"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت"

کا

تنقیدی جائزہ

جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)
ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۵)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تجارت کے لئے تراضی طرفین ضروری ہے اور عدم تراضی کی صورت میں وہ تجارت حلال کردہ تجارت کی حد سے نکل جائے گی. اس کے برخلاف اَکل بالباطل کی بنیاد شریعت کی مخالفت ہے. چنانچہ اگر حصولِ مال کے کسی ایسے طریقے پر فریقین باہم رضامند ہو جائیں جو شریعت کی نظر میں حصولِ مال کا جائز طریقہ نہیں تو ان کی یہ باہمی رضامندی اس طریقے کو 'اکل بالباطل' سے خارج نہیں کر سکتی. فاضل مولف کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ "اگر کوئی تجارت ہو جس میں دونوں فریق کی رضامندی اور خوش دلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا" "تجارت عن تراضٍ" کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ 'اکل بالباطل' نہ ہو اور اس کی یہ حیثیت دوسرے شرعی دلائل سے متعین ہوگی۔

یہ غلط فہمی ہے کہ تراضی طرفین سے ہر معاملہ جائز ہو سکتا ہے خواہ وہ شریعت کے خلاف ہو یا موافق اس کے برخلاف تجارت کی کسی شکل کے جائز ہونے کے لئے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ از روئے شریعت وہ معاملہ جائز ہو دوسرے یہ کہ معاملہ تراضی طرفین سے ہو. کمرشل انٹرسٹ یا کوئی بھی دوسرا سودی کاروبار قرآنِ مجید کے حرمتِ ربا کے قانون کے تحت حرام ہے تراضی طرفین اس حرمت کو کس طرح زائل کر سکتی ہے. تراضی طرفین سے صرف وہ جائز معاملات باہم حلال ہو سکتے ہیں جن کا رکن فریقین کی رضا ہو۔

سود اُن حرام و ناجائز معاملات میں سے ہے جن کی حرمت پر کتاب و سنت سے مستقل دلائل قائم ہیں اور جن کی حلت و حرمت تراضیٔ طرفین سے بے نیاز ہے[1]

علاوہ بریں کسی تاویل کے ذریعہ یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ شریعت کے نزدیک تجارت کا معاملہ ہے۔ سود کی حرمت کے منکرین کے جواب میں قرآن مجید نے 'سود' اور 'بیع' کے مماثل ہونے کو باطل قرار دیا ہے اور ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتایا ہے[2] اس صورت میں کمرشل انٹرسٹ کو تجارت پر قیاس کرنے کی کیا صورت باقی رہ جاتی ہے۔ "کمرشل انٹرسٹ پر جو تجارت کی جاتی ہے" اس کا' یا اس تجارت کے بارے میں تراضیٔ طرفین کا اثر کمرشل انٹرسٹ پر پڑنے' کا کوئی سوال نہیں اٹھتا کیونکہ یہ دو علیحدہ اور مستقل معاملات ہیں جن میں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان ہوا۔ قرضدار اس روپے سے جو تجارت کرتا ہے خواہ وہ قرضخواہ سے تجارت کرے یا کسی دوسرے شخص سے' وہ اس قرض کے معاملہ کے علاوہ اپنی ایک آزاد حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فاضل مولف کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ کو تجارت کا معاملہ قرار دیکر اسے تراضیٔ طرفین کے ذریعہ جائز کرنا چاہتے ہیں تو دلائل کی منطقی ترتیب یہ ہونی چاہیئے کہ اول وہ قرآن مجید کے علی الرغم یہ ثابت کرتے کہ سود یا کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ تجارت کا معاملہ ہے دوسرے یہ معاملہ شریعت کی نظر میں جائز ہے تیسرے کیونکہ یہ تراضیٔ طرفین سے ہوا ہے اس لئے "اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" کے پیش نظر حلال ہے اور حلت کی دلیل

---

[1] کسی ملک کے قانونِ عقود (CONTRACT LAW) کو اٹھا کر دیکھ لیجئے معلوم ہو جائے گا کہ عصری نظامہا قوانین بھی اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں کہ عقد (CONTRACT) کے صحیح (VALID) ہونے کی ایک بنیادی شرط جو تراضیٔ طرفین (MUTUAL CONSENT) سے مقدم ہے یہ ہے کہ عقد قانوناً ناجائز (UNLAWFUL) نہ ہو۔ اگر کوئی عقد کسی غیر قانونی امر پر ہوا یا کسی غیر قانونی مقصد سے ہوا (AGAINST LAW OR FOR AN UNLAWFUL PURPOSE) تو وہ بہرحال باطل (VOID) ہے خواہ تراضیٔ طرفین رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ تراضیٔ طرفین صرف اسی وقت موثر ہو سکتی ہے جب عقد بذات خود دائرۂ قانون میں ہو۔ (IS IN ITSELF LAWFUL)۔

[2] ذٰلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللہ البیع وحرم الربوا ۔ سورۂ بقرۃ۔

کے ان تینوں مقدمات کا فراہم ہونا معلوم۔

موصوف نے مذکورہ مباحث کے بعد مقالہ کے اخیری حصہ میں چودہ صفحات میں ربوا کی حقیقت اور حرمتِ ربوا کی علت پر گفتگو کی ہے۔ یہ دونوں مباحث سود کے سلسلہ میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور سود کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہونچنے کے لئے ان پر سیر حاصل بحث انتہائی ضروری ہو۔ فروعی مباحث میں اُلجھنے کے بجائے فاضل مولف کو ان اہم اور بنیادی مسئلوں کو طے کرنا چاہیئے تھا۔ مگر بڑا افسوس ہے کہ ان مباحث کو مؤخر کرنے کے علاوہ یہ جس غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں مؤلف کی بحث اتنی ہی سطحی غیر مدلل اور غیر تشفی بخش ہو۔

ربوا کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے مؤلف نے کم و بیش وہی باتیں دہرائی ہیں جو وہ ربوا الفضل کے سلسلے میں پچھلے مقالہ میں لکھ چکے ہیں یعنی "مختصر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ جب تک ظلم کا پہلو موجود نہ ہو اس وقت تک محض کمی بیشی کے فرق کو ربوا نہیں کہا جائیگا"[1]۔ کمی بیشی کے بارے میں فاضل مولف کے موقف کی کمزوری پچھلے مقالہ پر گفتگو میں واضح کی جا چکی ہو ظلم کے بارے میں اپنے موقف کی تائید میں آپ نے ان احادیث و آثار کو پیش کیا ہو جن سے معلوم ہوتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام نے قرض کی رقم واپس کرتے وقت زیادہ دیا۔ ان احادیث و آثار کو اس بحث میں پیش کرنا خلط مبحث سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ قرض لیکر خوش دلی اور اپنی مرضی سے زیادہ بہتر ادا کرنے کے جواز میں کسی کو کلام نہیں[2]۔ سوال سارا اس بات کا ہو کہ قرض کی رقم کے علاوہ مشروط زیادتی کا لین دین ربوا ہے یا نہیں۔ موصوف جن روایات کو اپنے موقف کی تائید میں لائے ہیں وہ درحقیقت خود اُن کے خلاف ہیں کیونکہ زیادتی کی شرط کے بعد خوش دلی اور مرضی ختم ہو جاتی ہے اور قرضدار اس زیادتی کی ادائیگی کا پابند ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ باوجود شرط کے خوش دلی اور مرضی رہتی ہے (جس کا مطلب یہی ہوگا کہ شرط کے باوجود مقروض کو حق یا اختیار رہتا ہے کہ اس مشروط زیادتی کو ادا کرے یا نہ کرے) تو یہ بات عقل سے بالا ہے کہ اگر ایسا ہی ہے تو قرض کے معاملہ میں زیادتی کی شرط[3] کا فائدہ کیا ہے۔

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۹۹ [2] اور ہے کہ یہ صرف قرض کی حد تک درست ہے اور ربوالفضل کی صورتوں میں خوش دلی سے تفاضل ہو تب بھی وہ ربوا ہے۔ [3] واضح رہے کہ شرط کے لئے یہی ضروری نہیں ہو کہ اس کا ذکر صراحتاً کیا گیا ہو۔ شرط عرفاً اور دلالۃً بھی ہو سکتی ہے۔

اس جگہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شرط کے قبول کرنے کی حد تک تو فریق ثانی کی خوش دلی اور رضی پائی گئی اور جواز کے لئے اتنا کافی ہے کیونکہ اس وقت پیش کردہ روایات سے استدلال نہیں کیا جا سکے گا اور کوئی دوسری روایت اثباتِ مدعا کے لئے لانی پڑے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام کے قول یا فعل کسی سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ زیادتی کا لین دین کسی شرط کے تحت کیا گیا (صراحۃً، عرفاً یا دلالۃً) مشروط زیادتی کا جواز غیر مشروط زیادتی ثابت کرنے والی روایات سے نہیں لایا جا سکتا۔

حرمتِ ربوا پر فاضل مؤلف نے جو کچھ سپردِ قلم کیا ہے اس سے اتفاق کرنا ممکن نہیں۔ موصوف کا کہنا ہے کہ ربوا کو حرام قرار دیتے ہوئے اس کی حرمت کی اصل علت خدا نے یوں بیان فرمادی ہے کہ ' لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ' (نہ ظالم بنو نہ مظلوم) یعنی ربوا ہر وہ کاروبار ہے جس میں کوئی فریق ظالم یا مظلوم ہو جائے، جب ایک فریق ظالم ہوگا تو دوسرا خود بخود مظلوم ہو جائے گا۔ ان دو لفظوں میں ربوا کی ساری کائنات سمٹ کر آگئی ہے اور یہی مضمون حدیث میں لَاضَرَرَ وَلَاضِرَار کے دو لفظوں میں بیان کیا گیا ہے یعنی نقصان پہونچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے۔ پس جہاں دونوں فریقوں کا فائدہ ہو وہ ربح ہے اور جہاں صرف ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہے۔ اگر کسی جگہ ربح اور ربوا کے دونوں پہلو پائے جاتے ہوں تو غالب پہلو کے مطابق ہی حکم لگایا جائے گا۔[۵] اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک حرمتِ ربوا کی علت ظلم ہے یعنی معاملہ میں ظلم پایا جائیگا وہ ربوا کا معاملہ ہوگا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ربوا میں سراسر ظلم ہے لیکن یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ جس معاملہ میں بھی ظلم پایا جائے وہ معاملہ ربوا کا معاملہ ہو کتنے ہی معاملات ایسے ہیں جنہیں سراسر ظلم ہی مگر وہ ربوا نہیں کہلائے جا سکتے مثلاً کسی مزدور کی مزدوری دبا لینا یقیناً ظلم ہے لیکن اسے ربوا نہیں کہا جا سکتا۔ شرک خود سب سے بڑا ظلم ہے لیکن مشرک کو سود خوار نہیں کہہ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ربوا میں ظلم کی ایک مخصوص صورت ہوتی ہے جو شریعت نے متعین کردی ہے اور وہ ہے راس المال پر بلاعوض زیادہ ستانی' یہ صورت جس جگہ پائی جائے گی ربوا کہلائے گی۔ مؤلف نے لَاضَرَرَ وَلَاضِرَار کو اس

---

[۵] کمرشل انٹرسٹ ص ۹۱۔

آیت کی تفسیر میں پیش کرکے اُسے سود کی حقیقت و علت پر منطبق کردیا ہو اور کہا ہو کہ جہاں دونوں فریق کا فائدہ ہو وہ منع ہے اور جہاں ایک کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربا ہو۔ حالانکہ قمار میں بعینہٖ یہی دوسری صورت ہوتی ہے تو کیا قمار اور ربوا اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گے۔

قطع نظر ان خامیوں کے اصل سوال یہ ہے کہ حرمت ربوا کی علت کا استخراج "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" سے ہوتا ہے یا نہیں۔ اس موضوع پر بحث کرنے کے لئے ضروری ہے کہ "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" کا سیاق و سباق پیش نظر ہے۔

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۭ فَمَنْ جَاۗءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ۭ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ ۭ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰۗىِٕكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۔ يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ ۭ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ ۔ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُھُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۔ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۔ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ

جو لوگ کھاتے ہیں سود نہیں اٹھیں گے قیامت کو مگر جس طرح اٹھتا ہو وہ شخص کہ جس کے حواس کھو دیئے ہوں جن نے لپٹ کر۔ یہ حالت ان کی اس واسطے ہوگی کہ انھوں نے کہا کہ سوداگری بھی تو ایسی ہی ہے جیسے سود لینا حالانکہ اللہ نے حلال کیا ہے سوداگری کو اور حرام کیا ہے سود کو۔ پھر جس کو پہونچی نصیحت اپنے رب کی طرف سے اور وہ باز آگیا تو اس کے واسطے ہے جو پہلے ہو چکا اور معاملہ اس کا اللہ کے حوالے ہو اور جو کوئی پھر سود لیوے تو وہی لوگ ہیں دوزخ والے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے مٹاتا ہو اللہ سود کو اور بڑھاتا ہے خیرات کو اور اللہ خوش نہیں کسی ناشکر گنہگار سے۔ جو لوگ ایمان لائے اور عمل نیک کئے اور قائم رکھا نماز کو اور دیتے رہے زکوٰۃ اُن کے لئے ثواب اُن کا اپنے رب کے پاس اور نہ اُن کو خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہونگے۔ اے ایمان والو ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہو سود اگر تم کو یقین ہو اللہ کے فرمانے کا۔ پھر اگر نہیں چھوڑتے تو تیار ہو جاؤ لڑنے کو اللہ سے اور اس کے رسول سے اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے ہے اصل مال تمہارا نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر اور اگر تنگ دست

رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ. وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ. وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ (سورۂ بقرہ)

ہے تو مہلت دینی چاہیئے کشائش ہونے تک اور بخش دو تو بہت بہتر ہے تمہارے لئے اگر تم کو سمجھ ہو اور ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن لوٹائے جاؤ گے اللہ کی طرف پھر پورا دیا جائے گا ہر شخص کو جو کچھ اس نے کمایا اور ان پر ظلم نہ ہوگا۔ [۵]

مذکورہ آیات میں قیامت کے ان سود خواروں کی حالت کے بیان کے علاوہ بیع و ربوا میں بنیادی فرق، صدقات و ربوا کا مآل کار، اور حرمت ربوا کے حکم کے بعد سود خواری سے باز رہنے والے کا حال اور اس کے برخلاف حکم سے سرتابی کرنے والے کی سزا کی وضاحت کے بعد مومنوں سے ان کے ایمان ویقین کے ثبوت کے طور پر یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو کچھ سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دیں۔ بصورت دیگر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جائیں۔ توبہ کر لینے کی صورت میں انھیں صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے "لا تظلمون ولا تظلمون" نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر جس کا مطلب "فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗ اِلَى اللّٰهِ" "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" اور "فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" کی تصریحات کی روشنی میں یہی ہے کہ قرآن کو اس بات کا اظہار مقصود ہو کہ (اے قرضخواہو!) تم راس المال پر زیادتی کے طالب بن کر قرضدار پر ظلم نہ کرو، دوسری طرف وہ (قرضدار) لوگ جو حرمت ربوا سے قبل تمہارے راس المال پر تمہیں بطور سود جو رقم ادا کر چکے ہیں وہ تمہارے اوپر یہ ظلم نہ کریں کہ اس ادا کردہ رقم کو راس المال میں سے کم کر لیں۔ تمہیں اپنے پورے راس المال لیکن صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہو۔ گویا یہ آیت ایک طرف تو صرف راس المال کی واپسی کے علاوہ قرضخواہ کا کوئی حق کسی قسم کی زیادتی پر نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتی بلکہ اسے ظلم قرار دیتی ہے اور اتنا بڑا ظلم کہ حرمت سود کے بعد اس طرح کے مطالبے کی صورت میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سناتی ہے دوسری طرف وہ اس بات کو ظلم قرار دیتی ہے کہ ان

[۵] ترجمہ شیخ الہند کا ہے

رقموں کو جو حرمت ربوا سے قبل سود کے طور پر ادا کی گئیں راس المال کی ادائیگی میں محسوب کر دیا جائے۔ اس طرح لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ' کے فقرے سے اس طرز عمل کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہی جو سودی کاروبار کے فریقین کو حرمت ربوا کے قانون کے نفاذ کے بعد اختیار کرنا ہو نہ کہ بزعم مؤلف ربوا کی حقیقت وعلت کا اظہار۔ اس آیت سے اس مخصوص ظلم سے بچنے کا حکم ملتا ہے جو ربوی معاملات کی حرمت کے بعد قرضخواہ اور قرضدار ایک دوسرے کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ سارے معتمد مفسرین نے آیت کے اس ٹکڑے کا مطلب یہی بتایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آیت کے سیاق وسباق سے اسی مطلب کی تائید نکلتی ہے۔

جن آیات سے ربوا کی حقیقت اور علت پر روشنی پڑتی ہے ان سے مؤلف نے اغماض برتا ہے۔ مذکورہ آیات میں ' ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا' اور ' ان تبتم فلکم رؤس اموالکم' کے ٹکڑے اس سلسلہ میں بڑے اہم ہیں ذروا مابقی من الربوا' میں ' ما' عام ہے جس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ربوا کی رقم میں سے جو کچھ (WHAT SOEVER.) بقایا رہ گیا (خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو صرفی یا پیداواری) اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جارہا ہے۔ اس کے بعد اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ میں ' فَلَكُمْ' کی تقدیم سے معلوم ہوتا ہے کہ سودی کاروبار سے باز آجانے کی صورت میں قرضخواہ صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حقدار ہے اسے راس المال کے علاوہ اور کسی چیز کا حق حاصل نہیں۔ ان دونوں آیتوں کو پیش نظر رکھنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ قرضخواہ کو صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ وہ اس پر جو بھی مشروط زیادتی لینا چاہے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر ربوا سمجھی جائے گی اور ' ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا' کے پیش نظر حرام قرار پائے گی کیونکہ جس چیز کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہی ربوا ہے جس کی حقیقت راس المال پر اضافہ ہے۔ لکم رؤس اموالکم' صرف راس المال کہ اس پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ ربوا کی حقیقت راس المال پر زیادتی ہے عام اس سے کہ اس زیادتی کی شرح کیا ہے یا مقصد استقراض' کیا ہے۔ رہا ' مشروط' کی قید کا سوال وہ اس سے ظاہر ہے کہ یہاں گفتگو ان ہی زیادتیوں کے بارے میں چلی آرہی ہے جو نہ صرف پہلے سے طے تھیں بلکہ جن کی کچھ اقساط ادا بھی ہو چکی تھیں یا جن کی پوری ادائیگی کی جانی باقی تھی' ان زیادتیوں

کی مقدار اور ان کی ادائیگی کی شکل خواہ صراحتہً طے ہوئی ہو یا از روئے رسم و رواج قرار پائی ہو دونوں صورتیں میں مشروط سمجھی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور صحابہ کرام کے عمل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ تمام فقہا کا اتفاق بھی اسی پر ہے کہ سود راس المال پر مشروط زیادتی کو کہتے ہیں اور امتِ مسلمہ کا عملِ متوارث بھی یہی ہے۔

چوتھا اور آخری مقالہ "سود کا مسئلہ" جناب عطاء اللہ پالوی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ اور اکتیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ پالوی صاحب سنت کو شرعی احکام کا ماخذ سمجھنے سے انکار کرتے ہیں چنانچہ ان کے مقالے میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود ہیں جو منکرین حدیث کی تحریروں کی نمایاں خصوصیت ہیں۔ سنت کے دینی احکام کے ماخذ ہونے پر اتنا لکھا جا چکا ہے اور اتنے واضح دلائل اس پر قائم ہو چکے ہیں کہ اس جگہ اس کے بارے میں کوئی تفصیلی تحریر پیش کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ اتنا ضرور عرض کرنا ہے کہ کتاب اللہ کی من مانی تفسیر اور من گھڑت تشریح کرنے پر سب سے بڑی روک سنت کی لگی ہوئی ہے اس لئے کجراہ ذہن قرآن کی خود ساختہ تاویلات کرنے کے لئے سب سے پہلے اس بندش کو توڑ پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں اور تماشا یہ ہے کہ یہ سب قرآن فہمی، قرآن کی پیروی اور اسلام کی حفاظت کے نام پر کیا جاتا ہے۔ ایک دفعہ اس قید سے آزاد ہونے کے بعد ہر با ہمت جو تھوڑی سی بھی صلاحیت بولنے یا لکھنے کی رکھتا ہو اپنے خانہ ساز تخیلات بلکہ توہمات بڑی آسانی سے خدائی مرضی اور حکم خداوندی بنا کر پیش کر سکتا ہو۔ پالوی صاحب بھی، جو کہ خدا کی کتاب کی تشریح و تفسیر پر اس قسم کی غیر ضروری پابندیوں کے قائل نہیں۔ اپنی بے بنیاد ذہنی ناپاک ڈھیوں کو اللہ کے حکم کے نام سے لوگوں کے سر منڈھنا چاہا ہو۔ اس سعی نامشکور کے دوران انھوں نے اس بات کے سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کی ہو کہ اگر کتاب اللہ کی وہ تفسیر و تشریح کوئی قدر و قیمت نہیں تی ہو جو قولی فعلی یا تقریری طور پر اس ذاتِ گرامی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سامنے پیش کی جس پر وہ کتاب اتاری گئی تھی اور جو اس کی تبیین و تعلیم پر اللہ کی طرف سے مامور بھی تو خود پالوی صاحب کی مزخرفات کو کون پوچھے گا۔ دوسری انتہائی عجیب بات جو پالوی صاحب نے پیش کی ہو یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے صرف اتنا

کافی ہے کہ ترجمہ دیکھ لیا جائے اور تاکید فرماتے ہیں کہ "ہیں تمام مسائل حیات میں صرف قرآن کو خود ہی رہنما بنانا چاہیے" مسائل حیات میں قرآن کو رہنما بنانے کا مطلب یہ سمجھنا کہ ترجمہ پڑھ پڑھ کر قرآن سمجھا جائے اور جو سمجھ میں آ جائے اسے مرضی الٰہی سمجھ لیا جائے پالوی صاحب ہی کے ذہن میں آ سکتا ہے۔ یہاں دراصل پالوی صاحب کے ذہن میں دو مختلف باتیں گڈمڈ ہو گئی ہیں ایک تو ترجمہ کی اہمیت اور ضرورت دوسرے ترجمہ کی حیثیت و حقیقت اور اس کا مقام۔ اس گڈمڈ کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ترجمہ کا فائدہ مند ہونا اور احکام الٰہی معلوم کرنے کے لئے محض ترجمہ پر انحصار کر لینا دو بالکل مختلف باتیں ہیں۔ ترجمۂ قرآن کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم اور اس کی افادیت سے انکار سراسر نادانی مگر اس سے کہیں بڑی نادانی محض ترجمہ پر اکتفا کر لینا ہے۔

ترجمہ کچھ حدود کا پابند ہے۔ اس کی کچھ نارسائیاں ہیں، اس کی کچھ ایسی کوتاہیاں ہیں جن سے بہترین ترجمہ بھی پاک نہیں رہ سکتا جن کی وجہ سے ترجمہ کبھی مکمل طور پر اصل کے مانند نہیں ہو سکتا۔ ترجمہ کا مقصد یہ ہوتا بھی نہیں کہ اصل کو اپنی پوری خصوصیات کے ساتھ بعینہٖ دوسری زبان میں منتقل کر دیا جائے عبارت کا زور، الفاظ کا شان و شکوہ، کسی زبان کا مخصوص اسلوب بیان، عبارت کا آہنگ، ترنم اور نغمگی وغیرہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو اپنے مجموعی اثرات سے خاص نفسیاتی تاثرات پیدا کرنے میں بڑا دخل رکھتی ہیں اور دوسری زبان میں منتقل نہیں کی جا سکتیں۔ ترجمے کے ذریعے صرف مطالب اور وہ بھی ایک خاص حد تک منتقل کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس پوری فضا کو جو متن پر چھائی ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک الفاظ کے جوڑ بند اور ان کی نشست سے پیدا شدہ تاثرات کی رہین منت ہوتی ہے منتقل کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ ترجمہ کو چھوڑ دیجئے اگر کسی اچھے شعر کو اسی زبان کی نثر میں منتقل کر دیا جائے تو اس کا سارا حسن غارت ہو کر رہ جاتا ہے اور اس کی نفسیاتی تاثیر اور سحر انگیزی کا طلسم ٹوٹ کر پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ یہ تو ان کتابوں کے ترجمے کے بارے میں ہے جو انسانی دماغ کی تخلیق ہیں اور جن کا مترجم اصل کتاب کے مصنف سے کہیں زیادہ قابلیت، علم، خوش ذوقی اور نزاکت احساس کا مالک ہو سکتا ہو لیکن جب معاملہ قرآن کے ترجمے کا ہو جس کے نہ صرف معنی بلکہ الفاظ بھی خالق کائنات کی طرف سے ہیں تو ایسی

مشکلات اٹھ کھڑی ہوتی ہیں جن کا تھوڑا بہت اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھوں نے قرآن کا ترجمہ براہِ راست عربی سے کیا ہو' جس نے عربی کی تھوڑی بہت واقفیت کے ساتھ قرآن کے چند ترجموں کا باہمی مقابلہ کیا ہے۔ قرآن عربی زبان میں ہے جو وسعت' معنی خیزی اور ایجاز میں اپنی مثال آپ ہے۔ ایک علیم وخبیر ذات نے اسے قیامت تک کے لئے انسانیت کا دستور العمل اور اس کے لئے مشعلِ ہدایت بنا کر بھیجا ہو۔ اس کے الفاظ میں وہ گیرائی گہرائی' ایجاز' وسعت' معنویت اور لچک رکھی گئی ہے کہ رہتی دنیا تک اس سے مسائل کا حل حاصل کیا جا سکے۔ اس کی عبارت میں وہ معجز بیانی رکھی گئی ہے کہ جن وانس کی متفقہ کوششیں اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ ایک طرف قرآن کا مصنف ہو' جامع جمیع کمالات اور متصف بہمہ صفات' جس کا علم ماضی' حال اور مستقبل کی قید سے ماورا' جس کی قدرت ہمہ گیر اور جس کی حکمت انتہاء ہے۔ دوسری طرف مترجم ایک انسان' شب و روز کا اسیر' حال و استقبال کی زنجیر میں گرفتار' جس کی نظر محدود' جس کی عقل کوتاہ اور جس کی رسائی بھی نارسا۔ مصنف اور مترجم کا جو فرق یہاں ہے وہ ڈھونڈے سے کہیں اور نہ ملے گا' اصل اور ترجمے میں یہ فرق کیسے قائم نہ رہے گا۔ قرآن کے کسی مترجم نے خواہ کسی ملک وملت کا ہو یا کوئی بھی زبان بولتا ہو' یہ دعویٰ نہیں کیا اور نہ کر سکتا ہو کہ اس نے اصل کو معہ اس کی تمام خصوصیات کے اپنی زبان میں منتقل کر دیا ہے۔ قرآن کے الفاظ کی شوکت کو' اس کی عبارت کی روانی کو' اس کے صوتی آہنگ کو جس سے عربی سے ناواقف آدمی کے دل کے تار بھی جھنجھنا اٹھتے ہیں کسی دوسری زبان میں منتقل کر دینا کسی انسان کے بس کی بات نہیں۔ 34086

قرآن کا ترجمہ' ایسا ترجمہ جو حرف بحرف مطابق اصل ہو' محال ہے۔ وضاحت کے لئے توضخیم کتاب بھی ناکافی ہوگی۔ صرف چند اشارات پر اکتفا کی جاتی ہے جس سے تھوڑا بہت اندازہ کیا جا سکے گا۔ مفردات کو لیجئے' قرآن ان کا استعمال کبھی اپنے حقیقی معنیٰ میں کرتا ہو کبھی مجازی میں اور کبھی کنایہ کے طور پر' یہ استعمال کبھی تو لغوی ہوتا ہے کہ عربی میں ان کا استعمال قرآن سے پہلے بھی اسی طرح ہوتا تھا اور کبھی قرآن ان کا استعمال ایک نئی اصطلاح کے طور پر کرتا ہے مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ کہ ان کا لغوی مفہوم کچھ اور ہے لیکن قرآن نے ان کا ایک دوسرا مفہوم پیدا کیا جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس

کے علاوہ بعض مفردات مشترک المعنی ہیں جو کئی لغوی معنی رکھتے ہیں اور قرائن سے ان کے مرادی معنی متعین کئے جاتے ہیں۔ قرآن میں استعمال ہونے والے کتنے ہی مفردات ایسے ہیں جن کا ایسا ترجمہ جو اصل کے مطابق ہو دوسری زبانوں میں نہیں ملتا اور جو لفظ ترجمہ کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے وہ اس مفہوم کو پورا پورا ادا نہیں کرتا جو قرآنی لفظ کر رہا ہے۔

مثال کے طور پر سورۂ فاتحہ کی پہلی آیت "الحمد للہ رب العلمین" کے پہلے لفظ "الحمد" کو لیجئے۔ فی الحال "ال" کو چھوڑتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس لفظ کا ترجمہ اردو میں تعریف یا ستائش اور انگریزی میں PRAISE کیا گیا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ دونوں لفظ حمد کے مفہوم کو پورے طور پر ادا کرتے ہیں یا نہیں۔

۱۔ سب تعریف اللہ کو ہے، جو صاحب سارے جہان کا : شاہ عبدالقادرؒ

۲۔ سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والے سارے جہان کا : شیخ الہندؒ

۳۔ سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مربی ہیں ہر ہر عالم کے : مولانا تھانویؒ

۴۔ ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے : ابوالکلام آزادؒ

۵۔ تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے : ابوالاعلیٰ مودودی

۶۔ (ساری) تعریف اللہ کے لئے ہے (وہ) سارے جہان کا مربی : عبدالماجد دریابادی

1- PRAISE BE TO GOD, THE LORD OF ALL CREATURES : SALE

2. " " " " LORD OF THE WORLDS. : RODWELL

3. " " " " THE CHERISHER AND SUSTAINER OF THE WORLDS: YOSUF ALI

4. " " " ALLAH, LORD OF THE WORLDS: PICKTHALL

5. " " " " LORD OF THE CREATION : DAWOOD

6. " BELONGS " " THE LORD OF THE WORLDS : BELL

7. " " " GOD, THE LORD OF ALL BEING : ARBERRY-

"حمد" اس تعریف (ثناء جمیل[1]) کو کہتے ہیں جو زبان سے اس فعل جمیل کی کی جائے جو فاعل کے اپنے اختیار[2] سے سرزد ہوا ہو (خواہ اس فعل جمیل کا اثر حمد کرنے والے تک پہونچا ہو یا نہ پہونچا ہو) اس طرح کی ثناء کے علاوہ جو بھی ثناء ہوتی ہے عربی میں اسے مدح کہا جاتا ہے حمد نہیں، چنانچہ مدح المال، مدح الجمال اور مدح الریاض تو کہا جائیگا مگر اس جگہ حمد کا لفظ استعمال نہیں ہوگا -

اس طرح حمد لغوی اعتبار سے مدح اور شکر دونوں سے مختلف ہے - شکر کسی متعین نعمت کے بارے میں بولا جاتا ہے، کسی صفت کے مقابلہ پر اس کا استعمال نہیں ہوتا - شکر مشکور کی وہ ثناء ہے جو اس کے احسان کی بنا پر کی گئی ہے۔ مزید برآں شکر صرف زبان سے ادا کی جانے والی تعریف نہیں ہے اس کی ادائیگی اعضاء و جوارح سے بھی ہو سکتی ہے[3] اس کے برخلاف حمد کا استعمال محمود کی کسی صفت کی بنا پر ہوتا ہے خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو[4] چنانچہ حمد کرنے والے دو طرح کے ہوئے - ایک شاکر (جو کسی احسان کی

---

[1] ثناء کے ساتھ جمیل کی قید لگانے کا سبب یہ ہے کہ عربی میں ثناء کا لفظ مدح و ذم دونوں کے لئے آتا ہے، چنانچہ اثنی علیہ شرا، اور اثنی علیہ خیرا دونوں آتے ہیں، دعائے قنوت میں آتا ہے "ونثنی علیک الخیر"۔

[2] بعض اوقات فاعل غیر مختار کے بارے میں بھی حمد کا لفظ استعمال کر دیا جاتا ہے۔ مگر یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب فاعل غیر مختار کو اپنے نفع کے اعتبار سے فاعل مختار کا درجہ دیا جائے - چنانچہ کہا جاتا ہے، "انما یحمد السوق من ربح"، بعض لوگوں نے حمد کی تعریف سے اختیار کی قید کو حذف کر دیا ہے تاکہ حمد میں صفات کمال کی تعریف بھی داخل ہو جائے - وہ حمد کی تعریف یہ کرتے ہیں: وہ ثناء جمیل جو زبان سے کی جائے، خواہ اس کا تعلق فضائل سے ہو - یعنی محمود کی صفات کمالیہ - یا فواضل سے - یعنی وہ فضائل جن کا اثر دوسرے تک متعدی ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ فضائل اور صفات کمال کی حمد ان افعال اختیاریہ ہی کی بنا پر ہوتی ہے جو ان صفات کمال پر مترتب ہوتے ہیں - حمد کے لفظ کا استعمال صفات ذاتیہ کے لئے یا باعتبار لغت کے ہوتا ہے اور ان صفات پر مترتب ہونے والے آثار کی طرف راجع ہوتا ہے - یا باعتبار عرف کے، ایسے موقعوں پر حمد کا مجازی مفہوم رضا کا ہوتا ہے -

[3] قرآن مجید میں آتا ہے "اعملوا آل داؤد شکرا -

[4] حمد میں پسندیدگی تعجب محمود کی تعظیم (ربنا لک الحمد) اور حمد کرنے والے کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم بھی داخل ہے (جیسے مصیبت زدہ کا الحمد للہ کہنا)

بنا پر تعریف کر رہا ہے خواہ زبان سے یا کسی دوسرے طریقہ سے) دوسرے صفات کی ثنا کرنے والا (جو محض اس صفت کی بنا پر زبان سے تعریف کر رہا ہے)

جہاں تک مدح کا تعلق ہے اس میں جیسا کہ بتایا گیا ممدوح کی خوبیوں کا ارادی اور اختیاری ہونا ضروری نہیں۔ حمد، مدح، شکر اور ثنائے جمیل میں سے حمد کا لغوی اطلاق صرف اختیاری افعال پر ہوتا ہے اور صرف حمد ایسی تعریف ہے جو محمود کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر کی جاتی ہو۔

اب دیکھئے کہ کیا اردو کا تعریف یا ستائش اس مفہوم کو پورا کر دیتا ہے جو 'حمد' سے ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعریف کا مفہوم اس اعتبار سے حمد سے زیادہ وسیع ہے کہ تعریف کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا استعمال ممدوح کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے کیا جائے۔ اس کا استعمال یکساں طور پر غیر اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے ہوتا ہے اور اس طرح درحقیقت یہ لفظ عربی لفظ 'مدح' کا ترجمہ ہے نہ کہ حمد کا۔ حمد کا لفظ محض صفت کی بنا پر آتا ہے، خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن تعریف و ستائش کے لفظ کے استعمال کے لئے صفت کا ہونا ضروری نہیں۔ حمد کے اندر شکر کا مفہوم داخل ہے مگر تعریف و ستائش میں شکر کا مفہوم داخل نہیں۔ حمد میں پسندیدگی، تعجب، محمود کی تعظیم اور حامد کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تعریف و ستائش میں یہ چیزیں داخل نہیں۔ اعلیٰ بھی ادنیٰ کی تعریف کر سکتا ہے۔ 'الحمد للہ' سے معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری قطع نظر اپنے احسانات (و افضال) کے خود اپنی صفات کمال، اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر محمود ہے، تعریف و ستائش کے الفاظ سے یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا۔

تعریف و ستائش کو چھوڑ دیجئے۔ کیا اردو میں کوئی دوسرا لفظ ایسا ہے جو حمد کے مفہوم کو پورا پورا ادا کر دے۔ تلاش سے معلوم ہو جائے گا کہ کوئی دوسرا لفظ بھی ایسا نہیں جو اس مشکل کو حل کر سکے۔ اس کے علاوہ 'مدح' کا ترجمہ بھی اردو میں 'تعریف یا ستائش' کیا جائے گا اور حمد اور مدح کا مفہوم گڈمڈ ہو جائیگا۔

یہ تو اس زبان کا حال ہے جو اپنے خزانۂ الفاظ کے لئے بڑی حد تک عربی کی مرہون منت ہے۔ انگریزی کا معاملہ جو زبانوں کے دوسرے خاندان سے تعلق رکھتی ہے اس سے کہیں زیادہ دقت طلب ہے۔ یہاں بھی PRAISE کا لفظ حمد کے مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ دوسری طرف یہی لفظ 'مدح' کے لئے بھی استعمال ہوتا

ہے۔ دوسرے متقارب المعنی[1] الفاظ میں سے بھی کوئی لفظ اس مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ مدح کے ترجمے کے لئے بھی انہی الفاظ میں سے کسی کو لانا پڑے گا اور 'حمد' اور 'مدح' میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

اب اس صورت میں یا تو یہ کیا جائے کہ 'حمد' کے ترجمے کے بجائے لفظ حمد ہی کو ترجمے میں رکھ دیا جائے لیکن اس صورت میں ایک تو ترجمہ کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں 'حمد' کے مفہوم کی تشریح کے لئے علیحدہ سے توضیحی نوٹ کی ضرورت پڑے گی دوسرے یہ کسی حد تک ان زبانوں میں تو چل جائے گا جن میں عربی کے الفاظ ایک معقول تعداد میں مستعمل ہیں لیکن انگریزی کے ترجمے میں 'حمد' کا لفظ بعینہ رکھ کر اس کی تشریح کرنا انتہائی لغو حرکت ہوگی۔

یا دوسری صورت یہ ہے کہ ترجمہ میں کوئی ایک یا دو لفظ رکھنے کے بجائے ایک پوری تشریحی عبارت پیش کردی جائے۔ مگر یہ ترجمہ نہ ہوگا۔ تفسیر یا تشریح ہوگی اور اس تفسیر یا تشریح میں جتنا دخل مترجم کی فہم اور اس کے علم کو ہوگا وہ ظاہر ہے۔

تیسری صورت صرف یہ رہ جاتی ہے کہ ترجمے میں کوئی ایسا لفظ رکھ دیا جائے جو کسی حد تک، خواہ ناقص طور پر ہی سہی، حمد کا تھوڑا بہت مفہوم ادا کردے چنانچہ یہی کیا بھی گیا اور اس کا ترجمہ تعریف، ستائش یا PRAISE کردیا گیا جس سے ایک ناقص طور پر حمد کا مفہوم ادا ہوگیا۔ یہ مترجمین کا قصور نہیں بلکہ اس حقیقت کی بنا پر ہے کہ ایک زبان کے کل الفاظ کے مترادفات دوسری زبان میں نہیں ملتے۔

اب اگر اس صورت میں کوئی شخص صرف ترجمہ پر انحصار کرکے بیٹھ جائے تو وہ اس ناقص مفہوم کو جو مترجم نے لفظ قرآنی کا پیش کیا ہے مرادِ خداوندی اور فہم مترجم کو قرآن سمجھے گا۔ اس کی رسائی اصل مفہوم تک کبھی نہ ہوگی۔

اب تک جو کچھ کہا گیا وہ اس حقیقت کے اظہار کے لئے تھا کہ قرآن میں بے شمار لفظ ایسے ہیں جن کا مکمل ترجمہ کسی بھی دوسری زبان میں ناممکن ہے لیکن دقت صرف اتنی ہی نہیں فرض کیجئے کہ کسی ایسے قرآنی لفظ کے ترجمہ کا مسئلہ

---

[1] APPRECIATION, ADMIRATION, ESTEEM, APPROVAL, APPROBATION, APPLAUSE, ADORATION, HOMAGE EULOGY COMMENDATION.-

درپیش ہے جس کے مفہوم سے پوری مطابقت رکھنے والا لفظ دوسری تمام زبانوں میں موجود ہو۔ لیکن اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ جو مجازات، کنایات اور استعارات عربی میں اس لفظ کے ہیں بعینہٖ دوسری تمام زبانوں میں بھی ہوں۔ مثلاً غائط کے حقیقی معنی پست زمین کے ہیں۔ جاء احدٌ منکم الغائط، کے حقیقی معنی [1] تم میں سے کوئی پست زمین سے آیا۔ مگر عربی میں کنایہ ہے قضائے حاجت سے مگر مثلاً اردو یا انگریزی میں پست زمین سے آنا، قضائے حاجت کے لئے استعمال نہیں ہوتا یا مثلاً افضٰی الیٰ کے حقیقی معنی [2] وصل (وہ پہنچا) کے آتے ہیں۔ اسی طرح رفث کے معنی حقیقی [3] فحش بات کرنے کے ہیں مگر قرآن میں یہ دونوں لفظ کنائے کے طور پر وظیفۂ زوجیت کے لئے استعمال ہوئے ہیں۔ کیا دوسری تمام زبانوں میں ان الفاظ کے حقیقی ترجمے کے کنائے یہی ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ حقیقی معنی کے اعتبار سے کیا جائے گا تو وہ کنایات ہاتھ سے جاتے رہیں گے اور اگر کنائے کے اعتبار سے کیا جائے گا تو اس لفظ کے استعمال کی حکمت فوت ہو جائے گی۔ اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ "لامستم النساء" میں اگر لامستم کے حقیقی معنی لئے جائیں تو عورتوں کو چھونے سے وضو کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے۔ اور اگر اس کے معنے باعتبار کنائے کے لئے جائیں تو اس سے مراد وظیفۂ زوجیت ہوگا اور اس صورت میں معنیٰ بالکل بدل جائیں گے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ باعتبار حقیقت کے کیا گیا تو ضروری نہیں کہ ترجمہ کی زبان میں اس لفظ کا کنایہ وہی ہو جو عربی لفظ لامستم کا ہے اور اگر کنایہ کے اعتبار سے کیا گیا تو اس لفظ کے استعمال کی مصلحت فوت ہوئی جاتی ہے اور ترجمہ کا لفظ شافعیہ کے لئے قابل استدلال نہ رہے گا۔ حالانکہ اصل لفظ قرآنی سے وہ استدلال کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ الفاظ قرآنی سے استدلال کرنے اور ترجمہ کے الفاظ سے استدلال کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

---

[1] غائط:- A WIDE DEPRESSED PIECE OF GROUND OR LAND (LANE)

[2] افضٰی الیٰ: (فضی) زفضاء :- HE WENT FORTH OR CAME TO THE CAME TO, OR REACHED (LANE)

[3] رفث:- HE UTTERED FOUL, UNSEEMLY, IMMODEST, LEWD, OR OBSCENE, SPEECH, (LANE)

اس کے علاوہ بہت سے قرآنی الفاظ مشترک المعنی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ دوسری زبان کا لفظ جو ترجمہ میں استعمال کیا جارہا ہے وہ بھی مشترک المعنی ہو۔ مثال کے طور پر "قرء" کا لفظ اضداد میں سے ہے اور ابن السکیت کے قول کے مطابق اپنے حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے طہر اور حیض دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ قرآن میں اس کے دونوں معنیٰ سے دو مختلف مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ مثلاً اردو یا انگریزی میں کیا جاتا ہے تو کوئی ایسا لفظ نہیں جو قرء کا حقیقی ترجمہ بھی ہو اور ان دونوں معنیٰ کے لئے مشترک بھی ہو۔ کسی ایک معنی کے اعتبار سے ترجمہ کرنے سے پھر وہی مشکل اٹھ کھڑی ہوگی جس کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا۔ یہ صورت تو اس وقت ہوگی جبکہ ہم حنفیہ کے مسلک کے مطابق یہ مان لیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنیٰ پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی دونوں معنیٰ پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر ان لوگوں کے مسلک کا لحاظ کیا جائے جن میں طبری جیسے لوگ بھی شامل ہیں اور جو اس بات کو روا رکھتے ہیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنی پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی معنی پر محمول کیا جاسکتا ہو تب تو اس لفظ کے ترجمے کی کوئی صورت ہی نہیں رہتی۔

مفردات میں اسمار کی ترجمہ کی کچھ دقت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ قرآن مجید میں یوم قیامت کے لئے کئی الفاظ استعمال ہوئے ہیں مثلاً واقعۃ، قارعۃ، طامۃ، صاخۃ، حاقۃ، غاشیۃ، ان میں سے ہر لفظ کے اشتقاقی معنی دوسرے سے جدا ہیں۔ یہ معنی بالذات مقصود ہیں اور قیامت کے دن کی مختلف خصوصیات کی وضاحت کرتے ہیں اور اس کی ابتدا، انتہا یا پیش آنے والے واقعات کو بتاتے ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ یوم قیامت کردیا جاتا ہے تو ان ناموں کے اشتقاقی معنی جو بالذات مقصود ہیں ختم ہوجائیں گے اور یوم قیامت سے ترجمہ کرنے کے بعد وہ خوف و رجا کی کیفیت جو ان معنیٰ سے انسان کے نفس میں پیدا کرنی مقصود ہے حاصل نہ ہوسکے گی۔ اس طرح اس لفظ کو استعمال کرنے کی مصلحت ہی فوت ہوجائے گی۔ اس کے برخلاف ترجمہ اگر صرف اشتقاقی معنیٰ کے اعتبار سے کردیا جائے تو ترجمہ سے یہ واضح ہوسکیگا کہ اس لفظ سے یوم قیامت کی صفت مراد ہے۔ مثال کے طور پر "قارعۃ" اور "صاخۃ" کو لے لیجئے "قارعۃ" اسم فاعل ہے اور اپنے حقیقی معنیٰ میں امرأۃ تقرع احدا بالمقرعۃ (کوٹنے) یا کسی دوسری کھٹکھٹانے والی چیز

کے ذریعہ کسی کو کھٹکھٹانے والی عورت) کے ہیں۔ اس کے مجازی معنی داھیۃ تقرع القلوب باھوالھا (یعنی وہ زبردست آفت جو اپنے پُرہول واقعات سے دلوں کو ہلاکر رکھ دے) کے ہیں۔ قرع کے معنی اصل لغت میں بقول راغب اصفہانی ضرب شیٔ علی شی (ایک چیز کو دوسری چیز پر مارنا) ہیں۔ صاخۃ کا لفظ قارعۃ کے مقابلہ میں زیادہ خاص ہے۔ اس کا مفہوم ہے "الضربۃ ذات الصوت الشدید الذی یصخ المسامع ای یقرعھا حتی یصمھا او یکاد (یعنی وہ ضرب جس سے ایسی سخت و شدید آواز پیدا ہو جو کانوں کے پردے پھاڑ دے یعنی کانوں سے اتنی شدت سے ٹکرائے کہ انھیں بہرا یا قریب قریب بہرا کردے) اب اگر ان دونوں لفظوں کا ترجمہ یوم قیامت کردیا جائے تو ان سے جو نفسیاتی تاثر پیدا کرنا مقصود ہے وہ بالکلیہ فوت ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ترجمہ نہ ہوگا تفسیر ہوگی لیکن اگر ان کے لفظی معنی لکھ دیئے جائیں تو اس غلط فہمی کا پورا امکان موجود ہے کہ اس ترجمہ کے یوم قیامت کے بجائے کوئی اور چیز مراد لی جائے جیسا کہ بعض مفسرین سے ہوا ہے کہ انھوں نے "القارعۃ" کا یوم قیامت کے بجائے داھیۃ تقرع القلوب لیا ہے حالانکہ دلالتِ قرآنی صریحاً اس کے خلاف ہے۔

اسمار کے علاوہ مفردات افعال اور اُن کے صیغوں کی دلالت مثلاً تکلف، تکثیر، مشارکت مطاوعۃ کو لیجئے۔ ترجمے کو ترجمے کی حدود میں رکھتے ہوئے ان سب کی رعایت ایک امرِ عسیر ہے۔

(باقی)

علمارِ ہند کا شاندار ماضی

(جلد اوّل) از حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب۔ مصنف نے نظر ثانی کے بعد اس کو طبع کرایا ہے۔ اس کتاب میں حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ان کے خلفار کے حالات، ان کے سیاسی کارنامے، سیاسی ماحول اور دولتِ مغلیہ کے چار مشہور سلاطین اکبر، جہانگیر، شاہجہاں اور عالمگیر کے حالات، سیاسیات اور سلطنت مغلیہ کے نظام حکومت کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ قیمت جلد اوّل زیر طبع جلد دوم ۵۰/۳ جلد سوم ۲/- جلد چہارم ۵۰/۷

مکتبہ برہان۔ اردو بازار۔ جامع مسجد دہلی ۶