نومبر، دسمبر ۱۹۹۲ء

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

مدیر مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

حرفِ اوّل	حافظ عاکف سعید	۲
مطالعۂ قرآنِ حکیم	ڈاکٹر اسرار احمد	۳
معاملۂ شرکت کی حقیقت اور شرعی حیثیت	مولانا محمد طاسین	۷
حکمتِ اقبال (۴۵)	ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم	۳۱
اسلام کے آئینے میں مسلمان بیوی کے حقوق	پروفیسر ڈاکٹر عابدہ خواجہ	۴۱
شیخ عبدالحق محدّث دہلوی (۴)	عبدالرشید عراقی	۵۳
حقوقِ انسانی : قرآن و حدیث کی روشنی میں (۵)	سیّد شبیر حسین زاہد	۶۰
لغات و اعراب قرآن (۳۹)	پروفیسر حافظ احمد یار	۶۹
بیع مؤجل (مولانا محمد طاسین کے جواب میں)	مولانا الطاف الرحمٰن بنوی	۸۴
پیش رفت (انجمن خدام القرآن بلوچستان کی سالانہ رپورٹ)	سید برہان علی	۱۰۳
اشاریہ حکمتِ قرآن (بابت سال ۱۹۹۲ء)	مرتب : حافظ خالد محمود خضر	۱۰۷

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

"اَلْفَضْلُ مَاشَہِدَتْ بِہِ الْاَعْدَاء"

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

نوع انسانی کے عظیم ترین فرد

"THE HUNDRED" کے مصنف مائیکل ہارٹ کے بعد دور حاضر کی

ایک اور عظیم شہادت

A Person Unique

If the greatness of purpose, smallness of means and astounding results are the three criteria of human genius, who could dare to compare any great man in modern history with Muhammad?...

Philosopher, orator, apostle, legislator, warrior, conqueror of ideas, restorer of rational dogmas, of a cult without images, the founder of twenty terrestrial empires and of one spiritual empire, that is Muhammad.

As regards all the standards by which human greatness may be measured, we may well ask, is there any man greater than he?

(Lamartine, Historire de la Turquie, Paris, 1854, vol. II, pp. 276-277)

ماخوذ از "MUHAMMAD, A Brief Life History"

شائع کردہ: اقرآ ویلفیر ٹرسٹ، بنگلور (انڈیا)

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرۃ: ۲۶۹)

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

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

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

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

ادارۂ تحریر

پروفیسر حافظ احمد یار، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۱۱ | نومبر دسمبر ۱۹۹۲ء۔ جمادی الاولیٰ جمادی الاخریٰ ۱۴۱۳ھ | شمارہ ۱۱/۱۲

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

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

کراچی آفس: ۱۱ داؤد منزل متصل شاہ بخاری۔ 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

حرفِ اوّل

زیرِ نظر شمارے میں دو اہم مقالے اسلامی اقتصادیات سے متعلق ہیں۔ پہلا مقالہ مولانا محمد طاسین صاحب کا ہے جس کا موضوع ہے "معاملۂ شرکت کی حقیقت اور شرعی حیثیت"! ——— اسلام کے معاشی نظام اور اس کے متعلقات کے بارے میں مولانا موصوف کی تحقیقات سے کوئی پورے طور پر متفق ہو یا نہ ہو' یہ امرِ واقعہ ہے کہ مولانا نے ان موضوعات پر سنجیدگی سے ٹھوس تحقیقی کام کیا ہے اور دورِ حاضر کے مسائل کے تناظر میں اسلام کے اقتصادی نظام کے کئی پہلوؤں پر گفتگو کا آغاز کر کے مزید تحقیق کا دروازہ کھولا ہے جو بلاشبہ وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ زیرِ نظر وقیع مقالے میں مولانا نے شرکت یا شراکت اور مضاربت کو واضح کرتے ہوئے دورِ حاضر کی جوائنٹ سٹاک کمپنیوں کے تصور کا شرعی نقطۂ نگاہ سے بے لاگ تجزیہ کیا ہے اور اپنے موقف کو دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مولانا کی رائے میں موجودہ جوائنٹ سٹاک کمپنیوں کے تصور میں کئی باتیں شرعی اعتبار سے محلِ نظر ہیں کہ ان پر نہ معاملۂ مضاربت کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ معاملۂ شرکت کا' اسی طرح اس میں بعض دیگر امور بھی محلِ نظر ہیں۔ ممکن ہے بعض اہلِ علم مولانا کی بعض آراء سے جزوی طور پر اختلاف رکھتے ہوں لیکن یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ مولانا نے اپنے مقالے میں اس بحث سے متعلق نہایت اہم نکات اٹھائے ہیں جن میں اہلِ علم حضرات کے لئے غور و فکر اور مزید تحقیق کے لئے بڑا سامان ہے۔

یہاں یہ بیان کرنا غیر ضروری نہ ہو گا کہ گزشتہ ماہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے تعمیر کردہ قرآن آڈیٹوریم میں اسلام کے اقتصادی نظام سے متعلق ایک سیمینار تحریکِ خلافت کے تحت منعقد ہوا تھا۔ اس میں مولانا طاسین صاحب کا مذکورہ بالا مقالہ پڑھ کر سنایا گیا اور پھر محمد اکرم خان صاحب نے' جو آڈٹ اینڈ اکاؤنٹس ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ میں ڈائریکٹر جنرل کے عہدے پر ہیں اور جن کا شمار جدید معاشیات کے ماہرین میں ہوتا ہے' اسلامی معاشی نظام کے موضوع پر ایک وسیع تر تناظر میں گفتگو کی اور اسلام کے اساسی معتقدات کے حوالے سے اسلام کے معاشی نظام کے خدوخال پر روشنی ڈالی۔ آخر میں اپنے اختتامی کلمات میں محترم صدرِ مجلس' ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے اس تمنا کا اظہار کیا کہ اگر مولانا محمد طاسین صاحب جیسے علوم قدیمہ کے فاضل اور جناب محمد اکرم خان صاحب جیسے جدید معاشیات کے ماہرین جمع ہو کر اسلام کے معاشی نظام پر کام کریں تو بہت مفید علمی کام وجود میں آسکتا ہے۔ فقہ اسلامی کی تدوینِ نو کے ضمن میں کچھ ایسا ہی تصور حکیم الامت علامہ اقبال کے ذہن میں بھی تھا۔ ان کی خواہش تھی

(باقی صفحہ ۱۰۶ پر)

مطالعۂ قرآن حکیم
ڈاکٹر اسرار احمد

سورۃ الانفال

(آیات ۵ ـ ۸)

اَحْمَدُہٗ وَاُصَلِّی عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ۔ اَمَّا بَعْدُ

فَاَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ، بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝
کَمَآ اَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْۢ بَیْتِكَ بِالْحَقِّ ۠ وَاِنَّ فَرِیْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِیْنَ لَكٰرِھُوْنَ ۝ یُجَادِلُوْنَكَ فِی الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَیَّنَ كَاَنَّمَا یُسَاقُوْنَ اِلَی الْمَوْتِ وَھُمْ یَنْظُرُوْنَ ۝ وَاِذْ یَعِدُكُمُ اللّٰہُ اِحْدَی الطَّآئِفَتَیْنِ اَنَّھَا لَكُمْ وَتَوَدُّوْنَ اَنَّ غَیْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُوْنُ لَكُمْ وَیُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمٰتِہٖ وَیَقْطَعَ دَابِرَ الْكٰفِرِیْنَ ۝ لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُوْنَ ۝

"جیسے کہ نکال لایا تھا آپ کو (اے نبیؐ!) آپ کا ربّ آپ کے گھر سے ایک خاص مقصد کے ساتھ، درانحالیکہ مسلمانوں کا ایک گروہ اُسے ناپسند کر رہا تھا۔ وہ امرِ حق کے واضح ہو جانے کے بعد بھی آپ سے جھگڑتے رہے، جیسے کہ وہ آنکھوں دیکھتے موت کی جانب دھکیلے جا رہے ہوں۔ اور (اے مسلمانو!) ذرا یاد کرو، جب اللہ تم سے وعدہ کر رہا تھا کہ دو گروہوں میں سے ایک پر تمہیں غلبہ عطا فرما دے گا، اور تم چاہتے تھے کہ تمہیں غیر مسلّح گروہ پر قابو حاصل ہو، جبکہ اللہ کی مرضی یہ تھی کہ وہ اپنے کلمات سے حق کا حق ہونا ثابت فرما دے اور کافروں کی جڑ کاٹ کر رکھ دے تاکہ مجرموں کی خواہشات کے علی الرغم حق کا بول بالا فرما دے اور باطل کو نیست و نابود کر دے۔"

اِن آیاتِ مبارکہ سے غزوۂ بدر کا واقعاتی بیان اور اس پر شہنشاہِ ارض و سماء کا شاہانہ تبصرہ شروع ہو رہا ہے ــــــــ ویسے تو اِس کائنات میں جہاں بھی اور جب بھی کچھ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے اختیار

مطلق اور حکمتِ کاملہ کے تحت ہی ہوتا ہے، لیکن بعض اوقات کسی واقعے کے ظہور میں متعدد مشیئتیں جمع ہو جاتی ہیں اور غزوۂ بدر کا وقوع اس کی ایک نہایت نمایاں مثال ہے۔ چنانچہ ان آیاتِ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ غزوۂ بدر کے وقوع کو کلیّتہً اپنے ارادۂ کامل کا ظہور اور اپنی حکمتِ بالغہ کا اقتضاء قرار دے رہے ہیں، یعنی اے لوگو! یہ نہ سمجھو کہ غزوۂ بدر کوئی اتفاقی واقعہ تھا جو ایسے ہی ظہور میں آ گیا بلکہ اس کے لیے تو ہم نے خود ایک مقصدِ معیّن کے لیے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گھر سے نکلنے کا حکم دیا تھا۔ اور وہ مقصدِ معیّن تھا حق کا احقاق اور باطل کا ابطال یعنی یہ کہ دنیا دیکھ لے کہ تائیدِ ایزدی اور نصرتِ خداوندی محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ ہے یا ان کے دشمنوں کے!! گویا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے رفقاء کی پندرہ سالہ محنت و مشقت اور صبر و مصابرت کے فقید المثال مظاہرے پر رحمتِ خداوندی جوش میں آ گئی تھی اور جس سُنّتِ الٰہی کا ظہور تقریباً دو ہزار سال قبل بنی اسرائیل کے حق میں ہوا تھا کہ: وَنُرِيْدُ اَنْ نَّمُنَّ عَلَى الَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا فِى الْاَرْضِ (یعنی ہم چاہتے تھے کہ ان لوگوں پر احسان فرمائیں جنھیں زمین میں کمزور بنا کر دبا لیا گیا تھا!) وہ اب مسلمانوں کے حق میں بھی ظاہر ہوا چاہتی تھی۔ گویا وہ نصرتِ الٰہی ظہور کے لیے بےتاب تھی جس کا وعدہ سورۃ الحج میں اذنِ قتال کے ساتھ ہی حد درجہ تاکیدی انداز میں ہوا تھا کہ:۔ وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ ! (یعنی اللہ لازماً مدد کرے گا اُس کی جو اُس کی یعنی اس کے دین کی مدد کرے گا!)

چنانچہ غزوۂ بدر کا معاملہ اللہ کی اس حتمی و قطعی مشیّت کے تحت تھا لیکن اُس کے عین مطابق و متوازی مشیّت بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے مخلص اہلِ ایمان ساتھیوں کی، خواہ وہ مہاجرین میں سے تھے یا انصار میں سے! (رضی اللہ تعالیٰ عنہم)۔ اس لیے کہ ہجرت کی حیثیت نعوذ باللہ من ذالک فرار کی نہ تھی کہ مکّہ کی مشکلات سے نجات حاصل کر کے مدینے کی ٹھنڈی چھاؤں کو گوشۂ عافیت بنا لیا جائے بلکہ اس لیے تھی کہ مکّے میں حالات کے انتہائی ناساز گار ہونے پر مدینۂ منوّرہ کو دعوتِ اسلامی اور اعلاءِ کلمۃ اللہ کی جدّوجُہد کے لیے دوسرا مرکز یا Alternate Base کی حیثیت دے دی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینے پہنچتے ہی ایک طرف یہود کے ساتھ معاہدے کر کے اس مرکز یا Base کے استحکام کا بندوبست کر دیا اور دوسری طرف اہلِ مکّہ کے تجارتی راستوں کو مخدوش بنا کر گویا جوابی کارروائی کا آغاز فرمایا۔ حاصل یہ کہ جس طرح بیعتِ رضوان کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے آنحضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کو اپنا ہاتھ قرار دیا اور خود غزوۂ بدر میں اسی سورۂ مبارکہ کی آیت ۱۷ کی رُو سے آنحضورؐ کے کنکریاں پھینکنے کو اپنا پھینکنا قرار دیا، اسی طرح یہاں مشیّتِ ایزدی اور مشیّتِ محمدی علیٰ صاحبہا الصّلوٰۃ والسلام میں بھی کامل وحدت و موافقت موجود تھی۔ اور یہ یقیناً کوئی غیر معمولی بات نہ تھی، اس لیے کہ یہ تو ایمان اور بندہ و ربّ کے مابین صحیح تعلّق کا لازمی نتیجہ ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ غزوۂ بدر کے وقوع پذیر ہونے میں کفّارِ قریش، بالخصوص اُن کے تیز و تُند مزاج کے حامل سرداروں یعنی "Hawks" جیسے ابوجہل اور عقبہ بن ابی معیط وغیرہ کی خواہش بھی مشیّتِ ایزدی کے عین مطابق تھی، اگرچہ اُن کا مقصد بالکل برعکس تھا یعنی یہ کہ اس سے پہلے پہلے کہ محمدؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) مدینے میں قدم جمالیں اور اپنی پوزیشن کو مستحکم کرلیں، پوری طرح کیل کانٹے سے لیس ہوکر بھرپور حملہ کر دیا جائے اور بزعمِ خویش اِس "فتنے" کا قلع قمع کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ زبردست تیاری کے ساتھ نکلے اور چونکہ انہیں اپنی تعداد کی کثرت اور اسلحہ اور ساز و سامان کی فراوانی کے پیشِ نظر اپنی فتح کا پورا یقین تھا، لہٰذا انہوں نے خود یومِ بدر کو پیشگی طور پر 'یَوْمُ الْفُرْقَان' قرار دے دیا تھا، یعنی حق و باطل کے درمیان فرق کر دینے والا دن۔ اُن کا خیال یہ تھا کہ فتح تو یقیناً ہماری ہوگی ہی، اِس پر ہم دنیا کو بتائیں گے کہ دیکھ لو، ثابت ہو گیا کہ خدا کی تائید کس کے ساتھ ہے اور اس طرح ہم محمدؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ایمان و اسلام کی رہی سہی ساکھ کو بھی ختم کر کے رکھ دیں گے۔ یہ دوسری بات ہے کہ "ما درچہ خیالیم و فلک درچہ خیال!" کے مصداق اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرتِ کاملہ سے واقعۃً اُسے 'یَوْمُ الْفُرْقَان' بنا دیا، اگرچہ کفّار کی خواہش یا توقع کے بالکل برعکس ــــــ اور دنیا نے دیکھ لیا کہ تین سَو تیرہ بے سر و سامان اور غیر مُسلّح یا نیم مُسلّح لوگوں کے ہاتھوں ایک ہزار سے زائد غرقِ آہن سورماؤں کا اس طرح پِٹ جانا کہ ستّر لاشیں میدان میں چھوڑ کر بھاگ نکلے جن میں ابوجہل اور عتبہ بن ربیعہ جیسے سردار بھی شامل تھے، اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ خالق و مالکِ ارض و سما کی تائید یقیناً اہلِ ایمان کے ساتھ ہے!! گویا حق کا حق ہونا بھی ثابت ہوگیا اور باطل کا باطل ہونا بھی ــــــ اور یہی وہ مقصدِ معیّن تھا جس کے لیے حکمتِ خداوندی اور مشیّتِ ایزدی کے تحت آنحضورؐ اور اہلِ ایمان اپنے گھروں سے نکلے تھے!!

آیاتِ زیرِ درس میں لشکرِ اسلام میں شامل بعض مسلمانوں کے تردّد اور تذبذب کا نقشہ بھی کھینچا گیا ہے کہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشاورۃً سوال کیا کہ ایک تو وہ قافلہ ہے جو مالِ تجارت سے

لدا پھندا شام سے آرہا ہے اور اُس کے ساتھ محافظوں کی بہت تھوڑی سی نفری ہے اور دوسری طرف ایک مسلح لشکر ہے جو مکّہ سے آرہا ہے اور اللہ کا وعدہ ہے کہ اِن دونوں میں سے ایک پر تمھیں قابو حاصل ہو جائے گا تو بتاؤ تم کس کا قصد کرنا چاہتے ہو؟ تو بعض لوگوں نے قافلہ کا قصد کرنے کا مشورہ دیا کہ خطرہ کم از کم' اور متوقع مال بیش از بیش!! اِن لوگوں کے ابتدائی مشورے سے بھی یہ تو ظاہر ہو ہی گیا تھا کہ اعلاء کلمۃ اللہ اور ذوقِ شہادت کی بجائے رُجحان مال واسبابِ دُنیوی کی جانب ہے لیکن آیات کے بَین السُّطُور سے معلوم ہوتا ہے کہ اِس کے بعد بھی کہ آخری فیصلہ ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ اللہ کی مشیّت اور اس کے رسولؐ کی منشا کیا ہے کچھ لوگ اپنی بات پر مُصر ہی رہے اور مجبوراً لشکر کی جانب چلے بھی تو لرزاں و ترساں، جیسے کسی کو کشاں کشاں موت کی طرف دھکیلا جا رہا ہو۔!!

یہ گویا مَدنی دور میں نفاق کے مرض کا نقطۂ آغاز تھا۔ اور چونکہ ایک تو ابھی اس بیماری کی ابتدا ہی ہوئی تھی اور دوسرے ان لوگوں کی تعداد اتنی کم تھی کہ نہ وہ فیصلہ بدلوا سکے نہ انہیں اِس کی ہی جرأت ہوئی کہ آنحضورؐ اور اہلِ ایمان کا ساتھ چھوڑ کر واپس مدینے چلے جاتے لہٰذا بات اتنے ہی پر ختم ہو گئی، بلکہ اس قاعدۂ کلّیہ کے تحت کہ اگر بندۂ مومن کسی نیک کام کا ارادہ کر لے تو خواہ کسی سبب سے اس کو عملاً پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی نوبت نہ آسکے نامۂ اعمال میں ایک نیکی کا اندراج ہو جاتا ہے، برعکس اس کے اگر کسی بدی کا ارادہ کیا جائے تو جب تک اُس کا ارتکاب نہ ہو نامۂ اعمال میں کچھ نہیں لکھا جاتا، چونکہ بعض مسلمانوں کی متذکرہ بالا نفسیاتی کیفیت صرف ایک وسوسۂ شیطانی کے درجے میں رہی اور اُس کا کوئی عملی ظہور نہیں ہوا، لہٰذا اس کی بنا پر اصحابِ بدر کو کسی طعن یا تنقید کا ہدف نہیں بنایا جا سکتا! لیکن اگلے ہی سال غزوۂ احد کے موقع پر اِس مرض کا ظہور شدّت سے ہوا اور عبداللہ ابن اُبیّ عین وقت پر اپنے تین سو ساتھیوں کو لے کر واپس مدینے چلا آیا۔ آیاتِ زیرِ درس میں اللہ تعالیٰ نے اِس مرض کے آغاز کی نشان دہی اتنی وضاحت سے اِس لیے فرما دی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلِ ایمان آگاہ ہو جائیں اور باہر کے دشمنوں کے ساتھ ساتھ اِن اندرونی خطرات سے بھی خبردار رہیں!!

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔

معاملۂ شرکت کی حقیقت اور شرعی حیثیت

مولانا محمد طاسین، صدر مجلس علمی، کراچی

زیرِ نظر مضمون میں میرا مقصد ایک تو یہ بیان اور واضح کرنا ہے کہ معاملۂ شرکت کی شرعی حقیقت کیا ہے' بالفاظِ دیگر اس پر روشنی ڈالنا ہے کہ شریعت اور فقہ اسلامی کی اصطلاح میں معاملۂ شرکت کا کیا مفہوم و مطلب ہے؟ اس کے بعد اس کی شرعی حیثیت کو اجاگر کرنا ہے کہ یہ جائز ہے تو قرآن وحدیث میں اس کے جواز کے دلائل کیا ہیں' نیز پھر کچھ اس بارے میں بھی عرض کرنا ہے کہ عہدِ حاضر اور موجودہ حالات میں اس معاملہ کی اہمیت کتنی اور ضرورت کس قدر ہے۔

شرکت اور مضاربت کے مابین فرق

اس سلسلہ میں پہلی بات یہ کہ جیسا کہ سب جانتے ہیں کہ کوئی بھی معاشی کاروبار خواہ تجارت سے متعلق ہو یا صنعت اور زراعت سے متعلق' اس کے لئے دو چیزوں کا وجود ضروری ہوتا ہے۔ ایک کسی نہ کسی شکل میں سرمائے کا اور دوسرے انسانی کام و عمل اور سعی و محنت کا' خواہ دماغی ہو یا جسمانی' لہٰذا دو یا دو سے زائد افراد کے درمیان اشتراک کے ساتھ کوئی معاشی کاروبار کرنے کی صرف دو ہی شکلیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کاروبار میں ہر شریک کا سرمایہ بھی ہو اور کام کار بھی اور دوسری شکل یہ کہ ایک شریک کا صرف سرمایہ ہو اور دوسرے کا محض کام و عمل' ان میں سے پہلی شکل کا نام فقہ و شریعت کی اصطلاح میں شرکت اور دوسری شکل کا نام مضاربت اور قِراض ہے' اور یہ دونوں معاملے شرعًا جائز ہیں۔

شرکت اور مضاربت کے درمیان فرق و اختلاف کی ایک وجہ تو وہ ہے جو اوپر بیان ہوئی یعنی شرکت میں ضروری ہوتا ہے کہ ہر فریق اور ہر شریک کا کاروبار میں سرمایہ بھی ہو اور کام و عمل بھی' جبکہ مضاربت میں ایک شریک کا محض سرمایہ اور دوسرے کا صرف

کام و عمل ہونا ضروری ہوتا ہے' اور دوسری ایک نمایاں وجہ فرق و اختلاف کی یہ ہے کہ شرکت کے معاملہ میں سب شرکاء نفع کی صورت میں نفع میں اور نقصان کی صورت میں نقصان میں اس تناسب سے شریک ہوتے ہیں جو معاملہ شروع کرتے وقت ان کے مابین طے پاتا ہے' جب کہ معاملہ مضاربت میں بصورتِ نفع سب شرکاء اس تناسب سے حصہ دار ہوتے ہیں جو ابتداء میں ان کے درمیان طے پاتا ہے لیکن نقصان و خسارے کی صورت میں مالی نقصان پورے کا پورا مال والے فریق کو برداشت کرنا پڑتا ہے جو رب المال کہلاتا ہے' کام و محنت کرنے والا فریق جس کو عامل مضارب کہا جاتا ہے مالی نقصان میں بالکل شریک نہیں ہوتا' لہٰذا اس سے مالی نقصان کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔

سطورِ بالا میں جو عرض کیا گیا ہے اس کے مطابق معاملۂ شرکت کی اصطلاحی تعریف یہ ہوتی ہے کہ معاملۂ شرکت وہ معاشی معاملہ ہے جس میں شریک ہر فریق کا کسی نہ کسی شکل میں سرمایہ بھی موجود ہونا ضروری ہوتا ہے اور معاشی کام و عمل بھی ضروری ہوتا ہے اور نفع اور نقصان دونوں کی صورت میں سب شرکاء اس میں شریک اور حصہ دار ہوتے ہیں۔

معاملۂ شرکت کی اقسام

معاملۂ شرکت کی فقہ حنفی میں ایک پہلو سے تین قسمیں بیان کی گئی ہیں جن کے الگ الگ نام ہیں۔ ایک کا نام ہے شرکۃ الاموال جس میں ہر شریک کا زر و نقدی کی شکل میں سرمایہ بھی موجود ہوتا اور خرید و فروخت کی شکل میں تجارتی کام و عمل بھی ضرور پایا جاتا ہے۔ شرکت کی یہ شکل کثیر الوقوع ہے۔ دوسری قسم کا نام ہے شرکۃ الوجوہ' یہ شرکت کا وہ معاملہ ہے جس میں دو یا دو سے زیادہ اشخاص خرید و فروخت کی شکل میں تجارت کا کاروبار کرتے ہیں لیکن ان کے پاس اپنا ذاتی سرمایہ نہیں ہوتا جس سے وہ مختلف اشیاء خریدتے اور بیچتے ہوں بلکہ اپنی وجاہت اور اچھی ساکھ کی بنا پر وہ دوسروں سے تجارتی اشیاء قرض پر لے کر بیچتے اور نفع کماتے ہیں۔ دیکھا جائے تو اس شرکت میں بھی ہر شریک کا قرض کے طور پر حاصل کیا ہوا سرمایہ بھی موجود ہوتا ہے اور خرید و فروخت کی شکل میں ہر شریک کا کام و عمل بھی موجود ہوتا ہے۔ شرکت کی تیسری قسم کا نام شرکۃ الصنائع ہے' نیز اس کو شرکۃ الابدان' شرکۃ الاعمال اور شرکۃ التقبل بھی کہا جاتا ہے۔ شرکت کے اس

معاملہ میں دو یا دو سے زائد ایسے اشخاص شریک ہوتے ہیں جن کا کسی صنعت و حرفت سے تعلق ہوتا ہے جیسے لوہار' بڑھئی' درزی' دھوبی وغیرہ۔ وہ آپس میں یہ طے کرتے ہیں کہ ہم اپنے پیشے کا کام مل جل کر باہمی اشتراک سے کریں گے' مصنوعات تیار کریں گے اور بیچیں گے' نفع ہوگا تو اس تناسب سے آپس میں تقسیم کرلیں گے اور اگر نقصان ہوگیا تو اس میں بھی شریک اور حصہ دار ہوں گے۔ اس شرکت میں بھی اوزار' مشینوں' خام مال اور ایندھن کی شکل میں سب شرکاء کا سرمایہ بھی ہوتا ہے اور پیشہ ورانہ کام و عمل بھی' کیونکہ ہر صنعت و حرفت کے لئے مذکورہ دونوں چیزوں کا وجود لازمی و ضروری ہوتا ہے۔ غرضیکہ معاملۂ شرکت کی ہر قسم اور ہر شکل میں شرکاء کے سرمائے کے ساتھ ان کا کام و عمل موجود ہونا بھی ضروری ہوتا ہے۔

فقہاءِ کرام نے ایک دوسرے پہلو سے معاملۂ شرکت کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر اس میں یہ طے ہو کہ تمام شرکاء کا سرمایہ اور کام مساوی اور بالکل برابر ہوگا' جتنا سرمایہ اور عمل ایک شریک کا ہوگا اتنا ہی ہر دوسرے شریک کا بھی ہوگا تو اس شرکت کا نام فقہ کی اصطلاح میں 'شرکۃ المفاوضہ ہے' اور اگر سرمائے اور کام میں مساوات و برابری کی بجائے تفاوت اور کمی بیشی طے ہو یعنی یہ کہ بعض شرکاء کا سرمایہ اور کام زیادہ اور بعض کا کم ہوگا اور اس کے لحاظ سے نفع اور نقصان میں حصہ داری بھی کمی بیشی کے ساتھ ہوگی تو شرکت کی اس قسم اور شکل کا نام شرکۃ العنان ہے۔ شرکۃ المفاوضہ اور شرکۃ العنان کے مابین فرق کی ایک وجہ فقہاءِ کرام نے یہ لکھی ہے کہ شرکۃ المفاوضہ میں ہر شریک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے اور کفیل و ضامن بھی' بخلاف شرکۃ العنان کے کہ اس میں ہر شریک دوسرے کا وکیل تو ہوتا ہے لیکن کفیل و ضامن نہیں ہوتا' چنانچہ یہی وجہ ہے کہ شرکۃ المفاوضہ کے تمام شرکاء کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ آزاد' عاقل' بالغ اور سمجھ دار ہوں' جس کا مطلب ہے کہ ایک غلام' مجنون' نابالغ اور ناسمجھ اس کا شریک نہیں بن سکتا۔ جبکہ شرکۃ العنان میں یہ ضروری نہیں' چنانچہ ایک غلام اور نابالغ بھی اس کا شریک بن سکتا ہے' یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شرکۃ المفاوضہ کے قائل ہیں دوسرے ائمہ اس کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ اس میں جو

مساوات ضروری ٹھہرائی گئی ہے وہ نظری طور پر ممکن سہی لیکن عملی طور پر ممکن نہیں۔ عملی طور پر جو شرکت بآسانی ممکن ہے وہ شرکۃ العنان ہے' لہٰذا جب اسلام کے حوالے سے شرکت کا ذکر ہو تو اس سے مراد شرکۃ العنان ہی ہوتی ہے جس میں شرکاء کا سرمایہ اور کام و عمل تفاوت اور کمی بیشی کے ساتھ موجود ہوا کرتا ہے اور جس کے جواز پر سب ائمہ مجتہدین کا اتفاق اور اجماع ہے۔

معاملۂ شرکت کی اصل وجہِ جواز

معاملۂ شرکت کے متعلق جو بات خاص طور پر سمجھنے اور یاد رکھنے کی ہے وہ یہ کہ اس کی ہر قسم اور ہر شکل میں سرمائے کے ساتھ کام و محنت کا پایا جانا بھی نہایت ضروری ہے' بلکہ میں سمجھتا ہوں یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے معاملۂ شرکت بلا کسی کراہیت کے قطعی طور پر جائز اور مستحب معاملہ ہے' کیونکہ نفع کی صورت میں معاملۂ شرکت کے شرکاء کو جو نفع ملتا ہے وہ اس دماغی جسمانی کام و محنت کا ثمرہ ہوتا ہے جو ہر شریک کرتا اور انجام دیتا ہے۔ گویا معاملہ شرکت میں ہر شریک کے کام و عمل کا موجود ہونا بصورتِ نفع اس کو نفع کے ایک حصہ کا حقدار بنا دیتا ہے' لہٰذا اس میں ہر شریک اپنا جائز بلکہ واجبی حق لیتا ہے جو عدل کے عین مطابق ہوتا اور جس میں ہر شریک کی حقیقی رضامندی پائی جاتی ہے جو کسی معاشی معاملے کی صحت کے لئے شرط کی حیثیت رکھتی ہے' بخلاف مضاربت کے کہ اس میں بصورتِ نفع مال والے فریق یعنی رب المال کو نفع کا جو حصہ ملتا ہے اس کے مقابلہ میں رب المال کی طرف سے نہ کوئی پیدا آور دماغی جسمانی محنت و کارکردگی موجود ہوتی ہے اور نہ کسی مال کی شکل میں قدر و قیمت کے لحاظ سے اس کا کوئی مساوی عوض وبدل موجود ہوتا ہے لہٰذا وہ بظاہر دوسرے کا مال بغیر عوض کے لیتا ہے۔ اور چونکہ معاوضے کے معاملہ میں دوسرے کا مال بغیر عوض کے لینا' حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ اور حضرت حسنؒ بصری کے اس قول: **"اَلبَاطِلُ ھُوَ کُلُّ مَا یُؤخَذُ مِنَ الاِنسانِ بِغَیرِ عِوَضٍ"** (باطل ہر وہ مال ہے جو کسی انسان سے بغیر عوض کے لیا جائے) کے مطابق اکل بالباطل کی تعریف میں آتا ہے جس کی قرآن مجید میں صریح طور پر ممانعت ہے۔ سورۃ النساء میں ارشاد رب العزت ہے:

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ

تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

"اے وہ لوگو جو ایمان لا چکے ہو تم آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل و ناحق طریقہ سے نہ کھاؤ سوائے ایسی تجارت کے طریقہ کے جس میں فریقین کی حقیقی رضامندی پائی جاتی ہو"۔

متعدد مفسرین کرام نے معاملہ ربوٰ کے حرام ہونے کی وجہ بھی یہی لکھی ہے کہ اس میں ایک فریق یعنی قرض دینے والا دوسرے فریق یعنی مقروض سے قرض کے اصل مال پر جو زائد لیتا ہے اس کا اس کی طرف سے کوئی عوض موجود نہیں ہوتا' گویا وہ بغیر عوض کے دوسرے کا مال لیتا اور اکل بالباطل کا مرتکب ہوتا ہے جو ممنوع اور حرام ہے۔ بنا بریں بظاہر مضاربت کو بھی جائز نہیں ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ اس میں یہ جو طے ہوتا ہے کہ نقصان کی صورت میں پورے کا پورا نقصان رب المال یعنی مال والا فریق برداشت کرے گا' عامل مضارب یعنی کام کرنے والا فریق مالی نقصان میں بالکل شریک نہ ہوگا' لہٰذا اس کی وجہ سے معاملۂ مضاربت جائز ہوجاتا ہے' یعنی اس میں رب المال کی طرف سے نقصان کی صورت میں پورا نقصان برداشت کرنے کی جو ضمانت اور ذمہ داری ہوتی ہے وہ نفع کی صورت میں اس کے لئے نفع کا ایک حصہ لینے کا جواز پیدا کردیتی ہے۔ مطلب یہ کہ اگرچہ رب المال کی طرف سے نفع کے عوض کوئی کام و عمل اور کوئی مال موجود نہیں ہوتا لیکن اس کی طرف سے نقصان برداشت کرنے کی جو ذمہ داری ہوتی ہے وہ نفع لینے کا عوض بن جاتی اور اس کی وجہ سے معاملۂ مضاربت جائز قرار پاتا ہے' لیکن چونکہ نقصان برداشت کرنے کی ذمہ داری کوئی ایسی محسوس اور واقعی حقیقت نہیں ہوتی جیسے کام و عمل اور کوئی مادی مال محسوس اور واقعی حقیقت ہوتا ہے لہٰذا نقصان برداشت کرنے کی ذمہ داری سے رب المال کے لئے نفع لینے کا جو جواز پیدا ہوتا ہے وہ اس درجہ کا جواز نہیں ہوتا جس درجہ کا جواز کام و عمل کی وجہ سے عامل مضارب کے لئے نفع لینے کا ہوتا ہے۔ پہلا جواز مکروہ کا درجہ اور دوسرا جواز استحباب و مستحب کا درجہ رکھتا ہے۔ ایک حدیث نبویؐ میں فرمایا گیا ہے کہ سب سے بہتر اور پاکیزہ روزی جو انسان کھاتا ہے وہ ہے جو وہ اپنے ہاتھ سے خود محنت و مشقت کرکے کماتا ہے۔ مضاربت پر تفصیلی بحث دیکھنی ہو تو میرے مضمون "مضاربت کی حقیقت اور شرعی حیثیت" میں دیکھی جا سکتی ہے۔ (ماہنامہ

حکمت قرآن لاہور' نومبر ۸۴ء تا فروری ۸۵ء)

بہر حال اصل بات جو میں عرض کر رہا تھا وہ یہ کہ شرکت کے معاملہ میں بصورتِ منافع ' شرکاء کو جو نفع ملتا ہے چونکہ اس کے عوض ہر شریک کا کام و عمل بھی موجود ہوتا اور بصورتِ نقصان' نقصان برداشت کرنے کی ذمہ داری بھی موجود ہوتی ہے لہٰذا وہ بلا کراہیت کے شرعًا ایک بالکل اور قطعی طور پر جائز اور مستحب معاملہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا کرنا ثابت ہے' جبکہ مضاربت کا کرنا ثابت نہیں' مستند روایات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اعلانِ نبوت سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجہؓ سے جو کاروباری معاملہ کیا تھا یعنی ان کے کاروانِ تجارت کے ساتھ شام وغیرہ جا کر خرید و فروخت کا جو کام کیا تھا وہ نفع کے ایک حصہ پر نہ تھا بلکہ متعین اجرت کے عوض تھا جس کی تفصیل بعض روایات میں دو جوان اونٹ اور بعض میں چار اونٹ بیان ہوئی ہے۔ کسی مستند روایت میں نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کام مضاربت کے طور پر کیا تھا' البتہ ایسی روایت بلکہ صحیح حدیث ضرور موجود ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلانِ نبوت سے پہلے شرکت کے طور پر کاروبار کیا۔ یہ روایت آگے آرہی ہے۔

مشروعیت کے منصوص دلائل

اب میں قرآن وحدیث کی کچھ وہ نصوص بیان کرتا ہوں جو معاملۂ شرکت کی مشروعیت اور اس کے جواز پر دلالت کرتی ہیں اور جو فقہاءِ کرام نے کتاب الشرکۃ میں نقل اور ذکر کی ہیں۔ سورۃ الکھف کی آیت ہے:

اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسٰكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ (الآیۃ)

یعنی وہ کشتی جس میں سوراخ کر کے عیب دار بنا دیا گیا مسکین لوگوں کی تھی جس کے ساتھ وہ دریا میں اشتراک سے کشتی رانی کا کام کرتے اور روزی کماتے تھے۔

دوسری آیت سورۃ صٓ کی یہ آیت ہے:

وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْخُلَطَاۗءِ لَيَبْغِيْ بَعْضُهُمْ عَلٰي بَعْضٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ (الآیۃ)

"اور بلاشبہ اشتراک کے ساتھ کام کرنے والے شرکاء زیادہ تر ایسے ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کی حق تلفی کرتے ہیں سوائے ان لوگوں کے جو مشرف بہ ایمان ہونے کے ساتھ نیک عمل بجالاتے ہیں اور جو بہت ہی کم ہیں"۔

معاملۂ شرکت کے ثبوت اور جواز میں سورۃ القلم کی ان آیات کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے جن کے اندر باغ اور کھیت والوں کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اس قصہ کے اندر یہ جو ذکر ہے کہ وہ لوگ مل جل کر باہمی اشتراک سے اپنے باغ اور کھیت کے مختلف کام انجام دیتے اور اس کی پیداوار سے فائدہ اٹھاتے تھے اس سے زراعتی کاروبار میں شرکت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ پورا قصہ یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں' جس کو جاننا ہو وہ قرآن مجید کی مذکورہ سورت اور اس کی تفاسیر کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

معاملۂ شرکت کے متعلق جو احادیث ملتی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

(۱) **عن ابی هُريرةَ رَضِيَ اللّٰهُ عنه قالَ قالَ رسولُ اللّٰهِ صلى اللّٰهُ عليهِ وسلَّم اِنَّ اللّٰهَ يَقُولُ انا ثَالِثُ الشَّرِيكَينِ ما لَم يَخُنْ اَحدُهُما صَاحِبَه فَاِذا خَانَه خَرَجتُ من بَينِهما (سنن ابی داؤد)**

"حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے کہ شرکت کے ساتھ کام کرنے والے دو شریکوں کے ساتھ میں تیسرا رہتا ہوں جبتک ان میں سے ایک دوسرے کی خیانت نہیں کرتا' پس جب ان میں سے کوئی خیانت کرتا ہے تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں"۔

اس کی شرح میں محدثین حضرات نے لکھا ہے کہ یہ حدیث قدسی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ معاملۂ شرکت کے شرکاء جب تک دیانتداری کے ساتھ کاروبار کرتے ہیں اور کوئی خیانت کا مرتکب نہیں ہوتا تو اللہ ان کے کاروبار کی حفاظت کرتا' اس کو بڑھاتا اور اس میں برکت فرماتا ہے' اور جب ان میں سے کوئی خیانت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کاروبار کو ترقی اور برکت سے محروم کردیتا ہے۔ گویا اس حدیث مبارک میں جو

تعلیم ہے وہ یہ کہ کسی کاروبار میں شرکت کے تمام شرکاء کو ہمیشہ دیانت اختیار کرنا اور خیانت سے ضرور بچنا چاہئے!

(۲) **عَنِ السَّائبِ بنِ اَبِی السَّائِبِ رَضِی اللّٰہُ عنہُ انَہَ قالَ لِلنّبِیّ صلَّی اللّٰہُ علیہِ وسلَّم کُنتَ شَریکی فِی الجاھلِیۃِ فکنتَ خیرَ شَریکٍ لاتُدْ اربنی ولاَ تُمارِینی- رواہ ابودا ؤد و ابنُ ماجۃَ و لفظُہ: کنتَ شریکی ونِعْمَ الشریکُ کنتَ لاتُداری ولاتُماری-**

"حضرت سائب ابن ابی سائبؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے کہا: آپ عہدِ اسلام سے پہلے عہدِ جاہلیت میں میرے کاروباری شریک تھے، پس آپ بہترین شریک تھے، نہ کبھی آپ نے منع کیا اور نہ کبھی مجھ سے جھگڑا کیا۔ یہ روایت ابوداؤد کی ہے اور سنن ابن ماجہ میں اس کے جو الفاظ ہیں ان کا ترجمہ ہے: آپ میرے شریک کار تھے اور نہایت عمدہ شریک کار، نہ کبھی آپ نے روکا اور نہ تکرار اور مباحثہ کیا"

واضح رہے کہ اسی حدیث کے بعض دوسری کتبِ حدیث میں جو الفاظ ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سائب کو مخاطب کرکے فرمایا کہ تم عہدِ جاہلیت میں میرے کاروباری شریک تھے، اور بہت اچھے شریک تھے نہ تم نے کبھی مجھے کسی کام سے منع کیا اور نہ جھگڑا اور تکرار کیا۔ بہرحال اس حدیث سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اعلانِ نبوت سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت کے ساتھ کاروبار کیا جو اس کے جواز کی دلیل ہے۔

(۳) **عنْ ابی المنھالِ اَنَّ زیدَ بنَ الارقَمَ والبراءَ بنَ عازِبٍ کانا شریکَینِ فاشْتَریا فِضَّۃً بنقدٍ ونَسیئۃٍ فبلغَ النبیَّ صلَّی اللّٰہ علیہ وسلَّم فامَرَ ھُما اَنَّ ماکانَ بِنقْدٍ فاجیزُوہُ وَماکانَ بِنَسِیْئَۃٍ فرُدوہُ۔** (مسند احمد و صحیح البخاری)

"حضرت ابو المنہالؒ سے مروی ہے کہ حضرت زیدؓ بن ارقم اور حضرت براءؓ بن عازب کاروبار میں ایک دوسرے کے شریک تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے چاندی خریدی، کچھ نقد کے عوض اور کچھ ادھار کے طور پر۔ یہ معاملہ جب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جو چاندی نقد کے عوض خریدی ہے درست ہے' اسے جائز سمجھو اور جو ادھار خریدی ہے اس کو رد اور واپس کردو"۔

مذکورہ آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبویؐ سے اس پر روشنی پڑتی ہے کہ معاملۂ شرکت اسلام میں ایک مشروع اور جائز معاملہ ہے۔

معاملۂ شرکت اور موجودہ کارخانہ داری نظام

جہاں تک معاملۂ شرکت کی اہمیت و ضرورت کا تعلق ہے ویسے تو وہ ہمیشہ سے تھی لیکن عہدِ حاضر اور موجودہ زمانے میں وہ بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ سائنس و ٹیکنالوجی کے موجودہ دور میں بڑے پیانے کے معاشی کاروبار کا رواج برابر بڑھ گیا بلکہ ضروری ہوگیا ہے' جس کے لئے بڑے سرمائے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور کام ومحنت کرنے والے کثیر التعداد افراد کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ بڑے پیانے کے معاشی کاروبار کی مثال مختلف قسم کے کارخانے' مل' صنعتی مراکز' زرعی اور مویشی فارم' شعبہ جاتی سپر مارکیٹیں' بینک اور بیمہ کمپنیاں' ٹرانسپورٹ اور نشرواشاعت کے ادارے ہیں۔موجودہ دور میں ان کی اہمیت اور ضرورت کا کون انکار کرسکتا ہے۔ موجودہ تمدنی ڈھانچے میں مذکورہ چیزوں کی حیثیت عناصر ترکیبی کی ہے' اور چونکہ بڑے پیانے کے معاشی کاروبار شرکت ہی کی بنیاد پر قائم ہو سکتے اور جاری رہ سکتے ہیں لہٰذا اس سے معاملۂ شرکت کی اہمیت اور ضرورت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

یہاں واضح کردینا ضروری ہے کہ بڑے پیانے کے مذکورہ معاشی کاروبار جس شکل میں آج قائم ہیں اور چل رہے ہیں یہ شکل نظامِ سرمایہ داری کے مطابق ہے' اسلام کے مطابق نہیں۔ اسلام کے مطابق بڑے پیانے کے معاشی کاروبار کی اسلامی شکل صرف وہ ہوسکتی ہے جس میں سب شرکاء کا سرمائے کے ساتھ کام و عمل بھی موجود ہو۔ اسلام کے نزدیک ایک مل اور کارخانے کی صحیح شکل صرف وہ ہوگی جس میں کارخانے اور مل کے اندر کام کرنے والے سب افراد کا' کمی بیشی کے ساتھ' سرمایہ بھی موجود ہو اور ان کے درمیان منافع کی تقسیم کام و عمل کی نوعیت اور مقدار کے مطابق طے پائے' جیسی اور

جتنی کسی کی محنت اور کار کردگی ہو اس کے مطابق پیداوار میں سے اس کا حصہ مقرر ہو۔ کارخانے میں کام کرنے والوں میں سے اگر کسی کے پاس شرکت کے لئے فاضل مال نہ ہو تو دوسرے لوگ اس کو قرضِ حسنہ کے طور پر مال دے کر شریک بناسکتے ہیں۔ اسلامی حکومت کے بیت المال سے بھی ایسے افراد کو قرضِ حسن کے طور پر مال دے کر کاروبار میں شریک بنایا جاسکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس کاروبار میں کسی کا اپنا سرمایہ شامل ہو وہ اس میں دل لگا کر پوری مستعدی اور چستی کے ساتھ اپنا سمجھتے ہوئے کام کرتا ہے اور اس کے اندر عزتِ نفس اور خودداری کی شان بھی موجود رہتی ہے' جو اس صورت میں موجود نہیں ہوتی جب وہ دوسرے کے لئے اجیر کی حیثیت سے اجرت پر کام کرتا ہے۔ اسی طرح دوسرے کے لئے کام کرنے میں آدمی عام طور پر وہ مستعدی اور سرگرمی نہیں دکھاتا جو اپنے لئے کام کرنے میں دکھاتا ہے کیونکہ اپنا کام کرنے میں اس کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اس سے حاصل ہونے والا منافع تمام تر اس کو ملے گا' جبکہ دوسرے کے لئے اجرت پر کام کرنے میں وہ یہ سمجھتا ہے کہ حاصل ہونے والے منافع کا اس کو صرف ایک حصہ ملے گا لہٰذا اس میں وہ زیادہ تندہی اور چستی نہیں دکھاتا جو اپنے لئے کام کرنے میں دکھاتا ہے اور یہ ایک بالکل فطری چیز ہے۔

اوپر میں نے یہ جو عرض کیا ہے اسلامی شرکت کی بنیاد پر قائم کئے گئے کارخانے میں ضروری ہوگا کہ کارخانہ سے حاصل ہونے والے منافع کی تقسیم' کام کرنے والے شرکاء کے درمیان کام کی نوعیت اور مقدار کے مطابق عمل میں آئے' جیسا اور جتنا کسی شریک کا کام کار ہو اس کے مطابق منافع میں سے اس کا حصہ ہو' اس وجہ سے کہ اسلام اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ اپنی افادیت کے لحاظ سے تمام انسانی اعمال واشغال یکساں وبرابر نہیں بلکہ ان کے درمیان فرق وتفاوت ہے' لہٰذا ضروری ہے کہ ان کے معاوضوں کے درمیان بھی فرق وتفاوت ہو' گویا یہ ایک ایسا اصول ہے جو عدل وانصاف اور عقل وفطرت کے عین مطابق ہے اور جس کی صحت وصداقت پر پوری انسانیت کا اتفاق ہے۔ ہر انسانی معاشرے میں مختلف کاموں کے معاوضوں کے تعین میں اس اصول کو ملحوظ وپیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔ پھر یہ اصول اس لحاظ سے اہم بھی ہے کہ اس پر صحیح طور پر عمل کیا جائے تو اس سے ملکی پیداوار اور قومی دولت میں بیحد اضافہ ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ جب

کام کرنے والے یہ دیکھتے ہیں کہ جس کا کام نوعیت کے لحاظ سے بہتر اور مقدار کے لحاظ سے زیادہ ہوتا ہے اس کو معاوضہ زیادہ ملتا ہے تو ان کے اندر زیادہ معاوضے کی خاطر اپنے کام کو بہتر اور زیادہ کرنے کا جذبۂ مسابقت ابھرتا ہے اور وہ بہتر اور زیادہ کام کرنے کی کوشش کرتے ہیں' اور اس کا لازمی نتیجہ ملکی پیداوار میں بہتری اور زیادتی کی صورت میں نکلنا ایک قدرتی امر ہے جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

دراصل اسلام دینِ فطرت ہے۔ اس نے اپنی دوسری تمام تعلیمات کی طرح معاشی واقتصادی تعلیمات میں بھی انسان کے فطری تقاضوں اور اس کی دنیوی و اخروی فلاح وبہبود کو پوری طرح ملحوظ و مدِ نظر رکھا ہے اور یہی وہ خصوصیت ہے جو اسلامی معاشی اصول و تصورات کو غیر اسلامی معاشی اصول و تصورات سے ممیز و ممتاز کرتی ہے۔ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی اصول و تصورات میں نہ انسانی فطرت کے جملہ تقاضوں اور نہ انسانی فلاح وبہبود کے ہمہ جہت اور جامع تصور کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے۔

مثلاً نظامِ سرمایہ داری میں کارخانہ داری کی جو شکل ہوتی ہے وہ یہ کہ جو لوگ کارخانہ کے اندر مختلف قسم کے کام کرتے ہیں ان کی حیثیت کارخانہ دار کے نوکروں اور ملازموں کی ہوتی ہے' ان کو ان کے کاموں کا معاوضہ تنخواہوں اور اجرتوں کی شکل میں ملتا ہے جو کارخانے کی انتظامیہ طے کرتی ہے اور اس طے کرنے میں وہ ان کی معاشی مجبوریوں سے پورا فائدہ اٹھاتی ہے۔ بہرحال کارخانے کے سرمائے میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا' اور اگر کسی کا کچھ حصہ ہوتا بھی ہے تو وہ اپنے کام کا ضرور معاوضہ لیتا ہے' نفع کے کسی حصہ پر کام نہیں کرتا جیسا کہ معاملۂ شرکت میں ہوتا ہے۔ کارخانہ دار کارخانے کی سالانہ آمدنی میں سے پہلے اپنے وہ جملہ اخراجات وصول کرتا ہے جو اس نے اپنے پاس سے کئے ہوتے ہیں حتیٰ کہ چلنے اور استعمال ہونے سے مشینوں کی قیمتوں میں جو کمی واقع ہوتی ہے یعنی گھسنے اور پرانے ہونے سے' اس کا بدل بھی ضرور وصول کرتا ہے۔ جو اخراجات وہ وصول کرتا ہے ان میں سے وہ سب اخراجات ہوتے ہیں جو کارخانہ میں استعمال ہونے والے خام مال' بجلی' گیس' پانی' کیمیاوی اشیاء اور تنخواہوں و اجرتوں وغیرہ پر وہ اپنی جیب سے کرتا ہے۔ اس کے بعد جو بچتا ہے اس میں سے کچھ ان لوگوں کو دیا جاتا ہے جنہوں نے کارخانے کے کچھ حصص خرید رکھے ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس میں سے گورنمنٹ کے

ٹیکس وغیرہ بھی منہا کیے جاتے ہیں۔ باقی جو منافع رہ جاتا ہے وہ سارا کارخانہ دار کے ذاتی کھاتے میں جمع ہوتا ہے۔ اس کو معاشیات کی اصطلاح میں سرپلس ویلیو اور قدرِ زائد کہا جاتا ہے اور اس کا حق دار کارخانہ دار کو سمجھا جاتا ہے اور اس کے ذریعے اس کی دولت میں مسلسل اضافہ ہوتا ہے اور وہ ہزاروں سے لاکھوں اور لاکھوں سے کروڑوں اور کروڑوں سے اربوں پتی بنتا چلا جاتا ہے' جبکہ اس کے مقابلہ میں ان لوگوں کی مالی اور معاشی حالت تقریباً ویسی ہی رہتی ہے اور اس میں کوئی خاص و نمایاں بہتری اور ترقی نہیں ہوتی جن کی دماغی و جسمانی محنت ومشقت سے کارخانے کی پوری پیداوار وجود میں آتی ہے' کیونکہ کارخانہ دار ان کو تنخواہ اور اجرت کے طور پر صرف اس قدر دیتا ہے جس سے ان کی قوتِ کارکردگی برقرار رہے اور پیداوار میں کمی واقع نہ ہو اور اس کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ کارخانہ دار کام محنت کرنے والوں کی تنخواہیں اور اجرتیں مقرر کرنے میں عموماً ان کی مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ کارخانہ کی آمدنی میں سے دوسروں کو کم سے کم دے کر باقی سب اپنے پاس رکھے اور اپنے تمول میں اضافہ کرتا رہے۔ اور یہ چیز صرف مل وکارخانے ہی میں نہیں بلکہ نظامِ سرمایہ داری کے ہر کاروباری ادارے میں یہی ہوتا ہے کہ سرمایہ دار اپنے سرمائے کے ساتھ دوسروں سے کام محنت کراتا اور اس کے پھل میں سے ان کو کم سے کم دے کر باقی خود لے لیتا ہے گویا وہ عموماً محنت کش کی مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھاتا اور اس کا استحصال کرتا رہتا ہے۔

بہرحال نظامِ سرمایہ داری کی یہ لازمی خاصیت اور اٹل فطرت ہے کہ اس سے معاشرے میں بھیانک قسم کا غیر فطری معاشی نشیب وفراز اور عدم توازن ضرور پیدا ہوتا ہے جس کے بطن سے طرح طرح کی سماجی برائیاں اور اجتماعی خرابیاں اور بدعنوانیاں جنم لیتی اور معاشرے کو عام بدامنی و بے چینی میں مبتلا کرکے رکھ دیتی ہیں۔ لہٰذا یہ ظلم پر مبنی قطعی طور پر غیر فطری نظام ہے۔

یہی حال تقریباً اشتراکی معاشی نظام کا بھی ہے۔ اس میں بھی کارخانہ داری کی جو شکل ہوتی ہے وہ یہ کہ کارخانے کے اندر جو کاریگر اور مزدور مختلف کام انجام دیتے ہیں ان کو ان کا معاوضہ مقررہ تنخواہوں اور اجرتوں کی شکل میں ملتا ہے۔ کارخانے کا سرمایہ ان میں کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ قومی ملکیت ہوتا ہے۔ حکومت کی مقرر کردہ انتظامیہ اپنی

نگرانی میں اس کو چلاتی اور سختی کے ساتھ اس پر کنٹرول رکھتی ہے۔ کارخانے میں جو مال تیار ہوتا اور جو پیداوار وجود میں آتی ہے اس پر حکومت کا قبضہ و تسلط ہوتا ہے اور وہ اپنی اجتماعی پالیسی کے مطابق اس میں جو چاہتی تصرف کرتی ہے۔ بہرحال کارخانے کی مجموعی پیداوار میں سے جو اشتراکی نظریہ کے مطابق صرف اس محنت کا ثمرہ اور نتیجہ ہوتی ہے جو کارخانہ کے اندر کاریگر اور مزدور کرتے ہیں' کام محنت کرنے والوں کو محض ایک حصہ ملتا ہے' باقی سب حکومت کے کھاتے اور قومی خزانے میں چلا جاتا ہے۔ گویا سرمایہ دارانہ نظام میں کارخانے کے مالک سرمایہ دار کا جو رول اور کردار ہوتا ہے اشتراکی نظام میں تقریباً وہی رول اور کردار حکومت کا ہوتا ہے' دونوں میں محنت کش کو اپنی محنت کا پورا اور صحیح صلہ اور بدلہ نہیں ملتا اور دونوں نظاموں میں اس کی حق تلفی ہوتی ہے۔ دراصل ہر انسان فطرتاً یہ چاہتا ہے کہ جو مفید چیز اس کی سعی و محنت سے وجود میں آئے وہ اس کے انتفاع واستفادہ کے لئے مخصوص ہو' دوسرا کوئی اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر اس سے فائدہ نہ اٹھائے' خواہ وہ دوسرا کوئی بھی ہو' فرد ہو' قوم ہو یا حکومت ہو۔ اشتراکی نظام اس لحاظ سے سرمایہ دارانہ نظام سے بھی بدتر ہے کہ اس میں محنت کش پر جبر ہوتا ہے کہ وہ آزادی کے ساتھ نہ کوئی شکایت کر سکتا ہے اور نہ کوئی مطالبہ' جبکہ نظامِ سرمایہ داری میں محنت کش کو یہ آزادی ہوتی ہے کہ وہ اپنی تنخواہ و اجرت بڑھانے کے لئے نہ صرف یہ کہ آواز بلند کرسکتا بلکہ احتجاج کے طور پر اسٹرائک تک کر سکتا ہے جس کا اشتراکی نظام میں خیال بھی نہیں ہو سکتا۔

اشتراکی نظام میں جبرواکراہ کا موجود ہونا اس وجہ سے ضروری ہے کہ اس کے بعض اصول و ضوابط ایسے ہیں جن پر انسان اپنی خوشی اور مرضی سے عمل نہیں کرسکتا' اس لئے کہ وہ انسانی فطرت کے خلاف ہیں' لہٰذا اس کے لئے سوائے اس کے دوسرا کوئی چارہ کار نہیں ہوتا کہ وہ جبرو اکراہ اور سختی و تشدد کے ذریعے ان پر عمل کرائے۔ مثلاً اس کا جو فلسفۂ اجتماعیت ہے وہ فرد سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنے انفرادی مفاد پر اجتماعی مفاد کو ترجیح دے اور اجتماعی مفاد کی خاطر اپنے انفرادی مفاد سے دستبردار ہوجائے' بلکہ یہ سمجھے کہ اس کی اپنی کوئی مستقل انفرادی حیثیت نہیں' مستقل اور اصل حیثیت اجتماع اور اجتماعی مفاد کی ہے اور یہ کہ اجتماعی اور قومی مفاد ہی دراصل فرد کا مفاد ہے' لہٰذا فرد پر لازم

ہے کہ ہروہ کام عمل کرے جو جماعت اور قوم کے لئے مفید ہو' خواہ اس کی ذات کے لئے مضر ہی کیوں نہ ہو اور ہر اس عمل و طرزِ عمل سے بچے اور پرہیز کرے جو قوم و جماعت کے لئے مضر و نقصان دہ ہو' خواہ اس کی ذات کے لئے کتنا ہی مفید و بہتر کیوں نہ ہو۔

اجتماعیت کا یہ اشتراکی فلسفہ اس پہلو سے بلاشبہ ایک اچھا فلسفہ ہے کہ اس میں فرد کے لئے یہ تعلیم ہے کہ وہ اپنا انفرادی اور ذاتی مفاد' اجتماعی اور قومی مفاد کے لئے قربان کردے' کیونکہ یہ تعلیم تمام ادیانِ سماویہ میں بھی خصوصًا اسلام میں بھی قطعی اور واضح طور پر موجود ہے' لیکن ایک دوسرے پہلو سے یہ فلسفہ برا اور باطل فلسفہ قرار پاتا ہے' وہ یہ کہ اس میں فرد کی مستقل حیثیت اور اس کے ذاتی مفاد کی کلیۃً نفی پائی جاتی ہے جو انسانی فطرت اور حقیقت واقعہ کے بالکل خلاف ہے' اور اس کی اصل وجہ وہ انکار ہے جو خدا' وحی ورسالت' دنیوی زندگی کے بعد اخروی زندگی اور اس میں اچھے برے اعمال کی جزاء وسزا کے متعلق نظامِ اشتراکیت میں پایا جاتا ہے اور اس کا لازمی نتیجہ وہ جبرواکراہ ہے جو اشتراکی حکومت اپنے فلسفہ مذکور پر عمل کرانے کے لئے ضروری سمجھتی ہے' کیونکہ جب کسی نظامِ حیات کے پاس اپنے احکام وقوانین پر عمل کرانے کے لئے ایسے افکار وعقائد موجود نہ ہوں جو افراد کو احکام وقوانین کی پابندی پر ابھارتے اور جن کی تحریک سے وہ اپنی مرضی خوشی سے احکام و قوانین پر عمل کرتے ہیں تو پھر سوائے اس کے اور کوئی چارۂ کار نہیں ہوتا کہ حکومتی جبراور ڈنڈے کے زور سے افراد کو ان احکام وقوانین کی پابندی پر مجبور کیا جائے۔

اور جیسا کہ میں نے اوپر لکھا ہے کہ تمام ادیانِ سماویہ اور بالخصوص دینِ اسلام میں یہ تعلیم واضح طور پر موجود ہے کہ خلقِ خدا کے ساتھ احسان و ایثار کا سلوک وبرتاؤ کیا جائے اور اپنی ذاتی ضرورت پر دوسروں کی ضرورت اور اپنے ذاتی فائدہ پر اجتماع و معاشرے کے فائدہ کو ترجیح دی جائے اور یہ کہ ایسے تمام احکام و قوانین پر عمل کیا جائے جن میں بنی نوعِ انسان کی بھلائی وبہتری ہے' لیکن اس کے ساتھ اللہ کی ذات وصفات' وحی ورسالت اور آخرت کی جزاء وسزا پر اعتقاد رکھنے اور ایمان لانے کی جو تعلیم ہے وہ انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ تمام اسلامی احکام وقوانین پر اپنی اندرونی تحریک اور مرضی خوشی سے

عمل کرے' اور چونکہ اشتراکی نظام مذکورہ مابعد الطبیعی حقیقتوں کا انکار کرتا ہے لہٰذا اپنے آپ کو قائم رکھنے کے لئے اس کے پاس ایک ہی طریقہ رہ جاتا ہے یعنی جبرواکراہ کا طریقہ جو انسانی فطرت سے مطابقت نہیں رکھتا' لہٰذا غیر فطری طریقہ ہے۔ چنانچہ جب تک جبر قائم رہتا ایسا نظام قائم رہتا اور جب جبر ڈھیلا پڑتا اور پشت سے ہٹ جاتا ہے تو ایسا نظام تحلیل اور منتشر ہوجاتا ہے' جیساکہ کچھ عرصہ پہلے روس میں ہوا ہے۔

بہرحال میں یہ عرض کررہا تھا کہ شریعتِ اسلامی میں شرکت کا جو معاملہ ہے اس کی بنیاد پر بڑے پیانے کے تمام معاشی کاروبار تشکیل دیئے اور چلائے جاسکتے ہیں خواہ وہ صنعت سے متعلق ہوں یا تجارت اور زراعت سے یا تعمیروترقی کے دوسرے شعبہ سے' اس میں افراد کی آزادی' خودداری اور عزتِ نفس بھی محفوظ رہتی ہے اور کاروبار کا پورا منافع کام محنت کرنے والوں کو ملتا ہے اور وہ سرمایہ دار کے استحصال سے بچ جاتے ہیں' کیونکہ اس میں سرپلس ویلیو اور اس کے حقدار کا مسئلہ ہی ختم ہوجاتا ہے۔ اور پھر جب منافع کی تقسیم کام کرنے والوں کے درمیان کام کی نوعیت اور مقدار کے لحاظ سے ہو تو مسابقت کی وجہ سے ملکی پیداوار اور قومی دولت میں مسلسل اور نمایاں اضافہ بھی ہوتا ہے اور ایک ایسا معتدل ومتوازن معاشی ماحول وجود میں آتا ہے جس میں سب کو معاشی خوشحالی کے ساتھ معاشی ترقی کے یکساں مواقع حاصل ہوتے اور سب کو پائیدار امن وامان کی خوشگوار زندگی نصیب ہوتی ہے۔

معاملۂ شرکت اور جوائنٹ سٹاک کمپنیاں

میں سمجھتا ہوں معاملۂ شرکت کی بحث نامکمل رہے گی اگر اس میں عہدِ حاضر کی جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں کا تذکرہ نہ کیا جائے جن کو جدید عربی میں "شرکات" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو سرمایہ دارانہ معاشی نظام میں بڑی بنیادی اہمیت رکھتی اور جن کے ذریعے بڑے پیانے کے تمام معاشی کاروبار مرتب اور منظم طریقہ سے چلائے جارہے ہیں۔ پھر ان کمپنیوں کی متعدد قسمیں اور مختلف شکلیں ہیں' کچھ لیمیٹڈ ومحدود' اور کچھ ان لیمیٹڈ وغیر محدود اسی طرح کچھ پبلک اور کچھ پرائیویٹ کہلاتی ہیں۔ ان کی پوری تفصیل دیکھنی ہو تو کمپنیوں کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ میرا مقصد یہاں ان کی

تفصیل پیش کرنا نہیں بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ شرعی طور پر ان کی حیثیت کیا ہے اور کیا یہ اسلامی شرکت و مضاربت کی تعریف میں آتی ہیں یا نہیں آتیں ؟

کمپنیوں کے موجودہ مروجہ نظام کا بغور تحقیقی جائزہ لیا جائے تو ایسا نظر آتا ہے کہ کمپنی کا معاملہ اپنی مجموعی شکل اور ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے نہ پوری طرح مضاربت کی تعریف میں آتا ہے اور نہ شرکت کی تعریف میں' بلکہ یہ اپنی نوعیت کا ایک مرکب اور پیچیدہ معاملہ ہے جس کے بعض اجزاء مضاربت سے اور بعض اجزاء ربوٰ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اس اجمال کی کچھ تفصیل یہ ہے کہ کمپنی کا معاملہ بحیثیت مجموعی مضاربت کی تعریف میں اس لئے نہیں آتا کہ اس میں متعدد چیزیں ایسی ہیں جن کا معاملہ مضاربت میں نہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً مضاربت میں جن امور کا نہ ہونا ضروری ہوتا ہے ان میں سے ایک یہ کہ رب المال کسی حیثیت سے مضاربت کے کاروبار میں عمل سے شریک نہیں ہوسکتا۔ دوسرے یہ کہ عامل مضارب' کاروبار مضاربت میں اپنا سرمایہ شامل نہیں کرسکتا ورنہ دونوں صورتوں میں وہ معاملہ' مضاربت کی بجائے کوئی دوسرا معاملہ ہوجاتا ہے جس پر مضاربت کے شرعی احکام لاگو نہیں ہوتے۔ اور جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں کہ کمپنی کے معاملہ میں کمپنی قائم کرنے والے جو ڈائرکٹر ہوتے ہیں چونکہ وہ اس لحاظ سے عامل مضارب ہوتے ہیں کہ کمپنی کے حصص کے عوض دوسرے لوگوں سے مال لیتے اور کمپنی کے کاروبار میں لگاتے ہیں لہٰذا بحیثیت عامل مضارب ان کے لئے جائز نہیں ہوتا کہ وہ کمپنی کے کاروبار میں اپنا سرمایہ شریک کریں' حالانکہ کمپنی کے کاروبار میں ان کا بڑی مقدار میں سرمایہ شامل اور شریک ہوتا ہے اسی طرح یہ بھی امر واقعہ ہے کہ بہت سے ملازمین اور کارندے جو مختلف حیثیات سے کمپنی میں کام کرتے ہیں وہ چونکہ کمپنی کے حصص کے مالک ہوتے ہیں اور کمپنی کے مجموعی سرمائے میں ان کا سرمایہ بھی شامل ہوتا ہے لہٰذا اس پہلو سے وہ رب المال ہوتے ہیں' اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا مضاربت میں ضروری ہوتا ہے کہ رب المال یعنی سرمائے والا فریق' کاروبارِ مضاربت میں عملاً شریک نہ ہو۔ بنا بریں کمپنی کا معاملہ مضاربت کا معاملہ نہیں کہلا سکتا۔ علاوہ ازیں مضاربت میں ضروری ہوتا ہے کہ خرید و فروخت کی شکل میں تجارت کا جو اصل کام ہوتا ہے وہ کام عامل مضارب خود کرے' البتہ ایسے کام جن کو عام طور پر تاجر خود نہیں کیا کرتے بلکہ

مزدوری پر دوسروں سے کراتے ہیں جیسے باربرداری اور چوکیداری وغیرہ کے کام' عامل مضارب بھی ایسے کام' مضاربت کے سرمائے سے کراسکتا ہے' لیکن جس کو تجارت کا اصل کام سمجھا اور کہا جاتا ہے اس کا کرنا اور انجام دینا عامل مضارب پر لازم و ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی عامل مضاربت تجارت کا اصل کام بھی خود نہ کرے بلکہ تنخواہ دار ملازمین سے کرائے تو یہ معاملہ مضاربت کی بجائے کوئی دوسرا معاملہ بن جاتا ہے جس کے شرعی احکام مضاربت کے شرعی احکام سے مختلف ہوتے ہیں' اور چونکہ کمپنی کے معاملہ میں کمپنی کے ڈائرکٹر حضرات جن کی حیثیت عامل مضارب کی ہوتی ہے کمپنی کے کاروبار کے اصل کام تنخواہ دار ملازموں اور نوکروں سے کراتے ہیں اور اگر کوئی کام خود بھی کرتے ہیں تو کمپنی کے سرمائے سے اس کا معقول معاوضہ لیتے ہیں لہٰذا کمپنی کا معاملہ مضاربت کے معاملہ سے مختلف ہوجاتا ہے' اسی طرح ایک اور چیز جو کمپنی کے معاملہ کو مضاربت کے معاملہ سے الگ اور جدا کردیتی ہے وہ یہ کہ مضاربت میں یہ بھی ہوتا ہے کہ نفع کی صورت میں فریقین کے درمیان نفع کی تقسیم اس وقت عمل میں لائی جائے جب معاملہ ختم ہو' معاملہ کے دوران درمیان میں نفع کی تقسیم جائز نہیں ہوتی کیونکہ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ درمیان کا نفع آخر میں نقصان کی صورت اختیار کرلیتا ہے' بہرحال عامل مضارب کا فائدہ اسی میں ہوتا ہے کہ معاملہ ختم ہونے پر بصورت نفع' نفع کی تقسیم ہو جبکہ کمپنی کے معاملہ میں ایسا نہیں ہوتا' اس میں بسا اوقات دورانِ معاملہ درمیانی مدت میں عبوری منافع کی تقسیم ہوتی ہے جو کمپنی کے قواعد وضوابط کے مطابق ضروری سمجھی جاتی ہے۔

مضاربت کا معاملہ دراصل انفرادی نوعیت کا معاملہ ہے جو دو افراد کے درمیان باہمی رضامندی اور خاص الفاظ سے طے پاتا ہے۔ کاروبار کے متعلق ضروری امور دونوں کی مرضی سے متعین ہوتے ہیں۔ عامل مضارب کو کاروبار میں ان شرائط کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے جو رب المال مقرر کرتا ہے مثلاً یہ کہ اس کو کیا مال کہاں سے خریدنا اور کہاں بیچنا اور فروخت کرنا چاہئے' جبکہ کمپنی کا معاملہ ایک اجتماعی نوعیت کا معاملہ ہے جس کے متعلق ضروری امور سب شرکاء کی مرضی سے طے نہیں ہوتے بلکہ کمپنی کے متعلق ملکی قوانین کے مطابق صرف کمپنی کے ڈائرکٹروں کی مرضی سے طے پاتے ہیں۔ حصص کے عام مالکان

کو صرف اپنے حصص کے نفع سے دلچسپی ہوتی ہے جو بازارِ حصص سے وہ نفع کی خاطر خرید لیتے ہیں۔ ان کو اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ کمپنی میں کس طرح کیا کام کیا جاتا ہے' وہ جائز حلال طریقہ سے ہوتا ہے یا ناجائز اور حرام طریقہ سے ہوتا ہے' اور نہ ان کے اور ڈائرکٹر حضرات کے درمیان یہ طے پاتا ہے کہ نفع کی صورت میں نفع کی تقسیم تناسب سے ہوگی بلکہ بہت سے حصہ داروں کو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کمپنی کو چلانے والے ڈائرکٹر کون اور کیسے لوگ ہیں اور وہ کاروبار میں حلال وحرام کی تمیز کو روا رکھتے اور اس کی پرواہ کرتے ہیں یا نہیں ؟ حالانکہ مضاربت میں ان امور کا جاننا اور ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ غرضیکہ گہری نظر سے تحقیقی جائزہ لیا جائے تو کمپنیوں کا معاملہ بہت سے اہم ضروری امور میں مضاربت کے معاملہ سے مختلف دکھائی دیتا ہے۔ مضاربت کے لئے صرف اتنا کافی نہیں کہ اس میں مال والے فریق کو بعض دفعہ نفع کی بجائے الٹا نقصان ہوجاتا ہے۔ مطلب یہ کہ مضاربت کے جواز کی صرف یہی وجہ نہیں کہ اس میں رب المال کو بعض مرتبہ بجائے نفع کے الٹا نقصان ہو جایا کرتا ہے' کیونکہ یہ وجہ تو جوئے میں بھی پائی جاتی ہے' لیکن وہ بالاتفاق حرام وناجائز ہے۔ لہٰذا یہ دیکھ کر کہ کمپنی کے حصص رکھنے والوں کو کبھی کبھی نفع کی بجائے نقصان ہوجایا کرتا ہے کمپنی کے معاملے کو مضاربت کی طرح جائز کہنا ایک بڑا مغالطہ ہے جس میں بعض اہلِ علم مبتلا ہیں۔ اللہ ان کو حقیقتِ حال کے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

مروجہ کمپنیوں کا کاروبار جس طرح مضاربت کی تعریف میں نہیں آتا اسی طرح معاملۂ شرکت کی تعریف میں بھی نہیں آتا' کیونکہ جیسا کہ پہلے شرکت کی حقیقت کے بیان میں عرض کیا گیا کہ شرکت کی کوئی بھی قسم اور کوئی بھی شکل ہو اس میں ضروری ہے کہ ہر شریک کا کچھ نہ کچھ سرمایہ بھی موجود ہو اور کچھ نہ کچھ کام و عمل بھی پایا جاتا ہو' دراصل یہی وہ خصوصیت ہے جو شرکت کو مضاربت سے ممیّز و جدا کرتی ہے' اور چونکہ یہ ظاہر ہے کہ جن لوگوں نے کمپنیوں کے شیئرز اور حصص خرید رکھے ہوتے ہیں وہ سرمائے سے تو کمپنی کے کاروبار میں شریک ہوتے ہیں لیکن عمل وکام سے شریک نہیں ہوتے ان میں سے بہت سوں کو تو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کمپنی کس طرح کیا کام کرتی کراتی ہے' وہ تو اس خیال سے حصص خرید کر رکھ لیتے ہیں کہ نرخ بڑھے گا تو وہ ان کو فروخت کرکے نفع

کمالیں گے' کام محنت کا تو ان کے ذہن میں کوئی تصور بھی نہیں ہوتا۔ اور پھر جو حصہ دار کمپنی میں کوئی کام کار کرتے ہیں باقاعدہ تنخواہ اور متعین اجرت پر کام کرتے ہیں' نفع کے ایک حصہ پر نہیں کرتے جیسا کہ معاملۂ شرکت کے شرکاء کرتے ہیں' کمپنی کے کاروبار میں جو لوگ مختلف قسم کے کام انجام دیتے ہیں وہ کبھی بھی اس لئے انجام نہیں دیتے کہ اس کے عوض ان کو نفع کا ایک حصہ ملے گا' لہٰذا اس پہلو سے اس کمپنی کا معاملہ' شرکت کے معاملہ سے ایک بالکل مختلف معاملہ ہے۔ اسی طرح چونکہ شرکۃ العنان کے معاملہ میں سرمائے اور عمل کی کمی بیشی کے باوجود سب شرکاء کی حیثیت برابر کی ہوتی اور ہر ایک کاروبار میں دوسرے کا وکیل ہوتا ہے اور کاروباری امور سب کے مشورہ سے طے پاتے ہیں' جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی کمپنی کے معاملہ میں موجود نہیں ہوتی' نہ سب شرکاء کاروبار میں ایک دوسرے کے وکیل وایجنٹ ہوتے ہیں' نہ پالیسی طے کرنے میں سب کی رائے شامل ہوتی ہے اور نہ ان کے درمیان بحیثیت شریک کے مساوات وبرابری ہوتی ہے۔ دراصل اس میں تمام تر اختیارات ڈائرکٹر صاحبان کے ہاتھ میں ہوتے ہیں جن کے سرمائے سے کمپنی قائم ہوتی اور وجود میں آتی ہے۔ ایک معمولی حصہ دار کی' جس نے چند حصص خرید لئے ہوتے ہیں' سرے سے کوئی حیثیت ہی نہیں ہوتی۔ اگر بعض دفعہ ایسے حصہ داروں کو جن کے کافی تعداد میں حصص ہوتے ہیں' بعض میٹنگوں میں شرکت کا موقع دیا جاتا ہے تو اس کا مقصد کمپنی کی کارگزاریوں سے ان کو آگاہ کرنا ہوتا ہے نہ کہ کمپنی کے امور و معاملات میں اصلاح اور رد و بدل کے لئے ان سے مشورہ اور تجاویز طلب کرنا۔ بہرحال کمپنی کے سب کچھ کرتا دھرتا اس کے ڈائرکٹر ہوتے ہیں' وہ اپنے مفادات کی خاطر جو چاہتے کرتے ہیں' لہٰذا کمپنی کے معاملہ کو معاملۂ شرکت سمجھنا اور کہنا کسی طرح صحیح ودرست نہیں ہو سکتا۔

مزید برآں جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں کے مروجہ نظام میں اور بھی کئی ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جو شریعتِ اسلامی کی رو سے جائز نہیں مثلاً ایک یہ کہ وہ عموماً سود پر بینکوں سے کاروبار کرتی ہیں اور اس میں کچھ حرج نہیں سمجھتیں' کیونکہ یہ دونوں ادارے نظامِ سرمایہ داری کے عناصرِ ترکیبی ہیں جس کی بنیاد ہی سود کے جواز پر قائم ہے۔ اسی طرح ان تجارتی کمپنیوں کا انشورنس کے ادارے سے بھی تعلق رہتا ہے۔ نیز ان کے اندر خرید و فروخت

کے ایسے طریقے پائے جاتے ہیں جو شریعتِ اسلامی کے مطابق نہیں ہوتے۔ نیز ان کمپنیوں کے جو کاغذی شیئرز و حصص بیچے خریدے جاتے ہیں ان کی خریدوفروخت بھی اسلامی اصول بیع و شراء کے خلاف ہے' کیونکہ اسلام کے نزدیک خرید وفروخت صرف ایسی چیزوں کی جائز ہوتی ہے جن کی ذات کے اندر انسان کی کسی طبعی وجبلی حاجت وضرورت کو پورا کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہو اور جو مالِ حقیقی کی تعریف میں آتی ہوں' اور ظاہر ہے کہ کاغذ کے ان ٹکڑوں کی ذات کے اندر انسان کی کسی طبعی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ کھانے پینے' پہننے پوشنے' رہنے سہنے وغیرہ کی اشیاء میں یہ نہیں آتے اور حقیقی طور پر یہ مال نہیں ہوتے' بلکہ قانونی اور حکمی طور پر مال ہوتے ہیں جس طرح کہ حکومت کے جاری کردہ کرنسی نوٹ' اگرچہ حکومت کے جاری کردہ نوٹوں کی حیثیت کمپنیوں کے شیئرز کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بہتر و مستحکم ہوتی ہے کرنسی نوٹوں کے ذریعے ہر چیز ہر جگہ سے خریدی جا سکتی ہے جبکہ کمپنی شیئرز کی خرید وفروخت' شیئرز مارکیٹ میں صرف نقد کے عوض ہوتی ہے' عام بازار میں آپ ان کے عوض کوئی چیز خرید نہیں سکتے' جس طرح کہ کرنسی نوٹوں کے عوض خرید سکتے ہیں۔ کرنسی نوٹوں کی حیثیت اپنے مقصدِ وجود کے لحاظ سے ہمیشہ ثمن کی ہوتی ہے یعنی جس کے عوض کوئی چیز خریدی جاتی ہے' کبھی بھی مبیع کی حیثیت نہیں ہوتی یعنی جو چیز بیچی خریدی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نوٹوں کی نوٹوں کے عوض کمی بیشی کے ساتھ ازروئے شریعت خرید و فروخت جائز نہیں ہوتی' کیونکہ جو چیز اپنی وضع کے لحاظ سے ثمن ہے اس کو مبیع بنانا قلبِ ماہیت ہے جس کا عقلی طور پر جواز نہیں۔ کرنسی نوٹوں کی خرید و فروخت کے درست نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اپنی اصل وضع کے لحاظ سے معاملۂ بیع وشراء اور خرید وفروخت کا تعلق مالِ حقیقی سے ہے جس کی انسانوں کو اپنی حیات وبقا اور نشو ونما کے لئے ضرورت و حاجت ہوتی اور جس کے تبادلے پر معاشرے کے قیام و استمرار کا دارومدار ہوتا ہے اور چونکہ کرنسی نوٹ حقیقی مال نہیں بلکہ حکمی مال ہوتے ہیں لہٰذا ان کی خرید وفروخت' معاملۂ خرید و فروخت کی اصل وضع اور غرض ومقصد کے خلاف ٹھہرتی اور غلط وباطل قرار پاتی ہے۔

اسلام میں معاملۂ بیع وشراء کی جو مشروعیت ہے وہ اس کی اصل وضع اور مقصدیت

کے لحاظ سے ہے لہٰذا حقیقی مال کی خرید وفروخت اسلام کے نزدیک درست اور حکمی مال کی خرید وفروخت نادرست وناجائز ٹھہرتی ہے۔ کمپنیوں کے کاغذی شیئرز و حصص کی کوئی حیثیت ہو سکتی ہے تو زیادہ سے زیادہ حکمی مال ہی کی ہو سکتی ہے لہٰذا دلیل مذکور کی رو سے ان کی خرید و فروخت باطل وناجائز قرار پاتی ہے۔ مزید برآں کمپنیوں کے حصص وشیئرز کی قیمتوں میں جو اتار وچڑھاؤ ہوتا ہے وہ عام طور پر طلب ورسد کے قدرتی طریقہ سے نہیں ہوتا بلکہ سٹے بازی وغیرہ کے مصنوعی طریقوں سے ہوتا ہے لہٰذا اس پہلو سے بھی ان کی خرید وفروخت کا معاملہ درست نہیں ہوتا۔

اسی طور سے کمپنیوں کے مروجہ نظام میں ایک اور چیز جو حقیقتِ واقعہ کے خلاف اور شرعی و عقلی طور پر بالکل غلط وباطل ہے وہ یہ کہ کمپنی کی ایسی قانونی شخصیت مانی جاتی ہے جس کے لئے ملکیت وغیرہ کی شکل میں کچھ حقوق بھی ہوتے اور جس پر قرضوں وغیرہ کی شکل میں کچھ واجبات بھی ہوتے ہیں۔ کمپنی کے لئے اس طرح کی شخصیت تجویز اور تسلیم کرنا اس وجہ سے غلط اور باطل ہے کہ یہ حقیقتِ واقعہ کے بالکل خلاف ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر جماعت اور اجتماعی ادارے کی طرح کمپنی کی بھی ایک اعتباری شخصیت ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا۔ کمپنی کی اس اعتباری شخصیت جس کا وجود ذہن میں ہوتا ہے' کے متعلق حقوق و واجبات کا خیال بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ حقوق و واجبات کا تعلق ایسی حقیقی شخصیت سے ہوتا ہے جو خارج میں اپنا مستقل وجود رکھتی اور ایک زندہ' باشعور اور بااختیار شخصیت ہو۔ دراصل ایسی ہی شخصیت کسی چیز کی مالک بھی ہو سکتی ہے اور کسی ادائیگی کی ذمہ دار بھی قرار پاسکتی ہے' کیونکہ ثبوت اور حصولِ ملکیت کے لئے جن اسباب کا وجود ضروری ہوتا ہے وہ بھی ایسی ہی شخصیت کے ذریعے وجود میں آتے ہیں اور ملکیت کے مفہوم میں انتفاع واستفادے کا جو تصور ہے اس کی قدرت اور صلاحیت بھی ایسی ہی زندہ اور خارج میں موجود شخصیت کے اندر پائی جاتی ہے' اسی طرح اپنے اختیار کے ساتھ کسی ذمہ داری کو قبول کرنے اور ادا کرنے کی صفت وصلاحیت بھی ایک ایسی ہی حقیقی اور طبعی شخصیت میں موجود ہوتی ہے جو خارج میں اپنا مستقل وجود رکھنے کے ساتھ زندہ اور باشعور ہوتی ہے۔ غرضیکہ کمپنی کی اعتباری شخصیت نہ کسی چیز کے مالک ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور نہ کسی ذمہ داری کو

قبول اور ادا کرنے کی اس کے اندر کوئی قدرت و صلاحیت ہوتی ہے۔ لہٰذا جب کسی کمپنی کے متعلق یہ کہا جائے کہ فلاں چیز اس کی ملکیت یا اس پر فلاں چیز کے ادا کرنے کی ذمہ داری ہے تو حقیقتِ واقعہ کے لحاظ سے اس کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فلاں چیز ان بہت سے افراد کی ملکیت ہے جنھوں نے خاص اغراض ومقاصد کے تحت آپس میں نظم و اتحاد کیا اور شناخت و پہچان کے لئے اپنی تنظیم کا ایک خاص نام رکھا تاکہ جب ان بہت سے افراد کے متعلق، جن کی تعداد سینکڑوں بھی ہو سکتی ہے، کوئی بات کہنی ہو تو بجائے ان سب کا فرداً فرداً نام لینے کے، جس میں ظاہر ہے کہ طوالت بھی ہے اور زحمت بھی، صرف کمپنی کے اس مخصوص نام سے وہ بات کہہ دی جائے۔ مثلاً جب یہ کہنا ہو کہ فلاں چیز ان مثلاً سو افراد کی ملکیت ہے یا یہ کہ فلاں ذمہ داری ان سو افراد کے ذمہ پر ہے جن کے منظم مجموعے کا نام کمپنی ہے تو اس کا آسان طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ فلاں چیز کمپنی کی ملکیت اور فلاں ذمہ داری کمپنی کی ذمہ داری ہے۔ تو گویا کمپنی کی طرف ملکیت اور ذمہ داری کی نسبت حقیقی طور پر نہیں بلکہ مجازی طور پر ہوتی ہے۔ حقیقی طور پر ملکیت اور ذمہ داری کی نسبت شرکاءِ کمپنی کی طرف ہوتی ہے جو خارج میں ان اوصاف کے ساتھ موجود ہوتے ہیں جن پر ملکیت اور ذمہ داری کا دار و مدار ہے۔ فقہِ اسلامی میں وقف اور بیت المال کی طرف ملکیت اور ذمہ داری کی جو نسبت ہے اس سے بھی مراد وہ زندہ لوگ ہیں جن سے وقف اور بیت المال کا تعلق ہوتا ہے۔ وقف کی ملکیت ان لوگوں کی ملکیت ہوتی ہے جن کے استفادہ کے لئے وقف قائم کیا جاتا ہے اور بیت المال کی ملکیت ان لوگوں کی ملکیت ہوتی ہے جن کے لئے بیت المال کا مال مخصوص ہوتا ہے۔ اسی طرح وقف کی ذمہ داری وقف کے متولی اور بیت المال کی ذمہ داری امین اور ناظرِ بیت المال کی ذمہ داری ہوتی ہے جس کو امیرِ مملکت مقرر کرتا ہے۔

مطلب یہ کہ کمپنیوں سے متعلق جو قوانین ہیں وہ کمپنی کی ایسی قانونی شخصیت قرار دیتے ہیں جو حقیقی معنوں میں مالک بھی ہوتی ہے اور ذمہ دار بھی۔ چنانچہ بعض دفعہ جب کوئی کمپنی مسلسل خساروں کی وجہ سے بیٹھ جاتی اور اس کا ختم کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور کمپنی کے اثاثہ جات اس کے ذمے واجبات کی ادائیگی کے لئے کافی نہیں ہوتے بلکہ سب کچھ نیلام کر دینے کے بعد بھی کمپنی کے ذمے قرض کی شکل میں کچھ واجبات رہ جاتے ہیں

تو اس حالت میں یہ کہہ کر واجبات کو ختم کر دیا جاتا ہے کہ جس کے ذمے واجبات تھے وہ دیوالیہ ہو کر ختم ہو گئی' لہٰذا واجبات بھی ختم ہو گئے۔ اس کے ساتھ ایک دوسرا قانون ایسا بھی ہے جو کمپنی کے شرکاء کی ذمہ داری کو کمپنی میں لگے ہوئے سرمائے کی حد تک محدود ٹھہراتا ہے۔ یہ دونوں قانون اسلام کی رو سے اس لئے باطل ہیں کہ ان کے مطابق بعض حقدار جن کے کمپنی کے ذمے واجبات ہوتے ہیں اپنے واجبی حق سے محروم ہو جاتے ہیں۔

اسلام کے نزدیک مذکورہ صورت میں کمپنی کے ذمے واجبات کی ادائیگی کمپنی کے ان ڈائرکٹر حضرات پر عائد ہوتی ہے جو کمپنی کے نام پر قرضے لیتے اور تمام امور کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مذکورہ صورت میں ان پر لازم ہوتا کہ وہ اپنے دوسرے ذاتی مال سے واجبات ادا کریں تاکہ حقدار کی حق تلفی واقع نہ ہو۔

اسلام میں کسی کاروباری شخص کے دیوالیہ ہونے کا یہ مطلب ہرگز صحیح نہیں کہ اس کے ذمے دوسروں کے جو قرضے تھے وہ افلاس و ناداری کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے ساقط ہو گئے' بلکہ صحیح مطلب یہ ہے کہ زندگی میں جب بھی ادائیگی کے قابل ہو وہ ضرور ادائیگی کرے۔ قرآن مجید میں ارشادِ رب العزت ہے: **وَاِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ ۭ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ**(البقرہ : ۲۸۰) یعنی اگر وہ مقروض تنگ دست ہو' فوراً قرض ادا نہ کر سکتا ہو تو اس کو مہلت دی جائے تاآنکہ وہ آسانی کے ساتھ ادا کرنے کے قابل ہو جائے' اور تمہارا صدقہ کر دینا یعنی اس کو معاف کر دینا تمہارے لئے بہت بہتر ہے اگر تم اس کا علم رکھتے ہو۔

بہرحال قرآن مجید کی اس آیت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مفلس و تنگ دست ہونے کی وجہ سے مقروض کے ذمے سے قرض ساقط نہیں ہوتا' زندگی میں جب بھی ادا کرنے کے قابل ہو اس پر اس کا ادا کرنا لازم ہوتا ہے' بنابریں کمپنی کے ذمہ دار شرکاء یعنی ڈائرکٹروں پر لازم ہوتا ہے کہ وہ کمپنی کے ذمے واجبات کو ضرور ادا کریں۔

واضح رہے کہ کمپنیوں کے کاروبار کے متعلق بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ کاروبار کا یہ تجارتی ادارہ اٹھارہویں صدی عیسوی میں مغربی ممالک میں ایجاد اور تجویز ہوا جہاں سرمایہ دارانہ معاشی نظام رائج تھا۔ پھر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں جزوی تغیر و تبدل ہوتے رہے حتی کہ ۱۹۴۸ء میں ان سے متعلق بعض قوانین مکمل ہوئے۔ لہٰذا ظاہر

ہے کہ اس ادارے کی شرعی حیثیت کے متعلق قرآن' حدیث اور کتبِ فقہ میں صراحت کے ساتھ کوئی حکم مذکور نہیں ہو سکتا' لیکن قرآن وحدیث میں ایسے اصول و مبادی ضرور موجود ہیں جن کی روشنی میں اس کاروباری ادارے کی شرعی حیثیت کا تعین کیا جا سکتا ہے جس کا سب سے بہتر طریقہ اجتماعی اجتہاد کا طریقہ ہے۔ محقق علماء کی ایک جماعت اس کام کو اجتہاد کے ذریعے بخوبی انجام دے سکتی ہے!----- **واللّٰہُ ھو الموفقُ والمُعین**

صدرِ مؤسس 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 اِلیٰ القرآن

کا منظر و پس منظر

■ سفید کاغذ ■ عمدہ کتابت ■ دیدہ زیب طباعت ■ قیمت مجلّد ۸۰ روپے ■ غیر مجلّد ۶۰ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور فلسفۂ سیاست (۲)

حکمائے مغرب کی غلطی

اقبال کا یہ خیال کہ ریاست کا منبع خدا کی محبت کا جذبہ ہے جو خودی کی پوری فطرت ہے، روسو، ہابز اور لاک ایسے فلسفیوں کے اس نظریہ کی تردید کرتا ہے کہ ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان کی کوئی قدرتی حالت ایسی تھی جب انسانی افراد جماعتی زندگی سے محروم تھے، جب کوئی قاعدہ یا قانون رائج نہیں تھا اور جب ہر شخص جو چاہتا تھا کرتا تھا، اور پھر خودسری، بے قانونی اور پیکار باہمی کی اس زندگی سے تنگ آکر انہوں نے ایک شخص سے مصنوعی معاہدہ کر لیا کہ وہ اس کی رعایا ہوں گے اور وہ ان کا حکمران ہوگا اور وہ اس شرط پر اس کا حکم مانیں گے کہ وہ ان کے جان و مال کی حفاظت کرے گا اور ان کو امن دے گا۔

حقیقتِ حال یہ ہے کہ انسانوں پر کوئی وقت ایسا نہیں آیا جب وہ جماعتی تنظیم سے کلیۃً عاری تھے اور ایک دوسرے سے الگ تھلگ منتشر افراد کی صورت میں زندگی بسر کرتے تھے۔ کسی نہ کسی درجہ کی جماعتی تنظیم شروع سے ہی انسانی افراد میں موجود تھی۔ اور اگر یہ کہنا درست ہے کہ ریاست کی اصل جماعتی تنظیم ہی ہے تو یہ کہنا بھی بالکل درست ہے کہ ریاست کا وجود اُس وقت سے حضرت انسان کے ساتھ ہے جب وہ خود شعور اور خود شناس ہو کر خدا کی محبت کے جذبہ سے بہرہ ور ہوا تھا اور مقامِ انسانیت سے نوازا گیا تھا یہ الگ بات ہے کہ انسان کی جماعتی تنظیم یا ریاست ایک ابتدائی حالت سے ارتقاء کر کے دورِ حاضر کی عظیم اور انتہائی طور پر منظم ریاستوں کی شکل میں اپنی موجودہ ترقی یافتہ حالت کو پہنچتی ہے۔

ریاست کا ارتقاء

سب سے پہلی اور ابتدائی حالت کی ریاست خاندان تھا جس کا سربراہ باپ یا خاندان کا سب

سے زیادہ عمر رسیدہ بزرگ ہوتا تھا۔ اس ریاست کا نصب العین خاندان کے افراد کی باہمی قرابت داری تھی، جس کا نمائندہ وہی خاندان کا سربراہ ہوتا تھا۔ پھر جب خاندان ترقی کر کے اسی نسل کے بہت سے خاندانوں کا ایک قبیلہ بن گیا تو قبیلے کا سب سے ممتاز آدمی اس کا سردار سمجھا جانے لگا اور اس طرح سے اب خاندان کی بجائے قبیلہ ایک ریاست بن گیا۔ اس ریاست کا نصب العین قبیلہ کی عصبیت تھی جس کا نمائندہ قبیلہ کا سردار ہوتا تھا۔ پھر بہت سے قبیلوں میں سے ایک قبیلہ سب سے زیادہ معزز شمار ہوا اور اس کا سردار سرداروں کا سردار یا بادشاہ سمجھا گیا، جسے ایک خاص خطۂ زمین یا ملک کی رہنے والی قوم کا حکمران مانا گیا اور اس طرح سے قبیلہ کی بجائے ملک ایک ریاست بن گیا۔ اس ریاست کو منظم کرنے والا نصب العین بادشاہت کی عظمت یا تقدیس کا تصوّر تھا جو بادشاہ کی ذات میں مجسم تھا لیکن جلد ہی بادشاہوں کے مظالم نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ کوئی نصب العین اس وقت تک پوری طرح سے تسلّی بخش نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس میں عوام کی سُود و بہبُود مدِّنظر نہ ہو۔ لہٰذا ریاست کا نصب العین بادشاہت سے آگے بڑھ کر عوام کی سُود و بہبُود قرار پایا، جسے آزادی، مساوات اور اخوت وغیرہ ناموں سے تعبیر کیا گیا لیکن ابھی ان اقدار کے معنی محدود تھے کیونکہ ان کا اطلاق ایک محدود خطّۂ زمین کے لوگوں پر کیا جاتا تھا جو ایک خاص رنگ کے ہوں، خاص زبان بولتے ہوں اور خاص نسل سے تعلق رکھتے ہوں اور اس بنا پر ایک قوم یا نیشن کہلاتے ہوں۔ لہٰذا ایسی ریاست کا اصلی نصب العین قومیّت یا وطنیت یا نیشنلزم تھا۔ موجودہ دَور میں انسان کے سیاسی نصب العینوں نے ایک قدم اور آگے بڑھایا ہے اور وہ فلسفوں کی شکل اختیار کر گئے ہیں جو کسی خاص خطۂ زمین سے متعلق نہیں ہوتے۔ مثلاً اشتراکیت اور جمہوریت اب سیاسی یا سماجی نظامات نہیں، بلکہ پوری زندگی کے فلسفے شمار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے جدید ریاستیں آئندہ کی عالمگیر ریاست سے بہت قریب آگئی ہیں، کیونکہ وہ ریاست بھی ایک فلسفہ پر قائم ہوگی جو انسانی خودی یا روح کا فلسفہ ہوگا۔

جماعت بندی خودی کا وصف ہے

افسوس ہے کہ ان فلسفیوں میں سے کسی نے اس حقیقت کی طرف توجّہ نہیں کی کہ معاہدے فقط انسانوں میں ہوتے ہیں لیکن جماعت بندی اور تنظیم کا وصف شروع سے ہی زندگی کے ساتھ چلا آتا ہے۔ زندگی کی مادی سطح پر جب ہم زندگی کے سب سے پہلے اہم مظہر یعنی جوہر یا ایٹم کو دیکھیں تو وہ بھی جماعت

بندی اور تنظیم کا ایک حیرت انگیز نمونہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح سے جماعت بندی کا وصف ایک سالمہ مالیکیول میں ایک قلم یا کرسٹل میں، برف کے ایک گالے میں، اور اجرامِ فلکی کے نظامات میں بھی کام کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ جب ہم مادّی سطح زندگی سے اُوپر زندگی کی حیاتیاتی سطح پر آئیں تو وہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ہر نوعِ حیوانات اس وصف کا اظہار کرتی ہے، ہر نوع کے افراد ایک دوسرے کے ساتھ ایک طرح کی کشش رکھتے ہیں جسے ماہرینِ نفسیات نے جبلّتِ اجتماعی کا نام دیا ہے۔ اس کشش کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کے قریب آنے کی کوشش کرتے ہیں اور جب بھی وہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں تو وہ ایک منظّم جماعت بن جاتے ہیں اور اس طرح سے عمل کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک کُل کے اجزاء ہیں۔ مثلاً پرندوں کی ڈاروں میں اُوہرنوں، گورخروں، ہاتھیوں، زیبروں، اور زرافوں کے گلوں میں سب سے بڑا اور سب سے زیادہ شاندار پرندہ یا حیوان قائد بنا لیا جاتا ہے۔ جب تنظیم اور جماعت بندی کا رجحان پُوری طرح سے آزاد اور ترقی یافتہ ہو اور دوسری جبلّتوں کی مزاحمت کے بغیر اپنا اظہار پا رہا ہو تو جماعت کا کردار ایسا منظّم ہوتا ہے کہ وہ ایک جسمِ واحد ہے اور جماعت کے افراد وہ خلیات ہیں جو اس جسم کی تشکیل کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ رجحان تمام انواعِ حیوانات میں پایا جاتا ہے، تاہم اب تک یہ صرف چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں میں، جو اس لحاظ سے تمام دوسری انواعِ حیوانات سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں، اپنے کمال کو پہنچا ہے۔ چیونٹیوں کے ایک گھر میں ہزاروں چیونٹیاں ہوتی ہیں، تاہم وہ ایسی ہم آہنگی کے ساتھ کام کرتی ہیں کہ ہمیں ان کے گھر کو ایک تنِ واحد سمجھنا چاہیئے۔ اسی طرح سے شہد کی مکھیوں کا ایک چھتہ بھی جسمِ واحد ہے جس کے خلیات آپس میں جڑے ہُوئے نہیں ہوتے، بلکہ الگ الگ ہوتے ہیں اور یہ خلیات مکھیاں ہیں۔ چھتے کی تمام مکھیاں رانی پر جان فدا کرتی ہیں اور ایک جسمِ واحد کے خلیات کی طرح مکمل نظم اور ضبط کے ساتھ اپنے اپنے فرائض ادا کرتی ہیں۔ شہد کی مکھیوں کی حیرت انگیز جماعتی تنظیم بڑی وضاحت کے ساتھ اقبالؔ کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے کہ جماعت بندی، جسے اقبال انجمن آرائی کہتا ہے، خودی کی فطرت میں ہے، اور انسان کے اندر بھی اپنے اس کمال کو پہنچ سکتی ہے جو ہمیں اس وقت شہد کی مکھیوں کی زندگی میں نظر آتا ہے، کیونکہ اس کا یہ کمال بھی خودی کی فطرت کے اندر بالقوہ موجُود ہے، ورنہ کہیں بھی اظہار نہ پا سکتا۔

اب تمام انواعِ حیوانات کا ارتقاء موقوف ہو چکا ہے اور خودی کا آئندہ کا سارا ارتقاء صرف نوعِ

انسانی کی راہ سے ہونے والا ہے کیونکہ نوعِ انسانی ہی اپنی آرزوئے حسن کی وجہ سے اس قابل ہے کہ خودی کے مخفی کمالات اور اس کی پوشیدہ ممکنات کا مکمل اظہار کر سکے۔ لہٰذا ہم آئندہ کی عالمگیر ریاست کے اندر، جو خدا کے نصب العین پر قائم ہو گی، حضرت انسان کی جماعتی تنظیم کے اس کمال کا نظارہ کر سکیں گے۔ آئندہ کی عالمگیر ریاست کی تنظیم اور شہد کی مکھیوں کی جماعتی تنظیم میں فرق صرف یہ رہے گا کہ شہد کی مکھیوں کا مکمل ضبط اور نظم ان کی جبلتوں کے ماتحت رونما ہوتا ہے جن میں کوئی لچک یا تبدیلی ممکن نہیں ہوتی، اور مستقبل کے انسانی افراد کا مکمل ضبط اور نظم ان کے اپنے ارادہ اور اختیار سے ظہور پذیر ہو گا اور اس سے کسی قسم کا انحراف ان کی اپنی تربیت یافتہ محبت کے لیے ناگوار ہو گا۔ لیکن یہ صورتِ حال اس وقت پیدا ہو گی جب انسان اپنے ارتقاء کی اس انتہا کے قریب پہنچ جائے گا جہاں خودی کی تمام صفات اور خصوصیات اپنی پوری ہم آہنگی اور دلکشی کے ساتھ جلوہ افروز ہوں گی۔

شہد کی مکھیوں کا چھتہ اس جماعتی تنظیم کا عکس ہونے کی وجہ سے جو خودی کی فطرت میں مضمر ہے اس بات پر بھی روشنی ڈالتا ہے کہ خودی کی فطرت کس قسم کی ریاست کا تقاضا کرتی ہے اور آئندہ کی آخری اور عالمگیر ریاست، جو خودی کے تمام تقاضوں کی تکمیل کرے گی اور اس کی تمام ممکنات کو آشکار کرے گی، کس نوعیت کی ہو گی۔ ظاہر ہے کہ شہد کا چھتہ ایک ایسی ریاست ہے جس میں سارا کام صرف ایک فرد کی مرضی کے مطابق انجام پاتا ہے اور یہ فرد 'رانی' ہے۔ رانی کو ریاست کے تمام افراد بالاتفاق اپنا قائد تسلیم کرتے ہیں اور اس کے ہر حکم کو بلا چون وچرا قبول کرتے ہیں۔ ان معنوں میں یہ قائد ایک مکمل ڈکٹیٹر ہے، تاہم وہ کوئی ایسا ڈکٹیٹر نہیں جو اپنی رعایا کے کسی ایک فرد کی خواہشات کو بھی نظر انداز کر کے یا ان کے خلاف ہر حالت میں اپنی مرضی منواتا ہو اور جو جی میں آئے کر جاتا ہو خواہ نتائج کچھ ہوں، بلکہ وہ ایک ایسا ڈکٹیٹر ہے جس کی ہر بات وہی ہوتی ہے جو ریاست کے ہر فرد کے دل میں پہلے ہی موجود ہوتی ہے، جس کی مرضی ہمیشہ وہی ہوتی ہے جو ریاست کے ہر فرد کی مرضی ہوتی ہے، جو ہمیشہ اسی بات کو پسند یا ناپسند کرتا ہے جسے ریاست کا ہر فرد پسند یا ناپسند کرتا ہے۔ چھتہ ایک ایسی ریاست ہے جس میں حاکم اور محکوم کی مرضی ہمیشہ ایک ہوتی ہے اور ان میں کبھی کوئی تضاد پیدا نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے جمہوریت کی یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے کہ وہ عوام کی حکومت ہوتی ہے، جو عوام کے لیے ہوتی ہے اور جسے عوام ہی چلاتے ہیں۔ وہ ایک مکمل ڈکٹیٹر شپ ہی نہیں بلکہ ایک مکمل جمہوریت بھی ہے، لیکن وہ عصرِ حاضر کی معروف جمہوریت نہیں جس میں ہر مسئلہ پر ووٹ

لیے جائیں اور جس میں اکاون فیصد اکثریت کا راج ہو، بلکہ وہ اقلیت اور اکثریت کے جھگڑوں سے بے نیاز ہے اور اس میں اقلیت نہ موجود ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔

مستقبل کی عالمگیر ریاست میں حاکم اور محکوم کی ہم آہنگی

مستقبل کی عالمگیر ریاست بھی حاکم اور محکوم کی مرضیوں کی مکمل موافقت کی وجہ سے اسی طرح کی ایک مکمل ڈکٹیٹر شپ بھی ہوگی اور ایک مکمل جمہوریت بھی۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس ریاست میں ڈکٹیٹر کی مرضی کے ساتھ عوام کے ہر ایک فرد کی اپنی مرضی کی مکمل موافقت کیونکر ممکن ہوگی۔ اس سوال کا جواب ہمیں اس حقیقت میں ملتا ہے کہ فطرتِ انسانی یا خودی یا رُوح ہر فردِ انسانی میں ایک ہی ہے اور ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ یہ فطرتِ انسانی یا خودی یا رُوح ہمارے تمام اچھے اور بُرے کاموں کا سرچشمہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر ہم اپنی فطرت کو ٹھیک طرح سے سمجھ لیں اور اس کے مطابق کام کرتے رہیں تو ہمارے سارے کام اچھے اور درست ہوں گے۔ اور اگرچہ غلطی کے راستے بہت سے ہیں، تاہم درستی کا راستہ سب کے لیے ایک ہی ہے۔ انسان اس طرح سے بنایا گیا ہے کہ جب اس پر کسی چیز کے اوصاف و خواص کا علم واضح ہو جاتا ہے تو پھر وہ اس کا انکار نہیں کرتا، بلکہ اسے درست تسلیم کرنے کے لیے اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے۔ اشیاء کے اوصاف و خواص کا ایسا واضح علم سائنسی علم ہے یہی وجہ ہے کہ سائنسی علم کے متعلق کسی کو اختلاف نہیں، وہ ہر ملک میں ایک ہی ہے، خواہ کسی ملک سے آیا ہو اور ہر سائنسدان خواہ وہ کسی مذہب یا قوم کا ہو اس سے متفق ہے۔ مثلاً اس وقت ایٹم کے اوصاف و خواص کا علم نہایت واضح ہے، نتیجہ یہ ہے کہ ہر ملک خواہ وہ مشرق میں ہو یا مغرب میں اپنے ہاں ایٹمی توانائی پیدا کرنے یا ایٹم بم بنانے کے لیے اسے بلا چون وچرا صحیح تسلیم کرتا ہے اور اس سے استفادہ کرتا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ کسی ملک میں فطرتِ انسانی کا علم سائنسی علم کی سطح پر آجاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کے متعلق تمام اختلافات ختم ہو جائیں گے۔ اگر اس ملک میں تعلیم کے ذریعہ سے اس علم کو عام کر دیا جائے تو ہر شخص کو واضح طور پر معلوم ہو جائے گا کہ اس کی خودی یا روح کے اوصاف و خواص کیا ہیں اور زندگی کے مختلف مواقع اور حالات میں ان کے مقتضیات اور مطالبات کیا ہیں اور وہ اس سے اور اس کی قوم اور حکومت سے کس قسم کا عمل چاہتے ہیں اور کس قسم کا عمل نہیں چاہتے۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت

میں اس ملک کے اندر حاکم اور اشخاص محکوم کی مرضیوں میں ہر بات کے لیے موافقت پیدا ہو جائے گی اور جوں جوں خودی کا علم ترقی کرتا جائے گا یہ موافقت بھی ترقی کرتی جائے گی، یہاں تک کہ اپنے اس کمال کو پہنچ جائے گی جو خودی کی فطرت میں بالقوہ موجود ہے اور جس کا ایک ابتدائی مظاہرہ ہم شہد کی مکھیوں کی حیرت انگیز تنظیم میں دیکھتے ہیں۔ چونکہ خودی یا فطرتِ انسانی کے صحیح علم کے بغیر انسان نہیں جان سکتا کہ اسے کون سا کام کرنا چاہیے اور کون سا نہیں کرنا چاہیے، کون سا کام اس کے لیے خطرناک ہے اور کون سا نفع بخش، لہٰذا خدا نے جو انسان کا خالق ہے انسان کو اس کی بہتری کے لیے اس کی فطرت کا ضروری اور بنیادی علم جسے 'دین' کہا جاتا ہے' اپنی رحمت کے تقاضا سے رحمۃ للعٰلمین کے ذریعہ سے بہم پہنچایا ہے اور کہہ دیا ہے کہ اس علم کے مطابق کام کرتے رہو گے تو ہر غلطی اور پریشانی سے محفوظ رہو گے۔ چنانچہ حضورؐ کو ارشاد ہوا تھا کہ دین پر یکسوئی سے قائم رہیے۔ یہ انسان کی وہ فطرت ہے جس پر خدا نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے اور خدا کی یہ تخلیق غیر مبدّل ہے:

فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا ؕ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ
لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ؕ (الروم : ۳۰)

لیکن خودی کا بنیادی اور ضروری علم جو نبوّت یا خدا کے قول کے ذریعہ سے انسان کو حاصل ہوتا ہے اپنی روشنی کی مدد سے مزید ترقی کرتا رہتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خودی کا علم درحقیقت اس بات کا علم ہے کہ خودی کیا چاہتی ہے اور جو کچھ چاہتی ہے کیوں چاہتی ہے اور اس علم کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ خودی خدا کو چاہتی ہے جو ایسی اور ایسی صفات کا مالک ہونا چاہیے، تاکہ خودی اس سے مطمئن ہو سکے۔ لہٰذا خودی کا علم خدا کا علم ہے اور خدا کا علم خودی کا علم ہے، لیکن خدا کا علم خدا کے قول سے ہی نہیں بلکہ خدا کے فعل سے بھی حاصل ہوتا ہے اور خدا کا فعل قدرت اور اس کے مادّی، حیاتیاتی اور نفسیاتی مظاہر ہیں جن کو قرآن حکیم نے خدا کی آیاتِ انفس و آفاق کا نام دیا ہے۔ چونکہ مادی اور حیاتیاتی مظاہرِ قدرت خارج کی دنیا یعنی آفاق سے تعلق رکھتے ہیں، لہٰذا ان کو آیات آفاق کہا گیا ہے' اور چونکہ نفسیاتی مظاہرِ قدرت انسان کے ذہن سے تعلق رکھتے ہیں، لہٰذا ان کو آیاتِ انفس کہا گیا ہے۔ چونکہ ان مظاہر کا علم بڑھتا جا رہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کا علم بھی، جو دوسرے پہلو سے خودی کا اور خدا کے قول کا علم بھی ہے' برابر بڑھتا جا رہا ہے۔ ضروری بات ہے کہ علم کی اس ترقی سے ایک وقت ایسا آ جائے جب خودی

کا علم سائنسی سطح پر نمودار ہو یعنی ناقابلِ انکار حد تک واضح ہو جائے علمی ارتقا کے اس مرحلہ کی پیش گوئی قرآن حکیم میں موجود ہے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ عنقریب ہم لوگوں کو انفس و آفاق کے اندر اپنے نشانات دکھائیں گے جن سے ان پر واضح ہو جائے گا کہ قرآن خدا کی سچی تعلیم ہے:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

(حٰمٓ السجدۃ: ۵۳)

علمی ارتقا کا یہ مرحلہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی صورت میں اس وقت پہنچ چکا ہے لیکن یہ حقیقت پوری دنیا کے لیے اُس وقت آشکار ہوگی جب پاکستانی قوم، جو فلسفۂ خودی کے ظہور کا موجب ہوئی ہے اس کی اشاعت دنیا بھر میں کرے گی اور اس کی روشنی میں خدا کے تصور کو مادی، حیاتیاتی اور نفسیاتی مظاہر قدرت کے علم کے ساتھ ملحق کرے گی۔

پاکستان کا عالمی رول

سائنسی حقائق اور خدا کے عقیدہ کا باہمی الحاق کائنات کے ارتقا کی ایک ضروری منزل ہے جو آ کر رہے گی۔ قرائن بتا رہے ہیں کہ فلسفۂ خودی کی عالمگیر اشاعت کا کام سب سے پہلے پاکستان سے آغاز کرے گا اور خدا اور سائنس کا الحاق سب سے پہلے پاکستان میں انجام پائے گا، کیونکہ دنیا بھر میں پاکستان ہی وہ ملک ہے جو خدا کے نام پر بنایا گیا ہے اور جس میں خدا کا دین فلسفیانہ نظریات کے اس دور میں سب سے پہلے ایک جدید فلسفہ کی صورت میں، جو فلسفۂ خودی ہے، نمودار ہوا ہے۔ ہو نہیں سکتا کہ پاکستان ایک دینی ریاست تو بنے لیکن دین کی فلسفیانہ حکیمانہ یا سائنسی توجیہہ کو، جو فلسفۂ خودی کی صورت میں ظاہر ہوئی ہے، کام میں نہ لائے اور اس فلسفہ کو اپنا نظریہ نہ بنائے۔ لہٰذا پاکستان ہی وہ ملک ہے جہاں آئندہ کی عالمگیر ریاست کی داغ بیل ڈالی جا چکی ہے اور وہ زمانہ دُور نہیں جب پاکستان میں یونیورسٹیوں کی نصابی کتب کے اندر خدا اور سائنس کے الحاق سے خودی کا علم اس قدر عام ہوگا کہ حاکم اور محکوم کی مرضیوں کے درمیان مکمل موافقت پیدا ہو گی، جس کی وجہ سے یہ ملک ایک پہلو سے مکمل ڈکٹیٹر شپ اور دوسرے پہلو سے مکمل جمہوریت بن جائے گا۔ رفتہ رفتہ پاکستان کی تخلیقی اور تبلیغی سرگرمیوں کی وجہ سے دنیا بھر میں خودی یا رُوح کے اوصاف و خواص کا سائنسی علم اس قدر واضح اور شکوک و شبہات سے اس قدر بالا و بلند ہو جائے گا کہ تمام

نوعِ انسانی بآسانی اس کی صداقت کا اعتراف کرنے لگے گی، یہاں تک کہ اس اعتراف کی وجہ سے وہ پاکستان کی قیادت میں ایک عالمگیر ریاست کی صورت میں متحد اور منظم ہو جائے گی۔ چونکہ ایسی ریاست ایک واضح اور روشن نظامِ حکمت پر مبنی ہو گی لہٰذا اس کے قائد اور عوام کے درمیان اختلاف ناممکن ہو گا۔ اقبال کے نزدیک یہ صورتِ حال غیر متوقع یا عجیب نہیں، کیونکہ خدا کا عقیدہ جب سائنس کے ساتھ مل جاتا ہے تو ایک عالمگیر انقلاب پیدا کرتا ہے۔

عشق چوں با زیرکی ہمبر بود
نقشبندِ عالمِ دیگر شود!

مُروّجہ جمہُوریت غیر فطری ہے

مُروّجہ جمہُوریت میں اکاون فیصد اکثریت کی حکومت خودی کی فطرت کے منافی ہے۔ خودی ہمیشہ ایک فرد کی قیادت میں جماعت پیدا کرتی اور قائم رکھتی ہے اور وہ جماعت کا بہترین فرد سمجھا جاتا ہے۔ حیاتیاتی سطحِ ارتقا پر خودی ایک فرد سے حیوانات کی ایک پوری نوع پیدا کرتی ہے اور یہ فرد اس نوع کا جدِّ اوّل ہوتا ہے اور جب تک نوع زندہ رہتی ہے اس کے تمام افراد اس فرد کے جسمانی نمونہ کی پیروی کرتے ہیں، گویا وہ ان کا حیاتیاتی قائد ہوتا ہے۔ اسی طرح سے نظریاتی سطحِ ارتقاء پر خودی ایک فرد کی راہنمائی سے ایک پوری نظریاتی جماعت پیدا کرتی ہے اور وہ فرد ہمیشہ کے لیے اس جماعت کا قائدِ اوّل بنتا ہے اور اس کی وفات کے بعد جب جماعت کی قیادت کا سوال درپیش ہوتا ہے تو پھر بھی قائدِ اوّل کا قائم مقام ایک ایسا شخص ہوتا ہے جس کی نظریاتی زندگی قائدِ اوّل کے نمونہ سے قریب ترین ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اپنے بہترین فرد کو اپنی نماز کا امام بناؤ"۔ اس ارشاد میں یہ ہدایت مضمر ہے کہ مسلمانوں کو اپنی دینی اور دنیاوی قیادت کے لیے اکاون فیصد اکثریت کی بجائے ایک آدمی کو منتخب کرنا چاہیے جو نظریاتی اعتبار سے ان میں سے بہترین ہو۔

خودی کے اوصاف و خواص کے علم کے عام ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ مستقبل کی ریاست میں نصب العین کی محبت یا معرفت تمام افراد میں ہر وقت یکساں رہے گی بلکہ ہر زمانہ میں اس کے اندر ایک شخص ایسا موجود رہے گا جو جماعت کے نصب العین کو دوسرے افراد کی نسبت بہتر سمجھتا اور جانتا ہو گا،

بہتر چاہتا ہوگا اور بہتر عمل میں لاتا ہوگا۔ مستقبل کی ریاست میں ایسا شخص ہی قائد چنا جائے گا۔ ایسے قائد کو ان لوگوں کی رائے کا پابند نہیں کیا جا سکے گا جن کی محبت یا معرفت قائد سے کم ہو اور وہ بھی صرف اس لیے کہ ان کی تعداد زیادہ ہے۔ اس ریاست میں قائد کو مشورہ دینے والے لوگ موجود ہوں گے اور وہ ان کے مشوروں کو سنے گا اور ان پر غور کرے گا تاکہ وہ ان کی روشنی میں اپنی آراء کے نیک و بد کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھے۔ لیکن فیصلہ بہرحال اس کا اپنا ہوگا اور جب اس کے فیصلہ کی وضاحت کی جائے گی تو عوام میں سے ہر شخص کو یہی نظر آئے گا کہ یہ فیصلہ صحیح ہے اور قائد کا ہی فیصلہ نہیں بلکہ اس کا اپنا فیصلہ بھی ہے جو اس کے دل کی گہرائیوں میں مخفی تھا اور جسے وہ اپنے علم اور محبت کی نسبتی کمی کی وجہ سے پوری طرح نہ سمجھ سکتا تھا۔ اس کے بالمقابل رواجی جمہوریت کا یہ طریق کار غلط ہے کہ اکثریت کی رائے کو قوم کے بہترین شخص کی رائے پر بھی ترجیح دی جائے، خواہ اکثریت کی رائے اس کی رائے سے کیسی ہی مختلف اور کیسی ہی گھٹیا کیوں نہ ہو۔ اقبال بڑے زوردار الفاظ میں ایسی جمہوریت کی مخالفت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تم ایک اچھوتے اور حکیمانہ خیال کی توقع ایسے لوگوں سے کرتے ہو جو جاہل اور پست فطرت ہیں۔ کہاں چیونٹی اور کہاں حضرت سلیمان ؑ۔ ہم ایک چیونٹی سے حضرت سلیمان کی سی فہانتِ طبع کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس رواجی جمہوریت کو ترک کر دو، کیونکہ اگر دو سو گدھے بھی جمع ہو جائیں تو ان سے انسان کے فکر کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی　　　ز موراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمی آید

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو　　　کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

ایسی جمہوریت بیکار ہے، کیونکہ اس میں افراد کو گنا جاتا ہے، اُن کی رائے کا وزن نہیں کیا جاتا۔

اِس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں، تولا نہیں کرتے

استبداد کا نیا لباس

پھر ایسی جمہوریت میں اکثریت والوں کی رائے بھی اپنی نہیں ہوتی، بلکہ چند خود غرض اور بد دیانت دولت مندوں کی رائے ہوتی ہے جس کو وہ اپنی دولت اور اثر و رسوخ کے بل بوتے پر ان کے ووٹوں کی صورت میں لے آتے ہیں۔ گویا وہ درحقیقت جمہوریت نہیں ہوتی بلکہ بادشاہت اور استبداد کی ایک صورت ہوتی ہے جو جمہوریت کا لباس اوڑھ لیتی ہے۔

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

"ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں جب ابلیس کا ایک مشیر دوسرے کو کہتا ہے کہ تو سلطانیٔ جمہور کے نئے فتنہ سے بے خبر ہے۔ یہ فتنہ خیر ہے، شر نہیں۔ لہٰذا ابلیس کے کاروبار کو فروغ پانے سے روک دے گا۔

خیر ہے سلطانیٔ جمہور کا غوغا کہ شر
تو جہاں کے تازہ فتنوں سے نہیں ہے باخبر

تو دوسرا مشیر اسے جواب دیتا ہے کہ میں سلطانیٔ جمہور کی نئی تحریک سے باخبر ہوں، لیکن وہ تو بادشاہت کا ایک پردہ ہے، لہٰذا ہمیں اس سے کوئی خطرہ نہیں۔ جب آدم اپنی حیثیت سے کسی قدر باخبر ہونے کے بعد بادشاہوں کی غلامی اور سختی کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہونے لگا تو ہم نے اسے خود دھوکہ میں مبتلا کرنے کے لیے بادشاہت کو ہی جمہوریت کا لباس پہنا دیا۔ بادشاہت کا کاروبار بادشاہ

(باقی صفحہ ۵۲ پر)

اسلام کے آئینے میں
مسلمان بیوی کے حقوق

پروفیسر ڈاکٹر عابدہ خواجہ
اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ کوئین میری کالج لاہور

انسانیت جو کہ قبل از اسلام گمراہی اور ضلالت کے راستے پر گامزن تھی' تعلیمات نبویؐ سے کلیۃً بدل گئی' عورت کو معاشرتی تحفظ دیا گیا' نکاح کے معاملے میں عورت کو آزادی دی گئی' اسے خلع کا اختیار دیا گیا' قانونِ وراثت میں (بحیثیت بیٹی' ماں' بہن اور بیوی) اس کے حقوق محفوظ کئے گئے' عورت کو معاشی جدوجہد کی اجازت دی گئی' اس کا حق ملکیت تسلیم کیا گیا' اسلام کے نظامِ حدود و تعزیرات میں عورت اور مرد کی ناموس کی حفاظت کے لئے قانون وضع کئے گئے' قانونِ شہادت میں بھی عورت کو مخصوص حالات کے اندر گواہی دینے کا حق دیا گیا۔ الغرض اسلام وہ پہلا مذہب ہے' جس نے عورت کو ان حقوق سے نوازا جو اسے کبھی حاصل نہ تھے اور اس پر زمانہ ہمیشہ فخر کرتا رہے گا۔

ہم پہلے تعارفاً قبل از اسلام عورت کی حیثیت اور مقام کا تذکرہ کرتے ہیں' اس کے بعد قرآن و سنت کے حوالے سے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں عورت کو جو حقوق ملے ہیں بیان کریں گے' تاکہ ان کو سمجھنے میں آسانی ہو سکے۔

اسلام سے پہلے عورت کی نہ کوئی حیثیت تھی' اور نہ کوئی عزت۔ بیٹی پیدا ہوتی تو اس کو زندہ درگور کر دیا جاتا۔ اگر بچ جاتی تو جس مرد کی بیوی بنتی' اس کے رحم و کرم پر زندگی گزار دیتی۔ وہ جیسا سلوک چاہتا اس سے کرتا' اسے کوئی روکنے ٹوکنے والا نہ ہوتا۔ اگر وہ اسے جوئے میں بھی ہار دیتا تو بھی اسے معیوب نہ سمجھا جاتا۔ باپ کے مرنے پر بیٹا اس کی بیوی (سوتیلی ماں) سے شادی کر لیتا تو یہ اس کا حق سمجھا جاتا۔ لاتعداد بیویوں اور لونڈیوں کا عام رواج تھا ـــــ لیکن اسلام نے سب سے پہلے عورت کی صحیح حیثیت کو تسلیم کیا' پھر اسے ذلت و رسوائی کی دلدل سے نکال کر عزت کے تخت پر بٹھایا' بیویوں کی تعداد کو

(بیک وقت) چار تک محدود کردیا۔ لیکن ان کے درمیان عدل و انصاف کو شرط ٹھہرایا۔ لونڈیوں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم دیا۔ ماں' بہن' بیوی اور بیٹی کی حیثیت کا الگ الگ تعین کر کے نہ صرف ان کے حقوق واضح کئے' بلکہ ان کی حفاظت کا پورا پورا بندوبست کیا۔

عورت بحیثیت بیوی

چاہئے تو یہ تھا کہ ماں کی حیثیت کو پہلے اجاگر کیا جاتا' لیکن مضمون کا آغاز بیوی کی حیثیت سے کیا جارہا ہے' اس لئے کہ عورت کی پہلی تخلیق بیوی کی حیثیت سے کی گئی اور یہی عورت کی اصل حیثیت ہے۔ خاندان کی ابتداء میاں بیوی سے ہوتی ہے۔ عورت بیوی بننے کے بعد جب اولاد جنتی ہے تو ماں بنتی ہے۔ اولاد میں لڑکی ہو تو وہ بیٹی کہلاتی ہے' لڑکی کے ساتھ لڑکا ہو' تو وہ بھائی کی بہن بن جاتی ہے۔ بیٹی ہو یا بہن' انجام کار وہ بیوی ہی بنتی ہے۔

بیوی کے حقوق

اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں خاوندوں اور بیویوں کے لئے آیت کے ایک ٹکڑے میں جو فرمایا ہے' اس میں میاں بیوی کا تعلق اپنے معراج پر نظر آتا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:۔

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ - ۱۸۷)

"وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے لباس ہو"۔

اس آیت کی تفسیر میں امام فخرالدین الرازی "التفسیر الکبیر" میں فرماتے ہیں۔

> "مرد و عورت کو ایک دوسرے کے لئے لباس کی طرح تشبیہ دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ لباس جس طرح انسان کو سردی' گرمی اور دیگر مضرات سے بچاتا ہے' اس کے عیوب اور نقائص کو چھپاتا ہے' اسی طرح مرد و عورت ایک دوسرے کو بہت سے مفاسد میں پڑ جانے سے بچاتے ہیں' اور ایک دوسرے کے لئے پردہ پوشی کا کام کرتے ہیں"۔[1]

مولانا مودودی "تفہیم القرآن" میں فرماتے ہیں:

"میاں بیوی کے لئے لباس کا استعارہ ایک نہایت بلیغ استعارہ ہے۔ لباس کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ آدمی کے جسم کے لئے ساتر ہوتا ہے' اس سے اس کے عیوب برہنگی کو پردہ پوشی نصیب ہوتی ہے' یہ نہ ہو تو آدمی ننگا ہو کر حیوانات کے درجے میں آجائے۔ ٹھیک اسی طرح میاں بیوی ایک دوسرے کے جنسی جذبات ودواعیات کے لئے پردہ فراہم کرتے ہیں۔ ان کے اندر جو صنفی میلانات ابھرتے ہیں' وہ ان کی تسکین اور آسودگی کے لئے خود اپنے اندر سامان رکھتے ہیں"[۲]

مولانا مودودی "حقوق الزوجین" میں فرماتے ہیں:

"ان کے دل' ان کی روحیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ متصل ہوں' اور وہ ایک دوسرے کی ستر پوشی کریں"[۳]

امام شمس الدین سرخسی فرماتے ہیں:

لیرَ غَبَ فیہ المُطیعُ و العاصیٗ المُطیعُ لِلمعانی لِدینہ والعاصی لِقضاءِ الشَّهوۃِ[۴]

یعنی تاکہ اس میں اطاعت گزار اور نافرمان دونوں رغبت کریں' اطاعت گزار تو دینی مقاصد کی تکمیل و تحصیل کے لئے اور نافرمان قضائے شہوت کے لئے۔ اولین مقصد عفت و عصمت و اخلاق کی حفاظت مطلوب ہے' تاکہ دونوں ایک دوسرے کے قریب رہیں' پیار ومحبت سے اپنی زندگی کو خوبصورت بنالیں۔

حق مہر

نکاح کے بعد عورت کا مرد پر سب سے پہلا حق یہ ہے کہ مقرر کردہ مہر کی رقم عورت کو ادا کی جائے۔ ہمارے ہاں مہر کے بارے میں افراط و تفریط سے کام لیا جاتا ہے۔ ایک طرف تو کثیر رقم مقرر کر دی جاتی ہے۔ اور دوسری طرف مہر باندھنے یا لینے کو توہین سمجھا جاتا ہے۔ "۳۲ روپے ۱۰ آنے" ہی کو شرعی مہر سمجھ لیا جاتا ہے' حالانکہ مہر کی یہ رقم قرآن و سنت میں کہیں بھی بیان نہیں کی گئی۔ طریقہ مسنونہ یہ ہے کہ مہر مرد کی حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے' نہ صرف مقرر کیا جائے' بلکہ نکاح کے موقع پر ادا کر دیا جائے۔ قرآن

وسنت کی یہی تعلیم ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِیْنَ.... (المائدہ۔ ۵)

"اور شریف عورتیں مسلمان عورتوں میں سے اور شریف عورتیں ان اہل کتاب میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب ملی (تمہارے لئے حلال ہیں) بشرطیکہ ان کو قیدِ نکاح میں لاکر ان کے مہران کو دو...."

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (النساء۔ ۲۵)

"انہیں ان کے مہر معروف طریقے سے ادا کردو"۔

مولانا امین احسن اصلاحی "تدبرِ قرآن" میں اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"اگر کوئی شخص کسی شریف زادی سے نکاح کی قدرت نہیں رکھتا' تو وہ کسی مسلمان لونڈی سے نکاح کرلے اور ان لونڈیوں کو دستور کے مطابق مہر دیا جائے' نیز یہ لونڈیاں بھی قیدِ احصان کی پابند ہو کر رہیں"۔[۵۵]

ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً (النساء۔ ۴)

"اور عورتوں کو ان کے مہر خوشی سے ادا کرو"۔

مولانا ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں:

"بعض لوگوں نے "نحلہ" کا ترجمہ "عطیہ اور بخشش" کیا ہے' یعنی اللہ کی طرف سے عورتوں کو مہر (ضروری قرار دینا) ایک مہربانی اور عطیہ ہے' اور چونکہ حق مہر عورتوں کو اللہ کی طرف سے عنایت کیا ہوا ہے' اس لئے مردوں کے ذمے وہ فرض اور لازم ہوگیا ہے۔ اس کا لحاظ کرکے قتادہ نے نحلہ کا ترجمہ "فریضہ کیا ہے"۔[۵۶]

مولانا پیر محمد کرم شاہ فرماتے ہیں:

"اس آیت سے مہر کا وجوب ثابت ہوتا ہے' جب تک عورت خوشی سے سارا مہر یا اس کا کوئی جزو معاف نہ کرے' وہ مرد کے ذمے واجب الادا رہتا

ہے"۔ ؎

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں:

"نِحلۃ عَطِیَّۃً اِذا اعطاہُ اِیَّاہُ مِن طِیبِ نفسٍ بِلا توقعِ عِوَضٍ" ؎۸

(نحلہ اس عطیہ کو کہتے ہیں' جو خوشی خوشی کسی معاوضہ کے لالچ کے سوا دیا جائے۔)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کے مہرادا فرمائے' اور اپنی بیٹیوں کے مہرادا کروائے۔ حبشہ کے بادشاہ نجاشی نے امِ حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں دیا تو آپ کا مہر موقع ہی پر ادا کیا۔ کتبِ احادیث میں خود امِ حبیبہؓ سے روایت ہے:

اِنَّها کانَتْ تحتَ عبدِ اللہِ بْنِ جَحْشٍ' فَماتَ بِارضِ الحبشۃِ' فزوَّجها النجاشیُّ النَّبیَّ صلَّی اللّٰہُ علیہِ وآلِہٖ وَسلّم وَامْهَرَها عَنْہُ اَربعۃَ آلافٍ وَبعثَ بِها اِلٰی رسولِ اللّٰہِ صلَّی اللّٰہُ علیہِ وآلِہٖ وسلَّم ؎۹

"کہ آپؓ عبداللہ بن جحش کی زوجیت میں تھیں۔ ان کا سرزمینِ حبشہ میں انتقال ہوگیا تو نجاشیؒ نے آپؓ کا نکاح نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کردیا اور آپؐ کی طرف سے چار ہزار درہم مہرادا کیا"۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکثر ازواج کو جو مہر دئے' اس کی وضاحت حدیث سے ملتی ہے:

عَنْ ابنِ سلمۃَ قَالَ: سَألْتُ عَائِشَۃَ: کَمْ کَانَ صِداقُ النَّبِیِّ صلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّم؟ قَالَتْ: کانَ صِداقُہٗ فی اَزْواجِہٖ ثِنْتَیْ عَشْرَۃَ اُوقیۃً وَنَشا ؎۱۰

عموماً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانے میں مہر کی رقم پانچ ہزار درہم ہوا کرتی تھی' جس کا وزن بارہ اوقیہ چاندی سے کچھ اوپر ہوتا تھا۔ بعض صحابہؓ کا نکاح ان کے حسبِ مقدرت بہت کم مہر پر بھی ہوا۔ اور جو کوئی مہرادا کرنے کی بالکل استطاعت نہیں رکھتا تھا اس کی طرف سے قرآنی آیات کی تعلیم کو بھی مہر مقرر کردیا جاتا تھا۔ چنانچہ ایک غریب شخص کا نکاح پڑھاتے وقت آپؐ نے اس سے دریافت فرمایا:

"هلْ مَعکَ مِنَ القرآنِ شیْءٌ؟" قَالَ نَعَمْ سُورَۃُ کَذا و سُورَۃُ کَذا فَقالَ:

"زَوَّجْتُکَهَا بِمَا مَعَکَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" [۱۱]

اس پر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنی مایہ ناز کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" میں فرمایا ہے:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سورت قرآنی کی تعلیم کو مہر قرار دیا' کیونکہ سورتوں کی تعلیم کچھ کم اہم بات نہیں۔ ایک مسلمان کو اس کی بھی ویسے ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ رغبت رہتی ہے جتنی کہ مال کی رغبت اس کے دل میں ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو مال کا قائم مقام قرار دینا قرینِ قیاس ہے۔۔۔ اور دوسرے مال خرچ کرنے سے عورت کی خاوند کے دل میں وقعت اور عزت رہتی ہے' جو میاں بیوی کے درمیان الفت بڑھنے کا سبب ہے"۔ [۱۲]

عورت کا مہر نکاح کے موقع پر ادا کیا جائے تو بہتر ہے' سب سے احسن صورت یہ ہے کہ جو زیورات پہنائے جاتے ہیں' وہ مہر کے طور پر دلہن کو دے دیے جائیں۔

حسنِ معاشرت

دوسرا حق یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ معاشرت انتہائی اچھی ہونی چاہیے کیونکہ قرآن کا یہی حکم ہے:

وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (النساء ۱۹)

"اور گذران کرو عورتوں کے ساتھ اچھی طرح!"

اس آیت کی تفسیر میں مولانا امین احسن اصلاحی رقم طراز ہیں:

"ان کے ساتھ اس طرح کا برتاؤ کرو جو شریفوں کے شایانِ شان' عقل و فطرت کے مطابق' رحم و مروت اور عدل و انصاف پر مبنی ہو۔ یہاں لفظ "معروف" کے استعمال سے یہ بات نکلتی ہے کہ عرب جاہلیت کے بعض طبقات میں عورتوں کے ساتھ سلوک کے معاملہ میں بعض نہایت ناروا قسم کی زیادتیاں رواج پا گئی تھیں' تاہم وہ اس بات سے نا آشنا نہیں تھے کہ عورت کے ساتھ معقولیت کا برتاؤ کیا جائے"۔ [۱۳]

ارشاد نبویؐ ہے:

وَاِنَّ لِزَوجِکَ عَلَیکَ حقًّا [۱۴]

"اور یقیناً تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے!"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت اور یتیم کے حقوق کے بارے میں انتہائی احتیاط کی تاکید کی ہے اور انہیں "دو ضعیف" قرار دیا ہے۔ آپؐ کا فرمان ہے:

عَن اَبِی شُرَیحٍ خُوَیلِدِ بنِ عَمرٍو الخُزَاعِیِّ رَضِیَ اللّٰہُ عَنہُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ: اَللّٰھُمَّ اِنِّی اُحَرِّجُ حَقَّ الضَّعِیفَینِ: الیَتِیمِ وَ المَرْاَۃِ [۱۵]

وَعَن حَکِیمِ بنِ مُعَاوِیَۃَ (بنِ حَیدَۃَ القُشَیرِیِّ) عَن اَبِیہِ قَالَ قُلتُ: یَارَسُولَ اللّٰہِ مَاحَقُّ زَوجَۃِ اَحَدِنَا عَلَیہِ؟ قَالَ: "اَن تُطعِمَھَا اِذَا طَعِمتَ وَتَکسُوھَا اِذَا اکتَسَیتَ وَلَا تَضرِبِ الوَجہَ وَلَا تُقَبِّح وَلَا تَھجُر اِلَّا فِی البَیتِ" [۱۶]

"حکیم بن معاویہ (بن حیدہ القشیریؓ) روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم میں سے کسی پر اس کی بیوی کا کیا حق ہے؟ آپؐ نے فرمایا: "جب تو کھائے تو اسے کھلائے' اور جب تو پہنے تو اسے پہنائے' اور اس کے منہ پر نہ مارے' اور اسے برا نہ کہے' اور گھر کے سوا اس سے علیحدگی اختیار نہ کرے"۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبۂ حجۃ الوداع میں ارشاد فرمایا:

وَاستَوصُوا بِالنِّسَاءِ خَیرًا...... اَلَا وَحَقُّھُنَّ عَلَیکُم اَن تُحسِنُوا اِلَیھِنَّ فِی کِسوَتِھِنَّ وَطَعَامِھِنَّ [۱۷]

"اور عورتوں کے ساتھ حسن سلوک کرو..... خبردار! اور تمہارے ذمے ان کا حق یہ ہے کہ ان کے لباس اور کھانے کے بارے میں خوش اسلوبی کا معاملہ کرو!"

اس پر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

بیویوں کے ساتھ حسنِ معاملت کے یہ معنی ہیں کہ شوہر ان کا رنج سہہ لے' ان کی ناشکری اور ناحق شناسی کی صورت میں صبر کرے۔ چنانچہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص اپنی بیوی کی بدخلقی پر صبر

کرے گا اس کو اللہ تعالیٰ اتنا ہی ثواب عطا فرمائے گا جتنا کہ حضرت ایوبؑ کو ان کی مصیبت پر عطا فرمایا "۔[۱۸]

قرآن مجید نے نفقہ کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کردیا ہے:

عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ (البقرہ-۲۳۶)

"وسعت والے پر اس کی حیثیت کا اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کا"

یعنی مالدار پر اس کی استطاعت کے مطابق نفقہ ہے' اور مفلس پر اس کی استطاعت کے مطابق۔ یہ نہیں کہ غریب سے وہ نفقہ وصول کیا جائے جو اس کی حیثیت سے زیادہ ہو' یا مالدار آدمی وہ نفقہ دے جو اس کی حیثیت سے کم ہو۔ اس پر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

الاعتدال فی النفقة فلا ینبغی ان یقتر علیہ فی الانفاق ولا ینبغی ان یسرف بل یقتصد۔[۱۹]

یعنی مرد کو چاہئے کہ نفقہ میں اعتدال کرے' نہ تو نفقہ تنگی کے طور پر دے اور نہ اس میں اسراف کرے۔

بیویوں کے درمیان عدل

اگر ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو ان کے درمیان عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنا بھی خاوند کا فرض ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ (النساء-۱۲۹)

"اور تم سے یہ تو کبھی نہ ہوسکے گا کہ بیویوں کے درمیان (پورا پورا) عدل کرو خواہ تمہارا کتنا ہی جی چاہے (کیونکہ دل کا قدرتی میلان تمہارے بس میں نہیں)' پس ایسا نہ ہو کہ کسی ایک کی طرف بالکل ہی جھک پڑو دوسری کو لٹکتا چھوڑ کر"۔

مزید ارشاد فرمایا:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء-۳)

"اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم (بیویوں کے مابین) انصاف نہ کرسکو گے تو ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو یا ان عورتوں کو زوجیت میں لاؤ جو تمہارے قبضہ میں آئی ہیں۔ بے انصافی سے بچنے کے لئے یہ زیادہ قرینِ مصلحت ہے"۔

اس پر مولانا جاراللہ زمخشری فرماتے ہیں:

"اَدْنٰی اَلَّا تَعُوْلُوْا" اَقْرَبُ مِنْ اَنْ لَا تَمِیْلُوْا مِنْ قَوْلِھِمْ عَالَ الْمِیْزَانُ عَوْلاً اِذَا مَالَ الْمِیْزَانُ۔ فُلَانٌ عَائِلٌ وَعَالَ الْحَاکِمُ فِیْ حُکْمِہٖ[۲۰]

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ فرماتے ہیں:

"**اَلَّا تَعُوْلُوْا**" سے مراد ایک طرف نہ ہوجاؤ، مڑ نہ جاؤ، **عَالَ الْمِیْزَانُ عَوْلاً** پرنالہ مڑ گیا، **عَالَ الْحَاکِمُ فِیْ حُکْمِہٖ** حاکم عدل سے پھر گیا۔ مجاہد نے اس کا ترجمہ کیا ہے گمراہ نہ ہو جاؤ، فراء نے کہا ہے اللہ کے فرض کی حد سے تجاوز نہ کرو"۔[۲۱]

امام قرطبی لفظ "**تَعُوْلُوْا**" کی تحقیق کرتے ہوئے، حضرت ابنِ عباسؓ اور مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں:

یُقَالُ عَالَ الرَّجُلُ یَعُوْلُ اِذَا جَارَ وَمَالَ وَمِنْہُ قَوْلُھُمْ مَالَ السَّھْمُ عَنِ الْھَدَفِ اِذَا مَالَ عَنْہ

یعنی **عال** کا معنی ہے ظلم کرنا، ایک طرف جھک جانا، جب تیر نشانہ سے ہٹ جائے تو کہتے ہیں **عَالَ السَّھْمُ** لیکن اس کے ایک اور معنی امام شافعیؒ سے منقول ہیں: **اَلَّا تَعُوْلُوْا اَنْ لَا تَکْثُرَ عِیَالُکُمْ** کہ تمہارے بال بچے زیادہ نہ ہوجائیں[۲۲] یعنی اگر تم ایک بیوی پر اکتفاء کرو گے تو کثرتِ اولاد تمہیں پریشان نہیں کرے گی۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ فرماتے ہیں:

"بیضاوی نے کہا **عَالَ الرجلُ عِیالَہ** اس شخص نے بیوی بچوں کا بار اٹھایا، کثرتِ عیال کی در پردہ تعبیر کثرتِ مصارف سے کی۔ (گویا بطورِ کنایہ کثرتِ عیال مراد ہے)"

سورۃ النساء کی محولہ بالا دونوں آیات کو مد نظر رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پہلی آیت (آیت ۳) میں امورِ اختیاریہ کے عدل و انصاف کا ذکر ہے، دوسری آیت (آیت ۱۲۹) میں محبت اور قلبی میلان میں عدم مساوات پر قدرت نہ ہونے کا بیان ہے[۲۳] حدیث

میں ہے:

مَنْ كَانَتْ لَهٗ اِمْرَاَتَانِ يَمِيلُ مَعَ اِحْدَاهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى جَاءَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَ اَحَدُ شِقَّيْهِ سَاقِطٌ [۲۴]

یعنی جس شخص کی دو بیویاں ہوں' وہ ان دونوں میں سے ایک کی طرف زیادہ جھک جائے' تو قیامت کے روز اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ سورۃ النساء کی تفسیر میں رقم طراز ہیں:

"البتہ یہ مساوات ان امور میں ضروری ہے جو انسانوں کے اختیار میں ہیں' مثلاً نفقہ میں برابری' شب باشی میں برابری۔ رہا وہ امر جو انسان کے اختیار میں نہیں' مثلاً قلب کا میلان کسی کی طرف زیادہ ہو جائے تو اس غیر اختیاری معاملہ میں اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں' بشرطیکہ اس میلان کا اثر اختیاری معاملات پر نہ پڑے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی اختیاری معاملات میں پوری مساوات قائم فرمانے کے ساتھ حق تعالیٰ کی بارگاہ میں عرض کیا: **اَللّٰهُمَّ هٰذَا قَسْمِي فِيمَا اَمْلِكُ فَلَا تَلُمْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا اَمْلِكُ** [۲۵] (ترجمہ) "یا اللہ یہ میری برابر والی تقسیم ہے' ان چیزوں میں جو میرے اختیار میں ہیں' اب جو چیز آپ کے اختیار میں ہے' میرے اختیار میں نہیں' اس پر مجھ سے مؤاخذہ نہ کر"[۲۶]

جو مرد عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت ہی نہیں۔ اسی لئے قرآن پاک میں یہ ہدایت وارد ہوئی ہے: **فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً** --- اس پر مفتی محمد شفیعؒ نے تحریر فرمایا ہے:

"جس شخص کو اس (بے اعتدالی کے) گناہ میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو' اس کو یہ ہدایت کی گئی ہے کہ وہ ایک سے زائد نکاح نہ کرے"۔

"..... لفظ **ادنی** بڑھا کر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ چونکہ بہت سے لوگ ایک بیوی کو بھی ظلم و ستم کا تختہ بنائے رکھتے ہیں' اس لئے ظلم کا راستہ بند کرنے کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ ایک سے زائد نکاح نہ کرو' ہاں یہ ضرور ہے کہ اس صورت میں ظلم کا خطرہ کم ہو جائے گا اور تم عدل کے

قریب پہنچ جاؤ گے' اور ظلم و جور سے مکمل رہائی اس وقت ہوگی جب کہ ایک بیوی کے پورے حقوق ادا کئے جائیں' اور اس کے ساتھ حسنِ سلوک کا معاملہ رہے اس کی خامیوں سے درگزر اور اس کی کجی پر صبر کیا جائے"[۲۷]

مراجع و مصادر

۱۔ التفسیر الکبیر' ج ۵' ص ۱۰۶
۲۔ تفہیم القرآن' ج ۱' ص ۳۴۵
۳۔ حقوق الزوجین' ص ۲۲
۴۔ المبسوط' ج ۴' ص ۱۹۴
۵۔ تدبرِ قرآن' ج ۲' ص ۵۱
۶۔ تفسیر مظہری' ج ۲' ص ۴۸۴
۷۔ ضیاء القرآن' ج ۱' ص ۳۱۹
۸۔ تفسیر بیضاوی' ص ۱۰۳
۹۔ نیل الاوطار' کتاب الصداق' حدیث ۹
۱۰۔ مشکوٰۃ المصابیح (بروایت مسلم)' کتاب النکاح' باب الصداق حدیث ۲
۱۱۔ مشکوٰۃ المصابیح (بروایت بخاری و مسلم)' کتاب النکاح' باب الصداق حدیث ۱
۱۲۔ حجۃ اللہ البالغہ' مترجمہ عبدالحق حقانی' ج ۲' ص ۵۴۴' ۵۶۶' ۵۶۷
۱۳۔ تدبرِ قرآن' ج ۲' ص ۴۱
۱۴۔ صحیح البخاری' کتاب النکاح' باب لزوجک علیک حق - صحیح مسلم' کتاب الصیام' باب النہی عن صوم الدہر
۱۵۔ ریاض الصالحین (بروایت نسائی)' باب ملاطفۃ الیتیم والبنات......
۱۶۔ سنن ابی داوٗد' کتاب النکاح' باب فی حق المرأۃ علی زوجھا
۱۷۔ جامع الترمذی' کتاب التفسیر - سنن ابن ماجہ' کتاب النکاح' باب حق المرأۃ علی الزوج
۱۸۔ احیاء علوم الدین' ج ۲' آداب المعاشرہ' ص ۴۲ - ۴۳
۱۹۔ ایضاً' ص ۴۷
۲۰۔ الکشاف' ج ۱' ص ۴۹۷

۲۱۔ تفسیر مظہری اردو، ج ۲، ص ۴۸۲
۲۲۔ الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، ص ۲۰-۲۱
۲۳۔ تفسیر مظہری اردو، ج ۲، ص ۴۸۲
۲۴۔ سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب القسمۃ بین النساء
۲۵۔ مشکوٰۃ المصابیح (بروایت، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ)، کتاب النکاح، باب القسم حدیث ۷
۲۶۔ معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۹۵
۲۷۔ ایضاً، ص ۲۹۶

بقیہ: حکمتِ اقبال

کے بغیر بھی جاری رہ سکتا ہے۔ بادشاہت کا امتیازی نشان لُوٹ کھسوٹ اور ظلم ہے۔ سو یہ امتیاز ایک جمہوری نظام کے اندر مجلسِ ملت کو بھی حاصل ہے۔ مغرب کا جمہوری نظام دیکھ لو کیا وہ انصاف اور مساوات کا ڈھنڈورا پیٹنے کے باوجود کمزور قوموں کو غلام بنا کر ان پر چنگیز کی طرح کے مظالم نہیں ڈھا رہا۔

ہوں مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے — جو ملوکیّت کا اِک پردہ ہو اس سے کیا خطر!
ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس — جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خودنگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے — یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو — ہے وہ سلطاں، غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر!
تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام — چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر!

(جاری ہے)

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

سیرت و سوانح

عبدالرشید عراقی

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ

(۴)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور دینی علوم

شیخ عبدالحق محدث دہلوی جامع کمالات تھے، تمام علوم دینی میں تبحرِ کامل رکھتے تھے۔ تفسیرِ قرآن، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ جیسے تمام علوم میں یگانۂ روزگار تھے۔ حدیث سے زیادہ شغف تھا اور آپ نے سب سے زیادہ توجہ حدیث کی طرف مبذول فرمائی۔

تفسیر و علوم قرآن

شیخ عبدالحق محدث دہلوی قرآنِ مجید کے علوم و معارف اور تفاسیر پر وسیع نظر رکھتے تھے، اِس فن پر کافی عبور تھا اور اس کی باقاعدہ تحصیل کی تھی۔

فقہ فقہ اور اصولِ فقہ میں مہارتِ تامّہ رکھتے تھے اور فقیہ کی حیثیت سے بھی ممتاز تھے۔ محی السنّۃ والاجاہ امیر الملک مولانا سید نواب صدیق حسن خاں قنوجی رئیس بھوپال (م ۱۳۰۷ھ / ۱۸۹۰ء) لکھتے ہیں:

"حدیث میں مہارت سے زیادہ اُن کو فقہ میں دستگاہ حاصل تھی"[۱]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

---

[۱] تقصار جیود الاحرار، ص ۱۴

"حنفی فقہ کی کتابوں پر اُن کو جس قدر عبور حاصل تھا وہ حیطۂ بیان سے باہر ہے" [1]

تصوّف وسلوک

حضرت شیخ عبدالحق پر تصوّف کا رنگ غالب تھا اور سلسلۂ عالیہ قادریہ سے زیادہ مناسبت تھی اور اُن پر اسی نسبت کا زیادہ غلبہ تھا۔[2]

حدیث

حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ کو حدیث سے خاص شغف اور عبور حاصل تھا۔ آپ نے اس فن سے عمر بھر اشتغال رکھا اور اس کی گوناگوں مفید علمی خدمات سرانجام دیں۔ آپ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے ہندوستان میں علمِ حدیث کو غیر معمولی فروغ دیا اور حجاز سے واپسی کے بعد ساری عمر اس کی آبیاری کی۔ شیخ عبدالحق نے اس علم کی طرف زیادہ توجہ اس لیے کی کہ کتاب وسنت کے بجائے دوسرے علوم وفنون کی طرف لوگوں کی زیادہ توجہ دی گئی۔ لوگوں پر معقولات ومنقولات کا زیادہ اثر تھا، جس کی وجہ ضلالت اور بدعت کا دور دورہ ہو گیا تھا۔ اس لیے حضرت شیخ نے اصل حقیقت کو روشناس کرانے کے لیے احادیث کی جانب زیادہ توجہ کی اور آپ نے اپنی زندگی کا مقصد احادیث کی نشرواشاعت کو قرار دیا۔ آپ نے احادیث کے رجال واسناد، اصول ومتون کی تدوین وتحقیق کی، اسرار وغوامض کی عقدہ کشائی کی اور کتبِ حدیث کے شروح وحواشی لکھ کر اس خزانے کو عام کیا۔ مولانا آزاد بلگرامی کے بقول آپ نے حدیث کی نشرواشاعت اور اس کی ترقی وترویج میں جو کارنامہ سرانجام دیا، وہ متقدّمین اور متاخرین میں سے کسی نے بھی ہندوستان میں انجام نہیں دیا۔[3]

حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلوی کی حدیث کی نشرواشاعت کے سلسلہ میں ایک زرّیں کارنامہ یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیث کے درس وتدریس اور اس کی ترقی وتوسیع

---

[1] اتحاف النبلاء، ص ۳۰۴
[2] تذکرۃ المحدثین، ج ۳، ص ۲۱۹
[3] مآثر الکرام ج ۱ ص ۲۱۰۔

کا ایک ایسا وسیع نظام و سلسلہ قائم کر دیا جو اُن کے بعد مدّتِ دراز تک جاری رہا۔ حدیث کی نشر و اشاعت اور اس کی ترقی و ترویج میں حکیم الامت حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ/ ۱۷۶۲ء) کا نام بہت ممتاز ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کی ابتدا حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ نے کی اور یہ کہنا پڑے گا کہ حدیث کی اشاعت اور ترقی میں اس کی تخم ریزی کرنے والے پہلے شخص حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلوی تھے —

محی السنۃ مولانا سید نواب صدیق حسن خاں (م ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۹۰ء) لکھتے ہیں :

> "ہندوستان میں مسلمانوں کی فتوحات کے بعد ہی سے علمِ حدیث معدوم تھا، یہاں تک کہ اللہ نے اس سرزمین میں اپنا فضل و احسان کیا اور یہاں کے بعض علماء جیسے شیخ عبدالحق محدّث دہلوی وغیرہ کو اس علم سے نوازا۔ شیخ ہندوستان میں علمِ حدیث کو لانے اور اس کے باشندوں کو اس کا فیض عام کرنے والے پہلے شخص ہیں"[1]

مولانا حکیم سیّد عبدالحی الحسنی (م ۱۳۴۱ھ/ ۱۹۲۳ء) لکھتے ہیں :

> "فنِ حدیث کی نشر و اشاعت کے لیے اللہ تعالیٰ نے شیخ عبدالحق محدّث دہلوی بن سیف الدین بخاری (م ۱۰۵۲ھ) کو منتخب فرمایا۔ اُن کے ذریعے علمِ حدیث کی اشاعت بہت عام ہوئی۔ دارالسلطنت دہلی میں مسندِ درس آراستہ فرمائی اور اپنی ساری کوشش و صلاحیت اس علم کی نشر و اشاعت میں صرف فرمائی اور اس علم کی نشر و اشاعت میں بڑی جدّ و جہد کی"[2]

علامہ سیّد سلیمان ندوی (م ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۳ء) لکھتے ہیں :

> "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 کی شاہی دارالسلطنت کو ہمیشہ کے لیے علومِ دین کا دارالسلطنت بنا دیا۔

---

[1] الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ، ص ۷۰ [2] الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، ص ۱۳۷

اور جس کی نسبت اہلِ علم کا اعتراف ہے :

" اوّل کسے کہ تخمِ حدیث در ہند کِشت اوبود " گو نئی تاریخ کی روشنی میں بزرگوں کا یہ پُرانا مقولہ صحیح نہیں تاہم معنوی حیثیت سے اس کی سچائی میں کوئی شک نہیں۔ مولانا عبدالحق محدّث دہلوی کی ذات وہ ذات ہے جس نے ہندوستان میں رہ کر حدیث کے سربمہر خزانہ کو وقفِ عام کیا اور دل پسند محققانہ تصنیفات کے ذریعہ سے علماء کے ظاہر و باطن، دونوں کی محفلوں سے تحسین و آفرین کی داد وصول کی"۔ [1]

مولانا مسعود عالم ندوی (م ۱۳۷۴ھ / ۱۹۰۰ء) لکھتے ہیں :

" مجدّد صاحب کے کارناموں کے ساتھ ان کے معاصر شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ کی خدمات کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اُن کی ذات سے شمالی ہند میں علمِ حدیث کو زندگی ملی اور سنّتِ نبویؐ کا خزانہ ہر خاص و عام کے لیے عام ہو گیا۔ ہمارے نزدیک حدیث کی خدمت اور کتبِ حدیث کی مزاولت خود بخود دین کی سچی روح سے قریب کرتی ہے۔ اگلے علماء اور صوفی بس متاخرین کی فقہ اور معقولیات میں اُلجھ کر رہ گئے اور کم از کم شمالی ہند میں حدیث کا عام چرچا نہ ہو سکا اور بددینی اور بدعقیدگی کا بڑا سبب یہی ہے۔ شیخ عبدالحق نے اس جہل کو دُور کرنے کی کوشش کی اور اس لیے ہم آج اُن کے شکر گزار ہیں اور ان کی علمی خدمات کا دل سے اعتراف کرتے ہیں"۔ [2]

مولانا مسعود عالم مرحوم دوسری جگہ لکھتے ہیں :

" سندھ اور گجرات کے ساحلی علاقوں کو چھوڑ کر شمالی ہند میں شیخ عبدالحق محدّث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ) بلکہ امام ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) سے پہلے سنّت کی گرم بازاری نہیں ہوئی"۔ [3]

---

[1] مقالاتِ سلیمان، ج ۲، [illegible] [2] الفرقان لکھنؤ، شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۳۷

[3] ایضاً، ص ۲۰

مولانا عبید اللہ سندھی (م ۱۳۶۳ھ/۱۹۴۴ء) لکھتے ہیں :

" ہندوستان میں اشاعتِ حدیث اُس وقت ہوئی جب ۱۱ویں صدی کی ابتداء میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی حرمین سے تشریف لائے اور دہلی میں قیام پذیر ہوکر تقریباً ۵۰ برس تک حدیث کا درس دیا۔" [1]

پروفیسر خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں :

" بہرحال حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ نے جس وقت مسندِ درس بچھائی، اُس وقت شمالی ہندوستان میں حدیث کا علم تقریباً ختم ہو چکا تھا۔ انہوں نے اِس تنگ و تاریک ماحول میں علومِ دینی کی ایسی شمع روشن کی کہ دُور دُور سے لوگ پروانوں کی طرح اُن کے گرد جمع ہونے لگے۔ علومِ دینی خصوصاً حدیث کا مرکزِ ثقل گجرات سے منتقل ہوکر دہلی آ گیا۔ ۱۱ویں صدی ہجری کے شروع سے ۱۳ویں صدی کے آخر تک علمِ حدیث پر جتنی کتابیں ہندوستان میں لکھی گئی ہیں اُن کا بیشتر حصہ دہلی یا شمالی ہندوستان میں لکھا گیا۔ یہ سب شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا اثر تھا۔" [2]

حدیث کی نشر و اشاعت اور اس کی ترقی و ترویج کے سلسلہ میں حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلوی کی ایک نمایاں خدمت یہ بھی ہے کہ انہوں نے صحیحین (بخاری و مسلم) کو نصابِ درس میں شامل کیا۔ علامہ سید سلیمان ندوی (م ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء) لکھتے ہیں :

" شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ کا سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ وہ عرب سے کم سے کم مشکوٰۃ، مؤطا امام مالک، صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے نسخے لائے اور اُن کو درس میں داخل کیا۔" [3]

سید صاحب دوسری جگہ لکھتے ہیں :

---

[1] الفرقان لکھنؤ، شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۳۶۸ [2] حیاتِ شیخ عبدالحق محدّث دہلوی، ص ۴۳،
[3] مقالاتِ سلیمان، ج ۲، ص ۷۵۔

" بہرحال رفتہ رفتہ عرب سے کتابیں ہندوستان آنے لگیں اور اس بارۂ خاص میں سب سے پہلے شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اور اُن کے بعد مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی 'فیوضِ حرمین' کا ممنون ہونا چاہیے۔"[1]

افضل العلماء ڈاکٹر عبدالحق مدراسی حیاتِ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ مرتّبہ پروفیسر خلیق احمد نظامی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

" شاہ صاحب کی ہمّت اور خلوص کا نتیجہ تھا کہ ہندوستان میں علمِ حدیث کو فروغ حاصل ہوا۔ شاہ صاحب کے خاندانی ماحول اور تربیت اور سفرِ حرمین شریفین کی وجہ سے اُن میں وہ دو لعتیں اُبھر آئی تھیں، جن کی بدولت ہندوستان میں علمِ حدیث کے احیاء اور ترقّی و ترویج و اشاعت کا سہرا اُن کے سر رہا۔"[2]

فقہ و حدیث میں تطبیق

حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے ۵۰ برس تک دہلی میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ خدمتِ حدیث میں آپ کا ایک نمایاں مقام ہے۔ تاہم خدمتِ حدیث کے ساتھ ساتھ آپ بہت بڑے فقیہہ بھی تھے اور فقہ حنفی پر کاربند تھے، جیسا کہ محی السنّۃ مولانا سیّد نواب صدیق حسن خان (م ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء) لکھتے ہیں :

" فقیہ حنفی و علامۂ دین حنیفیٔ ملت، امّا بہ محدّث مشہور است۔"[3]

علمائے کرام نے اس سلسلہ میں جو رائے قائم کی ہے اس کا ماحصل اس طرح ہے :

مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی (م ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء) لکھتے ہیں :

" اپنے وطن دہلی سے ۲۲ سال کی عمر میں تحصیلِ علوم کے بعد زیارتِ حرمین سے مشرّف ہوئے اور کئی سال تک فنِ حدیث کی تکمیل کے بعد وطن کو مراجعت کی اور اس فن کی خدمت کرنے لگے۔ چنانچہ لمعات شرح عربی مشکوٰۃ اور اشعتہ اللمعات شرح فارسی مشکوٰۃ اور شرح سفر السعادۃ وغیرہ نہایت عمدہ

---

[1] مقالاتِ سلیمان، ج ۲، ص ۹۷ — [2] تقصار جیود الاحرار، ص ۱۱۲

[3] حیاتِ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، پیش لفظ ص ط

خدمتیں ہیں۔ اگرچہ ان تصانیف میں عموماً اپنے مذہب حنفی کی تائید کی ہے اور شانِ محدثین کے لائق فتح الباری وغیرہ کتب کی تحقیقات سے اپنی کتب کو مزین نہیں کیا، لیکن پھر بھی بہت سے مسائل میں فقہائے حنفیہ کے مقابلہ میں اہلحدیث کی جانب کو ترجیح دی ہے جو غنیمت ہے۔ آپ کی تحقیقاتِ حدیثیہ کا ماخذ زیادہ تر ابن ہمام کی فتح القدیر اور علامہ عینی کی شرح بخاری ہے جو خود مذہبِ حنفی کی تقلید کے ملتزم تھے اور شرح مشکوٰۃ میں زیادہ تر طیبی اور مرقاۃ مصنفہ ملا علی قاری وغیرہما سے لیا ہے"۔ [1]

مولانا ضیاء الدین اصلاحی رکن دارالمصنفین اعظم گڑھ و ایڈیٹر ماہنامہ معارف اعظم گڑھ لکھتے ہیں کہ:

"شیخ کے زمانہ میں فقہی فروع و جزئیات اور عقلی علوم کا عام چرچا تھا۔ اس کی وجہ سے لوگ کتاب و سنت کے علوم سے ناآشنا اور اُن کے دلائل سے ناواقف تھے اور تقلید عام تھی۔ بعض ساحلی علاقوں کو چھوڑ کر پورے ملک میں حنفی فقہ کا رواج تھا۔ سلاطین بھی اسی مذہب سے وابستہ تھے اور علماء و مشائخ بھی جمود و تعطل کا شکار تھے۔ ایسے دور میں شیخ عبدالحق نے کتاب و سنت سے براہِ راست استفادہ کی دعوت دی اور اس نصاب میں حدیث کی کتابیں شامل کیں تاکہ فقہی جمود کا خاتمہ ہو جائے۔ وہ خود حنفی تھے، مگر محض مقلد نہ تھے بلکہ محقق حنفی تھے۔ ان کی نظر حدیث پر بڑی گہری تھی"۔ [2]

حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے خدمتِ حدیث میں ایک اور کارنامہ یہ سرانجام دیا کہ حدیث کی کتابیں جو عربی میں تھیں اُن کا فارسی میں ترجمہ اور شرحیں لکھیں۔ اس لیے کہ اُس وقت ہندوستان میں فارسی کا عام رواج تھا اور عربی زبان سے لوگ زیادہ واقفیت نہ رکھتے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد (م ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۸ء) لکھتے ہیں:

"حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی جس دور میں علم و تعلّم کے بانی

(باقی صفحہ ۸۳ پر)

---

[1] "تاریخ اہلحدیث"، ص ۳۸۹   [2] تذکرۃ المحدثین، ج ۳، ص ۲۱۸۔

حقوقِ انسانی
قرآن و حدیث کی روشنی میں (۵)

از قلم: سید شبیر حسین زاہد

(اا) محتاجوں[۲۴] کے حقوق:

(ا) حُسنِ سلوک: قرآن کریم میں حکم دیا گیا ہے: ..... وَالْمَسَاكِينِ (النساء: ۳۶) "اور مسکینوں کے ساتھ نیکی کرو"۔

(ب) کھانا کھلانا: ایمان والوں کی ایک صفت بیان کی گئی ہے کہ "اور اس (خدا تعالیٰ) کی محبت کی وجہ سے مسکین' یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں"۔ (الدہر: ۸)

(ج) مسکین کی اعانت کے لئے سفارش کرنا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی محتاج اور سوالی آتا تو آپؐ صحابہؓ سے فرماتے: "تم (اسکی مدد کے لئے) سفارش کرو تو تمہیں بھی ثواب ملے گا"۔

(د) احسان جتلانے اور ریاکاری کی ممانعت: ارشادِ خداوندی ہے: "اے مسلمانو! احسان جتلا کر اور سائل کو تکلیف دے کر اپنی خیرات کو اس شخص کی طرح باطل اور ضائع نہ کرو جو ریاکاری کے لئے خرچ کرتا ہے"۔ (البقرہ: ۲۶۴)

(ہ) مسکین کے ساتھ نرمی کا رویہ: قرآن مجید میں آیا ہے: "نرمی سے جواب دے دینا اور (سائل کے اصرار سے) درگذر کرنا اس خیرات سے بہت بہتر ہے جس کے پیچھے تکلیف دی جائے"۔ (البقرہ: ۲۶۳)

(و) مالی امداد: قرآن کریم میں ارشاد ہے: "بلکہ نیکی تو ان کی ہے ..... اور اپنے مال کو

---

[۲۴] محتاج کے ذیل میں سائل' نادار' ضرورت مند' مسکین تمام لوگ آتے ہیں۔

اللہ کی محبّت میں رشتہ داروں' یتیموں' محتاجوں' مسافروں اور مانگنے والوں کو دیا اور قیدیوں کو چھڑانے میں صرف کیا"۔ (البقرہ: ۱۷۷)

(ز) جھڑکنے کی ممانعت: قرآن مجید میں حکم دیا گیا ہے: وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ (الضحیٰ: ۱۰) "اور سائل کو نہ جھڑکو!"۔

(ح) محتاج کی امداد و اعانت کی فضیلت: ارشادِ رسولؐ ہے: "بیواؤں اور مسکینوں کی امداد کرنے والے کا مقام وہی ہے جو غازی کا یا شب زندہ دار صائم کا ہے"۔ (بخاری)

(ط) مسکین کو خالی ہاتھ لوٹانے کی ممانعت: حضور صاحبِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "سائل کو کچھ دے کر واپس کیا کرو' اگرچہ جلی ہوئی کھری ہی کیوں نہ ہو" (مشکوٰۃ)

(۱۲) بیمار کے حقوق[۲۵]:

(ا) دین و عبادات میں آسانی: ارشادِ خداوندی ہے: وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ (النور: ۶۱) "اور بیمار پر کوئی تنگی نہیں"۔ روزے کے سلسلے میں' اور غسل وغیرہ کے سلسلے میں بھی مریض کو رعایت دی گئی ہے۔

(ب) عیادت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر سات حقوق ہیں (جن میں سے ایک یہ ہے کہ) جب بیمار پڑے تو اس کی عیادت کی جائے"۔ (بخاری)

(ج) تسلّی و دعا: ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب کسی مریض کی عیادت کرنے جاؤ تو اس کے ہاتھ اور پیشانی پر ہاتھ رکھو' اسے تسلی و تشفی دو اور اس کی شفا کے لئے بارگاہِ الٰہی میں دعا کرو"۔

(د) عیادت کے آداب: خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مریض کے پاس عیادت کرنے کے سلسلے میں شوروشغب نہ کرنا چاہیے اور کم بیٹھنا چاہیے"۔ (سنن ابی داؤد)

---

[۲۵] بیمار کے ساتھ معذور بھی شامل ہیں۔ اور انہیں بھی حقوق اللہ اور حقوق العباد کی رعایت میں شامل کیا گیا ہے۔ مثلاً دیکھئے سورۃ ۴۸ آیہ ۱۷' سورۃ ۲۴ آیہ ۶۱

(۱۴) غلاموں[26] اور ملازموں کے حقوق:

(ا) مسلمانوں کے بھائی: حضورؐ کا ارشاد گرامی ہے کہ "لونڈی اور غلام تمہارے بھائی ہیں' انہیں اللہ نے تمہارے تصرف میں دے رکھا ہے"۔ (بخاری و مسلم)

(ب) مجموعی حکم: حضورؐ کا حکم ہے: "(آقا کو چاہئے کہ)اسے (ملازم یا غلام کو) وہ کپڑا پہنائے جو خود پہنتا ہے' اس پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالے' زیادہ کام کی صُورت میں اس کی مدد کرے"۔ (بخاری و مسلم)

(ج) کھانے میں شرکت: ارشادِ نبویؐ ہے کہ "جب تم میں سے کسی کا خادم کھانا پکائے ..... تو مالک کو چاہئے کہ اسے ساتھ بٹھا کر کھلائے"۔ (مسلم)

(د) حُسنِ سلوک: حضور صاحبِ معراج صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "پس تم اپنی اولاد کی طرح ان کی (ملازموں اور غلاموں کی) خاطر کرو اور ان کو وہ کھانا کھلاؤ جو تم کھاتے ہو"۔ (ابن ماجہ)

(ہ) خوش گفتاری: خادم کو الٹ پلٹ ناموں سے نہیں پکارنا چاہئے[27]' اس کا مذاق نہیں اڑانا چاہئے[28]' طعنہ زنی اور عیب چینی سے بچنا چاہئے[29]۔

(و) مارنے کی ممانعت: حضرت انسؓ کا بیان ہے کہ "میں نے نبی کریمؐ کی خدمت میں ایک عرصہ گزارا۔ آپؐ نے تمام عمر مجھے اُف تک نہ کہا[30] (مارنا تو کجا)۔ حضرت علیؓ کو آپؐ نے ایک غلام بخشا تو ساتھ ہی ہدایت کی کہ "اسے مارنا مت"۔ (مشکوٰۃ)

(ز) درگزر و معافی: صحابہؓ کے سوال پر کہ "ہم اپنے خادموں کی غلطیوں سے کتنا درگزر کریں"۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: "اگر دن میں ستّر مرتبہ بھی غلطی کرے تو بھی معاف کر

---

۲۶ ابتدائے اسلام کے وقت میں غلام اور کنیزیں ہوا کرتی تھیں۔آج تنخواہ دار نوکر' ملازم' گھریلو خادم' خادمہ ہوتے ہیں جو عنوانِ زیرِ بحث میں آئیں گے۔

۲۷ الحجرات: ۱۱

۲۸ ایضاً

۲۹ الہمزہ: ۱   ۳۰ صحیح بخاری' کتاب الادب

دو"۔ (مشکوٰۃ۔ ابو داؤد)

(ح) نرمی و آسانی: حضور ختم الرسلؐ کا ارشاد ہے: "تم اپنے ملازموں سے جتنی ہلکی خدمت لو گے اتنا ہی اجر و ثواب تمہارے نامۂ اعمال میں لکھا جائے گا"۔ (الترغیب و الترہیب)

(ط) آزاد کرنا: غلاموں کی آزادی پر بڑے اجرو ثواب کا تذکرہ آیا ہے[31] آزادی کے بہت سے راستے بتائے گئے ہیں[32]۔ متعدد گناہوں کا کفّارہ غلاموں کی آزادی بتایا گیا ہے[33]

(ی) متعدد معاشرتی حقوق: غلاموں کے نکاح کیے جائیں[34]۔ ان سے حرام کاری نہ کروائی جائے[35]۔ غلام ماں باپ اور ان کی اولاد میں تفریق نہ پیدا کی جائے[36]۔ تہمت نہ لگائی جائے[37]

(ک) غلام یا نوکر کہنے کی ممانعت: حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے "کوئی آقا اپنے غلام کو میرا عبد (غلام) نہ کہے بلکہ "فَتَایَ" (میرا جوان) کہے"۔ (صحیح بخاری)

(۱۴) آقاؤں یا مالکوں کے حقوق:

(ا) میرا آقا یا مالک کہنے کی ممانعت: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "غلام (یا نوکر) اپنے آقاؤں کو "ربّ" نہ کہیں بلکہ "مولیٰ" کہیں"۔ (صحیح بخاری)

(ب) مجموعی حقوق: نوکر یا غلام فرائض کو محنت سے ادا کریں' خیانت نہ کریں' آقا کے اعتماد کو ٹھیس نہ پہنچائیں' آقا کی عدم موجودگی میں اس کے مفادات کا خیال کریں۔ (بحوالہ حقوق العباد: ۱۷۳)

۳۱۔ سورۃ البلد ۱۲۔۱۳

۳۲۔ مثلاً مکاتبت' تدبیرام ولد وغیرہ

۳۳۔ مثلاً قتل خطاء' کفارۂ ظہار' کفارۂ یمین' روزہ توڑنے کا کفارہ' ایذا دینے کا کفارہ وغیرہ

۳۴۔ سورۃ النور: ۳۲

۳۵۔ سورۃ النور: ۳۳

۳۶۔ ترمذی

۳۷۔ مسلم' بخاری

(۱۵) معلّم کے حقوق

(ا) تعظیم و توقیر: قرآن کی متعدد آیات[۳۸] اور احادیثِ[۳۹] مبارکہ میں عالم کی تعظیم و فضیلت کثرت سے بیان ہوئی ہے' جو اس بات کو مستلزم ہے کہ جس کے لئے وہ ثابت ہو اس کی دوسرے انسان بھی توقیر و تعظیم کریں۔

(ب) اقتداء: حدیث شریف میں آیا ہے: **عُلَماءُ اُمّتی کَاَنبیاءِ بنی اِسرائیل**[۴۰] اور **اِنَّ العُلَماءَ وَرَثَۃُ الاَنبیاء**[۴۱] جبکہ قرآن و حدیث میں جگہ جگہ انبیاء کی اقتداء کا حکم آیا ہے۔ لٰہذا انبیاءِ بنی اسرائیل کے مماثل اور انبیاء کے وارث ہونے کے سبب علماء بھی یقیناً لائق تقلید ہیں (بشرطیکہ ان کا علم درست ہو اور عمل مسلسل ہو) ---(دیکھئے حقوق و فرائض اسلام' ص ۲۳۴)

(ج) ممانعتِ توہین: حضورؐ کا ارشاد ہے کہ تین آدمیوں کو صرف منافق ہی حقیر سمجھتا (اور ان کی توہین کرتا) ہے' ان میں سے ایک "عالم" بھی ہے (بحوالۂ طبرانی)

(د) مالی خدمت: درج ذیل ارشاد نبویؐ سے معلم کتاب اللہ کی مالی خدمت کی ترغیب ملتی ہے: "جن چیزوں پر تم اجرت لیتے ہو (ان میں) سب سے زیادہ اجرت کا استحقاق کتاب اللہ رکھتی ہے"۔ (بخاری' کتاب الطب)

(ہ) عالم کی طرف سفر: شاگرد کو چاہئے کہ وہ علم کے حصول کی خاطر عالم (استاد) کی

---

۳۸ مثلاً اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا (فاطر: ۲۸، ترجمہ: "حقیقت یہ ہے کہ اللہ سے تو اس کے وہی بندے ڈرتے ہیں جو علم والے ہیں"۔) قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ (الزمر: ۹، ترجمہ: "کہو کہ کہیں علم والے اور بے علم بھی برابر ہوتے ہیں؟")

۳۹ مثلاً فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم (ترجمہ: "عالم کی فضیلت عابد پر اسی طرح ہے جیسے میری فضیلت تم میں سے ادنیٰ شخص پر"۔ ترمذی، عن ابی امامہ الباہلیؓ) اور فَقِیہٌ واحدٌ اشدُّ علی الشیطانِ مِن الفِ عابدٍ (ترجمہ: "شیطان کے مقابلے میں ایک فقیہ ہزار عابدوں سے زیادہ سخت ہے"۔ ترمذی، عن ابن عباسؓ)

۴۰ ترجمہ: "میری امت کے علماء بنی اسرائیل کے انبیاء کے مماثل ہیں"۔

۴۱ ترجمہ: "بیشک علماء انبیاء کے وارث ہیں"۔ (ابوداؤد)

طرف جائے۔ عالم کا شاگرد کے پاس آنا اس کے اپنے حق کی پامالی ہے۔
(و) بے کار سوالات سے پرہیز: شاگرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ بے کار سوالات سے بچے۔ قرآن میں سید المعلمین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فضول و بے کار سوالات کی ممانعت آئی ہے۔ (دیکھئے سورۃ المائدہ' آیت ۱۰۱)
(ز) سوال پوچھنے کا احسن طریقہ : حضورؐ صاحبِ علمِ ربانی کا ارشاد ہے کہ اَحْسَنُ السُّوالِ نصفُ العلم (مشکوٰۃ) "اچھے انداز میں سوال پوچھنا نصفِ علم ہے"۔

(۴) متعلم کے حقوق

(ا) معلم باکردار ہو اور متعلم کے لئے بہترین نمونہ پیش کرے۔ حضورؐ کا ارشاد عالیہ ہے کہ "میں ایک معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں"۔ (مشکوٰۃ) اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کردار بے مثال و احسن نمونہ ہے۔
(ب) علم کی حفاظت: علم کی حفاظت تین طریقوں سے ممکن ہے: (۱) معروفِ مطالعہ رہ کر (۲) علم پر عمل کر کے (۳) علم کی تشہیر کر کے [۲۴] --- علم کی حفاظت کر کے ہی عالم اسے آگے شاگردوں کو منتقل کر سکتا ہے۔
(ج) حسنِ سلوک : حضورؐ کا حکم ہے: "بہت سے لوگ زمین کے دور دراز حصوں سے تمہارے پاس آئیں گے' پس جب وہ تمہارے پاس آئیں تو ان سے اچھا سلوک کرنا" (ترمذی' کتاب العلم)۔ پھر فرمایا: "تعلیم دو اور سختی نہ کرو' کیونکہ علم سختی سے بہتر چیز ہے" (جمع الجوامع للسیوطی)۔ "عالم کا حلم اس کے علم کی زینت ہے" (مسند الفردوس)۔ "آسانی کرو اور سختی نہ کرو' لوگوں کو خوشخبری سناؤ اور متنفر نہ کرو" (بخاری' کتاب العلم)

۲۴۔ "دوسروں کو پڑھانے والا اور اس (علم) پر خود عمل نہ کرنے والا اس چراغ کی طرح ہے جو صرف دوسروں کو روشنی دیتا ہے اور خود روشنی کے فائدے سے محروم رہتا ہے" (حدیث بحوالہ طبرانی)۔ "جس علم سے فائدہ نہ اٹھایا جائے وہ اس خزانے کی طرح ہے جو کہیں خرچ نہ ہو" (عساکر)۔ "تعلیم کو روکنا خیانت ہے' تعلیم دینا گناہوں کا کفارہ ہے" (مسند الفردوس) حضورؐ کا ارشاد ہے "علم سیکھو اور آگے سکھاؤ" (مسند دارمی)

(د) تفہیم : استاد کا فرض ہے کہ جب وہ علم دے تو اچھی طرح سمجھائے۔ حضورؐ کی عادت شریفہ تھی کہ جب کوئی بات کہتے تو تین مرتبہ دہراتے تاکہ سننے والوں کی سمجھ میں اچھی طرح آجائے۔ (بخاری)

(۱۷) مزدور (محنت کش) کے حقوق

(ا) اجرت کی فوری ادائیگی: آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "مزدور کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کردو"۔ (ابنِ ماجہ)

(ب) پوری (طے شدہ) مزدوری کی ادائیگی: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قیامت کے روز میں تین آدمیوں سے جھگڑا کروں گا' جن میں سے ایک وہ ہے جس نے کسی مزدور کو مزدوری پر لگایا اور اس سے پورا پورا کام لیا' مگر پھر (پوری) مزدوری ادا نہ کی"۔ (بخاری)

(ج) اجرت معقول ہو: مزدور کی ضرورت کا استحصال کرتے ہوئے ایسا نہ ہو کہ اس سے کام تو زیادہ لیا جائے' لیکن مزدوری کام کے اعتبار سے معقول و موزوں نہ ہو۔ یہ مزدور کے حق مزدوری کا غصب ہے۔

(۱۸) مستاجر کے حقوق

(ا) محنت و دیانتداری: مزدور محنتی اور دیانتدار ہو۔ قرآن کریم میں ہے : "بے شک بہترین آدمی جسے آپ ملازم رکھیں وہی ہو سکتا ہے جو مضبوط اور ایماندار ہو"۔ (القصص:۲۶)

(ب) دانستہ سستی وعدم توجہی کی ممانعت: قرآن کریم میں "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ" کے الفاظ سے ایسے تمام افراد کے لئے شدید وعید آئی ہے جو کام چور ہوں' وقت ٹالیں' دانستہ سستی کا مظاہرہ کریں یا مستاجر کے وقت میں نجی امور انجام دیں[۴۳]

(۱۹) حاکم کے حقوق

(ا) اطاعت : ارشاد باری تعالیٰ ہے اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو

۴۳۔ بحوالہ حقوق العباد ص ۳۹۸

(اللہ کے) رسول کی اور (ایسے ہی فرمانبردار رہو) ان لوگوں کے جو تم میں سے حاکم ہوں[۴۴] (النساء : ۵۹) البتہ حاکموں کی اطاعت اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے تابع ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: خالق کی نافرمانی میں کسی مخلوق کے لئے کوئی اطاعت نہیں (مسلم' کتاب الامارات)۔ مزید فرمایا: "خدا اور رسول کی نافرمانی میں کوئی اطاعت نہیں' اطاعت امر معروف میں ہے"۔ (مسند بزار' مستدرک حاکم' احیاء العلوم)

(ب) تعظیم : حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "جس نے خدا کے مقرر کردہ حاکم کی بے عزتی کی اللہ تعالیٰ اس کی بے عزتی کرے گا۔ (مشکوٰۃ' ترمذی)

(ج) تحریصِ مال اور بری سفارش کی ممانعت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور لینے والے پر لعنت کی ہے (ترمذی) دونوں کو جہنمی بتایا ہے (بخاری) برائی کی سفارش کرنے والے کو قرآن میں برائی کا حصہ دار قرار دیا گیا ہے (النساء: ۸۵)

(د) غدر اور نقضِ عہد کی ممانعت: خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے: اَلْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (البقرۃ:۱۹۱) یعنی (ایک حکومت میں) فتنہ پیدا کرنا قتل سے بھی شدید تر ہے۔ حضورؐ نے منافق کی خصلت بتائی ہے کہ جب وعدہ کرتا ہے تو توڑ دیتا ہے (بخاری و مسلم)

(ہ) بغاوت اور فساد کی ممانعت: قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے: وَلَا تَعْثَوْا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدِیْنَ (البقرۃ: ۶۰) "اور زمین میں فساد نہ پھیلاتے پھرو"۔ سورۃ الاعراف میں فرمایا گیا: وَلَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا (آیت ۸۵) "اور زمین میں اصلاح کے بعد فساد مت پھیلاؤ"۔

(۲۰) رعایا کے حقوق

(ا) عدل : ارشادِ خداوندی ہے: اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ (النحل: ۹۰) "بے

۴۴۔ یہاں لفظ اولی الامر استعمال ہوا ہے۔ اس میں وہ سب اشخاص شامل ہیں جن کے ہاتھ میں کسی چیز کا نظام و انتظام ہو۔ وہ اجتماعی معاملات کے سربراہ کار ہوں یا ذہنی و فکری رہنمائی کرنے والے علماء و سیاستدان، ملکی انتظام کرنے والے حکام' عدالتی فیصلہ کرنے والے جج یا قوم اور قبیلہ کے سردار (حقوق العباد' ص ۳۵۹)

شک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے"۔ پھر فرمایا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (المائدہ:۸) "عدل کرو' یہ تقوی کے زیادہ قریب ہے"۔

(ب) خوش اخلاقی: خدا تعالٰی کا فرمان ہے کہ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا (البقرۃ : ۸۳) "اور لوگوں سے بھلی بات کہو"۔ حضورؐ کا ارشاد ہے "ایک میٹھا بول صدقہ ہے" (بخاری)

(ج) احساسِ فرض: رعایا کا یہ حق ہے کہ حکام اپنے سرکاری وقت کو ان کی بھلائی اور خدمت میں صرف کریں۔ حضورؐ نے بیکار باتوں کا مشغلہ ترک کرنے کی تعلیم دی ہے (مشکوٰۃ' ترمذی' ابنِ ماجہ' مسند احمد' مؤطا امام مالک)

(د) خبر گیری: حضور خاتم النبیین کا ارشاد ہے "جس بندے کو اللہ اپنے بندوں کا محافظ و نگہبان ٹھہرائے اور وہ رعیت کی خیر خواہی اور خیراندیشی کے ساتھ حفاظت و نگرانی نہ کرے تو وہ بہشت کی بو بھی نہ سونگھ سکے گا"۔ (بخاری و مسلم)

(ہ) حرص منصب سے بچنا: حضورؐ کا ارشاد ہے: "تم لوگ عنقریب حکومت کی حرص کروگے حالانکہ وہ قیامت کے دن ندامت اور پشیمانی کا باعث ہوگی"۔ (بخاری) حضرت ابوذرؓ غفاری کو آپؐ نے نصیحت کی کہ "تم دو شخصوں پر بھی امیر نہ بننا" (مسلم)

(و) درست فیصلہ: درست فیصلہ کرنا عوام کا حق اور حاکم کا فرض ہے۔ فیصلہ کرتے وقت عدل پیش نظر ہو۔ حضورؐ نے فرمایا کہ "قیامت کے روز عادل حاکم عرشِ الٰہی کے سائے تلے ہوگا۔

(ز) خیر خواہی : حضورؐ کا فرمان ہے کہ اَلدِّیْنُ النَّصِیْحَۃُ (مسلم' ترمذی' ابوداؤد) "دین تو نام ہی خیر خواہی کا ہے"۔ آپؐ نے یہ بھی فرمایا: "(عوام کے ساتھ) آسانی کرنا' (انہیں) مشکل میں نہ ڈالنا' (انہیں) خوشخبری سنانا' نفرت نہ دلانا' باہم ایک دوسرے کی اطاعت کرنا' تفرقہ اور پھوٹ نہ ڈالنا" (صحیحین)۔ پھر فرمایا: "بدترین امراء وہ ہیں جو رعیت پر ظلم کریں" (مسلم)۔ پھر ارشاد ہوا : "اے اللہ ! جو شخص میری امت کے کسی کام کا حاکم مقرر کیا جائے اور وہ انہیں مشقت میں ڈالے تو تو اسے مشقت میں ڈال" (مسلم)

(ح) بنیادی ضروریات کی فراہمی: حضورؐ کا ارشاد ہے: "بنیادی ضرورتیں چار ہیں۔ رہنے کے لئے گھر' جسم ڈھانپنے کو کپڑا' کھانے کے لئے روٹی اور پینے کے لئے پانی" (ترمذی) ان کی فراہمی حکام کا فرض ہے۔

(جاری ہے)

لغات واعرابِ قرآن (۳۹)

پروفیسر حافظ احمد یار

سورۃ البقرۃ (۲۶)

آیت ۳۶، ۳۷

(گزشتہ سے پیوستہ)

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 ا 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 : ۲۶ : ۱ (۱۱) [فَتَلَقّٰی] کی ابتدائی "فاء (فَ)" تو عاطفہ بمعنی "پس" ہے جس میں "پھر یہ ہوا کہ" (یعنی ترتیب اور تعقیب) کا مفہوم موجود ہے۔ اور اسے "فاء الاستیناف" بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہاں سے ایک نئے جملے اور نئے مضمون کا آغاز بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

اور "تَلَقّٰی" کا مادہ "ل ق ی" اور وزن "تَفَعَّلَ" ہے۔ یہ دراصل "تَلَقَّیَ" تھا جس میں آخری "یائے متحرکہ ماقبل مفتوح الف میں بدل کر" بولی جاتی ہے اگرچہ لکھی "ی" ہی جاتی ہے اور اس کو الف کی طرح پڑھنے کی وجہ سے اسے "الف مقصورہ" بھی کہتے ہیں اور اس

لئے بھی کہ الف کی آواز یہاں مد والے الف (ممدودہ) کے مقابلے پر کم لمبی ہوتی ہے۔

● اس مادہ (لقی) سے فعل مجرد (لِقِی یلقٰی = ملنا) کے باب معنی اور استعمال کی وضاحت البقرہ: ۱۴ یعنی ۲ : ۱۱ : ۱ (۱) میں کی جا چکی ہے۔ زیر مطالعہ کلمہ "تلقّٰی" اس مادہ (لقی) سے باب تفعل کا فعل ماضی صیغہ واحد مذکر غائب ہے۔ اور اس باب (تفعل) سے فعل "تَلَقّٰی ..... یتلقّٰی تلَقِّیًا" کے بنیادی معنی: "..... حاصل کرنا، وصول کرنا" ہیں۔ پھر اس سے اس میں "سیکھنا، سیکھ لینا" کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔ جو چیز سیکھی یا حاصل کی جائے وہ براہ راست مفعول بہ (بنفسہٖ) ہو کر آتی ہے (جیسے یہاں "کلماتٍ" آرہا ہے) اور جس سے کوئی چیز سیکھی یا لی جائے اس سے پہلے "مِنْ" لگتا ہے مثلاً کہیں گے "تلقّٰی الشیئَ منہ = اخذہ منہ (اس نے وہ چیز اس سے لی)۔ جیسے یہاں آیت میں بھی "منہ" آیا ہے۔ اور اگر یہ کہنا ہو کہ "علم فلاں سے سیکھا تو "عَنْ" استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً کہیں گے تلقّی العلمَ عَنْ فلانٍ (اس نے علم فلاں سے سیکھا)۔

● خیال رہے کہ اس فعل (تلقی) کے ماضی کے پہلے اور مضارع کے پانچ (ضمہ اخیرہ والے) صیغوں میں "یاء" ماقبل مفتوح الف میں بدلتی ہے (بلحاظ تلفظ) اور اس باب سے مصدر اور اسم فاعل رفع اور جر میں "تلقٍّ اور متلقٍّ" مگر نصب میں "تَلَقِّیًا اور متلقِّیًا" ہوتے ہیں۔

[آدَمُ] (جو ابو البشر یا انسان اول کا نام ہے اور یہاں ہم نے اسے پاکستانی قاری کی آسانی کے لیے برسم املائی لکھا ہے) کے امکانی مادہ اور اشتقاق کے بارے میں لغوی بحث البقرہ: ۳۱ یعنی ۲ : ۲۳ : ۱ (۲) میں گزر چکی ہے۔

[مِنْ رَّبِّہٖ] یہ تین کلمات " مِنْ " (سے) + " رب " (پروردگار) + " ہٖ " (ضمیر مجرور بمعنی " اس کا ' اپنا) کا مرکب ہے۔
" مِنْ " کے استعمال اور معانی پر البقرہ : ۳ یعنی ۲ : ۲ : ۱ (۵) میں ' " ربّ " کی لغوی بحث الفاتحہ : ۲ یعنی ۱ : ۲ : ۱ (۳) میں مفصل ہو چکی ہے۔

یہاں " مِنْ " ابتدائیہ (بمعنی " ......کی طرف سے) ۔ ہے۔ تاہم اکثر مترجمین نے اس کا ترجمہ صرف " سے " کرتے ہوئے اس پوری ترکیب (من ربہ) کا ترجمہ " اپنے پروردگار سے " کیا ہے ۔ بعض نے " اپنے مالک سے " بعض نے " اپنے رب سے "۔ لفظ " مالک " میں " رب " کا لغوی روپ موجود ہے (دیکھئے ۱ : ۲ : ۱ (۳) میں) اور لفظ " رب " اپنے اصطلاحی مفہوم کے ساتھ اردو بلکہ پنجابی میں بھی متداول ہے ۔ بلکہ ۔ کم از کم ۔ برصغیر میں تو غیر مسلم (ہندو سکھ وغیرہ) بھی اسے استعمال کرتے ہیں ۔ البتہ جن حضرات نے اس کا ترجمہ " اپنے اللہ سے " کیا ہے ۔ وہ صرف مفہوم کو ظاہر کرتا ہے لفظ سے مطابقت نہیں رکھتا ۔

۲ : ۲۶ : ۱ (۱۲) [کَلِمٰتٍ] یہ لفظ " کَلِمَۃ " کی جمع مؤنث سالم ہے ۔ اور لفظ " کلمۃ " کا مادہ " ک ل م " اور وزن " فَعِلَۃٌ " ہے ۔ اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد " کلَم ..... یکلِم کَلْمًا " (عموماً باب ضرب سے اور شاذ باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں: " ..... کو زخمی کرنا " زخم کو عربی میں " کَلْمٌ " بھی کہتے ہیں (جس کی جمع " کُلُوم " ہے) ۔ اور زخمی کو عربی میں " مَکْلُوْم " بھی کہتے ہیں ۔ تاہم قرآن کریم میں اس فعل مجرد کا کوئی صیغہ کہیں استعمال نہیں ہوا ۔ البتہ مزید فیہ کے ابواب تفعیل اور تفعل سے مختلف صیغے قریباً ۲۵ جگہ آئے ہیں ۔

● لفظ " کَلِمَۃ " جو اس مادہ (کلم) سے ماخوذ ایک اسم جامد

ہے (یعنی حسبِ قواعد مشتق نہیں) اس کے بنیادی معنی "بات" ہیں۔ پھر اس سے یہ لفظ متعدد اصطلاحی اور مجازی معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً نحویوں کی اصطلاح میں کسی بامعنی "لفظ" کو کلمہ کہتے ہیں جس کی تین قسمیں اسم، فعل اور حرف ہیں۔ پھر یہ لفظ (کلمۃ) "تقریر، کہاوت، بول، خطاب، قصیدۃ، حکم، فیض، اہمیت، وزن، رسوخ، اختیار اور مرتبہ" کے معنوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ بصیغۂ واحد (کلمۃ) قرآن کریم میں ۲۸ جگہ اور اس کی جمع سالم (کلمات) اور مکسر (کَلِمٌ) مفرد اور مرکب مختلف صورتوں میں قریباً ۴۲ مقامات پر وارد ہوئے ہیں۔ یہاں اس لفظ (کلماتٍ) کا ترجمہ "کچھ باتیں، کئی باتیں، چند باتیں، چند الفاظ، کچھ کلمے، کچھ کلمات اور کچھ الفاظ" سے کیا گیا ہے۔ اس میں "کچھ، کئی اور چند" تو علامتِ نکرہ ہیں۔ اور "باتیں یا الفاظ" کی بجائے "کلمات" ہی رہنے دینا اس لیے بہتر ہے کہ یہ لفظ (کلمات) اپنے اصل معنی کے ساتھ اردو میں مستعمل ہے۔ بہرحال یہاں "کلمات (یا الفاظ یا باتوں) سے مراد "دعاء و استغفار کے کچھ کلمات یا الفاظ ہیں جو آدمؑ کو سکھائے گئے۔ واللہ اعلم۔

۲ : ۲۶ : ۱ (۱۳) [فَتَابَ عَلَيْهِ] یہ چار الفاظ یعنی "فَ" (پس) + "تَابَ" (جس پر ابھی بات ہوگی) + "علی" (پر، اوپر) + "ہ" (ضمیر مجرور بمعنی "اس") سے مرکب ایک جملہ ہے۔ ان میں سے نیا قابلِ مطالعہ لفظ "تَابَ" ہے۔

● "تَابَ" کا مادہ "ت و ب" اور وزنِ اصلی "فَعَلَ" ہے۔ اس کی شکلِ اصلی "تَوَبَ" تھی۔ جس میں "واو متحرکہ ماقبل مفتوح الف میں بدل کر لکھی اور بولی جاتی ہے" یعنی "تَوَبَ" ← "تَابَ" ہوجاتا ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "تاب یتُوبُ (دراصل تَوَبَ یتْوُبُ)

توبۃً و مَتابًا "(باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی "رجع" یعنی "واپس مڑنا یا لوٹ آنا" ہیں۔ اس کا استعمال زیادہ تر گناہ اور بری باتوں سے "باز آنے" کے لیے ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس کا مصدر "توبۃ" اردو میں اپنے اصل معنی کے ساتھ متداول ہے اس لیے "تاب یتوب" کا ترجمہ "توبہ کرنا" بھی ہو سکتا ہے۔ تاہم عربی میں اس کا استعمال دو طرفہ ہے۔

● جب یہ فعل بندے کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے سامنے گناہوں کے اعتراف اور آئندہ کے لیے ان سے اجتناب کے ارادے کو ظاہر کرے تو اس فعل کے ساتھ "اِلیٰ" کا صلہ استعمال ہوتا ہے یعنی "تاب الی اللہ" کے معنی ہوں گے "وہ اللہ کی طرف مڑا، اس نے اللہ کے آگے توبہ کی"۔ اور جب اللہ تعالیٰ کے بندہ پر توجہ فرمانے کا ذکر کرنا ہو تو اس فعل کے ساتھ "علی" کا صلہ لگتا ہے۔ یعنی "تابَ اللہ علیہ" کے معنی ہیں "اللہ نے اس پر توجہ فرمائی، اس کی توبہ قبول کی یا اس کو توبہ کی توفیق دی"۔

● یہ فعل تین طرح استعمال ہوتا ہے (۱) جب یہ اللہ تعالیٰ کے فعل کے طور پر آئے تو اس کے ساتھ "علی" کا صلہ ضرور استعمال ہوتا ہے۔ مگر جب یہ بندے کے فعل کے طور پر ہو تو (۲) کبھی "الی" کا صلہ استعمال ہوتا ہے اور (۳) کبھی صلہ اور ما بعد صلہ مجرور حذف کر دیا جاتا ہے اگرچہ مقدر (Understood) ہوتا ہے یعنی "الی اللہ" یا "الی ربہ" وغیرہ مراد ہوتا ہے۔ جیسے "فمن تاب من بعد ظلمہ (المائدہ: ۳۹) میں ہے۔

قرآن کریم میں یہ فعل ثلاثی مجرد مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں استعمال ہوا ہے۔ (۱) قریبًا ۲۳ جگہ یہ فعل اللہ تعالیٰ کے فاعل ہونے (توبہ قبول کرنا۔ توجہ فرمانا) کے لیے اور ہر جگہ "علی" کے صلہ کے ساتھ آیا ہے۔
(۲) بارہ (۱۲) جگہ یہ فعل بندے کے فعل (توبہ کرنا) کے طور پر اور

" الی " کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوا ہے اور (۳) چھبیس[۲۶] مقامات پر یہ فعل (تاب یتوب) کسی صلہ کے بغیر آیا ہے اور ان تمام مقامات پر یہ بندے کے عمل (توبہ کرنا ، اللہ کی طرف رجوع کرنا) کے معنی میں آیا ہے ۔

● یعنی بندے کا فعل ہونے کی صورت میں یہ صلہ (الی) کے ساتھ بھی اور صلہ کے بغیر بھی استعمال ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کا فعل ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ " علی " کا صلہ لازماً آتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں " تاب علیہ " آیا ہے یعنی " اس (رب) نے اس (آدم) پر متوجہ ہوا/ توجہ فرمائی ، اس کی توبہ قبول کر لی " ۔ بیشتر مترجمین نے اسی ترجمہ کو اختیار کیا ہے ۔ البتہ بعض نے اس (فتاب علیہ) کا ترجمہ " اس کا قصور معاف کر دیا " کیا ہے جو لفظ سے یقیناً دور ہے ۔

[اِنَّهٗ هُوَ] میں " اِنَّ " کے بعد جو دو بار ضمیر (منصوب اور مرفوع) جمع ہوئی ہیں ، اس کی وجہ سے اس کا ترجمہ " یقیناً وہی تو " ہوگا ۔ جسے اکثر نے صرف " وہی " اور بعض نے " وہ تو ہے ہی " کے ساتھ ترجمہ کیا ہے ۔

۲ : ۲۶ : ۱ (۱۴) [التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ] یہ اللہ تعالیٰ کے دو صفاتی نام ہیں ، جن کی لغوی تشریح یوں ہے :-

" التواب " کا مادہ " ت و ب " اور وزن (لام تعریف نکال کر) " فَعَّال " ہے جو مبالغہ کا ایک وزن ہے ۔ اس مادہ سے فعل کے معنی وغیرہ ابھی اوپر ۲ : ۲۶ : ۱ (۱۳) میں بیان ہوئے ہیں ۔ اس فعل کا فاعل کوئی بندہ ہو تو اسے " تائب " (اسم الفاعل) یعنی " توبہ کرنے والا " بھی کہتے ہیں اور " توّاب " (اسم المبالغہ) یعنی " بار بار توبہ کرنے والا " بھی ۔ قرآن کریم میں مومنوں کی تعریف " التائبون " (التوبہ : ۱۱۲) بھی آئی ہے اور " التوابین " (البقرہ : ۲۲۲) بھی ۔۔۔ اور جب اس فعل (تاب یتوب) کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی ہو تو اسے صرف " توّاب " (بار بار توجہ فرمانے

والا/ توبہ قبول کر لینے والا) ہی کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں زیادہ تر (۱۱ جگہ) یہ اسم صفت اللہ تعالیٰ کے لیے ہی آیا ہے۔ زیرِ مطالعہ آیت میں "التواب" اللہ تعالیٰ کے لیے ہی استعمال ہوا ہے۔ اس لیے یہاں اس کا ترجمہ "بہت زیادہ یا بار بار توبہ قبول کر لینے والا" ہوگا۔ " اَلرَّحِیْم " کا مادہ " ر ح م " اور وزن (لام تعریف نکال کر) " فَعِیْلٌ " ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد کے معنی و استعمال نیز لفظ " الرحیم " کی لغوی تشریح الفاتحہ :۲ یعنی ۱:۱:۱(۳) میں کی جا چکی ہے۔

۲:۲۶:۲ الإعراب

فازلهما الشيطن عنها فاخرجهما مما كانا فيه صـ وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ج ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين ــــ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ط انه هوالتواب الرحيم -

نحوی اعتبار سے زیرِ مطالعہ دو آیات پانچ چھوٹے جملوں پر مشتمل ہیں جن کے درمیان ہم نے اوپر ایک خط (ــــ) ڈال کر لکھا ہے۔ اس طرح پہلی آیت (۳۶) میں تین جملے اور دوسری (۳۷) میں کل دو جملے بنتے ہیں۔ اسی لیے ان تین مقامات پر مختلف علاماتِ وقف بھی ڈالی جاتی ہیں۔

ہر ایک حصے کے اعراب کی تفصیل یوں ہے:

(۱) فازلّهما الشيطن عنها فاخرجهما مما كانا فيه ــــ

[فازلّهما] جو " فَ " + " ازل " + " هما " کا مجموعہ ہے اس میں " فَ " عطف کے لیے ہے جس میں شامل ترتیب اور تعقیب کے مفہوم کی بناء پر اس کا ترجمہ یہاں " پھر اس کے بعد یوں ہوا کہ " ہو سکتا ہے جسے اردو فارسی میں صرف " پس یا چنانچہ " سے بھی ظاہر کیا جاتا ہے۔

اور " اَزَلَّ " فعل ماضی معروف صیغہ واحد مذکر غائب ہے جس کے ساتھ ضمیر منصوب " هما " بطور مفعول بہ آئی ہے (جب مفعول بہ کوئی ضمیر ہو تو وہ فاعل سے پہلے لائی جاتی ہے) اور [الشيطانُ] اس فعل (ازل) کا فاعل (لھذا) مرفوع ہے۔ علامتِ رفع آخری "ن" کا ضمہ (ـُـ) ہے۔ [عنها] جارّ (عن) اور مجرور (ها) مل کر متعلق فعل (اَزَلَّ) ہیں۔ اور یہاں ضمیر (ها) کا مرجع "الجنة" بھی ہو سکتا ہے اور "عَن" کو تعلیلیہ سمجھیں تو یہ مرجع "الشجرة" بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ دونوں طرح سے ترجمہ بہ حصہ "اللغة" میں بات ہو چکی ہے۔ [فَاَخرَجَهما] میں بھی (فاء (فَ)) عاطفہ سببیہ ہے یعنی "اس کے سبب سے" ۔ اور اس (فا) کے ذریعے یہ جملہ (فاخرجهما) سابقہ جملے (فازلّهما) پر عطف ہو کر سب ایک ہی جملہ بنتا ہے۔ " اَخْرَج " فعل ماضی معروف صیغہ واحد مذکر غائب ہے اور " هما " ضمیر منصوب (تثنیہ) اس فعل (اَخرَجَ) کا مفعول بہ ہے۔ [مِمّا] "مِنْ" (جار) اور " ما " (موصول مجرور) ہے اور یہ مرکب جارّی (مِمّا) متعلق فعل (اَخرَج) ہے۔ حصہ "اللغة" میں بیان ہو چکا ہے کہ اس مبہم اسم موصول (مَا = جو کہ) کا تعین کرنے کے لیے مترجمین نے کس طرح تفسیری کلمات کا اضافہ کیا ہے۔ (دیکھئے 2 : 26 : 1 (4)) ـــ [كانا] فعل ناقص صیغہ ماضی تثنیہ مذکر ہے جس میں "کانا" کا اسم " هما " (ضمیر مرفوع) مستتر ہے۔ اور [فيه] جار (فی) اور مجرور (ہ) مل کر " کانا " کی خبر کا کام دیتا ہے یعنی قائم مقام خبر ہے۔ اصل خبر کوئی مناسب محذوف اسم ہے مثلاً " ساكنَين " ۔ اور اس (فيه) میں آخری ضمیر اسم موصول (مَا) کی ضمیر عائد ہے اس لیے اردو میں اس کا ترجمہ " اس " کی بجائے " جس " سے کیا جاتا ہے۔ یعنی " كانا فيه " اسم موصول " مَا " کا صلہ ہے اور صلہ موصول

(مَا کانا فیہ) مل کر "مِن" کے مجرور ہیں۔ اور یہ پورا جار مجرور (مِنْ ما کانا فیہ) فعل "اخرج" سے متعلق ہے۔ یعنی کہاں سے نکالا ہے کا جواب یا وضاحت ہے۔

(۲) وَقُلنا اھبطوا بعضکم لبعضٍ عدُوٌّ۔

[وَ] عاطفہ ہے جو اپنے مابعد والے مضمون (جملہ) کو ماقبل والے مضمون (جملہ) سے ملاتی ہے [قُلْنَا] فعل ماضی معروف صیغہ جمع متکلم ہے جس میں فاعل ضمیر تعظیم "نحن" مستتر ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ [اھبطوا] فعل امر معروف صیغہ جمع مذکر حاضر ہے جس میں ضمیر فاعلین "انتم" مستتر ہے۔ یعنی اب صیغہ تثنیہ کی بجائے (جو اوپر پانچ جگہ "کُلا"، "شئتما"، "لاتقربا"، "فتکونا" اور "کانا" کی صورت میں آیا ہے) صیغۂ جمع استعمال ہوا ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اب مخاطب "دو سے زیادہ" ہیں واللہ اعلم۔ ویسے کلام عرب میں واحد تثنیہ اور جمع کے صیغے (اسماء و افعال) ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال ہوتے ہیں [بعضکم] میں "بعضُ (مضاف) اور "کُمْ" (مضاف الیہ) مل کر (مرکب اضافی) مبتدأ ہے اس لیے "بعضُ" مرفوع ہے جس میں علامت رفع "ض" کا ضمہ (ـُـ) ہے۔ [لِبَعْضٍ] جار (لِ) اور مجرور (لبعضٍ - جس میں تنوین الجر "ـٍـ" ہی علامت جر ہے) مل کر متعلق خبر مقدم ہیں جو (خبر) آگے آرہی ہے [عَدُوٌّ] یہی مبتدأ (بعضکم) کی خبر (لھذا) مرفوع ہے اور اس میں علامت رفع تنوین رفع "ـٌـ" ہے۔ گویا سادہ نثر میں یہ عبارت یوں تھی "بعضکم عدوٌّ لبعضٍ"۔ اور یہ ایک جملہ اسمیہ ہے جو یہاں فعل "اھبطوا" کی ضمیر فاعلین (انتم) کے حال کا کام دے رہا ہے۔ اس لیے اس (جملہ) کو محلاً منصوب بھی کہہ سکتے ہیں یعنی "باہم ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہوئے"/ ہوکر (اترو)

جاؤ) "کے مفہوم میں۔اسی لئے " اھبطوا "کے بعد وقف نہیں کیا گیا۔

(۳) ولکم فی الارض مستقر و متاع الی حین

[وَ] مثل سابق عاطفہ (دو جملوں کے مفہوم کو ملانے کے لیے) ہے۔ [لکم] جار (لِ) مجرور (کم) مل کر قائم مقام خبر مقدم اور..... [فی الارض] بھی جار (فی) اور مجرور (الارض) مل کر قائم مقام خبر (مقدم) ثانی ہے۔ اور [مستقرٌّ] مبتدأ مؤخر نکرہ مرفوع ہے۔گویا دراصل سادہ نثر میں یہ عبارت " ولکم مستقرٌّ فی الارض" تھی۔" فی الارض" کی تقدیم کی وجہ سے اس کا ترجمہ "زمین ہی میں "کے ساتھ ہونا چاہیئے جسے اردو مترجمین میں سے صرف ایک نے ہی اختیار کیا ہے [وَمتاعٌ] کی"واو" عاطفہ ہے جس سے لفظ " مَتاعٌ " کا عطف " مستقرٌّ " پر ہے اسی لیے مَتاعٌ بھی (دوسرا مؤخر مبتدا ہوکر مرفوع ہے اور [اِلیٰ حینٍ] جار (الی) اور مجرور (حینٍ) مل کر" متاع "کی صفت کا کام دے رہا ہے یعنی " متاعٌ " نکرہ موصوفہ ہے۔اس طرح " متاعٌ الی حین " کا مطلب ہوا " ایسا متاع (سامان) جو صرف کچھ عرصے تک کے لیے ہوگا "۔ یعنی آخر کار یہ (متاع والا) سلسلہ ختم ہونے والا ہوگا۔

(۴) فتلقی آدم من ربہ کلمت فتاب علیہ۔

[فتلقی] کی " فَ " مستانفہ ہے یعنی " پھر اس کے بعد یوں ہوا کہ" کا مفہوم دیتی ہے اور " تلقی" فعل ماضی معروف صیغہ واحد مذکر غائب ہے اور [آدمُ] اس فعل کا فاعل (لھذا) مرفوع ہے بعلامتِ رفع آخری " م " کا ضمہ (ـُـ) ہے ("آدم" غیر منصرف ہے) [مِن ربّہ] میں " مِن "حرف الجر ہے اور " ربہ" میں " ربّ " (مضاف) اور ضمیر " ہ " (مضاف الیہ) مل کر" مِنْ "کا مجرور ہے۔اور لفظ " ربّ " مجرور بالجر بھی ہے اور آگے مضاف بھی ہے اس لیے خفیف ہے۔اور یہ پورا مرکب جارّی

(من ربہ) فعل "تلقّی" سے متعلق ہے۔ [کلماتٍ] فعل "تلقی" کا مفعول بہ (لھذا) منصوب ہے علامتِ نصب آخری "ت" ہے۔ اصولی طور پر جملے کی ترتیب فعل، فاعل، مفعول اور پھر متعلقات فعل کی ہوتی ہے۔ اس لیے اس عبارت کی سادہ نثر "فتلقی آدمُ کلماتٍ من ربہ ہوگی۔ مگر" من ربہ " (متعلقِ فعل) کی مفعول پر تقدیم (پہلے آنا) سے ایک تو عبارت میں وہ شاعری والی خوبی پیدا ہوگئی ہے (جس کی بابت پہلے بات ہوچکی ہے)۔ دوسرے اس تقدیم سے معنی میں حصر کا مفہوم پیدا ہوگیا ہے اب اس کا ترجمہ "اپنے رب ہی کی طرف سے" ہونا چاہیئے۔ یعنی یہ کلمات بھی پروردگار نے ہی ان کے دل میں ڈالے۔ توبہ کی توفیق بھی رب ہی کی طرف سے ملتی ہے اور پھر وہ قبول بھی خود ہی فرماتا ہے۔ تاہم اردو کے بیشتر مترجمین نے اس "ہی" والی بات کو نظر انداز کیا ہے۔ [فتاب علیہ] یہ ایک جملہ ہے جس کی ابتدائی "فاء (فَ)" عاطفہ ہے جو ایک محذوف (مگر مفہوم) عبارت پر عطف کے لیے آئی ہے یعنی "فقالھا" (پس آدم نے وہ سیکھے ہوئے کلمات کہے پس اس پر) "تاب علیہ" میں "تاب" فعل ماضی معروف ہے مع ضمیر فاعل مستتر (ھو) ہے جو اللہ تعالیٰ (ربہ) کے لیے ہے۔ "علیہ" جار مجرور متعلق فعل "تاب" ہیں۔ یا "علیٰ" کو فعل کا صلہ سمجھیں تو "علیہ" کو (بطور مفعول) محلاً منصوب بھی کہہ سکتے ہیں۔

(۵) انہ ھو الغفور الرّحیم

[انہ] "اِنّ" حرف مشبہ بالفعل اور ضمیر منصوب (ہٗ) اس کا اسم ہے۔ [ھُوَ] ضمیر فاصل ہے۔ [التوابُ الرحیمُ] "اِنّ" کی خبر اول اور خبر ثانی بھی ہوسکتے ہیں۔ (اسی لیے مرفوع ہیں)۔ اور اگر ایک صفت کو دوسری صفت کا موصوف مان لیا جائے (اور نحو میں یہ بھی جائز ہے) یعنی "ایسا" توّاب" جو "رحیم" بھی ہے"۔

تو یہ " اِنَّ " کی اکٹھی ایک خبر بھی بن سکتی ہے ـــــ اور اگر " هُوَ " کو مبتدأ سمجھ لیا جائے اور " التواب الرحیم " کو اس کی خبر معرفہ قرار دیں تو پھر یہ پورا جملہ اسمیہ (ھوالتواب الرحیم) " اِنہ " کے " اِنَّ " کی خبر ہوگا۔ دونوں صورتوں میں (ضمیر فاصل یا خبر ہونے کی بناء پر) اردو ترجمہ "وہ ہی" ، " وہ ہی تو " یا " وہ تو ہے ہی " کے ساتھ کیا جائے گا۔

۲:۲۶:۳ الرسم

زیر مطالعہ قطعہ (۲ : ۲۶) میں صرف درج ذیل پانچ کلمات کا رسم عثمانی یا رسم مصحف توجہ طلب ہے۔ باقی تمام کلمات کا رسم املائی اور رسم قرآنی یکساں ہے : الشیطٰن ۔ مِمّا ۔ متاعٌ ـ ادم ۔ کلمت تفصیل یوں ہے:۔

(۱) " الشیطٰن " ـــ یہ لفظ عام عربی املاء میں "الشیطان" ہی لکھا جاتا ہے مگر اس کا متفق علیہ عثمانی (قرآنی) رسم الخط بحذف الالف (بعد الطاء) ہے یعنی یہ لفظ قرآن کریم میں ہر جگہ " الشیطٰن " کی املاء (بحذف الف) سے ہی لکھا جاتا ہے۔ ترکی، ایرانی اور چینی مصاحف میں اسے رسم املائی کے ساتھ لکھے جانے کا رواج ہوگیا ہے جو رسم مصحف کی خلاف ورزی ہے۔

(۲) " مِمّا " یہ لفظ جو دراصل " مِنْ مَا " ہے یہاں بھی اور قرآن کریم میں عموماً ہر جگہ موصول یعنی " مِمّا " (من اور ما کو ایک لفظ بنا لینے کی طرح) لکھا جاتا ہے ۔ اس اصول کی مستثنیات وغیرہ کا ذکر اس سے پہلے ۲ : ۲ : ۳ میں ہو چکا ہے ۔

(۳) " مَتَاعٌ " اس لفظ کی عام (معتاد) املاء یہی (باثبات الالف بعد التاء) ہے ۔ مگر اس کا رسم عثمانی مختلف فیہ ہے ۔ الدانی کی اس

تصریح کی بنا پر کہ " فَعَال " کے وزن پر آنے والے کلمات قرآن کریم میں باثبات الف ہی لکھے جاتے ہیں[۱] اہل لیبیا اپنے مصاحف میں اسے " متاع " (باثبات الف) لکھتے ہیں ۔ افریقی اور عرب ممالک ابوداؤد کی طرف منسوب تصریح کی بناء پر اسے بحذف الف یعنی " متع " لکھتے ہیں ۔

(۴) " ادم " (یعنی آدم) کا رسم عثمانی ایک الف کے ساتھ ہے جس میں ابتدائی ھمزہ لکھنے میں گرا دیا جاتا ہے (دراصل أَ ادَمُ تھا) پھر اس محذوف ھمزہ کو ضبط کے مختلف طریقوں سے ظاہر کیا جاتا ہے (ءَا ، اا ، آ وغیرہ) اس قاعدے کے بارے میں (لفظ " الاخرة " کے رسم کے ضمن میں پہلے مفصل بحث گزر چکی ہے ۔ دیکھئے ۲ : ۳ : ۳ ۔

(۵) " کَلِمٰتٍ " جو " کلمة " کی جمع مؤنث سالم ہے اور جس کی عام عربی املاء " کلمات " ہے ۔ قرآن کریم میں یہاں اور ہر جگہ بحذف الالف (بعد المیم) لکھا جاتا ہے (یعنی " کلمت ") اور یہ اس کا متفق علیہ رسم عثمانی ہے ۔ اسے برسم املائی (کلمات) لکھنا (جیسا کہ ترکی اور ایران میں رواج ہے) رسم مصحف کی خلاف ورزی ہے ۔

۲ : ۲۶ : ۴ الضبط

اس قطعہ کے مختلف کلمات کے مربوط ضبط (سابقہ کلمات کے ساتھ وصل یعنی ملا کر تلفظ والے ضبط) میں تنوع کی صورتیں درج ذیل نمونوں سے معلوم ہوں گی ۔

---

[۱] سمیر الطالبین ص ۳۹ ۔ اس اختلاف کی تفصیل کے لیے دیکھئے الفاتحہ: ۶ یعنی ۲ : ۵ : ۳ ۔

فَاَزَلَّهُمَا ، فَاَزَلَّهُمَا ، فَاَزَلَّهُمَا ، فَاَزَلَّهُمَا /
الشَّيْطٰنُ ، الشَّيْطٰنُ ، الشَّيْطٰنُ /
عَنْهَا ، عَنْهَا ، عَنْهَا / فَاَخْرَجَهُمَا ،
فَاَخْرَجَهُمَا ، فَاَخْرَجَهُمَا ، فَاَخْرَجَهُمَا /
مِمَّا ، مِمَّا ، مِمَّا / كَانَا ، كَانَا / فِيْهِ ، فِيْهِ
فِيْهِ ، فِيهِ / وَقُلْنَا ، قُلْنَا ، قُلْنَا /
اهْبِطُوْا ، اهْبِطُوْا ، اهْبِطُوْا / بَعْضُكُمْ ،
بَعْضُكُمْ / لِبَعْضٍ ، لِبَعْضٍ / عَدُوٌّ ،
عَدُوٌّ ، عَدُوٌّ / وَلَكُمْ ، لَكُمْ / فِي
الْاَرْضِ ، فِي الْاَرْضِ ، فِي الْاَرْضِ /
مُسْتَقَرٌّ ، مُسْتَقَرٌّ ، مُسْتَقَرٌّ / وَمَتَاعٌ ،
وَمَتَاعٌ ، وَمَتٰعٌ (بحذف الف) / اِلٰى ، اِلٰى ،
اِلٰى / حِيْنٍ ، حِيْنٍ ، حِيْنٍ /
فَتَلَقّٰى ، فَتَلَقّٰى ، فَتَلَقّٰى / اٰدَمُ ، ءَادَمُ ،
اٰدَمُ / مِنْ رَّبِّهٖ ، مِنْ رَّبِّهٖ ، مِنْ رَّبِّهٖ
مِنْ رَّبِّهٖ / كَلِمٰتٍ ، كَلِمٰتٍ ، كَلِمٰتٍ /

فَتَابَ ، فَتَابَ ، بِتَابَ / عَلَيْهِ / اِنَّهُ ، اِنَّهُ ، اِنَّهُ / هُوَ / التَّوَّابُ ، التَّوَّابُ ، التَّوَّابُ ، اَلتَّوَّابُ ، / الرَّحِيْمُ ، الرَّحِيْمُ ، الرَّحِيْمُ ، اَلرَّحِيْمُ ۔

بقیہ: شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ

ہوئے اس کی عام خصوصیت یہ بھی ہے کہ علمِ حدیث کے متعلق فارسی زبان میں، جو ملک کی عام زبان تھی، تصنیف و تراجم کی بنیاد ڈالی۔ خود شاہ صاحب نے مشکوٰۃ وغیرہ کا ترجمہ کیا اور اُن کے صاحبزادے شیخ نورالحق نے صحیح بخاری کا"[1]

علامہ سیّد سلیمان ندوی (م ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۳ء) فرماتے ہیں :

" (شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ) کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ان کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کیا اور فارسی میں اُن کی شرحیں لکھیں"[2]

---

[1] تذکرہ، ص ۳۰۴ [2] مقالاتِ سلیمان، ج ۲، ص ۷۵

توجّہ فرمائیے

تمام قارئین حضرات بالخصوص تنظیم کے رفقاء اور انجمن کے اراکین کی یاددہانی کے لیے عرض ہے کہ اپنے نام و پتہ کے لیبل پر درج زرِ تعاون ختم ہونے کی تاریخ کے مطابق آئندہ زرِ تعاون کی ادائیگی کا اہتمام جلد فرمایا کریں۔ یا کم از کم مطلع کر دیا کریں کہ پرچہ جاری رکھا جائے!

(سرکولیشن مینجر)

بحث و نظر

"بیع مؤجل کی شرعی حیثیت"

مولانا محمدؒ طاسین کے جواب میں

مولانا الطاف الرحمٰن بنوی

کوئی آٹھ دس سال کی بات ہے جبکہ احقر ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے ہاں قرآن اکیڈمی لاہور میں ان کی ایک تجرباتی تعلیمی سکیم میں ایک چھوٹی سی خدمت پر مامور تھا' حکمت قرآن کا ہلکا پھلکا خوبصورت علمی جریدہ تازہ بتازہ نکلنے لگا تھا اور اس میں مزارعت کے موضوع پر مولانا محمد طاسین صاحب کا قسط وار مضمون شائع ہوا کرتا تھا۔ یوں یاد پڑتا ہے کہ میں نے مختلف اوقات میں اسکی دو چار ہی قسطیں پڑھیں جن سے پہلی دفعہ مولانا کے تعارف کے ساتھ ساتھ ان کا یہ موقف بھی معلوم ہو گیا کہ وہ مزارعت کے بارے میں احناف کے جواز کے مفتی بہ قول کے مقابلے میں عدم جواز کے غیر مفتیٰ بہ قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔ اگرچہ ماتھا تو اسی وقت ٹھنکا کیونکہ مذہب کی کتابوں میں واضح طور پر لکھا ہوا ہے کہ کسی بھی مقلد کے لئے ایسا کرنا روا نہیں:

ان الحکم والفتیا بقول المرجوح جهل وخرق للاجماع (تنویر الابصار)

"قول مرجوح پر حکم اور فتویٰ دینا جہالت ہے اور اجماع کے خلاف ہے۔"

وان خالف ابا حنیفة صاحباه فی المسئلة المرویة عن اصحابنا فی الروایات الظاهرة فان کان اختلافهم اختلاف عصر وزمان کالقضاء بظاهر العدالة یاخذ بقول صاحبیه لتغیر احوال الناس وفی المزارعة والمعاملة و نحوهما یختار قولهما لاجتماع المتاخرین علی ذلک (فتاویٰ خانیہ باختصار)

"اگر صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کسی ایسے مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کے خلاف ہوں جو ظاہر الروایہ کی کتابوں (جامع صغیر' جامع کبیر' سیر صغیر' سیر کبیر' مبسوط' زیادات) میں منقول ہو تو اگر یہ اختلاف تبدیلی زمانہ کی وجہ سے ہو' جیسے ظاہری عدالت پر حکم کرنا' تو اس صورت میں لوگوں کے حالات کی تبدیلی کی

وجہ سے صاحبین کے قول پر عمل ہو گا اور مزارعت یا اس جیسے دوسرے مسائل میں صاحبین ہی کے قول کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس پر سب متاخرین کا اجماع ہو چکا ہے۔

غیر ظاہر الروایہ کے اختلافی مسائل میں بھی اقوال متردده میں ترجیح کا حق ہر ایرے غیرے کو نہیں بلکہ ان اصحاب ترجیح کو حاصل ہوتا ہے جو اپنے فقہی ذوق اور وسیع خدمات کی بدولت فقاہت کے ایک خاص مقام پر فائز ہوں' چہ جائیکہ ظاہر الروایہ کی کسی اختلافی صورت میں کوئی مجتہد نہیں بلکہ ایک مقلد محض گزشتہ کئی صدیوں کے تمام حنفی مجتہدین کے اجماعی مفتیٰ بہ قول کو ایک نئے ناقابلِ عمل خیالی معاشی ڈھانچے کی تشکیل کے شوق میں مرجوح قرار دے۔ فواحسرتا! لیکن ان تمام باتوں کے باوجود چونکہ مزارعت کے مسئلے میں یہ اختلاف حنفی مسلک کے اندر ہی اندر خود امام ابو حنیفہؒ اور انکے دو بلند پایہ مجتہد شاگردوں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان باہمی اختلاف ہے' لہٰذا میرے فکر کی حد تک یہ صورت حال کچھ بہت زیادہ تشویشناک نہ تھی' کیونکہ ذہنی آوارگی جب تک نفسِ تقلید سے بغاوت کی حد تک مرتقی نہ ہو اور تلاش حق کیلئے منصفانہ غور و فکر کا سلسلہ جاری ہو تو بہت جلد ہی تقلید مسلکی کی دور رس مصلحتوں کا منکشف ہو جانا بہت ممکن ہوتا ہے۔

لیکن جیسے کہ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ کوئی بھی جسمانی یا نفسیاتی مرض مضبوط حفاظتی تدابیر اور بہت کڑی نگرانی کے بغیر اپنی حدود کی توسیع سے باز نہیں آتا' آزاد خیالی کا مرض بھی ایک سانپ کی طرح برابر اپنی کنڈلی کا دائرہ پھیلاتا چلا جاتا ہے۔ مولانا محترم بھی ایک انسان ہیں' چنانچہ انسانی نفسیات کا یہ بے رحم ضابطہ ان پر بھی لاگو ہو کر رہا' چنانچہ مزارعت کے بعد مولانا نے مضاربت اور اجارے جیسے اجماعی مسائل کو چھیڑنا شروع کیا اور پھر اول الذکر کو بشکل تمام مباح اور ثانی الذکر کو چاروں فقہی مذاہب کے علی الرغم مکروہ ٹھہرایا ـــــ اور اب بیع موجل کی قدیم زمانے سے متعارف اور متوارث صورت پر مولانا نے' ان کے بقول موجودہ معاشیات کی نئی ضرورتوں کے تحت جدید معاشی اصطلاحات کی زبان میں' ایسی بحث فرمائی ہے جس میں وہ پوری اسلامی تاریخ میں یکہ و تنہا کھڑے نظر آتے ہیں۔

بیع موجل سے متعلق مولانا کے مضمون پر اس گنہگار نے بھی اپنی طالب علمانہ گزارشات عرض کی تھیں' لیکن نہ معلوم کیوں اتنی ناگوار خاطر ہوئیں کہ جواب میں بڑا تلخ انداز اختیار کیا گیا۔ چنانچہ بات بات پر میری علمی تشفی کی بجائے میری ان جہالات سے پردے اٹھانے کو ضروری خیال کیا گیا جو زیر بحث مسئلہ میں مولانا کے استدلال کے لئے قطعاً غیر ضروری بلکہ غیر مفید تھیں۔ تاہم اس کی تو کوئی توجیہ مولانا محترم کی تحریر سے سمجھ میں آتی بھی ہے کہ یہ سب کچھ میری اصلاح یعنی میرا دماغ درست کرنے اور غالباً علم کا نشہ اتارنے کے لئے روا رکھا گیا' لیکن کہیں کہیں جو میری ہی عبارتوں سے ایسے ایسے مفاہیم نکال کر میری طرف منسوب کئے جو لکھتے وقت میرے خواب و خیال میں بھی نہیں آئے تھے' یہ بات قطعی ناقابل فہم ہے!

ان چند خلاف مذاق کلمات کے بعد اب میں مولانا محترم کے اصل مقصود سے متعلق ارشادات پر ایک دفعہ پھر اپنی معروضات پیش کررہا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ مولانا محض مجھے زچ کرنے کے لئے نہیں بلکہ خالصتاً علمی خدمت کے طور پر بہت شفقت و محبت کے ساتھ ان کا جواب عطا فرمائیں گے اور کسی اکتاہٹ اور بوریت کے بغیر بڑی خوش مزاجی کے ساتھ اس بحث کو منطقی انجام تک پہنچانے میں مدد دیں گے۔ ان شاء اللہ میرے اور مولانا سمیت تمام باذوق قارئین کے لئے بھی یہ سلسلہ بہت مفید رہے گا۔ ہاں کہیں کہیں تحریر کی روانی یا غیر ارادی جوش میں مولانا کے شایان شان خطابی آداب میں کمی محسوس ہو تو اس کے لئے پیشگی معذرت ہے۔

ادھار چیز کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت پر بیچنے کی شرعی حیثیت کے متعلق مولانا کا موقف یہ ہے کہ یہ بالکل سود اور حرام ہے۔ اس موقف کو مولانا نے جن تین طریقوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ان میں سے ایک ربوا النسیئہ پر قیاس ہے۔ مولانا کے اس قیاس کے غلط ہونے پر میں نے دو طرح سے استدلال کیا تھا۔ پہلے کا خلاصہ یہ تھا کہ اگر یہ بیع واقعی ربوا النسیئہ میں داخل اور حرام ہوتی تو خود نبی علیہ السلام یا صحابہ رضوان اللہ تعالٰی علیہم اجمعین یا تابعین' تبع تابعین اور ائمہ عظام رحمہم اللہ تعالٰی میں سے کسی سے تو اس کی حرمت کا قول منقول ہوتا' کیونکہ بیع کی یہ صورت کوئی آج کی پیداوار تو نہیں بلکہ بہت قدیم زمانے سے متعارف اور متوارث چلی آرہی ہے۔ اس پر مولانا نے

انتہائی متحدیانہ انداز میں لکھا کہ:

"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 نہیں تھا۔ احادیث کے ذخیرے میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ خیر القرون کے مسلمانوں میں بیع مؤجل کے اس معاملے کا رواج تھا یا یہ کہ فلاں صحابیؓ نے دوسرے صحابیؓ یا فلاں تابعی یا تبع تابعی نے دوسرے 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 کروں گا"

بہت سخت حیرت ہوتی ہے کہ مولانا ائمہ عظام کے دور کے ان واقعات سے کیسے انکار کررہے ہیں جن سے وہ اپنے موقف کے مختلف حصوں پر ائمہ عظام ہی کے حوالے سے بار بار استدلال کرتے ہیں۔ قاضی عبدالکریم صاحب کے تنقیدی مضمون کے جواب میں مولانا نے لکھا ہے:

"اگر قاضی صاحب اس بارے میں کتاب الحجہ علی اہل المدینہ سے امام ابو حنیفہ کا وہ قول پیش کرتے جو امام محمدؒ نے اس مسئلے کے ضمن میں لکھا ہے تو اس کا مسئلہ زیر بحث سے ضرور کچھ تعلق تھا۔ وہ قول یہ ہے:

محمدؒ قال قال ابو حنیفہؒ فی الرجل یکون لہ علی الرجل مائۃ دینار الی اجل فاذا حلت قال الذی علیہ الدین بعنی سلعۃ یکون ثمنہا مائۃ دینار نقدا بمائۃ و خمسین الی اجل ان ھذا جائز

امام محمدؒ نے کہا امام ابوحنیفہؒ نے ایسے معاملے کے متعلق فرمایا جس میں ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمے پر ایک خاص مدت کے لئے ایک سو دینار دین ہوں، پھر جب ادائیگی کا مقررہ وقت آئے تو مدیون اپنے دائن سے کہے کہ آپ مجھ پر اپنی کوئی ایسی چیز جس کے نقد ثمن ایک سو دینار ہوں ڈیڑھ سو دینار میں ایک

خاص وقت تک بیچ دیجئے کہ یہ معاملہ جائز ہے۔"

اس کے بعد مولانا محترم اسی مسئلہ کے بارے میں علمائے مدینہ بالخصوص امام مالکؒ کا موقف بیان کرنے کے لئے موطا امام مالک سے نقل کرتے ہیں:

"قال مالک فی الرجل یکون لہ علی الرجل مائۃ دینار الی اجل فاذا حل قال لہ الذی علیہ الدین بعنی سلعۃ یکون ثمنھا مائۃ دینار نقدا بمائۃ و خمسین دینارا الی اجل ھذا بیع لا یصلح

امام مالک نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس کا کسی شخص پر سو روپیہ دین ہو اور دین کی ادائیگی کا وقت آئے تو مدیون دائن سے کہے کہ آپ اپنی کوئی ایسی چیز جس کی قیمت سو روپیہ ہو میرے ہاتھوں ایک خاص مدت تک ڈیڑھ سو میں فروخت کرلیں یہ بیع درست نہیں ہے۔"

ان دونوں نقول میں بیع مؤجل کی زیر بحث صورت کا صراحۃً ذکر موجود ہے اور دونوں اماموں نے اس مسئلہ کے بارے میں اپنا اپنا اجتہادی حکم واضح طور پر بیان کیا ہے۔ میں امید رکھتا ہوں کہ کوئی بھی منصف مزاج اور معاملہ فہم قاری یہ کہنے کی غلطی نہیں کرے گا کہ یہاں تو مقرض اور مستقرض کے درمیان پیش آنے والی صورت کی بات ہو رہی ہے' جبکہ مولانا کا مطلوب اس کی مطلق صورت ہے' کیونکہ وہ مطلوبہ مطلق اسی مذکورہ مقید میں موجود ہے۔ اور اگر تفہیم کا یہ منطقی اسلوب نا منظور ہو تو غیر منطقی تعبیریوں کی جاسکے گی کہ جب مقرض اور مستقرض کے درمیان بیع مؤجل کی اس صورت کا وقوع یا کم از کم تصور ان جلیل القدر ائمہ کے ہاں موجود تھا جبھی تو اس کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں گفتگو فرمائی ہے تو عام لوگوں کے درمیان اس کے وقوع یا تصور میں کونسا مانع تھا' حتی کہ کسی نے بھی اس کے عدم جواز کا حکم ظاہر نہیں کیا۔ اگر مولانا خود یا کوئی قاری منطقی احتمالات کا سارا ڈھونڈنے کی بجائے واقعی عملیت پسند ہو تو اسے خواہی نخواہی ماننا پڑیگا کہ زیر بحث مسئلہ میں حرمت کا صریح قول نقل نہ ہونے کی یہ وجہ تو ہرگز نہیں ہوسکتی کہ اس دور میں یہ صورت ہی ناپید اور غیر متصور تھی۔

یہ تو اس معاملے کے ائمہ عظام کے دور میں وجود کی دلیل ہے۔ جہاں تک صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہد میں اس مسئلے کے وجود کا تعلق ہے تو معلوم

نہیں کیوں مولانا محترم میری تنقیدی تحریر کی اس عبارت سے غضِ بصر فرما رہے ہیں جس کو میں نے شامی کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا تھا:

"و قال ابو یوسف لا یکرہ ھذا البیع لانہ فعلہ کثیر من الصحابۃ

یعنی امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اسے بہت سے صحابہؓ نے کیا ہے۔"

غالباً مولانا کے غضِ بصر کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نقل کی کوئی سند اور حوالہ حدیث کی کتابوں میں موجود نہیں ہے' لیکن اولاً تو یہی مشکل ہے کہ مولانا نے حدیث کی تمام کتابوں کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہو اور اگر کسی معجم و مفاتیح کے ذریعے مولانا نے اس بارے میں تسلی حاصل کی بھی ہو تو ہمارے لئے چنداں مضر نہیں۔ یہ معاملہ اس دور کا چالو معاملہ تھا۔ اسلام کی آمد سے بھی اس میں کسی قسم کی شناعت و قباحت کی کوئی جدت پیدا نہ ہوئی تو دوسرے رائج الوقت بیسیوں جائز عقود میں سے بالخصوص اسی کو کوئی کیوں ذکر کرتا۔ ہاں قریب العہد ہونے کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ کو کتابی سفینوں سے نہیں بلکہ انسانی سینوں کی عمومی روایات سے' قطعی طور پر معلوم تھا کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں یہ معاملہ ہوتا رہا ہے۔ اور اگر امام ابو یوسفؒ کی اس دلیل میں کہیں کوئی معمولی سا جھول بھی ہوتا تو مشہور ائمہ مجتہدین اور محدثین میں سے کوئی تو اس کی تردید و تغلیط کر کے اس معاملے کو ناجائز قرار دیتا لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا۔ مولانا محترم کو بہت بڑی ٹھوکر لگی ہے جو یہ لکھا ہے کہ:

"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 کیے۔"

مجھے امت مسلمہ کے چودہ سو سالہ طویل ترین دور کے کسی مجتہد اور فقیہ کا یہ قول معلوم نہ ہوسکا کہ وہ بیع موجل کی زیر بحث صورت کو ربو النسیئہ میں داخل اور حرام ٹھہراتا ہے۔ مولانا محترم یا کسی اور کے علم میں ہو تو ضرور ہماری معلومات میں اضافے کے

لئے آگاہی بخشے' ان شاء اللہ ماجور ہونگے۔ ہاں ''بعض نے ناجائز کہا'' سے مولانا محترم کی مراد اپنی ذات یا مولانا مفتی سیاح الدین صاحب مرحوم ہوں تو اور بات ہے۔

اللہ تعالٰی مولانا محمد طاسین صاحب مدظلہ کو ہماری طرف سے کروڑوں اجر دے کہ انہی کی وجہ سے اس مسئلہ کی تحقیق میں جو میسر کتابوں کا تھوڑا بہت مطالعہ کیا تو ربوا لنسیئہ کی حقیقت کھل کر سامنے آگئی۔ اب میں پورے وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ کسی مجتہد کے لئے زیر بحث صورت میں ربوا النسیئہ کا نام لینا بھی ممکن نہیں' چہ جائیکہ اس کو ربو النسیئہ کا فرد ٹھہرا کر حرام قرار دے۔ ربوا النسیئہ کی پوری حقیقت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے مولانا کی مختلف تحریرات میں ایسی ایسی عجیب و غریب باتیں پڑھنے کو ملتی ہیں کہ آدمی سر پکڑ کر رہ جاتا ہے۔

خود نبی علیہ السلام سے ربوا النسیئہ میں واقع ہونے سے بچنے کے لئے زیر بحث صورت پر عمل کرنے کا ارشاد منقول ہے۔ چنانچہ فتاویٰ خانیہ المعروف بہ قاضیخان جلد دوم ''فصل فیما یکون فرار عن الربا'' میں ہے:

> **رجل لہ علی رجل عشرۃ دراھم فارا د ان یجعلھا ثلاثۃ عشر الی اجل قالوا یشتری من المد یون شیئا بتلک العشرۃ و یقبض المبیع ثم یبیع من المد یون بثلاثۃ عشر الی سنۃ فیقع التحرز عن الحرام و مثل ھذا مروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امر بذلک**
>
> ''کسی آدمی کا دوسرے آدمی کے ذمے دس روپیہ قرض تھا۔ پس اس نے چاہا کہ اس دس روپے کے ایک مدت تک تیرہ روپے بنا لے تو وہ دس روپے کے اس قرض کے عوض مدیون سے اس کی کوئی چیز خرید لے اور قبض کر لے' پھر اسی چیز کو مدیون کے ہاتھوں ایک مدت تک کی میعاد پر تیرہ روپے میں بیچ لے۔ اس طرح سے وہ ربوا النسیئہ کے حرام معاملے میں پڑنے سے بچ جائیگا۔ یہ صورت نبی علیہ السلام سے مروی ہے۔ آپؐ نے اس پر عمل کرنے کا حکم فرمایا تھا۔''

کیا اب بھی مولانا کے یہ کہنے کی گنجائش باقی ہے کہ بیع موجل کی زیر بحث صورت نبی علیہ السلام سے صدیوں بعد کی پیداوار ہے؟ اور کیا اب بھی مولانا کے اس دعوے میں کوئی جان نظر آتی ہے کہ بیع مؤجل کی یہ صورت ربوا النسیئہ میں داخل اور حرام ہے؟ اور

اگر ایسا ہے تو نبی علیہ السلام کے حکم میں کوئی فائدہ سمجھ میں آتا ہے؟

دراصل مولانا اور ان کے ہم مشرب کسی کی حق تلفی اور اس کے ساتھ اپنی طرف سے احسان نہ کرنے میں فرق نہیں کرپاتے۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے کو پہلے پر بے دھڑک منطبق کردیتے ہیں۔ حرام سے بچنے کے لئے نبی علیہ السلام کی فرمودہ یہ تدبیر نکتہ رسی کی شاہکار ہے۔ ایک شخص کا کسی کے ذمے دس روپیہ قرض ہے۔ یاد رہے کہ قرض ایک خالصتاً احسان ہے جس کو برقرار رکھنے کے لئے کوئی ایسی وقت بندی نہیں کی جاسکتی ہے جس کی پابندی مقرض پر لازم ہو، ورنہ احسان میں جبر آجائیگا جو کسی طرح بھی جائز نہیں۔ چنانچہ اس قاعدے کی رو سے مقرض کو حق ہے کہ جب بھی چاہے مقروض سے اپنے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرے اور مقروض پر کسی لیت و لعل کے بغیر امکانی حد تک یہ مطالبہ پورا کرنا ضروری اور واجب ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا صورت میں قرض خواہ (مقرض) نے مقروض سے مطالبہ کیا، چنانچہ دس روپے نقد نہ ہونے کی وجہ سے مقروض نے دس روپے قیمت والی کوئی چیز قرض خواہ کے ہاتھوں بیچ دی، چنانچہ جس طرح سے مقروض کے ذمے قرض خواہ کے دس روپے واجب الاداء تھے بعینہٖ اسی طرح سے قرض خواہ کے ذمے اس خرید و فروخت کے نتیجے میں مقروض کے دس روپے واجب الادا ہوگئے اور پھر مقاصاۃ کے طریقے پر ایک دوسرے کا ذمہ فارغ کردیا گیا۔ اس عقد میں چونکہ مقروض کی دس روپیہ کی چیز دس ہی روپے میں قرض خواہ کے ہاتھوں بیچی گئی لہٰذا قرض کے دباؤ کی وجہ سے قرض خواہ کو مقروض کی جانب سے کوئی اضافی رعایت نہیں مل سکی ہے جو "کل قرض جر منفعۃ" کی رو سے کسی قسم کی بھی قباحت پیدا کرنے کا موجب بنا ہو۔ اب قرض خواہ مقروض سے خریدی ہوئی اس چیز کا من کل الوجوہ بااختیار مالک ہے اور مقروض سابقہ قرض کے سربسر ہونے کی وجہ سے ہر قسم کے دباؤ سے آزاد بااختیار گاہک ہے۔ اب اگر وہ اپنی کسی منفعت یا مصلحت کے تحت ادھار کی سہولت کی وجہ سے یہی دس روپیہ کی چیز اپنی مرضی سے تیرہ روپیہ میں لیتا ہے تو اس عقد میں ترک احسان کی تھوڑی سی بے مروتی کے سوا قباحت کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے، اس لئے اگر کسی موقع پر نبی علیہ السلام نے اس صورت پر عمل کرنے کا حکم فرمایا ہے تو یہ کسی بدنام حیلہ سازی کے زمرے میں ہرگز نہیں آتا۔

مولانا محترم کے ربو النسیئہ پر قیاس کی تردید میں میری دوسری دلیل کا ملخص کچھ یوں تھا کہ ربو النسیئہ اور بیع موجل کی زیر بحث صورت کے درمیان بہت بڑا فرق ہے اور وہ یہ کہ زیر بحث مسئلہ میں کوئی شخص کسی عین کا بلا شرکت غیر جائز مالک ہوتا ہے اور جیسے کہ معلوم ہے انسانی دنیا میں اعیان (یعنی برتنے کی اشیاء) مقصود ہیں' کیونکہ انہی سے انسان کی تمام ضروریات پوری ہوتی ہیں اور اثمان (یعنی سونا چاندی' روپے پیسے) محض وسائل ہیں جن سے برتنے والی اشیاء حاصل کی جاسکتی ہیں۔ اعیان کی قدرو قیمت غیر متعین ہوتی ہے' مختلف لوگ اپنے اپنے داخلی اور خارجی حالات کی وجہ سے اس کی مختلف قدریں اور قیمتیں لگاتے ہیں۔ اب ہر طرف سے طالبین اس مالک عین کے پاس آتے ہیں اور اپنے اپنے حالات کے نقطہ نظر سے اس کی بولیاں دیتے ہیں۔ کسی طالب کے پاس حالاً اثمان نہ ہونا بھی اسی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت ہے' جس کی بدولت عام طور پر وہ کسی بھی عین کو دوسروں کی بہ نسبت زیادہ قدرو قیمت پر لینے کے لئے بخوشی آمادہ ہوتا ہے۔ مالکِ عین اپنے حالات کے پیش نظر ان میں سے کسی بھی بولی کے ردو قبول کا حق رکھتا ہے۔ بازاری نرخ کسی بھی چیز کی قدرو قیمت کا ایسا حقیقی پیمانہ نہیں جس پر زیادتی لازماً اس چیز کی حقیقی قدرو قیمت پر زیادتی ہو' حتی کہ اس زیادتی کیلئے 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 قدرو قیمت کا تعین انسانی بس کا کام نہیں' چنانچہ یہ کہنا کہ بازاری نرخ اس مملوکہ عین کی اصل قدرو 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 توجیہ باقی رہے گی جس کو انہوں نے صاحب ہدایہ کے حوالے سے یوں نقل کیا ہے: **"وان استھلکہ ثم علم لزمہ بالف ومائۃ لان الاجل لا یقابلہ شیء من الثمن"** یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کسی شخص سے کوئی چیز ادھار کی وجہ سے ایک ہزار روپیہ میں خرید لی' پھر اس کو کسی دوسرے کے ہاتھوں ادھار کی بات بتائے بغیر سو دینار کے نفع کے ساتھ فروخت کیا اور پھر اس دوسرے شخص کو معلوم ہو گیا کہ پہلے نے یہ چیز ایک ہزار میں ادھار پر خریدی تھی تو اس کو اس چیز کے واپس کرنے اور اپنے پاس رکھ چھوڑنے کی دونوں صورتوں کا اختیار ہے' لیکن اگر یہ چیز اس کے پاس

ہلاک ہوگئی اور واپس کرنے کا امکان باقی نہ رہا تو گیارہ سو دینار ہی ادا کرے گا کیونکہ اجل کے مقابلے میں کوئی ثمن نہیں ہوا کرتا۔ اس جزئیے میں مولانا کے حسب موقف اگر عقد اول کے ہزار روپے میں اجل کا عوض بھی شامل ہے تو عقد ثانی میں مشتری کو پورے گیارہ سو روپے کیوں دینے پڑ رہے ہیں؟

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 ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں ذکر کیا ہے کہ "وہ ربوٰ جس کو اہل عرب جانتے اور روبعمل لاتے تھے وہ یہ تھا کہ ایک مقررہ وقت تک کسی کو دراہم و دنانیر قرض پر دئے جاتے تھے اور مدت کی کمی بیشی کے مطابق اس پر اضافہ لیا جاتا تھا" یا کسی عین کی خرید و فروخت کے نتیجے میں دین کی میعاد ختم ہونے کے بعد واجب الاداء ہوں' جیسے تفسیر طبری میں قتادہؒ کا بیان نقل ہوا ہے کہ "ربوا الجاہلی (ربوا النسیئہ) یہ تھا کہ کوئی شخص کسی کے ہاتھوں کوئی چیز ایک مقررہ مدت تک فروخت کر دیتا تھا' تو جب وہ وقت پورا ہو جاتا اور اس کے پاس دین کی ادائیگی کا بندوبست نہ ہوتا تو مزید مدت دی جاتی اور اس پر کوئی اضافہ کر لیا جاتا"۔ اب ان اثمان پر اضافہ چاہے بالاجل ہو چاہے بغیر اجل ہو' ہر صورت میں ناجائز اور حرام ہے۔ بالاجل اس لئے کہ نقود (روپے پیسے) 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 ربوالفضل ہے جو از روئے حدیث ممنوع ہے۔

میری اس دلیل پر مولانا نے ایک تو یہ مناقشہ فرمایا ہے کہ "اسلام مالک کو اپنی مملوکہ شے کے اندر صرف ایسے تصرفات کی اجازت دیتا ہے جس سے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ ہوتی ہو۔ زیر بحث بیع مؤجل میں چونکہ مقروض (مدیون) کی حق تلفی ہوتی ہے لہٰذا اسلام شے کے مالک کو اس کی اجازت اور آزادی نہیں دیتا"۔ اس مناقشے میں مولانا سے وہی غلطی سرزد ہوگئی ہے جس کا میں نے پہلے ذکر کیا ہے کہ مولانا حق تلفی اور ترک احسان کے درمیان فرق نہیں کرپاتے۔ چنانچہ یہاں ترک احسان کو بلا جھجک حق تلفی قرار دیا۔ اسی وجہ سے اس مسئلے میں مولانا کے استدلال کا ایک ایک جزء متاثر ہوگیا ہے۔ اس کے بعد مولانا لکھتے ہیں:

" یہ (غیر متعین القدر اعیان کی بات) 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 جس 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 .... لیکن ان کا مالک ادھار کی شکل میں بازار کی مقررہ قیمت سے زیادہ 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 مال قرض پر اضافہ ربوا النسیئہ کی تعریف میں آتا ہے' جس کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے۔"

مولانا کی سب سے بڑی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ "دَین" اور "قرض" میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع مؤجل کی زیر بحث صورت جس کو عربی زبان میں مداینہ کہتے ہیں اس کو وہ قرض کا معاملہ سمجھے ہوئے ہیں اور پھر قرض کے بارے میں وارد تمام روایات کو اسی پر منطبق کرتے چلے جاتے ہیں' حالانکہ دَین عام ہے اور قرض خاص۔ لہٰذا بعض دیون عربی زبان کی اصطلاح میں قرض نہیں کہلاتے اور انہی دیون میں بیع مؤجل کی زیر بحث صورت بھی ہے۔ اسی غلطی کا نتیجہ ہے کہ مولانا نے محولہ بالا عبارت میں لکھا ہے کہ "اور اجل کی وجہ سے مال قرض میں اضافہ ربوا النسیئہ کی تعریف میں آتا ہے' حالانکہ مال قرض میں اضافہ ہی ربوا النسیئہ ہے' جنس و قدر یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ادھار کا کوئی معاملہ اگر مولانا کے ذہن میں ہے تو وہ ربوا النسیئہ نہیں بلکہ ربوا الفضل میں داخل ہے۔ اسی بنیادی غلطی کی وجہ سے آج یہ صورت حال ہے کہ مولانا پوری امت اسلامیہ سے علیحدہ اپنی رائے رکھتے ہیں۔

چونکہ اس مسئلہ پر مولانا کی تیسری دلیل کے ضمن میں ہم پوری بحث کرنے والے

ہیں' لہٰذا سردست اس کو یہیں چھوڑتے ہیں۔ البتہ اعیان (برتنے والی اشیاء) کے بارے میں مولانا کی اس تقسیم پر ضروری گفتگو یہیں ہو جائے تو بہتر ہے کہ بعض چیزوں کے بازاری نرخ متعین ہوتے ہیں' سو ان پر اضافہ بمقابلہ اجل ہی ہے اور بعض کے بازاری نرخ متعین نہیں ہوتے چنانچہ ان پر اضافہ بمقابلہ اجل نہیں ہوتا ہے۔ اس بارے میں عرض ہے کہ شریعت کی نگاہ میں یہ تقسیم غیر حقیقی ہے' ورنہ تو تجارت کی جان نکل جائے گی اور کاروباری دنیا میں سخت تنگی اور حرج واقع ہوگا جو شریعت کے منشاء کے برخلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قحط اور اشیاء کی غیر معمولی نایابی یا کہیں کہیں رفع نزاع کی مجبوری کے علاوہ شریعت نے اس کا کوئی اعتبار اور لحاظ نہیں کیا ہے۔ ادھر انسانی دنیا کا عام تجربہ بھی یہی ہے کہ ایک ہی بازار میں اور تو اور مثلیات (ہم شکل اشیاء مثلاً غذائی اجناس وغیرہ) تک میں قیمتوں کا تفاوت ہوتا رہتا ہے اور کوئی بھی اس کو کوئی زیادہ اچنبھے کی بات نہیں سمجھتا۔ گو مواصلات کی وسعت اور تمدن کی ترقی نے اس کو متاثر کیا ہے تاہم نسبتاً غیر متمدن اور پسماندہ علاقوں میں اب بھی صورت حال جوں کی توں ہے۔ ہاں تھوڑے سے اچنبھے کا انکار نہیں' لیکن اتنا سا اچنبھا تو ان اشیاء کی قیمتوں کے تفاوت ہو جانے پر بھی ہوتا ہے جن کو مولانا نے بھی غیر متعین القیمت قرار دیا ہے۔ مثلاً دو بیڈ روم اور اندرونی رہائشی سہولیات پر مشتمل' مسجد و پارک اور ان جیسی دوسری ضروری جگہوں کے قریب' کمرشل ایریا میں واقع پانچ مرلے کا سنگل سٹوریڈ مکان عام طور پر پانچ لاکھ روپے میں بکتا ہے' لیکن کسی نے اس کو چھ لاکھ روپے میں بیچ دیا تو واقفانِ حال بالخصوص پراپرٹی کے کاروبار سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو یہ سن کر لازماً تھوڑا سا اچنبھا ہو جاتا ہے جس سے انکار کرنا ممکن نہیں۔ لیکن جیسے کہ یہ اچنبھا ان چیزوں کی قیمتوں کے استحکام کی دلیل نہیں بن سکتا بعینہٖ اسی طرح وہ اچنبھا بھی ان چیزوں کی قیمتوں کے استحکام کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ علاوہ ازیں مولانا نے اپنی متعین القیمت قرار دی گئی اشیاء میں نقد کی صورت میں بازاری نرخ پر اضافے کو جائز تسلیم کر کے خود ہی ان کی قیمتوں کے غیر حقیقی ہونے پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ دراصل مولانا کو ثمن میں اضافہ "بعوض الاجل" اور لاجل الاجل" کے سمجھنے میں بہت دشواری پیش آ رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بیع مؤجل کی زیر بحث صورت میں حرمت کا وہی حکم لگا بیٹھے ہیں جو شریعت میں فقط اضافہ بعوض الاجل

کے لئے مختص ہے۔ بلاشبہ بعوض الاجل اور لاجل الاجل کے درمیان فرق کا ادراک مشکل ہے' چنانچہ فقہ سے ابتدائی تعارف کے زمانے میں خود میرے لئے بھی ناقابل فہم تھا' لیکن تھوڑی بہت مزاولت کے بعد تو نہ صرف قابل فہم بلکہ بالکل بدیہی ہو جاتا ہے۔ نہ معلوم مولانا کے لئے یہ کیوں ابھی تک معمہ اور چیستان بنا رہا ہے۔ مولانا نے قاضی عبدالکریم صاحب کے تنقیدی مضمون کے جواب میں لکھا ہے:

> "قاضی صاحب کا یہ لکھنا کہ "نفس اجل کا عوض لینا ناجائز ہے' لیکن بوجہ اجل کے قیمت کا بڑھ جانا فطری اور عقلی بات ہے" فطرت صحیحہ اور عقل سلیم کی رو سے درست نہیں۔"

قاضی صاحب اور مولانا کی فطرتوں کے اس تضاد پر کوئی کیا تبصرہ کرے۔ سنتے تھے کہ فطریات میں یکسانی ہوتی ہے' لیکن آج پتہ چلا کہ انسان نامی مخلوق کا ہر فرد مستقل نوع ہے۔ جبھی تو پاکستان کے دو جلیل القدر چوٹی کے علماء کے ادراکات میں اتنا وسیع ناقابل عبور خلیج ہے۔ اس فکری گوناگونی نے تو بیچ چوراہے میں ان عالمی زبانوں کی واقعیت کا بھانڈا پھوڑ دیا جو انسانی مخلوق کو "بنی نوع" کے نام سے یاد کرتی ہیں' الا یہ کہ "غلط مشہور" کی اس تاویل سے کام لیا جائے جس کی شہ پاکر لکھنے والے اپنی درخواستوں کے آخر میں "آپ کا بہت شاکر رہوں گا" کی بجائے "آپ کا بہت مشکور رہوں گا" لکھ کر کسی طنز و تعریض کا خطرہ محسوس نہیں کرتے۔ کوئی فقہ سے واجبی سامس بھی رکھتا ہو تو اس پر یہ بات مخفی نہیں رہ سکتی کہ فقط یہی واحد چیز نہیں بلکہ اور بھی کئی ایسی چیزیں ہیں جو خود تو عندالشرع عوضی نہیں لیکن دوسری اشیاء کے عوضوں میں کمی بیشی کا ذریعہ بنتی ہیں۔ قاضی عبدالکریم صاحب نے اسی حقیقت کو سمجھانے کے لئے جودت اور ردائت کی وجہ سے کھجوروں کے نرخوں میں کمی بیشی کی مثال دی تھی' لیکن مولانا نے صفات کے اندر داخلی اور خارجی اور شامل و غیر شامل کے امتیازات قائم کر کے وہ منطق بگھاری کہ الامان والحفیظ۔ اس کے لئے میں ایک مثال عرض کرتا ہوں جو ان شاء اللہ مولانا کی تمام شرائط پر "حذو النعل بالنعل" منطبق ہوگی۔ ابھی تھوڑی ہی دیر پہلے ہم نے قیمتوں کے حقیقی اور غیر حقیقی ہونے کی بحث میں مکان کی مثال دی تھی اور اس میں قرب مسجد کا ذکر بھی کیا تھا۔ ایک مسلمان خریدار اسی خوبی کی وجہ سے قیمت میں غیر معمولی اضافہ قبول کرنے پر

تیار ہوتا ہے۔ مسجد اگرچہ عین ہے' لیکن قطعاً غیر عوضی ہے' یہی وجہ ہے کہ قیامت تک کوئی خریدو فروخت اس میں جاری نہیں ہوسکتی اور اس کا قرب عرضِ محض ہے اور اعراض' اجارے کے ایک استثناء کے بغیر سب کے سب غیر عوضی ہیں۔ گو مولانا نے اجارے کو مکروہ قرار دے کر شریعت مطہرہ کی نمائندگی کا حق ادا کردیا ہے اور اب اعراض کے غیر ذی عوض ہونے کا کلیہ اس اکلوتے استثناء سے بھی سبکبار ہوگیا ہے۔ بہرحال قربِ مسجد' جو از خود تو عرض اور غیر عوضی ہے' لیکن مکان کی قیمت میں غیر معمولی اضافے کا ذریعہ بنتا ہے۔ مولانا جواب عنایت فرمائیں کیا یہاں بھی قربِ مسجد کی وجہ سے مکان کی قیمت میں اضافہ عقل و فطرت کے خلاف ہے؟؟

ان تمام تفصیلات کے بعد مجھے پہلے کی طرح اب بھی یقین ہے کہ میری یہ بات 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' حتی کہ اس زیادتی کے لئے اس چیز کی ذات سے خارج کسی اور چیز کا مقابل ٹھہرانا ناگزیر ہو"

صد فی صد درست ہے اور اس پر مولانا کی یہ حاشیہ آرائی 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 مسلمہ حقیقت کا انکار کرنا اور اپنا مذاق اڑانا ہے"

خود مولانا محترم کے لئے لمحہ فکریہ ہے۔

اب میں اسی زیر بحث صورت پر روح المعانی سے علامہ محمود آلوسی بغدادی کا قول نقل کرتا ہوں جو انہوں نے "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کی تفسیر میں لکھا ہے:

"اَحَلَّ اللّٰہُ البیعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا" جملۃ مستانفۃ من اللہ تعالی ردا علیہم و انکارا لتسویتھم و حاصلہ ان ما ذکرتم قیاس فاسد الوضع لانہ معارض للنص فھو من عمل الشیطان علی ان بین البابین فرقاً و ھو ان من باع ثوبًا یساوی درھمًا بدرھمین فقد جعل الثوب مقابلاً لدرھمین فلا شیء منھما الا و ھو فی مقابلۃ شیءٍ من الثوب' و اما اذا باع درھمًا بدرھمین فقد اخذ الدرھم الزائد بغیر

عوض و لا یمکن جعل الامہال عوضًا اذ الامہال لیس بمال حتی یکون فی مقابلۃ المال و قیل الفرق بینھما ان احد الدرھمین فی الثانی ضائع حتمًا و فی الاول منجبر بمساس الحاجۃ الی السلعۃ او بتوقع رواجھا

(ترجمہ) "اَحَلَّ اللّٰہُ البَیعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا" یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ابتدائی (گزشتہ سے غیر پیوستہ) کلام ہے جو ان (کفار) پر رد اور ان کے دعویٰ مساوات (کہ ربو النسیئہ اور بیع ایک چیز ہے) پر انکار کرنے کے لئے وارد ہے اور اس کا حاصل یہ ہے جو کچھ تم کہتے ہو یہ فاسد ہے کیونکہ معارض ہے نص کے ساتھ (یعنی خدا تعالیٰ کے صریح حکم کے خلاف ہے) پس یہ شیطانی عمل ہے۔ علاوہ ازیں ربو النسیئہ اور بیع کے درمیان بہت فرق ہے اور وہ اس طرح کہ جس نے ایک روپیہ کا کپڑا دو روپے میں بیچ دیا پس اس نے اس کپڑے کو دونوں روپے کے مقابل ٹھہرایا' پس ان دو روپے میں سے ہر ایک کپڑے کے کسی حصے کے مقابل ٹھہرا۔ اور اگر ایک روپے کو دو روپے کے عوض بیچ دیا تو اس نے ایک روپیہ بلا عوض لے لیا اور مہلت کی صورت میں وہ مہلت بھی عوض نہیں بنتی کیونکہ مہلت مال نہیں ہے تاکہ بمقابلہ مال ہوسکے۔ اور ربو اور بیع کے درمیان اس طرح بھی فرق بیان کیا گیا ہے کہ درہم بعوض درہمین کی صورت میں ایک درہم لازماً ضائع (بلا عوض) ہے اور ثوب بمقابلہ درہمین میں دوسرا درہم اس کپڑے کی طرف زیادہ حاجت، یا اس کے زیادہ رائج الوقت (مہنگا) ہونے کی امید کا عوض ہوگا۔

جہاں تک شریعت اسلامی کا بازاری نرخوں کا اعتبار و لحاظ کرنا ہے جیسے کہ مولانا نے اس سے بھی بازاری نرخوں کے استحکام پر استدلال کیا ہے تو یہ اعتبار خالصتاً قحط اور اشیاء کی غیر معمولی نایابی کے زمانے تک محدود ہے اور یا کسی نزاع کو نمٹانے کے لئے اس کو مجبوراً معیار قرار دیا جاتا ہے' یہ عام حالات کی بات نہیں۔ رہا تسعیر کے بارے میں مولانا کا موقف کہ

"چونکہ اسلام 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 نبویؐ میں ممانعت ہے اور چونکہ طلب و رسد

کے قدرتی عوامل کے زیر اثر 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 کیوں نہ ہوں۔ خلاصہ یہ کہ حدیث میں تسعیر کی جو ممانعت ہے اس کی وجہ وہ ہرگز نہیں جو مولانا (احقر) نے بیان کی ہے کہ اعیان کی حقیقی قدروں اور قیمتوں کا تعین انسانی بس کا کام نہیں۔ اسی طرح مولانا (احقر) کا یہ فرمانا کہ بازاری نرخ کسی بھی چیز کی حقیقی قدر و قیمت کا پیانہ نہیں، اس بارے میں ان کی کم علمی پر مبنی ہے۔"

تو گزارش ہے کہ ہمارا موقف بھی مولانا کے موقف سے مختلف نہیں، لیکن رسد و طلب اور دوسرے مختلف طبعی عوامل کا اثر ہر کسی کے لئے بالکل یکساں نہیں ہوتا، بلکہ مختلف لوگوں کے بارے میں مختلف ہوتا ہے، اسی لئے سب کے لئے ایک ہی نرخ قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ پتہ نہیں عدم تسعیر کی علت میں اس یکسانیت کے باوجود مولانا نے میرے موقف کی نفی اور اپنے کی اثبات کی گنجائش کیسے نکالی۔

اس کے بعد مولانا مجھے مخاطب فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مولانا (احقر) 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 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 (احقر) 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 کہ ناجائز؟ اور کیا مولانا یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ قیمتیں ان چیزوں کی حقیقی قیمتیں نہیں، لہٰذا ان کی پابندی نہیں ہونی چاہئے؟"

نہ معلوم کیوں مولانا متنازع مسئلے سے قطعاً غیر متعلق سوالات پوچھنے لگے ہیں۔ سپر

مار کیٹس اور صنعتی ادارے اپنی مقرر کردہ اور لکھی ہوئی قیمتوں ہی سے مال دیتے ہیں تو اس میں عدم جواز کا کیا سوال؟ لیکن اس استفسار اور اس کے جواب کا قیمتوں کے حقیقی اور غیر حقیقی ہونے پر کیا اثر پڑتا ہے؟ مولانا کو سوال یوں کرنا چاہئے تھا کہ اگر ان میں سے کوئی لکھی ہوئی قیمت کی بجائے کم و بیش پر فروخت کرے تو یہ جائز ہے کہ نہیں؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ تجارتی نتائج سے قطع نظر ان کو ایسا کرنے کی بالکل اجازت ہے۔ اسی طرح سے آخری استفسار "لہٰذا ان کی پابندی نہیں ہونی چاہئے؟" نہیں' بلکہ "لہٰذا ان کی پابندی سے آزاد قرار دیئے جاسکتے ہیں؟" ہونا چاہئے تھا۔ اور اس کا جواب بھی وہی ہے کہ تجارتی نفع نقصان کو وہ خود دیکھیں' از روئے شریعت ان پر کوئی پابندی نہیں۔

اس کے بعد مولانا نے اپنے موقف کی تائید کے لئے ہدایہ کا ایک جزئیہ جو نقل کیا تھا تو مولانا ہی کے دعاوی کے نتیجہ میں جب وہ غلط ثابت ہونے لگا تو اپنے دعوے کی تغلیط کی بجائے صاحب ہدایہ کی تغلیط کرنا آسان نظر آیا' چنانچہ فرمایا:

> "رہی ہدایہ کی عبارت تو اس کو میں نے کسی شرعی دلیل کے طور پر نقل نہیں کیا کیونکہ محققین علمائے کرام کے نزدیک نہ فقہ کا کوئی جزئیہ شرعی دلیل ہوتا ہے اور نہ کلیہ' کیونکہ وہ صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی' لہٰذا اس سے کسی خاص معاملے کے جواز و عدم جواز کا حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا۔"

آگے چل کر مولانا رقمطراز ہیں کہ:

> "جیسے کہ میں نے شروع میں عرض کیا مولانا الطاف الرحمٰن کے اس مضمون کا مقصد تحقیق 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 ہوچکا' جو کچھ آگے لکھا اس کا بھی تقریباً یہی حال ہے' مثلاً آگے کی عبارت میں انہوں نے ربو النسیئہ کے متعلق میرے اصل مضمون کی دو روایتیں نقل کر کے لکھا ہے کہ ربو النسیئہ کے اندر مال 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 ربو النسیئہ میں اجل کا تصور ضروری نہیں' بلکہ بغیر اجل کے بھی حرام ہے۔ اور یہ اس وجہ سے درست نہیں

کہ اجل کے بغیر ربوا النسیئہ کا تصور ہی ممکن نہیں۔"

مولانا کی اس عبارت پر کوئی تبصرہ کرنا مناسب نہیں سمجھتا ہوں۔ ہاں اپنی وہ عبارت نقل کرتا ہوں جس کے بارے میں مولانا کا یہ ارشاد ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

"ربوا النسیئہ میں معقود علیہ کوئی غیر متعین القدر عین نہیں ہوتا بلکہ متعین القدر اثمان ہوتے ہیں۔ ان اثمان پر اضافہ چاہے بالاجل ہو چاہے بغیر الاجل ہو بہر حال ناجائز اور حرام ہے۔ بالا جل 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 اجل اس لئے کہ ربو الفضل ہے جو از روئے حدیث ممنوع ہے۔"

قارئین کرام اس عبارت کے خط کشیدہ جملوں کو بغور ملاحظہ فرمائیں۔ کیا مولانا کے اس انتساب کی "گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ربوا النسیئہ میں اجل کا تصور ضروری نہیں" ادنیٰ سے ادنیٰ گنجائش بھی نکل سکتی ہے؟ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا ربوا النسیئہ سے ربو الجاہلی نہیں بلکہ ربو الفضل کی کوئی صورت مراد لیتے ہیں۔

پھر مولانا لکھتے ہیں کہ:

"یہاں جس چیز کے بیان کی ضرورت تھی وہ ربوا النسیئہ کے حرام و ممنوع ہونے کی علت تھی جو آیات الربوٰ کی تفسیر میں حضرات مفسرین کرام نے بیان فرمائی ہے اور وہ یہ کہ اس میں ایک فریق یعنی سود خود دوسرے فریق یعنی مقروض و مدیون کا مال بلا عوض 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 موجل میں وہ موجود ہونے کی وجہ سے ناجائز ثابت نہ ہوجائے جو ان کے ذاتی رجحان کے خلاف بات تھی لہٰذا اس کو گول کر گئے۔"

مجھے یقین ہے کہ مولانا کو نہیں تو سمجھدار قارئین کو اب تک کی بحث سے یہ معلوم ہوچکا ہوگا کہ یہاں کسی بھی بات کو گول کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے، کیونکہ ربوا النسیئہ کی علت (یعنی قرض خواہ کا کسی عوض کے بغیر زیادتی لینا) کا بیع مؤجل کی زیر بحث صورت میں نہ پایا جانا اظہر من الشمس ہے، سو بات کو گول کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟

اس کے بعد مولانا محترم اپنے موقف (بیع مؤجل کی زیر بحث صورت کو ربوا النسیئہ میں داخل اور حرام ٹھہرانے) پر اپنی دوسری دلیل اور اس پر میرے تبصرے کو یوں یاد فرماتے ہیں کہ :

> "آگے سورۃ النساء کی آیت "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" جس میں دوسرے کا مال بغیر عوض باطل طریقہ سے لینے کی ممانعت ہے اور جس سے میں نے اپنے مضمون میں بیع موجل کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا تھا 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 قدر و قیمت نہیں' لہٰذا اس میں اضافے 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۔"

اس بارے میں عرض ہے کہ گزشتہ مبسوط بحثوں سے قارئین کو اندازہ لگ چکا ہو گا کہ بازاری قدرو قیمت کو حقیقی قدرو قیمت سمجھنا اور اس پر کوئی بھی اضافہ بلا عوض قرار دینا کتنا کچھ صحیح ہے!!

(جاری ہے)

شیخ الحدیث حضرۃ مولانا محمد سرفراز خان صفدر دام مجدہم
کی تصانیف

- تسکین الصدور (مسئلہ حیات النبی)
- الکلام المفید (مسئلہ تقلید)
- مقام ابی حنیفہ
- راہِ سنت (ردّ شرک و بدعت)
- سماع الموتٰی
- عبارات اکابر
- عیسائیت کا پس منظر
- خزائن السنن (تقریر ترمذی)
- احسان الباری (مزودی مباحث بخاری شریف)
- احسن الکلام (مسئلہ فاتحہ خلف الامام)
- راہ ہدایت (کرامات و معجزات)
- آئینہ محمدی (مختصر سیرۃ النبی)

ناشر مکتبہ صفدریہ
نزد مدرسہ نصرۃ العلوم گھنٹہ گھر گوجرانوالہ

سالانہ رپورٹ

انجمن خدام القرآن بلوچستان

—— مرتب: سید برہان علی ——

محترم جناب صدر مؤسس مرکزی انجمن خدام القرآن' اراکین انجمن خدام القرآن بلوچستان و مہمانان گرامی۔ السلام علیکم

سب سے پہلے میں انجمن خدام القرآن بلوچستان کی جانب سے آپ تمام حضرات کو آج کی اس محفل میں خوش آمدید کہتا ہوں۔ نیز آپ تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے اپنی گوناگوں معروفیات سے وقت نکال کر انجمن ہذا کے تیسرے سالانہ اجلاس کو رونق بخشی۔ میں اپنی اور آپ تمام حضرات کی جانب سے محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کا خصوصی طور پر ممنون احسان ہوں کہ جنہوں نے باوجود خرابی صحت اور کوئٹہ کے اس بدلے ہوئے سرد موسم کے ہماری درخواست کو پذیرائی بخشی اور آج کے اس اجلاس کی صدارت کے لئے کوئٹہ آنا منظور فرمایا۔ بعد ازاں میں انجمن خدام القرآن بلوچستان کے تیسرے سالانہ اجلاس کے انعقاد پر آپ تمام حضرات کی خدمت میں ہدیہ تہنیت پیش کرتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ جن مقاصد کے حصول کے لئے ہم سب نے مل کر کوئٹہ شہر میں اس ادارہ کی بنیاد رکھی ہے اس کو دن دونی رات چوگنی ترقی نصیب ہو۔ نیز ربِّ ذوالجلال ہمیں توفیق عطا فرمائے کہ ہم سب دامے' درمے' سخنے ان مقاصد کے حصول کے لئے کوشاں رہیں۔ آمین!

آپ کو یاد ہوگا کہ ہمارا گذشتہ سالانہ اجلاس کچھ مایوسی کی فضا میں منعقد ہوا تھا۔ مایوسی اس حوالہ سے تھی کہ محسوس ہورہا تھا کہ کام کچھ آگے نہیں بڑھ رہا ہے اور کچھ جمود طاری ہے۔ اس ضمن میں ایک فیصلہ یہ بھی ہوا تھا کہ ماہ اکتوبر یا نومبر ۹۱ء میں کوئٹہ میں ایک قرآن کانفرنس منعقد کرنے کا اہتمام کیا جائے جس میں ملک بھر سے معروف دینی سکالرز کو شرکت کی دعوت دی جائے۔ لیکن محترم صاحب صدر کی تحریک خلافت میں بے پناہ مصروفیت اور اس ضمن میں ملک کے طول و عرض (خصوصاً پنجاب و سرحد) میں آپ کے طوفانی دوروں کے باعث مجوزہ کانفرنس کا انعقاد ممکن نہ ہوسکا۔ خوش قسمتی سے سال رواں میں مرکزی انجمن خدام القرآن کے سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور میں کوئٹہ کی انجمن کے عہدہ داروں کو بھی شرکت کی دعوت دی گئی تھی' جس میں ہم نے شرکت کی۔ مذکورہ اجلاس میں پاکستان و بیرون پاکستان میں قائم تمام انجمنوں کے نمائندوں نے اپنی اپنی

انجمنوں کی کارگزاری پیش کی۔ مذکورہ اجلاس میں شرکت اور دیگر انجمنوں کی رپورٹ سامنے آنے کے بعد احساس ہوا کہ ہماری کارگزاری دوسری کئی انجمنوں کے مقابلہ میں کسی طور کم نہیں ہے' ماسوائے ایک استثناء کے کہ ہمارے پاس کوئی قطعہ زمین یا کوئی اپنی عمارت موجود نہیں ہے اور کوئٹہ میں اکیڈمی کی تعمیر کے آثار تاحال نظر نہیں آرہے ہیں۔ چنانچہ مایوسی کا احساس کسی قدر کم ہوا اور مسابقت کا جذبہ زیادہ اجاگر ہوا۔ مزید اطمینان یہ حاصل ہوا کہ اس حقیقت کے باوجود کہ ہم کرایہ کے ایک کمرہ میں بیٹھے ہوئے ہیں' نیز یہ کہ دیگر انجمنوں کے برعکس جہاں جناب صدر کے وقتاً فوقتاً دورے ہوتے ہیں' ہم اس سعادت سے بھی محروم ہیں' الحمدللہ کہ جس قدر کام اب تک کوئٹہ میں ہوا ہے وہ ہرگز حالات ووسائل کے لحاظ سے مایوس کن نہیں ہے۔ اگرچہ اس پر اکتفا بھی نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ قدم تیز سے تیز تر اٹھانے کی ضرورت ہے جو آپ تمام معزز اراکین کے تعاون کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

سال گزشتہ کے دوران ہماری انجمن کی مجلس منتظمہ کی ماہانہ میٹنگز میں بڑی حد تک باقاعدگی پیدا ہوئی۔ ہم نے اس ضمن میں اپنے مؤسس اراکین سے رابطے کئے اور ان کو بھی ماہانہ میٹنگز میں مدعو کیا۔ خوشی کی بات ہے کہ ہمارے یہ معزز اراکین باقاعدگی سے ان اجلاسوں میں شرکت فرماکر ہماری سرپرستی فرمارہے ہیں۔ کام کو آگے بڑھانے کے ضمن میں کوشش ہورہی ہے' مشورے کئے جارہے ہیں۔ انجمن کے لئے قطعہ اراضی کی خریداری اور حصول کے لئے بھی کوششیں کی جارہی ہیں۔ ہمارا دفتر ۳۰-۴ بجے سے نماز عشاء تک باقاعدگی سے کھلا رہتا ہے' جہاں لوگ رابطہ کرتے ہیں اور انہیں کیسٹس ودیگر لٹریچر فراہم کیا جاتا ہے۔

گزشتہ سالوں کی طرح اس سال بھی عربی و تجوید کی کلاسز چل رہی ہیں۔ گزشتہ سال ماہ دسمبر میں موسم سرما کے شدت اختیار کرجانے اور کلاس کی حاضری پانچ سے کم ہوجانے پر کلاسز ختم کردی گئی تھیں۔ امسال کوئٹہ کے نامساعد سیاسی حالات کی وجہ سے کلاسز کافی تاخیر سے' یعنی جون کے آخری ہفتہ میں شروع کی گئیں۔ ۳۵ افراد نے داخلہ فارم پر کئے۔ اس وقت روزانہ حاضری دس کے لگ بھگ ہے۔ جاری کلاس کے دو شرکاء نے انجمن کی رکنیت اختیار کی ہے۔ حلقہ ہائے دروس قرآن باوجود کوشش کے قائم نہیں ہوسکے ہیں۔ بنیادی رکاوٹ مدرسین کی کمی اور ائمہ و منتظمین مساجد' جو کہ زیادہ تر ایک مخصوص جماعت سے وابستہ ہیں' کا عدم تعاون ہے۔ اب مجلس منتظمہ کی میٹنگز میں یہ مشورہ ہوا ہے کہ مختلف ساتھیوں کے گھروں پر وڈیو پروگرام رکھے جائیں۔ چنانچہ اس کے لئے مرکز سے منتخب نصاب کے وڈیو کیسٹ منگا لئے گئے ہیں اور عنقریب ان شاء اللہ ان پروگراموں کو آخری شکل دیدی جائیگی۔ البتہ سریاب روڈ پر بعد نماز ظہر ایک مختصر درس قرآن

روزانہ باقاعدگی سے جاری ہے۔ سریاب روڈ پر حال ہی میں خواتین کے لئے ایک حلقہ درس قائم کیا گیا ہے' جہاں ہر متبادل سوموار کو درس کا انعقاد ہوتا ہے جس میں ایک خاتون ہی درس دیتی ہیں۔ اب تک تین درس ہو چکے ہیں جن میں حاضری حوصلہ افزا رہی ہے۔ علاوہ ازیں سریاب روڈ پر ہی بچوں کو تجوید کے مطابق قرآن پڑھانے کا ایک حلقہ قائم کیا گیا ہے' جس میں ہمارے ایک ساتھی وقت لگا رہے ہیں۔ اس میں قریباً ۲۰ بچے شامل ہیں۔

اس وقت ہمارے اراکین کی تعداد ۷۰ ہے جن میں سے قریباً ۲۵ اراکین سے ماہانہ اعانت وصول نہیں ہو رہی ہے' جس کو باقاعدہ بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ ہم نے مرکزی انجمن کی تقلید کرتے ہوئے ایسے تمام حضرات کو یہ رعایت دی ہے کہ اگر وہ ماہ جنوری ۹۳ء سے اپنی اعانتوں کو باقاعدگی کی شکل دیدیں تو ان سے بقایا جات کا مطالبہ نہیں کیا جائیگا۔ نیز ہم نے اظہار تشکر کے طور پر ۳۵ ایسے اراکین کے نام جن کی اعانت باقاعدگی سے انجمن کو وصول ہو رہی ہے ایک سال کے لئے اعزازی طور پر انجمن کے فنڈ سے انجمن کا ماہنامہ "حکمت قرآن" جاری کرایا ہے۔

اب آیئے حساب کتاب کی جانب۔ مالی سال ۹۲-۱۹۹۱ء (جولائی تا جون) کا گوشوارہ آمد و خرچ دیکھ کر آپ کو اندازہ ہو گا کہ آپ حضرات کی امانت امین ہاتھوں میں ہے۔ ہم اخراجات کے ضمن میں بہت محتاط ہیں۔ انجمن کی مجلس منتظمہ نے اپنے اجلاس منعقدہ ماہ اگست ۹۲ء میں اس کا جائزہ لیا اور نہ صرف اس کی منظوری دی بلکہ از راہ عنایت اس کی تعریف بھی کی۔ آپ تمام حضرات بھی اس کا جائزہ لیں اور بصورت اشکال انجمن کے دفتر میں تشریف لا کر وضاحت طلب فرما سکتے ہیں۔

آخر میں آج کے اس اجلاس کے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے میری آپ تمام حضرات سے پر زور اپیل ہے کہ:

۱۔ انجمن کے مقاصد کے ساتھ شعوری وابستگی اختیار فرماتے ہوئے حقیقی معنوں میں قرآن کے پرچارک بننے کی کوشش کیجئے۔

۲۔ اپنے روز مرہ کے معمولات میں قرآن حکیم کی تلاوت کو باقاعدگی کی صورت دیجئے۔ نیز اس کلام ربانی کو سمجھ کر پڑھنے کی کوشش کیجئے' تاکہ اس کی تعلیمات کی جھلک ہماری زندگیوں میں نظر آئے۔

۳۔ انجمن کے دفتر سے درس قرآن کے کیسٹ حاصل کر کے نہ صرف خود مستفید ہوں بلکہ دوسروں کو بھی اس کی دعوت دیجئے۔ ممکن ہو تو اپنے محلہ میں اس مقصد کے لئے باقاعدہ ایک حلقہ قائم کیجئے۔

۴۔ اپنے حلقہ اثر خصوصاً دینی مزاج رکھنے والے حضرات میں انجمن کو زیادہ سے زیادہ متعارف کرایئے اور اس کی رکنیت سازی میں اضافہ کیجئے ——— اللہ ہم سب کا حامی و ناصر ہو۔

بقیہ: حرفِ اوّل

کہ اگر مولانا انور شاہ کاشمیریؒ جو قدیم علوم اور بالخصوص فقہ اسلامی پر ایک سند کا درجہ رکھتے تھے' اور خود علامہ اقبال جو جدید قانون کے اسرار و رموز سے کماحقہ واقف تھے' دونوں مل کر یہ کام کریں تو فقہ اسلامی کی تدوینِ نو کا کوہ ہمالہ سر کیا جا سکتا ہے' جس کی ضرورت کا احساس انہیں بہت شدت سے تھا۔

دوسرا مقالہ بیع مؤجل کی شرعی حیثیت کے بارے میں ہے' جو مولانا الطاف الرحمٰن صاحب بنوی کا تحریر کردہ ہے۔ اس مقالے کا بالواسطہ کریڈٹ بھی مولانا طاسین صاحب کو جاتا ہے جنہوں نے اس اہم مسئلے پر قلم اٹھا کر اس بحث کا آغاز کیا اور اہلِ علم حضرات کو اس جانب متوجہ کیا۔ اس موضوع کی خصوصی اہمیت کے پیشِ نظر اس پر متعدد مقالات اس سے قبل شائع کئے جا چکے ہیں۔ مولانا محمد طاسین صاحب کا مقالہ جس سے اس بحث کا آغاز ہوا' جنوری ۹۲ء میثاق میں شائع ہوا' اس کے ساتھ ہی مولانا مفتی سیاح الدین کاکا خیلؒ کا مبسوط مقالہ حکمت قرآن" کی زینت بنا۔ بیع مؤجل کے معاملے میں ان دونوں بزرگوں کے نقطۂ نظر میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ مولانا طاسین صاحب کے مقالے کے جواب میں مولانا قاضی عبدالکریم صاحب اور مولانا الطاف الرحمٰن بنوی صاحب کے مقالے شائع کئے گئے جن میں مولانا طاسین صاحب کی رائے پر گرفت کی گئی تھی۔ مولانا طاسین صاحب نے مذکورہ بالا دونوں مقالات کا الگ الگ توضیحی جواب دیا۔ ان جوابی مقالات کو بھی "حکمت قرآن" ہی میں شائع کیا گیا۔ اس پر ہمیں مولانا بنوی صاحب کی جانب سے ایک مفصل مقالہ موصول ہوا جس میں اس بحث سے متعلق بعض نئے گوشوں کی نشاندہی کی گئی ہے اور بعض نہایت اہم نکات اٹھائے گئے ہیں۔ مولانا کے تازہ مقالے کا نصفِ اول زیرِ نظر شمارے میں شامل ہے۔ یہاں یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ اس کے جواب میں مولانا محمد طاسین صاحب کی جانب سے توضیحی مضمون اگر ہمیں موصول ہوگا تو معاملے کی مزید وضاحت کے لئے اسے بھی "حکمت قرآن" کے صفحات میں جگہ دی جائے گی۔ ہمیں توقع ہے کہ اس طرح اس نہایت اہم معاشی مسئلے پر جس کا براہِ راست تعلق موجودہ بینکنگ کے نظام کے ساتھ ہے' بڑا گرانقدر علمی مواد جمع ہو جائے گا ــــ اگر اللہ نے چاہا تو کتابی صورت میں شائع کر دیا جائے گا۔

اعتذار

زیرِ نظر شمارہ جو نومبر اور دسمبر کا مشترک شمارہ ہے' ادارے کے اردو کمپیوٹر کی غیر معمولی خرابی کے باعث خاصی تاخیر سے اشاعت پذیر ہوا ہے جس کے لئے ہم معذرت خواہ ہیں۔ (ادارہ)

اشاریہ حکمت قرآن

جنوری تا دسمبر ۱۹۹۲ء (جلد ۱۱)

—— مرتب: حافظ خالد محمود خضر ——

قرآنیات

احمد یار، پروفیسر حافظ

لغات و اعراب قرآن:

☆ قسط ۳۱: سورۃ البقرہ (۲۱) آیت ۳۰	جنوری ۹۲ء	ص ۴۹
☆ قسط ۳۲: سورۃ البقرہ (۲۱) گذشتہ سے پیوستہ	فروری ۹۲ء	ص ۵۵
☆ قسط ۳۳: سورۃ البقرہ (۲۲) آیات ۳۱، ۳۲	مارچ اپریل ۹۲ء	ص ۶۱
☆ قسط ۳۴: سورۃ البقرہ (۲۳) آیت ۳۳	مئی ۹۲ء	ص ۲۳
☆ قسط ۳۵: سورۃ البقرہ (۲۳) گذشتہ سے پیوستہ	جون ۹۲ء	ص ۵۱
☆ قسط ۳۶: سورۃ البقرہ (۲۴) آیت ۳۴	جولائی اگست ۹۲ء	ص ۸۳
☆ قسط ۳۷: سورۃ البقرہ (۲۵) آیت ۳۵	ستمبر ۹۲ء	ص ۴۵
☆ قسط ۳۸: سورۃ البقرہ (۲۶) آیات ۳۶، ۳۷	اکتوبر ۹۲ء	ص ۳۱
☆ قسط ۳۹: سورۃ البقرہ (۲۶) گذشتہ سے پیوستہ	نومبر دسمبر	ص ۶۹
قرآن حکیم کی ترتیب نزول (مباحث، مصادر اور مراجع) کا سرسری جائزہ	فروری ۹۲ء	ص ۷

اسرار احمد، ڈاکٹر

مطالعہ قرآن حکیم (نشری تقاریر و دروس وغیرہ)

☆ سورۃ الانعام، رکوع ۱۳	فروری ۹۲ء	ص ۳
☆ سورۂ آل عمران، آیات ۱۸۵	مارچ اپریل ۹۲ء	ص ۳
☆ کلمہ طیبہ کی مثال: سورۂ ابراہیم کی آیات ۲۴ تا ۲۷ کی روشنی میں	مئی ۹۲ء	ص ۴

☆ سورۃ الانفال' آیت ۱ | ستمبر ۹۲ء | ص ۳
☆ سورۃ الانفال' آیات ۲ تا ۴ | اکتوبر ۹۲ء | ص ۳
☆ سورۃ الانفال' آیات ۵ تا ۸ | نومبر دسمبر ۹۲ء | ص ۳
قرآن حکیم کی قوت تسخیر (اظہار تشکر اور تحدیث نعمت) | جون ۹۲ء | ص ۳
قرآن حکیم کی قوت تسخیر (گذشتہ سے پیوستہ) | جولائی اگست ۹۲ء | ص ۴

حبیب اللہ قریشی

رزق کا قرآنی تصور | مارچ اپریل ۹۲ء | ص ۷

محمد تاثیر

الہامی کتابوں کا روئے سخن | ستمبر ۹۲ء | ص ۲۴

اسلامی معاشیات اور مسئلہ سود

بنوی' مولانا الطاف الرحمٰن

بیع مؤجل (مولانا محمد طاسین صاحب کے مقالے پر محاکمہ) | جولائی اگست ۹۲ء | ص ۶۵
بیع مؤجل (مولانا محمد طاسین صاحب کے جواب میں) | نومبر دسمبر ۹۲ء | ص ۸۴

سیاح الدین کاکاخیل

بیع مؤجل اور بیع مرابحہ | فروری ۹۲ء | ص ۱۱
(ادھار چیز نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت پر بیچنے کی شرعی حیثیت)

محمد اکرم خان

مسئلہ سود اور غیر سودی مالیات | جولائی اگست ۹۲ء | ص ۱۹

محمد طاسین' مولانا

بیع مؤجل
(مولانا الطاف الرحمٰن بنوی کے تنقیدی مقالے کا جواب) | جولائی اگست ۹۲ء | ص ۴۷
معاملہ شرکت کی حقیقت اور شرعی حیثیت | نومبر دسمبر ۹۲ء | ص ۷

اسلامی نظام حیات

حبیب اللہ قریشی

رزق کا قرآنی تصور — مارچ اپریل ۹۲ء ص ۷

شبیر حسین زاہد

حقوق انسانی: سیرت طیبہ کی روشنی میں (۱) — مارچ اپریل ۹۲ء ص ۳۴

حقوق انسانی: سیرت طیبہ کی روشنی میں (۲) — جون ۹۲ء ص ۶۰

حقوق انسانی: سیرت طیبہ کی روشنی میں (۳) — جولائی اگست ۹۲ء ص ۹۹

حقوق انسانی: سیرت طیبہ کی روشنی میں (۴) — اکتوبر ۹۲ء ص ۵۶

حقوق انسانی: سیرت طیبہ کی روشنی میں (۵) — نومبر دسمبر ۹۲ء ص ۶۰

عابدہ خواجہ' پروفیسر ڈاکٹر

اسلام کے آئینے میں مسلمان بیوی کے حقوق — نومبر دسمبر ۹۲ء ص ۴۱

قاسمی' مولانا اخلاق حسین

نابالغ لڑکیاں اور اولیاء کے اختیارات — فروری ۹۲ء ص ۳۳

شرعی حدود اور اسلام کا نظام شہادت — ستمبر ۹۲ء ص ۱۹

محمد مقصود' ڈاکٹر حافظ

بسلسلہ ڈاکٹر طاہر سعید کے نام

قسط ۱۶: "اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے" — فروری ۹۲ء ص ۵۰

قسط ۱۷: "اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے" — مارچ اپریل ۹۲ء ص ۸۸

محمد یونس جنجوعہ

عورت کے حقوق و فرائض اور دائرہ کار — اکتوبر ۹۲ء ص ۴۹

مظفر حسین' چوہدری

اسلامی نظام تعلیم کا مفہوم — جولائی اگست ۹۲ء ص ۱۵

عظمت صحابہؓ

قاسمی، مولانا اخلاق حسین

خصوصیات صحابہ کرامؓ قرآن حکیم کی روشنی میں (۱)	مارچ اپریل ۹۲ء ص ۳۳
خصوصیات صحابہ کرامؓ قرآن حکیم کی روشنی میں (۲)	مئی ۹۲ء ص ۹
خصوصیات صحابہ کرامؓ قرآن حکیم کی روشنی میں (۳)	جون ۹۲ء ص ۳۳

سیرت و سوانح

عبدالرشید عراقی

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (۱)	جولائی اگست ۹۲ء ص ۵۹
شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (۲)	ستمبر ۹۲ء ص ۳۹
شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (۳)	اکتوبر ۹۲ء ص ۲۵
شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (۴)	نومبر دسمبر ۹۲ء ص ۵۳

اقبالیات

عصمت جاوید، ڈاکٹر

عکس اسرار خودی (منظوم ترجمہ "اسرار خودی")

○ حیات خودی اور تخلیق مقاصد	فروری ۹۲ء ص ۴۹
○ عشق اور استحکام خودی	مارچ اپریل ۹۲ء ص ۹۳

محمد رفیع الدین مرحوم، ڈاکٹر

"حکمت اقبال" کا قسط وار سلسلہ

قسط ۳۹: خودی کا انقلاب (۲)	فروری ۹۲ء ص ۴۱
قسط ۴۰: خودی کا انقلاب (۳)	مارچ اپریل ۹۲ء ص ۴۷
قسط ۴۱: خودی کا انقلاب (۴)	مئی ۹۲ء ص ۱۵

قسط ۴۲: خودی کا انقلاب (۵) — جون ۹۲ء — ص ۳۹
قسط ۴۳: خودی اور نشر توحید — ستمبر ۹۲ء — ص ۱۰
قسط ۴۴: خودی اور فلسفہ سیاست (۱) — اکتوبر ۹۲ء — ص ۱۶
قسط ۴۵: خودی اور فلسفہ سیاست (۲) — نومبر دسمبر ۹۲ء — ص ۳۱

تحریک رجوع الی القرآن ---- پیش رفت

برہان علی' سید

سالانہ رپورٹ انجمن خدام القرآن بلوچستان — نومبر دسمبر ۹۲ء — ص ۱۰۳

سراج الحق سید

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کا بیسواں سالانہ اجلاس (روداد) — مئی ۹۲ء — ص ۳۳
سالانہ رپورٹ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور — مئی ۹۲ء — ص ۳۹

عاکف سعید

قرآن کالج میں نئے داخلے (حرف اول) — ستمبر ۹۲ء — ص ۲
خط و کتابت کورس (حرف اول) — اکتوبر ۹۲ء — ص ۲

متفرق

البانی' ناصر الدین (مرتب)

مستقبل اسلام کا ہے! — جنوری ۹۲ء — ص ۳
("سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ" کا پہلا باب)

محمد شریف چوہدری' پروفیسر ڈاکٹر

اسلام اور طب نفسیات — اکتوبر ۹۲ء — ص ۹

تعارف و رسید کتب

سیرت احمد مجتبیٰؐ: قباء سے واقعہ افک تک (جلد دوم) جنوری ۹۲ء ص ۶۵
تالیف: شاہ مصباح الدین شکیل
ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت جنوری ۹۲ء ص ۶۵
تالیف: غازی عزیر
ترتیب نزول قرآن کریم مارچ اپریل ۹۲ء ص ۸۶
تالیف: پروفیسر محمد اجمل خان
عالم اسلام اور عیسائیت (ماہنامہ) جون ۹۲ء ص ۵۰
اسلام اور عیسائیت کی تعلیمات کا تقابلی جائزہ ستمبر ۹۲ء ص ۶۳
تالیف: پروفیسر محمد شعیب
اسلامی نعتیہ شاعری اور شاہ ولی اللہؒ ستمبر ۹۲ء ص ۶۳
تالیف: پروفیسر محمد شعیب
اسلام؟ تعریف عام بدین الاسلام ستمبر ۹۲ء ص ۶۳
تصنیف: شیخ علی طنطاوی، ترجمہ: سید شبیر احمد
قرآنی اور مسنون دعائیں ستمبر ۹۲ء ص ۶۳
تدوین و تحقیق: سید شبیر احمد
ذکر خیر اکتوبر ۹۲ء ص ۶۲
تالیف: خواجہ محمد محبوب عالم شاہؒ
صدائے محراب (مجموعہ خطبات) اکتوبر ۹۲ء ص ۶۳
خطیب: صاحبزادہ طارق محمود اکتوبر ۹۲ء ص ۶۳

حرف اول

حکمت قرآن کے ادارتی صفحات پر ہر ماہ "حرف اول" کے عنوان سے حافظ عاکف سعید صاحب کی تحریر شامل اشاعت ہوتی ہے۔

صدرِ مؤسّس مرکزی انجمن خدّام القرآن اور امیرِ 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 آ گئی ہے ــــ ضرور مطالعہ کیجئے ــــ دوسروں تک پہنچایئے

■ سفید کاغذ ■ عمدہ کتابت ■ دیدہ زیب طباعت ■ قیمت مجلّد -/۸۰ روپے ■ غیر مجلّد -/۶۰ روپے

Regd No. L 8193
NOV.-DEC. 1992
MONTHLY
HIKMAT_E_QURAN
LAHORE
VOL. 11
NO. 11-12

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاھور

کے قیام کا مقصد

منبعِ ایمان ــــ اور ــــ سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے علم و حکمت کی

وسیع پیمانے ــــ اور ــــ اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

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

اور اس طرح

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

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ