِ ذریعہ کے طور پر ہے' یعنی یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں کہ اگر ان کو ممنوع قرار نہ دیا جائے اور یہ جائز ہوں تو لوگ حیلہ گری کے طور پر ان کو ربٰوا حقیقی کے لئے ذریعہ بنائیں گے اور وہ سارے مفاسد برپا ہوں گے جن کی وجہ سے ربٰوا حقیقی کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اور اس لئے احادیثِ صحیحہ کی رُو سے مسئلہ یہ ہے کہ ان اموالِ ربویہ کے بارے میں **جَیّدُھا وَ رَدِیُّھا سَوَاء** کا حکم ہے' مثلاً اگر ایک

طرف عمدہ قسم کی گندم ہے اور دوسری طرف معمولی اور ادنیٰ درجے کی' مگر تبادلہ کرتے وقت پھر بھی مساوات ضروری ہے۔ اگر ایک طرف ماپنے یا تولنے میں زیادتی ہو جائے (خواہ اس لئے کہ یہ دوسرے کے مقابلے میں کم درجے کی ہے) تو یہ زیادتی ارشادِ نبویؐ **وَالفَضلُ رِبٰوا** کے تحت ربٰوا میں شامل اور ممنوع و حرام ہوگی۔ اسی طرح سونے کا تبادلہ سونے سے ہو' چاندی کا چاندی سے ہو' تو ضروری ہے کہ وزن بالکل برابر ہو' خواہ ایک طرف بنا ہوا زیور ہو اور دوسری طرف سونے یا چاندی کے ٹکڑے ہوں۔ اگر اس لئے کہ بنا ہوا زیور اس صنعت کی وجہ سے اس لائق ہے کہ اس کے مقابلے میں سونے کی مقدار اس کے وزن سے زیادہ ہو کسی نے زیادہ سونا دیا تو وہ ربٰوا ہوگا۔ گویا باہمی تبادلہ کی صورت میں صنعت کو بھی اہمیت نہیں دی گئی اور وزن کا برابر ہونا ضروری قرار دیا۔ یہ سب کچھ محض اس لئے ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اگر اعلیٰ اور ادنیٰ ہونے یا مصنوع و غیر مصنوع ہونے کی بناء پر کمی بیشی کی اجازت دی جائے تو اسی کو ذریعہ بنا کر لوگ ربٰوا حقیقی تک نوبت پہنچا دیں گے۔۔۔ اور اسی بات کو علامہ ابن القیمؒ نے اپنی مشہور کتاب "اعلام الموقعین" (جلد ۳' ص ۱۵۵) میں یوں بیان فرمایا ہے:

ثُمّ اوجب علیھم فِی التَّمَاثُل و ان لَا یزید احد العِوَضین علی الآخَر اذا کانا مِن جنس واحد حتی لا یباع مد جید بمدّین ردیئین و اِن کانا یساویانہ سدا للذریعۃ ربا النسأ الذی ھو حقیقۃ الرّبٰوا و انہ اذا منعھم من الزیادۃ مع الحلول حیث تکون الزیادۃ فی مقابلۃ جودۃ او صفۃٍ او سکۃٍ او نحوھما فمنعھم منھا حیث لا مقابل لھا الا مجرد الاجل اولی فھذہ ھی حکمۃ تحریم ربوا الفضل التی خفیت علی کثیر من الناس حتی قال بعض المتأخرین لا یتبین لی حکمۃ تحریم ربوا الفضل و قد ذکر الشارع ھذہ الحکمۃ بعینھا فانہ حرّمہ سدّا بذریعۃ ربا النسأ فقال فی حدیث تحریم ربا الفضل فانی اخاف علیکم الرما و الرما ھو الربا فالتحریم الربا نوعان نوع حرم لمافیہ من المفسدۃ و ھو ربا النسیئۃ و نوع حرم تحریم الوسائل و سدا للذرائع فظھرت حِکمۃُ الشارع الحکیم و کمال شریعتہ الباھرۃ فی تحریم النوعین

حضرات فقہائے حنفیہؒ نے بھی بطور قاعدہ کلیہ کے لکھا ہے: **الا مور بمقاصدھا یعنی**

ان الحکم الذی یترتبہ علی ا مر یکون علی مقتضی ما ھو ا لمقصود من ذٰلک الامر (مجلّۃ الاحکام العدلیہ مادہ ۲) "تمام امور کا دارو مدار ان مقاصد پر ہوتا ہے جن کو پیشِ نظر رکھ کر وہ امور سرانجام دیئے جاتے ہیں۔ یعنی کسی امر پر جو حکم شرعی مترتب ہوتا ہے وہ اس امر سے جو مقصود ہے اس کے مقتضٰی کے مطابق ہوتا ہے۔" اور لکھا ہے: **العبرۃ فی العقود للمقاصد و المعانی لا للا لفاظ و المبانی ولذا یجری حکم الر ھن فی البیع با لو فا ء** (مادہ ۳) یعنی "عقود میں اصل اعتبار مقاصد و معانی کا کیا جائے گا' الفاظ و عبارات کو نہیں دیکھا جائے گا۔ اس لئے بیع بالوفا میں اگرچہ لفظ تو بیع کا استعمال ہو رہا ہے مگر دراصل مقصد رہن کا ہے' اس لئے اس پر رہن کے احکام جاری کئے جائیں گے۔" اس قاعدہ کو سمجھانے کے لئے فقہائے کرام نے چند مثالیں بھی دی ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے دکاندار سے کوئی چیز خریدی' ثمن اس کے پاس موجود نہیں ہے' وہ چیز اپنے قبضہ میں لے کر جا رہا ہے اور اس نے اپنے ہاتھ کی گھڑی اتار کر دکاندار کو دے دی کہ یہ اپنے پاس امانت رکھو' میں ثمن لے کر آرہا ہوں۔ یہاں اگرچہ اس نے لفظ امانت یا ودیعت استعمال کیا ہے لیکن درحقیقت یہ اس نے اس واجب الادا ثمن کے بدلے گھڑی رہن رکھی ہے۔ اس گھڑی پر امانت کے احکام جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر سارے احکام رہن کے جاری ہوں گے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ میں اپنا یہ گھوڑا آپ کو ہبہ کر کے دے رہا ہوں ایک ہزار روپیہ کے بدلے میں' تو زید نے اگرچہ لفظ تو ہبہ کا استعمال کیا ہے' لیکن جب اس گھوڑے کے بدلے میں ہزار روپیہ کا بھی ذکر ہے تو یہ بیع ہے' ہبہ نہیں۔ اور اس عقد پر سارے احکام ہبہ کے متفرع نہیں ہوں گے' بلکہ بیع کے سارے احکام متفرع ہوں گے۔ اگر کوئی جائداد اس طرح ہبہ کے نام سے کسی شے کے بدلے میں دی ہے تو جائداد کی بیع ہوئی ہے' اس کا ہبہ نہیں ہوا' لہٰذا اس جائداد پر شفعہ ہو سکتا ہے۔ اسی کو فقہاء کرام کہتے ہیں: ہبہ بشرط العوض بیع ہے' ہبہ نہیں (درر الاحکام شرح مجلّۃ الاحکام العدلیہ میں یہ تمام تفصیلات موجود ہیں)

ان تمام تفصیلات کو ذہن نشین کرانے کے بعد اب دیکھئے کہ حیلہ کر کے فرار عن الربا کی کیا کیا صورتیں سودی ذہن رکھنے والے ربٰوا کے مقصد کے لئے اختیار کرتے ہیں' جبکہ شارع علیہ السلام نے ان حیلوں کو باطل قرار دیا ہے۔

(ا) زید کو سو روپیہ کی ضرورت پیش ہوئی (خواہ ذاتی اخراجات کے لئے یا تجارت کرنے کے

لئے) وہ ایک سرمایہ دار تاجر کے پاس آیا کہ آپ مجھے سو روپیہ قرض دیجئے' میں چھ ماہ کے بعد واپس کروں گا۔ تاجر سودی ذہنیت کے ساتھ سوچتا ہے کہ میں سو روپیہ اس کو قرضِ حسنہ دے کر چھ ماہ انتظار کروں تو اس کا مجھے کیا فائدہ ہو گا (اس ذہنیت کے لوگ آخرت کے اجر و ثواب کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور اس کو فائدہ نہیں سمجھتے۔) اب اگر وہ زید سے یہ کہے کہ اچھا سو روپیہ تو قرض دیتا ہوں لیکن تین روپیہ ماہوار شرحِ سود کے مطابق آپ مجھے ۱۱۸ روپے واپس کرو گے' تو اس کا صاف مطلب یہی سمجھا جائے گا کہ یہ تاجر صرف تجارت نہیں بلکہ سودی کاروبار کرتا ہے۔ معاشرہ میں سود خوار بدنام ہیں' ان کو اچھی نگاہوں سے نہیں دیکھا جاتا' اس لئے یہ اس کو گوارا نہیں کہ اس پر یہ الزام لگے اور سود خوار کہلائے۔ مقصد تو یہ ہے کہ اس کو آج کے سو روپے کے بدلے چھ ماہ بعد کے ایک سو اٹھارہ مل جائیں' تو وہ سوچ کر اس فاسد مقصد کے لئے ایک حیلہ تلاش کرتا ہے۔ اس کے پاس ایک تھان پڑا ہوا ہے جس کی بازاری قیمت ایک سو روپیہ ہے۔ زید سے کہتا ہے کہ میں نقد روپیہ تو آپ کو نہیں دے سکتا' چھ ماہ کی میعاد پر مجھ سے ۱۱۸ روپے میں یہ خرید لو اور جا کر فروخت کر کے روپیہ سے کام چلاؤ۔ زید کو ضرورت درپیش ہے' اس کی ایک مجبوری ہے' اس لئے وہ مان جاتا ہے۔ تاجر وہ تھان ۱۱۸ روپے ثمن کے بدلے چھ ماہ کی میعاد پر زید کے ہاتھ فروخت کرتا ہے۔ جب زید وہ تھان اپنے قبضے میں لے لیتا ہے' تو تاجر اسے کہتا ہے کہ آپ کو تو سو روپیہ نقد چاہیے۔ یہ تھان جو اب آپ کا ہے سو روپے پر میرے ہاتھ فروخت کر دیجئے۔ زید کو تو سو روپیہ کی ضرورت تھی' لہٰذا زید سے تاجر نے وہی تھان سو روپے کے بدلے خرید لیا۔ اور پہلے عقد کی بناء پر زید چھ ماہ بعد اسے ایک سو اٹھارہ روپیہ دے گا۔ تاجر اس حیلہ گری کی بناء پر اپنے دل کو یہ اطمینان دلا رہا ہے کہ میں نے اٹھارہ روپے سود نہیں لیا' دوسروں کو بھی یہ باور کراتا ہے کہ میں سودی کاروبار نہیں کرتا' مگر شریعتِ اسلامی کے قانون کی رُو سے اس کا یہ کاروبار ناجائز ہے۔

تمام کتبِ فقہ میں لکھا ہے کہ: **لایجوز شراء ما باع باقلّ بمّا باع قبل نقد الثمن** یعنی بائع نے جو چیز جس ثمن کے بدلے فروخت کی ہے ابھی مشتری نے ثمن ادا نہیں کیا تھا کہ وہی چیز یہ بائع اس سے کم ثمن پر پھر خرید رہا ہے تو یہ معاملہ جائز نہیں ہے اور اس کا عدمِ جواز خود حدیث سے ثابت ہے۔ ایک معتمد و مستند راوی ابو اسحاق سبیعی اپنی زوجہ عالیہ سے کہ وہ بھی

قابلِ اعتماد و استناد ثقہ راویۂ حدیث ہے' روایت کرتا ہے کہ عالیہ کہتی تھیں کہ ایک دفعہ میں کچھ دوسری عورتوں کے ساتھ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں حاضری ہوئی۔ انہوں نے ہم سے پوچھا کہ کس مقصد کے لئے میرے پاس آئی ہو۔ امّ محبہ نامی ایک امّ ولد تھی' اس نے کہا: ایک مسئلہ پوچھنے آئی ہوں' یا امّ المومنین' آپ زید بن ارقم کو تو جانتی ہیں۔ فرمایا کہ ہاں جانتی ہوں۔ وہ کہنے لگی کہ میں نے اپنی ایک جاریہ زید بن ارقم کے ہاتھ آٹھ سو درہم پر ادھار فروخت کی کہ جب اس کو بیت المال سے وظیفہ ملے گا تو ثمن ادا کرے گا۔ پھر اس نے ارادہ کیا کہ وہ اس کو فروخت کردے تو وہ میں نے اس سے چھ سو درم نقد پر خریدی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ سنا تو سخت ناراض ہوئیں اور غصہ کے ساتھ اس کی طرف رخ کرکے فرمانے لگیں: بہت برا کیا جو تو نے اس طرح اس کو فروخت کیا' اور بہت برا کیا جو تو نے اس طرح خریدا۔ میری طرف سے جاکر زید بن ارقم کو یہ پیغام پہنچادو کہ اس طرح کا لین دین کرکے اس نے اپنے حج اور جہاد کو ضائع کردیا' ہاں اگر وہ اس سے توبہ کرے۔ حضرت عائشہ نے اس قدر جوش و جذبہ کے ساتھ یہ بات کی کہ وہ عورت اور کچھ بول نہ سکی' دم بخود رہ گئی۔ کچھ دیر بعد کہنے لگی: یا ام المومنین' یہ بتائیے کہ اگر میں زید بن ارقم سے صرف اپنا رأس المال چھ سو روپیہ لوں' آٹھ سو نہ لوں تو پھر کیا ہوگا؟ تو حضرت عائشہؓ نے قرآن مجید کی یہ آیت تلاوت کی "**فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ**" یہ روایت بہت سی کتبِ احادیث میں منقول و مروی ہے اور صحیح روایت ہے اور اسی سے تمام فقہاءِ کرام نے استدلال کیا ہے!

امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے احکام القرآن میں یہ واقعہ نقل کرکے لکھا ہے: **فتلاوتها آية الربوا عند قولها ارأيت ان لم آخذ الا رأس مالي ان ذلك كان عندها من الربوا وهذه التسمية طريقها التوقيف** (احکام القرآن ' ج ا ' ص ۴۶۶)

جب اس عورت نے کہا کہ یہ بتائیے کہ اگر میں صرف اپنا رأس المال اس سے لے لوں تو پھر کیا ہوگا' تو اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ آیت تلاوت کی جو ربوٰا کے سلسلہ میں ہے۔ تو ان کا یہ آیت تلاوت کرنا اس پر دلالت کررہا ہے کہ یہ دو سو روپیہ کی زیادتی ربوٰا میں داخل ہے۔ اور اس زیادتی کو ربوٰا قرار دینا محض اپنے ذہن اور اپنے اجتہاد سے نہیں تھا بلکہ یہ تسمیہ توقیفی ہے۔ (یعنی حضرت عائشہؓ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور یہ سنا ہوگا۔)

اور اس لئے جصاص رازیؒ نے روایت بیان کرنے سے پہلے یوں لکھا ہے: **و من الربو المراد بالآیۃ شراء ما باع باقل من ثمنہ قبل نقد الثمن** تمام شارحینِ حدیث نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہؓ' زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے بارے میں اتنے سخت الفاظ کہ **اَبْطَلَ حجّہٗ و جہادہٗ مع رسولِ اللّٰہ** محض اپنے اجتہاد سے ایک اجتہادی مسئلہ میں زبان سے نکال نہیں سکتی تھیں' **یقیناً** اس بارے میں انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی ممانعت شدید الفاظ میں سنی ہوگی۔

اس روایت کے بارے میں یہ بھی دیکھا جائے کہ یہ اس عورت امّ محبہ کا مستقل کاروبار نہ تھا۔ زید بن ارقمؓ نے پہلے آٹھ سو روپیہ پر جاریہ خریدی تھی اور اس کی خریداری مقصود تھی۔ امّ محبہ کے ذہن میں فروخت کرتے وقت یہ نہیں تھا کہ میں اس کو پھر چھ سو روپیہ پر واپس خریدوں گی۔ چند دونوں بعد غالباً زید بن ارقمؓ کو نقد رقم کی ضرورت پڑی تو فروخت کرنے کا ارادہ کیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ واقعہ نرخ گر گیا ہو' اس لئے وہ چھ سو پر روپیہ فروخت کرنے کے لئے تیار ہوگئے۔ امّ محبہ نے دیکھا کہ اور کوئی جو خریدے گا تو میں ہی خرید لوں۔ الغرض ان دونوں کے سامنے کوئی حیلہ نہیں تھا۔ لیکن چونکہ اس واقعہ کی نوعیت ایسی تھی کہ اگر اس طرح خریدنے اور زیادہ رقم مل جانے کو جائز قرار دیا جاتا تو اس کو دلیل جواز بنا کر سودی کاروبار کرنے والے بطورِ حیلہ کے اس قسم کی خرید و فروخت کا سلسلہ جاری رکھ سکتے تھے' اور سود کے لئے ایک چور دروازہ کھُل جاتا۔ اس لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پہلے سے بند فرمایا۔ جیسا کہ ربوا الفضل کی بہت سی بظاہر بے ضرر صورتیں ایسی ہیں کہ **سَدًّا لِلذّریعۃ** ان کو ربوا قرار دیا تھا اور حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی آپ کے ارشاد کے مطابق اس واقعہ پر شدید نکیر فرمائی۔ زید بن ارقمؓ صحابی کو شاید اس کا علم نہ تھا کہ یہ صورت بھی **سَدًّا لِلذّریعۃ** جناب رسول اللہؐ نے ممنوع قرار دی ہے' ورنہ وہ کبھی یہ کام نہ کرتے۔ امّ محبہ کو بھی شاید جناب رسول اللہ کی صریح ممانعت کا علم نہ تھا ورنہ وہ بھی یہ معاملہ کبھی نہ کرتیں۔ لیکن یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ اپنے ایمانی ذوق کی بناء پر ان کے دل میں کچھ کھٹک ضرور تھی' اس لئے وہ حضرت عائشہؓ کے پاس مسئلہ پوچھنے آئی تھیں اور سارا واقعہ بیان کر کے معلوم کرنا چاہا کہ میں نے یہ صحیح کیا یا غلط؟ اور جب جواب مل گیا تو اس پر بلا حیل و حجت آمادہ ہوئیں کہ زید بن ارقمؓ سے صرف چھ سو روپیہ واپس لوں گی' آٹھ سو نہیں لوں گی۔

(۲) اس سے ملتی جلتی ایک اور صورت ہے جس کو بیع عینہ کہا جاتا ہے۔ آپ پہلی صورت ذہن میں تازہ کیجئے۔ تاجر نے سود کے الزام سے بچنے کے لئے سو روپیہ کا تھان ۱۱۸ روپے پر ادھار دیا۔ زید نے وہ تھان بازار میں جاکر کسی کو بازاری قیمت سو روپیہ پر فروخت کردیا۔ اس خریدار نے آکر وہ تھان پھر اس تاجر کو سو روپے کے بدلے فروخت کردیا۔ تاجر کے ہاں سے سو روپے گئے مگر چھ ماہ بعد ۱۱۸ زید سے لے گا۔ یہ زائد اٹھارہ روپے ادھار کی وجہ سے اس کو زائد مل گئے۔ دوسری صورت میں براہِ راست زید سے تاجر نے تھان نہیں خریدا' تاکہ اس پہلی صورت میں شامل نہ ہو جو حدیث کی بناء پر تمام فقہاءِ کرام کے ہاں ناجائز ہے۔ یہاں مزید حیلہ یہ کیا کہ درمیان میں ایک اور خریدار کو ڈال دیا تاکہ یہ نہ کہا جاسکے کہ تاجر نے زید سے کم ثمن پر خریدا' بلکہ اس نے تو تیسرے شخص سے خریدا ہے۔ کم قیمت پر خریداری تو اس تیسرے شخص نے کی ہے۔

اس بیع عینہ کے بارے میں بھی ممانعت کی حدیثیں موجود ہیں۔ مسند امام احمدؒ اور سنن ابی داوٗدؒ میں قابلِ اعتماد ثقہ راویوں کی سند سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سنا کہ فرماتے تھے:

> **اِذَا ضَنَّ النَّاسُ بِالدِّیْنَارِ وَالدِّرْهَمِ وَ تَبَایَعُوا بِالْعِیْنَةِ وَ اتَّبَعُوا اَذْنَابَ الْبَقَرِ وَتَرَکُوا الْجِهَادَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ بَلَاءً فَلَا یَرْفَعُهُ حَتّٰی یُرَاجِعُوْا دِیْنَهُمْ** (اور ایک روایت میں یوں ہے **حَتّٰی یَتُوْبُوْا اَوْ یُرَاجِعُوْا دِیْنَهُمْ**)
> یعنی جب لوگوں کی حالت یہ ہوجائے کہ دینار و درھم کے بارے میں بخل کرنے لگ جائیں (قرضِ حسنہ دینے پر آمادہ نہ ہوں) اور نفع اندوزی کے خیال سے آپس میں بیع عینہ کرنے لگ جائیں' جہاد فی سبیل اللہ چھوڑ کر بیلوں کی دموں کے پیچھے لگ جائیں' صرف زراعت پر قانع ہو کر بیٹھ جائیں تو اس ناجائز لین دین کرنے اور جہاد فی سبیل اللہ ترک کرنے کی سزا میں اللہ تعالیٰ ان پر ایک عظیم بلا نازل فرمائے گا اور جب تک وہ توبہ کرکے اصل دین کی طرف رجوع نہ کریں وہ بلا ان سے ٹلے گی نہیں۔ مصیبتوں میں مبتلا رہیں گے۔

اس ارشادِ نبویؐ کے اندازِ بیان اور سیاق و سباق سے یہی معلوم ہوتا ہے اور تمام شارحینِ حدیث اور فقہاء نے یہی سمجھا ہے کہ بیع عینہ کو ایک ناجائز عقد قرار دیا گیا ہے۔ حضرت انسؓ

سے عینہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ اس کا حکم کیا ہے تو آپؓ نے فرمایا: **انّ اللّٰہ لا یخدع ھٰذا مِمّا حرّم اللّٰہ و رسولہ۔** اور اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے: **اتقوا ھذہ العینۃ لا تبع دراھم بدراھم و بینھما حریرۃ۔** اور ایک روایت میں واقعہ لکھا ہے کہ ایک شخص نے ریشمی کپڑا سو درم کے بدلے میں فروخت کیا۔ پھر اس سے پچاس روپے میں خریدا، پھر حضرت ابن عباسؓ سے اس بارے میں مسئلہ پوچھا تو آپ نے فرمایا: **دراھم بدراھم متفاضلۃ دخلت بینھما حریرۃ۔** یعنی یہ تو دراہم کا دراہم کے ساتھ ایسا تبادلہ ہوا ہے کہ ایک طرف زائد ہے یعنی سو روپیہ ہے اور دوسری طرف کم ہے یعنی پچاس روپیہ ہے تو ربٰوا ہو گیا' یہ ریشمی کپڑا ویسے ہی درمیان میں کر لیا گیا۔ دوسری روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بیع عینہ کے بارے میں کسی نے پوچھا تو فرمایا: **ان اللّٰہ لا یخدع ھذا مِمّا حرم اللّٰہ و رسولہ۔** "اللہ کو تو دھوکہ نہیں دیا جا سکتا کہ اس حیلے سے حرام کو حلال کیا جائے' یہ وہ معاملہ ہے جس کو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام قرار دیا ہے" امام اوزاعی نے حدیثِ مرسل کے طور پر فرمایا ہے کہ: **قال رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم یَاْتِی عَلَی النَّاسِ زَمَانٌ یَستحِلّونَ الرِّبَا بِالبَیعِ یَعنِی العِینَۃ۔** "جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایسا زمانہ آئے گا کہ لوگ سود کا تجارت نام رکھ کر اس کو حلال قرار دیں گے" آپؐ کی مراد اس سے بیع عینہ کا یہ طریقہ ہے جو سود خواری کے لئے ذریعہ بنایا جا رہا ہے (اعلام الموقعین' ج ۳' ص ۱۶۶) حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمتہ اللہ کا قول بھی منقول ہے کہ عینہ کے بارے میں وہ فرمایا کرتے تھے: **ھو اخیۃ الربا** "یہ در حقیقت ربا کے لئے کھونٹا ہے۔" علامہ ابن القیمؒ نے اپنے استاد علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ اس کو جائز نہیں کہتے تھے۔ میرے سامنے جب کبھی کوئی اس بارے میں سوال کرتا تو جواز کا حکم نہ دیتے اور فرماتے: **المعنی الذی لاجلہ حرّم الربٰوا موجود فیھا بعینہ مع زیادۃ الکلفۃ بشراء السلعۃ و بیعھا و الخسارۃ فیھا فالشریعۃ لا تحرّم الضرر الا دنٰی و تبیح ما ھو اعلٰی منہ** (اعلام الموقعین' ج ۳' ص ۱۷۰) "جس وجہ سے ربٰوا کو حرام کیا گیا وہ اس بیع عینہ کی صورت میں موجود ہے۔ بلکہ اس میں خواہ مخواہ مزید ایک تکلیف اٹھانی پڑتی ہے کہ کوئی چیز خریدی پھر وہی چیز فروخت کر دی اس میں نقصان برداشت کر کے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ شریعت ادنیٰ ضرر کو تو حرام قرار دے اور جو اس سے بڑھ کر ضرر ہو اس کو جائز کر دے کہ اس

میں کوئی حرج نہیں ہے۔"

امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے نقل کیا ہے کہ حضرت سعید بن المسیب رحمتہ اللہ علیہ سے حکیم بن زریق نے پوچھا کہ ایک شخص نے کچھ غلہ دوسرے کو ادھار پر فروخت کیا۔ جس نے غلہ خرید ا تھا اس نے ارادہ کیا کہ اس کو فروخت کروں تو پہلے بائع نے اس سے نقد پر خرید لیا تو حضرت سعید نے فرمایا: ھو ربا "یہ تو سود ہے" اور لکھا ہے کہ ابن عباسؓ' قاسم بن محمدؒ' مجاہدؒ' ابراہیمؒ' شعبیؒ' حسن بصریؒ اور محمد بن سیرینؒ یہ سب اس معاملہ کو منع کرتے ہیں (احکام القرآن جلد نمبر ا' ص ۴۶۶)

یہاں بیع عینہ کی دو صورتیں ذکر کی گئی ہیں' ایک میں تاجر ادھار مہنگا فروخت کر کے اس خریدار سے کم قیمت پر نقد لیتا ہے۔ یہ وہی شراء ماباع باقلّ مِمّاباع قبل نقد الثمن کی صورت ہو گئی۔ دوسری صورت میں خریدار اس چیز کو کسی اور کے ہاتھ نقد کم قیمت پر فروخت کرتا ہے اور یہ تاجر اس تیسرے شخص سے اسی کم قیمت پر نقد خریدتا ہے اور اس طرح وہی چیز اس کے پاس واپس آجاتی ہے۔ اور اس خریدار پر قیمت سے زائد رقم محض اس لئے آجاتی ہے کہ وہ ادھار خرید رہا ہے۔ مگر صاحبِ ہدایہ علامہ مرغینانیؒ نے بیع عینہ کی جو صورت لکھی ہے اس میں قرض مانگنے والا وہ چیز بازاری قیمت سے زیادہ ثمن پر خریدتا ہے تاکہ اس کو بازار میں کسی کے ہاتھ اس وقت کے عام بازاری بھاؤ پر جو یقیناً کم ہوتا ہے فروخت کر دے گا اور نقد رقم جو اس کو مطلوب ہے اس وقت اس کے ہاتھ آجائے' خواہ بعد میں وہ اس سے زائد رقم جو بطور ثمن طے شدہ ہے تاجر کو ادا کرے گا اور یہ زیادتی وہ اس لئے گوارا کر رہا ہے کہ اس کو میعاد مل رہی ہے۔ اس بائع تاجر کے پاس اس چیز کا پھر لوٹ کر آنا صاحبِ ہدایہ کے ہاں بیع عینہ کی تعریف میں شامل نہیں ہے۔ اور اس بیع عینہ کے بارے میں صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں:

وھو مکروہ لما فیہ من الاعراض عن مبرۃ الا قراض مطاوعۃ لمذموم البخل (ہدایہ' جلد ۳' باب الکفالہ) "بیع کی یہ صورت اس لئے مکروہ ہے کہ اس میں کسی کو قرض دینے کی نیکی سے پہلو تہی کر کے بخل کی مذموم خصلت کے تقاضے کو پورا کیا گیا ہے" اس پر عنایہ شرح ھدایہ میں لکھا ہے :

و سمّی ھذا البیع عینۃ لِمَا فیہ مِن الاعراض عَن الدّین الی العین و ھو مکروہ لِأنّ فیہ الاعراض عَن مبرۃِ الاقراض مُطاوَعۃ البخل الذی ھو

مذموم و کان الکرہ حصل من المجموع لان الا عراض عن الاقراض لیس بمکروہ والبخل الحاصل من طلب الربح فی التجارات کذٰلک و الا لکانت المرابحۃ مکروھۃ (علی ہامش فتح القدیر، ج ۶، ص ۳۲۳)

"اس بیع کا بیعِ عینہ اس لئے نام رکھا گیا کہ اس میں دَین (نقد رقم قرض کے طور پر دینے کی بجائے) عین (یعنی کسی متعین چیز کو فروخت کرنے) کی طرف منہ موڑا ہے۔ اور یہ بات کہ وہ تو نقد رقم قرض مانگنے آیا تھا، اس نے قرض دینے کی نیکی سے پہلو تہی کی اور اس بخل کے تقاضے کے مطابق مہنگی چیز فروخت کردی جو ایک مذموم خصلت ہے۔ اور اس کا مکروہ ہونا ان دونوں باتوں کے مجموعہ سے ثابت ہوا۔ ورنہ صرف اتنی بات کہ کوئی قرض نہ دے مکروہ نہیں۔ اور تجارت میں فائدہ حاصل کرنا بھی مکروہ نہیں ورنہ مرابحہ مکروہ ہوتا"

اس نے یہاں قرض دینے سے یوں انکار کیا کہ اس کی بجائے نفع حاصل کرنے کے لئے مہنگی چیز فروخت کردی اور زائد رقم وصول کرنے کی صورت سوچی۔ اور ہدایہ کی دوسری شرح کفایہ میں بیعِ عینہ کی صورت تو وہی لکھی ہے جو پہلے میں نے بیان کی تھی کہ چیز واپس تاجر کے پاس آجاتی ہے۔ اور پھر لکھا ہے:

وبیع العینۃ مکروہ ذمیم لخترعہ اکلۃ الربٰوا و قد ذمّھم رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بذٰلک فقال اِذا تَبایَعتُم بِالعِینۃ الخ و قیل ایاک و العینۃ فانھا لَعِینَۃ (کفایہ علی ہامش فتح القدیر، ج ۶، ص ۳۲۳)

"بیعِ عینہ مکروہ ہے، قابلِ مذمت ہے۔ دراصل سود خوار لوگوں نے سود خوری کے لئے یہ طریقہ ایجاد کیا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کی مذمت بیان فرمائی ہے کہ جب تم لوگ بیعِ عینہ کرنے لگ جاؤ گے اور اس کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ بیع عینہ کرنے سے بچا کرو، اس پر لعنت کی گئی ہے"

اور عینہ کے بارے میں یہی الفاظ عنایہ میں بھی ہیں۔ محقق ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

ھذا البیع فی قلبی کامثال الجبال ذمیم لخترعہ اکلۃ الربٰوا و قد ذمّھم رسولُ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اذا تبایعتم العینۃ (فتح القدیر، ج ۶،

ص ۳۲۴)

''اس بیع عینہ کے بارے میں میرے دل کے اندر بڑے بڑے پہاڑوں جیسی کراہت ہے۔ یہ قابلِ مذمت عمل ہے' دراصل سود خوروں نے سود خوری کے لئے یہ طریقہ ایجاد کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کی مذمت فرمائی ہے فرمایا: اذا تبایعتم بالعینۃ الخ''۔

الدرالمختار میں ہے: **بیع العینۃ بیع العین بالربح نسیئۃ لیبیعھا المستقرض باقل لیقضی دینہ اخترعہ اکلۃ الربوا و ھو مکروہ مذموم شرعا لما فیہ من الاعراض عن مبرۃ الاقراض**۔ اور اس پر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے: **و ھو مکروہ ای عند محمد و بہ جزم فی الھدایۃ**۔ اس کے بعد فتح القدیر کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔ (شامی' جلد ۴' ص ۳۸۷) عالمگیری ج ۲' ص ۳۱۲' میں بھی مبسوط کے سوائے بیع عینہ کی وہی صورت ذکر کی ہے جو صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے۔

علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں سداللذرائع کے طور پر بہت سی ایسی صورتوں کے ممنوع ہونے کا ذکر کیا ہے جو ربا کے لئے حیلہ بن سکتی ہیں۔ اور لکھا ہے کہ شریعت نے سدِ ذریعہ کے طور پر حرام سے بچنے کے لئے بہت سے ایسے امور کو منع کیا ہے' جو دیکھا جائے تو فی نفسہٖ عام حالات میں وہ مباح ہیں اور پھر لکھا ہے۔

والربا احق ما حمیت مراتعہ و سدت طرائقہ و من اباح ھذہ الاسباب فلیبح حفر البئر و نصب الحبالات لھلاک المسلمین و المسلمات و ذلک لا یقولہ احد۔

''جن جن معاملات کی چراگاہوں کو محفوظ کرنے کی خاطر ان کے قریب بھی کسی کو پھٹکنے نہیں دیا جاتا تاکہ چراہ گاہ میں اندر جا کر نہ چر سکے ان میں سب سے زیادہ محفوظ رکھنے کا حق دار یہ ربا کا معاملہ ہے۔ اور یہ کہ اس کی طرف جانے والے تمام راستے دُور ہی سے بند کئے جائیں اور جو لوگ ان اسباب کو جو ربا کا ذریعہ بن سکتے ہیں مباح قرار دیتے ہیں تو ان کو چاہیے کہ مسلمان مردوں اور عورتوں کو ہلاک کرنے کے لئے راستوں میں کنواں کھودنے اور جال پھیلانے کو بھی امرِ مباح قرار دیں۔ لیکن اس کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے''

علامہ قرطبیؒ اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

وایضًا فقد اتفقنا علی منع من باع بالعینۃ اذا عرف بذلک و کانت عادتہ وھی فی معنی ھذا الباب واللہ الموفق للصواب

"اور یہ بھی ہے کہ ہم اس پر متفق ہو گئے ہیں کہ جو شخص بیع عینہ کا کاروبار کرنے میں مشہور ہو اور یہ اس کی عادت ہو اس کے لئے یہ بیع بالکل ممنوع ہے اور وہ بھی اسی وجہ سے ہے کہ یہ ربوٰا کے لئے بطور ایک حیلہ کے اختیار کیا جا رہا ہے۔"

اور اس کے بعد علامہ نے بیع عینہ کی صورتیں نقل کر کے اس کے ممنوع اور ناجائز ہونے کا مسئلہ بیان کیا ہے (تفسیر قرطبی، ج ۳، ص ۳۶۰)

ایک مسئلہ تمام فقہاءِ کرام کے ہاں بالاتفاق ہے کہ سونے کا تبادلہ اگر سونے کے ساتھ ہو تو مشہور حدیث "**الذّھب بالذّھب یدًا بید و الفضلُ ربٰوا**" کی بناء پر ہاتھوں ہاتھ ہونا اور دونوں طرف وزن کا برابر ہونا ضروری ہے۔ حتیٰ کی مثلاً دو تولہ سونے کا بنا ہوا ایک زیور ہے جس کے سنار سے بنوانے کی اجرت مثلاً ۳ ماشہ ہو سکتی ہے، تو اگر دو شخص کسی وقت اس زیور کا سونے سے تبادلہ کر رہے ہوں تو اس کے بدلے میں سونا دو تولہ ہی ہونا چاہیے۔ اگر سونے کے ٹکڑے اس بنے ہوئے زیور کے بدلے میں دو تولہ ۳ ماشہ دیئے اور لئے تو یہ ۳ ماشہ ربوٰا اور حرام سونا ہو گا۔ حالانکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ آخر اس کاریگری اور محنت کا بھی تو معاوضہ اس زیور والے کو ملنا چاہیے، مگر اس حدیث اور آپؐ کے ارشاد "**جیّدُھا و ردیّھا سَوَاء**" کی بناء پر بنا ہوا زیور اور سونے کے ٹکڑے برابر وزن کے ہونے چاہئیں اور یہ حرمت اس لئے ہے تاکہ اگر ایسی صورتوں میں ایک طرف وزن و کیل کی زیادتی کو جائز قرار دیا جائے تو اس جواز کے پردے میں آگے جا کر لوگ ایسی ایسی صورتیں نکالیں گے جو حقیقی ربوٰا کے لئے بطور حیلہ کام میں لائی جائیں گی۔ تو "**سدًّا للذّریعۃ**" اس فرق کو غیر معتبر قرار دے کر بہر حال مساوات ضروری قرار دی گئی، اور حیلہ گری کے تمام راستے بند کر دیئے گئے۔ اور یہی مسئلہ اعلیٰ قسم کی گندم اور ادنیٰ قسم کی گندم، اعلیٰ قسم کے چاول اور ادنیٰ قسم کے چاول اور دوسرے اجناس کے بارے میں بھی ہے۔ اس سے شریعت کے اصل مزاج کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ سود خواری کے دروازوں کو تو کیا چھوٹی چھوٹی کھڑکیوں اور روشن دانوں کو بھی بند کرنا چاہتی ہے تاکہ کوئی ہوا خوری کے بہانے اندر جانے کا راستہ تلاش نہ کر لے۔

سود خواری کے لئے حیلوں کو ممنوع قرار دینے کی ایک مثال اور لیجئے۔ فقہاءِ کرام کے ہاں ایک اصطلاح ہے **بیع بالوفاء** اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً زید ایک مکان کا مالک ہے جس کی بازاری قیمت ایک لاکھ ہے۔ زید کو پچاس ہزار روپیہ کی ضرورت پڑی' اس کو کہیں سے قرضِ حسنہ نہیں مل سکا' اپنے اس مکان کو وہ مستقل فروخت بھی نہیں کرنا چاہتا' وہ اس کے لئے ایک بڑے دولت مند خالد کے پاس آیا' اور یہ خواہش کی کہ میرا مکان رہن رکھ کر مجھے پچاس ہزار دے دو۔ خالد یہ سوچتا ہے کہ مکان صرف اعتماد کے لئے رہن رکھوں تو پچاس ہزار روپیہ دینے کا مجھے کیا فائدہ ہوا۔ اور اگر مکان قبضہ میں کرکے دو سو روپیہ ماہوار کرایہ پر کسی کو دے کر کرایہ لے لیا کروں تو لوگ کہیں گے کہ قرضہ دے کر اس کا ماہوار سود لے رہا ہے' کیونکہ مرہون شے سے فائدہ حاصل کرنا تو سود ہے۔ اس لئے وہ کہتا ہے کہ بھائی رہن نہیں رکھتا' آپ اپنا مکان پچاس ہزار روپیہ میں میرے نام فروخت کردیں اور میں یہ وعدہ کرتا ہوں کہ جب بھی پچاس ہزار روپیہ مجھے لا کر دو گے تو میں مکان پھر آپ کو واپس کردوں گا۔ یعنی دراصل دونوں کی نیت وہی ہے ورنہ زید ایک لاکھ کا مکان پچاس ہزار پر کیوں فروخت کرتا۔ اور اس شرط لگانے اور وعدہ کرنے کی کیا ضرورت کہ رقم لے آؤ گے تو مکان پھر دیدوں گا۔ گرچہ الفاظ میں تو یہ بیع و شراء ہے مگر درحقیقت وہی بات ہے جو زید اپنے ذہن میں طے کر کے آیا تھا۔ کچھ لوگوں نے بیع کے نام ہی کو جواز کا حیلہ بنایا' اور بیع بالوفاء کو جائز قرار دیا' لیکن محققین فقہاءِ کرام نے تصریح کی کہ یہ بیع نہیں بلکہ رہن ہے اور ایسے مکان کا کرایہ خالد جو لے رہا ہے وہ سود ہی ہے۔ الدرّ المختار میں ہے: **قیل هو رهن** یعنی بیع بالوفا رہن ہے۔ اس پر علامہ شامیؒ نے ردّ المحتار میں مفصّل حاشیہ لکھا ہے:

قدمنا انفا عن جواهر الفتاوٰی انه الصحیح قال فی الخیریة والذی علیه الاکثر انه رهن لا یفترق عن الرهن فی حکم من الاحکام قال السید الامام قلت للامام الحسن الماتریدی قد فشا هذا البیع بین الناس و فیه مفسدة عظیمة و فتواک انه رهن و انا ایضًا علٰی ذلک فالصّواب ان تجمع الائمة و تتفق علی هذا و نظهره بین الناس فقال المعتبر الیوم فتوانا و قد ظهر ذلک بین الناس فمن خالفنا فلیبرز نفسه و لیقم دلیله اه قلت و به صدر فی جامع الفصولین فقال رامز الفتاوی النسفی البیع الذی تعارفه اهل زماننا احتیالاً للربا و سموه بیع الوفاء هو رهن فی

الحقیقہ لا یملکہ و لا ینتفع بہ اِلّا بِاذن مالکہ و ھو ضامن لما اکل من ثمرہ و اتلف من شجرہ و لیسقط الدین بھلاکہ لو بقی و لا یضمن الزیادۃ و للبائع استردادہ اذا قضی دَینہ لا فرق عندنا بینہ و بین الرھن فی حکم من الاحکام اھ ثم نقل ما مرّ عن السیّد الامام و فی جامع الفصولین و لو بیع کرم بجنب ھذا الکرم فالشفعۃ للبائع لا للمشتری لِأنّ بیع المراسلۃ و بیع التلجئۃ حکمھا حکم الرھن و للراھن حق الشفعۃ و ان کان فی ید المرتھن اھ (شامی، ج ۴، ص ۳۴۱۔۳۴۲)

"ہم اس سے پہلے جواہر الفتاوی سے نقل کرچکے ہیں کہ بیع بالوفا در حقیقت رہن ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ علامہ خیر الدین رملیؒ نے فتاوٰی خیریہ میں لکھا ہے: اکثر علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ بیع بالوفاء رہن ہے اور کسی حکم میں بھی وہ رہن کے احکام سے مختلف نہیں۔ السید الامام نے فرمایا ہے کہ میں نے امام حسن الماتریدیؒ سے کہا کہ یہ بیع بالوفاء عام طور پر لوگوں میں رائج ہوچکا ہے اور اس میں عظیم مفاسد اور خرابیاں ہیں اور آپ کا فتویٰ بھی یہ ہے کہ یہ بیع نہیں رہن ہے اور میرا بھی یہی نظریہ اور فتویٰ ہے، تو بہتر یہ ہے کہ تمام علماءِ کرام جو رہنمائی اور پیشوائی کا مقام رکھتے ہیں، جمع ہوں اور سب اس پر اتفاق کریں کہ یہ رہن ہے اور ہم تمام لوگوں کو یہ مسئلہ ظاہر کریں۔ تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ آج کے دور میں ہمارا فتویٰ معتبر اور قابل اعتماد ہے اور تمام لوگوں کے ہاں یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ ہم اس کو رہن قرار دیتے ہیں۔ تو جو کوئی ہماری اس رائے کا مخالف ہو تو وہ اپنے آپ کو ظاہر کردے اور اس کے خلاف اس کو بیع قرار دینے پر دلیل قائم کرے (علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ) میں کہتا ہوں کہ جامع الفصولین میں بھی فتاوی النسفیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ بیع جو ہمارے زمانے میں اہلِ زمانہ کے ہاں رائج ہوئی ہے اور یہ دراصل ربٰوا کے لئے ایک حیلہ ہے اور اس کا نام بیع بالوفاء رکھا ہے، حقیقت میں وہ رہن ہے۔ اس سے وہ خریدار کہلانے والا نہ اس چیز کا مالک بنتا ہے نہ اس سے اذنِ مالک کے بغیر نفع حاصل کرسکتا ہے۔ اور اگر وہ باغ ہے اور یہ اس کا پھل کھائے یا اس درخت کو تلف کرے تو اس کو اس کا تاوان دینا پڑے گا۔ اور اگر وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہوجائے تو اس کا دَین ساقط ہوجائے گا

اگر وہ باقی ہو۔ اور اگر اس میں کچھ اضافہ ہو جائے تو بعد میں اس کا ضمان بائع سے نہیں لے گا۔ اور بائع جب وہ دَین واپس لا کر دے تو اس کو واپس لوٹانے کا حق حاصل ہے۔ ہمارے ہاں اس میں اور رہن میں حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ پھر انہوں نے السید الامام کا وہ واقعہ نقل کیا ہے جو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ اور جامع الفصولین میں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر اس باغ کے پڑوس میں کوئی دوسرا باغ فروخت ہوا تو اس پر شفعہ کا حق اس بائع کو ہے مشتری کو نہیں' کیونکہ بیع معاملہ (بیع بالوفاء) اور بیع تلجۂ دونوں کا حکم رہن کا حکم ہے۔ اور راہن کے لئے حقِ شفعہ ہوتا ہے اگرچہ اس مرہون شے پر قبضہ مرتہن کا ہو۔"

مجلّۃ الاحکام العدلیہ میں مادہ ۳ ہے:

العبرة فی العقود للمقاصد و المعانی لا للالفاظ و المبانی و لذا یجری حکم الرہن فی البیع بالوفاء

اور اس کی شرح میں درر الحکام میں بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کر کے لکھا ہے

بیع الوفاء فاستعمال کلمة البیع فیہ التی تتضمن تملیک المبیع للمشتری اثناء العقد لا یفید التملیک لانہ لم یکن مقصوداً من الفریقین بل المقصود بہ انما ہو تامین دَین المشتری المترتب فی ذمة البائع و ابقاء المبیع تحت ید المشتری لحین وفاء الدَین و لذٰلک لَمْ یخرج العقد عن کونہ عقد رہن فیجری بہ حکم الرہن و لا یجری حکم البیع (ج ا'ص ۱۸۔۱۹)

عقود (باہمی معاملات) میں اصل اعتبار ان کے مقاصد اور معانی کو ہے صرف الفاظ اور معانی کو نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیع بالوفاء کی صورت میں اس پر رہن کا حکم جاری ہو گا بیع کا نہیں۔ درر الاحکام میں اس کی مزید تشریح کی ہے کہ بیع الوفاء ایک ایسا عقد ہے کہ اس میں بیع کا لفظ استعمال کیا جا رہا ہے جو دراصل تملیکِ بیع کے لئے ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے مشتری مالک بن جاتا ہے۔ لیکن یہاں اس سے تملیک کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ دونوں فریق کا اصل مقصود اس میں تملیکِ شے ہے ہی نہیں۔ دونوں کا مقصود صرف یہ ہے کہ بائع کے ذمہ اس مشتری کا جو دَین لازم آیا ہے اس دَین کے بارے میں اطمینان حاصل ہو' اور دَین

کے ادا کرنے کے وقت تک یہ مبیع مشتری کے قبضے میں رہے۔ اور چونکہ اصل مقصد یہ ہے اس لئے محض لفظاً بیع کہہ دینے سے یہ عقد رہن سے نہیں نکلتا تو اس پر رہن کا حکم جاری ہو گا' بیع کا حکم جاری نہیں ہو گا۔

مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے یہ چند مثالیں ذکر کی گئیں جن کو فقہاءِ کرام نے ممنوع قرار دیا ہے۔ اور اس بناء پر کہ اگرچہ ان میں بظاہر بیع کی صورت ہے' فریقین آپس میں راضی ہو کر یہ عقد کرتے ہیں' مگر ایک فریق کی مجبوری ہوتی ہے حقیقی رضامندی نہیں ہوتی۔ اور نیت بھی اس میں وہ ہوتی ہے جو نیت سود لینے والے کی ہوتی ہے۔ اور ان معاملات میں سودی ذہنیت کی پرورش ہوتی ہے اور یہ معاملات سود کے لئے بطور ایک حیلہ کے اختیار کئے جاتے ہیں' تاکہ بظاہر ربوا حقیقی کے جرم کا ارتکاب نہ ہو اور مقصد وہی ہوتا ہے جو ربٰوا کا ہے۔ اور اس سے معاشرہ میں وہ سارے مفاسد پیدا ہوتے ہیں جو سودی کاروبار سے پیدا ہوا کرتے ہیں۔ تو ان مثالوں کی طرح یہ بھی ہے کہ ادھار کی وجہ سے کسی چیز کی قیمتِ فروخت اس کی بازاری قیمت سے بڑھائی جاتی ہے اور عموماً یہ اضافہ میعاد کے کم و بیش کے تناسب سے کم و بیش ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ مہینہ کا ادھار ہے تو دو روپے کا اضافہ کیا جاتا ہے اور چار مہینہ کا ادھار ہے تو آٹھ روپیہ کا اضافہ کیا جاتا ہے' یعنی میعاد ہی پر اضافے کا دارومدار ہوتا ہے تو یقیناً یہ اضافہ اجل (میعاد) کی وجہ سے ہوتا ہے۔

احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم' آثارِ صحابہ کرامؓ اور اقوالِ فقہاءِ امت سے یہ بھی ثابت ہے کہ جہاں ربٰوا کا شبہ ہو اس سے بھی بچنا چاہیے۔ مشہور حدیث ہے: **اَلحَلَالُ بَیِّنٌ وَ الحَرَامُ بَیِّنٌ وَ بَینَھُمَا مُشتَبِھَاتٌ فَمَنِ اتَّقَی الشُّبھَاتِ فَقَدِ استَبرَأَ لِدِینِہٖ وَ عِرضِہٖ وَ مَن وَقَعَ فِی الشُّبھَاتِ وَقَعَ فِی الحَرَامِ کَالرَّاعِی یَرعٰی حَولَ الحِمٰی یُوشِکُ اَن یَرتَعَ فِیہِ** اور فرمایا: **دَع مَا یُرِیبُکَ اِلٰی مَا لَا یُرِیبُکَ** اور فرمایا: **اَلاِثمُ مَا حَاکَ فِی صَدرِکَ وَ تَرَدَّدَت فِیہِ النَّفسُ وَ کَرِھتَ اَن یَّطَّلِعَ عَلَیہِ النَّاسُ۔ اِستَفتِ قَلبَکَ وَ لَو اَفتَاکَ المُفتُونَ۔** حضرت فاروق اعظمؓ کا ارشاد ہے: **مِن اٰخِرِ مَا نَزَلَ اٰیَۃُ الرِّبٰوا وَ اَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ قُبِضَ قَبلَ اَن یُّفَسِّرَھَا لَنَا فَدَعُوا الرِّبٰوا وَ الرِّیبَۃَ۔** حضرت فاروقِ اعظمؓ کا خطبہ حضرت ابوسعید خدریؓ نقل فرماتے ہیں: **اِنِّی لَعَلِّی اَنھَاکُم عَن اَشیَاءَ تَصلَحُ لَکُم وَ اٰمُرُکُم بِاَشیَاءَ لَا تَصلَحُ لَکُم وَ اِنَّ مِن اٰخِرِ القُراٰنِ نُزُولًا اٰیَۃُ الرِّبٰوا وَ اِنَّہٗ قَد مَاتَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ وَ لَم یُبَیِّنہُ لَنَا فَدَعُوا مَا یُرِیبُکُم اِلٰی**

ماالا بربکم- علامہ ابن کثیرؒ اور دوسرے مفسرین و فقہاء نے بھی لکھا ہے- ابن کثیر میں ہے:

وانما حرمت المخابرۃ وھی المزارعۃ ببعض مایخرج من الارض والمزابنۃ وھی اشتراء الرطب فی رؤس النخل بالتمر علی وجہ الارض والمحاقلۃ وھی اشتراء الحب فی سنبلہ فی الحقل بالحب علی وجہ الارض وانما حرمت ھذہ الاشیاءِ ماشاء کلھا حسبما لمادۃ الربا لانہ لایعلم التساوی بین الشیئین قبل الجفاف ولھذا قال الفقہاء الجھل بالمماثلۃ لحقیقۃ المفاضلۃ و من ھذا حرموا اشیاء بما فھموا من تضییق المسالک المفضیۃ الی الربا و الوسائل الموصلۃ الیہ و تفاوت نظرھم بحسب ما وھب اللّٰہ لکل منھم من العلم و قد قال تعالی وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ و باب الربا من اشکل الابواب علی کثیر من اھل العلم و قد قال امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ تعالی عنہ ثلاث وددت ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم عھد الینا فیھن عھدًا ننتھی الیہ الجد و الکلالۃ و ابواب من ابواب الربا ——— یعنی بذلک بعض المسائل التی فیھا شائبۃ الربا و الشریعۃ شاھدۃ بان کل حرام فالوسیلۃ الیہ مثلہ لان ماافضی الی الحرام حرام کما ان مالایتم الواجب الابہ فھو واجب (تفسیر ابن کثیرؒ، ص ۵۸، جلد ۲)

"مخابرہ (کہ اس سے مراد ایسی مزارعت ہے جس میں مالکِ زمین اپنے لئے خاص قطعہ کی پیداوار کو مختص کر دیتا ہے) اور مزابنہ (جس سے مراد یہ ہے کہ درخت پر لگا ہوا کھجور کا پھل زمین پر پڑے ہوئے خشک چھواروں سے تبادلہ کیا جائے) اور محاقلہ (جس سے مراد ہے کہ کھیت میں کھڑی فصل جو خوشوں میں بند ہے اس کو زمین پر پڑے ہوئے غلہ کے بدلے میں خریدنا) یہ ساری صورتیں اور ان جیسی اور صورتیں اس لئے حرام کر دی گئیں تاکہ ربوا کی جڑ کٹ جائے' کیونکہ ان میں خشک ہو جانے سے قبل وزن و کیل میں مساوات معلوم نہیں ہو سکتی- یہ احتمال رہتا ہے کہ ایک طرف ہم جنس کے تبادلہ میں زیادتی ہو جائے گی' اور اس لئے فقہاءِ کرام نے اس مماثلت و مساوات کے معلوم نہ ہونے کو حقیقتاً کمی بیشی کے قائم مقام قرار دیا اور انہوں نے اس وجہ سے بہت سی ایسی صورتوں کو حرام قرار

دیا جہاں انہوں نے سمجھا کہ وہ تمام راستے جو رِبٰوا تک آخر کار پہنچانے والے ہیں اور وہ تمام وسائل جو رِبٰوا کے لئے ذریعہ بن سکتے ہیں ان میں تنگی کرنی چاہئے۔ اور اس بارے میں ان فقہاءِ کرام کی نگاہوں اور فیصلہ کرنے میں تفاوت اگر ہے تو وہ اس بناء پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کو جتنا علم عطا فرمایا ہے وہ اس کے مطابق دیکھتا اور فیصلہ کرتا ہے' کیونکہ ہر ایک علم والے سے بڑھ کر دوسرا علم والا ہوتا ہے۔ اور رِبٰوا کا یہ باب اہلِ علم کے ہاں معاملات کے تمام ابواب سے زیادہ مشکل اور پیچیدہ ہے اور امیرالمومنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ تین مسئلے ایسے ہیں کہ میری خواہش تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے بارے میں زیادہ واضح طور پر وصیت فرماتے: جد کی میراث مع الاخوۃ' کلالہ سے مراد کیا ہے اور ربوا کے ابواب میں سے کچھ اور ابواب۔ اس سے مراد حضرت فاروقؓ کی یہ تھی کہ وہ تمام مسائل جن میں صریحاً رِبٰوا تو نہیں مگر رِبٰوا کا شائبہ ضرور ہے ان سب کی پوری تفصیل بیان فرماتے۔ اور شریعت اس بات کی گواہی دے رہی ہے کہ ہر وہ چیز جو حرام ہے تو جو بھی اس تک پہنچانے والا ذریعہ ہو تو وہ بھی حرام ہے' کیونکہ یہ اصولی بات ہے کہ جو حرام تک پہنچائے وہ بھی حرام ہوتا ہے' جیسا کہ یہ ایک اصولی قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے بغیر کوئی امرِ واجب تام نہیں ہو سکتا تو وہ بھی واجب ہوتی ہے"۔

امام جصاصؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں:

حظر أن یو خذ للاجل عوض فاذا کانت علیہ الف درھم مو جلہ فو ضع عنہ علی ان یجعلہ فانما جعل الحط بحذاء الاجل فکان ھذا ھو معنی الربا الذی نص اللّٰہ تعالی علی تحریمہ و لا خلاف انہ لو کان علیہ الف در ھم حالہ فقال لہ اجلنی و ازید ک فیھا مائۃ لا یجوز لان المائۃ عوض عن الاجل کذلک الحط فی معنی الز یادۃ اذ جعلہ عو ضاً عن الاجل و ھذا ھو الاصل فی امتناع جو از اخذ الابدال عن الآجل (احکام القرآن' ج ا' ص ۴۶۷)

ربا کو اللہ تعالیٰ نے اس لئے منع فرمایا کہ اس میں میعاد کی وجہ سے اس کا عوض لیا جا رہا ہے۔ تو اگر کسی شخص کے دوسرے کے ذمہ ایک ہزار درہم ایک میعاد مقررہ

کو واجب الادا ہوں اور وہ اس سے کہے کہ میں اپنے دین میں اتنی مقدار کم کر دوں گا (مثلاً دو سو درہم) اور باقی مجھے ابھی فوراً میعاد مقررہ سے قبل ادا کرو، تو اس صورت میں جتنی رقم کی کمی کی گئی ہے مثلاً دو سو درھم کی، تو وہ اس میعاد کی وجہ سے ہے تو یہ بھی اس ربٰوا کے معنی میں ہے جس کے حرام ہونے کی اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں تصریح کی ہے۔ اور اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی کے ذمہ فوری واجب الادا ہزار درہم ہوں اور وہ مدیون کہہ دے کہ مجھے مثلاً دو ماہ کی میعاد دے دو اور میں ایک سو روپیہ اور مزید دے دوں گا تو یہ جائز نہیں، سود ہو گا۔ کیونکہ یہ سو روپیہ اس (دو ماہ) کی میعاد کا عوض دے رہا ہے۔ اسی طرح اپنے حق سے کچھ کم کر دینا بھی زیادتی کے معنی میں ہے کیونکہ اس میں بھی یہ دو سو روپیہ جو کم کیا جا رہا ہے اس میعاد کے ختم کر دینے کے عوض میں ہے۔ اور اصل بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ میعاد کے مقابلہ میں اس کا مالی بدل لینا دینا جائز نہیں ہے۔

اور حضرات فقہاء کرام نے "کتاب الصلح" کے مسائل کے ضمن میں یہ جزئیہ بھی نقل کیا ہے، ھدایہ میں ہے:

ولو کانت لہ الف مو جلۃ فصالحہ علی خمس مائۃ حالۃ لم یجز لان المعجل خیر من الموجل و ھو غیر مستحق بالعقد فیکون بازاء ما حط عنہ و ذٰلک اعتیاض عن الاجل و ھو حرام

اس پر کفایہ شرح ہدایہ میں لکھا ہے:

قولہ اعتیاض عن الاجل و ھو حرام و ھذا لانّ الاجل صفۃ کالجودۃ و الاعتیاض عن الجودۃ لا یجوز فکذا عن الاجل الا تری ان الشرع حرم ربا النسیئۃ و لیس فیہ الا مقابلۃ المال بالاجل شبھۃ فلان یکون مقابلۃ المال بالاجل حقیقۃ حراماً اولیٰ و الو صل فیہ ان الاحسان متی و جد من الطرفین یکون محمولاً علی المعاوضۃ کھذہ المسئلۃ فان الدائن اسقط من حقہ خمسمائۃ و المدیون اسقط حقہ فی الاجل فی الخمسمائۃ الباقیۃ فیکون معاوضۃ بخلاف ما اذا صالح من الف علی خمسمائۃ فانہ یکون محمولاً علی اسقاط بعض الحق دون المعاوضۃ لان الاحسان لم یو جد الا من طرف رب الدین (کفایہ علی ھامش فتح القدیر، ج ۷، ص ۳۹۷)

شریعتِ اسلامی نے ربٰوا کے سلسلہ میں شبہ ربٰوا کو بھی حرام و ممنوع قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں ابن قدامہ نے "المغنی" میں احادیث و آثار کی روشنی میں جو کچھ لکھا ہے اس کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے:

قال ابن المنذر: اجمعوا على ان المسلف اذا شرط على المستلسف زيادة وهديه فاسلف على ذلك ان اخذ الزيادة على ذلك ربا ------ وان شرط فى القرض ان يوجره داره او يبيعه شيئا او ان يقرضه المقترض مرة اخرى لم يجز لان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع و سلف و لانه شرط عقدا فى عقد فلم يجز كما لو باعه داره بشرط ان يبيعه الاخر داره وان شرط ان يوجره داره باقل من اجرتها او على ان يستاجر دار المقرض باكثر من اجرتها او على ان يهدى له هديه او يعمل له عملاً كان ابلغ فى التحريم وان فعل ذلك من غير شرط قبل الوفاء لم يقبله و لم يجز قبوله الا ان يكافئه او يحسبه من دينه الا ان يكون شيئًا جرت العادة به بينها قبل القرض لما روى الاثرم ان رجلاً كان له على سماك عشرون درهمًا فجعل يهدى اليه السمك و يقومه حتى بلغ ثلاثة عشر درهمًا فسأل ابن عباسؓ فقال اعطه سبعة دراهم و عن ابن سيرين ان عمر اسلف ابى بن كعب عشرة الاف درهم فاهدى اليه ابى بن كعب من ثمرة ارضه فردّها عليه و لم يقبله فاتاه ابى فقال لقد علم اهلُ المدينة انى من اطيبهم ثمرة و انه لا حاجة لنا فبم منعت هديتنا ثم اهدى اليه بعد ذلك فقبل۔ و عن زر بن حبيش قال قلت لابى بن كعب انى اريد ان اسير الى ارض الجهاد الى العراق فقال انك تاتى ارضًا فاشٍ فيها الربوا فان اقرضت رجلاً قرضًا فاتاك بقرضك ليؤدى اليك قرضك و معه هدية فاقبض قرضك و اردد عليه هديته رواهما الاثرم وروى البخارى عن ابى برده عن ابى موسى قال: قدمت المدينة فلقيت عبدالله بن سلام و ذكر حديثًا و فيه ثم قال لى: انك بارض فيها الربوا فاشٍ فاذا كان لك على رجل دين فاهدى اليك حمل تبن او حمل شعير او حمل قت فلا تاخذه فانه ربوا قال ابن ابى موسىؒ: ولو اقرضه قرضًا ثم استعمله عملاً لم يكن يستعمله مثله قبل القرض كان قرضا جر منفعةً و لو استضاف غريمه و لم تكن العادة جرت بينهما بذلك حسب له ما

اکلہ لما روی ابن ملجہ فی سننہ عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اقرض احدکم قرضا فاھدی الیہ او حملہ علی الدابہ فلا یرکبھا ولا یقبلہ الا ان یکون جری بینہ و بینہ قبل ذلک و ھذا کلہ فی مدۃ القرض فاما بعد الوفاء فھو کالزیادۃ عن غیر شرط علی ماںذکرہ ان شاء اللہ تعالی۔ (المغنی، جلد ۴ ص ۲۴۰)

ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ قرض دینے والا اگر قرض مانگنے والے پر زیادتی کی یا کسی قسم کا ہدیہ دینے کی شرط لگا دے تو اس طرح قرض دے کر اس پر زیادہ لینا یا ہدیہ لینا یقیناً رِبٰوا ہے۔ اور اگر قرض کے ساتھ یہ شرط لگا دی کہ قرض مانگنے والا ضرور اس کو اپنا مکان کرایہ پر دے گا' یا اپنی کوئی چیز قرض دینے والے پر ضرور فروخت کرے گا' یا یہ شرط لگا دے کہ قرض مانگنے والا اس قرض دینے والے کو پھر کبھی قرض دے گا تو یہ ساری صورتیں جائز نہیں ہیں' کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض دینے اور ساتھ ہی چیز فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہ ایک عقد کے ساتھ دوسرے عقد کو مشروط کرنا ہے تو اس لئے جائز نہیں' جیسا کہ کوئی شخص اپنا مکان اس شرط پر ایک مشتری کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے کہ وہ مشتری اپنا مکان اس پر فروخت کرے۔ اور اگر قرض دینے والا شخص قرض لینے والے پر یہ شرط لگا دے کہ وہ اپنا مکان اس کے کرایہ کی رقم سے کم مقدار کرایہ پر دے دے' یا یہ شرط لگا دے کہ میرا مکان اصل کرایہ سے زیادہ مقدارِ کرایہ پر لینا ہو گا' یا یہ شرط لگا دے کہ وہ کوئی ہدیہ دیا کرے گا' اس کا کوئی کام کرے گا' تو ان ساری صورتوں میں حرمت اور بڑھ جاتی ہے۔ اور اگر ان امور کی شرط نہ بھی لگائی ہو لیکن ابھی قرضہ ادا نہیں ہوا تو قرض دینے والے کو قبول نہیں کرنا چاہیے۔ ہاں اگر یہ اس کا بدلہ پورا کر کے دے یا اس کو اصل قرضے میں حساب کرتا رہے تو پھر جائز ہو جائے گا۔ چنانچہ اثرمؒ نے روایت نقل کی ہے کہ ایک مچھلی فروش کے ذمے ایک شخص کا قرضہ بیس درہم کا واجب الادا تھا۔ مچھلی فروش اس کے پاس بطور ہدیہ مچھلی لایا کرتا تھا۔ اور یہ ہر مچھلی کی قیمت لگاتا رہتا تھا۔ یہاں تک کہ مچھلیاں تیرہ درہم کی ہو گئیں تو اس نے

حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا۔ انہوں نے فرمایا کہ تیرہ درہم تو مچھلیوں کی قیمت کی صورت میں وصول ہو گئے صرف سات باقی ہیں' وہ سات درہم قرضہ کے اس کو واپس کر دو۔ ابن سیرینؒ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابی بن کعبؓ کو دس ہزار درہم قرض دیئے۔ حضرت ابیؓ اپنے باغ کا پھل بطور ہدیہ ان کے پاس لے گئے تو انہوں نے وہ ہدیہ واپس کر دیا اور قبول نہیں کیا۔ تو حضرت ابیؓ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ تمام اہلِ مدینہ کو یہ بات معلوم ہے کہ سب سے بڑھ کر عمدہ قسم کی کھجوریں میرے ہاں پیدا ہوتی ہیں اور مجھے ان کی اتنی ضرورت نہیں' اس لئے سارے احباب کو ہدیہ بھیجنا میرا معمول ہے (یعنی آپ کو اس قرض کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنے اس معمول کی وجہ سے ہدیہ بھیجا تھا)۔ جب حضرت عمرؓ کو ساری حقیقت بتا دی اور پھر ہدیہ بھیجا تب قبول کیا۔ زر بن حبیشؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ جہاد کی سرزمین میں چلا جاؤں یعنی عراق جانا چاہتا ہوں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ آپ ایک ایسے علاقے میں جا رہے ہیں جہاں سودی کاروبار عام طور سے پھیلا ہوا ہے۔ اس لئے یاد رکھو کہ اگر آپ نے وہاں کسی شخص کو قرض دیا اور پھر آپ کے پاس قرض کی وہ رقم ادا کرنے آیا اور اس کے ساتھ ساتھ کچھ ہدیہ بھی لے کر حاضر ہوا' تو اپنا اصل قرضہ تو اس سے لے لیا کرو اور اس کا وہ ہدیہ واپس کر دو۔ یہ دونوں روایتیں اثرمؒ نے روایت کی ہیں۔ اور امام بخاریؒ نے ابو بردہ سے 'انہوں نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ میں (عراق سے) مدینہ منورہ آیا تو حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے میری ملاقات ہو گئی۔ ابو موسیٰؓ نے حدیث نقل کی ہے اور پھر اس میں یہ ذکر بھی کر دیا کہ حضرت عبداللہ بن سلام نے مجھے فرمایا کہ آپ ایسی سرزمین میں رہ رہے ہیں جہاں سودی لین دین عام ہے، تو جب کسی شخص پر آپ کا دین واجب الادا ہو اور وہ آپ کے پاس بھوسے کا گٹھا یا جو کا بوجھ یا کسی چارے کا بوجھ لے آئے تو اس سے وہ مت لیا کرو' کیونکہ یہ بھی ربوا ہے۔

ابن ابی موسیٰ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص، کسی دوسرے شخص کو قرض دے' اور

پھر اس مقروض سے کوئی ایسا کام لے جس قسم کا کام اس کو قرضہ دینے سے پہلے نہیں لیا کرتا تھا۔ (اب قرضے کی وجہ سے وہ کام اس سے لے رہا ہے)' تو یہ ایک ایسا قرض ہے جس نے مقروض سے منفعت حاصل کی (اور قرض کی وجہ سے کوئی فائدہ مقروض سے حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔) اور اگر مقروض کے ہاں جا کر مہمان ہوا اور قرض دینے سے قبل اس کے ہاں مہمان بن کر کھانے پینے کی عادت نہیں تھی تو ایسی صورت میں جس قدر کھایا ہے وہ اس قرضہ میں حساب کر دیا جائے' کیونکہ ابن ماجہ نے سنن ابن ماجہ میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اگر کسی دوسرے کو قرض دے اور پھر وہ مقروض اس کو کوئی ہدیہ لا کر دیدے' یا اپنی سواری پر اس کو سوار کرا دے' تو نہ ہدیہ قبول کرے اور نہ سواری پر سوار ہو۔ ہاں اگر قرضہ لینے سے قبل ان دونوں کے درمیان ہدیہ بھیجنے اور سوار کرانے کا معمول تھا تو پھر خیر ہے۔ اور یہ سب کچھ اس وقت تک ہے کہ قرضہ واپس ادا نہ کیا گیا ہو' اگر مقروض قرضہ ادا کر کے فارغ ہو جائے تو پھر یہ لینا دینا ہدیہ سواری وغیرہ جائز ہو گا (المغنی ابن قدامہ' ج ۴' ص ۳۴۰)

عام طور پر ادھار سودا مہنگا فروخت کرنے کے شرعی جواز کے لئے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فقہ کی کتابوں میں اس کو جائز لکھا ہے' اور یہ عبارت پیش کی جاتی ہے: **انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل**۔ اس استدلال کے جواب میں عرض ہے کہ فقہاءِ کرام نے جواز کا یہ مسئلہ مستقل طور پر کہیں بھی نہیں لکھا ہے بلکہ ایک دوسرے مسئلے کے ضمن میں جو عبارت انہوں نے لکھی ہے اس ضمنی عبارت سے جواز کا یہ حکم مستنبط کیا جا رہا ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ استنباط جواز کے اثبات کے لئے درست نہیں' فقہاءِ کرام نے مرابحہ کے مسائل بیان کرتے وقت کتبِ فقہ میں ایک جزئیہ یہ لکھا ہے کہ مثلاً زید نے ایک گھوڑا کسی سے سال بھر کے ادھار پر دو ہزار کے بدلے خرید لیا ہے۔ اب زید وہ گھوڑا مرابحہ کے طور پر عمرو کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے۔ اور باہمی رضامندی سے یہ طے ہوا کہ زید اصل قیمت خرید پر جو وہ بتائے گا مزید دو سو روپیہ منافع لے گا۔ تو اگر زید عمرو کو صرف اتنا کہے کہ یہ گھوڑا میں نے دو ہزار پر خریدا ہے اور دو سو روپیہ اپنا منافع لگا کر اس وقت آپ پر دو ہزار دو سو روپیہ نقد رقم

کے بدلے فروخت کرتا ہوں' تو مرابحہ کی یہ صورت صحیح نہیں ہے' کیونکہ زید نے تو سال بھر کی میعاد پر ادھار دو ہزار کے بدلے خریدا تھا۔ اس کو یہ چاہیے تھا کہ عمرو کو یہ بھی واضح کرے کہ میں نے دو ہزار پر نسیئۃً سال بھر کی میعاد پر خریدا ہے۔ اور یہ ادھار کا ذکر کرنا اس لئے مرابحہ کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اگر زید اپنے بائع کو نقد رقم اس وقت دیتا تو گھوڑا اس کو ڈیڑھ ہزار میں ملتا۔ دو ہزار پر بائع نے اس لئے بیچا اور زید نے خریدا کہ ثمن کی ادائیگی سال بھر کے بعد ہو گی۔ اور عموماً ایسا ہوتا ہے کہ میعاد پر کوئی چیز فروخت ہوتی ہو تو اس کا ثمن زیادہ کیا جاتا ہے۔ اس لئے عمرو کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ زید نے گھوڑا ادھار پر خریدا ہے اور اس علم کے باوجود وہ دو ہزار دو سو روپیہ پر خریدنے کے لئے بخوشی آمادہ ہے اور نقد رقم دے رہا ہے تو اس موقع پر فقہاء یہ عبارت لکھتے ہیں: **الا تری انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل** "دیکھتے نہیں ہو کہ میعاد کی وجہ سے کسی چیز کے ثمن میں زیادتی کی جاتی ہے"۔ **لان للاجل شبھا بالمبیع** "کیونکہ میعاد کی بھی مبیع کے ساتھ مشابہت پیدا کی جاتی ہے"۔

بس اسی عبارت کو جو اس سیاق میں ہے جواز کے لئے دلیل قرار دیا جاتا ہے۔ مگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس عبارت میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ اس بناپر ہے کہ ایسا ہو جاتا ہے کہ کوئی چیز ادھار فروخت ہوتی ہو تو بیچنے والا اس میعاد کے پیشِ نظر قیمت میں کچھ اضافہ کیا کرتا ہے۔ یہ محض بیانِ واقعہ ہے۔ اس عبارت سے خود نہ جواز معلوم ہوتا ہے نہ عدمِ جواز۔ اس کے لئے ہمیں دوسرے دلائل کی طرف رجوع کر کے فیصلہ کرنا ہو گا کہ اس کو جائز کہیں یا ناجائز۔ اور اگر یہ مان لیا جائے کہ فقہ کی عبارت سے یہ مستنبط ہو سکتا ہے کہ یہ جائز ہے کہ ادھار پر کوئی چیز فروخت کی جاتی ہو تو بازاری قیمت سے بڑھ کر ثمن مقرر کیا جا سکتا ہے' تو اس صورت میں فقہاءِ کرام کا مقصد یہ ہرگز نہیں تھا کہ تاجر طبقہ مستقل طور سے اس کو کاروبارِ تجارت کا ایک عام طریقہ بنائیں' اور سود کے متبادل کے طور پر اس کو بازاروں' منڈیوں اور تجارتی اداروں میں اختیار کیا جائے' اور سود کا ایک حیلہ بنایا جائے۔ بلکہ ان حضرات کا مطلب صرف یہ تھا کہ اگر کسی خاص موقع پر کسی معقول وجہ کی بناء پر ادھار کا ثمن بازاری موجودہ قیمت سے بڑھ کر لیا جائے تو اس کی گنجائش اس وجہ سے ہے کہ وہاں اس اضافے کے لئے ایک معقول بنیاد موجود ہے۔ میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ زید کے پاس ایک کتاب ہے جو اس نے اپنے علمی شوق کی بناء پر پچاس روپے میں خریدی ہے۔ اس وقت بازار میں عام طور پر وہ

پچاس روپیہ میں ملتی ہے' مگر وہ کتاب ایسی مقبول و مرغوب فیہ ہے کہ حالات کے اعتبار سے یہ قوی اندیشہ ہے کہ سال بھر کے بعد بازار میں عام طور پر یہ کتاب کم یاب یا نایاب ہو جائے گی اور اس وقت ساٹھ ستر میں بھی بمشکل مل سکے گی۔ عمرو کو فوری طور پر اس کتاب کی ضرورت ہے اور اسے خریدنا چاہتا ہے' مگر اس وقت اس کے پاس پچاس روپیہ نقد نہیں ہے کہ بازار جا کر خرید کر لے آئے۔ زید کے بارے میں اس کو یہ اعتماد ہے کہ میں اس کے سامنے خریدنے کا اور رقم فی الحال موجود نہ ہونے کا ارادہ ظاہر کروں تو وہ مجھے ادھار بھی دے دے گا۔ عمرو زید کے پاس آیا اور اس سے کتاب خریدنے کا ارادہ ظاہر کیا اور یہ بھی کہ میں ادھار لینا چاہتا ہوں۔ زید نے کہا کہ میں ادھار تو دے دوں گا مگر مجھے یہ خطرہ نظر آ رہا ہے کہ کچھ عرصہ بعد یہ کتاب کمیاب ہو جائے گی۔ مجھے خود یہ پسند ہے۔ سال بھر کے بعد میں پھر خریدنا چاہوں گا تو مجھے یہ پچاس روپیہ پر نہیں مل سکے گی' اس لئے میں آپ کو اس قیمت پر نہیں دے سکتا۔ عمرو کہتا ہے کہ میں بھی جانتا ہوں کہ یہ خطرہ یقینی ہے۔ آپ اپنا تحفظ کرنا چاہیں تو بے شک میں بخوشی اس پر آمادہ ہوں کہ آپ مجھے ساٹھ پر فروخت کریں۔ زید نے سوچا کہ اب اس کو ضرورت ہے' اس کی ضرورت پوری کر دوں گا' اور سال کے بعد مجھے جب ساٹھ روپیہ دے گا تو میں ساٹھ پر یا کچھ زائد پر خریدوں گا۔ چنانچہ زید اس وقت پچاس روپیہ والی کتاب عمرو کے ہاتھ ساٹھ روپیہ پر ادھار فروخت کرتا ہے تو یہ اضافہ اس معقول وجہ سے جائز ہو گا' زید کا یہ کاروبار اور عام معمول نہیں' ایک خاص موقع پر ایک خاص وجہ سے اس کو یہ صورت اختیار کرنی پڑی۔ اور فقہاءِ کرام کی عبارات سے جہاں کہیں جواز معلوم ہوتا ہے وہ اس نوعیت کی خاص صورتوں کے لئے ہے۔ یعنی کہیں اِکا دُکا ایسے واقعات ہوں' جن کی کوئی مناسب و معقول وجہ بھی ہوتی ہے ان کو ناجائز نہیں کہا جائے گا۔ مومنانہ ضمیر خود یہ فرق سمجھ سکتا ہے کہ خاص واقعات اور مسلسل کاروبارِ تجارت بنانے میں یہ فرق یقیناً موجود ہے' انہیں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

جو لوگ یہ کاروبار کرتے ہیں وہ اس کے جواز کے لئے ایک عذر بطور وجہِ جواز پیش کرتے کہ جو چیز آج مثلاً سو روپیہ کی بازار میں مل رہی ہے اور عام بک رہی ہے' ہو سکتا ہے کہ چھ ماہ بعد بازار میں اس کی قیمت ۱۲۰ ہو جائے۔ اگر آج ہم وہ چیز اس خریدار کو فروخت نہ کریں اور وہ چیز دکان میں پڑی رہنے دیں تو ہو سکتا ہے کہ وہ ہم ۱۲۰ میں فروخت کر کے مزید ۲۰ روپیہ

کمائیں۔ تو اگر آج ہی ۱۲۰ روپیہ اس کی قیمت طے کر کے فروخت کر دیں اور چھ ماہ بعد خریدار سے ۱۲۰ وصول کریں تو اس میں کیا حرج اور کیوں ناجائز ہے ----- لیکن ان کا یہ عذر اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ وہ چیز چھ ماہ بعد ضرور ۱۲۰ روپے کی ہو جائے گی۔ حالانکہ عام اشیائے تجارت کے بارے میں مستقبل کے نرخوں کا کسی کو کوئی پتہ نہیں ہوتا کہ یہ مہنگی ہو جائیں گی' یہی قیمت بحال رہے گی یا قیمت کم ہو جائے گی۔ جس چیز کے بارے میں ایک تاجر فرض کر رہا ہے کہ چھ ماہ بعد ۱۲۰ کی ہو جائے گی' ہو سکتا ہے اور بارہا ایسا ہوتا بھی ہے کہ وہ سو روپیہ کی بجائے نوے یا اسی کی ہو جائے۔ اس چیز کو دکان پر رہنے دیا جاتا تو جس طرح ۱۲۰ کا احتمال ہے اسی طرح نوے اور اسی کا بھی احتمال ہے' تو چھ ماہ بعد اس کو نوے یا اسی بھی مل سکتے ہیں۔ پہلے سے لازماً ۲۰ روپیہ زائد متعین کرنا وہی سود خوارانہ ذہنیت ہے۔ جس طرح تجارتی کاروبار کے لئے قرض لینے کی صورت میں سود حرام ہے۔ حالانکہ وہاں بھی سود خوار طبقہ عموماً اپنے لئے اس سود کے جواز کی یہی دلیل دیتا ہے کہ یہ تاجر ایک لاکھ روپیہ ۱۵ فیصد شرحِ سود پر قرض لے کر اس ایک لاکھ کی رقم سے کاروبارِ تجارت کرتا ہے' اور تجارت میں عموماً ۳۰۔۳۵ فی صد کماتا ہے۔ تو اگر ۱۵ فی صد سود دے کر ۱۵۔۲۰ فی صد خود کماتا ہے تو اس سود میں گناہ کیوں ہے۔ آخر اس کی رقم سے اس نے کمایا تو رقم والے کو بھی حصہ ضرور ملنا چاہئے۔ حالانکہ یہ ساری بات اس مفروضہ پر کی جاتی ہے کہ وہ تاجر اس کاروبار میں ضرور ۳۰۔۳۵ فی صد کماتا ہی ہے۔ حالانکہ یہ محض مفروضہ ہی مفروضہ ہے۔ ورنہ بارہا ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ تاجر سال بھر کاروبار کر کے محنت کر کے کچھ بھی نہیں کماتا' یا اس کو تجارت میں کسی وجہ سے خسارہ ہو جاتا ہے اور تاجر کو بجائے منافع نقصان اٹھانا پڑتا ہے تو تاجر کو تو محنت مشقت کے باوجود کچھ بھی نہ ملا بلکہ الٹا دینا پڑا۔ اور سود خوار ہر خطرے سے بے پرواہ محض سرمایہ کی وجہ سے بیٹھے بیٹھے ۱۵ ہزار سود وصول کرتا رہے۔ تو سود خواروں کا یہ عذر اور جواز کے لئے یہ دلیل بالکل غلط ہے۔

تجارتی سود میں بھی وہ سارے مفاسد و مضرات ہیں جو صرفی سود میں ہیں۔ اور اب اس حقیقت کو سب نے تسلیم کیا ہے کہ سود خواہ ذاتی مصارف کے لئے لی ہوئی رقم پر ہو یا تجارتی کاروبار کی غرض سے لئے ہوئے قرض پر ہو' ہر صورت حرام اور موجبِ فسادِ معاشرہ ہے۔ پس جو خرابیاں اور برے نتائج سودی کاروبار کے ہیں وہ سب کے سب ادھار مہنگا فروخت

کرنے کے کاروبار میں ہیں۔ تو یہ اگرچہ ربٰوا حقیقی نہیں لیکن ربٰوا حکمی ضرور ہے۔ اگر ادھار مہنگا خریدنے والا اس چیز کو تاجر سے ذاتی استعمال کے لئے لے رہا ہو' تب بھی بائع ظلم کر رہا ہے کہ محض میعاد کی وجہ سے ثمن میں اضافہ کر کے ایک مجبور شخص کا استحصال کر رہا ہے اور یہ ظلم ہے۔ اور اگر خریدار عام بازاری قیمت سے مہنگا خرید کر آگے فروخت کرتا اور تجارت کر رہا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس ثمن کو اصل قرار دے کر اس پر اپنا منافع لگائے گا' تو صارفین کو وہ چیز مہنگی ملے گی۔ یہ پہلا خریدار سینکڑوں صارفین سے زائد قیمت لے لے کر اس پہلے بائع کو پہنچا دیتا ہے۔ ایک شخص کو تو مالی فائدہ حاصل ہوتا ہے اور سینکڑوں ہزاروں کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک چیز کی بازاری قیمت دس روپے ہے۔ ادھار کی وجہ سے بائع نے اس کی قیمت گیارہ روپیہ لگا دی اور ایک ہزار چیزیں دس ہزار کے بجائے گیارہ ہزار پر فروخت کر دیں۔ ہزار روپیہ زائد حاصل کیا۔ وہ خریدار اگر ایک روپیہ منافع لگاتا ہے تو وہ بجائے ۱۱ کے ۱۲ میں فروخت کرے گا' اور ایک ہزار گاہکوں سے فی کس ایک روپیہ زائد لے کر ہزار روپے اس بائع کو دے گا۔ اگر وہ اصل قیمت دس روپے پر دیتا تو گاہکوں کو ۱۱ روپے پر فروخت کر سکتا تھا' تو صارفین کا نقصان ہوا' اور اس خریدار نے درمیان میں واسطہ بن کر ہزار آدمیوں کی جیب سے ہزار روپیہ نکال کر اس ایک کی جیب میں ڈال دیئے۔ احادیث میں احتکار کو سخت تاکیدی الفاظ میں منع کیا گیا ہے' تلقی جلب کو ممنوع قرار دیا ہے' **بیع الحاضر للبادی** سے روکا گیا ہے۔ ان تمام امور سے اسلامی شریعت کا اصل مزاج معلوم ہو سکتا ہے کہ خاص شخص کا فائدہ جس میں ضرر عام ہو وہ برداشت نہیں کرتی۔ بلکہ شریعت کا مزاج تو یہ ہے کہ **یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام!**

ھذا ما عندی و اللّٰہ الموفق للصواب و السداد۔ و آخر دعوانا ان الحمدللّٰہ رب العلمین و الصلوٰۃ و السلام علی سید المرسلین و خاتم النبیین و علی آلہٖ و اصحابہٖ و ازواجہٖ و ذریاتہٖ اجمعین ○○

قرآن حکیم کی مقدس آیات اور احادیث نبوی آپ کی دینی معلومات میں اضافے اور تبلیغ کے لیے اشاعت کی جاتی ہیں۔ ان کا احترام آپ پر فرض ہے۔ لہٰذا جن صفحات پر یہ آیات درج ہیں ان کو صحیح اسلامی طریقے کے مطابق بے حرمتی سے محفوظ رکھیں۔

پروفیسر حافظ احمد یار

سورۃ البقرۃ (۲۱)

(آیت ۳۰)

ملاحظہ: کتاب میں حوالہ کے لیے قطعہ بندی (پیراگرافنگ) میں بنیادی طور پر تین ارقام (نمبر) اختیار کیے گئے ہیں سب سے پہلا (دائیں طرف والا) ہندسہ سورۃ کا نمبر شمار ظاہر کرتا ہے اس سے اگلا (درمیانی) ہندسہ اس سورۃ کا قطعہ نمبر (جو زیر مطالعہ ہے اور جو کم از کم ایک آیت پر مشتمل ہوتا ہے) ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد والا (تیسرا) ہندسہ کتاب کے مباحث اربعہ (اللغۃ، الاعراب، الرسم اور الضبط) میں سے زیر مطالعہ بحث کو ظاہر کرتا ہے یعنی علی الترتیب اللغۃ کے لیے ۱، الاعراب کے لیے ۲، الرسم کے لیے ۳ اور الضبط کے لیے ۴ کا ہندسہ لکھا گیا ہے بحث اللغۃ میں چونکہ متعدد کلمات زیر بحث آتے ہیں اس لیے یہاں حوالہ کی مزید آسانی کے لیے نمبر ۱ کے بعد قوسین (بریکٹ) میں متعلقہ کلمہ کا ترتیبی نمبر بھی دیا جاتا ہے مثلاً ۲ : ۵ : ۱(۳) کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث اللغۃ کا تیسرا لفظ اور ۲ : ۵ : ۳ کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث الرسم۔ وھکذا۔

۲ : ۲۱ وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝

۲ : ۲۱ : ۱ اللغة

[وَ] " و " کے معانی واستعمال پر ۱ : ۴ : ۱ (۳) اور ۲ : ۷ : ۱ (۱) میں بات ہو چکی ہے ۔ یہاں بھی واو عاطفہ نہیں بلکہ مستانفہ ہے ۔ یہاں سے ایک نیا مضمون شروع ہوتا ہے جس کا پچھلے جملے (کے مضمون) پر عطف نہیں ہو سکتا ۔ اردو ترجمہ " اَوْر " سے ہی کیا جاتا ہے ۔

۲ : ۲۱ : ۱ (۱) [اِذْ] عربی زبان میں یہ لفظ مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے ۔ جس کی تفصیل یوں ہے :-

(۱) بنیادی طور پر "یہ ظرفیہ" ہوتا ہے اور عموماً یہ ظرف زمان (وقت) کا مفہوم رکھتا ہے یعنی یہ " حِیْنَ " کے معنی دیتا ہے ۔ یہ زیادہ تر زمانۂ ماضی کے لیے آتا ہے اور عموماً کسی جملہ فعلیہ کی طرف مضاف ہوتا ہے [چونکہ ظرف ہمیشہ مضاف ہو کر استعمال ہوتے ہیں (قبل ۔ بعد وغیرہ) اس لیے ظرف ہونے کی بنا پر نحوی حضرات " اِذْ " کو مضاف اور مابعد والے جملے کو مضاف الیہ سمجھ کر محلاً مجرور قرار دیتے ہیں]۔ جیسے " فقد نصرہ اللہ اذا خرجہ الذین کفروا " (التوبۃ : ۴۰) میں ہے ۔ اس کے ظرفیہ ہوتے (وقت) اس (اذ) کا اردو ترجمہ " جب ، جس وقت ، جب کہ " سے کیا جا سکتا ہے ۔

(۲) کبھی ظرفیت کے معنوں کے ساتھ یہ مفعول بہ بھی واقع ہوتا ہے یعنی اس سے پہلے کوئی ایسا فعل ہوتا ہے جس کا اسے مفعول بہ کہہ سکتے ہیں ۔ اس وقت بھی اس (اِذْ) کے بعد کا جملہ عموماً فعل ماضی پر مشتمل ہوتا ہے ، یعنی اس (مابعد جملے) کا فعل یا تو لفظاً معنیً دونوں طرح " ماضی " ہوتا ہے اور کبھی لفظاً مضارع مگر معنیً ماضی ہوتا ہے ، جیسے " واذ یرفع ابراھیم القواعد (البقرہ : ۱۲۷) میں ہے ۔ اور کبھی اس (اذ) کے بعد والا جملہ اسمیہ بھی ہوتا ہے ، جیسے " فسوف یعلمون اِذِ الاغلال فی اعناقھم " (المومن : ۷۱ - ۷۰) [بطور

مثال بیان ہونے والی آیات کے معنی وغیرہ پر اپنی جگہ بات ہوگی۔ اس سے پہلے آپ ضرورت محسوس کریں تو کسی مترجم قرآن مجید میں سے ترجمہ دیکھ کر قاعدہ سمجھ سکتے ہیں، آیت کا حوالہ اسی ضرورت کے لیے دیا گیا ہے] اس (مفعول بہ ہونے والی) صورت میں "اِذ" کا ترجمہ "اس وقت کو" یا "اس وقت کو جب" ہونا چاہیئے۔ تاہم بامحاورہ اردو ترجمہ اس کا بھی "جب کہ، جس وقت کہ" سے ہی کیا جاتا ہے ــــ

ـــــ بعض دفعہ اس (اِذْ) سے پہلا فعل (جس کا یہ مفعول بہ ہوتا ہے) محذوف کر دیا جاتا ہے ـــ جو عموماً اذکروا (یاد کرو.....کو) یا اس کے ہم معنی کوئی فعل سمجھا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں "اِذْ" کا زیادہ تر استعمال بطور مفعول بہ ہی ہوا ہے۔ اور قرآنی قصوں میں خاص طور پر اس کا استعمال ایک محذوف فعل کے مفعول بہ کے طور پر ہوا ہے جس کی ایک مثال یہی زیرِ مطالعہ آیت ہے یعنی "(اذکروا) اذ قال ربّکَ (اس وقت کو یاد کرو جب ـــ کہا تیرے رب نے۔)

(۳) کبھی "اِذ" بعض ظروف (مثلاً حینَ، یومَ، بعدَ، قبلَ وغیرہ) کے ساتھ مضاف الیہ ہو کر آتا ہے۔ اس صورت میں بھی "اِذ" کے بعد ایک جملہ فعلیہ آتا ہے، جیسے "بعدَ اِذْ ھَدَیْتَنَا (آل عمران : ۸)۔ مگر مضاف الیہ ہونے کی (مذکورہ) صورت میں بعض دفعہ "اِذْ" کے بعد والا جملہ حذف کر دیا جاتا ہے۔ اور اس (جملے) کے عوض "اِذْ" کی "ذ" پر تنوین جر کی طرح دو کسرہ (ٍ) لگا دیتے ہیں (مگر دراصل یہ تنوینِ جر نہیں ہوتی۔ اسے "تنوینِ عوض" کہتے ہیں) جیسے یَوْمَئِذٍ، حِیْنَئِذٍ وغیرہ۔ اس وقت اس کا اردو ترجمہ کچھ اس طرح ہونا چاہیئے یَوْمَئِذٍ (اس دن جب کہ......)، حِیْنَئِذٍ (اس وقت جب کہ......) وغیرہ۔ تاہم بامحاورہ اردو میں اس قسم کی ترکیب کا ترجمہ عموماً "جس دن کہ"، "جس وقت کہ" یا "جب کہ" سے کر لیا جاتا ہے۔ اس قسم کی متعدد تراکیب آگے چل کر ہمارے سامنے آئیں گی۔

(۴) کبھی "اِذْ" تعلیل کے لیے بھی آتا ہے یعنی "لِأَنَّ" کے معنی دیتا ہے

اور اس کا اردو ترجمہ "کیونکہ، چونکہ، اس لیے کہ" سے کیا جا سکتا ہے جیسے "ولن ینفعکم الیوم اذظلمتم (الزخرف : ۳۹) میں "اذظلمتم" کے معنی "اس لیے کہ تم نے ظلم کیا" ہیں۔ ویسے غور سے دیکھا جائے تو اس "اذْ تعلیلیہ" میں بھی ظرفیت والے معنی موجود ہیں۔ اور اس کا ترجمہ بھی حسب موقع "جب کہ" سے کیا جا سکتا ہے۔

(۵) کبھی "اِذَا" کی طرح "اِذْ" بھی فجائیہ آتا ہے یعنی "اچانک"، "ناگہاں" کے معنی دیتا ہے۔ تاہم قرآن کریم میں "اِذْ" فجائیہ کا استعمال کہیں نہیں ہوا۔ عربی اشعار میں البتہ اس کی کچھ مثالیں ملتی ہیں۔

● "اِذْ" اور "اِذَا" (جس کے معنی و استعمال پر البقرہ : ۱۱ یعنی <u>۲:۹:۱(۱)</u> میں بات ہوئی تھی) دونوں ہی زیادہ تر ظرف زمان کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ دونوں کا بامحاورہ اردو ترجمہ "جب" سے کیا جا سکتا ہے۔ تاہم ان دو میں نمایاں فرق یہ ہے کہ "اذ" زیادہ تر زمانۂ ماضی کے کسی "معیّن وقت" کا مفہوم رکھتا ہے۔ اور "اِذَا" عموماً زمانۂ مستقبل کے کسی "غیر معیّن وقت" کا مفہوم رکھتا ہے۔

اسی بات کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ "اِذ" کے ساتھ آنے والے فعل کا ترجمہ عموماً ماضی سے کیا جاتا ہے چاہے وہ فعل مضارع ہی کیوں نہ ہو، جیسے "اذ تقول للمؤمنین" (آل عمران : ۱۲۴) ــــ اور "اِذَا" کے بعد والے فعل کا ترجمہ عموماً مستقبل سے کیا جاتا ہے چاہے وہ صیغۂ ماضی ہی کیوں نہ ہو جیسے "واذا قیل لھم" (البقرہ : ۱۱) یہ تو آپ <u>۲ : ۹ : ۱ (۱)</u> میں پڑھ چکے ہیں۔

[قَالَ] کا مادہ "ق و ل" اور وزن اصلی "فَعَلَ" ہے۔ اصلی شکل "قَوَلَ" تھی جس میں متحرک "و" ماقبل کے مفتوح ہونے کے باعث "الف" بدل کر لکھی اور بولی جاتی ہے یعنی قَوَلَ سے قال ہو جاتا

ہے ۔اس مادہ سے فعل مجرد کے باب اور معنی و استعمال پر البقرہ : ۸ یعنی ۲ : ۷ : ۱ (۵) میں بات ہو چکی ہے ۔ قَالَ کا ترجمہ " کہا " ہے جو یہاں سیاقِ عبارت کی بنا پر " فرمایا" ہو سکتا ہے ۔

[رَبُّكَ] یہ رب + كَ (ضمیر مجرور بمعنی " تیرا ") کا مرکب ہے ۔ لفظ " رب " کے مادہ ، معنی وغیرہ پر مفصّل بحث الفاتحہ : ۲ یعنی ۱:۲:۱(۳) میں ہو چکی ہے ۔

۲ : ۲۱ : ۱ (۲) [لِلْمَلٰٓئِكَةِ] یہ دراصل لام الجر (لِ بمعنی "کو ، سے ") + لام تعریف (ال) + " ملائکۃ " کا مرکب ہے ۔کلمہ " ملائکۃ " (یہ اس کی عام عربی املاء ہے اس کے رسم عثمانی پر بحث " الرسم " میں ہوگی) جمع (مکسر) کا صیغہ ہے اور اس کا وزن بظاہر " مَفَاعِلَةٌ " ہے ۔اس کا واحد " مَلَكٌ " ہے جس کا ترجمہ فارسی لفظ " فرشتہ " سے کیا جاتا ہے ۔اس کی جمع " ملائکۃ " کے علاوہ " ملائِكُ " (غیر منصرف) بروزن " مفاعِلُ " بھی آتی ہے (قرآن کریم میں یہ دوسری جمع کہیں استعمال نہیں ہوئی) ۔لفظ " مَلَكٌ " کے مادہ اور وزن کے بارے میں متعدد قول ہیں :[1]

(۱) زیادہ مشہور یہ ہے کہ اس کا مادہ " أ ل ك " اور وزن اصلی مَفْعَلٌ ہے ، یعنی یہ لفظ دراصل " مَأْلَكٌ " تھا پھر (چاقو قاچو کی طرح) اس فائے کلمہ اور عین کلمہ کو باہم ایک دوسرے کی جگہ بدل کر لفظ مَلْأَكٌ (بروزن مَعْفَلٌ) بنالیا گیا اور پھر کثرتِ استعمال سے " مَلَكٌ " ہو گیا ۔گویا اب اس کا وزن " مَعَلٌ " رہ گیا ہے ۔اور اس کی جمع (ملائکۃ) کا وزن اب " مَعَافِلَة " ہو گیا ہے ۔اس مادہ (ألك) سے فعل مجرد " أَلَكَ يَأْلِكُ أَلُوكًا (باب ضرب سے) آئے تو اس کے معنی " ایلچی بننا ، پیغام لے جانا " ہوتے ہیں ۔کہتے ہیں : أَلَكَ

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے ابن الانباری کی البیان فی غریب اعراب القرآن ج ۱ ص ۷۱ - ۷۰ ، نیز مختلف ڈکشنریوں میں تحت مادہ " ألك و لأك "۔

بین القوم ۔ قوم کے درمیان ایلچی بنا اور " اَلُوکَۃ " کے معنی " رسالۃ " یعنی پیغام ہیں ۔ اور اَلَکَ یا لُکَ (باب نصر سے) "گھوڑے کا منہ میں لگام چبانا" کے معنی دیتا ہے " پیغام " اور " منہ میں چبانا " کے درمیان بھی ایک نسبتِ معنوی ہے ۔

(۲) اس (مَلَکٌ) کا مادہ " ل اَک " ہے اور وزن اصلی " مَفعَلٌ " ہی ہے ، اس کی اصلی شکل " مَلْأَکٌ " (بغیر کسی " قلب " یا الٹ پھیر کے) ہے ، اور اس میں (بوجہ کثرت استعمال) ھمزہ گر گیا اور لفظ " مَلَکٌ " رہ گیا ۔ اس صورت میں " مَلَکٌ " کا وزن " مَفَلٌ " رہ گیا ہے اور اس کی جمع (ملائکۃ) کا وزن " مَفَاعِلَۃٌ " ہی ہے ۔ اس مادہ (ل اَک) سے اگرچہ فعل مجرد (لَأَکَ) استعمال نہیں ہوتا مگر اس سے باب اِفعال " اَلْأَکَ " کے معنی " اَبْلَغَ " (پہنچانا پیغام وغیرہ) ہی ہوتے ہیں ۔ اس طرح ان دونوں مادوں (اَلَکَ یا لَأَکَ) سے لفظ " مَلَکٌ " کا معنوی تعلق " پیغام رسانی " والا ہے جو ملائکہ کے فرائض میں سے ہے یعنی " اللہ کا پیغام اس کے رسولوں تک پہنچانا ۔"

(۳) ایک قول یہ ہے کہ اس کی اصل " ل و ک " ہے ۔ اس سے فعل مجرد لَاکَ یلوک " کے معنی بھی " منہ میں کچھ چبانا " ہیں ۔ اس صورت میں لفظ دراصل " مَلْوَکٌ " تھا اس سے " مَلَاکٌ " (واو کی حرکت لام کو دے کر اسے الف میں بدلنے سے) بنا ۔ پھر اس سے " مَلَکٌ " بنا لیا ۔ اب جمع دراصل " ملاوکہ " تھی جس میں واو کو ھمزہ میں بدل دیا گیا ۔ وزن " مَفَاعِلَۃ " ہی رہا ۔

(۴) ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ لفظ (مَلَکٌ یا مَلَاکٌ) سریانی الاصل ہے یعنی سریانی سے عربی زبان میں آیا ہے ۔

(۵) ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ اس کا عربی مادہ " م ل ک " ہی ہے فعل " مَلَکَ یملِکُ (ض) کے معنی " حاکم ہونا اور طاقتور ہونا ہیں گویا یہ لفظ (مَلَکٌ) اسی مادہ سے ماخوذ ایک دوسرے لفظ (مَلِکٌ = بادشاہ) کی

طرح فرشتے کے منصب یا قوت کو ظاہر کرتا ہے مگر اس صورت میں اس کا وزن " فَعَلٌ " ہے اور اس کی جمع " ملائکۃ " کا وزن "فعائلۃ" بنتا ہے، اور عربی زبان میں " فَعَلٌ " کی جمع مکسر " فَعَائِلۃ " نہیں آتی ۔ لہٰذا یہ قول غلط ثابت ہوتا ہے یا پھر یہ جمع ایک ایک شاذ وزن پر آئی ہے [1]

۲ : ۲۱ : ۱ (۲) [اِنِّیْ جَاعِلٌ] اس میں "اِنِّیْ" تو اِنَّ + ی کا مرکب ہے جس کا ترجمہ ہے "بے شک / یقیناً میں ....." یہ مرکب قرآن کریم میں نونِ وقایہ کے ساتھ " اِنَّنِیْ " بھی کئی جگہ استعمال ہوا۔ معنی ایک ہی ہیں ۔

"[جاعل]" کا مادہ " ج ع ل " اور وزن "فَاعِلٌ" ہے ۔ اس مادہ سے فعل مجرد جَعَلَ یَجْعَلُ کے معنی اور استعمال کے بارے میں البقرہ : ۱۹ یعنی ۲ : ۱۴ : ۱ (۶) میں بات ہو چکی ہے ۔ "جَاعِلٌ" اس فعل سے اسم الفاعل ہے اور اس کا ترجمہ ہے : "پیدا کرنے والا ، بنانے والا ، مقرر کرنے والا" اور اکثر مترجمین نے یہی ترجمہ (بنانے والا) کیا ہے۔ بعض حضرات نے اس (جاعل) کا ترجمہ "مجھ کو بنانا ہے ، میں ضرور بناؤں گا ، میں بنانا چاہتا ہوں" کی صورت میں کیا ہے، یہ مفہوم اور محاورے کے لحاظ سے درست سہی تاہم اس میں اسم کا ترجمہ صیغۂ فعل (مضارع) سے کر دیا گیا ہے اور لفظ سے ہٹ کر ہے۔

لفظ "جاعِلٌ" مختلف صورتوں (واحد جمع، مفرد مرکب) میں قرآن کریم کے اندر ۶ جگہ وارد ہوا ہے ۔

۲ : ۲۱ : ۱ (۴) [فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً] " فی الارض " تو " فی " (میں کے اندر) اور " الارض " (زمین) کا مرکب ہے یعنی " زمین میں " اور محاورۃً "زمین پر" بھی کہہ سکتے ہیں۔

"خَلِیْفَۃ" کا مادہ " خ ل ف " اور وزن " فَعِیْلَۃٌ " ہے (یہاں لفظ " خلیفۃ " منصوب آیا ہے نصب کی وجہ پر " الاعراب " میں بات ہوگی)

---

[1] التبیان للعکبری ج ۱ ص ۴۷ ۔

اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد مختلف ابواب (مثلاً نصَرَ، ضَرَبَ، سمِعَ اور کرُمَ) سے مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے اور بعض دفعہ ایک ہی باب سے ــــ مصدر کے فرق کے ساتھ ــــ مختلف معنی کے لیے آتا ہے۔ یہ فعل عموماً لازم، متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور بعض صِلات (مثلاً "لِ"، "علی" اور "عَنْ") کے ساتھ خاص معنی بھی دیتا ہے۔ مثلاً :-

خلَف ...... یخلُف خَلْفاً (باب نصر سے) کے معنی ہیں: "...... کا نائب / جانشین بننا، ...... کے پیچھے آنا"، کہتے ہیں "خَلَفَهٗ" وہ اس کے پیچھے آیا"۔ اور خلَف یخلُف خُلُوْفاً (نصر سے) کے معنی ہیں: "بگڑ جانا، بدبودار (خراب بُو والا) ہونا" (یعنی اس صورت میں یہ فعل لازم ہے)۔ "خلَف (نصر اور ضرب سے) لَهٗ" کے معنی ہیں: "...... کے پیچھے سے وار کرنا"، اور "خلَف (نصر اور ضرب سے) عَنْ" کے معنی ہیں: "...... سے کٹ جانا، پیچھے رہ جانا"۔ خلَفه (ضرب سے) کے معنی: "...... کو پیچھے سے آدبوچنا"۔ اور خلَف (ن) کے ایک معنی: "کسی کے مرنے کے بعد اس کی بیوہ سے شادی کرنا" بھی ہوتے ہیں مثلاً کہتے ہیں: خلَف فلانٌ علی زوجۃِ فلانٍ (اس نے اس کی (بیوہ) بیوی سے شادی کرلی)۔ (آپ چاہیں تو کسی اچھی ڈکشنری میں اس فعل کے متنوع استعمال کو دیکھ سکتے ہیں)۔

● قرآن کریم میں اس فعل مجرد کے صرف باب نصر سے ہی فعل کے کل پانچ صیغے مختلف جگہ وارد ہوئے ہیں۔ اور وہ بھی صرف "...... کے پیچھے آنا، ...... کا جانشین بننا" کے معنی میں ہی آئے ہیں۔ ثلاثی مجرد کے کسی اَور باب سے یا کسی اور معنی کے لیے یہ فعل قرآن کریم میں استعمال نہیں ہوا ــــ البتہ مزید فیہ کے بعض ابواب (تفعیل، تفعّل، اِفعال، افتعال اور استفعال) سے اَفعال کے متعدد صیغے (۵۸ جگہ) آئے ہیں۔ اور مختلف مصادر اور مشتقات ساٹھ سے زائد مقامات پر وارد ہوئے ہیں جن میں سے ایک یہ زیرِ مطالعہ لفظ "خلیفۃ" بھی ہے۔

● "خَلِيفَۃ" بروزن "فعیلۃ" بمعنی "فاعل" ہے یعنی "نیابت کرنے والا"، اور اس کی "ۃ" "مبالغہ کے لیے ہے اور اس کے معنی "نائب، قائم مقام، یا جانشین" ہیں۔ اور یہ نیابت/ قائم مقامی/ خلافت وغیرہ "مَنُوب عنہ" (جس کی نیابت کی جائے) کی کسی مجبوری (مثلاً موت یا معذوری یا غیر موجودگی) کے باعث بھی ہو سکتی ہے اور نائب (یا خلیفہ) کی عزت افزائی اور اس کی قابلیت کے اظہار کے لیے بھی ـــــ قرآن کریم میں آدمؑ اور اولادِ آدم (یا ان میں سے بعض خاص افراد) کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے) نیابت اور خلافت ملنے کا ذکر، اسی دوسرے معنی کے لحاظ سے ہے ـــــ خلیفہ اور خلافت اسلامی سیاسیات اور تاریخ کی ایک معروف اصطلاح کے طور پر بھی استعمال ہوتے ہیں۔ اس کی بنیاد بھی یہی (مذکورہ بالا) لغوی معنی ہیں۔

● لفظ "خلیفۃ" عموماً مذکر (اور شاذ مؤنث) استعمال ہوتا ہے اس میں "ۃ" تانیث کے لیے نہیں بلکہ مبالغہ کے لیے ہے۔ اس کی جمع "خُلَفَاءُ" بھی ہے اور "خلائفُ" بھی (دونوں غیر منصرف "جمعیں" ہیں اور دونوں قرآن کریم میں وارد ہوئی ہیں)، بعض اہل لغت کا کہنا ہے کہ "خلفاء" کے ساتھ عدد مؤنث استعمال ہوتا ہے یعنی "ثلاثۃُ خلفاءَ" کہیں گے۔ اور "خلائفُ" کے ساتھ مذکر یا مؤنث عدد لگ سکتا ہے مثلاً "ثلاثۃُ خلائفَ" یا "ثلاثُ خلائفَ" دونوں طرح درست ہے۔ تاہم یہ بات قابلِ غور ہے کہ اگر لفظ "خلیفہ" مذکر کے لئے استعمال ہو رہا ہو تو اس کی جمع کے ساتھ عدد مؤنث "ثلاثۃ" ہی استعمال کرنا بہتر ہے۔

[قَالُوْا] کا مادہ "ق و ل" اور وزن اصلی "فعلوا" ہے۔ اس مادہ سے فعل کے باب و معنی وغیرہ بلکہ خود اسی لفظ (قالوا) کی مکمل لغوی و صرفی وضاحت البقرہ: ۱۱ یعنی ۲ : ۹ : ۱ (۲) کے ضمن میں بیان ہو چکی ہے۔ "قالُوا" کا ترجمہ تو "انہوں نے کہا" بنتا ہے مگر یہاں سیاقِ عبارت کی بنا پر

"کہنے لگے" یا "انہوں نے عرض کیا" ہو سکتا ہے۔

[أَتَجْعَلُ] میں ابتدائی "أَ" تو استفہامیہ بمعنی "کیا" ہے۔ اور "تَجْعَلُ" کا مادہ "ج ع ل" اور وزن "تَفْعَلُ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد کے باب، معنی (بنانا، پیدا کرنا وغیرہ) اور استعمال پر البقرہ : ۱۹ یعنی ۲:۱۴:۱:(۷) میں بات ہو چکی ہے۔

"تَجْعَلُ" اس فعل مجرد (جعَل یجعَل) سے فعل مضارع معروف کا صیغہ واحد مذکر حاضر ہے اور حرفِ استفہام (أ) سمیت اس کا ترجمہ ہے "کیا تو بناتا ہے یا بنائے گا؟" بعض نے اس کا ترجمہ "کیا تو پیدا کرے گا؟"، "کیا تو رکھے گا؟"، "کیا تو قائم کرتا ہے؟" سے کیا ہے۔ اس صورت میں فعل "جعل" کے لیے ایک ہی مفعول کافی ہے، اور بعض (بلکہ زیادہ) نے اس کا ترجمہ "کیا تو (نائب) بناتا ہے؟ کرے گا؟ بنائے گا؟ بنانا چاہتا ہے؟" کے ساتھ کیا ہے یعنی "بنانا" (مقرر کرنا) کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔ اس صورت میں فعل "جعل" کو دو مفعول درکار ہوتے ہیں ـــ ان (دو مفعولوں) پر "الاعراب" میں بات ہو گی۔

[فِيهَا] فی (کے اندر، میں) + ھا (ضمیر مجرور بمعنی "اس مؤنث")۔ اس کا ترجمہ تو "اس میں" ہے مگر بعض حضرات نے یہاں سابقہ "فی الارض" کا لحاظ کرتے ہوئے (کیونکہ ضمیر تو اسی "الارض" کے لیے ہی ہے) اس کا ترجمہ "زمین میں" کر دیا ہے جو سیاق عبارت کے لحاظ سے درست کہا جا سکتا ہے۔ اکثر مترجمین نے "اس میں" کے ساتھ ہی ترجمہ کیا ہے۔

[مَنْ] اسم موصول ہے جس کے معنی ہیں: "وہ جو، جو کہ، جس نے کہ"۔ اکثر مترجمین نے لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے "من" کا ترجمہ بصیغۂ واحد ہی کیا ہے یعنی "اس کو جو"، "ایسے شخص کو جو" کی صورت میں ـــ تاہم بعض مترجمین نے یہاں "من" کا ترجمہ بصیغہ جمع کیا ہے یعنی "ایسے لوگوں کو جو...." کے ساتھ۔ کیونکہ یہاں دراصل صرف آدم

کا نہیں بلکہ اولادِ آدم کا ذکر ہے ـــ اور لفظ " مَنْ " بلحاظ معنی واحد جمع (ہر دو) کو شامل ہے ۔ " مَنْ " کے معنی و استعمال پر البقرہ : ۸ یعنی ۲ : ۷ : ۱(۲) میں مفصل بات ہو چکی ہے ۔

[يُفْسِدُ فِيهَا] " فیها " کے معنی ابھی اوپر بیان ہوئے ہیں۔ اور کلمہ " يُفْسِدُ " کا مادہ " ف س د " اور وزن " يُفْعِلُ " ہے، یعنی یہ لفظ اس مادہ سے بابِ افعال کے فعل مضارع کا صیغہ واحد مذکر غائب ہے ۔ اس مادہ سے فعل مجرد کے باب اور معنی کے علاوہ اس سے بابِ افعال (أفسد يُفسد) کے معنی وغیرہ کی بھی البقرہ : ۱۱ یعنی ۲ : ۹ : ۱(۳) میں وضاحت کی جا چکی ہے ۔ بعض نے کلمہ " يُفْسِدُ " کا ترجمہ (یہاں) فعل مستقبل کے ساتھ کیا ہے یعنی " وہ فساد برپا کرے گا، پھیلائے گا " کی صورت میں کیونکہ اس میں اولادِ آدم کے مستقبل کے اعمال کا ذکر ہے ۔ اکثر مترجمین نے اصل فعل مضارع کے ساتھ ہی ترجمہ کر دیا ہے جس میں حال اور مستقبل دونوں کا مفہوم موجود ہے یعنی " جو فساد کرے، پھیلائے، خرابیاں کرے " کی صورت میں ـــ جن حضرات نے اسم موصول " من " کا ترجمہ بصورت جمع کیا ان کو یہاں فعل بصیغہ واحد (یفسد) کا ترجمہ بھی بصورت جمع " کریں گے، پھیلائیں گے " کرنا پڑا ـــ جو بہر حال اصل لفظ سے انحراف ہے ۔

۲ : ۲۱ : ۱(۵) [وَيَسْفِكُ] " وَ " (اور) کے بعد فعل " يَسْفِكُ " ہے ۔ جس کا مادہ " س ف ك " اور وزن " يَفْعِلُ " ہے ۔ اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد " سَفَكَ ...... يَسْفِكُ سَفْكًا (باب ضرب سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں، " ...... (کو) بہانا " ـــ یعنی " کسی سیال اور مائع چیز کو گرانا یا انڈیلنا " ۔ یہ فعل ہمیشہ متعدی اور مفعول بنفسہٖ کے ساتھ آتا ہے اس کا مفعول عموماً " الماء " (پانی)، " الدمع " (آنسو)، اور " الدم " (خون) ہوتا ہے یعنی " پانی بہانا، آنسو بہانا اور خون بہانا " کے لیے استعمال

ہوتا ہے ۔ اور زیادہ تر یہ فعل " خون بہانا یا خون ریزی کرنا " کے لیے مختص ہے ۔

● " یَسْفِكُ " اس فعل ثلاثی مجرد سے فعل مضارع معروف کا صیغہ واحد مذکر غائب ہے اس کا ترجمہ حال اور مستقبل دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے ۔ تاہم مذکورہ بالا فعل " یُفْسِدُ " کی طرح یہاں بھی بعض مترجمین نے تو مستقبل کے ساتھ ترجمہ کیا ہے یعنی " (خون) بہائے گا ، (خونریزیاں) کرے گا " کی صورت میں ـــ بعض نے " مَنْ " (جو اوپر گزرا ہے) کے معنی میں جمع کا مفہوم مدنظر رکھتے ہوئے (کہ قصہ ایک شخص کا نہیں اولادِ آدم کا ہے) جمع اور مستقبل کے ساتھ ترجمہ کیا ہے یعنی " (خونریزیاں) کریں گے " ۔ تاہم مترجمین کی اکثریت نے فعل مضارع اور صیغۂ واحد کے ساتھ ہی ترجمہ کیا ہے یعنی " خوں بہائے ، خونریزیاں کرے ، کشت و خون کرتا پھرے " ـــ خیال رہے کہ اس فعل (یسفك) کے ترجمہ (بہانا) میں " خون ، خوں ریزی اور کشت و خون " کا اضافہ اگلے لفظ " الدِمَاءَ " کے ساتھ ملانے سے ہو سکتا ہے ۔ جس کی وضاحت ابھی آگے آ رہی ہے ۔ قرآن کریم میں اس فعل مجرد (سفكَ یسفكُ) کے صرف دو صیغے دو ہی جگہ آئے ہیں ۔ ایک یہاں (البقرہ : ۳۰) اور دوسرے (البقرہ : ۸۴) میں ۔

<u>۲ : ۲۱ : ۱ (۶)</u> [اَلدِّمَآءَ] کا مادہ " دم ی " (اور بقول بعض " دم و ") اور وزن (لام تعریف نکال کر) " فِعالٌ " ہے ۔ اس کی اصلی شکل " دِمایٌ " تھی مگر الف ممدودہ کے بعد آنے والی " یاء " یا " واو " کو ھمزۃ میں بدل کر لکھا اور بولا جاتا ہے ۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد " دمِیَ یَدْمٰی دَمًی " (دراصل دمِیَ یَدْمَیُ دَمْیًا) باب سمع سے آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں ؛ " خون نکل آنا " (اگرچہ بہا نہ ہو) ۔ پھر اس میں " بہنے اور جاری ہونے " کا مفہوم بھی آ جاتا ہے ۔ اس فعل کا فاعل عموماً " الجَرْحُ " (زخم) ہوتا ہے یا کوئی عضو ۔ مثلاً کہتے ہیں " دمِیَ الجَرْحُ " (زخم سے خون نکل آیا) یا دَمِیَتِ الاِصْبعُ "

(انگلی سے خون نکل آیا) ایسے زخم کو "جرحٌ دمٍ" (دراصل دَمِيٍ) کہتے ہیں۔ عربی زبان میں یہ مادہ مختلف معنی کے لیے مزید فیہ کے مختلف ابواب سے بھی استعمال ہوتا ہے ۔۔۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا کوئی فعل (نہ مجرد نہ مزید فیہ) کہیں استعمال نہیں ہوا۔

● لفظ "الدماء" جمع مکسر کا صیغہ ہے اس کا واحد "دمٌ" (خون) ہے جس کی اصل "دَمَيٌ" بروزن "فَعَلٌ" تھی۔ پھر اس کی "یاء" تنوین کے ثقل کے باعث ساقط ہوجاتی ہے۔ اور باقی لفظ "دَمٌ" (بروزن "فَعٌ") رہ جاتا ہے۔ مادہ کے یائی اور واوی ہونے کے امکان کی بناء پر اس کا تثنیہ "دمیَانِ" اور "دمَوَانِ" دونوں طرح بنتا ہے اور لفظ کی استعمالی شکل (دَمٌ) کے مطابق "دَمانِ" بھی آتا ہے۔ "دَمٌ" کی جمع "دِماءٌ" اور "دُمِيٌّ" آتی ہے۔ موخر الذکر جمع قرآن کریم میں مستعمل نہیں ہوئی۔ صرف پہلی شکل (دماءٌ) بصورت مفرد یا مرکب استعمال ہوئی ہے اور وہ بھی صرف تین جگہ ۔۔۔ اور واحد کا لفظ بصورت واحد نکرہ (دم یا دمًا) تین جگہ اور بصورت معرفہ (الدم) چار جگہ آیا ہے۔

ہم یہ بات اوپر لکھ چکے ہیں کہ ترجمہ کرتے وقت پورے جملے "یسفك الدما" کا اکٹھا مربوط ترجمہ کرنا پڑتا ہے، اگرچہ لغوی لحاظ سے ان دو کلمات (یسفك اور الدماء) کی الگ الگ وضاحت کرنا پڑی ہے۔

۲:۲۱:۱(۷) [وَنَحْنُ نُسَبِّحُ] "وَ" یہاں حالیہ (بمعنی حالانکہ) ہے اور "نَحْنُ" ضمیر مرفوع منفصل بمعنی "ہم سب" ہے۔ اور فعل "نُسَبِّحُ" کا مادہ "س ب ح" اور وزن "نُفَعِّلُ" ہے۔ اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد سَبَحَ یَسْبَحُ سَبْحًا (باب فتح سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں: "تیرنا (انسان کے لیے) یا پیرنا (حیوان کے لیے)" یعنی "پانی (یا ہوا) میں سے تیز رفتاری سے جانا"۔ یہ فعل ہمیشہ "بِ" یا "فی" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں: "سَبَحَ بالنھر وفی النھر (وہ نہر میں تیرا)"

"سَبَحَ النھرَ" کہنا بالکل غلط ہے۔

پھر یہ فعل بطور استعارہ سیاروں کی گردش، گھوڑوں کی تیز رفتاری، اور آدمی کی کاروباری اور معاشی بھاگ دوڑ (اور مصروفیات) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اور قرآن کریم میں ان (استعارہ والے) معنوں میں استعمال کی گئی مثالیں آگے چل کر ہمارے سامنے آئیں گی (مثلاً "السابحات" اور "سبحًا طویلاً") اور یہی فعل مجرد (مصدر کے فرق کے ساتھ) "سبَحَ یسبَح سُبحانًا (کی صورت میں) "سبحان اللہ" کہنا کے معنی بھی دیتا ہے، اور ان معنی کا تعلق ہمارے اس وقت زیرِ مطالعہ کلمہ "نُسَبِّحُ" کے ساتھ بھی ہے جیسا کہ ابھی بیان ہوگا۔

● قرآن کریم میں اس مادہ (سبح) سے فعل مجرد سے تو مضارع کا ایک ہی صیغہ "یسبحون" دو جگہ (الانبیاء: ۳۳ اور یٰسٓ: ۴۰) آیا ہے، اور مصدر "سَبْحٌ" (بصورت نصب "سبحًا") بھی دو ہی جگہ (المزمل: ۷ اور النازعات: ۲) آیا ہے۔ البتہ دوسرا مصدر "سبحان" (مختلف تراکیب میں) چالیس جگہ وارد ہوا ہے۔ اور اسی فعل سے اسم الفاعل (جمع مؤنث) "السابحات" بھی صرف ایک جگہ (النازعات: ۳) آیا ہے اور اسی مادہ (سبح) سے مزید فیہ کے صرف بابِ تفعیل سے افعال کے مختلف صیغے آٹھ جگہ اور اسماء مشتقہ ۴۴ جگہ آئے ہیں۔ اور اسی باب (تفعیل) کا مصدر "تسبیح" بھی صرف دو جگہ استعمال ہوا ہے۔ ان سب پر اپنی جگہ بات ہوگی۔

● زیرِ مطالعہ کلمہ "نُسَبِّحُ" اس مادہ (سبح) سے بابِ تفعیل کے فعل مضارع کا صیغہ جمع متکلم ہے۔ اور اس باب سے فعل "سبَّحَ ...... یسبِّحُ تسبیحًا" کے معنی ہیں: "...... کی پاکیزگی بیان کرنا، ...... کو سراہنا، ...... کی خوبیاں بیان کرنا یا پڑھنا، ...... کی پاکی بیان کرنا، ...... کی تسبیح کرنا"۔ (اس فعل کا مصدر "تسبیح" اردو میں مستعمل تو ہے مگر "تسبیح" کی گنتی کرنے والے ایک دھاگے میں پرو دئے ہوئے "دانوں" پر مشتمل "مالا" کو بھی "تسبیح" کہا جاتا

ہے ، جدید عربی میں اسے " مِسْبَحَۃٌ " کہتے ہیں۔ اس لفظ کے بھی اصل معنی " دعاء " ہیں)۔

یہ فعل (سبّح) متعدی ہے اور یہ مفعول بنفسہٖ کے ساتھ بھی آتا ہے اور اس کے ساتھ لام (لِ) کا صلہ بھی استعمال ہوتا ہے یعنی " سَبَّحَهٗ " بھی کہتے ہیں اور " سَبَّحَ لَهٗ " بھی۔ اور قرآن کریم میں دونوں طرح وارد ہوا ہے۔

[بِحَمْدِكَ] یہ " بِ " (کے ساتھ) + حَمْد (تعریف) + كَ (تیری) کا مرکب ہے۔ باء الجر (بِ) اور کلمہ " الحمد " کے معانی وغیرہ پر استعاذہ اور سورۃ الفاتحہ کی ابتداء میں بحث ہوچکی ہے۔ یہاں اس مرکب جاری (بحمدك) کا لفظی ترجمہ تو ہے " تیری تعریف/حمد کے ساتھ "۔ مگر اس (مرکب) کا (بلحاظ معنی) تعلق سابقہ فعل " نُسَبِّحُ " کے ساتھ ہے۔ لہٰذا اس کے اعرابی ترکیب کے لحاظ سے ترجمہ پر ابھی آگے بحث " الاعراب " میں بات ہوگی۔

۲:۲۱:۱(۸) [وَنُقَدِّسُ لَكَ] یہ " وَ " (اور) + نقدس (جس کے معنی پر ابھی بات ہوگی) + لَكَ = " لِ كَ " (تیرے لیے) کا مرکب ہے۔ اس میں فعل " نُقَدِّسُ " کا مادہ " ق د س " اور وزن " نُفَعِّلُ " ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد (ثلاثی) " قدُس یقدُس قُدْسًا (باب کرُم سے) آتا ہے اور اس کے معنی " پاک ہونا ، پاکیزگی میں برتر ہونا " ہیں اور اس کے ایک معنی " بابرکت ہونا " بھی ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس فعل ثلاثی مجرد کا کوئی صیغہ کہیں استعمال نہیں ہوا۔

● زیر مطالعہ لفظ " نُقَدِّسُ " اس مادہ (قدس) سے باب تفعیل کے فعل مضارع معروف کا صیغہ جمع متکلم ہے۔ باب تفعیل کے اس فعل قدَّس ... یقدِّس تقدیسًا کے بنیادی معنی ہیں : " ..... کو پاک بنانا "۔ اس فعل کے فاعل اور مفعول کے طور پر اللہ عزوجل کا نام آتا ہے اگر اس کا فاعل " اللہ " ہو مثلاً " قدَّس اللہُ فلانًا " ، تو اس کے معنی ہوتے ہیں " ..... کو پاکیزگی عطا کرنا ، ..... کو مقدس بنانا ، ..... کو پاک کرنا ، ..... کو پاکیزگی میں بڑھانا اور برکت عطا کرنا "

اور اگر "الله" اس فعل کے مفعول کے طور پر مذکور ہو جیسے "قَدَّس (فلانٌ) اللهَ" تو اس کے معنی ہوتے ہیں: .... (الله)....کی پاکیزگی بیان کرنا؛ ....کو ہر عیب اور نقص سے پاک اور منزہ قرار دینا، ......کے قُدّوس ہونے کی صفت بیان کرنا یا.....کی تقدیس کرنا" (اس لیے کہ اردو میں تکریم اور تعظیم کی طرح لفظ "تقدیس" بھی متعارف ہے۔)

● اس فعل (قدَّس) کا مفعول بہ ہمیشہ بنفسہٖ آتا ہے (جیسا کہ ابھی اوپر "قدّسه اللهُ اور قدَّس اللهَ" میں آیا ہے)، تاہم کبھی اس کے مفعول پر لام (لِ) کا صلہ بھی آتا ہے مثلاً کہتے ہیں "قدَّس لِلّٰه" یا جس طرح یہاں زیرِ مطالعہ عبارت میں ہے (نُقَدِّس لكَ) ۔ اس (صلہ کے ساتھ والی) صورت میں "لكَ" کے معنی "لِأَجْلِكَ (تیری، تیرے لیے) ہوتے ہیں۔ اور "نقدِّس لِ....." کے مصدری معنی "......کی خاطر اپنے آپ کو پاکیزہ رکھنا" ، .... اس (کی حمد بیان کرنے) کے لیے طہارت حاصل کرنا ہوتے ہیں۔ اور شاید اسی بناء پر بعض تابعین سے اس (نقدس لك) کے معنی نُصَلِّیْ (نماز پڑھتے ہیں) مروی ہوتے ہیں[1] جو بعض کتبِ لغت میں بھی بیان ہوئے ہیں[2] اور بعض نے "لَكَ" کے معنی "لِأَجْلِكَ" (تیری خاطر، تیرے لیے) بیان کرنے کے علاوہ (جو اوپر مذکور ہوئے ہیں) اس "لام" کو زائد بھی قرار دیا ہے گویا "نقدس لَكَ" اور "نقدِّسكَ" بلحاظ معنی برابر ہیں[3] اور شاید یہی وجہ ہے کہ اردو مترجمین نے "نقدس لك" کا ترجمہ "نقدِّسكَ" کی طرح کیا ہے۔ یعنی "تیری پاکی بیان کرتے ہیں"، "تیری پاک ذات کو یاد کرتے ہیں"، "تیری تقدیس کرتے ہیں"، "تیری پاکیزگی (کا ذکر اور بیان) کرتے ہیں"۔ مندرجہ بالا عبارت "نسبح بحمدك ونقدس لَكَ"

(باقی صفحہ ۱۰ پر)

---

[1] العمدہ فی غریب القرآن (للقیسی)، ص ۴۳ [2] مثلاً المعجم الوسیط تحت مادہ "قدس"

[3] التبیان (للعکبری)، ج ۱، ص ۴۷۔

رسید کتب

(۱)

سیرت احمد مجتبیٰ صلّی اللہ علیہ وسلّم

قباء سے واقعہ اِفک تک (جلد دوم)

مؤلف: شاہ مصباح الدین شکیل

صفحات ۵۵۲' سفید کاغذ' خوشنما مضبوط جلد مع پلاسٹک کور

ناشر: پاکستان اسٹیٹ آئل کمپنی لمیٹڈ

داوٗد سنٹر' مولوی تمیزالدین خاں روڈ۔ کراچی

(۲)

ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت

مؤلف: غازی عزیر (الخبر' سعودی عرب)

صفحات ۲۲۴' سفید کاغذ' قیمت فی نسخہ ۔/۴۸ روپے

ناشر: فاروقی کتب خانہ' بیرون بوہڑ گیٹ' ملتان

لاہور آفس: الفضل مارکیٹ' اردو بازار۔

January 1992 Regd No. L. No. 8193

MONTHLY
HIKMAT_E_QURAN
LAHORE

VOL. 11
NO. 1

مرکزی **انجمن خدّام القرآن** لاھور

کے قیام کا مقصد

منبع ایمان —— اور —— سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے **علم و حکمت** کی

وسیع پیمانے —— اور —— اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمّتِ مسلمہ کے فہیم عناصر میں **تجدیدِ ایمان** کی ایک عمومی تحریک برپا ہو جائے

اور اس طرح

اسلام کی نشأۃِ ثانیہ — اور — غلبۂ دینِ حق کے دورِ ثانی

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ