سامنے ایک خاص شخص کا مسئلہ آیا جس نے مزارعت پر زمین دے نہیں بلکہ لے رکھی تھی تو آپ نے فرمایا کچھ حرج نہیں جس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس شخص کے مخصوص حالات کے پیش نظر آپ نے ایسا فرمایا ہو اور پھر یہ بھی کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ معاملہ مالک زمین کے لئے جتنا بُرا ہے کاشت کار اور مزارع کے لئے اتنا برا نہیں کیونکہ اس میں حق تلفی کا مرتکب مالک زمین ہوتا ہے کاشت کار نہیں ہوتا وہ تو مظلوم ہوتا ہے اور بعض حالات میں مجبور بھی۔ خلاصہ یہ کہ ایک تو یہ اثر سند کے اعتبار سے ضعیف ہے اور دوسرے اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت علیؓ مزارعت پر زمین دیتے تھے یا یہ کہ ان کے نزدیک مزارعت پر زمین دوسرے کو دینا جائز ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں۔

اب دوسرے صحابی حضرت سعدؓ بن مالک اور تیسرے صحابی حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے اثر کو ملاحظہ فرمائیے جس کی تخریج حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مصنف ابن ابی شیبۃ اور سنن سعید بن منصور سے فرمائی لیکن پوری سند کے ساتھ اس کو نقل نہیں فرمایا بلکہ صرف اوپر کے راوی موسیٰ بن طلحہؓ کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا میں چاہتا ہوں کہ مصنف ابن ابی شیبہ سے اس اثر کو پوری سند کے ساتھ نقل کر دوں تاکہ اس پر کی جانے والی بحث سمجھ میں آسکے۔

حدثنا ابو بکر قال حدثنا	ابوبکر ابن ابی شیبہ نے کہا کہ ہم سے شریک
شریك بن عبد الله عن	بن عبداللہ نے بیان کیا کہ ان سے ابراہیم
ابراهیم بن مهاجر قال	بن مہاجر نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ
سالت موسى بن طلحة	میں نے موسیٰ بن طلحہ سے پوچھا تو اس نے
فحدثني ان عثمان اقطع خبابا	بیان کیا کہ حضرت عثمانؓ نے جاگیر کے طور پر
ارضًا وعبد الله ارضا، وسعدا	ایک زمین حضرت خبابؓ کو، ایک حضرت عبداللہ
ارضًا، وصُهَيبا ارضا فكلا جاري	بن مسعود کو، ایک حضرت سعدؓ بن ابی وقاص
قد رأيته يعطي ارضه بالثلث	کو اور ایک حضرت صہیبؓ کو دی، میں نے اپنے
والربع: عبد الله وسعدا	ہر دو پڑوسیوں کو دیکھا کر وہ اپنی زمین تہائی
(ص ۳۳۷ ج ۶)	اور چوتھائی پر دیتے تھے یعنی عبداللہ اور سعد

سنن سعید بن منصور سے علامہ ابن حجر نے ایک روائت کا جو متن نقل کیا ہے وہ بایں الفاظ ہے:

ان عثمانؓ بن عفان اقطع خمسة
من الصحابة : الزبيرؓ وسعدؓا
وابنؓ مسعود وخبابؓا واسامة
بن زيد، فرأيت جاری ابنؓ
مسعود وسعدؓا يعطيان ارضهما
بالثلث (ص ۸ - ج ۵ فتح)

موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ حضرت عثمانؓ نے پانچ
صحابہ کو بطور جاگیر زمین دی، زبیرؓ، سعدؓ،
ابنؓ مسعود، خبابؓ اور اسامہؓ بن زید کو،
میں نے اپنے دو پڑوسیوں عبداللہ بن مسعودؓ
اور سعد بن ابی وقاص کو دیکھا کہ وہ اپنی زمینیں
تہائی پر دیتے تھے۔

یہی اثر مصنف عبدالرزاق میں اس طرح ہے:

اخبرنا عبدالرزاق عن الثوری
عن ابراھیم بن المھاجر عن موسیٰ
بن طلحة قال اقطع عثمانؓ لخمسة
من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ
وسلم: لعبدؓ اللہ ولسعدؓ و
للزبیرؓ ولخبابؓ ولاسامةؓ
بن زید، فکان جاراي عبدؓ اللہ
وسعد يعطيان ارضهما بالثلث
(ص ۹۹ - ج ۸)

عبدالرزاق نے سفیان ثوری سے روایت
کیا، اس نے ابراہیم بن المہاجر سے، اس
نے موسیٰ بن طلحہ سے، موسیٰ بن طلحہ نے
کہا کہ حضرت عثمانؓ نے رسولؐ اللہ کے پانچ
صحابہ کو بطور جاگیر زمینیں دیں، عبداللہ
بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، زبیرؓ، خبابؓ
اور اسامہ بن زید کو، ہمارے دو پڑوسی
عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص
اپنی زمینیں تہائی پیداوار پر دیتے تھے۔

اسی اثر کو امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں اس طرح بیان فرمایا ہے:

حدثنا فهد قال ثنا محمد بن
سعید قال اخبرنا شریكؒ عن
ابراھیم بن مھاجر قال سألت
موسیٰ بن طلحة عن المزارعة
فقال اقطع عثمان عبدالله ارضا
واقطع سعدؓا ارضا، واقطع خبابا
ارضاؓ، واقطع صهيبؓا ارضا فکلا
جاریّ کانا یزارعان بالثلث والربع
(ص ۲۹۱ - ج ۲)

ہم سے فہد نے بیان کیا یہ کہتے ہوئے کہ ہم
سے محمد بن سعید نے بیان کرتے ہوئے کہا کہ
ہمیں شریک نے بتلایا کہ اس سے ابراہیم بن مہاجر
نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے موسیٰ بن
طلحہ سے مزارعت کے متعلق پوچھا تو اس نے
کہا کہ حضرت عثمانؓ نے عبدؓ اللہ بن مسعود،
سعدؓ بن ابی وقاص، خبابؓ اور صہیبؓ کو بطور
جاگیر الگ الگ زمینیں دیں، ہمارے دو پڑوسی
عبداللہ اور سعد اپنی زمینیں تہائی و چوتھائی
کے بدلے مزارعت پر دیتے تھے۔

(باقی آئندہ)

توضیحِ اشکالات

مولانا محمد طاسین صاحب

یہ تحریر دراصل ان اشکالات و اعتراضات سے متعلق ہے جو محترم جناب محمد اکرم خان صاحب ڈپٹی ڈائریکٹر کمرشل آڈٹ لاہور نے میرے مضمون "مروجہ زمینداری اور اسلام" کے ایک حصہ پر تحریر فرمائے ہیں اور حکمتِ قرآن کے ستمبر ۱۹۸۳ء کے شمارہ میں بعنوان "نقد و نظر" کے تحت شائع ہوئے، اس تحریر میں بطور وضاحت اور جواب جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا سمجھنا اس صورت میں آسان ہو جائے گا جب قارئین اس تحریر کو بھی سامنے رکھیں گے جس سے میری اس تحریر کا تعلق ہے۔

موصوف محترم کے پہلے اشکال و اعتراض کا تعلق ربٰو کی اس تعریف سے ہے جو میں نے ان الفاظ سے کی تھی:

"معاملۂ ربٰو کی حقیقت و ماہیت اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس میں ایک فریق اپنا مال دوسرے کو استعمال کے لئے بطور قرض دیتا اور یہ شرط لگاتا ہے کہ مقررہ میعاد کے بعد مقروض کو اس کا اصل مال مع اضافے کے واپس کرنا پڑے گا لہٰذا اس میں مُقرِض یعنی قرض دینے والے کے لئے اس کا اصل مال بھی بغیر کسی نقصان کے پوری طرح محفوظ رہتا ہے اس لئے کہ مقررہ وقت پر اس کے ادا کرنے کی قانونی ضمانت موجود ہوتی ہے، اور وہ اپنے اصل مال پر جو زائد لیتا ہے اس کے بدلے اس کی طرف سے مقروض کے لئے کوئی ایسی شے موجود نہیں ہوتی جو اس زائد مال کا عوض بن سکتی ہو، یعنی نہ کوئی مادی شے موجود ہوتی ہے جو اس زائد مال سے مماثلت رکھتی ہو اور نہ کوئی پیدا آور محنت موجود ہوتی ہے جس کی اُجرت اس زائد مال کے برابر ہو، لہٰذا ہر وہ معاشی معاملہ، معاملۂ ربٰو کے مماثل و مشابہ ٹھہرتا ہے جس میں ایک فریق کا مال دوسرے کے استعمال میں اس قانونی تحفظ کے ساتھ ہوتا ہے کہ وہ مال جب واپس ہوگا تو بغیر کسی کمی و نقصان کے پورے کا پورا واپس ہوگا اور اس کے ساتھ وہ بغیر کسی پیدا آور محنت کے دوسرے سے کچھ زائد مال اس وجہ سے لیتا ہے کہ دوسرے نے اس کا مال استعمال کیا اور اس سے فائدہ اٹھایا ہے"۔

محترم محمد اکرم خان صاحب نے اس عبارت کا بڑا حصہ نقل کرنے کے بعد بطور اعتراض اس پر جو تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ "اس دَور میں ربٰو کی یہ تعریف کسی حد تک ناقابلِ قبول ہو گئی ہے، پچھلے چالیس برسوں میں تمام دنیا میں افراطِ زر کا مسلسل رجحان پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے مال کی قدر و قیمت، وقت گزرنے سے کم ہوتی جا رہی ہے۔ چنانچہ مقرض کو کبھی بھی اپنا اصل مال واپس نہیں ملتا بلکہ مدتِ قرض ختم ہونے پر اس کی اصل قدر و قیمت میں کمی آ چکی ہوتی ہے۔ چنانچہ پچھلے دس برسوں میں تو دنیا میں معاملہ یوں رہا ہے کہ شرحِ سود، شرحِ افراطِ زر سے کم رہی۔ چنانچہ عملاً مقرض اپنے سرمائے کا معاوضہ وصول کرنے کی بجائے اپنے سرمائے پر مقروض کو معاوضہ دیتے رہے، معاملہ کی یہ سیدھی سادھی تشریح کہ ظاہری گنتی میں تو مقرض کو اپنا مال پورے کا پورا ملتا ہے معاملہ کی حقیقت کو نہیں بدل دیتا ہے، ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی تسلی کے لئے کسی منطقی موشگافی کا سہارا لے بھی لیں لیکن دنیا اس منطق سے کبھی مطمئن نہیں ہو سکتی"۔ (ص ۴۶)

میری طرف سے اس کا وضاحتی جواب یہ ہے کہ میں نے ربٰو کی حقیقت کے بیان میں مال کا جو لفظ استعمال کیا ہے اُس

سے مراد کاغذی کرنسی یعنی نوٹ نہیں بلکہ ہر وہ مال ہے جس کی ذات کے اندر مالیت اور انسان کی کسی ضرورت کو پورا کرسکنے کی صلاحیت ہو جیسے سونا، چاندی، سونے چاندی کے سکّے، غلّے، کپڑے اور جانور وغیرہ وہ تمام اشیاء جو اپنے اندر مالیت اور افادیت رکھتی، بطور قرض دوسرے کو دی جاسکتی اور ان کی مثل ہوسکتی ہو، زرِ کاغذی یعنی نوٹ حقیقی طور پر اور بذاتِ خود مال نہیں بلکہ تبادلۂ اموال کا ذریعہ تسلیم کر لینے کی وجہ سے مجازی طور پر مال ہیں۔ دنیا میں افراطِ زر کا اصل سبب اسی کاغذی کرنسی کا رواج ہے اس کے ختم ہوئے بغیر انسانیت کو افراطِ زر کی مصیبت سے چھٹکارا ملنا مشکل ہے، تاریخ گواہ ہے کہ جب تک بارٹر سسٹم کے تحت اجناس ضرورت کا تبادلہ اجناس سے ہوتا تھا یا جب تک رائج الوقت سکّے سونے چاندی کے ہوتے تھے کبھی افراطِ زر کا مسئلہ اس طرح پیدا نہیں ہوا، یہ مسئلہ اس وقت سے پیدا ہوا جب سے یہ پابندی ختم ہوئی کہ کوئی حکومت صرف اتنے ہی نوٹ جاری کرسکتی ہے جتنا کہ اس کے پاس محفوظ سونا ہو، دوسری جنگ عظیم کے بعد یہ پابندی ختم ہوئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف حکومتوں نے اپنی مالی حیثیت سے کہیں زیادہ نوٹ چھاپنے شروع کر دیئے، دوسری طرف بعض ایسی مشینوں کی ایجاد نے کچھ لوگوں کے لئے جعلی کرنسی چھاپنے کا موقع فراہم کر دیا جو اصل کی ہوبہو کاپی کرتی ہیں حتیٰ کہ اصل و نقل میں کچھ امتیاز نہیں ہو سکتا، پھر اس میں کچھ اضافہ ان شراکتی کمپنیوں اور بنکوں کے ذریعے بھی ہوا جو اپنی مالی حیثیت سے زیادہ کاغذی شیئرز اور سندات جاری کرتے ہیں، لہٰذا ایسی صورت میں افراطِ زر کا ظہور میں آنا ایک لازمی امر ہے۔

کرنسی نوٹ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا فی نفسہٖ اور حقیقی معنوں میں مال نہیں بلکہ تبادلۂ اموال کا ذریعہ مان لئے جانے کی وجہ سے مجازاً مال کہلاتے ہیں۔ لہٰذا اسلام کی رو سے ان کے قرضہ میں اس امر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ بوقت قرضہ ان نوٹوں سے کوئی حقیقی مال کتنی مقدار میں مل سکتا تھا جتنی مقدار میں وہ مال مل سکتا تھا نوٹوں کی تعداد کی بجائے اس کو قرضہ متصوّر کیا جائے اور پھر ادائیگی اس کے مطابق ہو، مثلاً زید نے بکر کو سو روپے کے کرنسی نوٹ ایک سال کے لئے بطور قرض دیئے جبکہ دیتے وقت ان کے عوض بازار میں ایک من غلّہ مل سکتا تھا تو اس صورت میں نوٹوں کی بجائے ایک من غلّہ کو قرض تصوّر کیا جائے گویا بکر نے زید سے ایک من غلّہ ایک سال کیلئے قرض لیا۔ لہٰذا ایک سال کے بعد بکر پر لازم ہوگا کہ وہ زید کو اتنی رقم ادا کرے جتنی اسوقت ایک من گندم یا چاول کے برابر ہو، اگر ایک سال کے بعد بھی قرض کیلئے ایک من غلّے کی قیمت سو ہی روپے رہی تو ادائیگی سو روپے سے ہوگی۔ اور اگر ایک سو دس روپے ہوگئی تو ایک سو دس روپے ادا کرنا لازم ہوں گے، اور اگر وہ قرضہ سود پر لیا دیا گیا ہو تو پہلی صورت میں سو روپے پر جو زائد اور دوسری صورت میں ایک سو دس روپے پر جو زائد لیا دیا جائے گا وہ ربا ئے حرام کے حکم میں ہوگا۔

بہرحال جب ربٰو کی مذکورہ تعریف میں مال سے مراد محض کرنسی نوٹ نہ ہوں بلکہ وہ تمام اشیاء ہوں جو حقیقی طور پر مال کی تعریف میں آتی ہیں اور جن کا بطور مثال اوپر ذکر کیا گیا تو ظاہر ہے کہ مرورِ وقت اور افراطِ زر سے ان کی قدر و قیمت میں نہ صرف یہ کہ کوئی کمی واقع نہیں ہوتی بلکہ موجودہ حالات میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہ اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے جو جناب محمد اکرم خان صاحب کی طرف سے سود کی مذکورہ تعریف پر کیا گیا اور کہا گیا کہ اس دور میں ربٰو کی یہ تعریف کسی حد تک ناقابل قبول ہوگئی۔

اس ضمن میں موصوف نے میری اس بات سے بھی اختلاف کیا جو میں نے معاملۂ مزارعت اور معاملۂ ربٰو کے مابین مماثلت اور مشابہت کی توجیہہ کرتے ہوئے ان الفاظ سے لکھی تھی "کہ جس طرح معاملۂ ربٰو میں سود خور کے لئے اس کی اصل رقم اس کے حق میں محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر اس کو بے کم و کاست پوری ملتی ہے۔ اسی طرح معاملۂ

مزارعت میں بھی مالک کے لئے زمین محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر پوری کی پوری اسے واپس ملتی ہے۔ کاشت کے بعد اس کی قیمت و مالیت میں کوئی خاص کمی واقع نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ ایک زمین جس کی قیمت کاشت سے پہلے مثلاً ایک ہزار روپے فی ایکڑ تھی کاشت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت نو سو روپے فی ایکڑ رہ جاتی ہو بلکہ اس کے برعکس بعض دفعہ یہ ضرور ہوتا ہے کہ ایک بنجر زمین کو کاشت کار جب خوب محنت سے کام لے کر کھاد پانی وغیرہ صحیح طور پر دیتا ہے تو ایسی کاشت سے اس زمین کی قدر و قیمت کچھ بڑھ جاتی ہے۔ بہرحال یہ واقعہ ہے کہ زمین ان چیزوں میں سے نہیں جو استعمال ہونے سے گھستی اور پرانی ہوتی ہیں — لہٰذا لازماً ان کی قیمت گھٹتی اور مسلسل کم ہوتی چلی جاتی ہے۔

محترم محمد اکرم خان صاحب نے میری اس پوری عبارت میں سے صرف یہ ٹکڑا "اسی طرح معاملۂ مزارعت میں مالک کے لئے زمین محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر پوری کی پوری واپس ملتی ہے۔" الگ کر کے اس پر ان الفاظ سے تنقید فرمائی ہے: "یہ بھی معاملہ کی ظاہری حالت ہے ورنہ کس کو یہ حقیقت نہیں معلوم کہ فصل اُگنے کے بعد زمین کی پیداواری صلاحیت کم ہو جاتی ہے چنانچہ وہ زمین جس پہ پے در پے فصلیں اگائی جائیں اور وہ زمین جس پہ کبھی کاشت نہ ہوئی ہو اپنی زرخیزی میں مختلف ہوتی ہے......الخ"

مطلب یہ کہ معاملۂ مزارعت ختم ہونے پر مالک زمین کو اس کی زمین پوری کی پوری نہیں بلکہ کمی کے ساتھ واپس ہوتی ہے اس کا جواب میری طرف سے یہ کہ زمین میں جو پیداواری صلاحیت ہوتی ہے وہ قدرتی اسباب و عوامل کے زیر اثر وجود میں آتی اور ایک خالص قدرتی چیز ہوتی ہے اور وہ اس شخص کے لئے قدرت کا مفت عطیہ ہوتی ہے جو زمین کو کاشت کرتا اور خلق خدا کے فائدہ کے لئے فصل اگاتا ہے، چونکہ یہ چیز کسی انسان کی سعی و محنت کا نتیجہ نہیں ہوتی لہٰذا نہ کوئی شخص اس کا مالک ہوتا ہے اور نہ اس کا کوئی کسی سے معاوضہ وصول کر سکتا ہے، زمین کاشت ہونے سے جس طرح اس میں کمی آتی ہے۔ اسی طرح کاشت کے بعد یونہی چھوڑ دینے سے خود بخود اس میں پیداواری صلاحیت قدرتی عوامل کے زیر اثر دوبارہ لوٹ آتی اور کمی پوری ہو جاتی ہے، جہاں تک کھاد کا تعلق ہے وہ اس لئے ڈالی جاتی کہ پیداوار میں اضافہ ہو اور پھر جو زمین کو کاشت کرتا ہے وہی اپنے خرچ سے کھاد ڈالتا ہے اب اگر کاشت کے بعد زمین میں وہ کھاد والی زرخیزی نہیں رہتی تو اس سے مالک زمین کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور معاملۂ مزارعت ختم ہونے پر اسے اس کی زمین پوری مل جاتی ہے، بہرحال زمین ان چیزوں میں سے نہیں جو استعمال ہونے سے ذاتی طور پر گھستی، گھٹتی اور بوسیدہ ہوتی لہٰذا دن بدن ان کی قیمت اور مالیت کم ہوتی جاتی ہے جیسے کوئی مشین وغیرہ یہی وجہ ہے کہ مکان کی طرح زمین کے لئے کرائے کے کوئی اصول و قواعد مقرر نہیں جن سے اس کے کرائے کی تشخیص کی جاتی ہو۔

(۲) جناب محمد اکرم خان صاحب کے دوسرے اشکال کا تعلق میری اس توجیہ و تعلیل سے ہے جو میں نے معاملۂ بیع کے حلال و جائز ہونے کے بارے میں لکھی، موصوف نے یہاں بھی اس بارے میں میری پوری عبارت کا ٹکڑا نقل کر کے اس پر اعتراض فرمایا ہے۔ آگے پیچھے کی پوری عبارت کا لحاظ رکھتے تو شاید اعتراض کی نوبت نہ آتی۔ آگے کی عبارت سے مراد، اس ٹکڑے سے متصل بعد والی عبارت ہے اور پیچھے کی عبارت سے مراد کچھ سطر پہلے کی وہ عبارت ہے جو بیع کی حقیقت کی وضاحت میں لکھی گئی ہے، بہرحال موصوف نے میری عبارت کے جس ٹکڑے پر اظہار خیال فرمایا ہے وہ یہ ہے: "معاملۂ بیع کو اس لئے حلال و جائز ٹھہرایا ہے کہ یہ عدل کے مطابق ہے۔ کیونکہ اس میں فریقین آپس میں

جو لیتے دیتے ہیں ایک دوسرے کا حق سمجھ کر دیتے لیتے ہیں۔ لہٰذا اس میں ان کی حقیقی رضامندی موجود ہوتی ہے۔"
اور جس تحریر سے اظہارِ خیال فرمایا ہے وہ یہ ہے: "بیع کی حلّت کے لئے جو وجوہ بیان ہوئے ہیں وہ بہت حد تک ربٰو پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ ساری دنیائے مغرب میں کاروباری مقاصد کے لئے سرمائے پر سود دینے والے، سود کو سرمایہ دار کا حق سمجھ کر بطیبِ خاطر دیتے ہیں۔ حقیقی رضامندی کا تو یہ عالم ہے کہ بنکوں اور مالیاتی اداروں سے قرض لینے والوں کا تانتا بندھا ہوتا ہے ۔۔۔ اگر باہم رضامندی ہی کسی معاملہ کو بیع بناتی ہو تو استحصال کے تمام معاملات ربٰو سے بیع بن جائیں۔ اگر فریقین خوشدلی سے وہ طے کرلیں، اس طرح کا موضوعی پیمانہ بہت سے معاملات کو مشتبہ کرسکتا ہے اور کسی قانون کی بنیاد نہیں بن سکتا۔"

اس کے جواب میں پہلے میں یہ عرض کروں گا کہ میری عبارت کے مذکورہ ٹکڑے میں جس پر اعتراض کیا گیا ہے بلاشبہ کچھ ابہام اور اجمال ہے جس سے غلط فہمی پیدا ہوسکتی تھی لہٰذا میں نے اس کی مزید وضاحت کیلئے اس کے بعد متصل یہ لکھا" کچھ واضح الفاظ میں مطلب یہ کہ معاملۂ بیع میں تاجر اپنے اصل سرمائے پر خریدار سے جو زائد مال لیتا ہے یعنی مثلاً سو روپے میں خریدی ہوئی چیز ایک سو دس روپے میں بیچ کر جو دس روپے زائد لیتا ہے اس زائد کے عوض چونکہ اس کی طرف سے محنت موجود ہوتی ہے جو سب کے نزدیک پیدائش دولت کا متفقہ و مسلّمہ عامل ہے لہٰذا وہ اس زائد مال کا حقدار ٹھہرتا اور خریدار اسے حقدار سمجھ کر زائد مال اس کو برضا و خوشی دے دیتا ہے گویا اس محنت کی اُجرت کے طور پر اسے دیتا ہے جو اس نے خرید و فروخت کے سلسلہ میں کی ہوتی ہے"۔ اس عبارت سے نیز ان عبارتوں سے جو معاملۂ بیع اور معاملۂ ربٰو کی عرفی حقیقت اور معاملۂ ربٰو کے حرام ہونے کی وجہ کے بیان میں ص ۳۶، ۳۷ پر تحریر ہیں، بخوبی واضح ہوتا ہے کہ اس مختصر و مجمل عبارت میں حقیقی رضامندی سے میری مراد کیا ہے، یعنی یہ واضح ہوتا ہے کہ اس سے میری مراد وہ رضامندی ہے جس کے وجود کا تعلق ہر فریق کو اس کا حق ملنے سے ہے اور حق بھی وہ جسے اسلام تجویز اور تسلیم کرتا ہے کیونکہ یہ ساری گفتگو اسلام کے حوالے سے ہو رہی ہے، سرمایہ داری اور اشتراکیت کے حوالے سے نہیں ہو رہی، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ باوجود رضامندی پائے جانے کے معاملۂ ربٰو کو حرام و ناجائز کہا گیا ہے اس لئے کہ اس میں ایک فریق دوسرے سے قرض کی اصل رقم کی واپسی کے ساتھ جو مزید بطور سود لیتا ہے اسلام اسے اس کا حق تسلیم نہیں کرتا اور دوسرے فریق کی حق تلفی قرار دیتا ہے اگرچہ دونوں فریق اسے حق تسلیم کرتے اور برضا و رغبت لیتے دیتے ہیں، دراصل اسلام میں معاشی حق اور معاشی عدل و ظلم کا اپنا ایک خاص تصوّر ہے جو ان تصوّرات سے مختلف ہے جو دوسرے معاشی نظاموں میں معاشی حق اور معاشی عدل و ظلم سے متعلق پائے جاتے ہیں، اسی وجہ سے اسلام میں معاشی معاملات کے جواز اور عدم جواز اور درست و نادرست کا جو اصولی ضابطہ ہے وہ ان اصولی ضوابط سے مختلف ہے جو دوسرے معاشی نظاموں یعنی سرمایہ داری اور اشتراکیت میں پائے جاتے ہیں۔

غرضیکہ اسلام کے نزدیک معاشی معاملات کی صحت و عدم صحت میں جس رضامندی کے ہونے نہ ہونے کا اعتبار ہے وہ نہ تو محض ایسے الفاظ ہیں جو رضامندی پر دلالت کرتے ہوں، نہ چہرے کی کوئی ایسی کیفیت ہے جو عموماً رضا و خوشی کے وقت ظاہر ہوا کرتی ہے اور نہ کوئی ایسی تحریر ہے جو اظہارِ رضامندی کے لئے لکھی جاتی ہے بلکہ اس رضامندی کا حقیقی اور معروضی معیار اسلام کے تصوّرِ حق و عدل کے مطابق ہر فریق کو اس کے حق کا ملنا ہے۔ کیونکہ انسان کو قلبی مسرّت و طمانیت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اسے اس کا صحیح حق ملتا ہے اور حق تلفی کی صورت

ہیں اس کے دل کو ضرور رنج و الم پہنچتا ہے خواہ وہ ظاہری طور پر کیسی ہی رضا و خوشی کا اظہار کیوں نہ کرے۔ پھر جس طرح کسی بُرے کام کو اچھا کام سمجھ کر کرنے سے وہ اچھا کام نہیں ہو جاتا اور اس کے بُرے اثرات سے انسان نہیں بچ سکتا، اسی طرح جس معاملے کو اس کی برائی کی وجہ سے شریعت نے حرام قرار دیا ہو خوشی و رضامندی کے ساتھ اختیار کرنے سے وہ کبھی حلال نہیں ہو سکتا۔

بالفاظ دیگر اسلام میں معاملات کے صحیح و فاسد اور حق و باطل ہونے کا اصل دارومدار عدل پر ہے جس کے معنے ہیں ہر فریق کو اس کا حق ٹھیک ٹھیک ملنا، لہٰذا جو معاشی معاملہ عدل کے مطابق ہو وہ صحیح و حق اور جو مطابق نہ ہو وہ فاسد اور باطل ہے۔ اور چونکہ جو معاملہ عدل کے مطابق ہو فریقین اسے رضا و خوشی کے ساتھ اختیار کرتے ہیں۔ لہٰذا قرآن مجید کی جس آیت میں تجارت کے معاملہ کو باطل معاملات سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اس میں تجارت کے ساتھ رضامندی کا ذکر ہے۔ اس آیت سے میری مراد سورۃ النساء کی یہ آیت ہے:

يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

اے مومنو! آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل و ناحق طریقوں سے نہ کھاؤ۔ سوائے اس کے کہ وہ طریقہ باہمی رضامندی سے تجارت کا طریقہ ہو۔

مفسرین کے نزدیک تجارت سے مراد لین دین کا ہر وہ طریقہ ہے جس میں ہر فریق کو اس کی چیز کا ایسا عوض اور بدل ملتا ہو جسے اسلام نے عوض و بدل تسلیم کیا ہے۔ مثلاً معاملۂ سود میں سود کو جائز کہنے والے اس کے جواز کے لئے جن چیزوں کا ذکر کرتے ہیں جیسے وقت، تاخیر اور خطرہ وغیرہ۔ اسلام ان کو اس زائد مال کا عوض تسلیم نہیں کرتا جو قرض خواہ بطور سود قرض دار سے لیتا ہے۔ بعض مفسرین نے اس آیت میں تجارت کے مصداق دو طریقے لکھے ہیں: ایک خرید و فروخت اور بیع و شراء کا طریقہ اور دوسرا اُجرت و تنخواہ پر مزدوری و ملازمت کا طریقہ، کیوں کہ ان دونوں میں ہر فریق کو اس کی چیز کا جو عوض ملتا ہے اسلام کی رُو سے صحیح عوض ہے بشرطیکہ کسی کی مجبوری سے فائدہ نہ اٹھایا گیا ہو جیسا کہ بعض دفعہ دکاندار اپنے گاہک اور مستاجر اپنے اجیر کی مجبوری سے اٹھا لیتا ہے۔

میری اس وضاحت کے بعد جناب محمد اکرم خان صاحب کا وہ اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے جو انہوں نے میری مختصر و مجمل عبارت پر وارد فرمایا اور جو اوپر نقل کیا گیا ہے، البتہ میں یہاں یہ ضرور عرض کروں گا کہ اس میں مغربی دنیا کی کوئی تخصیص نہیں مشرقی دنیا بلکہ پاکستان میں بھی لوگ کاروباری مقاصد کے لئے بنکوں اور مالیاتی اداروں سے ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر سودی قرضے لیتے اور اپنے کاروبار چلاتے ہیں لیکن اس حقیقت کا کون انکار کر سکتا ہے کہ وہی لوگ کاروباری مقاصد کے لئے سود پر سرمایہ حاصل کرتے ہیں جن کے پاس حسب ضرورت اپنا سرمایہ نہیں ہوتا گویا وہ ایک حقیقی یا مصنوعی مجبوری کے تحت ایسا کرتے ہیں اور اس کا ثبوت یہ کہ جس کے پاس حسب ضرورت اپنا سرمایہ ہو وہ دوسروں سے کبھی سود پر سرمایہ حاصل نہیں کرتا۔ کیونکہ اس صورت میں اسے اپنے حاصل شدہ کاروباری منافع کا ایک خاص حصہ بطور سود دوسروں کو دے دینا پڑتا ہے جبکہ اپنے سرمائے کے ساتھ کاروبار کرنے کی صورت میں پورا منافع اس کے پاس رہتا ہے، اور کون ہے جو خوشی کے ساتھ پورے کے مقابلے میں ادھورے کو اختیار کرتا اور دل سے چاہتا ہے کہ اس کی کمائی کا ایک خاصا حصہ دوسرے کے پاس چلا جائے جبکہ اس پر کسی اجر و ثواب کی بھی امید نہ ہو جو صدقے و خیرات وغیرہ میں ہوتی ہے۔

جناب محمد اکرم خان صاحب کے تیسرے اشکال و اعتراض کا تعلق بھی میری اس توجیہ سے ہے جو میں نے معاملۂ بیع

کے حلال وجائز ہونے کے بارے میں عرض کی ہے، اور توجیہ کے جس پہلو سے یہ دعویٰ کہ میں نے معاوضہ میں منافع کے استحقاق کا واحد سبب صرف تاجر کی محنت کو بتلایا ہے اس کے ساتھ سرمائے کو ایک دوسرے سبب کی حیثیت سے شریک نہیں کیا۔

اعتراض واشکال کا ماحصل یہ کہ اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ عامل پیدائش دولت صرف محنت ہے سرمایہ کسی شکل میں نہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اجرتوں اور معاوضوں کا موجودہ نظام، نیز مشترک سرمائے کی کمپنیوں اور دیگر ایسے کاروبار کا نظام جن میں کچھ لوگوں کا صرف سرمایہ ہوتا اور کچھ لوگوں کی دماغی و جسمانی محنت ہوتی ہے اور منافع میں سب شریک ٹھہرتے ہیں، غلط و ناجائز ہے، حالانکہ یہ اسلام کی رو سے غلط و ناجائز نہیں بلکہ صحیح اور جائز ہے۔ لہٰذا اس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ صرف محنت کو پیدائشِ دولت کا سبب و عامل سمجھنا درست نہیں۔

اس کا جواب لکھنے سے پہلے میں جناب محمد اکرم خان صاحب کے علم میں یہ بات ضرور لاؤں گا کہ زمینداری سے متعلق میرا یہ جو مضمون ماہنامہ "حکمتِ قرآن" میں شائع ہو رہا ہے اس کے پہلے مسودے میں میں نے اسی مقام پر قدرے تفصیل کے ساتھ لکھا تھا کہ معاشی معاملات کے حلال و حرام اور جائز و ناجائز سے متعلق اسلام کا یہ اصولی ضابطہ در اصل اس تصور پر مبنی ہے کہ دولت صرف محنت و عمل سے پیدا ہوتی ہے سرمائے سے پیدا نہیں ہوتی، اور پھر اس تصور کے حق اور مطابق واقعہ ہونے پر متعدد دلائل بھی عرض کئے تھے، اسی طرح اس مسئلے پر میں نے اپنے مضامین "اسلام و سرمایہ داری" اور "مضاربت کی شرعی حیثیت" میں بھی قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔

موصوف یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ عوامل پیدائش دولت کا مسئلہ معاشیات کا ایک نہایت اہم اور بنیادی مسئلہ ہے تقسیم دولت اور تبادلۂ دولت کا اس سے بڑا گہرا اور مضبوط تعلق ہے، بلکہ یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ مختلف معاشی نظاموں کے مابین جو اختلاف ہے اس کا ایک بنیادی سبب وہ اختلاف ہے جو ان کے درمیان عوامل پیدائشِ دولت کے مسئلہ میں پایا جاتا ہے، نظام سرمایہ داری چونکہ محنت اور سرمائے دونوں کو عامل پیدائش دولت مانتا ہے۔ لہٰذا اس کے اندر کاروبار کی ایسی تمام شکلیں قانونی طور پر جائز قرار پاتی ہیں جن میں ایک کی محنت ہوتی ہے دوسرے کا سرمایہ ہوتا اور منافع میں دونوں شریک اور حصہ دار ٹھہرتے ہیں، اسی طرح تجارتی مقاصد کے قرضوں پر سود کا لین دین بھی اس نظام میں بالکل جائز سمجھا جاتا ہے اور قانون اس کا تحفظ کرتا ہے، جبکہ نظام اشتراکیت چونکہ صرف محنت کو پیدائش دولت کا عامل قرار دیتا ہے لہٰذا ایسے تمام کاروبار اس کے ہاں قانوناً ناجائز و ممنوع ٹھہرتے ہیں جن میں ایک فریق بغیر کسی محنت و مشقت کے محض سرمائے کی بنیاد پر منافع کے ایک حصہ کا حقدار ٹھہرتا ہے، جہاں تک اسلامی معاشی نظام کا تعلق ہے میرے علم و فہم کے مطابق وہ عوامل پیدائشِ دولت کے مسئلہ میں نظام سرمایہ داری کے مخالف اور نظام اشتراکیت کے موافق ہے، گویا اسلام کے نزدیک بحیثیت مجموعی اگرچہ مذکورہ دونوں نظام غلط و باطل ہیں لیکن ان کے اجزائے ترکیبی میں بعض اجزا صحیح و حق بھی ہیں کیونکہ اگر کسی باطل نظام میں سرے سے حق کا کوئی عنصر ہی نہ ہو تو وہ ایک دن بھی نہیں چل سکتا اگرچہ ایسا نظام اپنے باطل عناصر کی وجہ سے بالآخر ضرور ناکام اور ذلیل ہوکر رہتا ہے۔

اسلام چونکہ بلحاظ زمانہ نظامِ سرمایہ داری اور نظامِ اشتراکیت دونوں سے صدیوں مقدم ہے۔ لہٰذا صحیح احتمال یہی ہو سکتا ہے کہ ان دونوں نظاموں میں جو حق کا عنصر ہے وہ اسلام کی بدولت انہیں ملا ہو، اور پھر جہاں تک اس تصور و نظریے کا تعلق ہے کہ دولت صرف محنت سے پیدا ہوتی ہے سرمائے سے پیدا نہیں ہوتی۔ کارل مارکس سے کئی صدیاں پہلے مشہور مسلمان مفکر علامہ ابنِ خلدون نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب مقدمۂ تاریخ میں اس مسئلہ پر بحث کی اور اس نظریے کو صحیح بتلایا ہے

اسی طرح متقدمین و متأخرین میں سے کئی مفسّرین کرام نے تحریم ربٰو کی تفسیر میں جو لکھا ہے اس سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ درست ہے، میں نے اپنے بعض مضامین میں علامہ ابن خلدون اور مفسّرین کرام کی وہ عربی عبارات نقل کی ہیں جو نظریہ مذکور کی صحت پر دلالت کرتی ہیں یہاں میں بخوف طوالت ان کو نقل نہیں کر رہا، اگرچہ ضرورت پڑنے پر نقل کر سکتا ہوں۔

معاشیات کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشیات کی کتابوں میں عوامل پیدائش دولت چار بیان کئے جاتے ہیں: لینڈ، لیبر، کیپیٹل اور آرگنائزیشن۔ لینڈ کے مفہوم میں نہ صرف یہ کہ سطح زمین کی تمام قدرتی چیزیں بلکہ اس کے اندر کی بھی سب چیزیں، نیز ہوا، پانی، روشنی، حرارت، برودت وغیرہ جملہ قدرتی اشیاء داخل ہیں، لیبر کے مفہوم میں ہر قسم کی جسمانی و دماغی محنت شامل ہے جو کسب معاش کے سلسلہ میں کی جائے، کیپیٹل کا مصداق وہ تمام اموال ہیں جو لینڈ اور انسانی محنت سے وجود میں آتے اور جن کے ذریعے زراعت، صنعت اور تجارت میں مدد لی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر وہ تمام مصنوعی اشیاء کیپیٹل اور سرمائے کے تحت آتی ہیں جو مختلف قسم کے معاشی کاروبار میں استعمال ہوتی ہیں۔ آرگنائزیشن کا مطلب وہ تنظیم اور منصوبہ بندی ہے جو ایک یا ہر فن مذکورہ عناصر سے فائدہ اٹھانے کے لئے تجویز کرتا اور روبکار لاتا گویا یہ بھی ایک خاص قسم کی دماغی محنت ہے، چونکہ لینڈ ایک قدرتی چیز ہے جس سے فائدہ اٹھانے کا سب کو یکساں حق ہے لہٰذا تقسیم دولت کے نقطہ نظر سے لینڈ کا ذکر خارج از بحث ہے تو پھر بنیادی طور پر دو ہی عامل پیداوار رہ جاتے ہیں۔ ایک محنت اور دوسرا سرمایہ۔ محنت وہ عامل پیداوار ہے جس پر سب کا اتفاق ہے ہر معاشی نظام اسے مانتا اور حقیقت کی طرح تسلیم کرتا ہے۔ البتہ سرمائے کے عامل پیداوار ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ نظام سرمایہ داری اسے پورے شد و مد کے ساتھ عامل پیداوار مانتا اور کہتا ہے کہ کسی کاروبار میں جو آمدنی ہوتی ہے اس میں محنت اور سرمائے دونوں کا حصہ ہوتا ہے اگرچہ یہ نظام اس کا تعین نہیں کرتا اور نہیں کر سکا کہ فیصد کے لحاظ سے کتنا کس کا حصہ ہوتا ہے یعنی اس بارے میں اس کے پاس کوئی مستقل اور سائنٹفک اصول و ضابطہ نہیں جو حقیقت پر مبنی اور معقول و قابل فہم ہو اور سرمایہ دار اور محنت کش دونوں اس کو معیار و مقیاس تسلیم کرتے اور اس کے مطابق پیدا شدہ دولت یا آمدنی کی تقسیم عمل میں لاتے ہوں محنت سے پیدا شدہ حصہ بطور حق کے محنت کش کو سرمائے سے پیدا شدہ حصہ بطور حق کے سرمایہ دار کو ملتا ہو، اس نظام میں تعین حق کا معاملہ فریقین پر چھوڑ دیا گیا ہے وہ آپس میں جس طرح طے کر لیں وہی ہر ایک کا حق ہے لیکن عملاً یہ طے کرنا سرمایہ دار کے اختیار میں ہوتا ہے اور وہ کوشش کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ خود لے اور کم سے کم محنت کش کو دے اور پھر تعین حق اور عدل کا پیمانہ مختلف حالات کے تحت مختلف شکلیں اختیار کرتا اور برابر بدلتا رہتا ہے آج جو حق و عدل کا مصداق ہوتا کل وہی ناحق اور ظلم کا مصداق قرار پاتا ہے، دیکھا جائے تو سرمایہ دارانہ نظاموں میں سرمایہ دار اور محنت کش کے مابین جو کشمکش اور آویزش پائی جاتی ہے اور جس کا سلسلہ کہیں ختم نہیں ہو پاتا، اس کا بڑا سبب یہی مبہم اور مجہول اصولی تصور ہے کہ محنت اور سرمایہ دونوں دولت کو پیدا کرتے ہیں۔

اشتراکی نظام اصولی طور پر سرمائے کے عامل پیداوار ہونے کا انکار کرتا اور صرف محنت کو عامل پیداوار قرار دیتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی اشتراکی معاشرہ اس اصول پر عمل کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکا یعنی محنت سے پیدا شدہ پوری پیداوار مزدور کو نہیں دے سکا، اس ناکامی کا انہیں اعتراف ہے۔ لیکن وہ اس کی ذمہ داری عالمی حالات پر ڈالتے ہیں جو بقول ان کے سرمایہ داروں کے پیدا کردہ ہیں، بہرحال وہ اس اصول کے صحیح اور قابل عمل ہونے پر یقین رکھتے ہیں۔

چونکہ عوامل پیدائش دولت کے متعلق مذکورہ دو تصورات کے سوا تیسرا کوئی تصور ممکن نہیں لہٰذا سوال پیدا

ہوتا ہے کہ اسلام کے نزدیک ان دو تصورات میں سے کونسا صحیح اور کونسا غلط ہے اور اسلام کی معاشی تعلیمات ان دو تصورات میں سے کس تصور سے جوڑ کھاتی اور مطابقت رکھتی ہیں! جہاں تک میرے علم و فہم، غور و فکر اور تحلیل و تجزیے کا تعلق ہے میں اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ اسلام کے نزدیک مذکورہ دو تصوروں میں سے صحیح تصور وہ ہے جس کی رو سے صرف محنت عامل پیداوار قرار پاتی اور سرمائے کے عامل پیداوار ہونے کی نفی ہوتی ہے، اور بلاشبہ یہی وہ تصور ہے جو ان معاشی تعلیمات سے مطابقت رکھتا ہے جو قرآن و حدیث میں معاشی معاملات سے متعلق مذکور ہیں، پھر یہی وہ تصور ہے جو اسلام کے ان معاشی مقاصد سے گہرا تعلق رکھتا ہے جن کو وہ اپنے مثالی معاشرے میں بروئے کار لانا چاہتا ہے، نیز اسی اصولی تصور کی بنیاد پر معاشی حق و عدل کا ایسا معیار وجود میں آتا ہے جو مستقل طور پر ہمیشہ ایک ہی حالت پر قائم و برقرار رہتا ہے اور زمان و مکان اور احوال و ظروف کی تبدیلی کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتا اور باہمی نزاع و تصادم کا باعث نہیں بنتا، اسی طرح یہی وہ اصولی تصور ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے قومی دولت معدودے چند ہاتھوں میں نہیں سمٹتی بلکہ اس کی گردش کا دائرہ پورے معاشرے میں پھیلتا اور سب کو اس سے مستفید ہونے کا موقع ملتا ہے نیز غیر فطری قسم کا معاشی نشیب و فراز دور ہوتا اور اس کی جگہ معاشرے میں معاشی اعتدال و توازن ظہور میں آتا ہے ہر فرد کو کسی نہ کسی شکل میں معاشی خوشحالی بھی نصیب ہوتی ہے اور معاشی ترقی کا بھی موقع ملتا ہے، علیٰ ہذا القیاس اس اصول پر عمل کرنے سے ملکی پیداوار اور قومی ثروت میں مسلسل اور روز افزوں اضافہ ہوتا اور خوشحالی بڑھتی ہے۔

علاوہ ازیں تصور مذکور حقیقت واقعہ کے بھی عین مطابق لہذا ایک سچا اور مبنی برحق تصور ہے کیونکہ حقیقت میں کوئی سرمایہ کسی شے کو پیدا نہیں کرتا پیداوار تمام تر قدرتی مواد اور انسانی محنت سے وجود میں آتی ہے بلکہ سرمایہ خود انہی دو چیزوں سے وجود میں آتا ہے، دراصل ہوتا یہ ہے کہ ایک انسان جب قدرتی اشیاء ہیں سے جن کے مجموعے کو اصطلاح میں لینڈ کہا جاتا ہے کسی شے کے اندر اپنی سعی و محنت سے ایسا تصرف اور رد و بدل کرتا ہے جس سے اس شے کے اندر ایک افادیت پیدا ہوتی اور وہ ایک قابل معاوضہ قیمتی شے بن جاتی ہے تو پھر یہی قابل معاوضہ قیمتی شے ایک لحاظ سے دولت اور دوسرے اعتبار سے سرمایہ کہلاتی ہے۔ یعنی اس کا مالک اگر اسے اپنے ذاتی صرف و استعمال کے لئے مخصوص کر لیتا ہے تو معاشیات کی اصطلاح میں اسے ویلتھ یعنی دولت اور اگر اسے مزید آمدنی اور کمائی کا ذریعہ بنا لیتا ہے تو اسے اصطلاح میں کیپیٹل یعنی سرمایہ اور راس المال کہتے ہیں، گویا حقیقت و ماہیت کے لحاظ سے دولت اور سرمائے میں کچھ فرق نہیں۔ فرق جو کچھ ہے وہ اعتباری ہے جس کا تعلق مالک شے کے قصد و ارادے سے ہے، اور پھر جو قابل معاوضہ قیمتی شے ایک اعتبار سے دولت اور دوسرے اعتبار سے سرمایہ کہلاتی ہے تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو وہ صرف دو چیزوں سے مرکب نظر آتی ہے: ایک کوئی قدرتی مادہ اور دوم انسانی محنت کے مفید اثرات جن سے مادے میں قدر و قیمت پیدا ہوئی اور وہ ایک قابل معاوضہ قیمتی شے بنا، اس کے بعد اس قابل معاوضہ قیمتی شے کی حالت یہ ہوتی ہے کہ جب انسان اس سے فائدہ اٹھانا چاہے تو وہ جزوی یا کلی طور پر تحلیل ہو کر اسے کوئی فائدہ ضرور پہنچاتی ہے لیکن اپنے وجود کو جوں کا توں قائم و برقرار رکھتے ہوئے کسی دوسری قیمتی شے کو کبھی پیدا نہیں کر سکتی، مطلب یہ کہ وہ شے جب بطور دولت، ذاتی صرف میں لائی جاتی ہے تو وہ انسان کی کسی خواہش اور ضرورت کو پورا کرتی اور اسے فائدہ پہنچاتی ہے لیکن جیسا کہ مشاہدہ ہے اس صورت میں وہ دفعتہً یا رفتہ رفتہ تحلیل ہو کر ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح جب وہ شے بطور سرمایہ کسی کاروبار مثلاً زراعت، صنعت اور تجارت میں استعمال ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس سے انسان کو پیداوار اور منافع کی شکل میں ضرور فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس صورت میں بھی اس سے جو فائدہ حاصل ہوتا ہے اس شے کے جزوی یا کلی طور پر تحلیل ہو جانے سے

حاصل ہوتا ہے۔ یہ بھی عام مشاہدہ ہے جس سے انکار ممکن نہیں، دراصل اس صورت میں یہ ہوتا ہے کہ اس شے کی قدر و قیمت جزوی یا کلی طور پر اس دوسری قیمتی شے کی قدر و قیمت میں منتقل اور شامل ہو جاتی ہے جو کسی کاروبار سے وجود میں آتی ہے۔ مثلاً زراعت سے زرعی پیداوار کی شکل میں جو قابلِ معاوضہ قیمتی شے حاصل ہوتی ہے اس کی قدر و قیمت میں وہ قدر و قیمت بھی شامل ہوتی ہے جو اس میں استعمال شدہ بیج، کھاد، بیل وغیرہ کی تھی، یا مثلاً کسی صنعت سے مصنوعات کی شکل میں جو قیمتی سامان حاصل ہوتا ہے اس کی قدر و قیمت میں وہ قدر و قیمت بھی شامل ہوتی ہے جو اس صنعت میں استعمال شدہ خام مواد اور ایندھن وغیرہ کی تھی، اسی طرح اس میں وہ قدر و قیمت بھی شامل ہوتی ہے جو اس صنعت میں استعمال شدہ آلات و اوزار اور مشینوں کے گھسنے اور تحلیل ہونے سے ان کی قدر و قیمت میں جزوی کمی کی صورت میں نمودار ہوئی۔ غرضیکہ کسی کاروبار میں سرمائے کا جو کردار ہوتا ہے وہ کسی چیز کو پیدا کرنے کا کردار نہیں ہوتا، جس کا مطلب ہے کسی شے کا اپنے وجود کو پوری طرح قائم و برقرار رکھتے ہوئے اپنے اختیار سے کسی دوسری شے کے وجود کا سبب اور موجب بننا، اور ظاہر ہے کہ یہ بات ایک مردہ و بے جان اور بے شعور و بے اختیار سرمائے میں نہیں ہوتی بلکہ ہو ہی نہیں سکتی، وہ تو اپنی ماہیت میں صرف ایک قدرتی مادہ اور انسانی محنت کے مفید اثرات کا مرکب ہے اور یہ دونوں چیزیں اللہ کے اور انسان کے اختیار و ارادے سے وجود میں آئیں اپنے اختیار و ارادہ سے نہیں چنانچہ جب کوئی سرمایہ کاروبار میں استعمال ہوتا ہے تو استعمال سے بے اختیار تحلیل ہوتا جاتا ہے لیکن تحلیل ہو کے وہ معدوم اور ضائع نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ساتھ انسانی محنت کے جو مفید اثرات تھے وہ نئی محنت کے اثرات میں منتقل ہو جاتے اور ان کی جو قدر و قیمت تھی وہ اس نئی قیمتی شے کی قدر و قیمت میں شامل ہو جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کوئی کاروبار کرنے اور منافع کمانے کے لئے سرمائے کا وجود ضروری ہوتا ہے اور یہ کہ سرمائے کے بغیر کوئی کاروبار نہیں ہو سکتا لیکن کسی چیز کے لئے ضروری ہونا اور بات ہے اور کسی چیز کا کسی چیز کو پیدا کرنا اور بات، دونوں میں تلازم نہیں یعنی ایک کے لئے دوسری کا ہونا لازم نہیں، میں سمجھتا ہوں شاید اسی سے دھوکا و مغالطہ کھا کر سرمائے کو محنت کی طرح عامل پیداوار مان لیا گیا ہے، دراصل پیداوار میں سرمائے کا جو حصّہ ہوتا ہے وہ صرف اتنا ہوتا ہے جتنا کہ تحلیل ہونے سے سرمائے کی قدر و قیمت میں کمی واقع ہوئی ہوتی ہے۔ لہٰذا سرمائے کا مالک پیداوار میں سے اتنے حصّے کا ضرور حقدار ہوتا ہے جو کاروبار میں منتقل ہونے سے اس کے سرمائے میں سے کم ہوا۔ اس سے زیادہ کا نہیں، مثلاً سرمائے کی قدر و قیمت میں ایک سو روپے کی کمی ہوئی تو پیداوار کی مجموعی قدر و قیمت میں سے ایک سو روپے سرمایہ کا حصّہ ہوتے اور باقی سب محنت کا حصّہ ہوتا جس کا حقدار محنت کش قرار پاتا ہے۔

اپنے اس تیسرے اعتراض میں جناب محمد اکرم خان صاحب کا یہ فرمانا کہ اگر صرف محنت کو منافع کا سبب قرار دیا جائے تو اس سے اجرتوں کا مروّجہ ڈھانچہ غلط قرار پاتا ہے۔ نیز بعض ایسے معاملات کا حرام ہونا لازم آتا ہے جن کے جواز پر امّت کا اتفاق رہا ہے ...... الخ پہلی بات کا جواب یہ کہ محنتوں کی اجرتوں کا مروّجہ ڈھانچہ نظام سرمایہ داری کے نزدیک صحیح ہو تو ہو جو ہمارے ہاں ایک عرصے سے رائج ہے لیکن اسلامی معاشی نظام کی رو سے درست نہیں جو قرآن و حدیث اور کتاب و سنّت میں تو ہے لیکن صدیوں سے کسی مسلم معاشرے میں رائج اور نافذ نہیں بلکہ ناسمجھی سے ہم سرمایہ دارانہ معاشی نظام کو ہی اسلامی معاشی نظام باور کر رہے ہیں۔ اعتراض کے دوسرے حصّہ میں اگر بعض معاملات سے مراد مضاربت کا معاملہ ہے جس میں بظاہر ایک فریق محض اپنے سرمائے کی بنا پر بغیر کسی دماغی جسمانی محنت کے نفع کے ایک حصہ کا مستحق قرار پاتا ہے تو اس کا جواب یہ کہ مضاربت کا جواز اس وجہ