تیجے سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگر اسلام کا تعدد ازواج اپنے نتیجے کے اعتبار سے انہی مطالب پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا تو گستاخی معاف! کیا قانون خداوندی کی ایسی تشریح کو توہین قانون کے ذیل میں نہیں لیا جا سکتا؟ یہ ہم سب کے سوچنے کا مسئلہ ہے۔

کسے وکیل کریں، کس سے منصفی چاہیں

ہم سمجھتے ہیں کہ خدائی شریعت، اپنے ہر حکم میں کامل و مکمل اور ہزار ہا خوبیوں اور حکمتوں پر مشتمل ہے، البتہ مسلمانوں کا اس پر، اسکی اسپرٹ کے مطابق عمل نہ کرنا، شریعت کے نقص یا اسکے مبنی بر غلط ہونے کی دلیل نہیں بنتا۔ بلکہ خود مسلمانوں کے مبنی بر غلط ہونے کی دلیل بنتا ہے۔ خدائی احکام، ہمیشہ سے ناقابل شکست رہے ہیں۔ لوگوں نے اگر اپنی فطرت کو مسخ کر لیا ہو تو اس میں شریعت کا کیا قصور؟

آنکھیں اگر ہوں بند تو پھر دن بھی رات ہے
اس میں قصور کیا ہے بھلا آفتاب کا


حوالہ جات

۱۔ علمی اردو لغت (جامع) وارث سرہندی، ص ۹۱۷، علمی کتاب خانہ، کبیر سٹریٹ، اردو بازار، لاہور، طبع ۲۰۰۰ء

۲۔ علمی لغت، ص ۹۲۶

۳۔ کتابستان کمپوزٹ ڈکشنری، ص ۳۸۹، بشیر احمد قریشی، کتابستان پبلی کیشنز کمپنی، ۳۸، اردو بازار، لاہور، ترمیم شدہ ایڈیشن، ۱۹۹۸ء

۴۔ اردو لغت (تاریخی اصول پر) جلد ۱۲، ص ۱۷، اردو لغت بورڈ (ترقی اردو بورڈ) کراچی، ۱۹۹۱ء

۵۔ المفردات فی غریب القرآن (عربی) ص ۱۸۵، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ، کراچی

۶۔ ص ۱۸۲

۷۔ مفتی احمد یار خان نعیمی، اشرف التفاسیر المعروف بہ تفسیر نعیمی، جلد ۴، ص ۴۲۹، تفسیر زیر آیت النساء ۲۳، مکتبہ اسلامیہ، مفتی احمد یار خان روڈ، گجرات، پاکستان

۸۔ تدبر قرآن، جلد ۲، ص ۲۶۷، فاران فاؤنڈیشن، ۱۲۲، فیروز پور روڈ، اچھرہ، لاہور، طبع اول ۱۹۸۳ء

۹۔ ضیاء القرآن، جلد اول، ص ۳۳۳، تفسیر زیر آیت النساء ۲۳، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور، ۱۴۰۲ھ، ۱۹۸۲ء

۱۰۔ تفسیر نمونہ، جلد ۳، ص ۱۱۱، ترجمہ مولانا سید صفدر حسین نجفی، مصباح القرآن ٹرسٹ، لاہور، ۱۴۱۶ھ

۱۱۔ تبیان القرآن، جلد ۲، ص ۶۲۳، فرید بک اسٹال، ۳۸، اردو بازار، لاہور، طبع ثانی ۲۰۰۱ء


.........................................





# اسلامی قانون کے ارتقاء میں اجتہاد کا کردار


ڈاکٹر رشید احمد جالندھری

ممبر، اسلامی نظریاتی کونسل، حکومت پاکستان


مصر کے معروف عالم مرحوم ڈاکٹر احمد امین نے مسلم دنیا کے فکری انحطاط پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ تقریباً پانچ سو سال سے مسلمانوں نے فکری میدان میں جو کچھ لکھا ہے، اگر اسے غرق دریا کر دیا جائے تو اس سے علم و ادب کو کوئی نقصان نہیں اٹھانا پڑے گا۔ اگرچہ ڈاکٹر موصوف کی تنقید میں قدرے شدت پائی جاتی ہے۔ لیکن انہوں نے مسلمانوں کے فکری زوال کو بیان کرنے اور انہیں خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے وہی کچھ کہا ہے جو ان سے پہلے دور حاضر کے مسلم مفکرین کہہ چکے ہیں۔ مسلم مفکرین نے اس دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ شیخ جمال الدین افغانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کہا تھا: "یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے، چہ معنی دارد؟ (قرآن و سنت) کی کس نص سے یہ دروازہ بند کیا گیا ہے۔ اور کس امام نے یہ کہا ہے کہ میرے بعد مسلمانوں کو دین میں بصیرت و ادراک حاصل کرنا مناسب نہیں ہے یا انہیں قرآن مجید اور حدیث صحیح سے ہدایت حاصل کرنی نہیں چاہیے یا ان کے مفہوم و مراد کی گہرائی میں اترنے اور اسے وسعت دینے کے لیے سعی و نشاط سے کام لینا نہیں چاہیے۔"[۱]

بے شبہ مسلم تاریخ کا یہ المیہ ہے کہ مسلمان اپنے دور انحطاط میں اسی مرض میں مبتلا ہوئے جس میں ان سے قبل بعض دوسری مذہبی جماعتیں مبتلا ہو چکی تھیں۔ لیکن دوسری جماعتوں کا فکری جمود و تعطل میں مبتلا ہونا چنداں حیرت انگیز نہیں کیوں کہ بقول رسل Russell ان کے مذہبی صحیفوں میں ہمیں ایک لفظ بھی ذہانت کی تعریف میں نہیں ملتا۔ رسل کا کہنا ہے کہ:

"So far as I can remember there is not one word in the

Gospels in praise of intelligence."

لیکن قرآن مجید نے بار بار انسانی فکر و عقل سے خطاب کرتے ہوئے ان لوگوں کی سخت مذمت کی ہے جو کائنات کے حقائق و دقائق کا مشاہدہ کرنے سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں، جو قدم قدم پر تاریخ کے نشانات پر غور و فکر کرنے سے انکار کرتے ہیں قرآن نے ایسے لوگوں کی عقل و دانش اور ہوش و حواس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے پاس عقل ہے، لیکن سوچ بچار سے کام نہیں لیتے ان کے پاس آنکھیں ہیں لیکن دیکھتے نہیں ان کے پاس کان ہیں لیکن سنتے نہیں یہ لوگ گمراہی میں حیوانات سے بھی بڑھ گئے ہیں۔ (الاعراف، آیت نمبر ۱۷۹)

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ قرآن مجید، اسلامی فکر کا بنیادی ماخذ ہے اور انسانی سعادت و ہدایت کا سرچشمہ۔ چنانچہ جب قرآن مجید اور رسول کریم ﷺ کی تعلیم و تربیت نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی فکری صلاحیتوں کو بیدار کیا اور ان کی بے کیف زندگیوں میں معنویت پیدا کی، تو انہوں نے روحانی طور پر ایک نیا جنم لیا، اب قرآن ان کی فکر و نظر کا مرکز تھا۔ اس کی تعلیمات اور اس کے اسرار و حکم ان کی سوچ بچار کا محور، انہوں نے قرآن مجید کے فلسفہ و حکمت کو سمجھنے کے لیے مقدور بھر محنت سے کام لیا، یہی فکری ریاضت ہے جسے ہم آج اجتہاد سے یاد کرتے ہیں۔[۳] چوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اپنی ذہنی صلاحیتوں میں ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ اس لیے قرآن فہمی اور اس کے حقائق و معانی کے ادراک میں بھی وہ یکساں مقام نہیں رکھتے تھے۔ اگر انہیں قرآن کے کسی مقام پر کوئی مشکل پیش آتی تو وہ آنحضرت ﷺ سے رجوع کرتے، اور آنحضرت ﷺ بعض اوقات کسی مسئلہ کو کسی بزرگ کے حوالے کر دیتے، جو آپ کی موجودگی میں اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کرتے، اس سے مقصد صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی فکری صلاحیتوں کو جلا بخشنا تھا۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نہ صرف قرآن مجید کے معانی پر غور و فکر کرتے بلکہ رسول اللہ ﷺ کے فرمودات پر بھی سوچ و بچار کرتے۔ اور وہ الفاظ کے ظاہری معانی کے ادراک پر ہی اکتفا نہیں کرتے تھے۔ اس سلسلے میں علماء نے متعدد واقعات نقل کیے ہیں۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ رسول کریم ﷺ نے یوم احزاب کے موقع پر فرمایا کہ نماز عصر بنی قریظہ پہنچ کر ادا کی جائے گی لیکن ہوا یہ کہ راہ ہی میں وقت نماز آ گیا۔ جس پر بعض صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے کہا کہ ہم تو منزل پر پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے، لیکن دوسرے بزرگوں نے فرمایا کہ نہیں! ہم تو ابھی نماز پڑھیں گے، ہا رسول کریم ﷺ کا یہ فرمان کہ منزل پر پہنچنے سے پہلے نماز نہ پڑھی جائے تو اس فرمان کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ ہمیں اپنی منزل تک پہنچنے میں جلدی اور تیزی سے کام لینا





چاہیے۔ ورنہ یہ مطلب نہیں کہ راہ میں نماز ہی نہ پڑھی جائے۔ القصہ جب آنحضرت ﷺ کے سامنے اس واقعہ کا ذکر آیا تو آپ ﷺ نے کسی فریق کو ہدف ملامت نہیں بنایا۔ یعنی جن بزرگوں نے سوچ بچار کے بعد یہ فیصلہ کیا تھا کہ آنحضرت ﷺ کے فرمان کا مطلب منزل تک جلد پہنچنا تھا، نماز پڑھنے سے روکنا نہیں تھا۔ آنحضرت ﷺ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ آخر تم لوگوں نے حدیث کے ظاہری مفہوم و مراد پر عمل کیوں نہیں کیا۔[۴] اسی قسم کا ایک دوسرا واقعہ بھی آنحضرت ﷺ کے سامنے ہی پیش آیا۔ جب قبیلہ بنی نضیر سے جنگ کا واقعہ پیش آیا تو مسلم فوج نے خالص جنگی نقطہ نظر سے بعض درختوں کو کاٹ دیا جو محاصرہ کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے۔ یہ امر یعنی درختوں کا کاٹنا بظاہر قرآن کی اس آیت کے خلاف تھا جس میں فساد فی الارض کی مذمت کی گئی ہے۔ قرآن نے فرمایا ہے:

واذا تولیٰ سعیٰ فی الارض لیفسد فیھا ویھلک الحرث والنسل۔

یعنی جب یہ مفسد برسر اقتدار آتے ہیں تو فصلوں اور نسلوں تک کو برباد کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں مسلم فوج شام کی طرف بڑھی تو خلیفہ راشد نے ان سے فرمایا۔ "دیکھنا! پھل دار درختوں اور فصلوں کو نہ کاٹنا، نیز یہ کہ انسانی بستیوں کو ویران نہ کرنا"۔ چنانچہ جب جنگی مصلحت کے پیش نظر بنی نضیر کے درختوں کو کاٹا گیا تو انہوں نے شور مچایا کہ محمد ﷺ ایک طرف تو فساد فی الارض سے روکتے ہیں لیکن دوسری طرف خود ان کے ساتھی درختوں کو کاٹ رہے ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اس اجتہادی قدم کو کہ جنگی ضرورت کے پیش نظر درختوں کا کاٹنا گزیر تھا۔ قرآن مجید نے سورہ الحشر، میں جائز قرار دیا اور اسے فساد فی الارض سے تعبیر نہیں کیا۔ اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن مجید کی کسی نص کے عمومی حکم کو کسی دوسری مصلحت کے پیش نظر (جس کا ادراک انسانی عقل نے مقدور بھر سوچ کے بعد کیا ہے اور قرآن و سنت کے فلسفہ و حکمت کی روشنی میں کیا ہے) محدود کیا جا سکتا ہے۔

آثار و احادیث میں ایسے کئی واقعات کا تذکرہ آیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے کسی قرآنی نص یا حدیث کا مفہوم نہیں سمجھا تھا۔ تو آں حضرت ﷺ یا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں صحیح مفہوم سے آگاہ فرمایا، اس قسم کے واقعات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ رسول کریم ﷺ کی حیات طیبہ میں جب ممتاز صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین مثلاً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرآن یا آنحضرت ﷺ کے فرمودات مبارکہ کی تشریح میں اجتہاد سے کام لیا تو آنحضرت ﷺ نے اسے پسند فرمایا کیونکہ ان کا اجتہاد روح

شریعت یا روح عدل سے قریب تھا اور شریعت کے بنیادی مقاصد کو پورا کر رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ایسے اجتہاد پر مسرت کا اظہار فرمایا۔ آپ ﷺ نے ایک بار حضرت معاذ بن جبل سے جو یمن میں گورنر بن کر جا رہے تھے۔ فرمایا کہ اگر تم قرآن و سنت میں کسی قضیہ کا حل نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ تو پھر میں اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا (اجتھد برائی) حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب میں عرض کیا۔ رسول کریم ﷺ نے اس جواب کو پسند فرمایا۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زندگی کے مسائل کو حل کرنے کے لیے اپنی جس رائے یا اجتہاد کا ذکر کیا تھا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسی رائے کو اختیار کرنے کا مشورہ قاضی شریح کو دیا تھا۔ آپ نے قاضی صاحب موصوف کو لکھا تھا کہ اگر تمہیں فیصلہ کرتے وقت اللہ کی کتاب، رسول اللہ ﷺ کے فیصلوں اور آئمہ سے کوئی چیز نہ ملے تو پھر اپنی رائے سے کام لیتے وقت خوب محنت سے کام لو اور اہل علم سے مشورہ کرو (فاجتھد برأیک واستشر اھل العلم والاصلاح) اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

"میں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ﷺ! ہمیں بعض اوقات ایسے امور سے واسطہ پڑتا ہے جن کے بارے میں نہ تو قرآن مجید میں کچھ نازل ہوا ہے اور نہ ہی آپ کی سنت نے کوئی فیصلہ دیا ہے"۔ اس پر رسول کریم ﷺ نے فرمایا:

"ایسی صورت میں مومنین میں سے اہل علم کو اکٹھا کرو اور زیر بحث مسئلہ کو باہمی مشورہ سے طے کرو اور کسی ایک رائے پر (بغیر مشورہ) فیصلہ نہ دو"۔

ان واقعات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہوگا کہ رسول کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ زندگی تغیر پذیر واقع ہوئی ہے اور نیا دن، نیا وقت اپنے جلو میں نئے مسائل اور نئی مشکلات لاتا ہے، جن سے مسلمان مسلسل غور و فکر اور باہمی صلاح مشورہ ہی سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔

رسول کریم ﷺ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجتہاد اور رائے کا دائرہ وسیع نہیں تھا۔ انہیں جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو وہ آنحضرت ﷺ سے پوچھتے، آپ یا تو انہیں قرآن مجید کے احکامات سے آگاہ فرماتے یا اپنی طرف سے کوئی فیصلہ صادر فرما دیتے، یہ فیصلہ قرآن مجید ہی کے احکام کی تشریح و تفسیر شمار کیا جاتا۔ مثلاً قرآن نے ماں بیٹی، یا دو بہنوں سے ایک ہی وقت میں شادی کرنے سے منع فرمایا ہے۔ رسول کریم ﷺ نے اس حکم میں مزید اضافہ فرمایا کہ پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی





سے بھی ایک ہی وقت میں عقد نہیں کیا جا سکتا۔ آپ ﷺ کے وصال کے بعد اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔ اب جدید مسائل اور مشکلات کے حل کے لیے آپ کی ذات گرامی، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے درمیان موجود نہ تھی۔ جس کی وجہ سے فلسفہ قرآن و سنت کی روشنی میں انسانی عقل و بصیرت کو کام کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع حاصل ہوئے۔ جس سے اجتہاد کو ایک بلند مقام نصیب ہوا۔ اور اسے اسلامی تشریع میں تیسرا بنیادی ماخذ شمار کر لیا گیا۔ لیکن یہ اجتہاد جسے رسول کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے لفظ رائے بھی کہا ہے۔ عموماً اجتماعی مشورے کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا تھا۔ خلافت راشدہ کے زمانہ میں خاص طور پر حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں مدینہ میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا اجتماع ہوتا اور زیر بحث قضیہ پر آزادانہ غور و فکر کے بعد کسی ایک رائے پہ لازمی قرار دیا گیا اور اسی اجتماعی رائے کو اجماع سے بھی تعبیر کیا گیا۔ اس اجتماعی رائے کی صحت پر علماء نے سورۃ النساء کی آیت نمبر ۱۱۵ سے استدلال کیا ہے۔ اس آیت میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی.

یعنی جو آدمی رسول ﷺ کی مخالفت پر کمر بستہ ہو اور اہل ایمان کی راہ کے سوا کسی اور راہ پر چلے حالانکہ اس پر راہ ہدایت کھل چکی ہے تو اس کو ہم اسی راہ پر چلائیں گے جس پر وہ خود چلے گا۔ اسی معنی میں آنحضرت ﷺ سے ایک روایت بھی مروی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ میری امت غلطی پر یک جا نہیں ہوگی۔

یہاں یہ امر محتاج بیان نہیں کہ اجتہاد کا یہ شرف صرف انہی بزرگوں رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے حصہ میں آیا جنہیں خدا نے حکمت و دانش سے نوازا تھا اور قرآن فہمی کا خاص ذوق عطا فرمایا تھا۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے نہ صرف سیاست اور معیشت کے مسائل میں اجتہاد فرمایا اور نئے تجربے کیے بلکہ ان مسائل میں بھی اجتہاد فرمایا جس میں قرآن و سنت اپنا فیصلہ دے چکے تھے۔ لیکن جدید وقت کے تقاضوں کے پیش نظر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے نصوص کی تشریح و تاویل میں حق و صداقت کی نئی نئی جہتوں کو دریافت کیا۔ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جو اجتہادات فرمائے اہل علم نے ان کے تین درجات مقرر کیے ہیں:

۱۔ ان اجتہادات کا تعلق قرآن و سنت کی تشریح و تفسیر سے تھا۔

۲۔ کسی زیر بحث مسئلے کو کتاب وسنت میں اس سے ملتے جلتے مسائل، یعنی امثال واشباہ پر قیاس کرنا۔

۳۔ اجتہاد کا کسی خاص معین نص پر انحصار کرنے کے بجائے روح شریعت پر انحصار کرنا۔ علماء نے کہا ہے کہ شریعت مقدسہ کا منتہائے نظر مخلوق کی بھلائی ہے۔ جس جگہ یہ بھلائی پائی جائے گی وہی شریعت ہوگی۔[5] اجتہاد میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی گئی کہ جس چیز کو مسلمان جماعتی طور پر بہتر جانتے ہیں وہ چیز عند اللہ بھی حسن اور بہتر ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد میں چند ایسے احکام بھی جاری کیے، جو بہ ظاہر قرآن کے صریح حکم سے متصادم نظر آتے ہیں۔ یا آپ نے بعض احکام کو موقوف کردیا، جن پر عہد رسالت میں عمل ہوتا تھا۔ مثلاً جب عراق اسلامی ریاست کا حصہ بنا تو آپ نے عراق کی زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم کرنے کے بجائے ریاست کی ملکیت قرار دیا۔ مفتوحہ اراضی کی تقسیم کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کئی روز تک صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے بات چیت کی۔ اس مسئلہ پر دو رائیں تھیں۔ بعض بزرگوں کا کہنا تھا کہ ان زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم کردیا جائے۔ جیسا کہ خود رسول کریم ﷺ نے خیبر کی زمینوں کو تقسیم فرمادیا تھا۔ دوسری رائے یہ تھی کہ ان زمینوں کو ریاست کی ملکیت میں دے دیا جائے۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو اس رائے کے حق میں تھے یہاں تک کہا: اگر آپ نے (حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ) ان زمینوں کو تقسیم کردیا (اور ریاست کی تحویل میں نہ دیا) تو یہ لوگ (فوجی) بہت بڑے سرمایہ کے مالک بن جائیں گے ان کے مرنے کے بعد یہ ساری جائیداد کسی ایک آدمی یا عورت کی طرف منتقل ہو کر رہ جائے گی۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر معروف دوالبی نے لکھا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی تقریر میں اسی چیز کی (اکتناز دولت) مذمت کی ہے، جس کی برائی آج کے سوشلسٹ کر رہے ہیں، یعنی اللہ کی وسیع سرزمین بالآخر ایک شخص کی ملکیت میں آجائے گی جس پر کاشت کاروں کی ایک بڑی جماعت کام کرے گی جن کی محنت پر ایک آدمی داد عیش دے گا۔[6] الغرض عراقی زمینوں کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے موقف کی حمایت میں سورۃ الحشر کی آخری آیات سے استدلال کیا۔ جن میں کہا گیا ہے کہ ''سرمایہ صرف مالدار آدمیوں ہی میں گردش نہ کرتا رہے''۔ بالآخر مہاجرین اور انصار کے ارباب حل وعقد نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے سے اتفاق کیا اور طے پایا کہ ان اراضی کو ریاست کی تحویل میں دے دیا جائے''۔[7]

انہی اجتہادات میں سے ایک اجتہاد یہ تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرب سوسائٹی





سے غلامی کی رسم کو ختم کرنے کے لیے قانونی قدم اٹھایا، اور فرمایا کہ آئندہ کسی عرب کو غلام نہیں بنایا جاسکے گا یا جو باندی صاحب اولاد ہوگی ہے اس کی خرید وفروخت ممنوع ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان اجتہادات میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرآن مجید کی کسی نص کو معطل یا موقوف نہیں کیا بلکہ بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر قرآنی نصوص کی جدید تعبیر کی، جو شریعت کے مزاج اور فلسفہ حکمت سے مطابقت رکھتی تھی یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جدید حالات کے پیش نظر اپنے ہی ایک فیصلہ کو دوسرے وقت میں بدل دیا تھا۔ مثلاً آپ نے میراث کے قضیے میں حقیقی اولاد کو میراث سے محروم رکھنے کا فیصلہ دیا۔ لیکن جب یہی مسئلہ ایک عرصہ کے بعد دوبارہ ان کے سامنے آیا تو انہوں نے حقیقی اولاد اور ماں میں شریک اولاد دونوں کو میراث میں حصہ دینے کا فیصلہ صادر فرمایا، جب آپ سے آپ کے پہلے فیصلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا: پہلا فیصلہ وہی تھا جو ہم نے (اپنے اجتہاد کے مطابق اس وقت) صادر کیا تھا، اور یہ فیصلہ جو ہم اب دے رہے ہیں (اس اجتہاد کے مطابق ہے)۔'' ذلک ما قضینا وھذا علی ما نقضی ''۔ یہاں پر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہ صرف اپنے ایک فیصلہ کو دوسرے اجتہادی فیصلے سے بدلا، بلکہ اپنے عہد خلافت میں بعض ان فیصلوں کو بھی بدل دیا، جو خلیفہ اول نے اپنے زمانہ میں دیے تھے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ان فیصلوں کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا بجا نہ ہوگا۔

۱۔ ایک مجتہد اپنی ایک اجتہادی رائے کو دوسری رائے سے بدل سکتا ہے۔

۲۔ ایک مجتہد حاکم اپنے سے پیشرو مجتہد حاکم کے فیصلوں کا پابند نہیں۔

۳۔ ہر نسل کو اپنی مشکلات خود ہی حل کرنی چاہئیں، اس کے لیے اپنے مسائل کو حل کرنے کے لیے اپنے سے پہلی نسل کے فیصلوں کی پابندی ضروری نہیں ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے جنہیں اللہ نے مجتہدانہ بصیرت عطا فرمائی تھی کہا ہے: ''عہد حاضر میں مسلم دنیا کے رہنماؤں کا فرض ہے کہ مغرب میں جو انقلاب رونما ہوا ہے اس کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ پھر پورے اعتماد (ضبط نفس) اور گہری بصیرت کے ساتھ اسلام کے منتہائے اہداف Ultimate Aims کو بہ حیثیت ایک اجتماعی سیاست Social Polity پیش کریں''۔

علامہ نے مزید فرمایا: ''قرآن مجید کی تعلیمات جو زندگی کو ایک ترقی یافتہ تخلیقی عمل گردانتی ہیں یہ ضروری قرار دیتی ہیں کہ ہر نسل کو جو اپنے اسلاف کے (تخلیقی) کام سے روشنی حاصل کرتی ہے۔ اس بات کی اجازت دی جائے کہ وہ اپنے مسائل کو خود سلجھائے''۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت: ''ما

جعل الله عليكم في الدين من حرج "۔(۷۸:۲۲)(یعنی اللہ نے دین کے بارے میں تم پر تنگی نہیں کی) اور رسول کریم ﷺ کی حدیث شریف "لا ضرر ولا ضرار "۔(نہ نقصان دو، نہ خود نقصان اٹھاؤ) کو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجتہادات کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔ اہل علم نے قانون سازی کے سلسلہ میں مزید کہا ہے کہ " وقت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدل جاتے ہیں"۔(تتغیر الاحکام بتغیر الازمان) اس اصول کو تسلیم کرنا بے شبہ ایک عظیم الشان اجتہادی عمل ہے، جس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اہل بصیرت ہی لگا سکتے ہیں۔ علامہ ابن قیمؒ نے اپنی معروف تالیف 'اعلام الموقعین' میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

ہر چند خلافت راشدہ کے دور میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین میں سیاسی اختلافات بھی نمودار ہوئے، جن کا رونما ہونا تاریخ کا کوئی انوکھا واقعہ نہیں، لیکن اجتہاد برابر کام کرتا رہا، اور ہر صاحب اجتہاد مقدور بھر غور و فکر کی صلاحیتوں سے کام لیتا اور مسائل کا حل تلاش کرتا، ہر آدمی بڑی آزادی سے اپنی رائے کا اظہار کرتا اور یہ اختلاف رائے باہمی تعلقات پر اثر انداز نہیں ہوتا تھا۔ کیوں کہ ان کے ہاں اجتہاد کا مقصد تلاش حق تھا۔ ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر حق پرستی اور راست بازی کی گہری چھاپ تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نام اپنے ایک تاریخی خط میں قاضی کے فرائض کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا۔ اگر آج تم نے کوئی فیصلہ کیا ہے اور پھر تمہاری فکر (رائے) نے اس میں حق کا سراغ لگالیا تو یہ (پہلا) فیصلہ قبول حق کی راہ میں رکاوٹ نہیں بننا چاہیے۔ اس لیے کہ حق قدیم ہے، کوئی چیز اس کو اپنی جگہ سے ہٹا نہیں سکتی، حق کی طرف واپس آنا باطل پر برابر اڑے رہنے سے کہیں بہتر ہے۔ اس خط کے آخر میں ارشاد فرماتے ہیں: " تمہارے اجتہادات کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ان میں کون سی رائے حق سے زیادہ قریب ہے اور اللہ کے ہاں پسند"۔۱۸ اسی قسم کا ایک تاریخی خط حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مالک بن اشتر کے نام لکھا تھا۔ چونکہ ان اجتہادات کا مقصد سچائی اور اخلاقی قدروں کی بنیادوں پر ایسے معاشرہ کی تخلیق تھا، جس میں عدل و انصاف اور بلند قدروں کی روح جاری و ساری ہو ایسے معاشرہ کی تخلیق کے لیے خلافت راشدہ میں مسلسل تجربے کیے گئے۔ خاص طور پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان تجربوں سے خوش نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے آخری دور میں فرمایا: " آج مجھے جن باتوں کا پتہ چلا ہے اگر مجھے ان کا پتہ پہلے چل گیا ہوتا تو میں مالدار لوگوں کی زائد دولت چھین کر غریبوں میں تقسیم کر دیتا"۔(لو استقبلت ما استدبرت من امری لا خذت فضول اموال الاغنيا و قسمتها على





الفقراء ) اس ارشاد سے پتہ چلتا ہے کہ وہ جس مثالی معاشرے کی تخلیق کے لیے انقلابی جدوجہد کر رہے تھے، اس سے وہ مطمئن نہیں تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف وہ دولت کی منصفانہ تقسیم کے لیے اجتہاد سے مسلسل کام لے رہے ہیں۔ دوسری طرف وہ معاشرتی برائیوں کو روکنے کے لیے برابر اصلاحی اقدامات کر رہے ہیں۔ ان کے یہ عظیم الشان اجتہادی کارنامے قرآن و سنت کے بعد اجتہاد کے رہین منت ہیں جس سے انکار کرنا مشکل ہے۔

جب خلافت راشدہ کا دور ختم ہوا، اور بنو اُمیہ نے اقتدار پر قبضہ کیا تو اجتہاد کا دائرہ سکڑ تا گیا۔ اب سیاست کا انحصار تلوار پر تھا۔ شوریٰ یا اجتہاد پر نہیں تھا۔ خلافت راشدہ میں اجتہاد، اسلام کی بلند قدروں کو۔ مساوات، آزادی، شوریٰ۔ محسوس اور موثر ادارے کی شکل میں منتقل کرنے کے لیے کام کر رہا تھا۔ نئے دور کے حکمرانوں نے خلافت راشدہ کے اس تاریخی تجربے کے عمل کو روک دیا۔ اس دور میں بڑے بڑے خدا ترس لوگ پیدا ہوئے۔ جنہوں نے علم و ادب میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ لیکن اس دور میں اہل علم میں فکری اختلافات بھی ابھر کر سامنے آگئے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سنت کی تدوین و ترتیب سے پہلے دنیا سے رخصت ہو چکے تھے۔ اور مسلم ریاست کی سرحدیں وسیع ہو چکیں تھیں۔ جس کی وجہ سے وقت نے نئے نئے مسائل پیدا کر دیے تھے، جن کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی ذکر نہ تھا۔ چنانچہ علماء کو اپنے اجتہاد اور رائے پر زیادہ سے زیادہ انحصار کرنا پڑا۔ خاص طور پر اہل عراق کو جو مدینہ منورہ سے دور ہونے کی وجہ سے علم حدیث پر وہ عبور و رسوخ نہیں رکھتے تھے۔ جو اہل مدینہ کا امتیازی وصف تھا۔ چنانچہ اہل علم میں دو گروہ اہل حدیث اور اہل رائے کے نام سے سامنے آئے۔ اہل عراق، اہل الرائے کے نام سے پکارے گئے۔ شیخ محمد الخضری مرحوم نے اپنی کتاب " تاریخ التشریع الاسلامی" میں تفصیل سے ان دونوں پر بحث کی ہے۔ ان دونوں علمی جماعتوں میں فکری اختلافات اس حد تک بڑھے کہ اہل الرائے میں سے بعض لوگوں نے شدت اور انتہا پسندی سے کام لیتے ہوئے سنت کا اس حیثیت سے انکار کیا کہ وہ بھی شریعت کا ایک ماخذ ہے۔ دوسری طرف اہل حدیث میں بعض بزرگوں نے رائے کی مذمت کی اور اس کی دوسری شکلوں، قیاس، استحسان وغیرہ کا انکار کیا۔ جس طرح اہل حدیث جماعت میں ضعیف اور بے بنیاد احادیث و روایت کو فروغ حاصل ہوا جس سے خود محدثین کو ایک بڑی آزمائش سے واسطہ پڑا۔ انہیں بڑی دیدہ ریزی سے موضوع احادیث کی نشاندہی کرنا پڑی۔ اسی طرح اہل رائے گروہ میں اجتہاد اور رائے کے پردے میں ہوا و ہوس کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا، جس پر خود سنجیدہ اہل رائے کو اجتہاد اور رائے کے بارے میں سوچنا پڑا کہ شریعت مقدسہ میں کس قسم کے اجتہاد کی اجازت

ہے اور کون اس کا اہل ہے؟ چوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے عہد میں اجتہاد کا بنیادی مقصد ادراک حقیقت کے لیے جدو جہد اور محنت سے کام لینا اور پھر اس کی روشنی میں نئے مسائل کو حل کرنا تھا۔ اس لیے وہ بعض اوقات اپنے اجتہادات کے لیے کسی خاص معین نص کی تلاش نہیں کرتے تھے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک بزرگ ضحاک بن قیس نے آ کر شکایت کی کہ وہ زمین کی سیرابی کے لیے ایک نہر کا بندوبست کر رہے ہیں لیکن یہ نہر محمد بن مسلمہ نامی ساتھی کی زمین سے گزر کر ہی ان کی زمین تک پہنچ سکتی ہے۔ لیکن محمد بن مسلمہ مجھے (ضحاک) اپنی زمین سے اس نہر کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ہر چند میں نے محمد کو سمجھایا کہ اس نہر سے آپ کو بھی فائدہ ہوگا۔ آپ کی زمین سیراب ہوگی لیکن انہوں نے میری بات نہیں سنی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ضحاک کی شکایت پر محمد کو بلایا اور ان سے کہا کہ جس چیز سے تمہیں کوئی نقصان نہیں، پھر تم اپنے بھائی (ضحاک) کو اس کے فوائد سے کیوں روکتے ہو۔ لیکن محمد نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بات بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ جس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان سے کہا: "بخدا یہ نہر یقیناً ضحاک کے کھیت تک جائے گی"۔ چنانچہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حکم سے یہ نہر ضحاک کے کھیت تک پہنچائی گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فیصلے کی اساس مفاد عامہ تھا۔ انہوں نے اپنے فیصلے کے لیے کسی خاص نص کا سہارا نہیں لیا۔ لیکن اب نئے عہد میں جب اجتہاد و رائے میں ذاتی انا، اور ہوا و ہوس کو مداخلت کا موقع ملا تو اہل علم نے یہ طے کیا کہ ایک مجتہد کی رائے کو اس وقت تک قبول نہیں کیا جائے گا۔ جب تک اس کی بنیاد کتاب، سنت اور اجماع پر نہ ہو۔ اگر ایسا نہیں ہے تو یہ رائے، رائے شمار نہیں ہوگی، چنانچہ اس رائے کو جس کا انحصار کسی شرعی بنیاد پر ہے۔ اب قیاس کا نام دیا گیا، اس قیاس کی فہرست میں استحسان، استصلاح اور مصالح مرسلہ جیسی فقہی اصطلاحات کو بھی داخل کیا جا سکتا ہے۔

رسول کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے عہد کے بعد تابعین کے تیسرے دور میں بھی قرآن و سنت کی نصوص کی تشریح و تفسیر میں اجتہاد برابر کام کرتا رہا۔ مختلف سیاسی جماعتوں نے اپنے سیاسی افکار کی حمایت کے لیے مذہب کا سہارا لیا۔ جس کی وجہ سے فکری اور فقہی بحثوں میں اجتہاد اور رائے کا بھرپور مظاہرہ کیا گیا۔ مسلمانوں کے مختلف فرقوں مثلاً شیعہ، خوارج، معتزلہ، مرجئہ، جبریہ، متکلمین، اہل سنت کے افکار اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اموی دور میں بھی فکری آزادی کس وسیع پیمانے پر کام کر رہی تھی۔ دوسری صدی ہجری میں فقہ اور حدیث میں جو نامور علماء پیدا ہوئے ان میں حضرت امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام ابن حنبل کو بڑی شہرت حاصل ہوئی اور ان کے نام سے مختلف فقہی





مدارس وجود میں آئے، جو آج تک پوری مسلم دنیا میں مقبول و معروف ہیں۔ ان کے علاوہ امام جعفر صادق اور امام زید جن کا نام تمام مسلمانوں میں انتہائی عزت و احترام سے لیا جاتا ہے شیعہ مسلمانوں میں مستقل فقہی مدارس کے بانی اور ائمہ قرار دیے گئے۔

ہر چند ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ کو اصحاب رائے کا امام شمار کیا جاتا ہے اور امام مالک کو اہل حدیث کا رہنما۔ لیکن امام مالک نے قیاس اور مصالح مرسلہ کے نام سے نئے مسائل کو حل کیا ہے۔ اس کی وجہ سے بعض علماء نے انہیں (مثلاً ابن قتیبہ نے المعارف میں) علمائے رائے میں شمار کیا ہے۔ مثلاً امام مالک قیاس کے مقابلہ میں خبر احاد پر اعتماد نہیں کرتے۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے، اسے کئی بار دھویا جائے جب امام مالک کے سامنے اس روایت کا ذکر آیا تو انہوں نے کہا کہ کتے کا شکار تو جائز ہے۔ آخر اس کا لعاب مکروہ کیوں ہے؟ یا امام مالک مصلحت نامی اصول کے تحت چوری کے الزام میں ماخوذ ملزم کو جسمانی سزا دینے کے حق میں ہیں، لیکن دوسرے علماء نے ان سے اختلاف کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ ملزم بے گناہ ہو۔ ان ائمہ کے فقہی افکار میں جو بھی اختلاف ہو لیکن بزرگ اپنی نیکی تقویٰ اور حق پرستی کی وجہ سے ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے اور شدت سے آزادی رائے کے قائل تھے۔ عباسی حکمران منصور اور ہارون الرشید نے امام مالک سے درخواست کی کہ وہ ان کی معروف کتاب "الموطا" کو سرکاری سطح پر قانون کی بنیاد بنانا چاہتے ہیں لیکن امام نے ان سے اتفاق نہیں کیا اور فرمایا کہ ہر شہر میں آنحضرت ﷺ کے صحابہ کے بیرو علماء موجود ہیں جن پر لوگ اعتماد کرتے ہیں۔ ان سب کو کسی ایک رائے کا پابند بنانا درست نہیں ہے۔ تاریخ اجتہاد کا یہ واقعہ بھی ہمیشہ یاد رکھا جائے گا کہ جن بزرگوں نے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے مسلک کو مرتب کیا اور اسے مسلمانوں میں پھیلانے کے لیے پوری تندہی سے کام کیا۔ وہ خود اکثر مسائل میں اپنے امام سے اختلاف رکھتے تھے۔ حنفی فقہ کو مدون کرنے اور اسے پھیلانے میں امام ابو حنیفہ کے نامور شاگرد ابو یوسف اور محمد بن حسن نے جو کام کیا ہے وہ کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ لیکن یہ دونوں بزرگ اکثر مقامات پر اپنے استاذ عالی مقام سے اختلاف رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنے امام کے جن افکار و آراء کو قبول کیا ہے۔ انہیں دلیل و برہان کی میزان پر تولنے کے بعد قبول کیا ہے۔ محض خوش اعتقادی، یا تقلید کی بناء پر قبول نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے کہ اجتہاد کا مقصد تلاش حق ہے اور سچائی کی پیروی، چنانچہ جب ابو یوسف امام مالک سے ملے اور احادیث کا علم ہوا تو انہوں نے اپنی بعض آراء سے رجوع کرتے ہوئے امام مالک سے کہا: ابو عبداللہ! میں آپ کی بات کو قبول کرتا ہوں، اگر میرے ساتھی (امام ابو حنیفہ) کو ان باتوں کا علم ہو جاتا، جن کا مجھے (اب) ہوا

ہے۔ تو وہ بھی میری طرح (اپنی آراء) سے رجوع کر لیتے۔ یہی حق کی پیروی ہے، جس کا مشورہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے تاریخی خط میں ابوموسیٰ اشعری کو دیا تھا کہ "حق کی طرف واپسی باطل پر ڈٹے رہنے سے کہیں بہتر ہے" امام ابوحنیفہ فرمایا کرتے تھے کہ "ہذا رأیی وھذا أحسن ما رأیت فمن جاء برأی خیر منہ قبلناہ"۔ یہ میری رائے ہے یہ میرے خیال میں سب سے بہتر رائے ہے۔ اگر کوئی اس سے بہتر رائے پیش کرے گا تو ہم اسے قبول کریں گے۔ اسی قسم کا ایک قول امام مالک سے روایت کیا جاتا ہے وہ کہا کرتے تھے۔ انما انا بشر، اصیب وأخطی، فاعرضوا قولی علی الکتاب والسنۃ۔ میں ایک آدمی ہوں، غلطی بھی کرتا ہوں اور صحیح بات بھی کہتا ہوں، میری رائے کو کتاب وسنت کے سامنے پیش کرو۔

جس طرح ابویوسف اور محمد بن حسن نے اکثر مسائل میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا اور کتاب الخراج میں ابویوسف نے کھل کر اپنے امام کی رائے سے اختلاف کیا، اسی طرح امام مالک کے ساتھیوں نے ان کی فقہ کو مرتب کیا لیکن ان کے افکار سے اختلاف بھی کیا۔ اشہب، ابن قاسم اور سحنون، مالکی فقہ کے بلند پایہ فقہاء شمار کیے جاتے ہیں۔ لیکن انہوں نے آنکھیں بند کر کے اپنے امام کے افکار کو قبول نہیں کیا۔ ابن رشد نے لکھا ہے کہ اشہب اور ابن قاسم اپنی بحثوں میں امام مالک کی (علمی) غلطیوں کی نشاندہی کیا کرتے تھے۔ جسے بعض علماء پسند نہیں کرتے تھے۔

یہ اجتہاد ورائے ہی کا کرشمہ تھا کہ آج ہمارے ہاتھوں میں فقہ اسلامی کا قابل قدر ذخیرہ موجود ہے، لیکن جب یہ فقہی آراء وافکار مرتب ومدون ہو گئے اور حسن اتفاق سے بعض فقہی مسالک کو حکومت وقت کی تائید بھی حاصل ہو گئی تو پھر مرورِ وقت کے بعد ان کے ماننے والوں میں اجتہادی روح کمزور ہوتی چلی گئی اور انہوں نے ائمہ کرام کے افکار کو شریعت مقدسہ کا درجہ دے دیا۔ ہر مسلک کے پیرو وں نے شعوری یا لاشعوری طور پر دوسرے مسلک کو شکست دینے کی کوشش کی تاکہ حکومت کے سرکاری مناصب پر قبضہ رہے۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں یہ اختلافات اس حد تک بڑھے کہ دمشق کے قاضی محمد بن موسیٰ حنفی نے کہا: "اگر میرے بس میں ہو تو میں شوافع پر جزیہ لگا دوں"۔ اسی طرح کی ایک روایت ابوحامد الطوسی کی طرف منسوب ہے انہوں نے کہا: "لو کان لی أمر فوضعت علی الحنابلۃ الجزیۃ"۔ یعنی اگر مجھے اختیار ہوتا تو میں حنابلہ پر جزیہ عائد کر دیتا۔

جب فکر ونظر کا یہ حال ہو تو اہل علم سے زندگی کے مسائل کو سلجھانے کی کیا توقع کی جا سکتی ہے تقلید وجمود اور باہمی اختلاف ونزاع نے علماء وفقہا کی ساری توانائیوں کو اپنے اندر جذب کر لیا اب مسائل





کا حل قرآن وسنت یا عقل ودانش کی روشنی میں نہیں سوچا جاتا تھا۔ بلکہ اپنے اپنے مسلک کے مدون فقہی اقوال میں تلاش کی جاتا تھا، اب شریعت مقدسہ اور فقہ دو مترادف لفظ بن گئے تھے اب قانون کا بنیادی ماخذ قرآن وسنت نہیں تھا اسے (قرآن وسنت) اب ثانوی درجہ حاصل تھا۔ ابوالحسن کرخی نے کہا تھا: جو آیت یا حدیث ہمارے امام کے قول کے مطابق نہیں وہ منسوخ ہے یا ماوّل۔ ۹

بے شبہ علمائے دربار اور فقہائے جامد کے علمی اور اخلاقی انحطاط کے خلاف علامہ ابن تیمیہ، ابن قیم اور اس دور کے دوسرے علمائے اجتہاد نے آواز اٹھائی اور یہ کہنا شاید مبالغہ نہ ہو کہ چاروں مذاہب کے نام سے جو "فقہی جبر" روا رکھا گیا تھا اس کے خلاف ابن تیمیہ نے بغاوت کی، ابن قیم نے الطرق الحکمیہ، میں بڑے درد وکرب سے لکھا کہ علماء کے ایک گروہ نے شریعت کو ایسے مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں وہ مخلوق کے مفاد عامہ کی حفاظت نہیں کر سکتی ان لوگوں نے ادراک حقیقت کی صحیح راہوں کو خود اپنے پر بند کر رکھا ہے اور یہ گمان کر رکھا ہے کہ یہ راہیں شرعی قواعد سے متصادم ہیں۔ بخدا ایسا نہیں ہے۔۔۔ حکام نے جب یہ صورت حال دیکھی تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ لوگوں کے معاملات کی اصلاح شریعت سے جیسا کہ ان علماء (جامد) نے اسے سمجھ رکھا ہے۔ نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ حکام نے سیاست میں شر وفساد کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے۔ مع حقیقت یہ ہے کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی زوردار تحریریں اور درد ناک صدائیں فضا میں تحلیل ہو کر رہ گئیں اور مسلم دنیا برابر تقلید وجمود کی تاریکیوں میں بھٹکتی رہی۔ اس صورت حال کے خلاف عہد حاضر میں پہلے عرب دنیا میں جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ اور شیخ رشید رضا نے کامیاب آواز اٹھائی پھر برصغیر میں مولانا شبلی، علامہ اقبال اور ابوالکلام آزاد، نے علماء کے جمود اور زندگی کے عملی مسائل سے ان کی بے اتفاقی پر کڑی نکتہ چینی کی، ان حضرات نے نہ صرف علماء کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا، بلکہ جدید تعلیم یافتہ گروہ کو بھی گم کردہ راہ قرار دیا۔ فکر ونظر سے علماء اور دانش وروں کی نا آشنائی کا ذکر کرتے ہوئے ابوالکلام نے اپنے خاص انداز میں کہا تھا: "یہاں صرف دو گروہ ہیں: علماء اور جدید تعلیم یافتہ گروہ مگر دونوں مذہب سے نا آشنا اور منزل سے بے خبر۔ ایک کو کشتی نہیں ملتی، دوسرے کو ساحل نہیں ملتا"۔ اقبال اور ابوالکلام کی انقلابی صداؤں نے ہمارے فکری جمود وتعطل کو کہاں تک توڑا؟ اس کا جواب تو اہل نظر ہی دے سکیں گے البتہ ہم اس تلخ حقیقت کا مشاہدہ کر رہے ہیں کہ پوری مسلم دنیا ابھی تک اپنی سر زمین پر صحت مند روحانی اور اخلاقی قدروں پر مبنی ایسا جمہوری نظام قائم کر نہیں پائی جو ہمارے سیاسی اور اقتصادی مسائل کو حل کرنے کا عزم رکھتا ہو۔ چنانچہ آج مسلم معاشرہ فکری اور اخلاقی بحران کا شکار ہے۔ ایک طرف فکری ژولیدگی ہے، جو ہمارا پیچھا نہیں چھوڑتی اور جس نے ہماری منزل کو نظروں سے اوجھل کر

دیا ہے۔ دوسری طرف نفاق ہے جو ہماری عملی زندگی کی علامت بن کر رہ گیا ہے۔ اس فکری ژولیدگی اور عملی نفاق کا ایک بنیادی سبب یہ ہے کہ ہم نے اپنی فکری اور ذہنی صلاحیتوں سے کام لینا چھوڑ دیا ہے۔ اجتہاد، تحقیق اور آزادی فکر سے وابستہ روایات سے ہاتھ اٹھالیا ہے اور روح عصر کا ساتھ دینے سے برابر گریز کر رہے ہیں۔ اس صورت حال کا ہمیں سنجیدگی سے جائزہ لینا چاہیے اور اپنے اجتماعی مسائل کو ان کے صحیح تناظر ہی میں حل کرنا چاہیے۔ اس سلسلے میں امام مالک کے ایک فقہی اصول کو بیان کرتے ہوئے رشید رضا لکھتے ہیں:

"(ہمارے مسائل میں) جہاں تک عبادات کا تعلق ہے ان میں قرآن وسنت کے ظواہر نصوص پر عمل کرنا چاہیے اور جہاں تک دنیاوی معاملات اور سیاست کا تعلق ہے تو ان کی بنیاد ظواہر نصوص کے بجائے بھلائی کے حصول اور برائی کے خاتمے پر ہے (جلب المصالح و درء المفاسد) اگر دونوں میں یعنی ظواہر نصوص میں اور مصالح کے حصول میں تعارض واقع ہوجائے تو پھر نصوص کی تاویل کی جائے گی"۔[11] اسی قسم کی رائے کا اظہار شاطبی نے الموافقات میں کیا ہے کہ دین کی بنیاد وحی پر ہے اور سیاست اور (دنیاوی امور) کی بنیاد عقل، مشاہدے اور تجربے پر ہے، ہمارے اسلاف نے دینی و دنیاوی مسائل کو سلجھانے کے لیے اسلام کی بلند قدروں کی روشنی میں جس وسعت نظر، بصیرت اور عزم سے فیصلے کیے تھے وہ آج ہماری تاریخ کا قیمتی سرمایہ ہیں، چنانچہ ہمیں اپنے اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے فکری جدوجہد سے کام لینا ہوگا تاکہ اپنے مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں حل کرسکیں۔ ہمیں یہ بات بھولنی نہیں چاہیے کہ اہل علم نے کبھی بھی کسی مجتہد کے اجتہاد کو حرف آخر تصور نہیں کیا، حتیٰ کہ ہمارے عہد میں بھی قدامت پسند سنجیدہ حلقے بھی اجتہاد کے قائل ہیں ہدایہ یا فتاویٰ عالمگیری کے فقہی فیصلوں کے بارے میں ایک بار مرحوم مفتی محمد شفیع صاحب نے لکھا تھا: "ان تالیفات اور مجموعوں میں جو فیصلے درج ہیں، ان میں سے بعض کو نظر انداز یا منسوخ کیا جاسکتا ہے یا دوسرے فیصلوں کو ان کی جگہ دی جاسکتی ہے"۔[12]

یہاں اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ عہد حاضر میں مجتہد کے لیے جہاں عربی زبان وادب قرآن وسنت کے نصوص اور فقہی سرمایہ سے آگاہی ضروری ہے وہاں عہد حاضر کے جدید سیاسی اور اقتصادی افکار سے واقف ہونا بھی ضروری ہے جس طرح عربی زبان اور قرآن وسنت کا علم رکھے بغیر اجتہاد کا دعویٰ مضحکہ خیز ہے اسی طرح جدید فلسفۂ سیاست ومعیشت سے آگاہی کے بغیر تفقہ واجتہاد کا دعویٰ محل نظر ہے اور خود فریبی کے مترادف۔ چنانچہ وقت آگیا ہے کہ ہم اپنے نظام تعلیم کا ناقدانہ جائزہ لیں کہ وہ کس حد تک ہماری اخلاقی وعلمی روایات اور روح عصر کا ترجمان ہے فکری جدوجہد یا اجتہاد ہی ایک ایسی





راہ ہے جس پر چل کر ہم اپنے فکری بحران پر قابو پاسکتے ہیں قرآن مجید نے کہا ہے "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"۔ یعنی جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد سے کام لیتے ہیں ہم ان کے سامنے یقیناً حق و صداقت کی نئی نئی راہیں کھول دیتے ہیں۔ (عنکبوت آیت نمبر ۶۹)

## حواشی وحوالہ جات

۱۔ ظہر الاسلام، قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ج ۴، ص ۲۶۲

۲۔ محمد پاشا المخزومی، خاطرات جمال الدین افغانی، دمشق، ۱۹۶۵ء، ص ۱۱۱

۳۔ اجتہاد کا لفظ محنت ومشقت برداشت کرنے کے معنی میں بولا جاتا ہے کہا جاتا ہے: اجتهد: بذل ما في وسعه یعنی اس نے جس قدر ممکن تھا محنت سے کام لیا۔ چنانچہ جو کام محنت ومشقت سے خالی ہو وہاں اجتہد بولا نہیں جاتا مثلاً یہ نہیں کہا جاتا۔ اجتهد في حمل الخردلة۔ اس نے رائی کے دانے کو اٹھانے میں محنت سے کام لیا۔ اہل اصول کے ہاں اجتہاد سے مراد ہے کسی شرعی حکم کے استنباط میں فقیہ کی حد تک محنت سے کام لینا کہ اس سلسلہ میں مزید محنت اس کے بس سے باہر ہو۔ جہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اجتہاد وہیں ہوتا ہے جہاں پر کسی شرعی حکم میں کوئی قطعی دلیل نہ ہو۔ مثلاً وجوب صلوٰۃ وزکوٰۃ کے بارے میں کوئی اجتہاد نہیں۔ کیونکہ دونوں کا ثبوت قطعی دلیل (قرآن مجید) سے ہوچکا ہے۔

علماء نے اس امر پر بھی بحث کی ہے کہ آیا کوئی عہد مجتہد سے خالی رہ سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی نے کہا ہے کہ یہ ممکن ہے لیکن حنابلہ نے کہا کہ ایسا ممکن نہیں کہ کوئی عہد مجتہد سے خالی ہو۔ علمائے اصول نے اجتہاد کے بارے میں جو تفصیلی ابحاث کی ہیں ان کے لیے دیکھیے مقالہ "اجتہاد" در "موسوعة الفقه الاسلامي" قاہرہ، ج ۳، ص ۵۔۱۱۸ (ط۔ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية)۔

۴۔ ملاحظہ ہو ابن قیم، اعلام الموقعین، قاہرہ، ج ۱، باب "اجتهاد الرأي فيما لم يوجد فيه نص" (تصحیح منیر دمشقی)

۵۔ ابن قیم نے اعلام الموقعین اور "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" میں خوب صورت بحث کی ہے۔ مثلاً دیکھیے: الطرق الحکمیہ، قاہرہ، ۱۳۱۷ھ، ص ۱۳۔۱۲ (ط۔ الآداب)

۶۔ المدخل الى علم اصول الفقه، دمشق، ۱۹۵۹ء (دوسرا ایڈیشن)، ص ۳۹۷

۷۔ ایضاً، ص ۲۹۷۔۲۹۹، نیز دیکھیے: شیخ محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ط۔ السعادۃ، قاہرہ، ۱۹۵۲ء، ص ۱۲۲۔۱۲۳

۸۔ ملاحظہ ہو: المدخل الى علم اصول الفقه، ص ۴۲

۹۔ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۲۲ "كل آية تخالف ما عليه اصحابنا فهي مؤولة او منسوخة وكل حديث كذلك فهو مؤول او منسوخ"۔

۱۰۔ ص ۱۳

۱۱۔ المنار، ج ۲، جلد ۲۵، ص ۱۳۰ (واظهر قواعد لمه الله فيها قاعدة الامام مالك بن انس رحمه الله تعالى المأخوذة من سياسة السنة وسيرة الخلفاء الراشدين وهي ان احكام العبادات تبنى على العمل بظواهر نصوص الكتاب، والسنة واحكام السياسة والمعاملات الدنيوية على جلب المصالح ودرء المفاسد دون ظواهر النصوص، فان تعارضا يؤول النص لرعاية المصلحة)

۱۲۔ کمال فاروقی: اجماع اور باب اجتہاد، کراچی، ۱۹۷۹ء، ص ۲ (مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی، ترجمہ مظہر الدین صدیقی)

# ربا کی حقیقت اور اسکے اطلاقات

علامہ غلام رسول سعیدی
شیخ الحدیث دارالعلوم نعیمیہ، فیڈرل بی ایریا، کراچی
سابق رکن اسلامی نظریاتی کونسل، حکومت پاکستان

## ربا کا لغوی معنی

لغت میں ربا کے معنی زیادتی، بڑھوتری اور بلندی ہیں، علامہ زبیدی لکھتے ہیں کہ علامہ راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ اصل مال پر زیادتی کو ربا کہتے ہیں اور زجاج نے کہا ہے کہ ربا کی دو قسمیں ہیں ایک ربا حرام ہے اور دوسرا حرام نہیں ہے۔ ربا حرام ہر وہ قرض ہے جس میں اصل رقم سے زیادہ وصول کیا جائے یا اصل رقم پر کوئی منفعت لی جائے اور ربا غیر حرام یہ ہے کہ کسی کو ہدیہ دے کر اس سے زیادہ لیا جائے (تاج العروس شرح القاموس ج ۱۰ ص ۱۴۳ مطبوعہ المطبعۃ الخیریہ مصر، ۱۳۰۶ھ)

علامہ عینی نے شرح المہذب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ربا کو الف، واؤ اور یا تینوں کے ساتھ لکھنا صحیح ہے یعنی ربا، ربو اور ربی (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۹۹ مطبوعہ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، ۱۳۴۸ھ)

## ربا کا اصطلاحی معنی

اصطلاح شرع میں ربا کی دو قسمیں ہیں، ربا النسیئہ (اس کو ربا القرآن بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کو قرآن مجید نے حرام کیا ہے) اور ربا الفضل (اس کو ربا الحدیث بھی کہتے ہیں) ربا الفضل یہ ہے کہ ایک جنس کی چیزوں میں دست بدست زیادتی کے عوض بیع ہو، مثلاً چار کلوگرام گندم کو نقد آٹھ کلوگرام گندم کے عوض فروخت کیا جائے۔ ربا الفضل کن چیزوں میں ہے اس میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے جس کو ان شاء اللہ ہم تفصیل سے بیان کریں گے۔ ربا النسیئہ یہ ہے کہ ادھار کی میعاد پر معین شرح کے ساتھ اصل رقم سے زیادہ وصول کرنا یا اس پر نفع وصول کرنا۔ آج کل دنیا میں جو سود رائج ہے اس پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے۔

علامہ بدرالدین عینی لکھتے ہیں: علامہ ابن اثیر نے کہا ہے کہ شریعت میں ربا بغیر عقد بیع کے





اصل مال پر زیادتی ہے اور ہمارے نزدیک ربا یہ ہے کہ مال کے بدلے مال میں جو مال بلا عوض لیا جائے مثلاً کوئی شخص دس درہم کو گیارہ درہم کے بدلے میں فروخت کرے تو اس میں ایک درہم زیادتی بلا عوض ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۹۹ مطبوعہ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، ۱۳۴۸ھ)

علامہ ابن اثیر نے جو تعریف کی ہے وہ ربا النسیئہ پر صادق آتی ہے اور علامہ عینی نے جو تعریف کی ہے وہ ربا النسیئہ پر اس لیے صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں ادھار کا ذکر نہیں ہے اور چونکہ اس میں مجانست کی قید نہیں ہے اس لیے ربا الفضل پر بھی صادق نہیں آتی۔

ربا النسیئہ کی صحیح اور واضح تعریف امام رازی نے کی ہے لکھتے ہیں: ربا النسیئہ زمانہ جاہلیت میں مشہور اور معروف تھا۔ وہ لوگ اس شرط پر قرض دیتے تھے کہ وہ اس کے عوض ہر ماہ (یا ہر سال) ایک معین رقم لیا کریں گے اور اصل رقم مقروض کے ذمہ باقی رہے گی۔ مدت پوری ہونے کے بعد قرض خواہ مقروض سے اصل رقم کا مطالبہ کرتا اور اگر مقروض اصل رقم ادا نہ کرسکتا تو قرض خواہ مدت اور سود دونوں میں اضافہ کر دیتا یہ وہ ربا ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۵۱ مطبوعہ دارالفکر بیروت، الطبعۃ الثالثۃ ۱۳۹۸ھ)

## ربا الفضل کی تعریف اور اس کی علت کے متعلق مذاہب ائمہ

ربا الفضل یہ ہے کہ ایک مخصوص مال کو اس کی مثل سے نقد زیادتی کے ساتھ یا ادھار فروخت کیا جائے مثلاً پانچ کلوگرام گندم کو دس کلوگرام گندم کے عوض نقد فروخت کیا جائے یا پانچ کلوگرام گندم کے عوض ایک سال کے ادھار پر فروخت کیا جائے اس کو ربا الحدیث بھی کہتے ہیں کیونکہ امام مسلم نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض، گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، کھجور کھجور کے عوض، نمک نمک کے عوض برابر برابر فروخت کرو اور نقد بہ نقد اور جب یہ اجناس مختلف ہو جائیں تو پھر جس طرح چاہو فروخت کرو بہ شرطیکہ نقد بہ نقد ہوں، اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے زیادہ لیا یا زیادہ دیا اس نے سود کا کاروبار کیا۔ دینے والا اور لینے والا دونوں برابر ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک دینار کو دو دیناروں کے بدلہ میں اور ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ میں فروخت نہ کرو۔ (صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۶، ۲۵، ۲۴ مطبوعہ کراچی)

علامہ نووی لکھتے ہیں کہ نبی ﷺ نے چھ چیزوں میں ربا الفضل کے حرام ہونے کی تصریح کی ہے سونا، چاندی، گندم، جو، چھوارے اور نمک، غیر مقلدین کہتے ہیں ان چھ چیزوں کے علاوہ اور کسی چیز میں کمی و زیادتی کے ساتھ بیع حرام نہیں ہے، کیونکہ وہ قیاس کے منکر ہیں۔ ان کے علاوہ باقی تمام فقہاء یہ کہتے

ہیں کہ حرمت کا یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جو چیزیں ان کے معنی میں شریک ہوں ان میں بھی تفاضل کے ساتھ بیع حرام ہے پھر ان فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ ان چھ چیزوں میں حرمت ربا کی علت کیا ہے؟ امام شافعی نے کہا سونے اور چاندی میں علت حرمت ان کا جنس ثمن سے ہونا ہے اس لیے باقی وزنی چیزوں میں کمی اور بیشی کے ساتھ بیع حرام نہیں ہوگی، کیونکہ علت حرمت مشترک نہیں ہے، امام شافعی نے فرمایا باقی چار چیزوں میں علت حرمت کھانے کی جنس سے ہونا ہے سو ہر کھانے کی چیز میں تفاضل کے ساتھ بیع حرام ہوگی، امام مالک کا قول سونے اور چاندی میں امام شافعی کی طرح ہے اور باقی چار چیزوں میں ان کے نزدیک علت حرمت خوراک کے لیئے ذخیرہ ہونے کی صلاحیت ہے سو انہوں نے منقی میں تفاضل کو حرام قرار دیا ہے۔ کیونکہ گندم اور جو کی طرح اس کا بھی ذخیرہ کیا جاسکتا ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ سونے اور چاندی میں علت وزن ہے اور باقی چار چیزوں میں علت ماپنا ہے پس ہر وہ چیز جس کی بیع وزن اور ماپنے سے ہوتی ہو اتحاد جنس کی صورت میں اس کی تفاضل کے ساتھ بیع حرام ہے، اور سعید بن مسیب، امام احمد اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ ان چار چیزوں میں علت حرمت، طعام یا وزن یا ماپ کے ساتھ فروخت ہونا ہے اس بناء پر کھانے پینے کی جو چیزیں عدداً فروخت ہوتی ہیں جیسے انڈا وغیرہ ان میں تفاضل کے ساتھ بیع حرام نہیں ہے۔ نیز فقہا کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایک سود والی جنس کو دوسری سود والی جنس کے ساتھ کمی وبیشی اور ادھار کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے مثلاً سونے کی گندم کے بدلے میں یا چاندی کی جو کے بدلے میں کمی اور بیشی کے ساتھ بیع کی جائے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ایک سود والی جنس کی اپنی جنس کے ساتھ ادھار بیع جائز نہیں ہے اور سود والی جنس کی اپنی جنس کے بدلے میں تفاضل کے ساتھ نقد بیع بھی جائز نہیں ہے۔ مثلاً سونے کی سونے کے بدلے میں ادھار بیع جائز ہے نہ نقد تفاضل کے ساتھ (شرح مسلم ج ۲ ص ۲۲-۲۳، مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی، الطبعۃ الاولی)

امام ابوالقاسم خرقی حنبلی لکھتے ہیں: ہر وہ چیز جو وزن یا ماپ کے ذریعہ فروخت کی جائے اس کی اس جنس کے بدلہ میں تفاضل سے بیع جائز نہیں ہے۔ (۱) (اور یہی امام ابوحنیفہ کا نظریہ ہے)

علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں امام احمد سے دوسری روایت یہ منقول ہے کہ سونے اور چاندی میں حرمت کی علت ثمنیت ہے اور باقی چیزوں میں طعم حرمت کی علت ہے اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے (المغنی ج ۴ ص ۷، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۵ھ)

علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں امام احمد سے تیسری روایت یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے علاوہ حرمت کی علت یہ ہے کہ وہ چیز جنس طعام سے ہو اور ماپ یا وزن سے بکتی ہو لہذا جو چیزیں عدداً





فروخت ہوتی ہیں ان کی کمی اور بیشی کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ (المغنی ج ۴ ص ۷، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۵ھ)

علامہ وشتانی لکھتے ہیں: امام مالک کے نزدیک سونے اور چاندی میں حرمت کی علت ثمنیت ہے اور باقی چار میں حرمت کی علت خوراک کا ذخیرہ ہونا یا خوراک کی صلاحیت ہے۔ (اکمال اکمال المعلم ج ۴ ص ۲۹۷، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت)

امام مالک کے مذہب پر نوٹ اور دوسرے سکوں میں سود کا ہونا بالکل واضح ہے، کیونکہ ان میں ثمنیت موجود ہے علامہ ابوالحسن مرغینانی حنفی لکھتے ہیں ہمارے نزدیک حرمت کی علت قدر مع الجنس ہے۔ (ہدایہ اخیرین ص ۷۷، مطبوعہ مکتبہ شرکت علمیہ، ملتان)

## ربا الفضل میں ائمہ کی بیان کردہ علت کا ایک جائزہ

ائمہ کرام نے احادیث مبارکہ کو سامنے رکھ کر حتی المقدور اس امر کی سعی اور کوشش فرمائی ہے کہ سود کے لیئے کوئی اصول وضع کیا جاسکے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ احادیث میں جن چھ چیزوں (سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک) میں زیادتی کے ساتھ بیع کرنے کو ربا فرمایا ہے ان میں حصر نہیں ہے بلکہ ان چیزوں کو بطور مثال ذکر کیا ہے۔ اس لیئے ائمہ اور مجتہدین نے انتہائی محنت اور جانفشانی سے ان چیزوں میں کوئی امر مشترک تلاش کرکے اس کو علت ربا قرار دیا ہے جیسا کہ مذکور الصدر تفصیل سے ظاہر ہوچکا ہے۔ ان بزرگوں نے نہایت کاوش کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات مبارکہ کو سمجھا اور سمجھایا ہے، ہم نے جب ان احادیث پر غور کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم (صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۵، مطبوعہ اصح المطابع کراچی) جب دو نوع مختلف ہوجائیں تو جس طرح چاہو فروخت کرو اور جب ان میں اختلاف نہ ہو تو فرمایا مثلاً بمثل فروخت کرو اور مثل میں مساوات کا مطلب ہے قدر میں مساوات اور قدر وزن، کیل اور عدد تینوں کو شامل ہے جس طرح ایک کلو یا ایک صاع گندم دو کلو یا دو صاع گندم کے برابر نہیں، اسی طرح ایک درجن اخروٹ اور انڈے دو درجن اخروٹ اور انڈوں کی مثل اور برابر نہیں ہیں۔ یہ ایک بالکل بدیہی بات ہے اور اسمیں کوئی خفا نہیں ہے اور اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جو چیزیں بھی وزناً کیلاً (ماپ کے ذریعہ) یا عدداً فروخت ہوتی ہیں خواہ وہ از قبیل ثمن ہوں یا از قبیل طعام ہوں یا عام استعمال کی چیزیں ہوں، لائق ذخیرہ ہوں یا نہ ہوں جب ان کی بیع مثلاً بمثل یعنی وزن، ماپ یا عدد کے اعتبار سے برابر اور یداً بید یعنی نقد کی جائے گی تو وہ جائز ہوگی اور اگر وزن، عدد یا ماپ میں زیادتی کے ساتھ یا ادھار بیع ہوگی تو ناجائز اور حرام ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ

سے حرمت ربا کے سلسلہ میں جتنی بھی احادیث روایت کی گئی ہیں سب میں مثلاً بمثل کی قید ہے اور فقہاء نے مثل کا معنی قدر کیا ہے اور قدر وزن، ماپ اور عددیتوں کو شامل ہے یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آسکی کہ ایک کلو یا ایک صاع گندم تو دو کلو یا دو صاع گندم کے غیر مثل ہوں اور ایک درجن انڈے یا اخروٹ دو درجن انڈوں یا اخروٹوں کے غیر مثل نہ ہوں اس لیے مثل میں جس طرح وزنی اور ماپ والی چیزیں شامل ہیں اسی طرح عددی چیزیں بھی شامل ہیں اور اس پر سب سے واضح دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے للذكر مثل حظ الانثيين (النساء:۱۱) مرد کے لیے عورتوں کی دو مثل (دوگنا) حصہ ہے۔ فرض کیجئے لڑکی کو ایک کلو چاندی ملتی ہے تو لڑکے کو دو کلو چاندی ملے گی، لڑکی کو ایک سو صاع گندم ملتی ہے تو لڑکے کو دو سو صاع گندم ملے گی اور اگر لڑکی کو ایک ہزار روپے ملتے ہیں تو لڑکے کو دو ہزار روپے ملیں گے اس سے معلوم ہوا کہ مثل، ماپ والی، وزنی، عددی ہر قسم کی مساوی چیز کو کہتے ہیں حدیث شریف میں ہے: امام مسلم روایت کرتے ہیں: حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ایک دینار کو دو دینار ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت نہ کرو۔ (صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۳، سنن کبریٰ ج ۵ ص ۲۷۸)

اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے مطابق جس طرح وزنی اور ماپ والی ایک نوع کی دو چیزوں میں زیادتی کے ساتھ بیع ربا ہے اسی طرح ایک نوع کی عددی چیزوں میں بھی زیادتی کے ساتھ بیع ربا ہے۔ ان دلائل کی روشنی میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ایک نوع کی دو چیزیں خواہ وہ از قبیل طعام ہوں یا استعمال ہوں یا ثمن ہوں اگر ان کی بیع کمی یا زیادتی کے ساتھ ہو خواہ کمی یا زیادتی عدد میں ہو یا کیل میں ہو یا وزن میں ہو یا بیع ادھار میں ہو تو وہ ربا ہے اور اگر برابر اور نقد بیع ہو تو جائز اور صحیح ہے۔ هذا ما عندي والعلم التام عند الله۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک ایک نوع کی ماپ اور تول والی چیزوں میں سود ہے، ان کے نزدیک علت ربا ماپ اور تول اور اشتراک جنس ہے وہ عددی چیزوں میں حرمت ربا کے قائل نہیں ہیں مثلاً سیب وزناً بکتا ہے اس لیے ایک کلو گرام سیب کو دو کلو گرام سیب کے عوض فروخت کرنا ان کے نزدیک سود ہے اور کیلے عدداً فروخت ہوتے ہیں اس لیے ایک درجن کیلوں کو دو درجن کیلوں کے عوض فروخت کرنا ان کے نزدیک سود نہیں اور یہ انتہائی تعجب خیز امر ہے کہ سیب میں زیادتی کے ساتھ بیع سود ہو اور کیلوں میں زیادتی کے ساتھ بیع سود نہ ہو۔ بعض چیزوں میں عدداً اور وزناً فروخت ہونے کا عرف بدل رہتا ہے مثلاً پشاور میں پہلے روٹی تول کر فروخت ہوتی تھی اور اب عدداً فروخت ہوتی ہے اور اخروٹ تول





کر بھی بکتے ہیں اور عدداً بھی فروخت ہوتے ہیں یعنی آپ اگر عدداً اخروٹ خریدیں تو سو کے بدلے میں دو سو اخروٹ لے سکتے ہیں اور یہ سود نہیں ہے اور وزناً خریدیں تو ایک کلو کے بدلے میں دو کلو اخروٹ نہیں لے سکتے اور یہ سود ہے بعض شہروں میں مالٹے ایک ہی دکان پر عدداً بھی بکتے ہیں اور تول کر بھی اور یہ بڑی حیرت انگیز بات ہوگی کہ ایک ہی دکاندار سے ایک چیز کو وزناً زیادتی کے ساتھ لینا سود ہو اور عدداً لینا سود نہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی کوئی توجیہ ہو لیکن میری ناقص فہم میں یہ بات نہیں آسکی۔ رہا یہ کہ بعض احادیث میں ایک حیوان کی دو حیوانوں کے ساتھ بیع کا جواز ہے تو اولاً تو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ شارع ہیں جس کا چاہیں استثناء فرما دیں، اس لیے یہ حدیث خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اپنے مورد میں بند رہے گی۔ ثانیاً ہو سکتا ہے کہ اس کی یہ وجہ ہو کہ جس طرح دو غیر جاندار چیزوں میں عین کے لحاظ سے مساوات ہوتی ہے اس طرح دو جاندار چیزوں میں عیناً مساوات نہیں ہوتی اور صفات میں فرق ہوتا ہے مثلاً ایک غلام عالم ہو تو وہ دس جاہل غلاموں سے قیمتی ہوگا ایک گھوڑا اعلیٰ نسل کا ہو تو وہ ادنیٰ نسل کے دس گھوڑوں سے قیمتی ہوگا۔ اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ایک حیوان کی دو حیوانوں کے ساتھ بیع جائز فرمائی ہو اور آپ کی تمام حکمتوں کو کون جان سکتا ہے!

امام شافعی کے نزدیک حرمت کی علت طعم اور ثمنیت ہے۔ لہٰذا تمام کھانے پینے کی چیزوں اور سونے اور چاندی میں ہم جنس چیزوں کی زیادتی کے ساتھ بیع ان کے نزدیک سود ہے لیکن جو چیزیں کھانے پینے کی اور ثمن نہ ہو مثلاً تانبا، پیتل، چونا، کپڑا اور لکڑی وغیرہ ان میں امام شافعی کے نزدیک ہم جنس اشیاء کی زیادتی کے ساتھ بیع سود نہیں ہے اور یہ عجیب و غریب بات ہے کہ ایک کلو چاندی کی دو کلو چاندی کے بدلہ میں بیع سود ہو اور ایک کلو تانبا یا پیتل کی دو کلو تانبے یا پیتل کے بدلہ میں بیع سود نہ ہو اور تانبا، پیتل، چونا اور کپڑے وغیرہ میں امام شافعی کے نزدیک سود نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سود ہے اور کھانے پینے کی عددی اشیاء مثلاً انڈے اور اخروٹ میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک سود نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک سود ہے۔

امام مالک کے نزدیک حرمت کی علت ثمن ہونا اور خوراک کا قابل ذخیرہ ہونا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تانبا، پیتل، لوہا، لکڑی اور دیگر عام استعمال کی اشیاء میں زیادتی کے ساتھ بیع کرنا ان کے نزدیک سود نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان اشیاء میں زیادتی کے ساتھ بیع کرنا سود ہے۔

اور طعام کے علاوہ استعمال کی جو چیزیں عدداً فروخت ہوتی ہیں جیسے پین، پنسل، ہتھیار، میز، کرسی، اور عام فرنیچر ان میں زیادتی کے ساتھ بیع کرنا امام مالک کے نزدیک بھی سود نہیں ہے۔ یعنی ایک

انڈے یا ایک اخروٹ کی دو انڈوں یا دو اخروٹوں کے بدلہ میں بیع کرنا امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک سود ہے لیکن ایک پین یا ایک بندوق کی دو پین یا دو بندوقوں کے بدلہ میں بیع کرنا امام کے نزدیک سود نہیں ہے اور یہ انتہائی عجیب بات ہے۔

## ربا الفضل کی حرمت کا سبب

ربا الفضل اس زیادتی کو کہتے ہیں جو ایک ہی جنس کی دو چیزوں کے دست بدست لین دین میں ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے ربو الفضل کو اس لیے حرام قرار دیا ہے کہ اس سے ربا النسیہ کا دروازہ کھلتا ہے اور انسان میں وہ ذہنیت پرورش پاتی ہے جس کا آخری ثمرہ سود خوری ہے۔ یہ حکمت رسول اللہ ﷺ نے خود بیان فرمائی ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ایک دینار کو دو دیناروں کے عوض اور ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں نہ فروخت کرو مجھے خوف ہے کہ کہیں تم سود خوری میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔ علامہ علی متقی نے یہ حدیث طبرانی کے حوالے سے بیان کی ہے (کنز العمال ج ۴ص ۱۸۷، ۱۱۷ مطبوعہ بیروت)

ظاہر ہے کہ ایک جنس کی دو چیزوں کی آپس میں بیع کی ضرورت صرف اس وقت پیش آتی ہے جبکہ اتحاد جنس کے باوجود ان کی نوعیتیں مختلف ہوں۔ مثلاً چاول اور گندم کی ایک قسم کی دوسری قسم کے ساتھ بیع ہو یا سونے کی ایک قسم کی دوسری قسم کے ساتھ بیع ہو۔ ایک جنس کی مختلف اقسام کی چیزوں کا کمی وبیشی کے ساتھ تبادلہ کرنے سے اس ذہنیت کے پرورش پانے کا اندیشہ ہے۔ جو بالآخر سود خوری اور ناجائز نفع اندوزی تک جا پہنچتی ہے۔ اس لیے شریعت نے یہ قاعدہ مقرر کر دیا ہے کہ ایک جنس کی مختلف اقسام کے باہمی تبادلہ کی اگر ضرورت ہو تو یا تو برابر مبادلہ کر لیا جائے اور ان کی قیمتوں میں جو فرق ہو اس کو نظر انداز کر دیا جائے یا ایک چیز کا دوسری چیز سے براہ راست تبادلہ کرنے کے بجائے ایک شخص اپنی چیز کو روپوں کے عوض بازار کے بھاؤ پر فروخت کرنے اور دوسرے شخص سے اس کی چیز بازار کے بھاؤ پر خریدے۔

گندم کی گندم کے بدلے میں بیع کو برابر برابر نقد ہو تو جائز کیا گیا ہے اور ادھار کو حرام کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً زید آج دس کلو گرام گندم فروخت کرتا ہے اور اس کے بدلے میں چھ ماہ بعد عمرو سے دس کلو گندم لیتا ہے تو یہ عین ممکن ہے کہ جس وقت زید گندم فروخت کر رہا ہے اس وقت گندم کی قیمت پانچ روپے فی کلو ہو اور جب عمرو اس کو اس کے بدلے میں گندم دے گا اس وقت اس گندم کی قیمت آٹھ روپیہ کلو ہو تو زید کو پچاس روپیہ کے بدلہ میں چھ ماہ بعد کی مدت کے عوض اسی روپے حاصل ہو گئے اور یہی سود ہے۔





## نفع اور سود میں فرق

اللہ تعالیٰ نے بیع کو جائز کہا ہے اور سود کو ناجائز کہا ہے اور ان میں فرق بالکل واضح ہے ہم دکاندار سے پانچ روپیہ کی چیز چھ روپے میں بخوشی خرید لیتے ہیں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ہر چند کہ یہ چیز پانچ روپے کی ہے لیکن اس چیز پر دکاندار کی محنت، ذہانت اور وقت کا خرچ ہوا ہے اور اس ایک زائد روپے کو ہم اس کی ذہنی اور جسمانی محنت کا عوض قرار دیتے ہیں لیکن جب ایک شخص پانچ روپے پر ایک روپیہ سود لیتا ہے تو اس ایک روپیہ میں وقت کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی جس کو اس ایک روپیہ کا بدل قرار دیا جا سکے اس لیے تجارت میں نفع لینا جائز ہے اور روپیہ پر سود لینا ناجائز ہے۔

## بینک کے سود کے مجوزین کے دلائل

معیشت کے بعض جدید مفکرین یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں ربا اس خاص سود کو کہا گیا ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا۔ کوئی غریب شخص شادی، بیماری یا کفن دفن کی کسی نجی ضرورت میں کسی مہاجن سے قرض لیتا تھا اور کسی مصیبت زدہ شخص کی مدد کرنے کے بجائے اس سے قرض پر سود لینا بے شک ظلم اور سنگ دلی ہے اسی وجہ سے قرآن مجید میں اس سود کو حرام کیا گیا ہے لیکن آج کل کا مروجہ سود اس سے بالکل مختلف ہے آج کل بینکوں سے غریب اور مصیبت زدہ شخص قرض نہیں لیتے بلکہ متمول اور سرمایہ دار تاجر اور صنعتکار قرض لیتے ہیں اور ان سے قرض کی رقم پر بینک جو سود وصول کرتا ہے وہ ان پر کوئی ظلم نہیں ہے کیونکہ اگر وہ بینک کو چودہ فیصد سود ادا کرتے ہیں تو خود قرض کی رقم سے ساٹھ سے ستر فیصد تک کماتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بینک سے قرض لے کر ایک کارخانہ لگاتے ہیں اور اس کارخانے سے پھر دوسرا اور تیسرا کارخانہ لگ جاتا ہے اس طرح تاجروں کی تجارت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے اگر بینک کو وہ چودہ فی صد سود دیتے ہیں تو ان پر یہ کوئی بوجھ نہیں ہے۔ اور بینک میں روپیہ عام لوگوں کا جمع کیا ہوا ہوتا ہے اس لیے اگر بینک عام لوگوں کو سات آٹھ فیصد سود ادا کرے تو بینک پر کوئی بوجھ نہیں پڑتا۔ سرمایہ دار اور بینک دونوں خوشی سے سود ادا کرتے ہیں، کسی پر ظلم نہیں ہے اور چونکہ بینکوں میں عموماً غریب اور متوسط لوگ اپنی فاضل بچت کی رقمیں جمع کراتے ہیں تو سود کے ذریعہ ان کو سات فیصد منافع کا فائدہ پہنچتا رہتا ہے۔ غرضیکہ زمانہ جاہلیت کا ربا غریبوں سے سود لیتا تھا اور اس زمانہ کی ترقیاتی اسکیم بینکوں کے ذریعہ غریبوں کو سود دیتی ہے۔ وہ ربا غربا پر ظلم تھا اور یہ غریبوں کی خوشحالی اور مال کی ترقی کا سبب ہے اس لیے شخصی اور نجی ضروریات کے قرضوں پر سود ناجائز ہونا چاہیے اور تجارتی قرضوں پر بینک کا سود جائز ہونا چاہیے۔

بینک کے سود کے جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ افراطِ زر کی وجہ سے روپے کی قدر (Value) دن بدن گرتی جا رہی ہے اور اجناس کی قیمت بڑھتی جا رہی ہے۔ اب سے انتیس سال پہلے (۱۹۶۶ء) میں سونا ایک سو روپیہ تولہ تھا، اصلی دیسی گھی پانچ روپیہ کلو، ڈالڈا دو روپیہ کلو، دیسی انڈا دو آنے کا، تنوری روٹی ایک آنے کی، دودھ آٹھ آنے کا اور ڈاک کا لفافہ چھ پیسے (ڈیڑھ آنے کا) ملتا تھا اور اب (۱۹۹۵ء) سونا تقریباً پانچ ہزار روپیہ تولہ، دیسی گھی ایک سو تیس روپیہ کلو، ڈالڈا گھی چالیس روپیہ کلو، دیسی انڈا تین روپیہ کا، تنوری روٹی ڈیڑھ روپیہ کی، دودھ اٹھارہ روپیہ کلو اور ڈاک کا لفافہ ڈیڑھ روپے کا ہو گیا۔ اس تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انتیس سال میں روپیہ کی قدر بارہ سے لے کر پچاس گنا (بچیس سو فیصد سے لے کر پانچ ہزار فیصد تک) گر گئی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے انتیس سال پہلے بینک میں سو روپیہ رکھوایا تھا اب اس کی قیمت دو چار روپیہ رہ گئی ہے اور اگر سونے کے بھاؤ سے تناسب کیا جائے تو اب ایک سو روپیہ تقریباً دو روپے کا رہ گیا ہے اگر اس سو روپیہ پر سال بہ سال بینک کا سود لگتا رہتا تو اس کی ساکھ کسی حد تک بحال رہتی اور جو لوگ بینک میں اپنی فاضل بچتوں کو جمع کراتے ہیں ان کا نقصان نہ ہوتا اس لیے بینک کا سود جائز ہونا چاہیے۔

**مجوزین سود کے دلائل کے جوابات**

اس سلسلہ میں پہلے یہ بات مان لینی چاہیے کہ قرآن مجید نے مطلقاً سود کو حرام کیا ہے خواہ شخصی ضروریات کے قرضوں پر سود ہو یا تجارتی قرضوں پر سود ہو، خواہ اس سود سے غریبوں کو نقصان ہو یا فائدہ، اللہ تعالیٰ نے امارت اور غربت کا فرق کیے بغیر سود کو علی الاطلاق حرام کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

احل الله البيع و حرم الربو (البقرہ: ۲۷۵) اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔

يا يها الذين امنو اتقوالله وذرو ما بقى من الربوان كنتم مؤمنين .فان لم تفعلو فاذنو ا بحرب من الله و رسوله . (البقرہ: ۲۷۹۔۲۷۸)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور اگر تم مومن ہو تو (زمانہ جاہلیت کا) باقی ماندہ سود چھوڑ دو۔ اور اگر تم ایسا نہ کرو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لو!

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے سود کو مطلقاً حرام کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سود مفرد کو بھی حرام کیا ہے اور لا تاکلو الربوا اضعافا مضاعفة (آل عمران: ۱۳۰) "دگنا چوگنا سود نہ کھاؤ" فرما کر سود مرکب کو بھی حرام کیا ہے اور ہر جگہ مطلقاً سود کو حرام کیا ہے اور نجی اور کاروباری قرضوں کا فرق نہیں کیا۔ علاوہ





ازیں تاریخ اور حدیث سے ثابت ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کاروباری قرضوں پر سود لینے کا بھی عام رواج تھا۔ ابن جریر "وذروا ما بقي من الربو" کی تفسیر میں لکھتے ہیں: یہ وہ سود تھا جس کے ساتھ زمانہ جاہلیت میں لوگ خرید و فروخت کرتے تھے۔

علامہ سیوطی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

امام ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم نے اپنی اپنی اسانید کے ساتھ سدی سے یہ روایت بیان کی ہے کہ یہ آیت حضرت عباس بن عبد المطلب اور بنو مغیرہ کے ایک شخص کے متعلق نازل ہوئی ہے، یہ دونوں زمانہ جاہلیت میں شریک تھے اور انہوں نے ثقیف کے بنو عمرو بن عمیر میں لوگوں کو سودی قرض پر مال دے رکھے تھے۔ جب اسلام آیا تو ان دونوں کا بڑا سرمایہ سود میں لگا ہوا تھا۔ (در منثور ج ا ص ۳۶۶، مطبوعہ مطبعہ میمنہ مصر ۱۳۱۴ھ)

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بڑے بڑے تاجر خوردہ فروشوں کے ہاتھ ادھار پر مال فروخت کرتے تھے اور اس پر سود لگاتے تھے اور اس سے واضح ہو گیا کہ زمانہ جاہلیت میں کاروباری اور تجارتی قرضوں پر سود لگانے کا عام رواج تھا اور اس کو الربو کہا جاتا تھا۔ قرآن مجید نے عموم کے صیغہ سے سود کی ممانعت کی ہے خواہ وہ سود نجی قرضوں پر ہو یا تجارتی قرضوں پر۔

رہا دوسرا اعتراض کہ بینک کے سود کو ناجائز قرار دینے کی بناء پر افراطِ زر کی وجہ سے روپیہ کی قدر گر جاتی ہے اگر بینک سے سود نہ لیا جائے تو بیس بائیس سال میں بینک میں رکھوایا ہوا ایک سو روپیہ سوا تین روپیہ کا رہ جائے گا۔ اور یہ نقصان بینک سے سود نہ لینے کی وجہ سے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسلمان ہونے کے ناطے ہمارا ایمان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم پر عمل کرنے اور اس کے منع کردہ کام سے بچنے کی وجہ سے اگر ہمیں کوئی مادی نقصان ہوتا ہے تو ہمیں اس کو خوشی سے گوارا کرنا چاہیے۔ مسلمان کے نزدیک نفع اور نقصان کا معیار دنیاوی اور مادی اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اخروی اور معنوی اعتبار سے ہے۔ دنیاوی اور مادی اعتبار سے زکوٰۃ، قربانی اور حج کے لیے زرِ کثیر خرچ کرنا بھی مال کا ضیاع اور نقصان ہے تو کیا اس مادی نقطہ نظر سے ان تمام مالی عبادات کو خیر باد کہہ دیا جائے گا؟ اور جب مسلمان مالی عبادات کو چھوڑنے پر تیار نہیں ہیں تو سود کھا کر اللہ اور رسول سے اعلان جنگ کے لیے کیسے تیار ہو سکتے ہیں؟ ایک سچے مسلمان کے نزدیک سود چھوڑنے کی وجہ سے روپے کی قدر کا کم ہو جانا خسارہ نہیں ہے بلکہ اصل خسارہ یہ ہے کہ سود لینے کی وجہ سے آخرت برباد ہو جائے!

اس سوال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ نقصان دراصل ہماری ایک اجتماعی تقصیر کی سزا ہے اور وہ

یہ ہے کہ ہم نے اسلامی طریقہ مضاربت کو رواج نہیں دیا، کرنا یہ چاہیے کہ لوگ اپنے روپے کو بینک کی معرفت کاروبار میں لگائیں اور بینک ان کا روپیہ امانت رکھنے کے بجائے ان سے ایک عام شراکت نامہ طے کرے اور ایسے تمام اموال کو مختلف قسم کے تجارتی، صنعتی، زراعتی یا دوسرے ان جائز کاروبار میں جو بینک کے دائرہ عمل میں آسکتے ہوں لگائے اور اس مجموعی کاروبار سے جو منافع حاصل ہو، اسے ایک طے شدہ نسبت کے ساتھ ان لوگوں میں اسی طرح تقسیم کرے، جس طرح خود بینک کے حصہ داروں میں منافع تقسیم ہوتا ہے۔

### افراط زر کی صورت میں اصل زر کو بحال رکھنے کا حل

ڈالر، ین، پونڈ اور ریال وغیرہ مستحکم کرنسی ہیں اور عرف اور تعامل سے یہ مقرر اور ثابت ہے کہ ان کی قدر برقرار رہتی ہے، پاکستان، بھارت، بنگلہ دیش اور دیگر پس ماندہ ممالک کی طرح افراط زر کے نتیجہ میں وقت گزرنے کے ساتھ ان کی قدر میں کمی نہیں ہوتی، سو جو شخص چار، پانچ سال یا زائد عرصہ کے لیے بینک میں اپنا پیسہ رکھنا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ وہ اپنی رقم کو ڈالرز یا کسی اور مستحکم کرنسی میں منتقل کر کے ان بینکوں میں اپنی رقم رکھے جو غیر ملکی کرنسی میں بھی اکاؤنٹ کھولتے ہیں اسی طرح جو شخص کسی طرح دوسرے شخص کو ملکی کرنسی میں مثلاً ایک ہزار روپے قرض دیتا ہے اور وہ شخص اس کو دس سال بعد ایک ہزار روپے واپس کرتا ہے تو دس سال کے بعد اس ایک ہزار روپے کی قدر ایک سو روپے رہ جائے گی اس ضرر سے بچنے کا بھی یہ طریقہ ہے کہ وہ اپنی رقم کو ڈالر میں منتقل کر کے قرض دے اور جتنے ڈالر دیئے تھے اتنے ہی واپس لے لے۔

بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ اگر اس نے ملکی کرنسی میں رقم قرض دی تھی اور مثلاً دس سال بعد اس کی قدر کم ہو گئی تو وہ اب بھی دس سال پہلے کی ملکی کرنسی جتنے ڈالر کے مساوی تھی، دس سال بعد اتنی ملکی کرنسی واپس لے سکتا ہے، مثلاً پہلے ایک ہزار روپے جتنے ڈالر کے مساوی تھے دس سال بعد اگر اتنے ڈالر کے دس ہزار روپے بنتے ہیں تو وہ دس ہزار روپے لے سکتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وہ بہر حال ایک ہزار روپے دے کر دس ہزار روپے لے رہا ہے اور معنوی طور پر خواہ ان کی قدر برابر ہو لیکن یہ صورۃً اصل رقم سے زائد لینا ہے اور ظاہری اور صوری طور پر اس کے سود ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، نیز چونکہ یہ پہلے سے طے نہیں کیا گیا اس لیے یہ موجب نزاع بھی ہے، افراط زر سے بچنے کے لیے ملکی کرنسی کو سونے چاندی سے بدل کر قرض دینا بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سونے چاندی میں ادھار جائز نہیں ہے۔





# حضور ﷺ پر جادو کیئے جانے کی حقیقت

مولانا امین احسن اصلاحی

یہ سورہ (الفلق) کسی شان نزول کی محتاج تو نہیں ہے لیکن اس کے تحت لوگوں نے ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نبی ﷺ پر العیاذ باللہ کچھ یہودیوں نے ایک زمانہ میں جادو کر دیا تھا جس سے آپ بیمار ہو گئے تو آپ کو یہ سورہ سکھائی گئی اور آپ اس جادو کے اثرات بد سے محفوظ ہوئے۔ اگرچہ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ اس جادو کا کوئی اثر آپ کے فرائض نبوت پر نہیں پڑا لیکن ساتھ ہی نہایت سادہ لوحی سے یہ اعتراف بھی کر لیا گیا ہے کہ اس کا اثر حضور ﷺ پر یہ پڑا کہ آپ بھلنے جا رہے تھے کسی کام کے متعلق خیال فرماتے کہ کر لیا ہے لیکن نہیں کیا ہوتا۔ ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ علیہن اجمعین کے متعلق خیال فرماتے کہ ان کے پاس گئے ہیں لیکن نہیں گئے ہوتے، بعض اوقات اپنی نظر پر بھی شبہ ہوتا کہ ایک چیز کو دیکھا ہے مگر نہیں دیکھا ہوتا۔ ان حضرات کے بیان کے مطابق حضور ﷺ کی یہ حالت گھنٹے دو گھنٹے یا دن دو دن نہیں بلکہ پورے چھ ماہ رہی۔ اب سوال یہ ہے کہ جب پورے چھ ماہ آپ پر العیاذ باللہ، تعطل دماغ کی یہ کیفیت طاری رہی تو کیا یہ امکان مستبعد قرار دیا جا سکتا ہے کہ العیاذ باللہ آپ نے خیال فرمایا ہو کہ نماز پڑھ لی ہے لیکن نہ پڑھی ہو یا یہ کہ نازل شدہ وحی کا تبین وحی کو لکھوا دی ہے حالانکہ نہ لکھوائی ہو یا یہ کہ جبرائیل امین علیہ السلام کو دیکھا ہے حالانکہ نہ دیکھا ہو؟ ان امکانات کو کس دلیل سے آپ رد کر سکتے ہیں؟ اگر کوئی کہے کہ اس طرح کی کوئی بات روایات میں نہیں ملتی تو ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ روایات میں تمام جزئیات کہاں بیان ہو سکتی ہیں۔ لیکن ایک ایسے شخص سے جس کی ذہنی حالت آپ کے بیان کے مطابق وہ ہے جو مذکور ہوئی تو اس سے ان باتوں کا صادر ہونا تعجب انگیز نہیں بلکہ نہ صادر ہونا تعجب انگیز ہے۔

میرے نزدیک اس شانِ نزول کو رد کرنے کے لیے یہ دلیل کافی ہے کہ یہ اس مسلمہ عقیدے کے بالکل منافی ہے جو قرآن نے انبیاء کرام سے متعلق ہمیں تعلیم کیا ہے۔ عصمت، حضرات انبیاء کرام (علیہم السلام) کی ان خصوصیات میں سے ہے جو کسی وقت بھی ان سے منفک نہیں ہو سکتیں۔ اس عصمت کو اس امر سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا کہ نبی کے دندان مبارک شہید ہو گئے یا وہ زخمی ہو گیا یا وہ قتل کر دیا گیا۔ ان میں سے کوئی چیز بھی اس کی نبوت میں قادح نہیں ہے۔ کہ اس کو آپ اس امر کی دلیل بنائیں کہ جب نبی ان چیزوں میں مبتلا ہو سکتا ہے تو مسحور بھی ہو سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کو کردہ اور نا کردہ، دیدہ اور نا دیدہ میں کوئی امتیاز ہی باقی نہیں رہ جاتا۔ اللہ تعالیٰ نے اس طرح کے شیطانی تصرفات سے اپنے نبیوں کو محفوظ رکھا ہے اور ان کی یہ محفوظیت دین کے تحفظ کے لیے ناگزیر ہے۔ یہ محفوظیت ہی نبی کے ہر قول و فعل کو سند بناتی ہے۔ پورا قرآن انبیاء کی عصمت پر گواہ ہے اور ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ ان کی عصمت پر ایمان رکھے۔

شانِ نزول کے اس واقعے کو اگر روایت کے اصولوں پر جانچا جائے تو اس میں نمایاں ضعف موجود ہے، صحاح کی ایک روایت میں رنگ آمیزی کرنے کے لیے تیسرے درجے کی ضعیف و موضوع روایتوں کا سہارا لیا گیا ہے اور اس کو ایک امرِ واقعہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ یہ روایت صحاح میں سے صرف بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، مسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور ابن ماجہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے لی ہے اور سند کے تیسرے واسطے تک یہ خبرِ واحد ہی رہی ہے۔ حتیٰ کہ بخاری کی ایک روایت میں سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ یہ اقرار کرتے ہیں کہ میں نے اسے ابن جریج سے بالکل پہلی مرتبہ سنا۔ گویا اس واقعہ نے نبی ﷺ کے وصال کے سو سال بعد شہرت پائی۔ اس سے پہلے اس کا علم صرف بعض افراد تک محدود رہا۔ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ العیاذ باللہ اگر حضور اکرم ﷺ چھ ماہ تک مسحور رہے ہوتے تو یہ واقعہ اتنا غیر معمولی تھا کہ صدرِ اول ہی میں اس کا چرچا ہو جاتا اور یہ روایت ایک متواتر روایت کی حیثیت سے ہم تک پہنچتی۔

صحاح کی کسی روایت میں یہ نہیں بتایا گیا کہ اگر یہ جادو ہوا تو حضور ﷺ پر اس کا اثر کتنا عرصہ رہا۔ اس کے برعکس ان تینوں کتابوں کی متفق علیہ روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ حتی اذا کان ذات یوم او ذات لیلۃ دعا رسول اللہ ﷺ ثم دعا ثم دعا۔ (یہاں تک کہ جب ایک دن یا ایک رات گزر گئی تو رسول اللہ ﷺ نے پے در پے دعا کی) اس سے معلوم ہوا کہ اگر اس کا کوئی اثر آپ کی قوتِ متخیلہ پر پڑا بھی تو وہ چند گھنٹوں سے زیادہ نہیں رہا۔ پھر آپ نے اللہ تعالیٰ سے بار بار دعا کی اور یہ اثر جاتا رہا۔ اگر ایسا ہوا تو یہ بالکل اسی قسم کی بات ہوئی جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جادوگروں کی رسیوں اور





لاٹھیوں کو سانپ سمجھ لیا اور وقتی طور پر گھبرا گئے۔ اس طرح کی کیفیات تھوڑی دیر کے لیے طاری ہو جانا ناممکن نہیں ہوتا۔ یہ کیفیات بطور امتحان بھی نبی کو پیش آ سکتی ہیں لیکن ہوتی یہ وقتی اور عارضی ہیں تا کہ نبی کی عصمت مجروح نہ ہو۔

یہ حقیقت بھی ملحوظ رہے کہ صحاح میں نہ اس واقعہ کو سورہ کے شانِ نزول کے طور پر بیان کیا گیا ہے اور نہ یہ بتایا گیا ہے کہ معوذتین کی آیات پڑھ پڑھ کر حضور ﷺ نے کسی تانت کی گرہیں کھولیں۔ یہ چیز واضح کرتی ہے کہ محدثین نے اس واقعہ کو سورۂ فلق سے متعلق نہیں مانا۔ یہ بعد والوں کی ذہانت ہے کہ وہ اس روایت کو معوذتین کے ذیل میں لے آئے۔ حالانکہ جیسا کہ سورۂ فلق کی تفسیر سے واضح ہوا اور آگے سورۂ ناس کی تفسیر سے واضح ہوگا، ان کا مفہوم اس سے اِبا (انکار) کرتا ہے کہ ان کے نزول کو کسی مجہول جادوگر کے کسی شیطانی عمل کا نتیجہ قرار دیا جائے۔