جولائی، اگست ۱۹۹۲ء

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

مدیرِ مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

حرفِ اوّل	عاکف سعید	۲
حکم و عبر (قرآن حکیم کی قوت تسخیر — ۲)	ڈاکٹر اسرار احمد	۴
اسلامی نظامِ تعلیم کا مفہوم	چوہدری مظفر حسین	۱۴
مسئلہ سود اور غیر سودی معاملات	محمد اکرم خان	۱۹
شیخ عبد الحق محدّث دہلویؒ (بسلسلہ کاروانِ حدیث)	عبد الرشید عراقی	۵۹
بیع مؤجل (مولانا الطاف الرحمٰن بنوی کا تنقیدی مقالہ اور مولانا محمد طاسین کا جواب)		۶۵
لغات و اعرابِ قرآن (۳۶)	پروفیسر حافظ احمد یار	۸۳
حقوقِ انسانی: سیرتِ طیبہ کی روشنی میں (۳)	سید شبیر حسین زاہد	۹۹

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

قرآن کالج لاہور

اعلان داخلہ

برائے ایف اے کلاس

میٹرک پاس طلبہ سے قرآن کالج کی ایف اے کلاس کے تربیتی سال میں داخلہ کی درخواستیں مطلوب ہیں۔ رزلٹ کے منتظر طلبہ بھی درخواستیں دے سکتے ہیں۔

- داخلہ فارم وصول کرنے کی آخری تاریخ ۲۰ر اگست ۹۲ء ہے۔
- انٹرویو کی تاریخ سے درخواست دینے والے طلبہ کو بعد میں بذریعہ خط مطلع کردیا جائے گا۔
- بیرون لاہور رہائش پذیر طلبہ کے لئے ہاسٹل کی سہولت موجود ہے۔

تفصیلات کے لئے دس روپے کے ڈاک ٹکٹ بھیج کر پراسپکٹس طلب کریں۔

المعلن

پروفیسر بختیار حسین صدیقی

پرنسپل قرآن کالج لاہور

۱۹۱۔ اے، اتاترک بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ ۲۶۹)

[library stamp]

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

بیادگار: 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: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

ادارہ تحریر: پروفیسر حافظ احمد یار، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۱۱ | جولائی، اگست ۱۹۹۲ء۔ محرم، صفر ۱۴۱۳ھ | شمارہ ۷، ۸

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

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

کراچی آفس: ۱۱ داؤد منزل متصل شادی کمپنی، شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زرِ تعاون ۴۰/- روپے، فی شمارہ ۴/- روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاہور

اس شمارے کی قیمت ۸ روپے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرف اول

سود کے مسئلے کو مختلف حربوں سے ہمارے یہاں ایک متنازعہ مسئلہ بنا دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس ضمن میں فیڈرل شریعت کورٹ کے "قولِ فیصل" کے آجانے کے بعد اصولاً قیل و قال کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ وہ فیصلہ بلاشبہ اتنا جامع، مکمل اور مدلل ہے کہ اس کے بعد اس بحث کو اٹھانا اور یہ خلط مبحث پیدا کرنا کہ بینک کا سود ربا کی تعریف میں آتا ہے یا نہیں، اور یہ تاثر دینے کی کوشش کرنا کہ لفظ 'ربا' کا اطلاق بینک کے سود پر نہیں ہوتا' دیانت اور اخلاق کے تقاضوں کے یکسر خلاف ہے، تاہم ہمارے بعض حلقے جن میں کچھ حکومتی حلقے بھی پیش پیش ہیں مسلسل یہ کنفیوژن پیدا کرنے کی سعی کر رہے ہیں' بلکہ مزید افسوس یہ ہے کہ عملی میدان میں حکومت سود کو فروغ دینے اور اس ضمن میں نت نئے دلفریب جال بچھانے میں پہلے سے زیادہ سر گرم نظر آتی ہے۔

جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ کیا بینک کے سود پر لفظ ربا کا اطلاق ہوتا ہے یا یہ دونوں مختلف مفہوم کے حامل ہیں، اس پر انگریزی زبان میں تو کچھ نہ کچھ قابلِ قدر مواد دستیاب ہے جس سے یہ بات بالکل منقح ہو کر سامنے آتی ہے کہ بینک کا سود اور ربا اصل میں دونوں ایک ہیں اور یہ تاثر بالکل خلافِ واقعہ اور یکسر غلط ہے کہ **Bank Interest** پر 'ربا' کا اطلاق نہیں ہوتا' لیکن اردو زبان میں اس موضوع پر آسان فہم انداز میں کوئی مبسوط اور جامع تحریر سامنے نہیں آئی تھی کہ جس کی علمی ثقاہت کو نہ صرف یہ کہ معاشیات کے میدان کے ماہرین تسلیم کریں بلکہ وہ عام لوگوں کی ضرورت کو پورا کرے اور اس سے یہ بات نکھر کر سامنے آئے کہ بینک کے سود میں بھی وہ تمام خباثتیں موجود ہیں جو ربا کے ساتھ لازم خیال کی جاتی ہیں اور یہ کہ بینکنگ کا یہ پورا نظام معاشی اعتبار سے نوعِ انسانی کے لئے مفید نہیں بلکہ فساد کی جڑ ہے۔ الحمد للہ کہ اس ضرورت کو معاشیات کے میدان کے ایک ماہرِ فن محمد اکرم خان صاحب نے پورا کیا ہے۔ محمد اکرم خان صاحب جو آج کل آڈٹ اینڈ اکاؤنٹس ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ لاہور کے ڈائریکٹر جنرل کے طور پر اپنے فرائض ادا کر رہے ہیں، علمی حلقوں میں محتاجِ تعارف نہیں۔ اسلامی معاشیات کے میدان میں ان کی علمی خدمات قابلِ قدر ہیں۔ قومی اور بین الاقوامی ہر سطح پر منعقد ہونے والے سیمینارز میں وہ اس موضوع پر بڑے وقیع مقالات پیش کر چکے ہیں جن میں سے بعض کتابی صورت میں شائع بھی ہو چکے ہیں۔ تاہم اب تک کا ان کا سارا کام انگریزی زبان میں تھا، محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب اور بعض دیگر احباب کے مجبور

کرنے پر انہوں نے "مسئلہ سود اور غیر سودی مالیات" کے عنوان سے اردو زبان میں ایک مبسوط مقالہ تحریر کیا ہے جو زیر نظر شمارے میں شامل ہے۔

☆ ☆ ☆

رفقاء و احباب جانتے ہیں کہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے تعلیمی منصوبوں میں قرآن کالج کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے کہ اس ذریعے سے بحمد اللہ قدیم اور جدید علوم کے امتزاج کی ایک صورت بن گئی ہے جس کی آرزو ملک و ملت کا درد رکھنے والے اکابر کے دلوں میں مچلتی رہی ---- قرآن کالج کے ضمن میں حال ہی میں ایک خوش آئند پیش رفت یہ ہوئی ہے کہ کالج کے لئے ایک کوالیفائیڈ اور نہایت قابل پرنسپل کا تقرر عمل میں آیا ہے۔ یکم جولائی سے پروفیسر بختیار حسین صدیقی صاحب نے کالج پرنسپل کی ذمہ داری سنبھال لی ہے ---- قبل ازیں جناب لطف الرحمٰن خان صاحب ناظم کالج کے نام سے قائم مقام پرنسپل کے طور پر اپنی ذمہ داری نبھا رہے تھے، لیکن یہ ایک عارضی انتظام تھا اور پرنسپل کے لئے نگاہیں کسی مناسب شخص کے انتظار میں تھیں۔

جناب صدیقی صاحب بنیادی طور پر فلسفہ کے میدان کے آدمی ہیں۔ الحمد للہ کہ تحریک رجوع الی القرآن کے ساتھ نہ صرف یہ کہ کامل ذہنی ہم آہنگی رکھتے ہیں بلکہ علوم جدیدہ کو قرآنی فکر کے ساتھ ہم آہنگ کرنے اور پڑھے لکھے طبقات تک فکر قرآنی کا دائرہ وسیع کرنے کی شدید تڑپ بھی سینے میں رکھتے ہیں ---- صدیقی صاحب نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ۱۹۴۷ء میں ایم اے کیا اور وہیں سے ایل ایل بی کی ڈگری حاصل کی۔ علی گڑھ یونیورسٹی ہی میں ایک مختصر عرصے کے لئے فلسفہ کے استاد کے طور پر تدریسی فرائض انجام دیئے۔ مئی ۱۹۴۹ء میں چکوال میں فلسفے کے استاذ مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۹ء تا ۱۹۷۱ء مسلسل ۱۲ برس گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کی تدریس کی ذمہ داری نبھاتے رہے۔ بعد ازاں ڈپٹی ڈائریکٹر (لائبریریز) اور ڈائریکٹر ٹیکسٹ بک بورڈ لاہور کے طور پر انتظامی خدمات سرانجام دیں۔ اور ۱۹۸۶ء میں رٹائرمنٹ کے وقت محترم صدیقی صاحب گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن لاہور میں پرنسپل کے طور پر اپنی ذمہ داریاں نبھا رہے تھے۔

ہمیں قوی امید ہے کہ ان شاء اللہ العزیز پروفیسر صاحب کی آمد قرآن کالج کے علمی اور تدریسی معیار میں قابل ذکر اضافے کا موجب بنے گی اور ان کے علم اور تجربے سے کالج کے طلبہ اور اساتذہ بھرپور فائدہ اٹھائیں گے۔ اللہ سے دعا ہے کہ وہ خدمتِ قرآنی کے اس کام میں پروفیسر صاحب کی محنت اور ان کی لگن کو شرف قبول عطا فرمائے۔ (آمین)

☆ ☆ ☆

حکم و عبر

قرآن حکیم کی قوّتِ تسخیر

صدر مؤسس ڈاکٹر اسرار احمد کے خطاب کا نصف آخر

(گذشتہ سے پیوستہ)

قرآن حکیم کی قوت تسخیر کے حوالے سے ایک آخری بات مجھے مزید عرض کرنی ہے۔ دیکھئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جو معجزات عطا ہوئے ان میں اہم ترین عصا کا معجزہ تھا کہ موسیٰ علیہ السلام جب اسے زمین پر ڈالتے تھے تو وہ ایک بڑے سانپ یا اژدھے کی صورت اختیار کرلیتا تھا۔ قرآن حکیم میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ فرعون نے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے کے لئے جادو گروں کو جمع کیا تو انہوں نے بھی تقریباً وہی کچھ کرکے دکھا دیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا سانپ بن جاتا تھا' جادوگروں نے جب اپنی رسیاں اور اپنی چھڑیاں پھینکیں تو وہ سانپ بن کر جنبش کرنے لگیں۔ حضرت موسیٰؑ پر وقتی طور پر خوف طاری ہوگیا اور تھوڑی دیر کے لئے یہ حقیقت ان کے ذہن سے محو ہوگئی کہ ان کی اپنی بغل میں اللہ کا عطا کردہ ایک عظیم معجزہ یعنی عصا موجود تھا۔اس کی قوتِ تسخیر کا خیال ان کے ذہن سے نکل گیا۔ تاہم یہ ایک عارضی سی کیفیت تھی جو جادوگروں کے باندھے ہوئے سحر کے زیر اثر ان پر طاری ہوئی۔ اس واقعے سے میرا ذہن منتقل ہوا اس بات کی طرف کہ ہمارے آج کل کے جدید دانشور اور منکرین حدیث بڑے شدو مد کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ نبی پر جادو کا اثر نہیں ہوتا۔ حالانکہ بخاری شریف میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کی روایت موجود ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ یہ بات عصمتِ انبیاء کے منافی ہے کہ نبی پر جادو کا کچھ اثر واقع ہو' لہٰذا یہ حدیث صحیح نہیں ہوسکتی۔ اس طرح کے بے بنیاد استدلال قائم کرکے وہ صحیح بخاری ہی نہیں پورے ذخیرۂ احادیث پر سے عوام الناس کا اعتماد ختم کرنے کے درپے ہیں۔ یہ وہ ہتھکنڈے ہیں کہ جو آج کل منکرین حدیث کی جانب سے استعمال ہو رہے ہیں۔ میں اس کا جواب قرآن

سے دیتا ہوں۔ قرآن حکیم سے ثابت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر جادو کا اثر ہوا۔ دوسرے لوگوں کی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بھی وہ چھڑیاں اور رسیاں دوڑتے ہوئے سانپ ہی کی صورت میں نظر آئیں۔ یہی تو اثر تھا جادو کا۔ اسی کا نام نظربندی ہے۔ سورۂ طٰہٰ میں صراحت موجود ہے: **"فَاَوْجَسَ فِی نَفْسِہٖ خِیْفَۃً مُّوْسٰی"** کہ موسیٰ علیہ السلام نے اپنے دل میں خوف محسوس کیا۔ آپ اس صورت حال کو اپنے اوپر طاری کر کے سوچئے۔ دل میں خیال آیا ہوگا کہ یہی تو میرے پاس اصل ہتھیار تھا' انہوں نے بھی وہی کچھ کر کے دکھا دیا جو میں عصا کے حوالے سے پیش کرتا ہوں۔ اب تو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے سامنے یہ بات آئے گی کہ یہ بڑا جادوگر ہے اور وہ چھوٹا جادوگر۔ چنانچہ ان پر خوف طاری ہوا **"قُلْنَا لَا تَخَفْ اِنَّکَ اَنْتَ الْاَعْلٰی"** ہم نے فرمایا اے موسیٰؑ مت ڈرو' یقیناً تم ہی سربلند ہوگے' کامیابی تمہارے ہی قدم چومے گی۔ **"وَاَلْقِ مَا فِی یَمِیْنِکَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوْا"** اور ذرا زمین پر ڈالو تو سہی اس چیز کو جو تمہارے داہنے ہاتھ میں ہے' یہ عصا ان سب کو نگل جائے گا اور یہ سوانگ جو انہوں نے رچایا ہے اس کی قلعی کھل جائے گی۔ یہی اسلوب اقبال نے بھی مستعار لیا ہے اور یہی پیغام امت کو پہنچایا ہے اپنے اس شعر میں۔

اے چو شبنم بر زمیں افتندۂ
در بغل داری کتابِ زندۂ!

کہ جیسے حضرت موسیٰؑ کی بغل میں عصا موجود تھا لیکن یہ لہ جادوگروں کی رسیوں اور چھڑیوں سے وقتی طور پر جو ایک منظر سامنے آیا اس سے ان پر خوف طاری ہوگیا' آج بعینہٖ وہی حال امتِ مسلمہ کا ہے کہ اس کے پاس سب سے بڑا "ایٹم بم" موجود ہے قرآن مجید کی شکل میں' لیکن یہ جانتے ہی نہیں کہ اللہ کا کتنا عظیم معجزہ ان کی بغل میں موجود ہے' جس کی قوتِ تسخیر کے سامنے کوئی شے نہیں ٹھہر سکتی! حقیقت یہ ہے کہ بحیثیت مسلمان ہمارے تمام مسائل کا حل اگر کسی ایک شے میں ہے تو وہ اللہ کی کتاب ہے۔ میں آج پھر وہ حدیث آپ کو سنانا چاہتا ہوں جس کے راوی حضرت عمرؓ ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **"اِنَّ اللّٰہَ یرفع بھذا الکتٰب اقواماً و یضع بہٖ اٰخرین"** (صحیح مسلم) کہ اللہ تعالیٰ اسی کتاب کی بدولت بہت سی اقوام کو بلندی عطا کرے گا اور اس کے

ترک کرنے کی پاداش میں بہت سی قوموں کو زوال سے دوچار کرے گا۔ یہ وہی بات ہے جو سورۂ بنی اسرائیل میں ان الفاظ میں وارد ہوئی: "وَ بِالْحَقِّ اَنْزَلْنٰهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ" اور سورۃ الطارق میں بایں الفاظ بیان ہوئی: اِنَّهٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَّ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ" کہ یہ تو قولِ فیصل ہے 'فیصلہ کن کلام ہے' کوئی شاعرانہ تک بندی نہیں ہے۔ یہ ہے درحقیقت قرآن کی تاثیر اور قوتِ تسخیر! ــــــ ہمارا اصل مسئلہ یہ ہے کہ ہم قرآن حکیم پر اعتماد نہیں کرتے۔ قرآن مجید کی عظمت سے اگر ہم حقیقتاً واقف ہوجائیں اور اس کے اندر جو قوتِ تسخیر پنہاں ہے اس کا کسی درجے میں اندازہ ہمیں ہوجائے تو ہمارے تمام مسائل حل ہوجائیں۔

جہاد بالقرآن ــــــ وقت کی اہم ضرورت

اسی کے حوالے سے ذہن منتقل ہوا کہ آج سے سات آٹھ سال قبل میں نے جہاد بالقرآن کے موضوع پر دو تقریریں کی تھیں۔ سورۃ الفرقان میں یہ مضمون آیا ہے: وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِيْرًا" کہ اے نبیؐ' ان کافروں کی باتوں پر آپ توجہ نہ دیجئے' ان کی پیروی کا خیال دل میں نہ لائیے اور ان کے ساتھ جہاد کرتے رہئے اس قرآن کے ذریعے سے بڑا جہاد! ــــــ اپنی توانائیاں اور اپنی قوتیں اس قرآن کے افشاء اور اس کے ابلاغ پر لگا دیجئے' کھپا دیجئے۔ لگے رہئے اسی کام پر۔ یہی درحقیقت آپ کی طاقت کا اصل راز ہے' آپ کی کامیابی کی اصل ضمانت یہی قرآن مجید ہے۔ "اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّكَ اِلٰى مَعَادٍ۔

جہاد بالقرآن ہی کے موضوع پر بعد میں میں نے ایک اور تقریر کی تھی اور اس میں جہاد بالقرآن کے پانچ محاذ معین کئے تھے۔ اپنے ماحول کا اگر آپ جائزہ لیں تو آپ دیکھیں گے کہ ہمارے معاشرے میں ایک محاذ تو جدید ملحدانہ نظریات کا ہے۔ اس زہر کا توڑ اسی قرآن مجید میں ہے۔ پھر ہمارے عوام کی ایک عظیم اکثریت مشرکانہ اوہام اور عقائد کا شکار ہے۔ اس کا توڑ بھی یہی قرآن ہے۔ بلکہ اس گمراہی کا توڑ تو اس میں زیادہ نمایاں اور جلی انداز میں ہے۔ اس لئے کہ جب قرآن نازل ہوا تو یہی گمراہی وہاں سب سے زیادہ تھی' لہٰذا اس کی نفی اور تردید بھی سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ ہوئی۔ باقی جہاں تک

جدید باطل نظریات اور ملحدانہ افکار و خیالات کا تعلق ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس کے توڑ کے لئے تو قرآن حکیم میں غوطہ زنی کرنی پڑے گی، کچھ گہرائی میں اتر کر حکمت و معرفت کے موتی اور ہیرے نکالنے ہونگے۔ لیکن قدیم جاہلیت کا توڑ تو اس میں گویا کہ بالکل سطح پر (On the Surface) موجود ہے۔ ہمارا تیسرا سب سے بڑا مسئلہ تفرقہ اور فرقہ واریت ہے۔ اس تفرقے کے کا ایک ہی علاج ہے: **"وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا"**۔ جتنا اس قرآن کے قریب آئیں گے اتنی ہی باہمی ہم آہنگی ہوگی۔ یوں بھی سوچا جائے کہ انسان چونکہ حیوانِ ناطق ہے اور عقل رکھنے والا حیوان ہے، لہٰذا انسانوں کے درمیان ذہنی ہم آہنگی اگر ہوگی تو باہم اتحاد بھی ہوگا ورنہ آپ اتحاد کے موضوع پر وعظ کہتے رہئے، اتحاد کے لیکچر دیتے رہئے، اس پر مضامین لکھ کر چھاپتے رہئے، اتحاد نہیں ہو سکتا۔ باہم ذہنی اور فکری ہم آہنگی اگر پیدا ہوگی تو بامعنیٰ اور پائیدار اتحاد جنم لے گا۔ اور اس کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ اللہ کی رسی یعنی قرآن کو مل جل کر مضبوطی سے تھام لیا جائے ؎

ماہمہ خاک و دلِ آگاہ اوست
اعتصامش کن کہ حبل اللہ اوست

ہمارا ایک مرض اور بھی ہے، اور وہ ہے بے یقینی، کہ باطل نظریات کا بھی اگرچہ ذہن پر تسلط نہیں ہے، کوئی گمراہ کن اوہام بھی نہیں ہیں، لیکن جسے یقین کہتے ہیں وہ شے موجود نہیں ہے، اور یقین کی پونجی اگر پاس نہ ہو تو عمل کا کیا سوال!---- جان لیجئے کہ یقین کا منبع اور سرچشمہ بھی یہی قرآن ہے۔ قرآن حکیم میں کچھ لوگوں کا قول نقل ہوا ہے: **"اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا وَّ مَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِيْنَ"** کہ اے محمدؐ جو کچھ تم کہہ رہے ہو لگتا ہے کہ ٹھیک کہہ رہے ہو، بات وزنی معلوم ہوتی ہے لیکن یقین نہیں ہوتا، اس پر دل نہیں ٹھکتا!---- اور ظاہر بات ہے کہ عمل تو یقین کے تابع ہے، یقین بدلے گا تو عمل بدلے گا۔ بقول اقبال ؎

یقیں پیدا کر اے ناداں، یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

اس یقین کا سرچشمہ اور منبع یہی قرآن ہے۔ اور یہی ہے کہ جو **"شِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ"**

ہے۔ اور آخری بات باطنی اور روحانی بیماریوں اور یقین کی کمی ' ان سب کا مؤثر اور تیر بہدف علاج یہی قرآن حکیم ہے۔ یہ وہ باتیں ہیں جن پر میں نے " جہاد با لقرآن کے پانچ محاذ" کے موضوع پر اپنے خطابات میں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ کراچی کے ایک اشاعتی ادارے نے میری یہ دونوں تقریریں شائع کی ہیں۔ اس لئے کہ ہماری کسی کتاب کی کوئی رائلٹی نہیں ہے' کسی کتاب کا کوئی حق تصنیف محفوظ نہیں ہے ' ہر شخص کو کھلی اجازت ہے کہ وہ چھاپے اور لوگوں تک پہنچائے ' خواہ ان کتابوں کو مفت تقسیم کرے 'خواہ کاروباری بنیادوں پر یہ کام کرے۔ بلکہ ہمارے ہاں تو کیسٹوں پر بھی کوئی پابندی نہیں ہے۔

کراچی کے ایک مکتبے نے میری یہ دونوں تقریریں یعنی "جہاد بالقرآن" اور "جہاد بالقرآن کے پانچ محاذ" یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کئے۔ اب وقت نہیں ہے کہ میں ان پانچوں محاذوں کے بارے میں اور جہاد بالقرآن کی اہمیت کے موضوع پر کوئی مفصل گفتگو کرسکوں ۔ مختصراً یہ بات ذہن میں رکھئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ رسالت کی ادائیگی اور غلبہ واقامتِ دین کے مشن کے لئے جو بے مثال جدوجہد کی اسے دو عنوانات کے تحت تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ مسلسل بارہ برس مکے میں جہاد کیا قرآن کے ساتھ اور پھر دس برس مدینے میں یہ جہاد ہوا تلوار کے ساتھ !---- یہ دو ہی تو جہاد ہیں جو محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہاد زندگانی میں سب سے نمایاں ہیں۔ ایک کا عنوان ہے جہاد بالقرآن جو بارہ یا تیرہ برس مکے میں ہوا کہ جس میں شمشیر قرآنی کے سوا اور کوئی دوسری شمشیر نبی اکرمؐ اور مسلمانوں کے ہاتھ میں نظر نہیں آتی اور دوسرا جہاد بالسیف جس کا آغاز ہجرت کے بعد ہوا اور جو آپؐ کی حیاتِ طیبہ کے آخری سانس تک جاری رہا۔ یہ بات نوٹ کیجئے کہ جہاد بالسیف کے لئے جو طاقت درکار ہوتی ہے 'فدائین کی جو جمعیت اور سرفروشوں کی جو جماعت درکار ہوتی ہے ' وہ کہاں سے آئے گی ؟---- یہ سرفروش جہاد بالقرآن کے نتیجے میں فراہم ہوں گے۔ قرآن حکیم اگر انہیں مسخر کرلے اور ان کے اندر سرایت کر جائے تو یہی لوگ ہیں جو باطل کے مقابلے میں بنیانِ مرصوص ثابت ہوں گے اور باطل نظام کو الٹ کر رکھ دیں گے۔

چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود
جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود

اس اعتبار سے جہاد بالقرآن گویا اہم تر ہے جہاد بالسیف سے۔ اس لئے کہ پہلی منزل اہم تر ہوتی ہے۔ پہلی منزل ہوگی تو اس کے اوپر دوسری منزل کی تعمیر ممکن ہوگی۔ جہاد بالقرآن ہوگا تو جہاد بالسیف کا امکان ہوگا!

بھارت کے خلاف ہمارا اصل ہتھیار ---- شمشیر قرآنی

اس ضمن میں ایک بات میں اور کہنا چاہتا ہوں۔ میں نے داخلی طور پر تو پانچ محاذ گنوادیئے جس کے لئے یہی قرآن ہمارا سب سے بڑا اور مؤثر ہتھیار ہے' خارجی اعتبار سے ہمارے لئے اہم ترین مسئلہ بھارت کا ہے۔ آج سے دو یا تین سال قبل میں نے مرکزی انجمن کے سالانہ اجلاس عام ہی میں اس issue پر ایک تقریر کی تھی' میں نے عرض کیا تھا کہ بھارت کے مقابلے میں بھی ہمارا سب سے بڑا ہتھیار قرآن حکیم ہے۔ اس لئے کہ فکر اور نظریئے کے میدان میں بھارت کے پاس کچھ نہیں ہے۔ ہندو قوم کے پاس اپنا کوئی جاندار نظریہ نہیں ہے' نہ مذہب کے میدان میں اور نہ فلسفے کے میدان میں۔ مذہب کے نام پر ان کے ہاں جو ایک تحریک چل رہی ہے وہ محض بعض سیاسی مقاصد کے لئے چلائی گئی ہے۔ ورنہ دراصل ہندو ازم صرف ایک کلچر ہے' کچھ رسومات ہیں اور کچھ ایسی سماجی تقریبات ہیں جن کے حوالے سے وہ کچھ جشن منالیتے ہیں' باقی کوئی شے ان کے پاس نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پورے طور پر مغرب کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں' فلسفہ و فکر بھی انہوں نے مغرب سے مستعار لیا ہے اور ان کے تہذیب و تمدن پر بھی مغرب کا رنگ غالب ہے۔ چنانچہ ان کا نظام حکومت ہو یا تصورِ قانون سارا کا سارا اور جوں کا توں مغرب سے درآمد شدہ ہے۔ بلکہ یہی سبب تھا کہ دنیاوی اعتبار سے ہندو ہم سے آگے نکل گیا تھا۔ اس لئے کہ اس کے باوجود کہ مسلمانوں میں بہت سے لوگ مغربی رو کے اندر بہہ گئے لیکن ایک بڑا مؤثر طبقہ ان میں ایسا بھی تھا کہ جن کے ذہنوں میں مغربی تہذیب کے خلاف ایک ردعمل پروان چڑھا اور انہوں نے اس تہذیب کو ذہناً اور عملاً قبول نہیں کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہماری قوتیں منقسم ہوگئیں۔ علماء دیوبند ڈٹ گئے کہ نہ انگریزی پڑھیں گے نہ انگریزی تہذیب اختیار کریں گے۔ انہوں نے انگریز' انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب سب سے لاتعلقی اور بیزاری کا اعلان کیا۔ گویا مکمل بائیکاٹ کی صورت بن گئی۔ ہندو کے لئے ظاہر بات ہے کہ ایسی کوئی رکاوٹ موجود نہیں تھی۔ اس کا

کوئی تمدن تھا نہ تہذیب، نہ ان کے ہاں کوئی اپنے نظریات تھے نہ افکار، لہٰذا انہوں نے بلا جھجک اور بلا توقف انگریز کی تہذیب، اس کے تمدن، اسکی زبان، ہر شے کو اختیار کر لیا۔ اس کا اضافی فائدہ یہ ہوا کہ اسے انگریز کا قرب بھی حاصل ہو گیا۔ ظاہر بات ہے کہ حکمرانوں کا قرب حاصل کرنے کا اس سے بہتر راستہ کوئی نہیں کہ آپ انہی کے رنگ میں اپنے آپ کو رنگ دیں۔ جبکہ مسلمانوں کا معاملہ اس سے مختلف تھا۔

بہرحال یہ تو ایک ماضی کا معاملہ تھا۔ مجھے اصلاً مستقبل کے حوالے سے بات کرنی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ بحیثیت ملک پاکستان کا اصل معاملہ بھارت کے ساتھ ہے، بھارت وہ ملک ہے جس کے ساتھ ہماری پیدائشی دشمنی ہے۔ مادی قوت کے اعتبار سے اگرچہ ہم بھارت سے بہت پیچھے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے خلاف نظریاتی طور پر ہمارے پاس بہت بڑی قوت موجود ہے۔ اس فکر کو اگر ہم پھیلا سکیں تو اس شمشیرِ قرآنی سے ہم دشمن کو گھائل کر سکتے ہیں۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی طرف سے بڑے فضل کی اور کرم کی ہے کہ ہمارے اور ہندوستانی قوم کے درمیان زبان کی کوئی لمبی چوڑی خلیج حائل نہیں ہے۔ حالانکہ اگر ہم مغرب کی طرف چلے جائیں، ایران یا عرب ممالک میں جا کر اپنی بات پہنچانا چاہیں تو وہاں اردو زبان ابلاغ کا ذریعہ نہیں بنتی۔ لیکن یہ جو ایک بہت بڑا ملک ہے، پوری نوعِ انسانی کی ۱/۵ تعداد جہاں آباد ہے آج بھی اس ملک کے کونے کونے میں اردو زبان سمجھی اور بولی جاتی ہے۔ چاہے وہ تامل ناڈو کا علاقہ ہو، خواہ ملیالم کا علاقہ ہو اور خواہ بنگال کا خطہ ہو، ہر جگہ اردو سمجھنے والے موجود ہیں۔ اس بات کو میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہی مظاہر میں سے شمار کرتا ہوں جن کی بناء پر میں سمجھتا ہوں کہ اس برعظیم پاک و ہند سے اللہ تعالیٰ کو کوئی خاص خدمت لینی ہے، مستقبل کی جو بھی اس کی منصوبہ بندی ہے اس میں کوئی نہ کوئی اہم مقام اور اہم رول اس خطے کا ضرور ہے کہ یہیں شاہ ولی اللہ دہلوی پیدا ہوئے، اسی خطے سے اس عظیم قرآنی تحریک کا آغاز ہوا جو تین سو برس پرانی تحریک ہے، کوئی آج کی تحریک نہیں ہے۔ اس کا آغاز تو شاہ ولی اللہ دہلوی کے فارسی ترجمے اور ان کی "الفوز الکبیر" سے ہوا تھا۔ پھر ان کے چاروں بیٹوں کے تراجم قرآن اور تفسیروں سے یہ تحریک آگے بڑھی۔ تب سے جو سلسلہ شروع ہوا تو در حقیقت یہی ہے کہ جو بڑھتے بڑھتے یہاں تک پہنچا کہ آج ہم بھی اس تحریک میں بقدرِ ہمت اپنا حصہ ادا

کررہے ہیں اور خدمتِ قرآنی کے اس کام میں اپنی بساط کے مطابق شریکِ عمل ہیں۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائے۔ بہر کیف اردو زبان کو ذریعۂ ابلاغ بنا کر اگر قرآن کے فکر و فلسفہ اور قرآن کی حکمت و ہدایت کو ہندوستان میں بسنے والے لوگوں میں بھرپور طریقے سے پیش کیا جاسکے تو اس سے بڑا اور کوئی ہتھیار نہیں! ـــــ شاہ ولی اللہ ہی نے "تفہیماتِ الٰہیہ" میں یہ بات لکھی ہے کہ ایک وقت آئے گا کہ ہندوستان کے اونچے ذات کے ہندوؤں کی اکثریت اسلام قبول کرلے گی۔ یہ ایک پیشین گوئی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس کے حق میں تمام شواہد موجود ہیں۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے ساتھ آج تک ہماری قومی جنگ جس نوعیت کی رہی ہے اس میں مادی نقطۂ نظر اور جذباتیت پسندی کو زیادہ دخل رہا ہے' چنانچہ اس کے نتیجے میں ہم خود اپنے وجود سے ایک آڑ اور حجاب بن گئے ہیں۔ وہ قرآن مجید کی ہدایت کی طرف رجوع کیسے کریں جبکہ وہ ایک دشمن قوم کی کتاب ہے۔ اگر ہم کہیں اس رکاوٹ (Barrier) کو کسی طریقے سے دور کرسکیں تو نظریاتی میدان میں ہندوستان پر جارحیت کرنا ہمارے لئے آسان ہوجائے گا۔ یہ وہ حجاب اور Barrier ہے جس کی وجہ سے نوعِ انسانی کی ایک بہت بڑی تعداد قرآن مجید سے محجوب ہے۔ اگر ہم کسی طریقے سے اس Barrier کو ختم کرکے قرآن کے پیغام اور اس میں مضمر ہدایت کو بیک وقت وقت کی اعلیٰ ترین علمی سطح پر اور عوام الناس کی سطح پر پیش کرسکیں تو واقعہ یہ ہے کہ ہماری سب سے بڑی قوتِ تسخیر یہی ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ اس کی طرف سے ہم غافل ہیں اور مغربی افکار و نظریات اور تہذیب و تمدن کی ظاہری چمک دمک نے خود ہماری آنکھوں کو خیرہ کر رکھا ہے' جیسے عارضی طور پر حضرت موسیٰ علیہ السّلام جادوگروں کی ڈالی ہوئی ان رسیوں اور چھڑیوں کو سانپوں کی شکل میں دیکھ کر ڈر گئے تھے' آج ہم بھی اہلِ مغرب کی ڈالی ہوئی ان رسیوں اور چھڑیوں کے بنے ہوئے سانپوں سے مرعوب اور خوف زدہ ہیں۔ یہ رسیاں چاہے افکار اور نظریات کی ہوں' خواہ تہذیب و تمدن کی ہوں اور خواہ سائنسی ترقی کے روپ میں ہمیں مرعوب کررہی ہوں' سب انسانی ذہن کی تراشیدہ ہیں۔ اس سے کہیں بڑھ کر ہے وہ قوت تسخیر جو قرآن حکیم کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے۔ الحمد للہ کہ ہماری یہ تحریک قرآنی ہے جو انجمن خدام القرآن کے نام سے بر سرِ عمل ہے' اسی قرآن کے پیغام اور اس کی ہدایت کو عام کرنے کے لئے کوشاں ہے۔ اور فی الاصل

جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا تھا میری یہ تقریر اللہ کی جناب میں ہدیۂ تشکر پیش کرنے کے لئے ہے کہ بیس برس ہوگئے اس انجمن کو قائم ہوئے' جو کام اب تک ہم سے ہوا اسی کے فضل سے ہوا۔ تو جہاں ہمیں اپنے قلب کی گہرائیوں سے اللہ کا شکر بجالانا چاہئے وہاں ہمیں اس کام کی اہمیت کا صحیح صحیح شعور بھی ہونا چاہئے اور اس حوالے سے قرآن مجید کی قوت تسخیر پر اعتماد اور توکل میں مزید پختگی آنی چاہئے کہ اصل شے یہ ہے' اس پر محنت کرو' اسے عام کرنے اور پھیلانے کے لئے جدوجہد کرو۔ **وَفِی ذٰلِکَ فَلْیَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُوْنَ۔** چاہئے کہ اربابِ ہمت و عزیمت اپنی عزیمتوں اور ہمتوں کے اظہار کے لئے اس میدان کا انتخاب کریں اور اپنی سعی و جہد کا مرکز و محور قرآن حکیم کو بنائیں۔

چند عملی نکات

اب ذرا وہ چند عملی باتیں آپ سے عرض کروں گا جو میں نے انجمن کے سالانہ اجلاس میں بھی کہی تھیں ---- پہلی بات یہ کہ اس انجمن میں آپ کی شمولیت (Participation) عملاً بڑھنی چاہئے۔ بطور خاص آپ سے یہ بات اس لئے کہہ رہا ہوں کہ جیسا کہ میں نے دورانِ تقریر بھی عرض کیا' بہرحال اب میں تو آخرت کی دہلیز پر کھڑا ہوں۔ بحمد اللہ بیس برس میں نے اس ادارے کو چلایا ہے اور یہ سب کچھ اسی کے فضل و کرم سے ہوا۔ اس میں عافیت یہ بھی رہی ہے کہ صدر مؤسس کے ناطے اس ادارے میں مجھے خصوصی اختیارات حاصل تھے' میرے پاس ویٹو کا حق تھا اور اب بھی ہے۔ لہٰذا کسی بڑے ہنگامے کے کھڑا ہونے یا بحران کے پیدا ہونے کا یہاں کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ لیکن آئندہ اس کا امکان یقیناً ہوگا' اس لئے کہ میرے بغیر کسی صدر کو ویٹو پاور حاصل نہیں ہوگی۔ طے شدہ دستور کے مطابق آئندہ کا نظام چلے گا۔ لہٰذا جن حضرات کو بھی اس کام اور اس قرآنی فکر سے دلچسپی ہے اور جو چاہتے ہیں کہ پچھلے بیس برس میں جو کام ہوا ہے کہیں غلط رخ پر یا غلط ہاتھوں میں نہ پڑ جائے تو انہیں چاہئے کہ اس انجمن کے ساتھ اپنی وابستگی کو ایک فعال وابستگی بنائیں۔ اپنے اوقات کا کچھ حصہ اس کے لئے ضرور نکالیں اور یہ خیال ذہن میں نہ لائیں کہ یہ کام تو خود بخود چل رہا ہے' ہماری اس میں کیا ضرورت ہے! ---- جن حضرات کے ذہنوں میں بھی ایسا کوئی خیال تھا انہیں اس خیال کو اپنے ذہن سے نکال دینا چاہئے اور اس کام سے دلچسپی رکھنے والے تمام حضرات کو

چاہئے کہ اس کام میں اپنی عملی Participation کو بڑھانے کی طرف توجہ دیں۔ کیا عجب کہ اللہ تعالیٰ انہیں اس کام کے لئے قبول فرمالے!

دوسری بات ---- اور یہ بات مجھے خاص طور پر انجمن کے پرانے وابستگان سے کہنی ہے کہ ان میں وہ بھی ہیں کہ جو میرے دروس قرآن اور تقاریر کی مجالس میں پہلی صفوں میں بیٹھے نظر آتے ہیں لیکن مجال ہے کہ تنظیم اسلامی یا تحریک خلافت کی جانب انہوں نے ایک قدم بھی آگے بڑھایا ہو۔ ان حضرات کو اپنے طرز عمل پر نظرثانی کرنی چاہئے اور سوچنا چاہئے کہ یہ سارا کام کیا محض کسی مشغلے کے طور پر ہو رہا ہے !---- یہ ہرگز کوئی Cult نہیں ہے' یہ کوئی ہندوؤں کے طریقے پر رشی منی کا کوئی سلسلہ نہیں ہے!! یہ ایک اہم دینی کام ہے' یہ ایک انقلابی مشن ہے۔ اور کوئی بھی ایسا کام کہ جس میں انقلاب کے بیج موجود ہوں لیکن پھلیں پھولیں گے نہیں' برگ و بار نہیں لائیں گے تو وہ کام اپنی معنویت کھو دے گا۔ محض پڑھنے پڑھانے تک خود کو محدود رکھنا اور اس کے عملی تقاضوں سے گریز کرنا دینی اعتبار سے نفع بخش نہیں ہے۔ الحمد للہ کہ میری زندگی میں صرف یہ پڑھنا پڑھانا نہیں رہا بلکہ میں نے اللہ کے فضل و کرم سے آگے قدم بڑھایا اور اسی اعتبار سے اس کام میں معنویت برقرار رہی۔ تو جو لوگ بھی اس کام میں ذہنی دلچسپی رکھتے ہیں انہیں چاہئے کہ آگے بڑھیں' تنظیم اور تحریک کی طرف عملاً پیش قدمی کریں اور اس میں شمولیت اختیار کریں۔

تیسری بات جو میں خاص طور پر نوٹ کرا رہا ہوں وہ یہ ہے کہ ہمارا دینی تعلیم کا ایک سالہ کورس پھر شروع ہو رہا ہے اور اس کے لئے داخلے جاری ہیں۔ میں خصوصی طور پر اس آبادی کے لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ انہیں زیادہ سے زیادہ تعداد میں اس کورس میں شمولیت کرنی چاہئے۔ ہمارا یہ کورس پانچ پانچ ماہ کے دو سمسٹرز پر مشتمل ہے۔ چنانچہ جو حضرات پورا سال فارغ نہ کرسکتے ہوں وہ پانچ مہینے تو نکال لیں اور پہلا سمسٹر کر لیں' دوسرا سمسٹر اگر کچھ وقفے کے بعد بھی ہوسکے تو کوئی بات نہیں ہے۔ لیکن بہرحال اس کے لئے ایک سال کا ارادہ ضرور کر لیں ---- بسا اوقات آدمی بیمار بھی ہو جاتا ہے اور لمبے عرصے کے لئے معذور ہو کر پڑا رہتا ہے' خدانخواستہ کوئی اور حادثہ ہو جاتا ہے اور کئی کئی مہینے چارپائی پر لیٹا رہتا ہے۔ غرضیکہ سو طرح کے حوادث ہیں جن کے اندر وقت نکل جاتا ہے۔ لیکن اپنے فیصلے اور اپنے ارادے سے اپنا وقت فارغ کرنا

ذرا مشکل کام ہے۔ اور اسی میں در حقیقت ہمارا امتحان ہے۔ تو ہم میں سے ہر شخص کو' خاص طور پر پڑھے لکھے لوگوں کو سوچنا چاہئے' غور و فکر کرنا چاہئے اور یہ محسوس کرنا چاہئے کہ ہم میدان حشر میں اللہ کے حضور کھڑے ہیں۔

یہ گھڑی محشر کی ہے' تو عرصۂ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے!

ہمیں ایک دن تو اس کے سامنے کھڑے ہونا ہی ہے' اس کا احساس ہمیں آج ہی کرنا چاہیے **حَاسِبُوا اَنْفُسَكُم مِنْ قَبْلِ اَنْ تُحَاسَبُوا** ---- اپنا محاسبہ خود کر لو اس سے پہلے پہلے کہ تمہارا محاسبہ کیا جائے! محاسبہ یہ کرنا ہے کہ ہمیں اللہ کے حضور اس بات کی جوابدہی کرنا ہوگی کہ ہم نے سب کچھ پڑھا' لیکن اتنی عربی نہ سیکھی کہ اس کے کلام کو براہ راست سمجھ سکتے۔ اس کوتاہی کا کیا جواز ہے اور ہمارے پاس اس کا کیا جواب ہے؟ ہم نے انگریزی اتنی پڑھ لی کہ انگریزوں کو پڑھا سکتے ہیں' مختلف فنون حاصل کر لئے' سائنسی علوم میں بڑی سے بڑی ڈگریاں حاصل کر لیں' لیکن نہیں پڑھی تو عربی نہیں پڑھی۔ ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کے اس سوال کا کیا جواب ہوگا کہ تم نے میرے کلام کی کیا قدر کی؟ خود میری کیا قدر کی؟؟ قرآن حکیم میں مشرکین کے بارے میں فرمایا گیا ہے: **مَاقَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ** "کہ انہوں نے اللہ کی قدر نہیں کی جیسی کہ اس کی قدر کرنی چاہئے۔ ہمیں اس بات کی فکر کرنی چاہئے کہ ہم کہیں ان الفاظ کا مصداق نہ ٹھہریں۔ چنانچہ اس ضمن میں جو بھی کمی رہ گئی ہے ہمیں اس کی تلافی کرنی چاہئے۔ اگر آپ کے والدین کی کوتاہی ہو اور وہ اللہ کے ہاں پہنچ گئے ہوں تو میں سمجھتا ہوں کہ آپ ان کی تلافی اب بھی کرسکتے ہیں۔ آپ اب وقت فارغ کریں اور اللہ کے حضور یہ دعا کریں کہ اے اللہ' میں اپنے والدین کی کوتاہی کی اب تلافی کر رہا ہوں' میرے والدین کو بخش دے' انہیں معاف فرمادے کہ انہوں نے میری تربیت کے اندر یہ کوتاہی کی کہ مجھے سب کچھ پڑھایا لیکن تیرا کلام نہیں پڑھایا۔ اے اللہ' میں اب اس کے لئے وقت نکال رہا ہوں' میری اس جدوجہد کو اور میرے اس وقت کو جو میں صرف کر رہا ہوں میرے والدین کی طرف سے کفارے کے طور پر قبول کر لے! ---- میں بتکرار و اعادہ توجہ دلا رہا ہوں کہ یہ کام کرنے کا ہے' اس میں دیر نہ کیجئے' تاخیر نہ کیجئے!!

اقول قولی هذا و استغفر الله لی و لکم و لسائر المسلمین و المسلمات ○○

اسلامی نظام تعلیم کا مفہوم

مظفر حسین چودھری

شہرۂ آفاق اسلامی سکالر ڈاکٹر محمد حمید اللہ اس سال وزیر اعظم میاں نواز شریف کی دعوت پر پاکستان تشریف لائے۔ ملک کے کئی اداروں نے انہیں مختلف موضوعات پر اظہار خیال کے لئے مدعو کیا۔ اسی سلسلہ میں آپ ادارہ امور پاکستان لاہور میں بھی تشریف لائے جہاں آپ کے خطاب کے بعد مختلف سوالات بھی کئے گئے۔ جب آپ سے سوال کیا گیا: "کیا آپ اسلامی نظام تعلیم کی تشریح فرمائیں گے؟" تو آپ نے فرمایا:

> "میرے خیال میں تعلیم کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم میں کوئی خاص امتیاز نہیں اور واضح طور پر اسلامی نظام تعلیم کوئی مفہوم نہیں رکھتا۔ تعلیم سب کے لئے ضروری ہے۔ مثلاً اگر آپ بم بنانا یا کوئی کارخانہ لگانا چاہیں تو اس میں اسلامی یا غیر اسلامی تعلیم کا کوئی تعلق نہیں ۔ جو بھی علم حاصل کرے گا اسے بروئے کار لا سکتا ہے۔ البتہ چند محدود معاملات ایسے ہیں جن میں اسلامی یا شرعی اقدار کی پاسداری لازم ہے اور غلط روش سے گریز کرنا چاہئے۔ مثلاً تجارتی معاملات، جن میں آج کل پاکستان میں بھی مضاربہ وغیرہ کے ذریعے متبادل اور اصلاحی طریقے اختیار کئے جا رہے ہیں اور ظاہر ہے کہ اسلامی نظام جب قرآن اور سنت پر مبنی ہو گا تو ایسی اصلاحات خودبخود رونما ہوں گی، لیکن عام تعلیم کا جو نظام ہے وہ سب کے لئے یکساں ہے اور جہاں تک میں سمجھتا ہوں حصول علم کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم میں کوئی امتیاز نہیں۔" (اردو ڈائجسٹ، ماہ جون ۱۹۹۲ء، صفحہ ۴۳)

محترم جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کے ان خیالات سے ہمارے تعلیمی پالیسی سازوں کی سیکولر سوچ کو بہت تقویت ملے گی جو "Islamization of Education" کو ایک ڈھیلی ڈھالی اصطلاح (loose term) سمجھتے ہیں۔ ڈرافٹ نیشنل ایجوکیشن پالیسی (۱۹۹۰) سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

> "However, several initiatives in the past, using the loose term "Islamization of education" in an attempt to mould the system have not yielded the desired results".

محترم جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کے علاوہ جرمنی اور فرانس کی یونیورسٹیوں میں بھی برسوں تدریسی خدمات انجام دیتے رہے ہیں اور عمر بھر آپ نے اسلامی موضوعات پر ہی تحقیق کی ہے۔ اسلئے جب وہ یہ فرماتے ہیں کہ "اسلامی نظام تعلیم کوئی مفہوم نہیں رکھتا" تو اس کا بے لاگ تجزیہ ضروری ہو جاتا ہے۔ "خطبات بہاولپور" میں بھی آپ نے "نظام تعلیم اور سرپرستیٔ علوم" کے عنوان کے تحت جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس میں آپ نے تعلیم کی تشویق' ترویج اور ترقی کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مساعی جمیلہ کا احاطہ تو کیا ہے لیکن دینی اور دنیوی تعلیم کے واضح فرق کے ساتھ۔ یہاں تک کہ قرآن مجید کو بھی دینی اور دنیاوی علوم کا ایک مجموعہ خیال فرماتے ہیں۔ اس خطبے کی بحث کو سمیٹتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میرا گمان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ ہر مسلمان کو کچھ تو تعلیم بنیادی دی جائے اور دیگر علوم کے بارے میں بھی اس کے پاس کچھ نہ کچھ معلومات ہوں جو کسی وقت بھی اس کے کام آ سکتی ہیں۔ اس لئے فیصلہ کیا گیا کہ قرآن مجید کو پڑھو کیونکہ اس میں تمام علوم کا ذکر کیا گیا ہے۔ مجھے اپنے لیکچر کو اب یہیں روک لینا پڑے گا اور میں سمجھتا ہوں اس قدر معلومات عہدِ نبوی کے تعلیمی انتظامات کے متعلق کافی ہیں۔" (خطبات بہاولپور ص ۲۳۵)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

"اگر کوئی شخص قرآن مجید کو بار بار پڑھے تو وہ اپنے فن کی چیزوں کو بھی پڑھے گا اور مجبور ہو گا کہ غیر فن کی چیزوں کو بھی خواہ سرسری نظر سے ہی سہی پڑھے اور سمجھنے کی کوشش کرے اور اس کے لئے ایسی معلومات جو اگرچہ اس کے فن سے متعلق نہیں ہیں کسی وقت بھی مفید ثابت ہو سکتی ہیں۔ قرآن میں صرف دین و عقائد' عبادات اور متعلقہ اخلاقی چیزوں ہی کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس میں اور علوم بھی آتے ہیں۔" (خطبات بہاولپور' ص ۲۳۳)

اسی خطبے میں مکرر فرماتے ہیں:

"بہر حال ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ قرآن مجید میں مختلف علوم ہیں۔ اس میں تاریخ کا بھی ذکر ہے' اس میں ان علوم کا بھی ذکر ملتا ہے جنہیں ہم سائنس کا نام دیتے ہیں مثلاً علم نباتات' علم ہیئت' اور حیاتیات ۔ یہاں تک کہ علم جنین کا ذکر بھی ملتا ہے۔"

محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ قرآن حکیم نے

جہاں کہیں بھی سائنسی علوم کا ذکر کیا ہے وہاں ان علوم کا ذکر مجرد علم (یعنی سیکولر علم) کے طور پر نہیں کیا گیا بلکہ ان میں لازمی طور پر توحید سمو دی گئی ہے' جس کی بنا پر سارے سائنسی علوم خدا جوئی' خدا شناسی اور خدا رسی کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ درحقیقت یہی وہ بنیادی فرق ہے جو اسلامی اور غیر اسلامی علوم کے درمیان امتیاز کو ضروری ٹھہراتا ہے۔
جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب اگر اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکے تو ہمیں ان کے اس موقف کی وجوہ پر غور کرنا چاہئے ۔ بڑی وجہ تو یہ ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب بنیادی طور پر ایک محقق ہیں مفکر نہیں۔ تحقیق کے میدان میں بھی ان کی تمام تر دلچسپیاں تاریخ تک محدود رہیں' اس لئے انہیں رائج الوقت نظامہائے تعلیم کے فلسفیانہ مضمرات پر زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملا ۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ عرصہ دراز تک مغربی ممالک کی یونیورسٹیوں سے منسلک رہنے کے باعث وہ اہل مغرب کی اس سیکولر علمی روایت سے متأثر ہو گئے ہوں جس کے تحت دینی اور دنیاوی امور کو جدا جدا رکھنے پر اصرار کیا جاتا ہے۔
اسی لئے وہ اسلامی معاشرے کی تعمیر کے لئے "اسلامی تعلیمات" کے انتظامات (یعنی "دین و عقائد ' عبادات اور متعلقہ اخلاقی چیزوں") کو تو ضروری خیال کرتے ہیں لیکن دوسرے سائنسی علوم کو کسی اسلامی نظام تعلیم کے تحت لا کر ان علوم میں کسی نوعیت کی نظریاتی تبدیلی لانے کی ضرورت کا احساس ان کے ہاں سرے سے نہیں ملتا۔ وہ اس بات کا تذکرہ تو کرتے ہیں کہ "Bible, Quran and Science" کا مصنف بوکائی جب علم جنین کی بعض تفصیلات قرآن حکیم میں پڑھتا ہے تو قرآن کی حقانیت سے متأثر ہو کر مسلمان ہو جاتا ہے لیکن اس بات کا کہیں ذکر نہیں فرماتے کہ قرآن جب مختلف سائنسی موضوعات (یعنی مظاہر فطرت) کو زیر بحث لا کر انہیں اللہ تعالیٰ کے نشانات قرار دیتا ہے تو اس کی غرض و غایت کیا ہے؟ دوسری طرف انہیں اس بات پر بھی غور کرنے کا موقع نہیں ملا کہ مظاہر فطرت میں کسی دانا وبینا ہستی کے شعور کی واضح کار فرمائی دیکھ کر بھی سائنس نگاری کے مروجہ اسلوب میں اسکا ذکر کرنے سے مطلق گریز کیا جاتا ہے تو ایک بے خدا کائنات کا تصور کس طرح ذہنوں میں جڑ پکڑ لیتا ہے۔ غالباً اس قسم کے فلسفیانہ موضوعات جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی تحقیقات سے کوئی علاقہ ہی نہیں رکھتے۔ ایک اور بات جس پر ڈاکٹر صاحب موصوف نے غور نہیں فرمایا وہ یہ ہے کہ ہر ریاست اپنی تعلیم کو کسی نظریاتی اصول کے تحت منظم کر کے اسے ایک نظام کی شکل دیتی ہے۔ مثال کے طور

پر امریکہ کا نظام تعلیم ایک جمہوری نظام تعلیم قرار دیا جائے گا کیونکہ وہاں تمام علوم کے ذریعے چند ایسی ثقافتی اقدار کو فروغ دیا جاتا ہے جو ایک جمہوری معاشرے کی تشکیل میں ممد و معاون ہوں ۔ خواجہ غلام السیدین نے اپنی کتاب "Educational Philosophy of Iqbal" میں تعلیم کو تمام "ثقافتی قوتوں کا حاصل جمع" (Sum total) قرار دیا ہے جو فرد (شخصیت) اور سوسائٹی (متمدن معاشرہ) کی صورت گری کرتی ہیں ۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے تعلیم کو "نظریاتی تولید" (Ideological Procreation) کا نام دے کر تعلیم کی مختصر ترین اور جامع ترین تعریف کی ہے ۔ غرض تعلیم کو خواہ "ثقافتی قوتوں کا حاصل جمع" قرار دیا جائے یا "نظریاتی تولید" کا نام دیا جائے کوئی بھی نظریاتی ریاست اپنی تعلیم کا مخصوص نظام وضع کرنے کی ضرورت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی ۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو نظام تعلیم کا سوال پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کوئی ریاست آزاد ہو اور اپنا ایک نظریہ رکھتی ہو ۔ محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب اپنی زندگی میں کبھی بھی ایک آزاد اسلامی مملکت کے شہری نہیں رہے اس لئے ان کے لئے اسلامی نظام تعلیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ "اسلامی نظام تعلیم" کی اصطلاح کو مفہوم سے عاری قرار دیتے ہیں اور ایک اسلامی معاشرے کی تعمیر کے لئے صرف اسلامی تعلیمات (یعنی "دین و عقائد ' عبادات اور متعلقہ اخلاقی چیزیں") پر ہی اکتفا کرتے ہیں ۔ ایسا اسلامی معاشرہ تو ایک غیر مسلم ریاست میں بھی قائم و مستقر ہو سکتا ہے مگر پاکستان چونکہ ایک آزاد اسلامی مملکت ہے اس لئے اسلامی نظام تعلیم اس کی ایک ناگزیر ضرورت ہے ۔

اسلام کے سیاسی غلبے کی صورت میں پوری کی پوری زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنا ضروری ہو جاتا ہے جو اسلامی نظام تعلیم تشکیل دیئے بغیر ممکن ہی نہیں ۔ اس لئے محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کا موقف کہ اسلامی نظام تعلیم سرے سے کوئی مفہوم ہی نہیں رکھتا پاکستان کے حالات میں نظرثانی کا محتاج ہے ۔ اتنی بات تو وہ خود بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلامی نظام جب قرآن و سنت پر مبنی ہو گا تو ایسی اصلاحات خود بخود رو نما ہوں گی

مسئلہ سُود

اور

غیر سودی مالیات

محمد اکرم خان

ترتیب

☆ ابتدائیہ

☆ ربا اور سود کا فرق

- ○ پیداواری اور صرفی قرضوں کا فرق
- ○ سود اور افراطِ زر سے روپے کی قدر میں کمی کا مسئلہ
- ○ سود: سرمایہ کے استعمال کا معاوضہ؟
- ○ سود بحیثیتِ آلۂ رسد و طلبِ سرمایہ؟
- ○ سرمایہ کی قدرِ موجودہ اور قدرِ مستقبل کا فرق
- ○ سود اور بچتیں
- ○ سود اور مواقع سرمایہ کاری کی لاگت
- ○ ربا کی فقہی تعبیر

☆ سود کی متبادل اساس

☆ نفع و نقصان میں شرکت اور حسابات میں دیانت کا مسئلہ

☆ بینکوں کی آمدن کا مسئلہ

☆ صنعتی سرمایہ کاری

☆ مکانات کے لئے سرمایہ کاری

☆ وزیر اعظم کی روزگار سکیم

☆ بین الاقوامی لین دین

- ○ در آمدات و بر آمدات میں سود
- ○ بین الاقوامی قرضے

☆ چند لازمی شرائط

☆ حرف آخر

☆ حواشی

ابتدائیہ

اس مقالہ کا مقصد قرض کے معاملات میں سود کے چلن کا تجزیہ اور ایک غیر سودی مالیاتی نظام کے بنیادی خدوخال کی تشریح کرنا ہے۔

پاکستان کی تشکیل کے ساتھ ہی یہاں پر ایک خالص اسلامی معاشرہ کے قیام کی جدّوجہد شروع ہوگئی۔ مختلف دینی اور سیاسی جماعتوں نے اس کے لئے خلفائے راشدین کے دور کی طرز پر ایک اسلامی ریاست کے قیام پر زور دینا شروع کیا۔ یہ بات کہ موجودہ نظامِ حکومت اور معاشرہ ایک سرمایہ دارانہ تمدن پر مبنی ہے ہر ذہین آدمی کے ذہن میں یہ سوال پیدا کرتی تھی کہ موجودہ دَور میں اسلام کے بنیادی اصول کس طرح نافذ کئے جائیں گے۔ ان میں سب سے پیچیدہ مسئلہ سود کا ہے۔ اسلامی نظامِ حیات کے نعرہ کے ساتھ ہی جہاں علمائے دین کی طرف سے سُود کی حرمت اور بلاسودی مالیاتی نظام کا نقشہ پیش کئے جانے کی متعدّد کوششیں ہوئیں وہاں جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں ایک ایسا ردِّعمل پیدا ہوا جس کو ہم "ذہنی شکست" یا "علمی مرعوبیت" کا نام دے سکتے ہیں۔ اس طبقہ نے محسوس کیا کہ سود کا معاملہ اتنا پیچیدہ اور دقیق ہے کہ موجودہ مالیاتی نظام کو مکمل طور پر اکھاڑ پھینکے بغیر اسے ختم نہیں کیا جا سکتا' اور چونکہ ایسا عمل بہت بڑے عملی بحران پر منتج ہوگا لہٰذا ان کا ذہن اس طرف مائل ہوا کہ قرآن اور حدیث میں "رِبا" کی حرمت کو از سرِنو دیکھا جائے۔ چنانچہ ان کی طرف سے یہ مقدمہ قائم کیا جانے لگا کہ دراصل "ربا" اور "سود" دو مختلف چیزیں ہیں۔ جو چیز حرام ہے وہ رِبا ہے اور جو رائج الوقت مالیاتی اداروں میں مروّج ہے وہ سود ہے۔ اول الذکر بلاشبہ حرام ہے لیکن مؤخر الذکر جائز اور مباح ہے۔

اس مقدمہ پر ۱۹۶۰ء کے عشرہ میں بہت سا لٹریچر وجود میں آیا۔ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے علاوہ چند ایک علماء نے بھی یہی موقف اختیار کیا۔ اس کے جواب میں پچھلے تیس سالوں میں ہزاروں صفحات پر مبنی سینکڑوں مضامین' مقالات اور کتب لکھی گئی ہیں' جن میں دو ٹوک اور مضبوط دلائل کی روشنی میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ دراصل

"ربا" اور "سود" ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ اس عرصہ میں بیسیوں کانفرنسوں اور سیمینارز میں اَن گِنت مسلم معاشیات دانوں' علماء اور مفکرین نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان اجتماعات میں سے اکثر کی کارروائیاں چھپ چکی ہیں اور حاصل کی جاسکتی ہیں[1]۔

اب حال ہی میں پاکستان کی وفاقی شرعی عدالت نے مسئلہ سُود پر اپنے تاریخی فیصلہ میں اس موضوع پر بہت سا قیمتی مواد جمع کیا ہے۔ اس فیصلہ میں بہت وضاحت سے دکھایا گیا ہے کہ عربی لغت' قرآن کا متن' اہم تفاسیر' احادیث' احادیث کی تشریح' فقہ اور تاریخ سب اس بات کا حتمی ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ سود اور رِبا ایک ہی چیز کے دو نام ہیں[2]۔ اس کے علاوہ مسلمان امّت کے بڑے بڑے اجتماعی ادارے' مثلاً او آئی سی (O.I.C) کی فقہ اکیڈمی' ہندوستان کی فقہ اکیڈمی' اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان' جامعہ ازہر وغیرہ میں سینکڑوں علماء نے بار بار بالاتفاق یہ رائے دی ہے کہ ربا اور سود ایک ہی چیز کے دو نام ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے[3]۔

اتنی زیادہ شہادتیں جمع ہو جانے کے بعد یہ بات بلاخوف و خطر کہی جاسکتی ہے کہ اس بات پر امّتِ مسلمہ کا اجماع ہے کہ سود اور ربا ایک ہی چیز ہے اور سود حرام ہے۔ اس بحث کے بعد اور اتنے شواہد کی موجودگی میں اب یہ بات تحصیلِ حاصل کے مترادف ہے کہ از سرِنو اس بحث کو چھیڑا جائے اور ثابت کیا جائے کہ ربا اور سود ایک ہی چیز ہے' لیکن حال ہی میں پاکستانی اخباروں میں بہت سے مضامین اور خطوط ایسے چھپے ہیں جنہوں نے اس بحث کو از سرِنو چھیڑا ہے[4]۔ اگرچہ اس بحث کا مختصر جواب تو یہی ہے کہ یہ بحث لٹریچر سے بے خبری کی بنیاد پر دوبارہ شروع کی گئی ہے اور جس کی تسلی نہ ہو وہ مشاہیر کی تحریروں کو دیکھ لے اور پھر جن سوالات کا جواب نہ ملے وہ بیان کرے' لیکن یہ دیکھ کر کہ سب لوگوں کی رسائی اس لٹریچر تک نہیں ہے ہم انتہائی اختصار سے یہاں پر اس موضوع پر چند بہت ہی اہم دلائل کا ذکر کرتے ہیں اور سود اور ربا کے فرق پر عام طور پر دیئے گئے دلائل کی کمزوری واضح کرتے ہیں۔

ربا اور سود کا فرق

۱۔ ربا اور صرفی قرضوں کا فرق

ربا اور سود میں فرق کرنے والے عام طور پر یہ دلیل دیتے ہیں کہ ربا دورِ جاہلیت میں رائج صَرفی قرضوں پر ایک ظالمانہ زیادتی کا نام تھا' جس سے غریب کی خون پسینے کی کمائی مہاجن لے جاتا تھا۔ شریعتِ اسلامی نے اس ظلم کو حرام قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اُس دور میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا۔ چنانچہ تجارتی قرضوں پر سود ظلم نہیں ہے' کیونکہ اس میں کاروباری حضرات جو سرمایہ قرض پر لیتے ہیں اس سے مزید دولت کماتے ہیں اور اس میں سے ایک حِصّہ سود کی شکل میں صاحبِ مال کو دیتے ہیں۔ اس مقدمہ میں چند در چند غلطیاں ہیں:

اول' یہ بات اصولِ شریعت کے خلاف ہے کہ صِرف انہی معاملات پر شریعت کے قواعد کا اطلاق کیا جائے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رائج تھے' جیسے کہ اگر کوئی کہے کہ ''خمر'' کی حرمت میں صرف وہ شرابیں حرام ہوں گی جو اس زمانے کے عرب پیا کرتے تھے تو یہ دلیل بین طور پر غلط ہے' اس لئے کہ اس سے حرمت خمر ختم ہو سکتی ہے۔

دوم' تاریخی طور پر یہ ایک مسلّمہ امر ہے کہ حضورؐ کے زمانے میں عربوں میں تجارتی قرضوں کا رواج عام تھا[۵]۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ زیادہ تر قرضے تجارتی مقاصد کیلئے تھے تو مبالغہ نہ ہوگا' کیونکہ وہ ایک قبائلی معاشرہ تھا جس میں تنگ دست کی کفالت اور دیکھ بھال قبیلہ خود کرتا تھا (جیسے کہ شِعبِ ابی طالب کے زمانہ میں خود حضورؐ کے ساتھ ہوا) اور قبیلہ کے لئے یہ بات باعثِ ننگ و عار تھی کہ اس کا کوئی فرد اپنی بنیادی ضرورت کیلئے سود پر قرض لے' لیکن اگر کہا جائے کہ صَرفی قرضے بھی متداول تھے تو تجارتی قرضوں کے رواج کا تاریخی طور پر ثبوت موجود ہے۔

سوم' یہ بات بھی ہرحال میں صحیح نہیں ہے کہ کاروباری حضرات جو سود ادا

کرتے ہیں وہ اپنے نفع کا ایک حصہ دیتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا ہو سکتا ہے کہ کاروباری مقروض کو نفع نہ ہو بلکہ نقصان ہو، سود تو اسے پھر بھی دینا ہی پڑے گا۔ اس صورت میں ظلم کی شکل واضح طور پر پیدا ہو جاتی ہے۔

چہارم، یہ بھی ایک دھوکہ ہے کہ تجارتی اموال میں سود ظلم نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ مرکب سود میں ظلم اس طرح پنہاں ہے کہ عام آدمی کو نظر نہیں آتا۔ مثال کے طور پر پاکستان میں ڈیفنس سیونگ سکیم پر اگر آج ۱۰۰ روپے جمع کرائے جائیں تو دس سال بعد ۴۲۶ روپے ملتے ہیں۔ اگر کوئی یہ انتظام کرے کہ یہ رقم ۱۰۰ سال تک اسی طرح سود پر لگی رہے تو یہ جمع ہو کر ۱۹۶٫۸۳۲٫۱۲۹ (تقریباً دو ملین) روپے ہو جائے گی۔ گویا حقیقی شرح سود ۲۰ لاکھ فی صد ہوئی۔

ایک اور مثال لیجئے۔ جرمنی میں اوٹو ایف شون بیک (Otto F.Shoenbeck) نے ۱۹۷۲ء میں ۱۰۰ مارک ۲۵۰ سال کیلئے سات فی صدی شرح سود پر جمع کرا دیئے اور بینک سے معاہدہ کر لیا کہ ۲۲۲۲ء میں اس کے لواحقین کو اصل بمع سود واپس کر دیا جائے۔ اس سال یہ رقم ۲۲۱٫۷۹۲٫۴۰۰ مارک ہو چکی ہوگی، اور اس کی حقیقی شرح سود ۱۶۹٫۸۸۷ فی صد ہوگی۔ کیا ہم اسے غیر ظالمانہ کہہ سکتے ہیں؟[۱۵]

ایک اندازہ کے مطابق امریکہ میں اس وقت کارپوریشنز کے ادھار کا یہ عالم ہے کہ اگر شرح سود میں ایک فیصد اضافہ ہو جائے تو ادھار کا بوجھ ۲ سے ۳ بلین ڈالر بڑھ جاتا ہے[۱۶]۔ غرضیکہ یہ کہنا کہ تجارتی قرضوں پر سود کوئی ایسا بوجھ نہیں جسے ظلم کہا جا سکے اس کے اصل روپ سے بے خبری کی وجہ سے ہے۔

پنجم، یہ کہنا بھی ٹھیک نہیں ہے کہ آج کل کے دور میں زیادہ قرضے تجارتی ہیں اور صرفی قرضے کم ہیں۔ اگر ہم کسی بھی ملک کی معیشت کا مطالعہ کریں تو ہمیں پتہ چلے کہ آج کل سب سے زیادہ قرضے تو حکومتوں نے لے رکھے ہیں جن کا زیادہ استعمال صرفی نوعیت کا ہے۔ خود پاکستان ہی کو دیکھیں، پچھلے پانچ سالوں (۹۱-۱۹۸۶ء) میں تمام بینکوں کے تقریباً ۲۵ فی صد ڈیپازٹ کے برابر قرض مرکزی حکومت نے

تجارتی بینکوں سے لیا؟ یعنی پوری قوم نے جو بچت کی اس کا ایک چوتھائی مرکزی حکومت نے ان بینکوں سے قرض لیا ۔ علاوہ ازیں مرکزی بینک سے قرض بھی لیا گیا اور اب حکومت کا قرض ۸۰۰ بلین روپے کے قریب ہے جس میں تقریباً ۱۷۰ بلین ڈالر بیرونی قرض ہے۔ حکومت یہ قرض بہت سے غیر ترقیاتی کاموں پر بھی خرچ کرتی ہے جیسے دفاع، تنخواہیں وغیرہ اور جن ترقیاتی کاموں پر خرچ کرتی ہے ان کے بارے میں کسی کو پتہ نہیں کہ اس سرمایہ کی پیدا آوری کیا ہے؟ مزید برآں، بہت بڑے پیمانے پر اس وقت دنیا میں صرفی قرضے کریڈٹ کارڈ، ہاؤسنگ فنانس اور دیگر اثاثہ جات کی خریداری کیلئے لئے جاتے ہیں۔ امریکہ میں ایسے قرضوں کے بارے میں اندازہ لگایا گیا ہے کہ وہ کُل قرضوں کا ۱۳ فی صد ہیں۔ ایسے حالات میں یہ دعویٰ کہ آج کل کے دور میں زیادہ تر قرضے پیدا آوری ہیں حقیقت کے خلاف ہے۔

ب۔ سود اور افراطِ زر سے روپے کی قدر میں کمی کا مسئلہ

سود کے حق میں ایک دلیل یہ دی جانے لگی ہے کہ آج کل کے دور میں افراطِ زر کے مسلسل رجحان سے روپے کی اصل قدروقیمت میں کمی ہو رہی ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے قرض پر کوئی رقم بطورِ سود زائد وصول کرتا ہے تو وہ اصل میں زر کی قدر میں اس کمی کی تلافی ہی ہے۔ اس وجہ سے سود کو برا نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ تو انصاف قائم کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ دلیل بھی کئی اعتبارات سے کمزور ہے:

ا۔ افراطِ زر صرف قرض خواہ ہی کو متأثر نہیں کرتا، بلکہ وہ معاشرہ کے دیگر افراد جیسے کہ تنخواہ دار طبقہ، مزدور طبقہ، چھوٹے دکان دار، پنشنر، کرایہ کی آمدنی پر انحصار کرنے والے وغیرہم کو بھی متأثر کرتا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی کی بھی تلافی کی بات نہیں کی جاتی بلکہ صرف صاحبِ سرمایہ طبقہ کے تحفظ کا سوال پیدا کیا جاتا ہے۔ اگر معاشرتی انصاف ہی مقصود ہے تو ہر طبقہ کے ساتھ ہونا چاہئے۔ غور کریں کہ اگر سب کی تلافی کا سوچیں گے تو معاشرہ میں کس قدر اہم تبدیلیاں لانا ہوں گی۔

ب۔ افراطِ زر کے ذریعہ سے قدر و قیمت میں کمی مقروض کے کسی عمل سے

وجود میں نہیں آتی' پھر مقروض کو اس کی تلافی پر کیوں مجبور کیا جائے؟

ج۔ خود افراطِ زر کی بڑی وجہ یہ سود ہی ہے' اس کے دو راستے ہیں۔ ایک تو سود لاگتِ پیداواری میں شامل ہو کر قیمتوں میں اضافے کا باعث بنتا ہے۔ ایک خیالی مکمل مقابلے والی معیشت میں ہو سکتا ہے کہ ایسا نہ ہو' لیکن عملی دنیا جس میں مکمل مقابلہ کبھی وجود میں نہیں آتا اور اشیاء کی شکل و صورت' کوالٹی' برانڈ وغیرہ میں فرق کے ذریعہ سے قیمتوں میں فرق ڈالا جا سکتا ہے' وہاں سود لاگتِ پیداوار میں شامل ہوتا ہے اور نتیجۃً قیمتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔

دوسرا راستہ یہ ہے کہ سود سرمایہ کاری کی حوصلہ شکنی کرتا ہے۔ یہ بات اب مسلّمہ ہے کہ سود اور سرمایہ کاری کا آپس میں الٹا تعلق ہے۔ یعنی سود میں اضافہ سے سرمایہ کاری میں کمی اور سود میں کمی سے سرمایہ کاری میں اضافہ ہوتا ہے۔ لہٰذا سود سرمایہ کاری کو روک کر اشیاء کی پیدائش پر قدغن لگاتا ہے' جس سے رسد میں کمی آتی ہے اور اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوتا ہے[۹]۔

اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہو گی کہ آج کل افراطِ زر کا سب سے بڑا ذریعہ تو خود حکومتوں کی خسارہ کی سرمایہ کاری (Deficit Financing) ہے' مثلاً پاکستان میں ۹۳۔ ۱۹۹۲ء کے بجٹ میں خسارہ کا تخمینہ ۴۵.۳۹۰ بلین روپے ہے جب کہ اس سال سود کی ادائیگی پر ۷۲.۲۵۵ بلین روپے خرچ آئے گا۔ غور کیجئے کہ کل کا کل خسارہ ختم ہو جائے اگر سود کی ادائیگی نہ کرنا پڑے۔ ان ۷۲ بلین روپوں میں ۵۷ بلین روپے تو اندرونِ ملک سے لئے گئے قرضوں کا سود ہے۔ ان حقائق کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ افراط زر کا سب سے بڑا ذریعہ حکومتوں کا خسارہ اور خسارے کی سب سے بڑی مد سود کی ادائیگی ہے۔ اگر ہم معیشت کو صحیح رخ پر ڈالنا چاہتے ہیں تو سود کی ادائیگی بند کر دیں' اس سے خسارہ یکمشت ختم ہو جائے گا' بلکہ تقریباً ۲۷ بلین روپے مزید بھی بچ رہیں گے جن سے ہم دوسرے مفید کام کر سکتے ہیں۔

ج۔ سود: سرمایہ کے استعمال کا معاوضہ؟

سود کے حق میں ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ یہ سرمایہ کے استعمال کا معاوضہ ہے۔ کیا حقیقت میں ایسا ہی ہے؟ سرمایہ، زر کی شکل میں پیدا آور نہیں ہے، اسے پیدا آور ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یہ اپنی شکل تبدیل کرے، یعنی یہ زر سے کسی طبعی اثاثہ میں منتقل ہو۔ اس صورت میں یہ پیدا آور ہو سکتا ہے۔ کسی اثاثہ کے پیدا آور ہونے سے اس کے استعمال کے ذریعہ اس میں فرسودگی پیدا ہوتی ہے، وہ قدرتی حوادث کا شکار ہوتا ہے، اس کے استعمال کے لئے بعض دوسری لاگتیں بھی لگانا پڑتی ہیں، جیسے کہ مشینوں کے لئے تیل اور بجلی وغیرہ، لہٰذا جب بھی کسی اثاثہ کو استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اثاثہ اپنی اصل میں سے کچھ نہ کچھ ضرور کھو دیتا ہے۔ لیکن زر ایک واحد اثاثہ ہے جس کو "استعمال" بھی کر لیا جائے تو وہ ویسے کا ویسا ہی رہے اور مالک اسے ویسے ہی واپس لینے کے لئے اصرار کرے اور اس پر مستزاد ایک معاوضہ بھی مانگے۔ مادی اثاثہ جات کے استعمال پر ان کے معاوضہ کا حق اس فرسودگی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ان کے استعمال سے وجود میں آتی ہے، لیکن زر کے سلسلہ میں ایسی کوئی چیز اس کے "استعمال" سے لاحق نہیں ہوتی، پھر اس کے معاوضہ کا مطالبہ کس بنا پر؟ جن اثاثہ جات پر کرایہ جائز سمجھا جاتا ہے، جیسے مکانات، سواری وغیرہ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ اثاثہ جات استعمال سے فرسودگی کا شکار ہوتے ہیں، یہ آفاتِ ارضی و سماوی کا سامنا بھی کرتے ہیں، لہٰذا مالک کو ان کے استعمال کا کرایہ لینے کا حق ہے۔

ضمناً یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ سود کی وجہ سے اشیاء کے کرائے اور منافع کی شرح میں کسی حد تک ایک استحصالی رجحان اور عدم لچک پیدا ہو جاتی ہے اور اگر سود نہ ہو تو کرایوں اور منافع کی شرحیں بھی معتدبہ حد تک کم ہو جائیں۔ اس معاملہ کو اس دلیل سے سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس ایک لاکھ روپے نقد ہوں

اور اسے اس پر ۱۵ فیصد سود گھر بیٹھے مل سکتا ہو' تو پھر وہ شخص اگر ان روپوں سے کوئی عمارت لے لے تو وہ کبھی بھی اس کا کرایہ ۱۵۰۰۰ روپے سالانہ سے کم لینا پسند نہیں کرے گا' بلکہ وہ اس سے زائد ہی مانگے گا' کیونکہ ۱۵۰۰۰ روپے تو اسے بغیر کوئی خطرہ مول لئے سود پر مل سکتے ہیں۔ یہی معاملہ منافع کا ہے۔ لیکن اگر معیشت سے سود ختم ہو جائے تو پھر نقد والے کو کچھ نہیں ملے گا۔ اگر کسی نے معاوضہ لینا ہو تو اسے کوئی پر خطر کام کرنا ہو گا جس سے معیشت میں سرمایہ کی رسد بڑھے گی اور شرح معاوضہ کم ہو جائے گی' خواہ یہ معاوضہ کرایہ کی شکل میں ہو یا منافع کی شکل میں۔

د۔ سود بحیثیت آلۂ رسد و طلبِ سرمایہ؟

(Interest as a Rationing Device)

سود کے بارے میں ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ سود معیشت میں سرمایہ کی راشن بندی کرتا ہے۔ جو سرمایہ میسر ہوتا ہے وہ اسے پیدا آور کاموں میں لگاتا ہے حتیٰ کہ سرمایہ کی رسد و طلب برابر ہو جاتی ہے۔ اس طرح سود سرمایہ کی قیمت کے طور پر ایک اہم عامل کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ یہ دلیل بھی چند در چند غلط فہمیوں کا نتیجہ ہے۔

اول یہ کہ عملی زندگی میں ہم سود کی موجودگی میں بھی طلب و رسد برائے سرمایہ کو برابر نہیں دیکھتے۔ اس کی عملی اور تازہ مثال وزیراعظم کی سکیم برائے روزگار ہے جس میں ۱۶.۵۰ فی صد شرح سود کے باوجود قرض لینے والے لاکھوں ہیں' جب کہ سرمایہ اتنا نہیں ہے کہ سب کو دیا جا سکے۔ اب کسی بھی بینکر کو انٹرویو کر کے دیکھ لیں' جتنے لوگ رائج الوقت شرح سود پر قرض مانگ رہے ہیں بینک ان کے ایک بہت قلیل حصہ کو قرض دے سکتے ہیں' لہٰذا یہ کہنا کہ سود طلب و رسد کو برابر کر دیتا ہے' غلط ہے۔

دوم' باوجودیکہ بینک قرض دیتے وقت قرض خواہ کی مالی حیثیت اور قرض کے مقصد کو دیکھتے ہیں' لیکن بے شمار قرض ایسے مقاصد کی طرف مڑ جاتے ہیں جن سے

پیدا آوری میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کی بہترین مثال حکومت کے قرضے ہیں جو کہ مختلف پراجیکٹس کیلئے لئے جاتے ہیں۔ قرضہ منظور کرنے سے پہلے بین الاقوامی مالی ادارے مثلاً ورلڈ بینک' ایشین بینک وغیرہ پورے پراجیکٹ کا معاشی اور مالیاتی تجزیہ کرتے ہیں اور شرح سود کے حساب سے پراجیکٹ کی موجودہ مالیت (Net Present Value) نکال کر اطمینان کرتے ہیں کہ اس پراجیکٹ سے اتنا فائدہ ہو گا کہ رائج الوقت شرح سود پر اسے قرضہ دیا جائے تو یہ پراجیکٹ اپنا قرض خود واپس کر سکے گا' لیکن عملی طور پر نصف سے زیادہ پراجیکٹ ناکام ہو جاتے ہیں۔ ایشین بینک کی ایک تازہ رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ اس کے ۴۰ فی صدی سے زیادہ قرضے ایسے پراجیکٹ کیلئے دیئے گئے ہیں جو نفع آور نہ ہوئے اور ناکام ہو گئے[۱۰]۔ ایسا ہی اعتراف ورلڈ بینک کو بھی ہے[۱۱]۔ سوال یہ ہے کہ اگر سود ایسی ہی جادو کی چھڑی ہے کہ اس کے ذریعے سے سرمایہ کو پید آور کاموں کی طرف موڑا جا سکتا ہے تو پھر اس بڑے پیمانے پر پراجیکٹ ناکام کیوں ہوتے ہیں؟

سوم' اگر ہم اپنے ارد گرد دیکھیں تو سرمایہ عالی شان عمارتوں کی تعمیر اور بہت سے ایسے پراجیکٹ جن کی حیثیت نمائشی ہوتی ہے پر لگتا ہے' جب کہ معاشرے میں بے شمار غریب اور مفلوک الحال لوگ آباد ہوتے ہیں جو نانِ جویں کے بھی محتاج ہوں۔ اگر سرمایہ معاشرتی طور پر مفید کاموں میں لگایا جاتا ہو تو پھر یہ عدم توازن کیوں ہو؟

حقیقت یہ ہے کہ سود سرمایہ کو مفید جگہوں کی طرف نہیں موڑتا' بلکہ یہ اس کا رخ انہی کاموں کی طرف موڑتا ہے جہاں سے قرض خواہ کو اپنا اصل مع سود ملنے کی امید ہو' خواہ مقصد کیسا ہی ہو۔ یہ سب اس طرح سے کیا جاتا ہے کہ ہر وقت مقصد کی اولیت کا وِرد زبان پر رہتا ہے اور عملی طور پر سرمایہ کے تحفظ اور سود کی وصولی کی فکر دامن گیر ہوتی ہے۔

۵۔ سرمایہ کی قدرِ موجودہ اور قدرِ مستقبل کا فرق

(Difference Between Present and Future Value of Capital)

سود کے حق میں ایک بہت بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ سود اصل میں اس فرق کو دور کرتا ہے جو کہ سرمایہ کی قدرِ موجودہ (Present Value) اور قدرِ مستقبل (Future Value)میں پایا جاتا ہے۔ مختصر الفاظ میں دلیل یوں ہے کہ اگر ایک شخص کسی کو آج ۱۰۰ روپے قرض دے اور ایک سال بعد واپس لے تو ان ۱۰۰ روپوں کی موجودہ یا حالیہ قدر' مستقبل کے ۱۰۰ روپوں سے زیادہ ہے' کیونکہ یہ رقم آج اس شخص کے پاس ہے اور مستقبل غیر یقینی بھی ہے اور پر خطر بھی۔ چنانچہ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ چونکہ ہر شخص کیلئے عام چیزوں کی قدرِ موجودہ ان کی قدر مستقبل سے زیادہ ہوتی ہے' لہٰذا اگر کوئی شخص اپنا سرمایہ اپنے سے جدا کرتا ہے اور مستقبل میں وصول کرنے پر راضی ہو جاتا ہے تو گویا عملاً اس نے ایک کم تر قدر کی وصولی پر رضامندی کی ہے۔ قدر میں اس کمی کا ازالہ یوں ہو سکتا ہے کہ اسے ایک رقم سود کے طور پر دی جائے اور اس طرح ان روپوں کی قدر مستقبل کو قدر موجودہ کے برابر کر دیا جائے۔ یہ دلیل اس قدر رائج ہے کہ تمام مالیاتی ادارے اس دلیل کی بناء پر سرمایہ کاری کا معاشی تجزیہ کرتے ہیں اور سرمایہ کا "داخلی معاوضہ"(IRR) نکالتے ہیں۔ ہمارے ملک میں پلاننگ کمیشن میں یہی فلسفہ صحیح مانا جاتا ہے اور اسی کے مطابق معاشی تجزیہ کر کے مختلف پراجیکٹس کو منظور یا رد کیا جاتا ہے۔

اس دلیل میں بہت سی کمزوریاں ہیں:

اول' جہاں تک کسی چیز کی قدرِ موجودہ اور قدرِ مستقبل میں فرق کا تعلق ہے تو وہ لوگ جو اتنا کماتے ہوں جتنا وہ خرچ کر لیتے ہوں تو ان کی حد تک یہ بات بالکل ٹھیک ہے' کیونکہ ان کے نزدیک ان کی آمدنی کی قدر موجودہ' قدر مستقبل سے زیادہ

ہے' لہٰذا وہ حال ہی میں اسے صرف کر کے اپنے لئے زیادہ سے زیادہ تسکین کا سامان کر لیتے ہیں۔ لیکن جہاں تک مال دار طبقے کا تعلق ہے تو یہ طبقہ اپنی صرفی ضروریات کے بعد جو مال بچاتا ہے اس کی قدرِ مستقبل' قدرِ موجودہ سے زیادہ ہوتی ہے' یہی وجہ ہے کہ وہ بچت کرتا ہے۔ چنانچہ دنیا میں جب بھی کہیں ایک روپیہ بچایا جاتا ہے تو وہ اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ اس روپے کی حد تک قدرِ مستقبل' قدرِ موجودہ سے زیادہ ہے۔ چنانچہ یہی وہ روپیہ ہے جو مارکیٹ میں قرض کیلئے میسر آتا ہے۔ اب اس روپے پر مزید سود ادا کر کے اس کی مستقبل اور حالیہ اقدار کو برابر کرنے کا کیا مطلب؟ اگر برابر ہی کرنا ہے تو پھر صاحبِ سرمایہ کو چاہئے کہ وہ قرض لینے والے کو اس سرمایہ کی حفاظت کا کچھ معاوضہ دے' کیونکہ وہ اس روپیہ کی قدرِ موجودہ (جو کم ہے) کو اُس وقت واپس کرے گا جب اس کی قدر میں اضافہ ہو چکا ہو گا۔ غرضیکہ زر کی قدر مستقبل اور قدار موجودہ کا مقدمہ محض خلط مبحث ہے۔

دوم' یہ کہ مختلف پراجیکٹس کے معاشیاتی تجزیہ میں منافع اور لاگت کے تخمینے اور ان پر سود کا شمار سب اندازے ہوتے ہیں' اور بہت سے مفروضات پر مبنی ہوتے ہیں' جو عملی زندگی میں کبھی مرتب ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔ ان مفروضوں پر سود کا شمار کر کے یہ اندازہ لگانا کہ فلاں تجویزِ سرمایہ کاری نفع بخش ہو گی اور فلاں نہیں' کوئی محکم حکمتِ عملی نہیں ہے۔

سوم' اس معاشیاتی تجزیہ میں شرحِ سود کا تعین بھی کسی معروضی طریقے سے نہیں کیا جاتا' یعنی یہ معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے کہ سرمایہ کاری کی لاگت اور منافع کی قدر مستقبل اور حالیہ قدر میں فرق کس شرح سے کیا جائے اور اس کی کیا وجہ ہو؟

غرضیکہ' سرمایہ کاری کے فیصلہ کیلئے شرح سود پر مبنی جو معاشیاتی تجزیہ کیا جاتا ہے وہ کسی محکم بنیاد پر قائم نہیں ہے۔

و۔ سود اور بچتیں

بعض لوگ اس خدشہ کا اظہار کرتے ہیں کہ سود' جو کہ بچتوں کا ایک محرک ہے' کے خاتمہ کے بغیر معاشرہ میں بچتوں کی رسد کم ہو جائے گی اور اس طرح سرمایہ کیلئے رقوم کی طلب و رسد میں ایک عدم توازن پیدا ہو جائے گا۔ یہ خدشہ بھی چند ایسے مفروضوں پر قائم ہے جن کی عملی زندگی میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔ مثلاً یہ مقدمہ کہ "سود بچتوں کا محرک ہے" ایک نا قابلِ ثبوت مفروضہ ہے۔ بچتوں کے محرک بہت سے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے معاملہ میں اور بعض حالات میں سود کا لالچ بھی بچت کیلئے محرک ہو' لیکن حقیقتِ واقعہ یہ ہے کہ لوگ اُس وقت بھی بچت کرتے ہیں جب کہ شرح سود منفی ہو' یعنی جب قیمتوں میں اضافہ کی شرح' سود کی شرح سے زیادہ ہو۔ اگر سود بچتوں کیلئے محرک ہوتا تو ایسے حالات میں بچتوں کی شرح صفر ہو جانا چاہئے۔ چنانچہ ورلڈ بینک کی ۱۹۹۲ء کی رپورٹ سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سے ممالک جن میں صومالیہ' ملاوی' نائیجیریا' زیمبیا' زمبابوے' پولینڈ' کوسٹاریکا' اور میکسیکو شامل ہیں' کی پچھلے سال کی شرح سود منفی تھی۔ (یعنی ان ممالک میں شرح افراط زر' شرح سود سے زیادہ تھی) لیکن بچتوں کی شرح اضافہ مثبت تھی[۱۱]۔ اس کے علاوہ ۱۹۷۰ء اور ۱۹۸۰ء کے عشروں میں بہت سے ایشیائی و یورپی ممالک میں اور خود امریکہ میں بعض سالوں میں شرح سود منفی رہی' لیکن بچتوں میں اضافہ کا رجحان بدستور رہا —— اگر شرح سود اور بچتوں کا تعلق وہ ہوتا جو اس مقدمہ میں بیان کیا جاتا ہے تو بچتوں میں کمی ہونا لازم تھی۔

اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ کینز (Keynes) نے اپنے نظریہ میں یہ بات ثابت کی کہ بچتوں اور شرح سود کا آپس میں معکوسی تعلق ہے' یعنی اگر شرح سود زیادہ ہو تو بچتیں کم ہوں گی اور شرح سود کم ہو تو بچتیں زیادہ' اور اس کی دلیل بھی بہت سادہ ہے' وہ یوں کہ شرح سود' سرمایہ کاری پر قدغن لگاتی ہے' جس

سے سرمایہ کاری کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے، جس سے آمدنیوں میں کمی آتی ہے، جس سے بچت میں کمی ہوتی ہے۔ لہٰذا جوں جوں شرح سود کم ہوگی، سرمایہ کاری میں اضافہ ہوگا، آمدنیوں میں اضافہ ہوگا اور بچتوں میں بھی اضافہ ہوگا۔ چنانچہ اگر ہم پاکستان ہی کے اعداد و شمار دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۶۵ء میں پاکستان میں بچتوں کی شرح ۱۳ فی صدی تھی جب کہ شرح سود ۵ فی صدی تھی اور ۱۹۸۵ء میں بچتوں کی شرح ۵ فی صدی رہ گئی جب کہ شرح سود ۱۶، ۱۷ فی صدی تھی[۳۱]۔

غرضیکہ یہ مقدمہ کہ "سود بچتوں کے لئے ایک محرک ہے" معاشی طور پر قابلِ دفاع نہیں ہے۔ یوں بھی اگر دیکھا جائے تو یہ بات قرینِ قیاس نہیں ہے کہ اگر سود ختم ہو جائے تو لوگ اپنی زائد آمدنی کو تکیوں کے غلافوں یا زمین دوز گڑھوں میں رکھنا شروع کردیں گے۔ اور اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو ان کی یہ بچتیں کسی نہ کسی بینک کا رخ کریں گی جہاں سے وہ سرمایہ کاری کیلئے میسر آئیں گی۔ اس طرح سے سرمایہ کی طلب و رسد کا وہ توازن جس کے لئے سود کو ایجاد کیا جاتا ہے قائم ہو جائے گا، خواہ سود نہ بھی ہو۔

ز۔ سود اور مواقع سرمایہ کاری کی لاگت (Opportunity Cost)

سود کے حق میں ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ جب کوئی شخص اپنا سرمایہ کسی دوسرے کو دیتا ہے تو وہ گویا مستقبل کے ایسے مواقع جو اسے خود میسر آسکتے تھے، جن کے ذریعہ وہ اس سرمایہ سے کچھ کما سکتا تھا، سے دست بردار ہورہا ہوتا ہے، چنانچہ اس ایثار کی وجہ سے مقروض کو چاہئے کہ وہ دائن کو سود کی شکل میں کچھ زائد رقم لوٹائے۔ سود کے حق میں یہ دلیل اول اول اس زمانے میں پیش کی گئی جب عیسائی چرچ سود کے سخت مخالف تھا۔ اس پر بعض لوگوں نے ایک قدرتی مجبوری کے طور پر اس نظریہ کو پیش کیا اور بعض پادریوں نے اس کے اندر کچھ معقولیت دیکھی اور سود کی اجازت دے دی، جس کے نتیجے میں پھر سود اپنی تمام وسعتوں کے ساتھ

معیشت میں داخل ہو گیا۔
اس دلیل میں سقم یہ ہے کہ یہ دو اشخاص کے درمیان قرضِ حسنہ کے لین دین اور بینک اور عام آدمی کے لین دین کے معاملہ کو یکساں سمجھتی ہے۔ ایک شخص اگر کسی بینک سے کوئی رقم قرض لیتا ہے تو بینک کو ہر وقت یہ اختیار ہے کہ اپنی رقم واپس لے لے' اگر بینک کو اس سے بہتر تجارت کی کوئی شکل درپیش آتی ہے۔ اس طرح سے اگر کسی شخص نے بینک میں کوئی رقم رکھی ہوئی ہے تو وہ بھی جب چاہے بینک سے اپنی رقم واپس لے سکتا ہے۔ ان صورتوں میں کسی موقع کے ضائع ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اول صورت میں جب بنک کسی کو کوئی رقم قرض دیتا ہے تو وہ اسی لئے دیتا ہے کہ بینک کے پاس وہ رقم فالتو ہوتی ہے اور بینک کے لئے کوئی دوسرا موقع بھی تو ایسا ہی ہو گا کہ کوئی دوسرا شخص رقم ادھار لینے آئے گا۔ اور قرضِ حسن کی شکل میں دونوں مواقع برابر ہیں۔ بینک کوئی اور کام تو کرتا ہی نہیں۔ جہاں تک ایک بچت کنندہ کا بینک میں رقم رکھنے کا تعلق ہے تو اگر اس شخص نے بینک میں اپنی رقم رکھی ہو' خواہ وہ مقررہ مدت ہی کے لئے ہو' تب بھی اگر اسے کوئی نفع بخش موقع میسر آتا ہے تو وہ بینک سے اپنی رقم واپس لے سکتا ہے۔ اس میں کسی موقع کے ضائع ہونے کا کوئی احتمال ہی نہیں۔ پھر اس کے معاوضہ بشکل سود کی کیا گنجائش؟

ح۔ ربا کی فقہی تعبیر

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو لوگ سود کو ایک تمدنی اور معاشی ضرورت کے طور پر پیش کرتے ہیں ان کے دلائل بہت کمزور ہیں۔ اب ہم بتائیں گے کہ فقہاء نے ربا کی جو تعریف کی ہے وہ کس قدر جامع ہے اور کس طرح سے رائج الوقت سود اس کے ضمن میں آجاتا ہے۔ ربا کی فقہی تعریف یہ ہے:

"قرض کے معاملہ میں ایسا اضافہ (یا اشیاء کے تبادلہ میں ایسا اضافہ) جو کہ قرض خواہ (یا شے کے مالک کا) حق قرار پائے' جس کے بدلے میں قرض خواہ (یا شے کا

مالک) مقروض (یا خریدار) کو کوئی شے نہ دے"۔[۱۶]

یعنی یہ ایک ایسا اضافہ ہے جس کے "عوض" کوئی دوسری چیز نہ ہو۔ مثال کے طور پر جب ایک مقروض کسی سے ۱۰۰ روپے قرض لیتا ہے اور واپسی کے وقت ۱۱۰ روپے لوٹاتا ہے تو ان میں ۱۰۰ روپے تو اصل زر کا بدل ہے جب کہ ۱۰ روپے کسی خدمت، شے، یا خطرے سے تحفظ کی قیمت نہیں ہے، یہ کسی چیز کا عوض نہیں ہے، اور یہی ربا ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ تبادلہ میں اضافہ کی تین ہی صورتیں ممکن ہیں: یا تو یہ اضافہ کسی شے کی قیمت ہو، یا کسی خدمت کا معاوضہ، یا کسی خطرہ سے تحفظ کی ضمانت ہو۔ جیسے کہ کوئی بینک کسی کی رقم اپنے پاس رکھے اس شرط پر کہ اگر اس میں کوئی کمی ہو تو بینک ذمہ دار ہو گا اور اس ضمان کو قبول کرنے کا وہ کوئی معاوضہ لے۔ ان کے علاوہ اگر کوئی شخص یا ادارہ کسی دوسرے شخص یا ادارہ کی کوئی رقم لیتا ہے تو وہ بغیر کسی "عوض" کے ہو گی اور یہی "ربا" ہے۔

غور کیا جائے تو "ربا" اور "سود" میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ربا کی یہ تعریف اس قدر جامع ہے کہ اس میں نہ مقصدِ قرض کا ذکر ہے، نہ مدت کی کمی بیشی کا، نہ شرح اضافہ کا، نہ فریقین تبادلہ کا۔ چنانچہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اگر شرح اضافہ پیشگی متعین ہو تو یہ معاملہ ربا ہو گا اور اگر تغیر پذیر ہو تو نہیں۔ یہ بات کلیتہً صحیح نہیں ہے، جزوی طور پر ٹھیک ہے۔ اس طرح سے بعض نے مقصد کے اعتبار سے سمجھا کہ اگر صرفی قرضوں کیلئے ہو تو ربا ہے اور تجارتی قرضوں کیلئے ہو تو نہیں۔ بعض نے شرح سود میں کمی یا زیادتی کے ساتھ اس میں تمیز کرنے کی کوشش کی۔ مذکورہ بالا بحث سے واضح ہوا کہ فقہاء نے ربا کی جو تعریف کی ہے وہ ان تمام شرائط سے پاک ہے۔ غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ یہ تعریف رائج الوقت سود پر بدرجۂ اولیٰ لاگو ہوتی ہے۔

فقہاء کی اس تعریف کے پس منظر میں خود قرآن پاک کے یہ الفاظ موجود ہیں کہ "فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ" (آپ اپنا اصل زر واپس لے سکتے ہیں) یا یہ کہ

"وَذَرُوْا مَابَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا" (جو سود رہ گیا ہے وہ چھوڑ دو)[۱۵] قرآن کے اس مطلق حکم کے بعد کسی بھی قسم کے اضافہ (قرض کے معاملہ میں) کو رِبا ہی تصور کیا جائے گا۔

سود کی متبادل اساس

سود اور ربا میں کامل مماثلت کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر سود حرام ہے تو پھر مالیاتی اداروں کی تشکیل کس بنیاد پر کی جائے؟۔۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ مشہور اور اکثریت کی تائید یافتہ رائے یہ ہے کہ نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر مالی لین دین کیا جائے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بینک لوگوں کو نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر رقوم فراہم کریں' اور پھر اپنے مجموعی نفع یا نقصان کو بچت کنندوں میں تقسیم کریں۔ اس موضوع پر بھی بہت سا لٹریچر موجود ہے' بلکہ اگر کہا جائے کہ اسلامی معاشیات کا یہ وہ شعبہ ہے جس میں سینکڑوں مقالے اور کتابیں لکھی جا چکی ہیں تو کوئی مبالغہ نہ ہو گا[۱۶]۔ مختلف قسم کے بینکاری کے ماڈل پیش کئے جا چکے ہیں' ان کو یہاں دہرانا ایک غیر ضروری سی بحث ہوگی۔ البتہ اس مقالہ میں ان مسائل کا سامنا کرنے کی کوشش کی جائے گی جو ہنوز حل طلب ہیں۔ ضمناً یہ عرض ہے کہ اسلامی بینکاری کے نام پر اس وقت دنیا میں ۶۰ سے زائد بینک کام کر رہے ہیں۔ وہ کس حد تک خالصتاً اسلامی ہیں' یہ بحث اس وقت مقصود نہیں ہے۔ بہرحال یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان اداروں نے کسی حد تک سود سے کنارہ کشی ضرور کی ہے' اور مالیات کے میدان میں ایسی جدتیں پیدا کی ہیں جو کہ سرمایہ دارانہ نظام میں پہلے نہیں تھیں۔

نفع و نقصان میں شرکت اور حسابات میں دیانت کا مسئلہ

غیر سودی بینکاری میں نفع و نقصان میں شرکت کا تصور سامنے آتے ہی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اِس وقت ہمارے ملک میں بالخصوص اور دوسرے ملکوں میں بالعموم

امانت و دیانت کا وہ معیار نہیں ہے کہ بینک بلا خوف و خطر کسی کاروباری فرم کو سرمایہ فراہم کر دیں اور وہ فرم نہایت دیانت سے اسے استعمال کر کے جو بھی نفع و نقصان ہو وہ ٹھیک ٹھیک پیش کر دے۔ زیادہ امکان اس کا ہے کہ لوگ جعلی کھاتوں اور جھوٹے اکاؤنٹس کے ذریعے سے بینکوں کو اپنے نقصانات کی تفصیل پیش کریں گے۔ اس طرح بینک جو لوگوں کے مال کے امین ہیں وہ خسارے کا شکار ہو جائیں گے اور بچت کنندوں کی بچتیں تباہ ہو جائیں گی۔

حقیقت یہ ہے کہ نفع و نقصان میں شرکت کے تصور پر یہ ایک بہت ہی وزنی اور مؤثر اعتراض ہے' چنانچہ اس وجہ سے پاکستان و ایران میں بالخصوص اور باقی جگہوں پر بالعموم اسلامی بینکوں نے کاروبار کی ایسی شکلیں ایجاد کر لی ہیں جن کے ذریعے بینکوں کو حسب سابق ایک لگی بندھی رقم بنام منافع یا بنام مارک اپ ملتی رہے' اور کوئی خطرہ مول نہ لینا پڑے۔ اس طرح سے عملاً بینکوں نے ایک ایسا راستہ اختیار کر لیا ہے جس میں نام کی حد تک تو "سود" ختم ہے لیکن اپنی روح اور اثرات کے ساتھ یہ بالکل باقی ہے۔ اس کا بس نام تبدیل کر دیا گیا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت حال کا کیا حل ہے؟ مختلف لوگوں نے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ بعض نے تجویز کیا کہ بینکوں کو خصوصی آڈٹ کا اختیار ہو' بعض نے بینکوں کے لئے خصوصی نگرانی کا حق تجویز کیا ہے' بعض نے مارک اپ کی تائید میں ایک پورا فلسفہ تصنیف کر ڈالا۔ البتہ شیخ محمود احمد مرحوم و مغفور جنہوں نے اس مسئلہ پر ربع صدی سے زیادہ غور کیا وہ سرے سے نفع و نقصان میں شرکت کی عملیت کے ہی قائل نہ تھے اور انہوں نے وقت کے تبادلے کا ایک نظریہ پیش کیا[۱۷] اس مقالہ میں ان کے نظریہ کا جائزہ لینا مشکل ہے' البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ایک بالکل نیا نظریہ پیش کیا جس کی ابھی تک مکمل طور پر اشاعت نہیں ہو سکی اور نہ ہی اس کے حسن و قبح پر بحث ہو سکی ہے۔ وہ نظریہ ایسا ہے جو ایک نئی دنیا کی تعمیر کا پیش خیمہ ہو سکتا ہے۔ وہ تمام موجودہ نظام کو بیخ و بن سے ادھیڑ کر ایک

بالکل نئی بنیاد پر مالیاتی نظام کو برپا کرنا چاہتے تھے۔ بہر حال ہم ان کے نظریہ کو زیر بحث لائے بغیر یہ عرض کرتے ہیں کہ درج ذیل خیالات موجودہ نظام میں جزوی تبدیلیوں کے ساتھ سود کو معیشت سے نکالنے کی غرض سے پیش کئے جا رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم موجودہ نظام میں کوئی بڑی تبدیلی کئے بغیر سود کے خاتمہ کی چند تجاویز پیش کریں گے۔

اب اصل سوال کی طرف واپس آتے ہیں کہ اگر مالیاتی نظام کی بنیاد نفع و نقصان میں شرکت ہے تو حسابات میں گڑ بڑ کو روکنے کا کیا طریقہ ہے؟------ ہمارے خیال میں اس کے دو طریقے ہیں اور دونوں ہی اپنے اپنے مقام پر استعمال میں لائے جا سکتے ہیں:

اول، بینکوں کیلئے سینکڑوں اور لاکھوں ایسے لوگوں سے معاملہ کرنا جو نہ حساب رکھ سکتے ہیں اور نہ رکھنا چاہتے ہوں اور جن کی امانت دیانت کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کی جا سکتی ہو، بہت مشکل نظر آتا ہے، چنانچہ ہماری رائے میں ایک "درمیانی واسطہ" (Intermediary) وجود میں لایا جائے۔ اس کی شکل یہ ہو کہ بینک چند ایک بڑی بڑی کمپنیوں سے تعلق رکھیں، یہ کمپنیاں پبلک لمیٹڈ ہوں جن کے حصص سٹاک ایکسچینج پر خریدے اور بیچے جا سکتے ہوں، جن کا انتظام پیشہ ور مینیجرز کے ہاتھ میں ہو، جن کے حسابات پیشہ ور آڈیٹرز تصدیق کرتے ہوں۔ یہ کمپنیاں خواہ وہ مال بناتی ہوں یا درآمد برآمد کے کام میں ہوں، بینک اپنا روز مرہ کا لین دین انہی سے کریں۔ رہا معاملہ عام کاروباری اداروں کا جن کی ضروریات محدود مگر روز مرہ ہیں، جنہیں اپنے مال کو خریدنے یا تھوڑے وقت کے لئے چالو سرمایہ کی ضرورت ہوتی ہے، تو یہ ادارے ان بڑی کمپنیوں سے رابطہ رکھیں۔ بینک بڑی کمپنیوں کو اس ادھار کا ایک حصہ نفع و نقصان میں شرکت کی بناء (Re-finance) پر دیں جو یہ بڑی کمپنیاں چھوٹے اداروں کو دیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کمپنی سیمنٹ کے بزنس میں ہے تو وہ چھوٹے ڈیلروں کو ادھار مال دے، اور جس قدر یہ مال چھوٹے کاروباری

لوگوں کو اُدھار دے اس کا ایک حصہ (۷۰ یا ۸۰ فی صدی) بینک اس بڑی کمپنی کو نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر دے۔ اب چھوٹے کاروباری لوگوں سے اس کمپنی کی روزمرہ کی لین دین رہتی ہے، یہ ان سے اپنے سرمائے کو واپس لے اور بینک صرف بڑی کمپنی سے واسطہ رکھے۔ جب اس کو پیسہ واپس ملے تو یہ بینک کو لوٹا دے اور ساتھ ہی نفع و نقصان کا حساب کرکے سال کے آخر میں نفع و نقصان میں شرکت بھی کرے۔ اس میں ایک اہم احتیاط یہ ضروری ہے کہ سیمنٹ کمپنی چھوٹے تجارتی اداروں کو ادھار مال اس قیمت پر دے جس قیمت پر یہ نقد بیچتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ کمپنیاں ہر ایک کو ادھار دینے پر مجبور ہوں۔ جس چھوٹے ڈیلر کے بارے میں انہیں اطمینان ہو اسے وہ ادھار دیں، باقی کو نقد۔ البتہ بڑی کمپنی کو یہ تسلی ہوگی کہ اس کا اپنا پیسہ اس میں نہیں پھنسے گا بلکہ بینک سے اسے سرمایہ مل جائے گا۔

بینکوں کو جو نفع و نقصان اس طرح سے حاصل ہو وہ سب کا سب بچت کنندوں کو دے دیں، بینک اس میں سے اپنا حقِ خدمت وصول کرلیں۔ ہاں البتہ اگر بینک نے اپنا کوئی سرمایہ یا عندالطلب کھاتہ داروں (Demand Deposits) کے پیسہ میں سے کوئی رقم اس کام کے لئے صَرف کی ہو تو بینک ان رقوم پر سارے کا سارا نفع خود رکھے گا اور سارے نقصان کا بھی خود ہی ذمہ دار ہوگا۔

دوم، کاروباری لوگوں کی بہت سی انجمنیں وجود میں آئیں، جن کے قواعد و ضوابط باقاعدہ حکومت سے منظور ہوں، جن کی کارکردگی پر حکومت نگاہ بھی رکھے۔ یہ انجمنیں اپنے ممبران کی طرف سے لئے گئے قرض کی واپسی اور حسابات میں درستگی کی ضمانت دیں، اور اگر کسی وجہ سے بینک کو ان سے لین دین کرتے وقت یہ شبہ لاحق ہو کہ یہ حسابات میں گڑ بڑ کررہی ہیں تو پہلے مرحلے میں یہ انجمنیں ہی ان کے حسابات چیک کروائیں اور بازار کے عام حالات کی روشنی میں تصدیق کریں کہ حسابات ٹھیک ہیں۔ دوسرے مرحلے میں بینک خود بھی ان حسابات کو چیک کرواسکے۔ تیسرے مرحلے میں ان فرموں کو کسی بھی دوسرے بینک سے سرمایہ حاصل کرنے میں دشواری لاحق کردی جائے۔

بینکوں کی آمدن کا مسئلہ

ہمارے خیال میں آج کل کے بینک مشارکہ' مضاربہ یا براہ راست سرمایہ کاری (Equity) کے ذریعہ سے رقوم فراہم کرنے میں یہ دِقت محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح سے وہ ایک ایسا خطرہ مول لے لیں گے جس کے ذریعہ سے بچت کنندہ کی رقوم ڈوب سکتی ہیں۔ لہٰذا از راہ احتیاط وہ سرمایہ کاری کے ان طریقوں سے گریزاں ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بینک کے ملازمین عملی تجارت کا تجربہ نہیں رکھتے اور اس بات کا امکان ہے کہ وہ عملی تجارت میں مات کھا جائیں۔ ایسے حالات میں شریعت کا بنیادی اصول کہ "نفع کا استحقاق نقصان کا خطرہ مول لینے کے ساتھ ہی ہے" **(الخَرَاجُ بِالضّمان)** ہماری مدد کرتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ چونکہ بینک خطرہ مول لینے کو تیار نہیں ہیں لہٰذا انہیں ان رقوم سے نفع لینے کا بھی کوئی حق نہیں ہونا چاہئے جو لوگوں نے ان کے پاس امانت کے طور پر رکھوائی ہیں۔ یہی اصول عام لوگوں کے لئے بھی ہے۔ اسلامی معاشرہ میں جو لوگ بھی اپنے سرمایہ پر کوئی معاوضہ لینا چاہیں انہیں خطرہ بھی مول لینا ہو گا۔

اس سے صاف ظاہر ہوا کہ بچت کنندوں میں سے جو لوگ اپنی رقوم پر کوئی نفع لینا چاہیں وہ اس صراحت کے ساتھ اپنی رقوم بینک کے حوالے کریں کہ وہ اس رقم کو کسی نفع بخش کام میں لگادے۔ اس صورت میں نفع و نقصان دونوں ہی بچت کنندہ کے ہوں گے' بینک صرف اپنی خدمات کا معاوضہ سروس چارجز کی شکل میں وصول کرے گا۔ اس کی مزید تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ بچت کنندہ اپنی رقم کی سرمایہ کاری کسی خاص کاروبار یا کسی خاص طرز پر کرنے کی ہدایت بھی کر دیں اور بینک ان ہدایات کے مطابق یہ کام کر دیں۔

البتہ بینکوں کو یہ اختیار رہے کہ وہ عندالطلب کھاتوں میں سے ایک حصہ (جسے وہ فالتو سمجھیں) اپنے تصرف سے کسی کاروبار میں لگادیں۔ اس سرمایہ پر تمام نفع و

نقصان بینک کا ہو گا۔

یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ بچت کنندوں کے سرمایہ پر ہونے والا نفع اگر کسی خاص حد سے زیادہ ہو تو بینک کو بونس کے طور پر اس میں سے کچھ دیا جا سکتا ہے۔ اس سے بینکوں کو اچھی جگہوں پر سرمایہ کاری کرنے کی ترغیب ہو گی۔

صنعتی سرمایہ کاری

صنعتوں یا بڑے بڑے پیدا آوری اداروں کو درج ذیل کاموں کے لئے سرمایہ کی ضرورت ہو سکتی ہے:

ا۔ لمبے عرصہ کے لئے ناقابلِ واپسی (مالکانہ بنیادوں پر) سرمایہ
(Equity Participation)

ب۔ طویل یا درمیانی مدّت کے لئے قابلِ واپسی سرمایہ
(Redeemable Equity)

ج۔ روزہ مرہ چالو اخراجات کے لئے (Working Capital)

د۔ درآمدات (یا برآمدات) کے لئے

ہ۔ ہنڈیوں کو بھنانے کے لئے

و۔ کرایہ پر اثاثہ جات کے حصول کے لئے

ا۔ مالکانہ بنیادوں پر ناقابلِ واپسی سرمایہ

بینک بچت کنندوں کی مرضی سے صنعتوں کے حصص خرید سکتے ہیں' اور جب ضرورت محسوس ہو' اسے سٹاک ایکسچینج پر فروخت کرسکتے ہیں۔ اس میں کوئی شرعی مسئلہ پیدا نہیں ہو گا۔

ب۔ طویل یا درمیانی مدّت کے لئے قابلِ واپسی سرمایہ

صنعتوں کو ۳ سال سے ۱۰ سال کی مدت کے لئے قابل واپسی سرمایہ کی ضرورت پڑ سکتی ہے' جس سے وہ مشینری یا بلڈنگ کی تعمیر کے کام میں مدد لے سکیں۔ پاکستان

میں اس کے لئے شراکتی سرٹیفکیٹ (Participatory Term Certificates) کا سلسلہ شروع ہوا تھا جو بعد ازاں بند ہوگیا۔ ان شراکتی سرٹیفکیٹس کو دوبارہ شروع کیا جا سکتا ہے' البتہ ان میں یہ شرائط رکھی جائیں:

(ا)صنعتوں کو سرمایہ نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر فراہم ہوگا۔ نفع کی شرح باہمی رضامندی سے طے ہوگی' البتہ نقصان سرمایہ کی شرح سے ہوگا۔

(۲)جب تک مقرر شدہ عرصہ مکمل نہ ہوجائے اس وقت تک صنعتیں ایسا سرمایہ واپس نہ کرسکیں گی' یہ اس لئے کہ صنعتوں کی تعمیر میں اوائل میں ایسا وقت ہوتا ہے جب کوئی کاروبار شروع نہیں ہوتا اور نہ ہی نفع و نقصان پیدا ہوتا ہے۔ اگر صنعتوں کو یہ اختیار ہو کہ وہ طے شدہ مدت سے قبل بھی سرمایہ واپس کرسکتی ہیں تو پھر بعض لوگ اس سرمایہ سے عمارت اور مشینری کی تنصیب کرلیں گے اور جب نفع و نقصان تقسیم کرنے کا سوال پیدا ہو تو رقم واپس کردیں گے۔ البتہ بینک کو یہ اختیار رہے کہ مخصوص حالات میں (مثال کے طور پر کاروبار میں نقصان یا بد انتظامی کی صورت میں) خود اپنا سرمایہ واپس مانگ لے۔

(۳) نقصان کی صورت میں بینک کو صنعت کے حسابات کی خصوصی جانچ پڑتال کا اختیار رہے۔

ج۔ روز مرہ چالو اخراجات کے لئے سرمایہ

اس کی دو صورتیں ممکن ہیں:

اول' بینک "بیع السلم" کی بنیاد پر صنعتوں سے مالِ تجارت خرید لیں اور سرمایہ فراہم کردیں' جب مال تیار ہو تو وہ مال بنک کے پاس آجائے اور بنک وہ مال اپنے ایجنٹس کے ذریعہ سے فروخت کرے اور نفع کمائے۔ اس طریقہ میں بہت احتیاط کی ضرورت ہوگی تاکہ بینک ایسے کاروبار میں ہاتھ نہ ڈال لے جس کے مال کو بیچنا مشکل ہو۔

دوم' بینک مبادلۂ وقت (TMCL) کی بنیادوں پر سرمایہ فراہم کرے۔ یہ شیخ محمود احمد صاحب کا نظریہ ہے۔ اس کے مطابق جس صنعت نے بینک سے قلیل مدت کے لئے سرمایہ لینا ہو وہ اس سرمایہ کا ایک حصہ طویل مدت کے لئے بینک کے پاس جمع کرادے۔ انتہائی اختصار کے ساتھ یوں کہ اگر کسی صنعت کو ۱۰۰,۰۰۰ روپے ایک ماہ کیلئے درکار ہوں تو وہ بینک کے پاس ۵۰۰۰ روپے ۲۰ ماہ کے لئے جمع کرادے اور اس طرح اپنے اپنے مقررہ وقت پر دونوں اپنی رقوم لوٹادیں۔ بنک اس طرح کی جمع شدہ رقوم کو خالصتاً اپنے ذمہ پر نفع و نقصان کی بنیاد پر کسی کاروبار میں لگا سکتا ہے یا حصص خرید سکتا ہے۔

د۔ در آمدات یا بر آمدات کے لئے سرمایہ

در آمدات اور بر آمدات کے لئے حصولِ سرمایہ درج ذیل بنیادوں پر ہو سکتا ہے:

کاروباری حضرات / ادارے جس چیز کی در آمد کرنا چاہتے ہوں اس کی تفصیل اور اس سے متوقع منافع کا حساب بینک کو پیش کریں۔ پھر بینک نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر انہیں سرمایہ فراہم کردے اور متوقع منافع کے مطابق اپنا حصہ لے لے۔ بعد ازاں اگر منافع زیادہ یا کم ہو تو حساب فہمی کی جا سکتی ہے' نقصان کی صورت میں بینک اپنے سرمایہ کے تناسب سے نقصان میں بھی شریک ہو' البتہ بینک کو کاروباری ادارہ کے حسابات کی پڑتال کا حق رہے گا۔ یہی معاملہ بر آمدات کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ بر آمدات میں چونکہ آرڈر پہلے سے مل چکا ہوتا ہے لہٰذا نفع و نقصان کا اندازہ کافی حد تک صحیح طور پر لگایا جا سکتا ہے۔ تجارتی نقصانات کے لئے انشورنس کی خدمات بھی لی جا سکتی ہیں۔

ہ۔ ہنڈیوں کو بھنانے کے لئے

بعض اوقات کاروباری اداروں کو اپنے گاہکوں سے ایسی ہنڈیاں یا ڈرافٹ مل جاتے ہیں جن کی مدّت میں ابھی کچھ وقت باقی ہوتا ہے۔ ہماری رائے میں اس طرح

کے تمسکات کو نقد میں بدلنے کے لئے شیخ محمود احمد صاحب کا نظریہ مبادلۂ وقت (TMCL) کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

و۔ اثاثہ جات کرایہ پر لینے کے لئے

بعض اثاثہ جات ایسے ہوتے ہیں جنہیں خریدنے کی ضرورت نہیں ہوتی' بلکہ انہیں کرایہ پر لینے میں زیادہ سہولت ہوتی ہے' جیسا کہ بعض قسم کی مشینری۔ شریعت میں اثاثہ جات کے کرایہ کی گنجائش موجود ہے بشرطیکہ کرایہ پر دینے والا اس کاروبار کے جملہ خطرات بھی قبول کرے۔ مثال کے طور پر بعض اوقات اثاثہ جات کو کرایہ پر نہیں دیا جا سکتا کیونکہ کوئی لینے والا نہیں ہوتا۔ اثاثہ جات کو مرمت وغیرہ کی ضرورت پڑ سکتی ہے' ان میں فرسودگی ہوتی رہتی ہے' ان پر ٹیکس لاگو ہوسکتے ہیں' وغیرہ۔

بینک اگر اثاثہ جات کے کرایہ (Leasing) کے کاروبار میں آنا چاہیں تو اس کے لئے بہت وسیع میدان موجود ہے۔ اس کا ایک طریقہ یہ ہے کہ جن اداروں کو یہ اثاثہ جات چاہئے ہوں وہ کرایہ کے تمسکات (Leasing Certificates) جاری کریں۔ اور بنک کے وہ بچت کنندگان جو اس کاروبار میں اپنا روپیہ لگانا چاہیں' بینک ان کے سرمایہ سے ایک باہمی فنڈ برائے کرایہ (Leasing Mutual Fund) قائم کریں۔ جب کسی ادارہ کو کوئی اثاثہ کرایہ پر درکار ہو تو بینک بچت کنندگان کے اس باہمی فنڈ سے وہ اثاثہ حاصل کریں' اسے کرایہ پر دیں' بچت کنندگان کی طرف سے اس اثاثہ کو ٹھیک حالت میں رکھنے کے لئے جو کام کرنا پڑے وہ کریں۔ اور جب وہ اثاثہ پہلے کرایہ دار کے استعمال میں نہ رہے تو اس کے لئے دوسرا کرایہ دار ڈھونڈیں۔ ان سب خدمات کی انجام دہی کے لئے بینک اپنا حقِ خدمت وصول کریں۔ البتہ اس کاروبار سے جو بھی نفع و نقصان ہو' وہ بچت کنندگان کے باہمی فنڈ میں جائے۔ ہاں' چونکہ بینک نے کرایہ کے تمسکات خریدے ہوں گے تو ان تمسکات

کو وہ سٹاک ایکسچینج پر فروخت بھی کر سکے گا۔ اس طرح ان تمسکات کا جو نیا خریدار ہو گا وہ اس اثاثہ کا مالک بن جائے گا۔

مکانات کے لئے سرمایہ کاری

رہائشی مکان ہر انسان کی ضرورت ہے' لیکن اس کی تعمیر میں اتنا سرمایہ درکار ہوتا ہے کہ ایک انسان کے لئے اسے فراہم کرنا آسان نہیں۔ چنانچہ متوسط اور نچلے درجے کے لوگوں کو مکان کی تعمیر کے لئے مالی اعانت کی ضرورت ہوتی ہے۔ آج کل پاکستان میں اس غرض کے لئے ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن کام کر رہی ہے۔ جب ۱۹۸۰ء کے عشرہ میں ملک میں اسلامی معاشی نظام کی جدوجہد شروع ہوئی تو اس کارپوریشن نے "کرایہ میں شرکت" کی بنیاد پر لوگوں کو سرمایہ فراہم کرنا شروع کیا۔ تقریباً ۱۰ سال کے تجربہ سے اسے معلوم ہوا کہ اس کی اوسطاً شرح آمدن ۵ فی صدی سے بھی کم ہے' جب کہ خود اسے سٹیٹ بینک سے سرمایہ ۹ فی صدی شرح سود پر ملتا ہے' چنانچہ اب اس کارپوریشن نے اپنے طریق کار میں ایسی تبدیلیاں کی ہیں کہ نام تو کرایہ میں شرکت ہی رکھا ہے لیکن عملاً جو بھی کوئی اس سے سرمایہ لیتا ہے اسے ایک مقررہ رقم زائد لوٹانا پڑتی ہے۔ اس طرح سے یہ کارپوریشن دوبارہ سود کی طرف لوٹ آئی ہے۔ اس کے علاوہ اس کارپوریشن کے اربوں روپے لوگوں کے ذمہ واجب الادا ہیں' جنہیں واپس لینے کے لئے اسے بہت جدوجہد کرنا پڑ رہی ہے اور اس کے اخراجات میں بھی بہت اضافہ ہو رہا ہے۔

ہماری تجویز یہ ہے کہ یہ کاپوریشن یا دیگر بینک جو اس کاروبار میں حصہ لینا چاہیں وہ بڑی بڑی ہاؤسنگ کمپنیوں سے رابطہ رکھیں۔ یہ بڑی بڑی کمپنیاں پبلک لمیٹڈ ہوں اور یہ زمین تیار کر کے اس پر مکان بنا کر فروخت کریں۔ ان میں باہمی مسابقت سے مکانات کی قیمتیں بھی متوازن رہیں گی۔ یہ کمپنیاں اقساط پر مکان فروخت کریں اور جس قدر ان کا سرمایہ اقساط میں فروخت شدہ مکان میں لگا ہوا ہو اس کا ایک بڑا حصہ

بینک یا ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن انہیں نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد دے۔ یہ کمپنیاں اس سرمایہ کو حاصل کرنے کے لئے مضاربہ سرٹیفکیٹ جاری کریں یا بیع بالاقساط سرٹیفکیٹ (Instalment Sales Certificates) جاری کریں۔ بینک یا دوسرے مالیاتی ادارے ان سرٹیفکیٹس کے بدلے میں سرمایہ فراہم کریں۔ چونکہ یہ بڑے ادارے ہوں گے' ان کے حسابات پیشہ ور اکاؤنٹنٹ تیار کریں گے اور چارٹرڈ اکاؤنٹنٹ ان کا آڈٹ کریں گے' لہذا بہت کم احتمال ہے کہ ان میں گڑ بڑ ہو۔ اس طرح سے "کرایہ میں شرکت" کا فرضی افسانہ گھڑنے کی ضرورت بھی پیش نہ آئے گی اور مالیاتی ادارے کا سرمایہ بھی ضائع ہونے کا احتمال کم ہو جائے گا۔

اس سلسلہ میں یہ ذکر کرنا از حد ضروری ہے کہ مکانات تعمیر کرنے والی کمپنیوں کے لئے لازمی ہو گا کہ وہ نقد اور ادھار قیمتوں میں کوئی تفاوت نہ کریں' ورنہ اس کاروبار میں سود در آئے گا۔

اس سرمایہ کاری کی ایک متبادل راہ یہ ہے کہ تعمیرات والی کمپنیاں مختلف قسم کے خام مال جیسے سریا' سیمنٹ' سینٹری فٹنگ' سامان بجلی وغیرہ کے لئے ان چیزوں کی صنعتوں سے مال ادھار پر لیں اور یہ صنعتیں اس ادھار کے ایک حد تک بینکوں یا مالیاتی اداروں سے نفع و نقصان کی شرکت پر سرمایہ (Re-Finance) لیں۔ اس طرح ان تعمیراتی اداروں کو مکانات کی تعمیر کے لئے بھی فنانس ملے گا اور ادھار فروخت کرنے پر بھی۔ اور یہ کاروبار ترقی پذیر ہو گا۔

وزیراعظم کی روزگار اسکیم

وزیراعظم کی روزگار سکیم اگرچہ انتہائی نیک نیتی سے شروع کی گئی ہے' لیکن اندیشہ ہے کہ اس میں بھی ہمیں چند در چند مشکلات کا سامنا ہو گا۔ اول یہ کہ اس پر ساڑھے سولہ فی صد سود ہے۔ جن لوگوں کے پاس سرے سے کوئی سرمایہ نہیں اگر وہ اس شرح سود پر قرض لیں تو کم از کم اس سے دوگنا منافع انہیں اپنے لئے بھی

چاہئے۔ لیکن چھوٹے کاروباروں میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جو ۵۰ فی صدی نفع بھی پیدا کرے اور اصل زر کی واپسی کے لئے بھی کوئی رقم فراہم کرے۔ ایسا لگتا ہے کہ بہت سے لوگ بالکل جائز طور پر یہ سرمایہ واپس نہ کرسکیں گے اور یوں یہ سکیم فروغ نہ پاسکے گی۔

بے روزگاری کو ختم کرنے کا سب سے اہم ذریعہ تو خود سود کا خاتمہ ہے کیونکہ سود سرمایہ کاری کے راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ سود کا روزگار سے ایک معکوس تعلق ہے' جتنی شرح سود زیادہ ہوگی' سرمایہ کاری کم ہوگی اور روزگار کے مواقع کم ہوں گے' اور جتنی شرح سود کم ہوگی سرمایہ کاری زیادہ ہوگی اور روزگار کے مواقع بھی زیادہ ہوں گے۔ اس بدیہی حقیقت کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ کوئی ایسی ترکیب جس میں سود کو باقی رکھا جائے اور روزگار بڑھانے کی توقع یا کوشش کی جائے بار آور نہ ہوگی۔

ایک مثالی حل تو یہ ہے کہ لوگوں کو یہ سرمایہ بلا سود قرض حسن کے طور پر ملے۔ لیکن چونکہ معیشت کے باقی شعبوں میں سود باقی ہے' حتیٰ کہ خود حکومت سیونگ سکیموں پر سود دے رہی ہے تو اغلب یہ ہے کہ لوگ بلا سود قرض لے کر کسی سیونگ سکیم میں لگا دیں گے اور اس طرح اپنے لئے سود خواری کا ایک باب کھول لیں گے۔

ان حالات میں ایک قابلِ عمل ترکیب یہ ہوسکتی ہے کہ حکومت چند ایک مخصوص کاروباروں کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کا اعلان کرے۔ ان کاروباروں کے لئے موزوں صلاحیتوں والے لوگ ایسی بڑی بڑی کمپنیوں سے رابطہ کریں جو کہ ان کاروباروں کے لئے اموالِ تجارت یا خام مال فروخت کرتی ہوں۔ پھر جس شخص کو مالی مدد کی ضرورت ہے وہ ان کمپنیوں سے مال ادھار پر لے۔ اس کے لئے اسے ان کمپنیوں کو مطمئن کرنا ہوگا۔ کوئی رقم انہیں نقد نہ ملے گی بلکہ مال کی شکل میں ملے گی' اور جب تک پہلا پیسہ نہ لوٹائیں آئندہ ادھار نہ ملے گا۔ ضرورت ہو تو کوئی

رہن کی شرط یا شخصی ضمانت رکھی جاسکتی ہے۔ اور یہ بڑی کمپنیاں بینکوں سے یا مالیاتی اداروں سے اس ادھار کا ایک بڑا حصہ (۷۰، ۸۰ فی صد) نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد (Refinance) پر حاصل کریں۔ ان کمپنیوں کے حسابات پیشہ ور اکاؤنٹنٹ لکھیں اور آڈیٹرز آڈٹ کریں۔ یہ کمپنیاں نقد اور ادھار کی قیمت ایک ہی رکھیں گی تاکہ سود کسی دوسرے واسطے سے داخل نہ ہوسکے۔

بین الاقوامی لین دین

ایک سوال یہ ہے کہ بلا سود معیشت بین الاقوامی لین دین کیسے کرے؟ بین الاقوامی لین دین کی دو شکلیں ہیں:

ا۔ درآمدات/برآمدات میں سود
ب۔ غیر ملکی قرضوں پر سود

ا۔ درآمدات/برآمدات میں سود

پہلے درآمدات کو لیتے ہیں۔ اس میں سود اس طرح داخل ہوتا ہے کہ بیرونِ ملک کی فرم جو مال پاکستان بھیجتی ہے اس کی خواہش ہوتی ہے کہ جونہی وہ مال روانہ کرے اسے رقم مل جائے۔ اِدھر پاکستانی امپورٹر کا مسئلہ یہ ہے کہ جب تک مال نہ ملے رقم کیسے ادا کرے۔ اس غرض کے لئے پاکستانی امپورٹر ایک نامۂ اعتبار (Letter of Credit) کھولتا ہے، جس کے ذریعہ سے پاکستان کا ایک بینک بیرون ملک مال بھیجنے والے کے بینک کو ضمانت دیتا ہے کہ مال بھیجنے کی صورت میں پاکستانی بینک اس کی ادائیگی کا ضامن ہے۔ اس ضمانت کے باوجود پاکستانی بینک مال وصول ہونے تک رقم نہیں بھیجتا۔ جب مال پہنچنے کی اطلاع آتی ہے تو پاکستانی تاجر رقم ادا کر کے بینک سے کاغذات لیتا ہے اور مال چھڑواتا ہے، اِدھر پاکستانی بینک، بیرون ملک بینک کو ادائیگی کردیتا ہے۔ اس سارے کام میں ۳ سے ۶ ماہ تک بھی لگ جاتے ہیں، لہٰذا بیرونِ ملک سے مال بھیجنے والا اس وقت کا سود وصول کرتا ہے۔

اس صورت حال سے نبٹنے کا ایک حل یہ ہے کہ پاکستانی تاجر جب مال بُک کرے اسی وقت ساری رقم بینک کو ادا کردے' اور پاکستانی بینک بیرون ملک بینک کو یہ رقم بھجوا دے۔ ادھر بیرون ملک بینک اس بات کی ضمانت دے کہ اگر کسی وجہ سے مال نہ پہنچا' یا اس میں کوئی کمی ہوئی تو وہ رقم واپس کردے گا۔ بیرون ملک بینک یہ ضمانت اپنے کاروباری سے طے کرکے دے گا اور اور اس کی ایک فیس بھی لے سکتا ہے۔ اس طرح سے یہ تجارت نقد ہوجائے گی۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ پاکستانی تاجر کے لئے اتنی رقم اتنے عرصہ کے لئے لگانا شاید ممکن نہ ہو تو جیسا کہ اس مقالہ میں پہلے لکھا جاچکا ہے' اس صورت میں پاکستانی تاجر پاکستانی بینک سے نفع و نقصان کی شرکت کے اصول پر سرمایہ لے سکتا ہے۔ وہ پاکستانی فرمیں جو اس کام کے لئے سرمایہ لینا چاہیں وہ مضاربہ سرٹیفکیٹس جاری کریں' جو کہ سٹاک ایکسچینج پر فروخت ہوسکتے ہوں۔

رہا معاملہ برآمدات کا تو ان کے لئے بھی یہی طریق کار طے کیا جاسکتا ہے' بلکہ جب پاکستانی بینک اور بیرون ملک بینک اس طرح کے کاروبار میں لگیں گے تو دونوں طرف حساب فہمی کاغذات کے ذریعہ ہی ہوجایا کرے گی اور بہت تھوڑی رقم ایک ملک سے دوسرے ملک جائے گی۔

برآمدات کی شکل میں بینکوں سے نفع و نقصان میں شرکت اور بھی آسان ہوگی' کیونکہ برآمدات کی قیمت معلوم ہوتی ہے' اور بینک ان کی لاگت کی پڑتال کرنے کے بعد متوقع منافع کا حساب لگا کر طے کرسکتے ہیں کہ انہیں ایسے کاروبار میں سرمایہ لگانا چاہئے یا نہیں۔ چونکہ اس کاروبار میں بینک مضاربہ سرٹیفکیٹس خریدیں گے' لہٰذا ان کو سہولت ہوگی کہ جب چاہیں انہیں سٹاک ایکسچینج پر فروخت کرلیں۔ مزید برآں برآمدات اور درآمدات کا کاروبار کرنے والی کمپنیاں چونکہ بڑی ہوتی ہیں' لہٰذا ان کے حسابات باقاعدہ ہوتے ہیں اور اس کا احتمال کم ہوگا کہ وہ ان میں گڑبڑ کریں۔ بہرحال بینکوں کو یہ اختیار رہے گا کہ وہ جس فرم کے حسابات چاہیں' تفصیل سے دیکھ لیں۔

ب۔ بین الاقوامی قرضے

جہاں تک مستقبل کے قرضوں کا تعلق ہے وہ تو ہر صورت میں بلا سود ہونے ضروری ہیں اور کسی حال میں بھی سود پر نہ لئے جائیں۔ سرمایہ لگانے والے بین الاقوامی اداروں سے سرمایہ کا حصول نفع و نقصان میں شرکت یا مالکانہ حصص کی فروخت کے اصول پر ہو۔ بہت سے پراجیکٹس جن کے لئے سرمایہ کی ضرورت ہوتی ہے نفع بخش ہوتے ہیں اور حکومت ان میں نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر سرمایہ حاصل کر سکتی ہے۔ البتہ ایسے قرضے جو نفع بخش کاموں کے لئے نہیں ہیں' جیسے کہ دفاع وغیرہ تو ان میں سود کی ادائیگی کی بجائے مالِ دفاع کی جو بھی قیمت طے پا جائے حکومت اسے دینے کی پابند رہے' اس پر سود دینا قبول نہ کرے۔ یہ سوال کہ کیا ان بنیادوں پر مالِ دفاع مل جائے گا یا نہیں' ایک عملی سوال ہے' اور جب تک اس کی کوشش کر کے نہ دیکھ لی جائے ہم حالتِ اضطرار میں داخل نہیں ہو سکتے۔ جس طرح بغیر کوشش کئے کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسی شرائط پر مال نہیں مل سکتا اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "مل سکتا ہے"۔ بہرحال ایک سچے مسلمان معاشرے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس کے لئے جدوجہد کرے۔

اب مسئلہ ہے موجودہ بین الاقوامی قرضوں کا۔ اس کا کوئی آسان حل تو نہیں ہے' البتہ ہر معاملہ کو تفصیل سے دیکھنا ہوگا۔ جن سے قرضہ لیا گیا ہے ان سے اس کے مبادلہ (Conversion) کی بات کرنا ہوگی' تاکہ وہ اس کو مالکانہ حصص (Equity) میں بدل لیں' جہاں جہاں یہ سرمایہ نفع بخش کاموں میں لگا ہے' جیسے ٹیلی کمیونی کیشن' سوئی گیس' بجلی وغیرہ۔ البتہ وہ جگہیں جہاں یہ قرضے نفع آور کاموں پر نہیں لگے' اس کے لئے گفت و شنید کے ذریعے کوئی حل نکالنا ضروری ہوگا۔ ایک حل ایسا ہے جس کو ورلڈ بینک نے بہت تحفظ دیا ہے اور دنیا بھر میں اس کا بڑا چلن ہے۔ اس کو "قرض و مالکانہ حصص کا مبادلہ" (Debt -Equity Swap) کہتے

ہیں- اس کی شکل یوں ہے :

ا- فرض کیجئے حکومت پاکستان نے کسی بیرونی ملک کا قرض دینا ہے اور یہ قرض ۱۰۰ ملین ڈالر ہے- کوئی باہر کا ادارہ' کمپنی یا پاکستانی شہری بیرون ملک قرض خواہ بینک سے یہ قرض ۵۵ ملین ڈالر میں خرید لیتا ہے- بینک کے لئے ۵۵ ملین ڈالر کا مل جانا بھی غنیمت ہے- اب جو یہ قرض خریدتا ہے اسے یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس قرض کے برابر روپوں میں حکومت پاکستان سے ادائیگی وصول کرے-

ب- یہ ادائیگی روپوں میں ہوگی اور تھوڑے بہتر شرح مبادلہ پر' جیسا کہ ۲۵ روپے کے ڈالر کی بجائے ۲۸ روپے کا ڈالر ہو-

ج- ان روپوں سے ایک کمپنی وجود میں لائی جائے گی جو کہ کوئی صنعت پاکستان میں قائم کرے گی' جس میں پاکستانی افراد کو روزگار ملے گا-

د- یہ کمپنی باہر سے مزید سرمایہ اور ٹیکنالوجی لا سکے گی-

ہ- اس کمپنی کو انکم ٹیکس اور دوسرے قواعد میں کچھ رعایتیں حاصل ہوں گی اور یہ اپنا منافع ملک سے باہر لے جاسکے گی اور برآمدات بھی کر سکے گی-

قرض و مالکانہ حصص کے مبادلہ کا یہ طریقہ حال ہی کے سالوں میں بہت ہر دلعزیز ہوا ہے- ہمیں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں معلوم ہوتی (واللہ اعلم)- حکومت اس طریقہ پر عمل کے بارے میں بھی سوچ سکتی ہے-

یہ بات البتہ واضح ہونی چاہئے کہ قرض اندرونی ہو یا بیرونی' اس پر سود کی ادائیگی ہر حال میں شریعت کے منافی ہے' اور حکومت کو جرأت کے ساتھ سود کی ادائیگی بند کر دینا چاہئے-

ضمناً یہ بات بھی نوٹ فرمائی جائے کہ جو بیرونی قرضے حکومت لیتی ہے ان میں سے بہت سے قرضوں کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے' مثلاً حکومت ان کاموں کے لئے قرضے لیتی ہے[۱۸] :

i۔ پرائمری سکولوں کے لئے
ii۔ دیہاتوں میں بجلی پہنچانے کے لئے
iii۔ زراعت کے توسیعی پروگرام کے لئے
iv۔ حفاظتی ٹیکوں کے پروگرام کے لئے
v۔ کھیتوں میں نالیاں پکی کرنے کے لئے
vi۔ نرسوں کے سکول کھولنے کے لئے
vii۔ اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کی ٹریننگ کے لئے
viii سڑکوں کی تعمیر کے لئے
ix۔ سیلاب کے آگے بند باندھنے کے لئے
x۔ ماہی گیری کی تربیت کے لئے
xi۔ ثانوی سکولوں میں سائنس کی تعلیم کے لئے
xii۔ کھیتوں سے مارکیٹ تک سڑکیں بنانے کے لئے
xiii۔ ووکیشنل تعلیم کے لئے
xiv۔ دیہاتوں میں آب نوشی کے لئے ---- وغیرہ

غور فرمائیں تو ان میں سے شاید ہی کوئی کام ہو جس کے لئے بیرونی قرضوں کی ضرورت ہو۔ سوال ہے کہ پھر حکومت یہ قرضے کیوں لیتی ہے؟ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ حکومت بھی اور قرضہ دینے والے ادارے بھی ان جیسی مدوں میں قرض کا انتظام اس لئے کرتے ہیں کہ پہلے سے لئے ہوئے قرضوں اور ان پر سود کی ادائیگی کیلئے زرمبادلہ میسر آجائے۔ چنانچہ اس سے ایک لامتناہی چکر شروع ہوگیا ہے جس میں قرضے مزید قرضوں کی طرف لے جارہے ہیں اور اب صورت حال یہ ہوگئی ہے کہ جو نئے قرضے لئے جاتے ہیں ان کا ایک بڑا حصہ واپس چلا جاتا ہے اور نیا بوجھ لد جاتا ہے۔ اس کا ثبوت درج ذیل اعداد و شمار ہیں:

(ملین ڈالروں میں)

سال	نیا قرض Gross Disbursement	پہلے قرض کی ادائیگی Debt Services	درآمدی سرمایہ خالصۃً Net Transfer	درآمدی سرمایہ نئے قرض کا فیصد Net Transfer as % of Gross Disburement
۱۹۷۴ـ۷۵ء	۱۱۳۵	۲۵۹	۸۷۶	٪۷۷
۱۹۸۰ـ۸۱ء	۱۴۷۱	۹۹۵	۴۷۶	٪۳۲
۱۹۸۱ـ۸۲ء	۱۲۸۸	۱۱۴۸	۱۴۰	٪۱۱
۱۹۸۲ـ۸۳ء	۱۵۴۱	۱۲۷۷	۲۶۴	٪۱۷
۱۹۸۳ـ۸۴ء	۱۳۵۷	۱۲۰۵	۱۵۲	٪۱۱
۱۹۸۴ـ۸۵ء	۱۳۶۰	۱۲۵۴	۱۰۶	٪۸
۱۹۸۵ـ۸۶ء	۱۶۲۴	۱۵۵۸	۶۰	٪۴
۱۹۸۶ـ۸۷ء	۱۵۱۱	۱۷۴۴	(۲۳۳)	(٪۱۵)
۱۹۸۷ـ۸۸ء	۱۹۶۵	۱۷۹۱	۱۷۴	٪۹
۱۹۸۸ـ۸۹ء	۲۷۷۳	۱۸۶۲	۹۱۱	٪۳۳
۱۹۸۹ـ۹۰ء	۲۵۰۳	۱۸۲۶	۶۷۷	٪۲۷
۱۹۹۰ـ۹۱ء	۲۲۴۴	۱۸۰۶	۴۳۸	٪۲۰

ان اعداد سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۷۵۔۱۹۷۴ء میں نئے درآمدی سرمایہ کا ۷۷ فی صدی ملک میں رہ جاتا تھا، جو کہ کم ہوتا ہوتا ۸۷۔۱۹۸۶ء میں منفی ہوگیا، یعنی اس سال ۱۵۱۱ ملین ڈالر جو نئے قرض کے لئے گئے وہ بھی اور مزید ۲۳۳ ملین ڈالر پچھلے قرضوں اور سود کی ادائیگی میں صرف ہوگئے۔ یہ رجحان جاری رہتا تو صورت حال بہت ابتر ہوتی، لیکن قرض دینے والوں نے جلد ہی مریض کو تازہ خون فراہم کرنا شروع کیا تاکہ آئندہ اس میں قرض اور سود لوٹانے کی سکت باقی رہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ عالمی مالیاتی ادارے نئے قرضوں کے لئے شدید جدّوجہد کرتے ہیں۔ ان کے ہاں کاروبار کی ترقی کے محکمے (Development Departments) ہیں جن کا کام ہی یہ ہے کہ وہ ترقی پذیر ملکوں کو اس بات کا

احساس دلائیں کہ وہ ضرورت مند ہیں اور انہیں قرضوں کی ضرورت ہے۔ ان کی اس تگ و دو میں علمِ معاشیات اور ماہرینِ معاشیات بھی بھرپور تعاون کرتے ہیں۔ اس طرح مل جل کر مزید قرضوں کے لئے ایک علمی جواز بھی پیدا کیا جاتا ہے۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ جن مقاصد کے لئے حکومت اس وقت قرضے لے رہی ہے ان کی بہت تفصیل سے پڑتال کی ضرورت ہے' ایک ایک ڈالر جو قرض لیا جاتا ہے اس کے بارے میں یہ سوال پوچھا جانا چاہئے کہ کیوں' ملک اس کے بغیر چل نہیں سکتا؟ــــ صرف انہی ضرورتوں کے لئے بیرونی قرضے لینے چاہئیں جن کے بغیر زندگی مشکل ہو۔ جب تک ہم اپنی حکمتِ عملی میں تبدیلی نہیں کرتے بیرونی قرضوں سے نجات نہیں مل سکتی۔

چند لازمی شرائط

اس مقالے میں جو تجاویز دی گئی ہیں ان کی کامیابی کے لئے چند لازمی شرائط ہیں۔

ا۔ سیاسی عزم

حکومت اس کا عزم کرے کہ اس نے سود کو ختم کرنا ہے۔ ڈھیلے ڈھالے طریقے سے محض زبانی تائید سے یہ کام نہیں ہو سکتا۔

ب۔ قانونی تبدیلیاں

مذکورہ بالا تجاویز بہت سی قانونی اور ضابطے کی تبدیلیوں کو لازم کرتی ہیں۔ اس کے لئے بہت مفصل کام کی ضرورت ہوگی جو حکومت کی سرپرستی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس میں قومی اسمبلی اور سینٹ کو بہت مثبت اور فعال کردار ادا کرنا ہوگا۔

ج۔ بلا سود مالیاتی اداروں کے بارے میں علمی تشہیر

بہت سے لوگ' بالخصوص بیوروکریٹ' بینکار اور پڑھے لکھے لوگ دلی طور پر

سمجھتے ہیں کہ بلا سود بینکاری ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا بہت بڑے پیمانے پر ریڈیو، ٹیلی ویژن، اخبارات کے ذریعے سے اس کے قابلِ عمل حل پیش کئے جائیں۔ یونیورسٹیوں، کالجوں اور دیگر تعلیمی اداروں میں سود کے نقصانات اور بلا سود نظام کو شاملِ نصاب کیا جائے تاکہ علمی طور پر اس کام کی بنیادیں راسخ ہو سکیں۔

د۔ مقامی عدالتوں کا قیام

اس نئے نظام کو کامیاب بنانے کے لئے مقامی سطح پر عدالتوں کو قائم کیا جائے جو کہ جلد اور سستا انصاف فراہم کریں اور مالیاتی اداروں سے لین دین میں بے ضابطگی کے مرتکب افراد کو سزا دے سکیں۔

ہ۔ کاروباری افراد اور اداروں پر معلومات

حکومت اور پرائیویٹ سطح پر ایسے اداروں کے قیام کی ضرورت ہے جو آزادانہ طور پر کاروباری اداروں اور اشخاص کے بارے میں Credit Rating پر معلومات فراہم کریں، تاکہ جو لوگ معاملات میں نادہند ہوں یا گڑبڑ کرنے والے ہوں ان کو کسی جگہ سے بھی کوئی مدد نہ مل سکے۔ قانوناً یہ ضروری ہو کہ جس نے بھی بینکوں سے لین دین کرنا ہو وہ ان اداروں سے اپنی ساکھ کے بارے میں تصدیق کروائیں۔ بینک براہ راست ان اداروں سے معلومات حاصل کرنے کے مجاز ہوں۔

و۔ سٹاک ایکسچینج کی اصلاح

چونکہ اسلامی معیشت بڑے پیمانے پر مالکانہ حصص اور دیگر بہت سے سرمایہ کاری کے آلات کو وجود میں لاتی ہے، لہٰذا ضروری ہو گا کہ بہت سے سٹاک ایکسچینج وجود میں آئیں، جن میں کاروبار کو بہت قرینے سے منضبط کیا جائے تاکہ سٹہ بازی، مخبرانہ تجارت (Insider Trading) اور دیگر بے قاعدگیوں کا سدباب کیا جا سکے اور لوگوں کے سرمایہ کو تحفظ ملے۔

ز۔ تاجروں کی پیشہ ورانجمنوں کی حوصلہ افزائی

ہر صنعت و حرفت کے تاجروں کی پیشہ ورانہ انجمنوں کے قیام کے لئے حوصلہ افزائی کی جائے اور آئندہ مالی لین دین کے لئے ان انجمنوں کی ضمانت پر بینک چھوٹے اداروں یا چھوٹے کاروباری اشخاص سے لین دین کر سکیں۔ یہ انجمنیں بینکوں سے رقوم کی واپسی کا اطمینان بھی دلائیں اور عملی مدد بھی کریں۔

حرف آخر

سود ایک بہت ہی پیچیدہ امر ہے' یہ پوری معیشت میں بہت گہرائی تک سرایت کئے ہوئے ہے' اسے کسی آسان اور سہل طریقے سے ختم نہیں کیا جاسکتا۔ جب اسے ختم کرنے کی عملی جدوجہد شروع ہوگی تو یہ سو طریقوں سے دوبارہ در آنے کی کوشش کرے گا۔ لہٰذا ضروری ہوگا کہ ایسا ادارتی انتظام (Institutional Arrangement) کیا جائے جو اس بات کی نگرانی رکھے کہ یہ کسی بھی راستہ سے دوبارہ معیشت میں داخل نہ ہوسکے۔ ایک تجویز یہ ہوسکتی ہے کہ حکومت ایک مستقل کمیشن اس کی نگرانی کے لئے رکھے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سٹیٹ بینک اور دیگر بڑے بینک اپنے ہاں شریعت بورڈ قائم کریں جو بینکوں کے کام کی نگرانی کریں اور انہیں شریعت پر چلنے میں مدد دیں۔ بین الاقوامی طور پر نہ صرف قرض دینے والے اداروں اور حکومتوں کو سود پر بندش کے نئے قواعد سے آگاہ کرنے کی ضرورت ہوگی بلکہ دوسری اسلامی حکومتوں اور اسلامی بینکوں سے براہ راست تعاون اور تعلقات استوار کرنے بھی ضروری ہوں گے۔ یہ ایک بہت لمبا اور صبر آزما کام ہے' لیکن اس کی برکات ایسی ہوں گی کہ زمین رزق اگلے گی اور آسمان اوپر سے رزق برسائے گا اور خوشحالی اور خیرو برکت کے دروازے کھل جائیں گے۔ بے روزگاری' غربت' نکبت اور ذلت دور ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ!

حواشی

ا۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو

Khan, Muhammad Akram, *Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu* (2 Vols.) Leicester: The Islamic Foundation, 1983 , 1991.

۲۔ ملاحظہ ہو

Federal Shariah Court Judgement on Riba, Lahore : PLD 1992.

۳۔ ایضاً

۴۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو

Kazmi, Akdas Ali, "The non-equivalence of Interest and Riba," *Business Recorder*, Karachi, 14 May 1992.

۵۔ تاریخی شواہد کیلئے ملاحظہ ہوں:

مفتی محمد شفیع' مسئلہ سود' ادارۃ المعارف کراچی' ۱۹۹۱ء

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی' سود' اسلامک پبلیکیشنز لاہور' ۱۹۶۱ء

محمد یوسف الدین' اسلام کے معاشی نظریے (دو جلدیں) مکتبہ ابراہیمیہ' حیدر آباد دکن

Qureshi, A.I., *Islam and the Theory of Interest*, Lahore : Sh. Mohammad Ashraf, 1961.

Crone, P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford : Basil Blackwell, 1987.

Udovitch, A.L., *Partnership and Profit in Medieval Islam*, New Jersey : Princeton University Press, 1970.

O' Leary, De Lacy, *History of Arabia Before Muhammad*, Lahore : Alliance Publishers, 1989.

۶۔ ملاحظہ ہو، غیر مطبوعہ کتاب:

Ahmad, Sh. Mahmood, *Man and Money*, Chapter 3 p.20.

۷۔ ایضاً

۸۔ سٹیٹ بنک آف پاکستان' سالانہ رپورٹ ۹۱-۱۹۹۰ء

۹۔ لارڈ کینز نے اس نکتہ کو بہت وضاحت سے ثابت کیا۔ اب معاشیات دانوں کے درمیان سود اور سرمایہ کاری کے معکوس تعلق پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۱۰۔ یہ رپورٹ ۱۱۔ ۱۵ مئی ۱۹۹۲ء کے درمیان کوالالمپور میں منعقد کی گئی ایک کانفرنس بعنوان

Regional Seminar on Performance Evaluation in Asia and the Pacific. میں بانٹی گئی۔ مصنف ھذا کو اس سیمینار میں شریک ہونے کا موقع ملا۔

۱۱۔ اس موقع پر ورلڈ بنک کے نمائندے کی طرف سے بھی ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا گیا۔

۱۲۔ ملاحظہ ہو

World Development Report 1992, Washington, D.C : World Bank, 1992. (شماریاتی گوشوارے)

۱۳۔ پاکستان کے موجودہ اعداد و شمار دینا اس لیے مشکل ہے کہ سرکاری طور پر پاکستان میں سود ختم ہو چکا ہے' لہٰذا شرح سود شائع نہیں کی جاتی۔ مقالہ کے متن میں دیئے گئے اعداد و شمار ورلڈ بنک کی ۱۹۸۵ء کی رپورٹ سے لئے گئے ہیں۔

۱۴۔ ملاحظہ ہو:

Khan, Muhammad Akram, *Glossary of Islamic Economics,* London : Mansell Publishers, 1989.

۱۵۔ سورۃ البقرہ' (آیات ۲۷۹-۲۷۸)

۱۶۔ ملاحظہ ہو' مصنف ھذا کی کتاب بحوالہ نمبر۱ (اوپر)

۱۷۔ مختصراً یہ نظریہ یوں ہے کہ اگر کوئی شخص بنک سے کوئی رقم ایک مقررہ مدت کیلئے لے تو وہ بنک کو بھی ایک چھوٹی رقم زیادہ طویل عرصے کیلئے قرضِ حسن کے طور پر دے دے۔ دونوں طرف سے رقم قرض حسن ہی ہو گی' بینک اس طرح کی رقوم سے عملی تجارت کرکے نفع کما سکتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص بینک سے ۱۰,۰۰۰ روپے ایک ماہ کیلئے لے تو وہ بینک کو ۱۰۰۰ روپے ۱۰ ماہ کیلئے ادھار دے۔ بینک یہ رقم ۱۰ ماہ تک اپنے استعمال میں لائے اور لوٹا دے اور وہ شخص ایک ماہ تک ۱۰,۰۰۰ روپے اپنے استعمال میں لائے اور لوٹا دے۔ دونوں طرف سے کوئی اضافہ نہ ہو۔ انہوں نے اس کا نام Time-Multiple-Counter-Loan (TMCL) رکھا۔

۱۸۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو

Estimates of Foreign Assistance 1991-92, Islamabad : Finance Division, 1991.

شیخ عبدالحق محدّث دہلوی رح

(بسلسلۂ کاروانِ حدیث)

—— عبدالرشید عراقی ——

حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلوی رح کو برِصغیر پاک و ہند کی علمی اور مذہبی تاریخ میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ تقریباً نصف صدی تک آپ نے دہلی میں کتاب و سنت کی اشاعت اور شرک و بدعت کی تردید میں نمایاں خدمات سرانجام دیں۔ ہزاروں تشنگانِ علم نے آپ کی خانقاہ سے پیاس بجھائی اور سینکڑوں گم گشتگانِ علم نے وہاں آکر روشنی حاصل کی۔ علّامہ سیّد سلیمان ندوی (م ۱۹۵۳ء/۱۳۷۳ھ) لکھتے ہیں کہ:

"اکبر کے آخری عہد میں وہ بزرگ ہستی نمایاں ہوئی جس نے عہدِ جہانگیری میں اپنی جہانگیری کا سکّہ بٹھا دیا اور جس نے دہلی کے شاہی دارالسلطنت کو ہمیشہ کے لیے علومِ دین کا دارالسّلطنت بنا دیا۔"[1]

پروفیسر خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں کہ:

"علومِ دینی جن پر عرصہ سے مُردنی چھائی ہوئی تھی، اس کی مسیحائی سے جِلا پا گئے۔ کتاب و سنت کی روشنی میں دعوت و اصلاح کا ایک نیا دَور شروع ہوا۔ خود اس نے اپنی زندگی کا واحد مقصد احیاءِ علومِ دین اور ترویجِ شریعت کو قرار دیا۔"[2]

---

[1] مقالاتِ سلیمان، ج ۲، ص ۲۳ [2] حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ص ۴

شیخ عبدالحق محدّث دہلوی کا خاندان

حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلوی نسلاً ترک تھے۔ ان کے آباء و اجداد کا تعلق ماوراء النہر سے تھا۔ شیخ کے خاندان میں سب سے پہلے بزرگ جو ہندوستان آئے، وہ آغا محمد ترک تھے۔ اُس وقت ہندوستان میں سلطان علاؤالدین خلجی (۶۹۶ھ/۱۲۹۶ء-۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء) کا دورِ حکومت تھا۔ مسلمانانِ ہند کا سیاسی و ثقافتی عروج انتہا کو پہنچ چکا تھا، اور سلطان علاؤالدین خلجی گجرات پر حملہ کرنے کی تیاریوں میں مصروف تھا۔ چنانچہ سلطان علاؤالدین نے آغا محمد ترک کو بھی فوج کے ساتھ گجرات روانہ کر دیا اور جب گجرات فتح ہو گیا تو سلطان نے آغا محمد ترک کو گجرات میں قیام کا حکم دیا، مگر کچھ عرصہ بعد آغا محمد ترک کی گجرات کے امیر سے اَن بَن ہو گئی اور آغا محمد ترک گجرات سے دہلی واپس آ گئے، جہاں اُن کو بلند عہدے تفویض کیے گئے۔

حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلوی نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ شیخ لکھتے ہیں:

> "برائے تسخیرِ ممالکِ گجرات و فتحِ بنادر آں با جماعۃ از امرائے عالیشان متعیّن شد از امضاء و انصرام آں مہم محکم سلطانی ہمانجا اقامت ساخت۔"[1]
>
> (وہ بڑے امراء کی ایک جماعت کے ساتھ ملکِ گجرات اور اس کی بندرگاہوں کی فتح پر مامور ہو گئے اور اس مہم کی انجام دہی کے لیے شاہی حکم سے وہیں متعیّن ہو گئے۔)

مولانا ضیاءالدّین اصلاحی رفیقِ دارالمصنفین اعظم گڑھ و ایڈیٹر "معارف" اعظم گڑھ لکھتے ہیں:

> "آغا محمد ترک پر سلطان علاؤالدین خلجی کی خاص نظرِ عنایت رہی۔ وہ بلند مراتب پر فائز ہوئے۔ یہ جس وقت دہلی تشریف لائے تھے اس وقت گجرات کی مہم کی تیاری ہو رہی تھی۔ بادشاہ نے امراء و اعیانِ حکومت

---

[1] اخبار الاخیار، ص ۲۸۹

کے ساتھ انہیں بھی روانہ کیا اور گجرات فتح ہو جانے کے بعد وہیں مقیم رہنے کا حکم دیا۔ مگر کسی امیر سے کسی بات پر اِن کی کچھ اَن بن ہو گئی۔ اس لیے وہ گجرات سے دہلی واپس آ گئے۔ اِس دفعہ بادشاہ نے پہلے سے زیادہ اُن کا اعزاز کیا اور بلند عہدے تفویض کیے"۔ [۱]

سلطان علاؤ الدین خلجی کے بعد سلطان قطب الدین اور تُغلق شاہ کے زمانہ میں وہ شان و شوکت سے زندگی بسر کرتے رہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو کثرتِ اولاد سے نوازا تھا، مگر ایک حادثہ میں ان کے سب لڑکے فوت ہو گئے اور صرف بڑے صاحبزادے ملک معز الدین زندہ رہے۔

آغا محمد ترک نے سلطان غیاث الدین تُغلق (۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء - ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء) کے عہد میں، ۷ ربیع الآخر ۷۲۹ھ/۱۳۲۸ء کو دہلی میں انتقال کیا۔ [۲]

ملک موسیٰ خاں

ملک معز الدین کے بیٹے ملک موسیٰ تھے۔ ملک موسیٰ بھی نجابت و سعادت اور فضائل کمالات سے متّصف تھے۔ اور بڑی عزت و شہرت کے مالک تھے۔

فیروز شاہ تغلق (۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء) کے زمانے میں ہندوستان بدامنی کا شکار ہو گیا، خود مختاریاں قائم ہونے لگیں اور حالات اِس قدر ناگفتہ بہ ہو گئے کہ علمائے کرام اور مشائخ نے دہلی کو خیر باد کہا اور گجرات، جون پور، بنگال اور دیگر علاقوں کی طرف چلے گئے۔ ملک موسیٰ خاں بھی ان علمائے کرام میں شامل تھے جنہوں نے دہلی کو خیر باد کہا اور ماوراء النہر کی راہ لی۔ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں:

> ملک موسیٰ در فترات کہ بعد از انقضائے عہدِ دولتِ فیروزی واقع شد باز بولایت ماوراء النہر رفتہ [۳]

(سلطان فیروز شاہ تغلق کے عہد کے بعد جو بدنظمی پیدا ہوئی اس سے بددل ہو کر ملک موسیٰ ماوراء النہر چلے گئے۔)

---

[۱] تذکرۃ المحدثین، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۰ [۲] اخبار الاخیار، ص ۲۹۰
[۳] اخبار الاخیار، ص ۲۹۰

لیکن ملک موسےٰ زیادہ دیر یہاں اور لاہور نہیں ٹھہرے، بلکہ ۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء میں امیر تیمور نے ہندوستان پر حملہ کیا تو ملک موسیٰ اُس کی فوجوں کے ہمراہ واپس ہندوستان گئے۔

شیخ فیروز ملک موسےٰ خاں کے بیٹے شیخ فیروز بڑی شان اور بڑی عظمت و شہرت کے مالک تھے اور بڑے جامع کمالات شخص تھے۔ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی ان کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وہ ظاہری و باطنی اور وہبی و کسبی فضائل کے جامع تھے۔ سپاہ گری میں اپنے زمانے میں بے مثل تھے۔ اور فنِ جنگ میں بے نظیر سلیقہ رکھتے تھے۔ علم، شعر، شجاعت وسخاوت، خوش طبعی، بذلہ سنجی، عشق و محبّت اور دیگر خوبیوں میں ان کا جواب نہ تھا اور دولت، حشمت، جاہ، مرتبہ، عزت و عظمت میں بے عدیل تھے۔ اور شاعری اور خوش طبعی ان ہی کی وجہ سے ہمارے خاندان میں آئی ہے۔"[۱]

شیخ فیروز ۸۶۰ھ/۱۴۵۵ء میں بہرائچ کے کسی معرکہ میں شہید ہوئے اور وہ ہیں سپرد خاک ہوئے۔[۲]

شیخ سعد اللہ شیخ فیروز جب جنگ کے لیے گھر سے روانہ ہونے لگے تو اُن کی بیوی حاملہ تھی۔ اُس نے آپ کو جنگ میں جانے سے روکا تو آپ نے اپنی بیوی سے فرمایا :

"میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ بیٹا پیدا ہو اور اس سے نسل چلے — اس کو اور تم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتا ہوں۔ نہ معلوم اب مجھے کیا پیش آئے۔"[۳]

کچھ دنوں بعد شیخ فیروز کے ہاں شیخ سعد اللہ پیدا ہوئے۔ شیخ سعد اللہ حضرت

---

[۱] اخبار الاخیار، ص ۲۹۰ [۲] اخبار الاخیار، ص ۲۹۰

[۳] اخبار الاخیار، ص ۲۹۰۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے دادا تھے۔ شیخ سعد اللہ جامع کمالات وصفات تھے اور اپنے والدِ بزرگوار شیخ فیروز کے کمالات وصفات کے حقیقی وارث تھے۔ شیخ سعد اللہ نے ۲۲ ربیع الاول ۹۲۸ھ/۱۵۲۲ء کو انتقال کیا[۱]۔ شیخ سعد اللہ کے کئی بیٹے تھے، مگر ان میں دو کو بہت زیادہ شہرت، عزت، وقار اور مقبولیت حاصل ہوئی۔ یعنی شیخ رزق اللہ مشتاق[۲] اور شیخ سیف الدین[۳]۔

شیخ رزق اللہ مشتاق

شیخ رزق اللہ بڑے کامل، عابد، عارف اور فاضل بزرگ تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں:

"وہ مردِ کامل، فاضل عارف تھے، نادرۂ روزگار تھے، سلف کی یادگار تھے، فضائلِ صوری ومعنوی کے جامع تھے۔ مشربِ عشق ومحبت، سلامتیٔ عقل اور وسعتِ حوصلہ اور مصائب پر صبر کرنے میں استقامت اور دوامِ حضور میں یگانۂ عصر تھے۔"[۲]

شیخ رزق اللہ سنسکرت، ہندی، فارسی اور عربی کے فاضل اور شعر وسخن کا بڑا اچھا ذوق رکھتے تھے۔ ہندی اور فارسی دونوں میں دادِ سخن دیتے تھے۔ ہندی میں راجن اور فارسی میں مشتاقی تخلص تھا۔ شیخ رزق اللہ کو تاریخ سے بہت دلچسپی تھی، پرانے تاریخی قصے اور واقعات بڑے شوق وذوق کے ساتھ سنایا کرتے تھے۔ ان کے واقعات اور تاریخی قصوں کو "واقعاتِ مشتاقی" کے نام سے کتابی صورت میں مرتب کیا گیا ہے۔ واقعاتِ مشتاقی ابھی تک طبع نہیں ہوسکی۔ اس کے قلمی نسخے برٹش میوزیم میں موجود ہیں[۳]۔

۱؎ اخبار الاخیار، ص ۲۸۱ ۲؎ اخبار الاخیار، ص ۱۶۹

۳؎ فہرست مخلوطات، جلد ۳، ص ۹۲۱ بحوالہ حیاتِ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ص ۶/۔

شیخ سیف الدین

شیخ سیف الدین ۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ جب آپ کے والد شیخ سعد اللہ نے انتقال کیا تو اُس وقت آپ کی عمر ۸ سال تھی۔ شیخ سیف الدین ایک صاحبِ دل بزرگ تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اُن کو علم و عمل کی بہت سی خوبیاں عطا کی تھیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں :

"در شعر و فضیلت و قبولِ خاطر و ذوق و شوق و محبت و ظرافت و لطائف و بے تعلقی و وارستگی و طیبِ قلب و حضورِ ذاکر و ذکرِ لطائف و نکات و فہم دقائق و ارشادات یگانۂ روزگار و افسانۂ دیارِ خود" [1]

(شاعری، علم، مقبولیت، ذوق و شوق، ظرافت، زُہد، پاکیزگیٔ دل، حضورِ قلب اور نکتہ سنجی میں اپنے عہد میں بے مثال تھے۔")

شیخ سیف الدین نے ابتداء میں سلسلۂ سہروردیہ کے ایک عالم سے بیعت کی۔ بعد میں شیخ امان اللہ پانی پتی (م ۹۵۷ھ/ ۱۵۵۰ء) سے بیعت ہوئے۔ شیخ سیف الدین کو دینی علوم سے بڑا شغف تھا۔ اس کے ساتھ شعر و سخن کا بھی عمدہ ذوق رکھتے تھے اور سیفیؔ تخلص کرتے تھے۔ شیخ سیف الدین کا ذوق علمی تھا اور علومِ اسلامیہ سے اُن کو خاص شغف تھا۔ علامہ سید سلیمان ندوی (م ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۳ء) لکھتے ہیں :

" آج تک شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے علمی خانوادہ کا آغاز انہی کی ذات سے کیا جاتا تھا، مگر حکیم (حبیب الرحمان) صاحب (ڈھاکہ) کے پاس ایک دستاویز ایسی ہے جو اس آغاز کو ایک پشت اُوپر تک لے جاتی ہے یعنی علامہ ذہبی کی الکاشف جو اسماءُ الرجال کی ایک کتاب ہے، اس کا ایک نسخہ حکیم صاحب کی ملکیت میں ہے، جس کے پہلے صفحہ پر

(باقی صفحہ ۷۳ پر)

[1] اخبارالاخیار، ص ۲۹۲

”بیع مؤجل“

مولانا محمد طاسین مدظلہ کے مقالے پر مولانا الطاف الرحمٰن بنوی کا محاکمہ اور مولانا محمد طاسین کا جواب مضمون

بیع مؤجل کی شرعی حیثیت کے بارے میں مولانا مفتی محمد سیاح الدین صاحب کاکاخیل“ کا ایک وقیع مقالہ جنوری ۹۲ء کے ”حکمت قرآن“ میں اور اسی موضوع پر مولانا محمد طاسین مدظلہ 'صدر مجلس علمی کراچی' کی ایک مبسوط اور مفصل تحریر ماہنامہ ”میثاق“ کی جنوری ہی کی اشاعت میں شائع ہوئی تھی۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اس مسئلے پر بحث کا دروازہ ہم نے کھلا رکھا تھا۔ ذیل میں مولانا بنوی صاحب کے تنقیدی مضمون اور اس کے جواب میں مولانا محمد طاسین صاحب کی نگارشات کو یکجا شائع کیا جا رہا ہے۔

پچھلے کئی سالوں سے ماہنامہ 'حکمت قرآن' لاہور میں مختلف فقہی موضوعات پر مولانا محمد طاسین صاحب مدظلہ کے بہت مفصل مضامین شائع ہوتے رہے ہیں' چنانچہ اب تک مزارعت' اجارے اور بیع مؤجل پر ان کے نہایت تحقیقی مقالے نظر سے گزرے ہیں۔ چونکہ احقر کو ادارۂ حکمت قرآن سے ایک گونہ نیاز حاصل ہے' لہٰذا ملنے جلنے کی رسم بھی جاری ہے۔ غرۂ شعبان کی ایک ایسی ہی ملاقات میں حکمت قرآن کے معاون مدیر جناب عاکف سعید صاحب نے مولانا محمد طاسین صاحب مدظلہ کے آخر الذکر مقالے پر کچھ لکھنے کی فرمائش کی۔ چونکہ بندہ کو اولاً تو ایسے امور میں جن پر ہماری متداول دینی کتابوں یا دیوبندی مکتبۂ فکر کے معروف فتاویٰ میں کوئی ترجیحی قول موجود ہو' از خود زیادہ سوچنے کی سرے سے عادت ہی نہیں' پھر اپنی سوچ کو کسی مرتب تحریری شکل میں پیش کرنا اور وہ بھی کسی فقہی مسئلے پر' جس کے ساتھ نہ کوئی ذہنی مناسبت نہ اسباب کتب وغیرہ میسر' مشکل در مشکل تھا' چنانچہ خاموشی میں عافیت سمجھتے ہوئے کنارہ کر لیا۔ لیکن کوئی ڈیڑھ مہینے کے بعد دوبارہ اسی فرمائش پر مشتمل مدیر صاحب کا خط موصول ہوا' چنانچہ اب چار و ناچار یہ چند اوراق سیاہ کرنے پڑ رہے ہیں۔

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

علمائے کرام کے تین مقالے باصرہ نواز ہو چکے ہیں' جن میں سے دو مقالوں میں اس کا عدم جواز اور ایک میں جواز ثابت کیا گیا ہے۔ 'میثاق' اور 'حکمت قرآن' لاہور جنوری ۱۹۹۲ء میں بالترتیب مولانا محمد طاسین صاحب اور مولانا مفتی سیاح الدین صاحب مرحوم کے مقالات شائع ہوئے ہیں جو حکم عدم جواز پر مشتمل ہیں اور 'الحق' اکوڑہ خٹک فروری مارچ کے شمارہ میں مولانا قاضی عبدالکریم صاحب مدّ ظلہ کا مضمون چھپا ہے' جس میں دونوں مقالوں کا مختصر سا جواب دیا گیا ہے۔ چونکہ احقر کا رجحان بھی جواز کی طرف ہے' لہٰذا دونوں مقالوں میں سے بالخصوص مولانا محمد طاسین صاحب مد ظلہ کے مقالے کی بنیادی باتوں پر اپنی گزارشات پیش کر رہا ہوں' اس لئے بھی کہ دونوں کے دلائل تقریباً ایک جیسے ہیں اور مولانا محمد طاسین صاحب مدظلہ کو ان جیسے پرانے مسائل پر نئی تحقیقات پیش کرنے میں کسی قدر اولیت حاصل ہے اور اس لئے بھی کہ مولانا مفتی سیاح الدین صاحب مرحوم اپنے خدا کے حضور پہنچ چکے ہیں اور میری معروضات کا جائزہ نہیں لے سکیں گے۔ اللہ تعالیٰ ان کو کروٹ کروٹ مغفرت نصیب فرمائے۔

مولانا محمد طاسین صاحب مدظلہ نے اثباتِ مدّعا کے لئے تین طریقے اختیار فرمائے ہیں: (۱) قیاس (۲) سورۃ النساء کی آیت سے استدلال (۳) حدیث سے استدلال۔ "اصل میں دونوں ایک ہیں" کے زیر عنوان مولانا محترم ارشاد فرماتے ہیں کہ:

> "...... صاف نظر آتا ہے کہ یہ معاملہ اپنی حقیقت و ماہیت' اپنے منشأ و مقصد اور اپنے لازمی اثرات و نتائج کے لحاظ سے ربوا النسیئہ جیسا معاملہ ہے۔ وہ اس طرح کہ اس میں ایک شے جس کی قیمت نقد سے بازار میں عام طور پر مثلاً ایک سو روپے ہوتی ہے جب ایک سال کے ادھار پر وہ ایک سو پچاس روپے میں بیچی جاتی ہے تو اس میں پچاس روپے کا جو اضافہ ہوتا ہے وہ دراصل ایک سال کی مدت و مہلت کا معاوضہ ہوتا ہے' نیز جس طرح ربوا النسیئہ میں مقروض سے قرض کے اصل مال پر زائد لیا جانے والا مال بلا عوض ہوتا ہے' اور مقروض کی حق تلفی قرار پاتا ہے' اسی طرح زیر بحث معاملے میں بیچی جانیوالی شے کی اصل قیمت پر ادھار کی وجہ سے جو اضافہ ہوتا ہے بیچنے والے کی طرف سے خریدار کے لئے اس کا کوئی معاوضہ موجود نہیں ہوتا' لہٰذا بیچنے والا جو زائد لیتا ہے خریدار کا

حق لیتا ہے اور اس کی حق تلفی کرتا ہے ' نیز جس طرح ربوا النسیۂ میں قرض دہندہ کا مقصد بغیر کسی دماغی و جسمانی محنت و مشقت کے اور بغیر نقصان برداشت کرنے کی کسی ضمانت کے اپنے سرمائے اور تمول کو بڑھانا ہوتا ہے 'اسی طرح زیر بحث بیع مؤجل کے معاملے میں فروخت کنندہ کا مقصد بغیر کسی پیدا آور محنت اور عملی جدوجہد کے اور بغیر نقصان برداشت کرنے کی کسی ذمہ داری کے نفع کمانا اور اپنے سرمائے کو بڑھانا ہوتا ہے ' پھر جس طرح ربوا النسیہ کے رواج سے معاشرے میں معاشی عدم توازن اور غیر فطری نشیب و فراز رونما ہوتا ہے اور ملکی دولت چند اغنیاء اور سرمایہ داروں کے درمیان سمٹ کر رہ جاتی ہے اسی طرح زیر بحث معاملہ کے بھی عام رواج سے معاشرے میں ویسی ہی معاشی حالت پیدا ہوتی ہے۔ غرضیکہ وہ تمام اخلاقی ' معاشرتی اور معاشی برائیاں جو ربوا النسیۂ کے عملی رواج سے ظہور میں آتی اور معاشرے کے توازن کو بگاڑتی ہیں اور جن کی وجہ سے اسلام نے ربوا النسیۂ کو قطعی طور پر حرام اور ممنوع ٹھہرایا ہے وہ سب زیر بحث بیع مؤجل کے معاملے سے بھی لازماً ظہور میں آتی ہے ' لہٰذا اصولِ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس معاملے کا بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو معاملہ ربوا النسیۂ کا ہے یعنی حرام 'کیونکہ بنیادی طور پر ان کے درمیان کچھ فرق نہیں۔"

بلاشبہ مولانا محترم کی یہ طویل عبارت بہت اچھے اچھے فکر انگیز نکات پر مشتمل ہے ' لیکن اس عبارت کے اول و آخر سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ اس عبارت کا سب سے پہلا جملہ یہ ہے کہ "صاف نظر آتا ہے"۔ سوال یہ ہے کہ بیع مؤجل کا یہ معاملہ کوئی آج کے دور کی پیداوار تو نہیں 'مدتوں سے انسانی دنیا میں رائج اور لین دین کی مختلف صورتوں میں ایک صورت کے طور پر متعارف چلا آرہا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اس رائج الوقت اور کثیر الوقوع عقد کی حرمت کے بارے میں نبی علیہ السلام 'صحابہ کرامؓ اور ائمہ عظامؒ سے کوئی صراحت منقول نہیں۔ اگر ہوتی تو مولانا محترم یقیناً اپنے قیاس سے پہلے اسی کو نقل فرماتے۔ معلوم ہوا کہ اتنا صاف نظر نہیں آتا جتنا کہ مولانا محترم کا خیال ہے۔

مولانا محترم کی عبارت کا آخری جملہ یہ ہے کہ "بنیادی طور پر ان کے درمیان کچھ فرق نہیں"۔ سو عرض ہے کہ دونوں کے درمیان بہت بڑا بنیادی فرق ہے اور وہ یہ کہ'

جیسا کہ اہلِ علم پر مخفی نہیں' اسلام نہ تو سرمایہ دارانہ نظام کی طرح انسانی ملکیت کو بالکلیہ بے قید و بے لگام چھوڑتا ہے اور نہ اشتراکیت کی طرح اس کی کلیتہً نفی پر مصر ہے' بلکہ وہ ان دونوں کے بیچ بیچ میں ایک ایسے اعتدال کا قائل اور علمبردار ہے جس میں ملکیتوں کے احترام اور ان کی آزاد فعالیت کی بھی پوری پوری گنجائش ہو اور دوسروں کے حقوقِ عامہ کی پامالی اور حق تلفی پر بھی ضروری قدغنیں ہوں۔ زیر بحث مسئلہ میں کوئی شخص کسی عین کا بلا شرکتِ غیر جائز مالک ہے اور جیسا کہ معلوم ہے انسانی دنیا میں اعیان مقصود ہیں اور اثمان وسائل ہیں۔ اعیان کی قدر و قیمت غیر متعین ہوتی ہے' مختلف لوگ اپنے اپنے داخلی و خارجی حالات کی وجہ سے اس کی مختلف قیمتیں لگاتے ہیں۔ اب ہر طرف سے طالبین اس مالکِ عین کے پاس آتے ہیں اور اپنے اپنے حالات کے نقطۂ نظر سے اس کی بولیاں دیتے ہیں۔ مالکِ عین ان میں سے کسی بھی بولی کو رد یا اختیار و قبول کرنے کا حق رکھتا ہے۔ بازاری نرخ کسی بھی چیز کی قدر و قیمت کا ایسا حقیقی پیمانہ نہیں جس پر زیادتی لازماً اس چیز کی قدر و قیمت پر زیادتی ہو' حتیٰ کہ اس زیادتی کے لئے اس چیز کی ذات سے خارج کسی اور چیز کا مقابل ٹھہرانا ناگزیر ہو۔ نبی علیہ السلام نے تسعیر کو اسی لئے تو منع فرمایا ہے کہ اعیان کی اصل قدر و قیمت کا تعین انسانی بس کا کام نہیں۔ چنانچہ یہ کہنا کہ بازاری نرخ اس مملوکہ عین کی اصل قدر و قیمت ہے اور اس پر اضافہ قطعاً اجل اور میعاد کے مقابلے میں ہے' صحیح نہیں ہے۔ اگر یہ زیادتی قطعی طور پر اجل کے مقابلے میں ہوتی تو مولانا کے پاس اس فقہی جزئیے کی تصحیح کی کیا توجیہہ باقی رہے گی جس کو انہوں نے صاحبِ ہدایہ کے حوالے سے یوں نقل فرمایا ہے: **"وان استھلکہ ثم علم لزمہ بالف و مائۃ لان الاجل لا یقابلہ شیء من الثمن"**۔ بقول مولانا محترم اگر پچاس روپیہ کا اضافہ اجل ہی کا عوض ہے تو کیوں مشتری کو یہ عوض بھی دینے پر مجبور کیا جارہا ہے۔

اب آیئے ربوا النسیئہ کی طرف۔ اس میں معقود علیہ کوئی غیر متعین القدر عین نہیں ہوتا بلکہ متعین القدر اثمان ہوتے ہیں' عام اس سے کہ پہلے ہی سے معلوم اثمان ہوں' جیسے **"والرّبوا الذی کانت العرب تعرفہٗ و تفعلہٗ انما کان قرض الدّراھم والدّنانیر الٰی اجل بزیادۃٍ علی مقدار ما استقرض علی ما یتراضون"** (احکام القرآن لابی بکر رازی' ج-۱) یا کسی عین کی خرید و فروخت کے نتیجے میں بائع و مشتری کے درمیان طے شدہ ہوں'

جیسے " **عن قتادۃ قال انّ ربوا الجاھلیۃ بیع الرجل المبیع الی اجل مسمّی فاذا حل الاجل و لم یکن عند صاحبہ قضاء زادہ و اخّرعنہ**" (تفسیر الطبری، ج- ۳) اب ان اثمان پر اضافہ چاہے بالاجل ہو چاہے بغیر الاجل ہو بہرحال ناجائز اور حرام ہے۔ بالاجل اس لئے کہ نقود متعین القدر وسائل ہیں تو اضافہ لازماً اجل کی طرف منسوب ہوگا جو ربوا النسیئہ ہے اور از روئے قرآن حرام ہے اور بغیر الاجل اس لئے کہ ربوا الفضل ہے، جو از روئے حدیث ممنوع ہے، اور کیوں ممنوع ہے اس کا کسی قدر بیان مصالح عقلیہ کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں ملے گا۔

بیع المؤجل اور ربوا النسیئہ کے درمیان اس بنیادی فرق کے واضح ہوجانے کے بعد مولانا محترم کے بیان کردہ وجوہِ مشابہت میں سے صرف آخری وجہ قابلِ توجہ باقی رہ جاتی ہے، یعنی یہ کہ ربوا النسیئہ کی طرح بیع مؤجل کی اس صورت کے عام رواج سے بھی معاشرے میں معاشی عدم توازن رونما ہوتا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں گزارش ہے کہ اگر ان بے شمار دوسرے عقود و معاملات کو جو شریعت کی نگاہ میں حتماً ناجائز ہیں، مثلاً بیع معدوم، بیع قبل القبض اور احتکار وغیرہ عملاً روکا جائے تو بیع مؤجل کی اس صورت کا عام رواج بھی خود بخود ختم ہوجائے گا اور اس کو الگ سے حرام کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔

اس کے بعد مولانا محترم نے سورۃ النساء کی آیت "**لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**" میں الباطل کے لفظ سے استدلال فرمایا ہے اور حسن بصریؒ اور علامہ رشید رضاؒ کے اقوال نقل فرمائے ہیں کہ باطل وہی چیز ہوتی ہے جو بغیر عوض یا بغیر مقابلہ شے حقیقی کے ہو اور چونکہ زیرِ بحث صورت میں بازاری نرخ پر اضافہ اسی قبیل میں سے ہے **لہٰذا** باطل اور پھر حرام ہے۔ لیکن جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا گیا صورت زیرِ بحث میں جو کچھ بائع و مشتری کے درمیان طے پایا ہے وہ سب اسی عین کا بدل ہے جو ایک شے حقیقی ہے، **لہٰذا** حرمت کا حکم لگانا مشکل ہے۔

اس کے بعد مولانا محترم نے بلوغ المرام سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت بایں الفاظ نقل فرمائی ہے: **قال رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم کلُّ قرضٍ جرَّ منفعۃً فھو الرِّبٰوا**۔ اور اس پر ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص مثلاً ایک سو روپیہ کی چیز ڈیڑھ سو روپے میں فروخت کرتا ہے وہ پچاس روپے جو زائد لیتا ہے اس کا مطلب اس کے سوا

اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ قرض سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ مولانا محترم کی خدمت میں گزارش ہے کہ یہاں تو ہمارے خیال میں قرض سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا گیا ہے۔ کوئی قیمت طے کرنے اور مشتری کا مبیعہ پر قبضہ کرنے سے پہلے تو نہ بائع مقرض ہے اور نہ مشتری مقروض' چنانچہ ابھی تو قرض وارد اور متحقق ہی نہیں ہوا' اس سے فائدہ اٹھانے کا کیا سوال؟ ہاں تعینِ ثمن اور قبضۂ مشتری کے بعد مشتری مقروض ہو گیا ہے' لیکن اس کے بعد تو اس قرض سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا گیا ہے' جس قدر ثمن باہم طے تھا وہی لیا اور دیا جا رہا ہے۔ قرض سے فائدہ اٹھانے کی جتنی مثالیں اور نظائر فقہائے کرام نے بتلائے ہیں مولانا محترم ان پر ایک دفعہ پھر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ ان سب میں تحققِ قرض کے بعد ان سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ اگر قرض ثابت ہی نہ ہو تو "جرّ نفعًا" کے کیا معنی؟

اس کے بعد مولانا محترم نے "ہمارے علمائے کرام کا موقف اور اس کی اساس" کے زیر عنوان ارشاد فرمایا ہے کہ:

> "..... جو اہل علم حضرات معاملہ زیر بحث کے جواز کے قائل ہیں وہ اس کے ثبوت میں نہ قرآن مجید کی آیت پیش کرتے ہیں نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث' نہ آثارِ صحابہ و تابعین میں سے کوئی اثر' نہ ائمہ مجتہدین کا کوئی اجتہادی قول اور نہ مسلّمہ قواعدِ فقہیہ میں سے کوئی قاعدہ پیش فرماتے ہیں بلکہ اس کے ثبوت میں بطور دلیل فقہ حنفی کی دو کتابوں "مبسوط" اور "ہدایہ" کی ایک ایسی عبارت پیش کرتے ہیں جس سے کسی طرح یہ مطلب نہیں نکلتا کہ ادھار پر کوئی چیز نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت پر بیچنا' خریدنا شریعتِ اسلامی کی رو سے جائز ہے۔"

پھر مولانا محترم نے مبسوط کی یہ عبارت "**ثم الانسان فی العادۃ یشتری الشیء بالنسیئۃ باکثر مما یشتری بالنقد**" اور ہدایہ کی یہ عبارت "**الا یری انہ یزداد فی الثمن لاجل الاجل**" پیش فرمائی ہے' اور پھر دونوں عبارتوں کے محلِ وقوع اور سیاق و سباق کی مدد سے ثابت کیا ہے کہ یہاں پر ان دونوں کتابوں کے عظیم مصنفین کوئی شرعی حکم نہیں بیان فرما رہے ہیں بلکہ لوگوں کی عادت اور ان کی ایک عام کمزوری ذکر فرما رہے ہیں۔ مولانا محترم کی خدمتِ عالیہ میں بصد ادب گزارش ہے کہ مجوزین حضرات نے زیر بحث صورت

کا جواز ان عبارات سے نہیں نکالا ہے بلکہ اس سے نکالا ہے کہ اس صورت کے عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں اور جیسے کہ بکرات و مرات مولانا محترم کی نظروں سے یہ فقہی کلیہ گزرا ہو گا کہ "الاصل فی الاشیاء الاباحۃ" چنانچہ اسی کلیے کی رو سے یہ صورت بھی جائز قرار پاتی ہے۔

باقی رہیں مبسوط اور ہدایہ کی عبارتیں تو جس طرح ان سے جواز نہیں نکلتا ہے بعینہ اس طرح عدم جواز بھی نہیں نکلتا ہے۔ دونوں بزرگوں کا موقف معلوم کرنے کے لئے دوسرے دلائل کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ یہ رجوع کرنا اس بے بضاعت کے لئے تو قطعاً آسان نہ تھا' کیونکہ نہ صرف مبسوط بلکہ امام سرخسی کی کوئی کتاب بھی میرے پاس موجود نہیں اور ہدایہ تو اگرچہ موجود ہے لیکن اول تو یہ ضروری نہیں کہ صاحبِ ہدایہ کا اپنا موقف لازماً ہدایہ ہی میں مذکور ہو' ثانیاً بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کوئی مسئلہ کسی کتاب میں موجود تو ہوتا ہے لیکن بہت ہی ادنیٰ مناسبت سے کسی ایسی غیر متعلقہ جگہ میں' جس کی طرف کسی غیر متخصص کا ذہن عام طور پر منتقل نہیں ہوتا' لیکن اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے زیرِ بحث مسئلہ پر لکھنے والے دوسرے دو مقالہ نگاروں کو کہ انہوں نے مبسوط و ہدایہ کی وہ جگہیں بھی ڈھونڈ نکالی ہیں جن سے صاحبِ مبسوط اور صاحبِ ہدایہ کے اپنے اپنے موقف پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

محترم مولانا قاضی عبدالکریم خان صاحب مدظلہ نے صاحبِ مبسوط کا موقف بتلانے کے لئے مبسوط ہی کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے: **وھذا اذاافترقاعلی ھذافان کانایترا ضیان بینھما ولم یتفرقاحتی قاطعا علی ثمن معلوم واتماالعقدفھو جائزلانھما افترقاالابعد تمام شرط صحۃالعقد** یعنی اگر کسی بائع نے مشتری سے کہا کہ اس چیز کی نقد قیمت اتنی ہے اور ادھار اتنی ہے اور خریدار نے کہا کہ منظور ہے' لیکن یہ واضح نہیں کیا کہ ان دو میں سے کونسی صورت منظور ہے اور چلا گیا تو یہ عقد صحیح نہیں' کیونکہ عوض متعین نہیں بلکہ متردد ہے اور نبی علیہ السلام کی حدیث "**انہ نھٰی عن شرطین فی بیع**" کا امام سرخسی کے نزدیک یہی مطلب ہے اور اگر بائع و مشتری کے درمیان کوئی ایک صورت طے ہو گئی' چاہے نقد والی ہو چاہے ادھار والی' تو عقد صحیح ہے اور جائز ہے اور مولانا مفتی سیاح الدین صاحب مرحوم نے اپنے مقالے میں ایک جگہ ہدایہ کی یہ عبارت

نقل فرمائی ہے: " وھو مکروہ لمافیہ من الاعراض عن مبرۃ الاقراض مطاوعۃ لمذموم البخل"۔ اس عبارت سے بالخصوص اسی زیرِبحث صورت کے متعلق صاحب ہدایہ کا موقف معلوم ہوگیا ہے کہ وہ اس صورت کو مکروہ کہتے ہیں ۔ لیکن یاد رہے کہ فقہی اصطلاح میں مکروہ کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کی سرحدیں ملتی جلتی ہیں۔ صاحبِ ہدایہ کی عبارت میں اگر مکروہ کا لفظ مکروہ تنزیہی پر محمول کیا جائے تو صاحبِ ہدایہ کا شمار بھی علامہ سرخسی کی طرح مجوزین میں ہوگا، کیونکہ مکروہ تنزیہی جائز ہی ہوتا ہے ۔ صاحب ہدایہ کے کلام کی یہ توجیہہ اس ہیمدان کا اپنا تصرف نہیں بلکہ اس کی بنیاد "ردِمختار شامی" کی یہ عبارت ہے:

" (قولہ ای بیع العینۃ بالربح) ای بثمن زائد نسیئۃ (قولہ و ھو مکروہ) ای عند محمد و بہ جزم فی الھدایۃ قال فی الفتح، و قال ابو یوسف لا یکرہ ھذا البیع لانہ فعلہ کثیر من الصحابۃ الخ و قال محمد ھذا البیع فی قلبی کامثال الجبال ذمیم اخترعہ اکلۃ الربا و قد ذمھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اذا تبایعتم بالعینۃ و اتبعتم اذناب البقر ذللتم و ظھر علیکم عدوکم قال فی الفتح ما حاصلہ یقع فی قلبی انہ اذا فعلت صورہ یعود فیھا الی البائع جمیع ما اخرجہ او بعضہ فیکرہ یعنی تحریمًا فان لم یعد کما اذا باعہ المدیون فی السوق فلا کراھۃ فیہ بل خلاف الاولیٰ و مالم ترجع الیہ العین التی خرجت منہ لا یسمی بیع العینۃ و اقرہ فی البحر و النھر و الشرنبلالیہ و ھو ظاھر و جعلہ السید ابو السعود محمل قول ابی یوسف و حمل قول محمد و الحدیث علی صورۃ العود"۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ بیع مؤجل کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک یہ کہ بیچنے والا کوئی چیز خریدار کے ہاتھوں ادھار پر مہنگے داموں بیچے اور پھر وہی چیز اس خریدار یا اس خریدار کے خریدار سے سستے داموں خرید لے ۔ اور دوسری قسم یہ کہ خریدنے والا مہنگے داموں خرید کر اسی چیز کو بازار میں سستے داموں بیچ لے اور وہ چیز دوبارہ پہلے بیچنے والے کے ہاتھوں نہ پہنچے ۔ پہلی قسم کی بیع کو بیع عینہ کہتے ہیں ۔ اسی کو امام محمدؒ ناجائز کہتے ہیں اور یہی حدیث مذمت کا مصداق ہے اور دوسری قسم بیع عینہ نہیں اور اسی کو امام ابو یوسفؒ

جائز کہتے ہیں۔

رد مختار شامی میں ایک دوسرے مقام پر فتح القدیر کا یہ قول نقل کیا ہے: "**قال فی الفتح و لا کراھۃ فیہ الا خلاف الاولی لما فیہ من الاعراض عن مبرۃ القرض**"۔ شامی کی ان نقول کی روشنی میں صاحب ہدایہ کے کلام کی مذکورہ توجیہ میں کوئی استبعاد باقی نہ رہا۔ گو عام طور پر مکروہ بلا قید کا اطلاق مکروہ تحریمی پر کیا جاتا ہے لیکن اس سلسلے میں تسامحات کی کئی مثالیں فقہاء کرام کی کتابوں میں موجود ہیں --- اور یا پھر صاحب ہدایہ کا یہ حکم بیع عینہ کے متعلق قرار دیا جائے، جیسا کہ یہ بالکل واضح ہے، کیونکہ "**و ھو مکروہ**" سے پہلے عبارت یوں ہے: **و معناہ الاسر ببیع العینۃ مثل ان یستقرض من تاجر عشرۃ فیتابی علیہ و یبیع منہ ثوبا یساوی عشرۃ بخمسۃ عشر مثلا رغبۃ فی نیل الزیادۃ لیبیعہ المستقرض بعشرۃ و یتحمل علیہ خمسۃ سمّی بہ لما فیہ من الاعراض عن الدین الی العین و ھو مکروہ لما فیہ من الاعراض الخ**" اور بیع عینہ کے مکروہ ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ہاں اس توجیہہ پر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر صاحب ہدایہ کا مطلب وہی عینہ ہوتا جس کی حرمت و کراہت پر اتفاق ہے تو پھر چاہئے تھا کہ "**لیبیعہ المستقرض**" کے بعد "**من التاجر البائع**" کے الفاظ بھی ہوتے۔ اسی طرح سے اس صورت کی حرمت کی اصل دلیل تو نبی علیہ السلام کی احادیث ہیں، مثلاً **اذا تبایعتم بالعینۃ الخ**" وغیرہ تو **لما فیہ من الاعراض** سے پہلے یا بعد ان کا حوالہ دینا چاہئے تھا، تو عرض ہے کہ صاحب ہدایہ کی اختصار پسندی سے ایسی مساہلتیں ہرگز بعید نہیں --- اور اگر ہدایہ کے کلام میں کوئی بھی تاویل پسند خاطر نہ ہو تو کیوں نہ امام سرخسی کے قول کو ترجیح دی جائے جبکہ وہ فقہاء کے طبقہ ثالثہ میں سے ہیں اور صاحب ہدایہ اس مقام کے آدمی نہیں!

بقیہ: شیخ عبدالحق محدّث دھلوی رح

مولانا عبدالحق محدّث دہلوی کے والد ماجد مولانا سیف الدین ترکؒ کے قلم کی عبارت تحریر ہے"[۱]

شیخ سیف الدین نے ۲۷ شعبان ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء کو دہلی میں انتقال کیا[۲]

(جاری ہے)

---

[۱] مقالات سلیمان ج ۲، ص ۷۷ [۲] اخبار الاخیار، ص ۲۹۰

مولانا محمد طاسین صاحب کا جواب

برادر محترم مولانا الطاف الرحمٰن صاحب بنوی کے جوابی مضمون کا مسودہ پڑھنے کا موقع ملا جو موصوف نے میرے مضمون کی تردید میں تحریر فرمایا۔ پڑھنے کے بعد محسوس ہوا کہ مولانا نے یہ مضمون تحقیقِ حق کے جذبے سے مثبت انداز سے نہیں لکھا بلکہ "مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا" کی حمایت اور اپنے رجحان کی تائید میں لکھا اور ایڑی چوٹی کا زور لگایا کہ منفی انداز کی تنقید سے مخالف رائے کو غلط ثابت کیا جائے اور اس کے دلائل میں ڈھونڈ ڈھونڈ کر کیڑے نکالے جائیں۔ لہٰذا بہتر تو یہ تھا کہ میں ایسے مضمون پر کچھ نہ لکھتا اور خاموشی اختیار کرتا' لیکن پھر خیال ہوا کہ اگر کچھ نہ لکھا جائے تو مولانا موصوف کہیں یہ خیال نہ کریں کہ ان کی باتوں کا کوئی جواب نہیں۔ لہٰذا ان کی اصلاح اور قارئین کی آگاہی کے لئے بادلِ نخواستہ کچھ لکھنا پڑا۔ مولانا الطاف الرحمٰن صاحب کا مضمون بھی "حکمت قرآن" کے اسی شمارے میں شامل ہے' لہٰذا قارئین حضرات دونوں کو ایک ساتھ پڑھ کر بخوبی کسی نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

مولانا بنوی صاحب نے اپنے مضمون میں کچھ تمہیدی الفاظ کے بعد' جو ان کی اپنی ذات سے متعلق ہیں' میرے مضمون کی ایک طویل عبارت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس عبارت کے اول و آخر سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ پھر اپنی مشکل کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> "...... اس عبارت کا پہلا جملہ یہ ہے کہ "صاف نظر آتا ہے"۔ سوال یہ ہے کہ بیع مؤجل کا یہ معاملہ کوئی آج کے دور کی پیداوار نہیں' مدّتوں سے انسانی دنیا میں رائج اور لین دین کی مختلف صورتوں میں ایک صورت کے طور پر متعارف چلا آرہا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اس رائج الوقت اور کثیر الوقوع عقد کی حرمت کے بارے میں نبی علیہ السلام' صحابہ کرام' اور ائمہ عظام سے کوئی صراحت منقول نہیں۔ اگر ہوتی تو مولانا یقیناً اپنے قیاس سے پہلے اس کو نقل فرماتے۔ معلوم ہوا کہ اتنا صاف نظر نہیں آتا جتنا مولانا محترم کا خیال ہے۔"

میری طرف سے مختصر طور پر اس کا جواب یہ کہ بیع مؤجل کے زیر بحث معاملہ کی حرمت کے متعلق نبی علیہ السلام، صحابہ کرام اور ائمہ عظام سے کوئی تصریح اس لئے منقول نہیں کہ یہ معاملہ ان کے عہد میں مسلمانوں کے اندر کہیں موجود ہی نہ تھا۔ احادیث کے ذخیرہ میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ خیر القرون کے مسلمانوں میں بیع مؤجل کے اس معاملہ کا رواج تھا، یا یہ کہ فلاں صحابیؓ نے دوسرے صحابیؓ یا فلاں تابعی اور تبع تابعی نے دوسرے تابعی یا تبع تابعی پر اپنی کوئی چیز ادھار بیچی اور ادھار کی وجہ سے اس کے ثمن اس قیمت سے زیادہ لگائے جو قیمت اس چیز کی بازار میں بصورت نقد تھی۔ اگر مولانا بنوی ایسی کوئی حدیث یا ایسا کوئی اثر پیش فرمادیں تو میں بے حد ممنون احسان ہوں گا اور اپنی رائے پر نظر ثانی بھی کروں گا۔ ویسے جہاں تک میرے علم و مطالعے کا تعلق ہے معاملہ زیر بحث صدیوں کے بعد اس وقت وجود میں آیا جب اس طرح کے اور بھی ربوی معاملات وجود میں آئے اور مسلمانوں کے اندر رائج ہوئے، اور چونکہ یہ ایک نیا معاملہ تھا لہٰذا اس کے متعلق سوال پیدا ہوا کہ شرعاً یہ معاملہ جائز معاملہ ہے یا ناجائز؟ چنانچہ بعض علماء کرام نے اس کو جائز اور بعض نے ناجائز کہا اور اپنے اپنے دلائل پیش کئے۔ ظاہر ہے کہ یہ معاملہ حقوق العباد سے تعلق رکھتا ہے اور حلال و حرام کی نوعیت کا ہے، لہٰذا میں سمجھتا ہوں کہ اختلاف کو دور کرنے کے لئے علماء کرام کی ایک جماعت اجتماعی غور و فکر سے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا تحقیقی جائزہ لے اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اس کی شرعی حیثیت کا تعین کرے اور اس میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد سے کام لیا اور فائدہ اٹھایا جائے۔ موجودہ حالات میں صحیح اور محتاط طریقہ یہی ہے۔ بہرحال اس قسم کے معاملات کے متعلق اسلام کے نام پر اختلاف برقرار رکھنے کا کوئی جواز نہیں۔ خلاصہ یہ کہ عبارتِ مذکورہ میں مولانا نے جس حیرت کا اظہار فرمایا ہے، چونکہ اس کی بنیاد ہی غلط ہے، لہٰذا ان کی حیرت رفع ہوجانی چاہئے۔

اس کے بعد مولانا موصوف نے میری مذکورہ عبارت کے آخری جملہ کی تردید میں جو لکھا ہے اس کا بڑا حصہ خلافِ واقعہ اور غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مثلاً ان کا یہ لکھنا کہ

"اسلام نہ تو سرمایہ دارانہ نظام کی طرح انسانی ملکیت کو بالکلیہ بے قید و بے

لگام چھوڑتا ہے اور نہ اشتراکیت کی طرح اس کی کلیۃً نفی پر مصر ہے' بلکہ وہ ان دونوں کے بیچ بیچ میں ایک ایسے اعتدال کا قائل اور علمبردار ہے جس میں ملکیتوں کے احترام اور ان کی آزاد فعالیت کی بھی پوری پوری گنجائش ہو اور دوسروں کے حقوق عامہ کی پامالی اور حق تلفی پر بھی ضروری قد غنیں ہوں"

مولانا کی اس عبارت کا پہلا حصہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ موصوف کو نہ سرمایہ دارانہ نظام اچھی طرح پڑھنے اور سمجھنے کا موقع ملا ہے اور نہ اشتراکی نظام کو پوری طرح پڑھنے اور سمجھنے کا موقع' ورنہ وہ یہ نہ لکھتے کہ نظام سرمایہ داری انسانی ملکیت کو بالکلیہ بے قید و بے لگام چھوڑتا ہے' کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام میں انفرادی ملکیت میں تصرف پر بہت سی قانونی قیود و پابندیاں موجود ہیں۔ اسی طرح اشتراکی نظام کے متعلق وہ یہ نہ لکھتے کہ وہ انفرادی ملکیت کی کلیۃً نفی پر مصر ہے' کیونکہ اشتراکی نظام میں صرف ذرائع پیداوار کے متعلق انفرادی ملکیت کی نفی ہے' دیگر تمام اشیاء کے متعلق جو ذاتی صرف و استعمال سے تعلق رکھتی ہیں' اشتراکی نظام افراد کی انفرادی ملکیت کو جائز اور ضروری قرار دیتا ہے اور اس کے ہاں اس کے متعلق حفاظتی قوانین موجود ہیں۔ البتہ اس عبارت میں اسلام کے متعلق جو لکھا گیا ہے اصولی طور پر درست ہے' لیکن آگے چل کر بیع مؤجل کے جواز کے متعلق جو لکھا ہے وہ درست نہیں' کیونکہ اسلام مالک کو اپنی مملوکہ شے کے اندر صرف ایسے تصرفات کی اجازت دیتا ہے جن سے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ ہوتی ہو۔ زیر بحث بیع مؤجل میں چونکہ مقروض کی ضرور حق تلفی ہوتی ہے لہٰذا اسلام شے کے مالک کو اس کی اجازت اور آزادی نہیں دیتا۔

مذکورہ عبارت کے بعد والی عبارت میں مولانا موصوف نے یہ جو لکھا ہے کہ :

"زیر بحث مسئلہ میں کوئی شخص کسی عین کا بلا شرکتِ غیر مالک ہے اور جیسا کہ معلوم ہے کہ انسانی دنیا میں اعیان مقصود ہیں اور اثمان وسائل ہیں' اعیان کی قدر و قیمت غیر متعین ہوتی ہے' مختلف لوگ اپنے داخلی و خارجی حالات کی وجہ سے اس کی مختلف قیمتیں لگاتے ہیں' اب ہر طرف سے طالبین اس مالکِ عین کے پاس آتے ہیں اور اپنے اپنے حالات کے نقطۂ نظر سے اس کی بولیاں دیتے ہیں' مالکِ عین ان میں سے کسی بھی بولی کو رد یا اختیار و قبول کرنے کا حق رکھتا ہے"

یہ ان چیزوں کی حد تک درست ہے جن کی بازار میں خاص نرخ سے قیمتیں مقرر نہیں ہوتیں اور نہیں ہو سکتیں' کیونکہ وہ ایک طرح کی نہیں ہوتیں' جیسے استعمال شدہ فرنیچر' مشینری' ہتھیار' کپڑے وغیرہ یا مکانات اور جانور وغیرہ جو ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ایسی چیزیں ان کا مالک اپنی مرضی سے جس ثمن میں چاہے بیچ سکتا ہے' خواہ نقد کی صورت میں ہو یا ادھار کی شکل میں' اسلام اس کو جائز تسلیم کرتا ہے۔ لیکن مذکورہ عبارت ان چیزوں کے لحاظ سے درست نہیں جن کی طلب و رسد کے قدرتی عوامل کے تحت منڈیوں اور بازاروں میں قیمت مقرر ہوتی ہے۔ ایسی چیزوں کو ان کا مالک نقد کی شکل میں جس ثمن سے بھی بیچنا چاہے بیچ سکتا ہے' خواہ بازاری نرخ کے مطابق ان کی قیمت کچھ ہی کیوں نہ ہو' بیع مساومہ' بیع تولیہ' بیع مرابحہ اور بیع وضیعہ چاروں کے ذریعے بیچ سکتا ہے--- یہ دوسری بات ہے کہ اگر وہ بازار کی رائج قیمت سے زائد ثمن مقرر کرتا ہے تو کوئی صحیح الدماغ گاہک اس کو خریدنے پر آمادہ نہیں ہوتا' کیونکہ بازار میں ہر جگہ اس کو وہ چیز مقررہ قیمت پر مل سکتی ہے--- لیکن ان کا مالک ادھار کی شکل میں بازار کی مقررہ قیمت سے زائد ثمن پر نہیں بیچ سکتا' کیونکہ اس شکل میں اصل قیمت پر جو اضافہ ہوتا ہے وہ صرف اجل اور میعاد ادھار کی وجہ سے ہوتا ہے اور اجل کی وجہ سے مالِ قرض میں اضافہ ربوا النسیئہ کی تعریف میں آتا ہے' جس کو اسلام نے حرام و ممنوع قرار دیا ہے' اس لئے کہ اس میں جو زائد مال لیا جاتا ہے بلا عوض ہوتا ہے' لہٰذا ناحق و باطل کا مصداق ٹھہرتا ہے جس کے لینے کی قرآن مجید میں واضح اور قطعی ممانعت ہے۔

آگے مولانا بنوی موصوف نے جو لکھا ہے کہ:

> "بازاری نرخ کسی بھی چیز کی قدر و قیمت کا ایسا حقیقی پیمانہ نہیں جس پر زیادتی لازماً اس چیز کی قدر و قیمت پر زیادتی ہو' حتّٰی کہ اس زیادتی کے لئے اس چیز کی ذات سے خارج کسی اور چیز کا مقابل ٹھہرانا ناگزیر ہو۔ نبی علیہ السلام نے تسعیر کو اسی لئے تو منع فرمایا ہے کہ اعیان کی اصل قدر و قیمت کا تعین انسانی بس کا کام نہیں۔"

یہ عبارت بتلاتی ہے کہ مولانا الطاف الرحمٰن صاحب کے ذہن میں قدر و قیمت کا وہ مفہوم اور تصور موجود نہیں جو معاشیات کی اصطلاح میں ہے اور نہ ان کے علم میں یہ ہے کہ،

اشیاء کی قدر و قیمت کس طرح وجود میں آتی ہے۔ اگر وہ اس کو جانتے ہوتے تو کبھی ایسا نہ لکھتے جو انہوں نے لکھا ہے۔ معاشیات کی اصطلاح میں قدر و قیمت دو الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کا معنی و مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس کی کچھ وضاحت یہ ہے کہ مختلف اجناس یا مختلف اشیاء استعمال کے باہمی تبادلہ میں ان کے درمیان جو اندازہ طے پاتا اور مقرر ہوتا ہے وہ "قدر" کہلاتا ہے۔ مثلاً ایک سیر چاول دو سیر گندم کے برابر یا ایک میز چار کرسیوں کے برابر یا ایک جوڑا جوتا ایک سوٹ کے برابر وغیرہ' اور زر و نقدی سے اشیاء کے تبادلہ میں جو اندازہ قائم ہوتا ہے وہ "قیمت" کہلاتا ہے' مثلاً ایک سیر چاول دس روپے کے برابر یا ایک سوٹ سو روپے کے برابر وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اس بارے میں جو بات خصوصی توجہ کے ساتھ سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ بازاروں میں اعیان و اشیاء کی جو قدریں طے پاتی اور جو قیمتیں مقرر ہوتی ہیں وہ عموماً طلب و رسد کے قدرتی عوامل کے تحت خود بخود طے پاتی اور مقرر ہوتی ہیں۔ اس حقیقت کو کون نہیں جانتا کہ جب منڈی اور بازار میں کسی چیز کی رسد زیادہ ہوجاتی اور طلب و مانگ کم ہوجاتی ہے تو اس کی قدر و قیمت گھٹ جاتی اور نرخ گرجاتا ہے' اسی طرح اس کے برعکس جب کسی چیز کی رسد بازار میں کم ہوجاتی اور طلب و مانگ زیادہ ہوجاتی ہے تو خود بخود اس کی قدر و قیمت بڑھ جاتی اور نرخ چڑھ جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ قدرتی عوامل کے تحت بازاروں میں اشیاء کی جو قدریں اور قیمتیں مقرر ہوتی ہیں وہ ہی ان کی حقیقی قدریں اور قیمتیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اسلام ان کو حقیقی قدریں اور قیمتیں تسلیم کرتا' ان کے متعلق مختلف احکام دیتا اور ان کو حق و عدل کی بنیاد ٹھہراتا ہے۔ اسلام چونکہ فطری آزاد معیشت کا قائل ہے' لہٰذا وہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ حکومت اشیاء ضرورت کے نرخ اپنی مرضی سے متعین کرے جس کو "تسعیر" کہا جاتا ہے اور جس کی ایک حدیث نبوی میں ممانعت ہے۔ اور چونکہ طلب و رسد کے قدرتی عوامل کے زیراثر بازاروں میں اشیاء کے جو نرخ اور بھاؤ وجود میں آتے ہیں' لوگ ان کو خوشی کے ساتھ قبول کرتے اور ان کو اپنی آزادی میں رکاوٹ محسوس نہیں کرتے' بخلاف حکومت کے مقرر کردہ نرخوں کے کہ لوگ ان کی پابندی کو بار سمجھتے ہیں' خواہ وہ طلب و رسد کے اصول کے مطابق ہی کیوں نہ ہوں۔ خلاصہ یہ کہ حدیث میں تسعیر کی جو ممانعت ہے اس کی وجہ وہ ہرگز نہیں جو مولانا نے بیان کی ہے کہ اعیان

کی حقیقی قدروں اور قیمتوں کا تعین انسانی بس کا کام نہیں۔ اسی طرح مولانا کا یہ فرمانا کہ بازاری نرخ کسی بھی چیز کی قدر و قیمت کا حقیقی پیمانہ نہیں' اس بارے میں ان کی کم علمی پر مبنی ہے۔ مولانا کو اگر کبھی کسی سپر مارکیٹ میں جانے کا اتفاق ہوا ہو تو وہاں انہوں نے دیکھا ہوگا کہ ہر چیز کے ساتھ مقررہ نرخ سے اس کی قیمت لکھی ہوئی ہوتی ہے۔ چنانچہ خریدنے والوں کو وہاں نہ بھاؤ چکانے کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ بولی دینے کی' سب اپنے مطلب کی اشیاء اٹھاتے اور لکھی ہوئی قیمتوں کے مطابق کاؤنٹر پر ادائیگی کر دیتے ہیں۔ کیا یہ مولانا کے نزدیک غلط ہے ؟ اسی طرح جو صنعتی ادارے مختلف قسم کی مصنوعات تیار کرتے اور اپنے اخراجات وغیرہ کے مطابق ان کی قیمتیں مقرر کرتے ہیں اور بازاروں میں مقررہ نرخ کے مطابق ان کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے مولانا کے نزدیک یہ جائز ہے یا ناجائز؟ اور کیا مولانا یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ قیمتیں ان چیزوں کی حقیقی قیمتیں نہیں' لہٰذا ان کی پابندی نہیں ہونی چاہئے؟ بہرکیف یہ ایک عالمگیر مسلمہ حقیقت ہے کہ طلب و رسد وغیرہ کے قدرتی عوامل کے تحت بازاروں میں اعیان و اشیاء کی جو قدریں اور قیمتیں وجود میں آتی ہیں وہ ان اشیاء کی حقیقی قدریں اور قیمتیں ہوتی ہیں جن کو ماننا دین و دانش دونوں کا متفقہ تقاضا ہے اور ان کا انکار کرنا ایک عالمگیر مسلّمہ حقیقت کا انکار کرنا اور اپنا مذاق اڑانا ہے۔

مولانا آگے اپنے اس غلط خیال کی بناء پر کہ بازار کے نرخ کے مطابق اشیاء کی جو قدر و قیمت متعین ہوتی ہے وہ حقیقی نہیں ہوتی' یہ جو لکھا ہے کہ "چنانچہ یہ کہنا کہ بازاری نرخ اس مملوکہ عین کی اصل قدر و قیمت ہے اور اس پر اضافہ قطعاً اجل اور میعاد کے مقابلہ میں ہے صحیح نہیں۔" یہ لکھا ہوا خود بخود غلط قرار پاتا ہے۔ اسی طرح اس غلط خیال کی بنا پر مولانا نے آگے کی عبارت میں بیع مؤجل اور ربوا النسیۃ کے مابین مماثلت و مشابہت کو مٹانے اور ان کو ایک دوسرے سے مختلف معاملے بتلانے کی جو بات کی ہے تاکہ قیاس کو غلط ثابت کیا جائے' وہ بھی غلط خیال پر مبنی ہونے کی وجہ سے خود بخود غلط قرار پاتی ہے۔ کسی نے بالکل سچ کہا ہے کہ بعض دفعہ ایک غلطی انسان کے لئے سو غلطیوں کا باعث بنتی ہے' چنانچہ یہاں بھی مولانا بنوی صاحب کے ساتھ کچھ ایسا ہی ہوا ہے۔ پھر جبکہ یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ طلب و رسد وغیرہ کے قدرتی عوامل کے

تحت بازار میں اشیاء کی جو قدر و قیمت مقرر ہوتی ہے وہ حقیقی قدر و قیمت ہوتی ہے اور یہ کہ ادھار بیچنے کی شکل میں بازار کی مقررہ قیمت پر جو اضافہ کیا جاتا ہے وہ اضافہ چونکہ صرف اجل کی وجہ سے ہوتا ہے' دوسری کسی وجہ سے نہیں ہوتا' لہٰذا ربوا النسیئۃ کے ساتھ اس کی مشابہت ہوتی ہے اور حکماً بیع مؤجل کا یہ معاملہ ربواالنسیئۃ کی طرح کا ہوتا ہے۔

رہی "ہدایہ" کی وہ عبارت جو میں نے اپنے اصل مضمون میں یہ بتلانے کے لئے نقل کی تھی کہ صاحبِ ہدایہ اجل کو کوئی ایسی چیز تسلیم نہیں کرتے جس کا مالی عوض لیا دیا جاسکتا ہو' وہ عبارت میں نے کسی شرعی دلیل کے طور پر نقل نہیں کی' کیونکہ محققین علماء کرام کے نزدیک نہ فقہ کا کوئی جزئیہ شرعی دلیل ہوتا ہے اور نہ کلیہ' کیونکہ وہ صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی' لہٰذا اس سے کسی خاص معاملے کے جواز و عدم جواز کا حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا' کیونکہ وہ جزئیہ کلیۃً اپنی صحت کے لئے خود قرآن و حدیث کی کسی دلیل کا محتاج ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ ہدایہ کے اس جزئیے کی اگرچہ توجیہہ ہوسکتی ہے' لیکن میں دوسرے واضح دلائل کی موجودگی میں اس کی کچھ ضرورت نہیں سمجھتا۔ اگر وہ غلط ثابت ہوتا ہے تو ہوجائے۔ یہ کوئی خدا اور رسول کا کلام نہیں کہ جس کی صحت ثابت کرنے کے لئے ضرور کوئی توجیہہ کی جائے۔

اور جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا' مولانا الطاف الرحمٰن صاحب کے اس مضمون کا مقصد تحقیقِ حق نہیں بلکہ مخالف رائے کے دلائل کو ہر طریقہ سے مجروح کرنا اور ان کے اندر ڈھونڈ ڈھونڈ کر کیڑے نکالنا اور رد کرنا ہے' لہٰذا ان کو قدم قدم پر ٹھوکریں لگنا ایک قدرتی امر ہے۔ اب تک کچھ ٹھوکروں کا تذکرہ ہو چکا' جو کچھ آگے لکھا اس کا بھی تقریباً یہی حال ہے۔ مثلاً آگے کی عبارت میں انہوں نے ربوا النسیئۃ کے متعلق دو روایتیں جو میرے اصل مضمون میں مذکور ہیں' نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ربوا النسیئۃ کے اندر مالِ قرض پر زیادتی محض اجل کی وجہ ہی سے حرام نہیں بلکہ بغیر اجل کے بھی حرام ہے۔ گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ربوا النسیئۃ میں اجل کا تصور ضروری نہیں اور یہ اس وجہ سے درست نہیں کہ اجل کے بغیر ربوا النسیئۃ کا تصور ہی ممکن نہیں' البتہ ربوا الفضل میں اجل کا تصور نہیں۔ لیکن جو روایات یہاں ذکر کی گئی ہیں وہ ربوا النسیئۃ

سے متعلق ہیں' ربوا الفضل سے متعلق نہیں' لہٰذا یہاں اس کا ذکر ہی بے محل ہے۔ یہاں جس چیز کے بیان کی ضرورت تھی وہ ربوا النسیئہ کے حرام و ممنوع ہونے کی علت تھی جو آیات الربوا کی تفسیر میں حضرات مفسرین کرام نے بیان فرمائی ہے' اور وہ یہ کہ اس میں ایک فریق یعنی سود خور دوسرے فریق یعنی مقروض و مدیون کا مال بلاعوض لیتا ہے' جس کی قرآن و حدیث کی دوسری نصوص میں ممانعت ہے۔ لیکن چونکہ اس علت کے بیان کرنے میں یہ اندیشہ تھا کہ کہیں بیع مؤجل میں وہ موجود ہونے کی وجہ سے ناجائز ثابت نہ ہو جائے جو ان کے ذاتی رجحان کے خلاف بات تھی لہٰذا اس کو گول کر گئے۔ آگے سورۃ النساء کی آیت جس میں دوسرے کا مال بغیر عوض باطل طریقہ سے لینے کی ممانعت ہے اور جس سے میں نے اپنے مضمون میں بیع مؤجل کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا ہے' مولانا بنوی نے اس کا سرسری ذکر کر کے جو ارشاد فرمایا ہے اس کی بنیاد بھی وہ غلط خیال ہے جو ان کے ذہن میں بیٹھا ہوا ہے کہ اشیاء کی وہ قیمت جو قدرتی حالات کے تحت بازاروں میں قائم ہوتی ہے حقیقی قدروقیمت نہیں' لہٰذا اس میں اضافہ سے حقیقی قیمت پر کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔ اور چونکہ ان کا جواب غلط خیال پر مبنی ہے لہٰذا اس کا غلط ہونا قدرتی امر ہے۔

حدیث نبوی "کُلُّ قَرضٍ جَرَّ نَفعًا فَهُوَ الرِّبٰوا" جس سے میں نے زیر بحث بیع مؤجل کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا ہے اس کا مولانا نے جو جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ ان کے ذہنی الجھاؤ کا غماز ہے۔ بیع مؤجل کے معاملہ کے متعلق یہ کہنا کہ یہ قرض کا معاملہ نہیں لہٰذا اس سے نفع اٹھانا جائز ہے' ایک زبردست ٹھوکر ہے جو مولانا کو لگی ہے' کیونکہ بیع مؤجل کے مفہوم میں حقیقی جزء کی طرح قرض موجود ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے شروع میں ہی اصل پر اضافہ کر دیا جاتا ہے جو قرض سے ایک طرح کا نفع اٹھانا ہے۔ عملی معاملات کا صحیح مفہوم و مطلب وہ ہوتا ہے جو عرف میں سمجھا جاتا ہے' منطق کا یہاں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

اس سے آگے مولانا الطاف الرحمٰن صاحب نے ہدایہ اور مبسوط کی عبارات کے متعلق میرے حوالے سے اور اپنے خیال سے جو لکھا ہے چونکہ اس کا مفصل جواب قاضی عبدالکریم مدظلہم کے جوابی مضمون میں دیا جا چکا ہے' لہٰذا میں اس کو دہرانا نہیں

چاہتا۔ جو دیکھنا چاہے گذشتہ میثاق میں دیکھ سکتا ہے۔

اس بے مزہ اور ثقیل تحریر کو ختم کرنے سے پہلے' جو نہ چاہنے کے باوجود کچھ طویل ہو گئی' مولانا الطاف الرحمٰن صاحب کے مضمون کی اس عبارت کو نقل کرنا ضروری سمجھتا ہوں جو ٹیپ کے بند کی حیثیت رکھتی اور ان کی پوری بحث و تمحیص کا خلاصہ اور نچوڑ ہے' جو اس طرح ہے:

> "مولانا محترم کی خدمت میں بصد ادب گزارش ہے کہ مجوزین حضرات نے زیر بحث صورت کا جواز ان عبارات سے نہیں نکالا بلکہ اس سے نکالا ہے کہ اس صورت کے عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں اور جیسا کہ بکرات و مرات (یعنی بہت مرتبہ) مولانا محترم کی نظروں سے یہ فقہی کلیہ گزرا ہو گا کہ **"الاصلُ فِی الاشیاءِ الاباحۃُ"** چنانچہ اس کلیے کی رو سے یہ صورت بھی جائز قرار پاتی ہے۔"

بے حد تعجب بلکہ انتہائی تاسف ہے کہ مولانا الطاف الرحمٰن جیسے ذہین عالمِ دین نے یہ عبارت کیسے لکھ ڈالی جو خلاف واقعہ' جھوٹ اور بالکل غلط ہے۔ اگر مولانا مختلف کتب فقہ و فتاوٰی میں وہ پڑھ لیتے جو زیر بحث معاملہ بیع موجل کے جواز میں مجوزین حضرات نے لکھا ہے تو مولانا کبھی یہ نہ لکھتے کہ مجوزین حضرات نے زیر بحث صورت کا جواز ان عبارات سے نہیں نکالا بلکہ اس سے نکالا ہے کہ اس صورت کے عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں' کیونکہ ان سب حضرات نے بطور دلیل مبسوط السرخسی اور ہدایہ المرغینانی کی عبارتیں پیش فرمائی ہیں اور کسی نے یہ نہیں لکھا کہ اس کا جواز اس وجہ سے ہے کہ اسکے عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں۔ میں کتابوں کے نام اور لکھنے والوں کے اسماء گرامی لکھنا مناسب نہیں سمجھتا' ورنہ ان عبارتوں کا ڈھیر لگا دیتا۔ مطلب یہ کہ مولانا نے مجوزین حضرات کی بالکل غلط ترجمانی کی ہے جو اسلام کی رو سے ایک جرم سے کم نہیں۔ اور پھر اس بیع موجل کے جواز میں جس فقہی کلیے کا مولانا نے ذکر کیا ہے وہ پہلے تو کوئی شرعی دلیل نہیں اور اگر بالفرض اس کو دلیل مان لیا جائے تو اس کا تعلق صرف قدرتی اشیاء سے ہے' انسانی اعمال و معاملات سے نہیں۔ قواعد فقہیہ کی کتابوں اور اشباہ ونظائر میں اس کے متعلق تصریح ہے کہ اس کا تعلق معاملات سے نہیں۔ مولانا نے وہ فقہی کلیہ تو پڑھا

(باقی صفحہ ۱۰۴ پر)

لغات واعرابِ قرآن
(۳۶)
پروفیسر حافظ احمد یار

سورۃ البقرۃ (۲۴)

آیت : ۳۴

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 زیرِ مطالعہ ہے اور جو کم از کم ایک آیت پر مشتمل ہوتا ہے) ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد والا (تیسرا) ہندسہ کتاب کے مباحثِ اربعہ (اللغۃ، الاعراب، الرسم اور الضبط) میں سے زیرِ مطالعہ مبحث 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 زیرِ 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: ۲۴ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوٓا إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ ۝۳۴

۲: ۲۴: ۱ اللغة

[وَ] اس "واو" کا ترجمہ یہاں "اور" ہی مناسب ہے چاہے اسے عاطفہ سمجھیں یا مستانفہ ("وَ" کے مختلف معانی اور استعمالات پر

الفاتحہ : ۵ یعنی ۱:۴:۱(۳) میں ـــ اور واوِ مستانفہ کے بارے میں ـــ نیز عاطفہ اور مستانفہ کے فرق کے بارے میں ـــ البقرہ : ۸ یعنی ۲:۷:۱ میں وضاحت کی جا چکی ہے۔

[اِذْ] کا ترجمہ تو "جب / جب کہ" ہی سے کیا جاتا ہے۔ تاہم اس کے شروع میں " اذکروا " (یاد کرو) کے حذف کی وجہ ـــ اور " اذ " کے مختلف استعمالات ـــ کے بارے میں ابھی اوپر البقرہ : ۳۰ یعنی ۲:۲۲:۱(۱) میں تفصیل سے بات ہوئی تھی۔

۲:۲۴:۱(۱) [قُلْنَا] کا مادہ " ق و ل " اور وزنِ اصلی " فَعَلْنَا " ہے۔ اس کی اصلی شکل " قَوَلْنَا " تھی۔ جس میں واوِ متحرکہ ماقبل مفتوح کو الف میں بوجہ اجتماع ساکنین (الف اور لام) کو گرا دیتے ہیں اور " اجوف " میں جب فعل ماضی میں عین کلمہ (جو یہاں " و " ہے) تو فائے کلمہ کو (جو یہاں " ق " ہے) مضارع مضموم العین (باب نصر یا کرم سے) ہونے کی صورت میں ضمہ (ـُ) دیا جاتا ہے [باقی صورتوں میں کسرہ (ـِ) دی جاتی ہے]۔ اس طرح یہ صیغہ اب " قلنا " بروزن " فُلْنَا " رہ گیا ہے اس تعلیل (یا اعلال) کو ریاضی کی زبان میں یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے : قَوَلْنَا = قالْنَا = قَلْنَا = قُلْنَا (باب نصر کی وجہ سے ضمہ دیا گیا ہے۔

[لِلْمَلٰٓئِكَةِ] میں ابتدائی " لام " (لِ) تو فعل " قال " کا صلہ ہے جو اس فعل کے ذریعے " مخاطب " سے پہلے لگتا ہے اور جس کا اردو ترجمہ " سے " یا " کو " ہوتا ہے ۔ " ملائکۃ "[1] کے مادہ اور اشتقاق

---

[1] یہاں یہ لفظ عمداً (برائے سہولت) عام عربی املاء کے مطابق لکھا گیا ہے۔ اس کے بارے میں ہم نے اپنا اصول " مقدمہ " میں بیان کر دیا تھا۔ دیکھئے حکمتِ قرآن فروری ۸۹ء صفحہ ۴۔ اس کے رسم عثمانی پر الگ بات کی گئی ہے۔

کے بارے میں مختلف اقوال کا خلاصہ اور اختلافِ مادہ کی بناء پر ظاہر ہونے والے اختلافِ وزن (مَعافِلة، فَعائِلة یا مَفاعِلة) البقرہ : ۲۰ یعنی ۲:۲۲:۱(۲) میں بات ہو چکی ہے۔

۲:۲۴:۱(۲) [اسْجُدُوْا] کا مادہ " س ج د " اور وزن " اُفْعُلُوْا " ہے جس میں ماقبل لفظ (ملائکة) کے ساتھ وصل (ملنے) کی وجہ سے ابتدائی همزة الوصل تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے ۔ اس مادہ سے فعل مجرد " سجد یسجُد سُجُودًا " (باب نصر سے آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی " عاجز اور مطیع ہونا " اور " سر یا بدن کو کسی خاص انداز میں جھکا کر اپنی عاجزی یا اطاعت کا اظہار کرنا" ہیں ۔ عربی زبان میں " اونٹ کا وزن لادے جاتے وقت اپنی گردن یا سر جھکانے یا نیچے زمین پر رکھ دینے" کو ظاہر کرنے کے لیے یہی فعل استعمال ہوتا ہے ۔ مثلاً کہتے ہیں " سجَد البعیرُ " یعنی " خفض رأسه " (اونٹ نے سر نیچے رکھ دیا)۔

● شرعی اور فقہی اصطلاح میں نماز کے اندر ایک خاص ہیئت اختیار کرنے یعنی اپنی پیشانی زمین پر رکھنے کو " سَجْدَة " کہتے ہیں ۔ بلکہ نماز کے اس سجدے کے وقت ہاتھوں اور پاؤں کو بھی ایک خاص طریقے کے مطابق زمین پر رکھنے کی وضاحت خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل (سنت) سے ثابت ہے ۔ اس طرح یہ لفظ (سجدة) ایک خاص شرعی اصطلاح ہے جو اسلام نے عربی زبان کو دی ہے ۔

● یہ فعل (سجد یسجُد) متعدی ہے اور اس کے مفعول (جس کو سجدہ کیا جائے) پر لام (لِ) کا صلہ لگتا ہے مثلاً کہیں گے " سجَد لِلّٰه " (اس نے اللہ کو سجدہ کیا) ۔ " سجدهٗ یا سجد اللّٰه " کہنا غلط ہے ۔ اس سے فعل مجہول بھی اسی صلہ کے ساتھ ہی آئے گا ۔ کہیں گے " سُجِدَ لَهٗ " (اس کو سجدہ کیا گیا) ـــــ البتہ بعض دفعہ یہ مفعول محذوف (غیر مذکور) ہوتا ہے ۔

قرآنِ کریم میں یہ فعل (سجد یسجد) ۳۵ جگہ استعمال ہوا ہے اور ان میں سے دس مقامات پر اس کا مفعول محذوف ہے جو سیاقِ عبارت سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لیے جب یہ فعل نماز کے ضمن میں آئے تو اس کا ترجمہ "سجدہ ادا کرنا" کیا جاتا ہے۔

● اس فعل کے لغوی اور اصطلاحی معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے "سجدہ" دو طرح کا ہوتا ہے ــــ (۱) "اختیاری سجدہ" جس میں ساجد (اسم فاعل) کا ارادہ اور اختیار شامل ہو جیسے "نماز میں (نمازی کا) سجدہ کرنا اور (۲) "تسخیری سجدہ" یعنی بے ارادہ و بے اختیار اطاعت ــ اور ان دوسرے معنوں میں ہی قرآن کریم میں اشجار و نباتات بلکہ جملہ مخلوق کا اللہ کو سجدہ کرنا بیان ہوا ہے۔ اس کی کیفیت کو جاننا نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی ضروری۔

● زیرِ مطالعہ لفظ (اسجدوا) اسی فعل مجرد (سجد یسجد) سے فعل امر کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ اس لیے بیشتر مترجمین نے اس کا ترجمہ "تم سب سجدہ میں گر جاؤ" یا "سجدہ کرو" ہی کیا ہے اگرچہ بعض نے لغوی معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے "جھکو" یا "جھک جاؤ" سے بھی ترجمہ کیا ہے۔

[لِاٰدَمَ] کا ابتدائی لام (لِ) تو اس فعل "سَجَدَ یَسْجُدُ" کا وہ صلہ ہے جو اس کے مفعول (جس کو سجدہ کیا جائے) سے پہلے آتا ہے۔ اور جس کا اردو ترجمہ یہاں "کو"، "کے سامنے"، "کے آگے" سے کیا جا سکتا ہے ــــ اور لفظ "آدم" (برسم املائی) نام ہے اس کا ترجمہ کرنے کی ضرورت نہیں (ویسے اس کے لغوی معنی اور اشتقاق وغیرہ البقرہ:۲۱ یعنی ۲:۲۲:۱(۲) میں بیان ہو چکے ہیں) لِآدم = آدم کو/کے سامنے/کے آگے۔

[فَسَجَدُوْا] کی ابتدائی "فاء (فَ)" تو عاطفہ (بمعنی "پس/چنانچہ") ہے۔ اور "سَجَدُوا" کا مادہ "س ج د" اور وزن "فَعَلُوْا"

ہے ۔یعنی یہ اس مادہ سے فعل مجرد (جس کا باب معنی وغیرہ ابھی اوپر ۲ : ۳۴ : ۱ (۲) میں بیان ہوئے ہیں) کا فعل ماضی معروف صیغہ جمع مذکر غائب ہے ۔جس کا ترجمہ (سابقہ صیغہ امر کی طرح) بعض نے تو "انہوں نے سجدہ کیا"، "سجدہ کو پڑے" ، "سجدہ میں گر پڑے" سے کیا ہے اور بعض نے لغوی معنی کے لحاظ سے "جھک پڑے" ، "جھکے" کیا ہے ۔

[اِلَّآ] استثناء کا حرف ہے جس کا اردو ترجمہ "مگر" یا "سوائے .... کے" سے کیا جاتا ہے ۔اس کے معنی و استعمال پر ذرا مفصل بات البقرہ : ۹ یعنی ۲ : ۸ : ۱ (۳) میں ہوئی تھی ۔ضرورت ہو تو دیکھ لیں ۔

۲ : ۲۴ : ۱ (۳) [اِبْلِيْسَ] اس لفظ کے مادہ اور اشتقاق کے بارے میں بھی ائمہ لغت کے دو قول ہیں :

(۱) ایک قول یہ ہے کہ اس کا مادہ "ب ل س" اور وزن "اِفْعِيلُ" (غیر منصرف ۔ یہاں "س" کی فتحہ (ـَـ) کی بات "الاعراب" میں آئے گی) ۔اس مادہ سے فعل مجرد استعمال ہی نہیں ہوتا ۔البتہ مزید فیہ کے باب اِفعال سے اسماء و اَفعال کے کچھ صیغے قرآن کریم میں پانچ جگہ آئے ہیں ۔اس مادہ سے باب اِفعال کے فعل "اَبْلَسَ يُبْلِسُ اِبلاسًا" کے معنی ہیں : "قطعی مایوسی کی بناء پر سخت رنج اور حیرانی میں مبتلا ہونا اور کچھ بول نہ سکنا" اس لیے بعض اہلِ علم نے "اِبلاس" کے ان معنی کی مناسبت سے لفظ "ابلیس" کو اس مادہ (بلس) بلکہ اس باب (اِفعال) سے "ماخوذ" قرار دیا ہے اور اس کے معنی اسی مادہ (بلس) کے تحت ہی بیان کئے جاتے ہیں ــــــ مگر اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ پھر یہ لفظ معرب کیوں نہ ہوا ؟[1] جیسا کہ اس کے وزن پر (اِفْعِيلٌ) پر آنے والے بعض عربی الفاظ مثلاً اِحْلِيلٌ (دودھ یا پیشاب کی جسمانی نالی) ، اِكْلِيلٌ (تاج) ، اِخْرِيطٌ (ایک پودا) وغیرہ ہیں ــــ بلکہ اس

---

[1] البیان (ابن الانباری) ج ۱ ص ۷۴ ــ اعراب القرآن (الدرویش) ج ۱ ص ۸۴

وزن پر آنے والے بعض عجمی (غیر عربی) الفاظ بھی معرب استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً اِبْرِیقٌ (خاص قسم کا برتن)، اِکسیرٌ (دوا) اِقْلِیمٌ (علاقہ) گویا یہ وزن (افعیلٌ) تو معرب ہی ہے۔ پھر لفظ "ابلیس" کیوں معرب نہ ہوا؟

(۲) اس لیے بہت سے اہل علم کے نزدیک یہ لفظ عجمی (غیر عربی) "ابلیسُ" یعنی معرب ہی تھا مگر عَلَم (نام) ہونے کے باعث (علمیت اور عجمیت دو اسبابِ منع صرف کے جمع ہونے کی بناء پر) غیر منصرف ہو گیا۔ جس کی مثال "انجیلُ" اور "اِدْرِیسُ" میں ملتی ہے جن کو "نجل" یا "درس" مادّوں سے ماخوذ قرار دینا درست نہیں ہے حالانکہ وزن ان کا بھی "اِفْعِیْلُ" ہی ہے۔ اگر یہ (ابلیس) خالص عربی لفظ ہوتا تو محض عَلَمیّت (نام ہونا۔ جو صرف ایک وجہ منع صرف ہے) کی بناء پر تو غیر منصرف نہیں ہو سکتا تھا۔ کیونکہ "اِفْعِیلُ" منتہی الجموع کے اوزان (مفاعیلُ، فواعلُ وغیرہ) کی مانند غیر منصرف اوزان میں سے بھی نہیں ہے [جیسا کہ "آدم" میں وزن "اَفعَلُ" کی گنجائش یا شبہ (کم از کم) موجود تھا۔ اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے وہ بھی عجمی لفظ ہی ہے۔ دیکھئے ۲ : ۲۳ : ۱ (۲)]

● مسلمان اہلِ علم نے "معرّباتِ قرآن" (قرآن کے غیر عربی الفاظ) پر مستقل تالیفات ——— یا علوم القرآن کی کتابوں کے مختص ابواب ——— میں ان کلمات سے بحث کی ہے جو (ان کی دانست میں) اپنی اصل کے لحاظ سے غیر عربی الفاظ تھے۔ مگر نزولِ قرآن کے وقت وہ عربی زبان میں "عربی کلمات" کی طرح متداول اور مستعمل تھے۔ پھر بعض نے ان کلمات کی اصل زبان (جس سے وہ لفظ آئے) بھی بیان کی ہے۔ اس طرح لفظ "ابلیس" کا مُعرّب (عجمی سے عربی بنایا ہوا) ہونا تو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے۔ مگر اس کی اصل زبان کا ذکر کسی نے نہیں کیا۔[1] ایک غیر مسلم مسیحی اہل زبان (عرب) "رفائیل نخلہ"

---

[1] (حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نے اپنی کتاب " غرائب اللغة العربیه " میں اسے یونانی الاصل لفظ قرار دیا ہے۔ اور اس کی اصل یونانی زبان کا لفظ (جسے اس نے بحروف یونانی بھی لکھا ہے) dhiavolefs بتائی ہے لے یہی لفظ بگڑ کر انگریزی میں Diabolis اور پھر Devil استعمال ہوتا ہے۔

● بہرحال یہ کلمہ (ابلیس) جو قرآن کریم میں کل گیارہ (۱۱) دفعہ آیا ہے اور ہر جگہ اس کا ذکر ایک خاص سرکش، شریر اور بدروح شخصیت کے نام (عَلَم) کے طور پر آیا ہے، جس کے لیے کہیں کہیں بطور لقب یا صفاتی نام لفظ " الشیطان" بھی مذکور ہوا ہے۔ لفظ " شیطان " (اور خصوصاً بصورت جمع " شیاطین ") ہر متمرد، سرکش، سراپا بدی یا شر کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے چاہے وہ انسان ہو یا جن یا حیوان (دیکھئے بحث استعاذہ ــ حکمت قرآن جون ۸۹ء ص ۵۰)۔ مگر لفظ " ابلیس" ایک خاص "شخص" کے نام کے طور پر ہی استعمال ہوا ہے۔

۲:۳۴:۱ (۴) [أَبَىٰ] کا مادہ " أ ب ی" اور وزن " فَعَلَ " ہے۔ اس کی شکل اصلی " أَبَيَ " تھی جس میں آخری یائے مفتوحہ ماقبل کے مفتوح ہونے کی بناء پر " تلفظاً " الف (مقصورہ) میں بدل جاتی ہے۔ (الف مقصورہ یہاں بصورت " ی " ہی لکھا جاتا ہے)۔

اس مادہ سے فعل مجرد " أَبَىٰ يَأْبَىٰ إِبَاءً " (باب فتح سے) اور کبھی باب ضرب سے بھی ــــ آتا ہے۔ تاہم قرآن کریم میں یہ ہر جگہ باب فَتَحَ سے ہی آیا ہے (اور قرآن کریم میں مجرد سے مختلف صیغہ ہائے فعل کل تیرہ (۱۳) جگہ آئے ہیں) اور اس فعل (أَبَىٰ يَأْبَىٰ) کے بنیادی معنی ایک منفی فعل کے ہیں یعنی "..... کو پسند نہ کرنا، کو قبول نہ کرنا، ..... کو نہ ماننا " ــــ اور کبھی بطور فعل مثبت اس کا ترجمہ " رک جانا، باز رہنا، انکار کرنا، منکر ہونا " کرتے ہیں۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) من کنوز القرآن (للسید داؤدی۔ طبع دارالمعارف) ص ۱۴

لہ غرائب اللغة العربیہ (رفائیل) ص ۱۵۲

اور اس میں اپنے ارادہ و اختیار کے ساتھ رضاکارانہ انکار کا مفہوم ہوتا ہے ــــ یہی وجہ ہے کہ اکثر مترجمین نے یہاں اس کا ترجمہ بطور فعل منفی "نہ مانا" ہی کیا ہے۔ اگرچہ بعض نے مثبت فعل کی طرح "منکر ہوا، انکار کیا" سے بھی ترجمہ کیا ہے۔ ــــ جبکہ بعض نے تو سیاق عبارت میں "اسجدوا" کا ترجمہ "جھکو" کرنے کے بعد "ابیٰ" کا ترجمہ "نہ جھکا" کر دیا ہے، جو لفظ سے ہٹ کر ہے مگر مفہوم اور محاورہ کے لحاظ سے درست ہے۔

● بنیادی طور پر یہ فعل بطور متعدی اپنے مفعول (بنفسہ) کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے "اَبَی الامرَ اَوِ الشَّیئَ" (اس نے معاملہ کو منظور نہ کیا یا اس کو کرنا پسند نہ کیا یا اس چیز سے ناخوش ہوا اس کا انکار کیا) ــــ البتہ بعض دفعہ اس کا مفعول محذوف ہوتا ہے جو سیاقِ عبارت سے سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً یہاں آیت زیر مطالعہ میں بھی ہم کہہ سکتے ہیں "اَبَی السجود" (اس نے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا) ــــ کبھی اس فعل کا مفعول ایک جملہ ہوتا ہے جو "اَنْ" سے شروع ہوتا ہے۔ مثلاً اسی آیت میں محذوف عبارت کچھ یوں بھی ہو سکتی ہے "أَبیٰ أَنْ یَسْجُدَ" (اس نے نہ مانا کہ وہ سجدہ کرے)۔ قرآن کریم میں اس فعل کے محذوف ہونے کی پانچ مثالیں موجود ہیں۔ جن میں سے ایک یہ زیر مطالعہ آیت ہے۔ فعل "أَبیٰ" کے ساتھ "أَن" کے استعمال کی بھی چار مثالیں قرآن کریم میں موجود ہیں (جن پر اپنی جگہ بات ہوگی)۔ اس فعل (اَبیٰ) کے ساتھ براہِ راست مفعول آنے کی کوئی مثال قرآن میں موجود نہیں ہے۔

● چونکہ اس فعل (أَبیٰ) کے معنی ہی "ما رَضِیَ" یا "مَا قَبِلَ" (اس نے قبول نہ کیا، راضی نہ ہوا) یعنی فعل منفی کے ہیں اس لیے اس کے بعد "اِلَّا" (استثناء) کا استعمال اسی طرح ہوتا ہے جیسے کسی منفی جملے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ "لا" یا "ما" لگائے بغیر منفی جملے کا کام دیتا ہے۔ مثلاً آپ یوں کہہ سکتے ہیں "أَبیٰ اِلَّا الذھاب" (اس نے جانے کے سوا باقی ہر چیز

کا انکار کر دیا یعنی جانے کے ارادے پر ہی ڈٹ گیا) یعنی یہ " ما قبل اِلَّا الذھابَ " ہی کی دوسری صورت ہے ـــ اسی مضمون کو آپ " اَبیٰ اِلَّا اَنْ یذھبَ " (اس نے نہ مانا سوائے اس کے وہ تو جائے گا ہی کی صورت میں بھی کہہ سکتے ہیں۔

● خیال رہے اگر " اِلَّا " کے بغیر " ابی الذھابَ " یا " اَبیٰ اَن یذھبَ " کہیں گے تو مطلب ہوگا " اس نے جانے سے انکار کر دیا " فعل " اَبیٰ " کے استعمال کے اس فرق (اِلَّا کے ساتھ اور اِلَّا کے بغیر) کو اچھی طرح سمجھ لیں ـــ قرآن کریم میں " اَبیٰ " کے بعد " اِلَّا " کے استعمال کی بھی کم از کم چار (۴) مثالیں موجود ہیں۔

۲:۲۴:۱(۵) [وَاسْتَكْبَرَ] " وَ " تو عاطفہ (بمعنی " اور ") ہے۔ اور " اِسْتَكْبَرَ " کا مادہ " ک ب ر " اور وزن " اِسْتَفْعَلَ " ہے (اِسْتَكْبَرَ " کا ابتدائی ھمزۃ الوصل " وَ " کی وجہ سے تلفظ سے گر گیا ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد مختلف ابواب سے مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

● کَبَرَ ... یکبُرُ کَبْرًا (باب نصر سے) ہو تو اس کے معنی ہیں: "...... سے عمر میں بڑا ہونا "۔ اس صورت میں یہ فعل متعدی کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور جس سے عمر کا مقابلہ ہو وہ مفعول بنفسہٖ ہو کر آتا ہے۔ مثلاً کہیں گے: " کَبَرَنی (یا یکبُرُنی) فلانٌ بسَنَۃٍ " (فلاں مجھ سے عمر میں ایک سال بڑا ہے)۔ اور جو بڑا ہوا سے " کابِر " (اسم الفاعل) کہتے ہیں۔ اسی سے پشت در پشت بڑائی یا کسی روایت کے لیے محاورہ ہے۔ " کابرًا عن کابِرٍ " یعنی " بعد کے ایک بزرگ نے اپنے سے پہلے والے کسی بڑے سے چیز لی " ـ اور یہ محاورہ (کابرًا عن کابِرٍ) بعض دفعہ اردو میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

● کَبِرَ یکبَرُ کِبَرًا (باب سمع سے) ہو تو اس کے معنی ہوتے ہیں: " زیادہ عمر کا یعنی بوڑھا یا بڑی عمر کا یا عمر رسیدہ ہونا " مثلاً کسی انسان یا حیوان کا

بلحاظ عمر بڑا ہو جانا بیان کرنا ہو تو کہیں گے : کَبِرَ الرجلُ : آدمی بڑھاپے میں پہنچا یا عمر رسیدہ ہو گیا۔ اور یہی فعل مطلقاً عمر میں بڑھ جانا یا "بڑا ہو جانا" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں : "کَبِرَ الطِفلُ" (لڑکا بڑا ہو گیا)۔

اس باب (سمِع) سے یہ فعل بطور لازم استعمال ہوتا ہے اور اس سے اسم الفاعل کی بجائے صفت مشبہ "کبیر" آتی ہے۔ اور اسی سے "شیخ کبیر" بہت بوڑھے آدمی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

● "کَبُرَ یکبُرکِبَرًا" (باب کرم سے) آئے تو اس کے بنیادی معنی تو وہی "بڑا ہونا" ہیں تاہم بلحاظِ استعمال یہ حسب موقع تین مفہوم رکھتا ہے اور ان تینوں مفاہیم کے لیے اس فعل سے صفت مشبہ عموماً "کبیر" ہی استعمال ہوتی ہے۔

(i) "کسی انسان یا حیوان کا جسم اور ضخامت (جسمانی) میں بڑا ہونا" ـــ اسی سے کہتے ہیں "الفیل حیوان کبیر" (ہاتھی بڑا جانور ہے)۔

(ii) "کسی چیز کا معنوی قدر و قیمت یا درجے کے لحاظ سے بڑا ہونا" ـــــ اور اپنے موصوف کے اعتبار سے یہ اچھائی اور برائی دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً "فضلٌ کبیرٌ" (بڑا فضل)، یا ضَلالٌ کبیرٌ (بڑی گمراہی)

(iii) کسی کام کا عمل پیرا ہونے کے لحاظ سے بڑا (بھاری، گراں یا مشکل) ہونا" ـــ اس صورت میں بطورِ فعل اس کے ساتھ "علی" کا صلہ لگتا ہے مثلاً کہتے ہیں "کَبُرَعلیہ الامرُ" (معاملہ اس پر بھاری ہو گیا یعنی بات اس پر گراں یا شاق گزری) اس صورت میں "گراں اور مشکل" کے لیے صفت عموماً "کبیرٌ" کی بجائے "کبیرۃٌ" استعمال ہوتی ہے۔ جس پر مزید بحث آگے <u>۲:۳۰:۱ (۲)</u> میں آئے گی۔

انشاء اللہ تعالیٰ۔

● قرآن کریم میں اس فعل ثلاثی مجرد کے مختلف صیغے کل آٹھ جگہ آئے ہیں۔ ان میں سے پہلے معنی (باب نصر والے) میں تو یہ فعل کہیں استعمال نہیں ہوا۔ دوسرے (باب سمع والے) معنوں میں یہ فعل صرف ایک جگہ (النساء: ۶) میں آیا ہے۔ باقی تمام مقامات پر یہ فعل باب کرم سے ہی آیا ہے۔ اور اس باب سے بھی فعل یا کوئی اسم مشتق (مثلاً صفت مشبہ) مندرجہ بالا مؤخر الذکر دو معنی (ii) اور (iii) میں ہی استعمال ہوا ہے پہلے مفہوم (i) میں کہیں نہیں آیا۔ اس فعل سے مختلف معانی کے لیے متعدد اسماء مشتقہ (کبائر، کبیرۃ، اکبر، کبری وغیرہ) قرآن کریم میں اسی (۸۰) کے قریب جگہ آئے ہیں۔ ان کا بیان اپنی اپنی جگہ آئے گا۔ (ان شاء اللہ)

● زیر مطالعہ لفظ "استکبر" اس مادہ (ک ب ر) سے باب استفعال کا فعل ماضی (صیغہ واحد مذکر غائب) ہے۔ اس باب سے فعل "استَکبَر، یَستَکبِرُ استکبارًا" کے بنیادی معنی ہیں: "کسی چیز کو بڑا یا عظیم سمجھ لینا یا خیال کرنا"۔ جب اس فعل کا مفعول "اپنی ذات، اپنا آپ (نفس الفاعل) ہو یعنی اس کے معنی "(اپنے آپ کو) بڑا سمجھ لینا" ہوں تو عموماً مفعول حذف کر دیا جاتا ہے یعنی "استکبر نفسہ" نہیں کہتے۔ بلکہ خود "استکبر" کے معنی ہی "اپنی بڑائی کے گھمنڈ میں مبتلا ہونا" (فعل لازم کی طرح) ہوتے ہیں جس کو اردو میں "تکبر کرنا، غرور کرنا، غرور میں آجانا، شیخی میں آجانا اور تکبر میں آنا" کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور اسی لیے یہاں اکثر مترجمین نے ان ہی مصدری الفاظ کے ساتھ (بصورت ماضی) ترجمہ کیا ہے۔

● قرآن کریم میں اس باب سے فعل (استکبار) کے صیغے چالیس (۴۰) جگہ اور مختلف اسماء مشتقہ کل آٹھ جگہ آئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس مادہ (ک ب ر) سے مزید فیہ بعض دیگر ابواب (مثلاً تفعیل، افعال، تفعل) سے بھی مختلف صیغہ ہائے

فعل چھ سات جگہ آئے ہیں۔ جن پر اپنی جگہ بات ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

[وَكَانَ] میں "وَ" بمعنی "اور" ہے۔ اور "کان" کا مادہ "ک و ن" اور وزنِ اصلی "فَعَلَ" ہے۔ اصلی شکل "کَوَنَ" تھی جس میں واو (متحرکہ ماقبل مفتوح)، الف میں بدل کر لکھی اور بولی جاتی ہے۔ اس مادہ سے فعل "کان یکونُ کونًا" (بمعنی "ہونا") کے استعمال وغیرہ پر البقرہ: ۱۰ یعنی ۲ : ۸ : ۱ (۱۰) میں بات ہو چکی ہے۔ یہاں "کَانَ" (جو ماضی کا صیغہ ہے) کا ترجمہ اکثر مترجمین نے تو "تھا" ہی کیا ہے۔ اور بعض حضرات نے اس کا ترجمہ "ہوگیا، بن بیٹھا، بن گیا" سے بھی کر دیا ہے جو اردو محاورے اور آیت کے سیاق و سباق کے لحاظ سے درست ہے تاہم بلحاظ لفظیہ "کان" کی بجائے "صار" کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔

[مِنَ الْكٰفِرِيْنَ] "مِنْ" (جس کے معانی اور استعمالات پر ۲:۲:۱(۵) میں بات ہو چکی ہے) کا یہاں ترجمہ "میں سے" (برائے تبعیض) یا "کی قسم سے" (مِنْ بیانیہ سمجھ کر) ہو سکتا ہے۔ جسے اردو مترجمین نے "سے"، "میں سے"، "میں" کے علاوہ پرانی اردو میں "میں کا" کی صورت میں ترجمہ کیا ہے۔

اور کلمہ "الکافرین" (بر سم املائی) کا مادہ "ک ف ر" اور وزن (لام تعریف نکال کر) "فاعلین" ہے جو اس مادہ سے فعل مجرد کفَر یکفُر کفرًا (نہ ماننا۔ انکار کرنا) سے اسم الفاعل کا صیغہ جمع مذکر سالم ہے [کَفَر کے معنی و استعمال کے لیے چاہیں تو دیکھئے ۲ : ۵ : ۱ (۱)]

● چونکہ "کفر" اور "کافر" کے لفظ اپنے لفظی سے زیادہ اصطلاحی معنوں کے ساتھ اردو میں مستعمل ہیں۔ اس لیے اکثر مترجمین نے "کافرین" کا ترجمہ "کافروں" (اردو جمع) سے ہی کیا ہے۔ بعض نے لفظی ترجمہ "منکروں" اور "نافرمانوں" سے بھی کیا ہے ــــ جن مترجمین نے "کانَ" کا ترجمہ "بن گیا، بن بیٹھا، ہوگیا" سے کیا ہے۔ ان میں سے بعض نے "مِنَ الکافرِیْنَ" کے "مِنْ" اور "الکافرین" کے صیغۂ جمع (ہر دو) کو اردو محاورے

کی خاطر نظر انداز کرتے ہوئے " مِنَ الکافرین " کا ترجمہ صرف ایک لفظ " کافر" یا " نافرمان " (بن بیٹھا) " سے ہی کر دیا ہے۔ جو ظاہر ہے اصل عبارت (کے الفاظ) سے بہر حال تجاوز ہے۔

۲ : ۲۴ : ۲ الاعراب

واذ قلنا للملئکۃ اسجدوا لِادم فسجدوا الآ ابلیس ؕ ابی واستکبر وکان من الکافرین۔

بنیادی طور پر یہ آیت تین جملوں پر مشتمل ہے مگر پہلے دو جملے فاء عاطفہ کے ذریعے ملا کر ایک جملہ بنا دیئے گئے ہیں ۔ تیسرے جملہ کے اجزاء بھی واو عاطفہ کے ذریعے باہم مل کر ایک جملہ بنتا ہے۔ تفصیل اعراب یوں ہے :

(۱) واذ قلنا للملئکۃ اسجدوا لِاٰدم۔

[وَ] حرف عطف ہے جس کے ذریعے مابعد والے جملے کو سابقہ جملے پر عطف کیا گیا ہے یعنی بیان قصہ کو مربوط کیا گیا ہے [اِذ] ظرف ہے جس میں ماضی کا مفہوم موجود ہے [قُلْنَا] فعل ماضی معروف ہے جس میں ضمیر تعظیم[۱] " نحن " مستتر ہے۔ چونکہ ظرف عموماً مضاف ہو کر ہی آتا ہے اس لیے نحوی حضرات یہاں " اِذْ " (ظرفیہ) کے بعد آنے والے جملہ فعلیہ کو (جو یہاں " قُلنَا " ہے) مضاف الیہ قرار دے کر محلاً مجرور کہتے ہیں ۔ مگر یہ محض فنی کھیل ہے اس کے ماننے یا نہ ماننے سے عبارت کے فہم یا ترجمہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا ۔ [للملائکۃ] جار (لِ) اور مجرور (الملائکہ)

---

[۱] جمع متکلم کی ضمیر " نحن " جب (بارز یا مستتر شکل میں) اللہ تعالیٰ کے لیے آئے تو نحوی اسے ضمیر جمع متکلم یا ضمیر الفاعلین کہنے کی بجائے " ضمیر التعظیم " کہتے ہیں ۔ کیونکہ یہ جمع یا کثرت عدد کے لیے نہیں ہوتی بلکہ انگریزی کی رائل یا ایڈیٹوریل " we " کی مانند ہوتی ہے۔ جس سے ذاتِ واحد مراد ہوتی ہے ۔

مل کر متعلق فعل " قلنا " ہیں ۔ یا لام (لِ) کو فعل " قلنا " کے مفعول ثانی (جس سے بات کی جائے) پہ داخل ہونے والا " صلہ " سمجھیں تو " للملائکۃ " کو محلاً منصوب کہہ سکتے ہیں ۔ [اسجدوا] فعل امر صیغہ جمع مذکر حاضر ہے اور چونکہ فعل " قال یقول " (کہنا) کے بعد جو بات کہی جائے (یعنی مقول) وہ ایک طرح سے اس فعل کا مفعول ہوتا ہے اس لیے اس " مقول " کو (جو یہاں " اسجدوا لآدم ہے) محلاً منصوب بھی کہہ سکتے ہیں ۔

[لِآدَمَ] جار (لِ) اور مجرور (آدم) مل کر فعل " اسجدوا " سے متعلق ہیں ۔ یا یوں کہیے کہ یہ لام (لِ) فعل " سجَد یسجُد " کے مفعول پہ داخل ہونے والا " صلہ " ہے ۔ (اس لیے اس فعل کا مفعول بنفسہ نہیں آتا بلکہ لام کے صلہ کے ساتھ ہی استعمال ہوتا ہے ۔ عربی میں اس نے اللہ کو سجدہ کیا " کے لیے " سجدَ اللّٰہ " نہیں کہتے بلکہ " سجدَ لِلّٰہِ " کہتے ہیں) اس طرح " لِآدم " محلاً منصوب بھی ہے ۔ بہرصورت " اسجدو لِآدم " کا ترجمہ " تم سجدہ کرو آدم کو " ہے جس کی بامحاورہ صورتوں سے حصہ " اللغۃ " میں بات ہو چکی ہے ۔

(۲) فسجدوا الا اِبلیسَ

[فسجدوا] کی فاء (فَ) عاطفہ (بمعنی سو، پس) ہے جس کے ذریعے یہ (اگلا) جملہ پچھلے جملے (۲:۱) پہ عطف ہے اور " اسجدوا " فعل ماضی معروف مع ضمیر فاعلین " ھم " ہے (جس کی علامت " واو الجمع " ہے اور جو یہاں " ملائکہ (فرشتوں) کے لیے ہے) ۔ [اِلَّا] حرفِ استثناء ہے جس کے بعد بیان ہونے والی چیز (مستثنٰی) اس سے پہلے بیان ہونے والی چیز (مستثنٰی منہ) کے حکم سے خارج ہوتی ہے [اِبْلیسَ] یہ حرف استثناء " اِلَّا " (بمعنی " مگر ") کی وجہ سے مستثنٰی ہے اور اسی لیے منصوب ہے علامتِ نصب آخری " س " کی فتحہ (ـَـ) ہے کیونکہ

لفظ "ابلیس" غیر منصرف ہے ۔ اور یہ (ابلیس) یہاں مستثنیٰ متصل بھی ہو سکتا ہے اور منقطع بھی ۔ [آپ کی یاددہانی کے لیے لکھا جاتا ہے کہ اگر مستثنیٰ اپنے مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو تو اسے مستثنیٰ منقطع کہتے ہیں اور یہ عبارت میں ہمیشہ منصوب ہوتا ہے (مثلاً یہاں ابلیس کو فرشتوں کی بجائے "جنوں" سے سمجھا جائے جیسا کہ قرآن میں آیا ہے) اور اگر مستثنیٰ اپنے مستثنیٰ منہ کی ہی جنس سے ہو (مثلاً یہاں "ابلیس" کو "ملائکہ" میں سے ہی سمجھا جائے کہ سجدہ کا حکم ان کو ہی دیا گیا)، تو اس کے منصوب ہونے کی کچھ شرائط ہوتی ہیں (مثلاً ماقبل جملے کا مثبت (منفی نہ) ہونا) جو یہاں موجود ہیں ۔ اس طرح دونوں صورتوں میں لفظ "ابلیس" منصوب ہو سکتا ہے ــــ اس طرح یہ دونوں جملے (۱ء و ۲ء) مل کر ایک مکمل عبارت بنتے ہیں اس لیے ان کے آخر پر وقف مطلق کی علامت (ط) لگائی جاتی ہے ۔

(۳) ابی واستکبر وکان من الکافرین

[ابی] فعل ماضی معروف مع ضمیر فاعل "ھو" ہے جو ابلیس کے لیے ہے ۔ [وَ] عاطفہ ہے اور اسی طرح [استکبر] بھی فعل ماضی معروف مع ضمیر فاعل "ھو" ہے ۔ اور یہ فعل (استکبر) واو العطف کے ذریعے سابقہ فعل (ابی) پر عطف ہے ۔ [وَ] بھی عاطفہ ہے جو بعد والے جملے کو سابقہ جملے پر عطف کرتی (ملاتی) ہے ۔ [کان] فعل ناقص صیغہ ماضی (واحد غائب) ہے جس میں اسم "کان" "ھو" شامل ہے ۔ [من الکافرین] حرف جار (من) اور مجرور (الکافرین) مل کر "کان" کی (قائم مقام) خبر (محلاً منصوب) بھی بن سکتے ہیں اور چاہیں تو کان کی خبر محذوف سے متعلق بھی قرار دے سکتے ہیں ۔ یعنی مقدر عبارت "کان کافرًا من الکافرین" ہو سکتی ہے (وہ کافروں میں سے ایک کافر تھا) ــــ اور شاید یہی وجہ ہے کہ اردو کے بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ بصورت واحد ہی کیا ہے یعنی (کافروں میں سے ایک) "کافر ہو گیا"۔

۲:۲۴:۳ الرسم

بلحاظ رسم اس (زیر مطالعہ) آیت میں صرف دو کلمات ایسے ہیں جن کے رسم عثمانی اور رسم املائی میں فرق ہے۔

(۱) "الملئکۃ" (جو عام عربی میں "ملائکۃ" لکھا جاتا ہے) قرآن کریم میں یہ ہمیشہ بحذف الالف (بین اللام والھمزۃ) لکھا جاتا ہے۔ اس کے اس (عثمانی) رسم الخط پر پہلے البقرہ: ۳۰ یعنی ۲:۲۱:۳ میں بھی بات ہوئی تھی۔

(۲) "الکفرین" (جس کی عام املاء "الکافرین" ہے) قرآن کریم میں ہر جگہ بمطابق رسم عثمانی بحذف الالف (بعد الکاف) لکھا جاتا ہے۔

● لفظ "آدم" کے صرف ایک الف سے لکھے جانے اور "اسجدوا" کے آخر پر الف زائدہ لکھنے (رسم عثمانی اور رسم املائی ہر دو میں) پر بھی پہلے بات ہو چکی ہے۔

۲:۲۴:۴ الضبط

زیر مطالعہ آیت کے کلمات میں ضبط کے اختلاف کو مندرجہ ذیل نمونوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

وَ اِذْ ، اِذْ ، اِذْ / قُلْنَا ، قُلْنَا ، قُلْنَا /

لِلْمَلٰٓئِکَۃِ ، لِلْمَلٰئِکَۃِ ، لِلْمَلٰٓئِکَۃِ ، لِلْمَلٰٓئِکَۃِ /

اسْجُدُوْا ، اسْجُدُوْا ، اِسْجُدُوْا /

لِاٰدَمَ ، لِاٰدَمَ / فَسَجَدُوْا ، فَسَجَدُوْا ، فَسَجَدُوْا /

اِلَّآ ، اِلَّا ، اِلَّآ ، اِلَّا /

اِبْلِیْسَ ، اِبْلِیْسَ ، اِبْلِیْسَ ، اِبْلِیْسَ /

(باقی صفحہ ۱۰۴ پر)

انسانی حقوق
سیرتِ طیّبہ کی روشنی میں (۳)

از قلم: سید شبیر حسین زاہد

(۳) میاں بیوی کے مشترکہ حقوق (آپس میں)

عائلی زندگی میں ایسے حقوق جن کا فریقین کی طرف سے ایک جیسا پورا کیا جانا لازمی ہے ان کی مختصر تشریح ذیل میں دی جاتی ہے:

(ا) مساوی حیثیت: مرد عورت دونوں مساوی الحقوق ہیں، چنانچہ فرمایا گیا: "میں تم میں سے کسی عمل کرنے والے کا عمل ضائع نہیں کرتا، مرد ہو یا عورت، تم سب ایک دوسرے سے ہو"۔ (آل عمران: ۱۹۵) پھر ارشاد ہوا: "اور جو نیک عمل کرتا ہے، مرد ہو یا عورت، وہ مومن ہو تو وہ جنّت میں داخل ہوں گے"۔ (مومن: ۴۰) حکمِ الٰہی ہے: "مردوں کا حصّہ ہے جو وہ کمائیں اور عورتوں کا حصّہ ہے جو وہ کمائیں"۔ (النساء: ۳۲)

(ب) وراثت میں برابری[۱۵]: اعلانِ خداوندی ہے: "مردوں کے لئے اس سے ایک حصّہ ہے جو ان کے والدین اور قریبی رشتہ دار چھوڑ مریں اور عورتوں کے لئے اس سے ایک حصّہ ہے جو ان کے والدین اور قریبی رشتہ دار چھوڑ مریں"۔ (النساء: ۷)

(ج) ایک دوسرے کے ترکہ میں حصّہ: خاوند کا بیوی کے ترکہ میں حصّہ رکھا گیا ہے اور بیوی کا خاوند کے ترکہ میں حصّہ رکھا گیا ہے، جس سے چشم پوشی حقوق کا ضیاع ہے۔ (دیکھئے النساء: ع ۲)

---

[۱۵] ایک مستشرق نے اس حقیقت کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (اپنی تعلیمات و عمل کے ذریعے) عورت کو مملوکیت کے درجہ سے نکال کر مالکیت کا درجہ بخشا اور اس کو پہلا شرعی وارث قرار دیا۔ (بحوالہ اسلام کے کارہائے نمایاں، ص ۴۳۴)

(د) لعان کا باہمی حق: خاوند بیوی پر شک کرے' مگر کوئی شرعی گواہ پیش نہ کر سکے تو چار دفعہ قسم کھا کر اپنی سچائی کا اظہار کرے اور جھوٹا ہونے کی صورت میں اللہ کی لعنت طلب کرے۔ اسی طرح عورت چار دفعہ قسم کھا کر اپنے پاک دامن اور خاوند کے جھوٹا ہونے کا اقرار کرے اور اپنے جھوٹا ہونے کی صورت میں اللہ کی لعنت مانگے۔[۱۶] (تفصیل کے لئے سورۃ النور: ع ۱)

(ہ) محبت و صلحِ کُلّی: میاں بیوی کا ایک دوسرے پہ حق ہے کہ وہ محبت و صلحِ کُلّی سے رہیں اور معمولی رنجشوں کو کینہ کی بنیاد نہ بنائیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے فرمایا: وَالصُّلْحُ خَيْرٌ "مصالحت میں بھلائی ہی بھلائی ہے"۔ (النساء: ۲۸)

حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی ارشاد ہے کہ "کوئی مسلمان شوہر اپنی مسلمان بیوی سے نفرت نہ کرے' اگر اس کی ایک عادت ناپسندیدہ ہے تو یقیناً کئی عادتیں پسندیدہ ہوں گی"۔ (مسلم)

(و) اعتدال و میانہ روی: میاں بیوی دونوں کا ایک دوسرے پر حق ہے کہ عائلی زندگی کے تمام معاملات میں اعتدال و میانہ روی کو اختیار کیا جائے۔ ارشادِ نبویؐ ہے: خَيْرُ الأُمورِ أوسَطُها (بیہقی) "سب سے اچھا راستہ اعتدال کا ہے!"۔

(ز) ایک دوسرے کا پردہ[۱۷]: ارشادِ خداوندی ہے: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ: ۱۸۷) "وہ (عورتیں) تمہاری پوشاک ہیں اور تم ان کی پوشاک ہو"۔ پوشاک کی تشریح کرتے ہوئے سید سلیمانؒ ندوی سیرت النبیؐ جلد ششم میں لکھتے ہیں: "اس پوشاک کے پردہ میں جیسا کہ ابھی کہا گیا بیبیوں معنی پوشیدہ ہیں۔ تم ان کے لئے ستر پوش ہو اور وہ تمہارے لئے' تم ان کی زینت ہو اور وہ تمہاری' تم ان کی خوبصورتی ہو اور وہ تمہاری' تم ان کی تکمیل کا ذریعہ ہو اور وہ تمہاری"۔ (ص ۲۲۷)۔ "مختصر الفاظ میں لباس پردہ ہے' ہر

---

[۱۶] اس قسما قسمی (یعنی لعان) کے بعد ضرور بالضرور میاں بیوی میں جدائی کرا دی جائے گی' اس لئے کہ عائلی زندگی میں اعلانیہ شک کو ہرگز راہ نہیں۔

[۱۷] قیامت کے دن اللہ کے ہاں سب سے بڑی خیانت یہ ہو گی کہ میاں یا بیوی اپنی خلوت کی باتیں باہر بتا دے جن کا پردہ رکھنا ضروری ہے۔ (مسلم' ابوداؤد)

عیب کو چھپاتا ہے ..... کیا ایک اچھی بیوی اپنے خاوند کے لئے اور ایک اچھا خاوند اپنی بیوی کے لئے پردہ نہیں ہے؟ یقیناً ہے!"۔ (تفسیر ضیاء القرآن' جلد اول ص ۱۲۷)۔"اس اعتبار سے مرد عورتوں کا لباس (پردہ پوش) ہے اور عورت مردوں کے لئے لباس (پردہ پوش) ہے"۔ (فقہ القرآن سوم' ص ۴۸)

(ح) برابر کے حقوق: قرآن کریم میں ارشاد ہے: "اور عورتوں کے لئے ایسے ہی حقوق ہیں جیسا کہ دستور کے مطابق ان کے ذمے فرائض (یعنی مردوں کے حقوق ہیں)"۔ (البقرۃ:۲۲۸)

(۴) خاوند کے حقوق

(ا) مجموعی حکم[۵۸]: قرآن کریم میں ارشادِ الٰہی ہے: "نیک عورتیں (اپنے خاوندوں کی) اطاعت گزار ہوتی ہیں اور ان کی عدم موجودگی میں ان کے مال اور آبرو کی حفاظت کرتی ہیں"۔ (النساء: ۳۴)۔ارشادِ نبویؐ ہے: "عورت جب پانچوں وقت نماز ادا کرے' ماہِ رمضان کے روزے رکھے' اپنی آبرو کی حفاظت کرے' اپنے خاوند کی اطاعت کرے تو جنّت کے جس دروازے سے چاہے داخل ہو جائے"۔ (صحیحین) حضورؐ کا ارشادِ گرامی ہے: "عورت اپنے خاوند کے گھر کی نگران ہے اور اس کے بارے میں جواب دہ ہے"۔

(ب) ہمبستری کا حق: ارشادِ رسالت ہے: "جب خاوند اپنی بیوی کو اپنے بسترِ خواب کی طرف بلائے اور وہ (بلاعذرِ شرعی) انکار کرے اور اس سبب سے وہ غضبناک ہو کر سو رہے تو فرشتے صبح تک اس عورت پر لعنت کرتے رہتے ہیں"۔ (ترمذی)

(ج) خاوند کی خوشی: ارشادِ نبویؐ ہے: "جو عورت ایسی حالت میں مرے کہ اس کا خاوند اس سے راضی تھا تو وہ جنّت میں داخل ہو گی"۔ (سنن نسائی' ترمذی)۔"اور (عورت) اپنی جان و مال میں کسی ایسی بات میں اس (خاوند) کی مخالفت نہ کرے جو اس کو ناگوار ہو"۔ (ایضاً)

---

[۵۸] اس مجموعی حکم سے خاوند کے چار حق ثابت ہوتے ہیں یعنی (۱) رویّہ درست رکھنا (۲) اطاعت (۳) حفظ غیب (۴) گھر کی دیکھ بھال

(د) طلاق دینے کا حق: قرآن مجید میں طلاق دینے کا حق خاوند کا ہے' اگر کسی بھی وجہ سے نباہ ممکن نہ ہو۔ (دیکھئے سورۃ البقرہ' آل عمران) ' حضورؐ کا ارشاد ہے: "جائز چیزوں میں سے طلاق کو اللہ سب سے زیادہ ناپسند کرتا ہے"۔ (ابوداؤد)

(ہ) خاوند کی خدمت: حضرت عائشہ صدیقہؓ اپنے ہاتھوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے دھوتیں اور سرمبارک میں تیل لگاتیں' گھر کا تمام کام کاج خود کرتی تھیں۔ (بحوالہ حقوق العباد ص ۴۲)

(و) خاوند کی شکر گزاری: حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے عورتوں سے ارشاد فرمایا: "تم اچھا سلوک کرنے والے شوہروں کی ناشکری سے بچو"۔ (الادب المفرد)

(ز) شوہروں کے حقوق کی ادائیگی کی فضیلت: حضورؐ کا ارشاد ہے: "شوہروں کی اطاعت کرنا اور ان کے حقوق کو پہچاننا جہاد کے برابر درجہ رکھتا ہے"۔ (الترغیب و الترہیب) طبرانی میں بھی اسی مضمون کی حدیث آئی ہے۔

(ح) خاوند کے لئے آرائش و زیبائش: عورت کا صرف خاوند کے لئے بننا سنورنا جائز ہے۔ ارشادِ رسالت ہے: "بہترین بیوی وہ ہے کہ جب اسے خاوند دیکھے تو خوش ہو جائے"۔ (سنن نسائی)

(ط) خاوند کی موت پر سوگ: قرآن نے عورتوں پر لازم کر دیا ہے کہ وہ شوہر کی وفات پر کم از کم چار مہینے دس دن سوگ منائیں (سورۃ البقرہ: ۲۳۴)۔ یاد رہے کہ دوسروں کی وفات پر صرف تین دن تک سوگ کی اجازت ہے۔

(۵) بیوی کے حقوق

(ا) حُسنِ سلوک: قرآن کریم کا ارشاد ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (النساء: ۱۹) "اور عورتوں کے ساتھ معروف طریقے (حُسنِ معاشرت) سے زندگی گزارو"۔

حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تم میں سے بہترین شخص وہ ہے جو اپنے اہلِ خانہ کے حق میں بہتر ہے"۔ (ترمذی)۔ "سب سے کامل مؤمن وہ ہے.... جو اپنے اہل و عیال سے نرم سلوک کرے"۔ (ترمذی)

(ب) نفقہ و سکنیٰ: قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے: "مرد عورتوں کے گزارہ کے ذمہ دار ہیں"۔ (النساء: ۳۴) "چاہیے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق (اہل و عیال پر) خرچ کرے"۔ (الطلاق)۔حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "(شوہر پر) بیوی کا حق یہ ہے کہ اسے عمدہ کھانا اور لباس ملے"۔ (ترمذی) "کوئی مؤمن اپنی بیوی سے ناراض نہ رہا کرے"۔ (مسلم)

(ج) حقِ مہر کی ادائیگی: ارشادِ خداوندی ہے: وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً (النساء: ۴) "ان عورتوں کو (جو حبالۂ عقد میں آئیں) ان کے مہر بلا بدل دو"۔ پھر فرمایا: فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ (النساء: ۲۵) "پس عورتوں کے مقرر شدہ مہر دو"۔ حضورؐ کا ارشاد ہے: "جن شرطوں کو تم پورا کرتے ہو ان سب میں زیادہ ضروری اس کو پورا کرنا ہے جس کی وجہ سے تم نے عورتوں کے ناموس کو اپنے لئے حلال کیا ہے"۔ (صحیحین)

(د) بیویوں میں عدل و برابری: سورۃ النساء میں ارشاد ہوا: "پس اگر تم کو خوف ہو کہ عدل نہیں کر سکو گے تو ایک ہی یا جس کے تمہارے داہنے ہاتھ مالک ہوئے (پر اکتفا کرو)۔ یہ زیادہ نزدیک ہے تاکہ تم ناانصافی نہ کرو"۔ (آیت ۳)۔حضورؐ کا ارشاد گرامی ہے: "جب آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں اور اس نے ان کے حقوق میں انصاف اور برابری نہ رکھی ہو تو قیامت کے دن وہ اس حال میں آئے گا کہ اس کا آدھا دھڑ گر گیا ہو گا"۔ (ترمذی) یعنی فالج زدہ ہو گیا ہو گا۔

(ہ) خُلع کا حق: قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے کہ "پس اگر تمہیں ڈر ہو کہ وہ دونوں (میاں بیوی) اللہ کی حدود کو قائم نہیں کر سکیں گے تو پھر اس کے بارے میں کچھ گناہ نہیں جو عورت (علیحدگی حاصل کرنے کے لئے خاوند کو کچھ) فدیہ دے دے۔ یہ اللہ کی حدیں ہیں"۔ (البقرہ-۲۲۹)۔حبیبہؓ بنت سہل کا اپنے میاں کے ساتھ نباہ نہ ہوا تو حضورؐ نے اس کے خاوند ثابتؓ بن قیس سے فرمایا: "اس (حبیبہؓ) سے کچھ لے لو (اور اسے آزاد کرو)"۔ انہوں نے لے لیا۔ اور حبیبہ اپنے کنبے میں جا بیٹھی[۱۹]

(و) باعصمت عورتوں کی عزت کی حفاظت: قرآن پاک میں ارشاد ہوا: "جو لوگ

۱۹۔ سنن نسائی

پاکدامن بے خبر مومن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت ہے"۔ (النور۔۲۳)

(ز) ناگوار مارپیٹ کی ممانعت: حضور علیہ الصلوات والتسلیمات کا ارشاد ہے: "وہ لوگ جو اپنی عورتوں کو مارتے ہیں وہ تم میں سے اچھے آدمی نہیں ہیں"۔ (ابوداؤد، ابن ماجہ) "نہ بیوی کے منہ پر کبھی تھپڑ مارو، نہ اسے بُرا بھلا کہو اور گھر کے سوا اسے کہیں اور تنہا مت چھوڑو"۔ (ترمذی، ابو داؤد) "پس عورت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرو تو زندگی اچھی گذرے گی"۔ (ترغیب و ترہیب)

(ح) ظلم و تعدّی کی ممانعت: خدا تعالٰی کا ارشاد ہے: "اور بیویوں کو (رجوع کرکے) اس لئے نہ روکو کہ تم انہیں تکلیف پہنچانا چاہو تاکہ ان پر زیادتیاں کر سکو۔ جو ایسا کرے گا وہ خود اپنے نفس پر ہی ظلم کرے گا"۔ (البقرۃ:۲۳۱)

بقیہ: بیع مؤجل

ہے لیکن اس کی تفصیلات پڑھنے کا ان کو موقع نہیں ملا۔ اگر ملا ہوتا تو وہ کبھی بیع مؤجل کے جواز کے لئے اس کو پیش نہ کرتے۔

آخر میں مولانا کی خدمت میں خلوص کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ ذہانت اور تحریر کی صلاحیت بلاشبہ ایک عالم دین کے لئے نعمت ہے اور اس نعمت کا شکر یہ ہے کہ اس کو صحیح طور پر تحقیقِ حق کے لئے استعمال کیا جائے، ورنہ اس کی ناشکری ہو گی۔ میں سمجھتا ہوں مولانا کو ابھی بہت کچھ پڑھنے اور غور و فکر سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ اللہ توفیق ارزاں فرمائے!

بقیہ: لغات و اعراب قرآن

اَبٰی ، اَبٰی ، اَبٰی /
وَاسْتَكْبَرَ اَسْتَكْبَرَ ، اَسْتَكْبَرَ /
وَكَانَ ، كَانَ ، كَانَ / مِنَ ، مِنَ /
الْكٰفِرِيْنَ ، الْكٰفِرِيْنَ ، اَلْكٰفِرِيْنَ

صدرِ مؤسّس مرکزی انجمن خدّام القرآن اور امیر تنظیمِ اسلامی

ڈاکٹر اسرار احمد

کی علمی و فکری اور دعوتی و تحریکی کاوشوں کا نچوڑ

۲۸۰ صفحات پر مشتمل ایک اہم علمی دستاویز جس میں عملی خطوط کی نشاندہی بھی موجود ہے

دعوت رجوع اِلی القرآن

کا منظر و پس منظر

چھپ کر آگئی ہے ___ ضرور مطالعہ کیجئے ___ دُوسروں تک پہنچائیے

■ سفید کاغذ ■ عمدہ کتابت ■ دیدہ زیب طباعت ■ قیمت مجلّد/-۶۵ روپے ■ غیر مجلّد/-۵۰ روپے

Jul - Aug 1992 Regd No. L 8193

MONTHLY
HIKMAT_E_QURAN
LAHORE

VOL 11
NO. 7-8

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

کے قیام کا مقصد

منبعِ ایمان ——— اور ——— سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے علم و حکمت کی

وسیع پیمانے ——— اور ——— اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمتِ 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