ٹھہرائے گئے ھیں لیکن ایک فریق کی دماغی جسمانی محنت و مشقت موجود ہے اور دوسرے کی کوئی محنت و مشقت موجود نہیں ، ایک محنت و مشقت کرکے نفع کے ایک حصے کا حقدار بنتا ہے اور دوسرا بغیر کسی محنت و مشقت کے نفع کے ایک حصے کا حقدار ٹھہرتا ہے ظاہر ہے کہ یہ انصاف نہیں کھلی بے انصافی ہے ، انصاف فریقین معاملہ کے درمیان مساوات و برابری چاھتا ہے جو اس معاملے میں موجود نہیں -

سطور بالا میں آیت مذکور کی تفسیر و تشریح سے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ نہ صرف یہ کہ اس قرآنی آیت سے معاملۂ زیر بحث کا کوئی جواز ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے برعکس اُس کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے - ممکن ہے جن حضرات نے یہ معاملہ تجویز فرمایا ہے اُن کے پاس اِس آیت کے علاوہ قرآن و حدیث سے کچھ اور دلائل بھی ہوں جو اس رپورٹ میں نہ لکھے گئے ہوں اگر ایسا ہے تو وہ بھی سامنے آنے چاھئیں تاکہ حقیقت حال کا صحیح اندازہ ہو سکے -

دوسری بات جو مجھے اس مضمون میں عرض کرنی ہے وہ ربا اور سود کے اُس تصور سے متعلق ہے جس کو اس رپورٹ میں ملحوظ رکھا گیا اور جس کے مطابق سودی اور غیر سودی کا فیصلہ کیا گیا ہے ، رپورٹ کے مطالعے سے مجھے کچھ ایسا محسوس ہوا ہے کہ اسے لکھنے اور مرتب کرنے والے ماھرین اقتصادیات نے نہ ربا و سود کی حقیقت کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کی ہے اور نہ اس کے حرام ہونے کی اصل وجہ کو پوری توجہ کے ساتھ جاننے کی زحمت فرمائی ہے بلکہ اس بارے میں سطحی اور سرسری معلومات پر اعتماد و بھروسہ کیا ہے جو حقیقت میں صحیح نہیں ، مثلاً بعض لوگ یہ سمجھتے ھیں کہ ربا و سود صرف اس زیادتی کا نام ہے جو قرض کی اصل رقم پر فیصد کے لحاظ سے متعین ہو مثلاً پانچ فیصد ، دس فیصد پندرہ فیصد ، وغیرہ اگر اس طرح متعین نہ ہو تو وہ ربا وسود نہیں اور نہ شرعاً حرام ہے حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ احادیث نبویہ اور آثار صحابہؓ کی رو سے ہر وہ زیادتی ربا اورحرام ہے جو شروع میں قرض کی اصل رقم پر طے کی گئی ہو خواہ وہ متعین

ہو یا غیر متعین ، کم ہو یا زیادہ ، نقد کی شکل میں ہو یا اجناس و اشیاء کی شکل میں ۔ چنانچہ اگر ایک شخص دوسرے کو قرض یہ کہہ کر دیتا ہے کہ تمہیں یہ رقم ایک سال کے بعد کچھ اضافے کے ساتھ واپس کرنی ہوگی تو یہ معاملہ قطعی طور پر ربا و سود کا معاملہ ہے حالانکہ اس میں اضافے اور زیادتی کا تعین نہیں ۔

مذکورہ غلط فہمی اس سے پیدا ہوئی کہ بعض سطح بین حضرات نے یہ سمجھا کہ مضاربت میں بصورت نفع ، سرمائے والے کے لئے اصل سے زائد لینا اس لئے حلال و جائز ہے کہ اس میں زائد کا فیصد کے لحاظ سے تعین نہیں ہوتا اور پھر اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ معاملہ ربوٰا و سود میں اصل پر زائد لینا اس لئے حرام ہے کہ اس کا فیصد کے لحاظ سے یا مطلقاً تعین ہوتا ہے ، گویا انہوں نے یہ سمجھا کہ زیادتی کے حلال و حرام ہونے کا دارو مدار اس کے تعین و عدم تعین پر ہے ، حالانکہ یہ صحیح نہیں کیونکہ نہ مضاربت کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اصل پر زائد کا فیصد کے لحاظ سے تعین نہیں ہوتا اور نہ ربا کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اصل پر زائد کا فیصد کے لحاظ سے تعین ہوتا ہے بلکہ اُن کے حلال اور حرام ہونے کی دوسر ی وجوہ ہیں جن میں سے بعض کا پیچھے ذکر ہوا ہے ۔

حقیقت ربا و سود کے متعلق ایک اور غلط فہمی جس میں بہت سے لوگ مبتلا ہیں یہ کہ جو مال دوسرے کو لفظ قرض کے ساتھ دیا جائے اس پر اضافہ اور زیادتی تو سود ہے اور جو لفظ قرض کے ساتھ نہ دیا جائے اس پر اضافہ اور زیادتی سود نہیں لہذا اُس کا لینا جائز ہے ۔

اور یہ سمجھنا اس وجہ سے غلط ہے کہ ربا و سودکا تعلق لفظ قرض سے نہیں بلکہ حقیقت قرض اور معاملہ قرض سے ہے ، اور معاملۂ قرض وہ معاملہ ہے جس میں ایک شخص اپنا مال اپنی ملکیت سے نکال کر دوسرے کی ملکیت میں دیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ مقررہ میعاد کے بعد دوسرا شخص ویسا ہی مال پورے کا پورا اس کو واپس کرے گا ۔ اب اگر اس کے ساتھ کسی اضافے کی شرط نہ ہو تو وہ قرض حسنہ ہے اور اضافے کی شرط ہو تو وہ ربوٰا اور سودی

قرضہ ہے ۔ بالفاظ دیگر حقیقت قرض یہ کہ ایک شخص کا دوسرے ضرورتمند کو اپنا مال ایک خاص وقت تک کے لئے اس طور پر دینا کہ اب وہ مال دوسرے کی ملکیت میں ہے اور وہ اس میں جو چاہے مالکانہ تصرف کر سکتا اور جس طرح چاہے اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے البتہ وقت مقرر کے بعد اُسے ویسا ہی مال ضرور واپس کرنا پڑے گا ۔ شریعت میں قرض سے متعلق جو احکام ہیں اُن کا تعلق اسی حقیقت قرض سے ہے لفظ قرض سے نہیں ، ربا و سود کا تعلق بھی اسی حقیقت قرض سے ہے مثلاً جو شخص اپنا مال دوسرے کو برتنے کے لئے اس تحفظ اور ضمانت کے ساتھ دیتا ہے کہ عندالطلب یا وقت مقرر پر وہ مال اُسے پورے کا پورا مع اضافہ کے ادا کیا جائے گا تو اس معاملے کا نام خواہ کچھ ہی رکھا جائے لیکن حقیقت کے لحاظ سے ربا کا معاملہ ہے نام کے بدلنے سے شے کی حقیقت کبھی نہیں بدلتی اور نہ ان اچھے بُرے اثرات میں کچھ کمی بیشی واقع ہے جو اس شے کے ساتھ مخصوص و مختص ہیں ، مثلاً معاملہ ربا وسود کو اُس کے جن بُرے اثرات و نتائج کی وجہ سے حرام و ممنوع ٹھہرایا گیا وہ اثرات و نتائج جس معاشی معاملے میں بھی پائے جاتے ہوں وہ ربا و سود کا معاملہ ہے اور حرام و ممنوع ہے خواہ آپ اس کا نام کچھ بھی رکھیں اُسے نفع و فائدہ کہیں یا ھدیہ و انعام ۔ زھر کو تریاق اور تریاق کو زھر کہنے سے نہ اس کی حقیقت بدلتی ہے اور نہ اس کی خاصیت ۔

لیکن بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ بلا سود بنکاری کی رپورٹ میں حقائق کو الفاظ سے اور مقاصد کو وسائل سے بدلنے اور حیلوں کے ذریعے حرام کو حلال بنانے کی بھرپور کوشش کی گئی ہے اللہ ہمارے حال پر رحم فرمائے ۔

تیسری بڑی غلط فہمی ممانعت سود کی توجیہہ کے بارے میں ہے جس میں بہت سے لوگ مبتلا ہیں اور جو اس رپورٹ میں بھی جلوہ گر نظر آتی ہے ۔ اس بارے میں رپورٹ کے صفحہ سولہ اور سترہ پر جو تحریر فرمایا گیا ہے وہ بلفظہ اور حرف بحرف درج ذیل ہے :

صَرفی ضروریات کے قرضوں پر ممانعت کی عقلی توجیہہ بالکل واضح

ہے ایسے قرضے زیادہ تر پریشان حال لوگ لیتے ہیں تاکہ اُن کی ایسی فوری اور شدید ضروریات پوری ہو سکیں جن کے لئے اُن کے پاس ذاتی وسائل موجود نہیں انسانیت اور اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے لوگوں سے سود لے کر انہیں مزید زیر بار نہ کیا جائے ، البتہ جہاں تک پیداآوری ضروریات کے قرضوں پر سود لینے کا معاملہ ہے اسلام نے اس کی ممانعت اپنے معاشرتی فلسفے کے پیش نظر کی ہے جس کا بنیادی اصول معاشرے میں عدل و انصاف قائم کرنا ہے»۔

اس عبارت میں سود کی دو قسمیں کرکے ہر قسم کی ممانعت کی الگ الگ توجیہ بیان فرمائی گئی ہے، نجی ضروریات کے قرضوں پر ممانعت سود کی وجہ یہ بتلائی گئی ہے کہ اس قسم کا سُود اخلاقی تقاضوں کے مطابق نہیں لہذا اس سے منع کیا گیا ہے گویا اس قسم کے سود کی ممانعت قانونی نہیں اخلاقی ہے اور اس کا لینا حرام نہیں مکروہ ہے یعنی اس کا نہ لینا لینے سے اچھا ہے۔ بلا شبہ یہ توجیہ قرآن مجید کی رو سے غلط و باطل ہے اس لئے کہ قرآن مجید نے ربا کی ہر قسم کو خواہ وہ نجی اور صرفی ضروریات کے قرضوں سے تعلق رکھتی ہو یا تجارتی مقاصد کے قرضوں سے متعلق ہو لفظ ظلم سے تعبیر فرمایا ہے جو عدل کی ضد اور حق تلفی کے مترادف ہے ، اور چونکہ ظلم و حق تلفی حرام اور اس کی ممانعت قانونی ہے لہذا قرآن حکیم کے مطابق ہر قسم کی ربا کی ممانعت قانونی ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا ارتکاب کرنے والوں کو اللہ اور اس کے رسولؐ کے ساتھ جنگ کرنے والے بتلایا گیا اور اُن کے لئے شدید عذاب کی وعید ہے جو کسی غیر اخلاقی مکروہ قسم کے جرم پر نہیں ہو سکتی۔

عبارت مذکور میں پیدا آوری ضروریات کے قرضوں پر سود کی ممانعت کی وجہ یہ لکھی گئی ہے کہ چونکہ اس قسم کا سود اسلام کے معاشرتی فلسفے کے جس کا بنیادی اصول معاشرے میں عدل و انصاف کا قیام ہے، خلاف ہے لہذا اس سے منع فرمایا گیا ہے، یہ توجیہ اجمالی طور پر تو صحیح ہے لیکن اس کے متصل بعد اس کی جو توضیح و تفصیل لکھی گئی ہے اس کے لحاظ سے غلط ہے گویا «کلمة حق أُرید بها الباطل» کا مصداق ہے، اُس توضیح و تفصیل میں لکھتے ہیں:

پھر اس کے برعکس ایک اور صورت حال بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر صاحب زر کا نفع میں سود کے بطور ایک حصہ پہلے مقرر کر دیا جائے

چونکہ یہاں بات اس سود کے متعلق ہو رہی ہے جو پیدا آور اور تجارتی مقاصد کے قرضوں پر لیا دیا جاتا ہے لہذا اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ قرض کے مال کے ساتھ تجارت میں مقروض کو جو نفع حاصل ہوتا ہے اس نفع میں مُقرِض یعنی قرض دینے والے کا بھی لازمی حصہ ہوتا ہے جو اُس کو پورا اور ضرور ملنا چاہئے ورنہ عدل نہ ہوگا جو اسلام کے معاشرتی فلسفے کا بنیادی اصول ہے حالانکہ یہ مطلب قطعی طور پر غلط اور باطل ہے کیونکہ فقہ کا یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ قرض کا مال ، مُقرِض کی ملکیت سے نکل کر مقروض کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور اس مال کی حیثیت گویا اُس کے ذاتی مال کی سی ہو جاتی ہے ، لہذا اُس مال کے ساتھ محنت کرکے کمائے ہوئے نفع کی حیثیت بالکل ویسی ہوتی ہے جو اُس کے دوسرے مال کے ساتھ کمائے ہوئے نفع کی حیثیت ، یعنی وہ تمام کا تمام نفع اس کا حق ہوتا ہے دوسرا کوئی اس کے کسی حصے کا حقدار نہیں ہوتا خواہ وہ قرضخواہ ہو یا غیر قرض خواہ ، جب حقیقت یہ ہے تو پھر قرضخواہ کم لے یا زیادہ ، اپنا حق نہیں دوسرے کا حق لیتا ہے جو عدل کے منافی اور ظلم ہے ، قرآن مجید سے اس کا ثبوت یہ کہ اُس نے ربا اور سود سے توبہ کرنے اور اُس سے باز آنے والوں سے کہا ہے کہ تم صرف اپنا اصل مال لے سکتے ہو اُس پر زائد کچھ نہیں لے سکتے اگر زائد کچھ بھی لو گے تو تمہارا یہ لینا ظلم ہوگا ـ سورۂ بقرۃ کی آیت ہے :

وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ اَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ

اس قرآنی آیت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ قرضخواہ صرف قرض کی اصل رقم لینے کا حقدار ہوتا ہے اس پر زائد کچھ بھی لینے کا حقدار نہیں ہوتا خواہ اس رقم کے ساتھ کام کرکے قرضدار نے کتنا ہی زیادہ نفع کیوں نہ کمایا ہو لہذا اس سے اُس بات کی نفی اور تردید ہو جاتی ہے جو عبارت مذکور میں لکھی گئی ہے یعنی یہ کہ قرض کی رقم کے ساتھ قرضدار کام کرکے جو نفع

کماتا ہے اُس میں قرضخواہ کا بھی حق اور حصہ ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر یہ بات اس اصولی تصور کی بنیاد پر کہی گئی ہے کہ محنت کی طرح سرمایہ بھی دولت کو پیدا کرتا ہے لہذا جس کاروبار میں ایک کی محنت اور دوسرے کا سرمایہ ہو اس کا منافع دونوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہئیے، محنت سے پیدا شدہ حصہ محنت کش کو اور سرمائے سے پیدا شدہ حصہ سرمائے والے کو ملنا چاہئیے، تو چونکہ یہ اصولی تصور کئی وجوہ سے غلط و باطل ہے لہذا اس پر مبنی بات بھی غلط و باطل ہے۔

اس اصولی تصور کے غلط اور باطل ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ واقعہ نفس الامر کے خلاف ہے کیونکہ واقعہ میں کوئی سرمایہ خواہ کسی شکل میں بھی ہو اپنے وجود کو جوں کا توں پوری طرح قائم و برقرار رکھتے ہوئے کسی نئی چیز کے وجود کا باعث نہیں بنتا نہ بیکار پڑے رہنے کی شکل میں اور نہ کاروبار کے اندر استعمال ہونے کی شکل میں، کاروبار کی جن صورتوں میں سرمائے کے ذریعے پیدا وار میں اضافہ ہوتا ہے اُن صورتوں میں سرمایہ اپنی حالت پر جوں کا توں پوری طرح برقرار نہیں رہتا بلکہ جزوی یا کُلی طور پر تحلیل ہو کر اُس پیداوار میں مل جاتا ہے جو نئی محنت سے وجود میں آتی ہے گویا سرمائے کے ذریعے پیداور میں جو اضافہ ہوتا ہے وہ سرمائے کے پیدا کرنے سے نہیں بلکہ سرمائے کے ایک حصہ کے اس میں منتقل ہو جانے سے ہوتا ہے سطح بیں لوگوں کو اِس سے دھوکا لگتا اور وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ سرمائے نے اس کو پیدا کیا اور سرمایہ دولت کو پیدا کرتا ہے، پیدا کرنا دراصل اُس کا وصف ہے جو زندگی اور حِس و حرکت رکھتا ہو اور سرلا یہ اس وصف سے عاری ہوتا ہے لہذا اس کی طرف کسی چیز کو پیدا کرنے کی نسبت صحیح نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ اس اصولی تصور کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ اس پر عمل کرنے سے قومی دولت چند ہاتھوں میں سمٹتی اور اس کی گردش کا دائرہ چند سرمایہ داروں تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور قومی معیشت کی گاڑی ان کی مرضی کے مطابق چلتی ہے کیونکہ وسائل دولت پر اُن کا قبضہ و تسلط ہو

جاتا ہے جس کا اسلام مخالف ہے قرآن مجید میں ارشاد رب العزت ہے کَیْلَا یَکُوْنَ دُوْلَةً بَیْنَ الْاَغْنِیَاۤءِ مِنْکُمْ تاکہ مال کی گردش تم میں کے چند اغنیاء کے درمیان محدود ہو کر نہ رہ جائے۔

یہ اس لئے کہ اس سے معاشرے میں غیر فطری قسم کا معاشی عدم توازن پیدا ہوتا ہے اور پھر اس سے گونا گوں معاشرتی اور سماجی برائیاں جنم لیتی اور معاشرے کو تباہ و برباد کرکے رکھ دیتی ہیں اسلام چونکہ یہ چاہتا ہے کہ معاشرے کے ہر ہر پہلو میں مکمل اعتدال و توازن پیدا ہو جو پائیدار امن و اطمینان کی بنیاد ہے لہذا اس کے نزدیک ہر وہ نظریہ اور اصول باطل قرار پاتا ہے جس سے معاشرے کا توازن بگڑتا اور بد امنی و بے چینی وجود میں آتی ہو، اور چونکہ زیر بحث تصور بھی ایسا ہی تصور ہے لہذا باطل و مردود قرار پاتا ہے۔

تیسری وجہ اس کے باطل ہونے کی یہ کہ اس سے معاشی حق و عدل کے مختلف و متضاد پیمانے وجود میں آتے اور مزدور اور سرمایہ دار کے درمیان کبھی ختم نہ ہو سکنے والے نزاع و جدال کا دروازہ کھلتا ہے وہ اس طرح کہ اس اصولی تصور کو ماننے والے آج تک یہ متعین نہیں کر سکے اور یقیناً وہ آئندہ بھی کبھی متعین نہیں کر سکیں گے کہ دولت کے پیدا کرنے میں محنت کا کتنا عمل دخل ہوتا ہے اور سرمائے کا کتنا عمل دخل۔ بنا بریں آج تک یہ مسئلہ اندھیرے میں ہے کہ محنت اور سرمائے کے اشتراک سے جو دولت پیدا ہوتی ہے اس میں فیصد کے لحاظ سے محنت کش کا کتنا حق ہوتا ہے اور سرمایہ دار کا کتنا حق، بلکہ ان لوگوں نے اس کے تعین کا معاملہ فریقین کی مرضی پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ جو بھی آپس میں طے کرلیں وہی ہر ایک کا حق ہے لیکن عملاً اس کا تعین سرمایہ دار کی مرضی سے ہوتا ہے وہ جو طے کرتا ہے محنت کش کو اپنی مجبوری کی بنا پر وہی ماننا پڑتا ہے؛ اور اس میں سرمایہ دار کی ہمیشہ یہ کوشش ہوتی ہے کہ خود زیادہ سے زیادہ لے اور محنت کش کو صرف اتنا دے کہ اس کی قوتِ کار بحال رہے اور کام میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ محنت کش سرمایہ دار کے طے کردہ اصول کو مان تو لیتا ہے لیکن اُسے برابر یہ احساس

رهتا ہے کہ اُس کی حق تلفی ہو رہی ہے چنانچہ جب بھی اُس کو موقع ملتا ہے اُجرت میں اضافے کا مطالبہ کر دیتا ہے اگر سرمایہ دار خوشی کے ساتھ اضافہ نہیں کرتا تو وُہ هڑتال اور توڑ پھوڑ پر اتر آتا ہے، اَب سرمایہ دار اسی میں اپنا فائدہ دیکھتا ہے کہ کچھ اضافہ کر دے چنانچہ کر دیتا ہے، پھر کچھ عرصہ کے بعد محنت کش کی طرف سے اُجرت بڑھانے کا تقاضا شروع ہو جاتا ہے جب اسٹرائک وغیرہ کی نوبت آتی تو سرمایہ دار اپنے مفاد کو بچانے کے لئے کچھ مزید بڑھا دیتا ہے لیکن یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا اور سرمایہ دار اور محنت کش کے درمیان کشمکش همیشہ جاری رهتی ہے، اور دوسری طرف حق اور عدل و ظلم کے پیمانے برابر بدلتے رهتےهیں۔ ایک وقت میں معاملے کی جو صورت عدل و انصاف کے مطابق قرار پاتی ہے دوسرے وقت وهی صورت ظلم و نا انصافی کا مصداق ٹھہرتی اور پھر ایک دوسری شکل تجویز کی جاتی اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ حق و عدل کے عین مطابق ہے لیکن آگے چل کر پھر یہ دوسری شکل بھی ظالمانہ قرار پاتی اور ایک تیسری عادلانہ شکل تجویز کی جاتی ہے، مثلاً اگر کَل عدل و انصاف یہ تھا کہ منافع میں سے دو تہائی سرمایہ دار کو اور ایک تہائی محنت کش کو ملے اور اس کے برعکس ظلم تھا تو آج یہ عدل قرار پاتا ہے کہ سرمایہ دار کو ایک تہائی اور محنت کش کو دو تہائی ملے اور پچھلی شکل اَب مصداق ظلم بن جاتی ہے، گویا عدل اور ظلم کے معیار و پیمانے حالات کے تحت بدلتے اور نئی سے نئی شکلیں اختیار کرتے هیں حالانکہ اس کے برعکس هونا یہ چاهئیے تھا کہ حالات، عدل کے ایک متعین اور محکم معیار کے تحت بدلتے، بهر کیف اِس صورت حال کا بغور جائزہ لیا اور اس کے اصل سبب کا کھوج لگایا جائے تو نظر آتا ہے کہ اس کا اصل سبب وُہ مجهول اصولی تصور ہے جو یہ تو کہتا ہے کہ محنت کی طرح سرمایہ بھی مال و دولت کو پیدا کرتا ہے لیکن یہ نہیں بتلاتا کہ اُن میں سے کون کتنی دولت پیدا کرتا اور کس کا کتنا اُس میں حق اور حصہ ہے، اور وُہ یہ اس لئے نہیں بتلا سکتا کہ جو بات بنیاد سے هی غلط و باطل هو اُس کے درمیان صحت اور حق کے تعین کا سوال هی پیدا نہیں هوتا۔

غرضیکہ کئی وجوہ ہیں جن کی بنا پر مذکورہ اصولی تصور اسلام کی نظر میں غلط اور باطل قرار پاتا ہے بلکہ دیکھا جائے تو دراصل یہی وہ اصولی تصور ہے جو اسلام کے معاشی نظام کو بنیادی طور پر سرمایہ دارانہ معاشی نظام سے الگ کر دیتا ہے جس طرح کہ ذرائع پیداوار کس کی شخصی و انفرادی ملکیت کا تصور، اسلامی معاشی نظام کو نظام اشتراکیت سے جدا کر دیتا ہے اور وہ بنیادی طور پر دو مختلف معاشی نظام بن جاتے ہیں۔

جاننے والے جانتے ہیں کہ نظام سرمایہ‌داری یعنی کیپیٹلزم کی اساس ہی اس اصول پر قائم ہے کہ محنت اور سرمایہ دونوں مال و دولت کو پیدا کرتے ہیں بلکہ دیکھا جائے تو اسی اصولی تصور کی وجہ سے اس نظام کو نظام سرمایہ‌داری کہا جاتا ہے یعنی سرمائے کو عامل پیداوار ماننے کی وجہ سے ورنہ نفسِ سرمایہ کو تو اشتراکیت بھی مانتی ہے۔ نظام سرمایہ‌داری میں معاشی حق و عدل اور معاشی ظلم و نا انصافی کے جو اصول و ضوابط اور محنت و سرمائے کے متعلق جو قوانین و قواعد ہیں وہ سب اسی اصولی تصور پر مبنی ہیں کہ محنت کی طرح سرمایہ بھی دولت کو پیدا کرتا ہے چنانچہ اسی اصولی تصور کی بنا پر نظام سرمایہ‌داری میں نفس سود کوئی بُری چیز نہیں برائی اگر کچھ ہے تو اس کی شرح کی کمی و بیشی میں ہے یہی وجہ ہے کہ نظام سرمایہ‌داری کے ماننے والے کبھی یہ بحث نہیں کرتے کہ سود جائز ہے یا ناجائز بلکہ وہ صرف اس سے بحث کرتے ہیں کہ کن حالات میں اس کی کتنی فیصد شرح ہونی چاہئیے اور کتنی نہیں ہونی چاہئیے۔ نظام سرمایہ‌داری کے متعلق یہ بتلانے کی ضرورت نہیں کہ وہ اپنے گونا گوں بُرے اثرات اور تباہ کن نتائج کی وجہ سے دنیا میں کتنا مردود قرار دیا جا چکا ہے خود اس کے ماننے والے اس سے متنفر و بیزار ہو کر اسے خیر باد کہہ رہے اور اس سے چھٹکارہ حاصل کرنے کی فکر میں ہیں کیونکہ یہ حقیقت روز روشن کی طرح سامنے آ چکی ہے کہ اس نظام سے معاشرے میں غیر فطری اور بھیانک قسم کا معاشی عدم توازن اور نشیب و فراز پیدا ہوتا اور اس سے طرح طرح کی اخلاقی، معاشرتی، معاشی، سیاسی

اور ثقافتی برائیاں وجود میں آتی ھیں جو معاشرے کو بدامنی و بے چینی کا گھوارہ بنا کر رکھ دیتی ھیں ، مغرب کے سرمایہ دار معاشرے اس نظام کی برائیوں کو کم کرنے اور ان پر قابو پانے کے لئے مختلف تدابیر اور اصلاحات کا سہارا لے رھے ھیں بڑے بڑے رفاھی ادارے ھیں جو رفاہ عام کے لئے کام کر رھے ھیں سرمایہ داروں سے اُن کی کمائی کا بڑا حصہ بطور ٹیکس لیا جاتا اور حکومت کے خزانہ میں جمع ھوتا اور مختلف اجتماعی مصارف میں خرچ کیا جاتا ہے لیکن اس کے باجود یہ معاشرے روبہ انحطاط اور مائل بہ زوال ھیں کسی کو چین و سکون نصیب نہیں۔ اور اس کی وجہ اس کے اندر معاشی ظلم و استحصال کا پایا جانا ہے۔

سطور بالا میں جو بحث کی گئی اس سے یہ سوال پیدا ھو سکتا ہے کہ جب کوئی سرمایہ ،مال و دولت کو پیدا نہیں کرتا تو پھر اسلام میں مضاربت اور مزارعت کا جواز کیوں ہے ؟ تو اس کا جواب یہ کہ جیسا کہ پیچھے عرض کیا گیا کہ مضاربت کا جواز بمعنے عدم حرام ، اس وجہ سے ہے کہ اس میں سرمائے والے کا سرمایہ کام کرنے والے فریق کے پاس بطور قرض نہیں بلکہ بطور اما نت ھوتا ہے اور کاروبار میں نقصان ھونے کی صورت میں پورا نقصان سرمائے والا فریق برداشت کرتا ہے نیز بعض صورتوں میں کام کرنے والا فریق مضاربت کے مال کو اپنی ذاتی ضروریات پر بھی خرچ کر سکتا ہے جو نفع کی صورت میں کام کرنے والے کے نفع سے منہا نہیں ھوتا ، مطلب یہ کہ مضاربت کا جواز اس وجہ سے ھرگز نہیں کہ اسلام سرمائے کو پیدائش دولت کا عامل تسلیم کرتا ہے۔

جہاں تک مزارعت کا تعلق ہے وہ ایک متنازع فیہ اور نہایت اختلافی معاملہ ہے لیکن یہاں مختصر طور پر یہ عرض کر دینا کافی ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہؒ ، امام مالکؒ ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مستقلاً مزارعت کی ہر شکل باطل اور فاسد ہے، قاضی ابو یوسف کی کتاب الخراج اور الرد علی سیر الاوزاعی میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ جو

حضرت امام کی وفات کے تھوڑے عرصے بعد لکھی گئیں جبکہ خود قاضی ابو یوسف مزارعت کے جواز کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کا قول مؤطا اور مدونہ میں اور امام شافعی کا قول کتاب الام میں صراحةً مذکور ہے ۔ امام احمد بن حنبل کے متعلق متعدد کتابوں میں لکھا ہے کہ اُن کے نزدیک مزارعت کی صرف ایک شکل جائز ہے جس میں بیج بھی مالک زمین کی طرف سے ہو اور باقی شکلیں ناجائز ہیں ۔ اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مزارعت کی حیثیت اسلام میں کیا ہے پھر جب یہ معاملہ سرے سے جائز ہی نہیں تو اس سے کسی دوسری بات کے جواز کی گنجائش ہی ختم ہو جاتی ہے ۔

رپورٹ مذکور کے مطالعے سے صاف واضح ہوتا ہے کہ اس کے مرتبین کے ذہن میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ اسلام بھی سرمائے کو پیدائش دولت کا عامل تسلیم کرتا ہے لہذا سرمائے والے کو کاروبار کے منافع سے ضرور حصہ ملنا چاہئیے اس کا کلم کرنا ضروری نہیں ۔ بہر حال اس میں کچھ شک نہیں کہ اسلام معاشرے میں کامل عدل و انصاف کا قیام چاہتا ہے لہذا اس کے نزدیک معاشی معاملات اور کاروبار کی وہ تمام شکلیں جائز ہیں جو عدل کے مطابق ہوں اور وہ سب شکلیں ناجائز ہیں جو عدل کے منافی اور ظلم پر مبنی ہوں لیکن یہ فیصلہ کہ کونسی شکلیں عدل کے مطابق اور کونسی اُس کے خلاف ہیں صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ متعین ہو کہ اسلام میں معاشی حق و عدل اور معاشی ظلم و حق تلفی کا تصور کیا ہے جو اشتراکیت اور سرمایہ داری کے تصور ہائے عدل و ظلم سے مختلف بھی ہے اور بہتر بھی ۔ لہذا موجودہ معاشی ڈھانچے میں اسلام کے نام پر کوئی ردوبدل اور تغیروتبدل کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ پوری توجہ و تحقیق کے ساتھ یہ متعین کیا جائے کہ قرآن و حدیث میں معاشی عدل و ظلم کا جو تصور ہے وہ کیا ہے اور اس پر مبنی معاشی اصول کیا ہیں ؟ بلکہ اس سلسلہ میں خاص طور پر جس چیز کے تعین کی اشد ضرورت ہے وہ وہ معاشی مقاصد ہیں جنکو اسلام نے اپنے معاشی عدل و ظلم اور معاشی اصول و ضوابط کے تعین میں پوری طرح ملحوظ و مدنظر رکھا ہے اور جن کو وہ اپنے مجوزہ مثالی معاشرے میں بروئے کار لاتا اور جلوہ گر دیکھنا چاہتا ہے

کیونکہ اس کے بغیر نہ اسلام کے معاشی عدل و انصاف اور معاشی اصول و افکار کا صحیح مطلب سمجھ میں آ سکتا ہے اور نہ ان اختلافات کو سلجھایا اور دور کیا جا سکتا ہے جو اسلامی معاشیات کے متعلق علماء کے درمیان پائے جاتے ہیں اور جن کی وجہ سے اسلام کا معاشی نظام ایک معمّا بن کر رہ گیا ہے اور جن کو سلجھانے اور دور کرنے کی اشد ضرورت ہے ۔ بلکہ سچ پوچھئے تو اسلامی نظریاتی کونسل کے کرنے کا اصل کام یہی ہے کہ وہ اسلامی نظریہ حیات کے ہر ہر پہلو کو نظری طور پر متعین اور واضح کرے اور یہ بتلائے کہ قرآن و سنت کے مطابق اسلام کا حقیقی اجتماعی نظام معاشی ، معاشرتی ، سیاسی اور ثقافتی طور پر کیا ہے اور وہ غیر اسلامی نظاموں سے بنیادی طور پر کیسے مختلف اور عقلی طور پر کیسے بہتر ہے قطع نظر اس سے کہ موجودہ حالات میں قابل عمل ہے یا نہیں کیونکہ اس کا تعلق عملی تطبیق سے ہے نظریّے سے نہیں اور جو بجائے خود ایک مستقل مسئلہ ہے ۔ نیز یہ بھی بتلائے کہ اسلام کے حقیقی اجتماعی نظام کے عمل میں آنے اور پائیداری کے ساتھ قائم رہنے کے لئے جس طرح کے ذہنی اور خارجی حالات کا موجود ہونا ضروری ہے وہ کیا اور کس طریقہ سے وجود میں آ سکتے ہیں ۔ اسی طرح یہ بھی بتلائے کہ اسلام کی وہ حکمت عملی اور حکیمانہ پالیسی کیا ہے جو اُس نے ناموافق حالات میں عبوری لائحہ عمل کے لئے تجویز کی اور مسلمان معاشروں کو اس کی اجازت دی ہے کہ وہ ناموافق عبوری حالات میں اس حکمت عملی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے لئے عبوری لائحہ ہائے عمل بنا سکتے ہیں ۔

بہر حال میرا یہ پختہ خیال ہے کہ جب تک اسلامی نظریۂ حیات کے متعلق یہ نظری و علمی کام نہ کیا جائے گا ہم خواہش کے باوجود اپنے موجودہ معاشرتی ، معاشی ، سیاسی اور ثقافتی ڈھانچے کو اسلام کے مطابق تبدیل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں گے قدم قدم پر ٹھوکریں کھائیں گے ، غیر اسلامی کو اسلامی اور اسلامی کو غیر اسلامی سمجھتے رہیں گے اور ہماری بہت سی کوششیں بیکار اور رائیگاں جائیں گی اور نتیجۃً ہم گھاٹے میں رہیں گے لہذا مذکورہ علمی و نظری کام اولین فرصت میں اور پوری توجہ و احتیاط کے ساتھ

کرنے کی ضرورت ہے۔

آخر میں میں یہ ضرور عرض کروں گا کہ ماضی کے طویل تاریخی پس منظر کے نتیجہ میں آج ہمارے معاشرے کی جو اعتقادی ایمانی ، اخلاقی ، معاشرتی ، معاشی اور سیاسی صورت حال ہے اس میں اسلام کا حقیقی اجتماعی نظام پہلے تو پوری طرح عمل میں آ ہی نہیں سکتا اور اگر کسی طرح عمل میں آجائے تو پائیداری کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ اس کے لئے جس طرح کا ذہنی اور خارجی ماحول ضروری اور ناگزیر ہے بد قسمتی سے موجود نہیں لہذا جب تک وہ خاص طرح کا ذہنی و خارجی ماحول وجود میں نہیں آ جاتا اس عبوری دور میں ہم اسلامی حکمت عملی کے تحت اپنے لئے عبوری لائحہ ہائے عمل بنا سکتے اور ان کے مطابق اپنی عملی زندگی کی گاڑی چلا سکتے ہیں بشرطیکہ ہم اجتماعی طور پر یہ طے کر لیں کہ ہمیں بالآخر اسلام کے حقیقی اجتماعی نظام کو اپنانا اور کامل طور پر اختیار کرنا ہے کیونکہ عبوری لائحہ عمل کی اجازت اور رعایت صرف ایسے مسلم معاشرے کے لئے ہے جس نے اسلام کے حقیقی اجتماعی نظام کو اپنانے اور اختیار کر لینے کا قطعی فیصلہ کرلیا ہو اور اس کے لئے سنجیدگی کے ساتھ ماحول پیدا کرنے کی کوشش بھی شروع کردی ہو جواسلام کےحقیقی اجتماعی نظام کے عمل میں آنے کے لئے ضروری ہے۔ عبوری لائحہ عمل کے متعلق اسلام کی حکمت عملی یہ ہے کہ اس کے بنانے میں دو چیزوں کا پورا لحاظ رکھا جائے ایک یہ کہ وہ معاشرے کے موجودہ حالات میں قابل عمل ہو اس کے نفاذ سے مخالف رد عمل کا اندیشہ نہ ہو جس کا ضرر ہمیشہ حاصل شدہ فائدے سے زیدہ ہوا کرتا ہے ، دوسری چیز یہ کہ وہ حقیقی لائحہ عمل کے قریب تر ہو اور اس پر عمل کرنے کے نتیجہ میں موجود ظلم و فساد میں کچھ کمی ہو سکتی اور قدم اصل منزل مقصودکی طرف بڑھ سکتا ہو ، اور یہ حکمت عملی اس تصور پر مبنی ہے کہ ناموافق و ناسازگار حالات کی وجہ سے کامل خیر و بھلائی کا حصول ممکن نہ ہو اور دو برائیوں میں سے ایک کا اختیار کرنا ضروری ہو تو اس برائی کو بادل نخواستہ اور وقتی طور پر اختیار کر لیا جائے جو نسبۃً کم درجہ کی ہو۔

اس میں شک نہیں کہ عبوری لائحہ عمل کے تعین کا مسئلہ بڑا نازک اور پیچیدہ مسئلہ ہے جو ایسے لوگوں کے اجتماعی غور و فکر اور صلاح و مشورے ہی سے حل ہو سکتا ہے جو ایک طرف معاشرے کے ذہنی و خارجی حالات پر وسیع اور گہری نظر رکھتے ہوں اور دوسری طرف اسلام کے حقیقی ضابطۂ حیات کو خوب اچھی طرح جانتے ہوں، نیز اُس حکمت عملی سے بھی پوری طرح آگاہ ہوں جو عبوری لائحہ عمل کے لئے اسلام نے تجویز کی ہے اسی طرح وہ غیر معمولی فہم و فراست اور اعلی سوجھ بوجھ سے بھی آراستہ ہوں۔

اور پھر ہر عبوری لائحہ عمل کے متعلق نہایت واضح الفاظ میں یہ اعلان کرنا بھی ضروری ہے کہ یہ لائحہ عمل حقیقی طور پر اسلامی نہیں اس کی بنا پر کسی کو اسلام کے بارے میں کوئی رائے قائم نہیں کرنی چاہئیے اسے ہم اسلامی حکمت عملی کے تحت اپنے موجودہ حالات کی وجہ سے بادل نخواستہ اختیار کر رہے اور مستقل طور پر نہیں بلکہ عارضی طور پر اختیار کر رہے ہیں جب حالات تبدیل ہوں گے ہم اس کو چھوڑ دیں گے اور ساتھ ہی یہ بھی بتلایا جائے کہ اسلام کا حقیقی لائحہ عمل کیا ہے۔

یہ اعلان اس لئے ضروری ہے کہ بدقسمتی سے آج ہمارے جو ذہنی اور خارجی حالات ہیں وہ کسی طرح اطمینان بخش نہیں لہذا ان حالات کے مطابق جو بھی قابل عمل قسم کا لائحہ عمل تجویز ہوگا ظاہر ہے کہ وہ اطمینان بخش نہ ہوگا اس کی بنا پر اسلام کے متعلق کوئی رائے قائم کی جائے گی تو یقیناً اچھی نہ ہوگی۔ مثلاً آج ہم معاشی شعبے سے متعلق جو بھی قابل عمل قسم کا عبوری لائحہ عمل تجویز کریں گے ناممکن ہے کہ وہ سود و قمار اور ظلم و استحصال سے کلی طور پر پاک وصاف ہو، اس میں ہمیں جاگیر دار اور سرمایہ دار کے مفادات کا ضرور لحاظ رکھنا پڑے گا اور بعض ایسے معاملات معمولی رد و بدل کے ساتھ ضرور قائم رکھنے پڑیں گے جو اگرچہ حرام و ناجائز ہیں لیکن معاشرے کی بڑی اکثریت ان کو یکسر چھوڑنے کے لئے تیار نہیں، آج عام طور پر ہم مسلمانوں کا حال یہ ہے کہ نفع کی توقع نہ ہو تو کوئی کسی کو اپنا مال مفت برتنے کے لئے نہیں دیتا اور مال کی حرص نے حلال و

حرام کی تمیز ختم کر دی اور ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ تھوڑے سے تھوڑے وقت میں بڑے سے بڑا مالدار بن جائے ، اسی طرح ہمیں اس عبوری معاشی لائحہ عمل میں اُن غیر مسلم اقوام و ممالک کے مفادات کا بھی لحاظ رکھنا پڑے گا جن کی معیشت سے ہماری معیشت نتھی ہے اور جن کے معاشی اور سیاسی شکنجوں میں ہم بُری طرح کسے ہوئے ہیں اور نہ صرف یہ کہ تعمیر و ترقی کے منصوبوں میں ان کے تعاون کے محتاج ہیں بلکہ بعض بنیادی ضروریات تک کے لئے اُن کے دست نگر ہیں لہذا اگر ہم موجودہ حالت میں اُن کے مفادات کا لحاظ نہ رکھیں تو اُس کے رد عمل سے ہمیں قومی طور پر شدید نقصان پہنچ سکتاہے اور ظاہرہےکہ جس معاشی لائحہ عمل میں مذکورہ چیزوں کا لحاظ ضرور نقصان پہنچے گا اور ہماری نئی نسل اُس سے متنفر ہو کر اشتراکیت کی طرف چلی جائے گی اور اس کے تمام‌تر ذمہ دار وہ مسلمان ہوں گے جو اسلام کے معاشی نظام کی غلط ترجمانی کر رہے ہیں ، بنا بریں ضروری ہے کہ ایسے لائحہ ہائے عمل کے متعلق واضح طور پر یہ اعلان ہو کہ یہ اسلامی نہیں ، اس اعلان کا دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ مسلمان اس عبوری لائحہ عمل کے ساتھ چمٹ کر نہ رہ جائیں گے اور جب چھوڑنے کا وقت آئے گا تو اس کو بخوشی چھوڑ دیں گے اور اس سے بہتر دوسرے لائحہ عمل کو اختیار کر لیں گے۔

آخر میں پھر یہ عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اس مضمون کا مقصد محض اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی ہے اور اُس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش ہے جو مجھ جیسے لوگوں پر اسلام کی طرف سے عائد ہوتی ہے۔

★ ★ ★ ★ ★ ★

Fikr-o-Nasar (Islamabad) 19:1 (1981)

# تاریخ اور خرافات کا رشتہ

ڈاکٹر نثار احمد فاروقی

کسی نے کہا تھا کہ تاریخ میں ناموں اور تاریخوں کے سوا باقی سب کہانی ہوتی ہے اور کہانیوں میں ناموں اور تاریخوں کو چھوڑ کر باقی سب حقیقت ہوتی ہے۔ کہنے والے نے یہ بات کس نیّت یا مقصد سے کہی ہوگی یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ بظاہر وہ افسانے کی وکالت کر رہا ہے کہ اس میں حقیقی زندگی کی ترجمانی فرضی کرداروں کے ذریعے ہوتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ تاریخ کا دعوی یہ ہوتا ہے کہ "ایسا ہوا" اور قصہ کہتا ہے کہ "ایسا ہوتا ہے"۔ تاریخ کے علم میں علوم طبیعیات (NATURAL SCIENCES) کی سی قطعیّت نہیں ہے اس لیے "ایسا ہوا" کے دعوے کو چیلنج کیا جا سکتا ہے۔ اور افسانہ حقائق سے ماخوذ ہے مگر خود "حقیقت" ہونے کا مدّعی نہیں اس لیے اس کی صداقت کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ اس تعریف سے ایک بات تو واضح ہو جاتی ہے کہ تاریخ اور افسانے میں کوئی رشتہ ضرور ہے خواہ ظاہری ساخت کے اعتبار سے خواہ مواد اور مشمولات کے لحاظ سے۔ آئیے پہلے یہ دیکھیں کہ "تاریخ" کیا ہے۔ اس کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں۔قدیم علماء کہتے ہیں کہ واقعات کو بقید وقت قلمبند کرنا تاریخ ہے۔ واقعات شخصیّات کے گرد گھومتے ہیں اور ان کا وقوع زمان و مکان کا پابند ہوتا ہے لہذا "انسان، زمان، مکان، تاریخ" ایک فارمولا ہوا۔ دوسری تعریف یہ کی گئی ہے کہ تاریخ کا مقصد حقیقت کو پیش کرنا ہوتا ہے۔ انسان کی زندگی کے دونوں طرف دو دبیز پردے پڑے ہیں ایک ماضی کا حجاب ہے دوسرا مستقبل کا۔ بقول شاعر:

نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم
رہا یہ وہم کہ ہم ہیں سو وہ بھی کیامعلوم

تاریخ ماضی کے پردوں کو اٹھانے کی کوشش کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ ہم سے پہلے زمین پر کون سی قومیں آباد تھیں ، ان کی معاشرت کیسی تھی ، انہوں نے انسانی علوم میں کیا کیا اضافے کیے ، کون سی کامیابیاں حاصل کیں ، اور وہ کیوں فنا ہو گئیں ۔ مستقبل کا حجاب اٹھانے کے لیے بھی انسان روز اوّل سے جدّو جہد کررہا ہے ۔ نجوم و کہانت اور علم الید سے لے کر روحانی تجربات کے مختلف طریقوں تک کتنے ہی ذریعے اس نے مستقبل میں جھانکنے کے ایجاد کیے ہیں لیکن اس میں ابھی تک کوئی قطعیّت حاصل نہیں کر سکا ہے۔

واقعات کی وجہ سے تاریخ میں ڈرامائی عنصر کا شامل ہونا بھی فطری بات ہے اور جب ڈرامائی عنصر ہوگا تو حیرت و استعجاب (SUSPENSE) ، مکالمہ ، CLIMAX اور ANTI-CLIMAX ، یہ سب مرحلے بھی آئیں گے ۔ ان سے واقعات کے بیان میں چٹخارا پیدا ہوتا ہے اس لیے مؤرّخ بھی ان عناصر کو خوشی خوشی قبول کر لیتا ہے حالانکہ تاریخ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ لوگ پڑھیں اور اس سے عبرت یا انبساط حاصل کریں مگر بشری کمزوری کی وجہ سے ہر مؤرّخ یہی چاہتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ پڑھنے والوں کو متوجہ یا مسرور کر سکے ۔ حالانکہ تاریخ اگر بغیر کسی آمیزش کے صرف اور محض حقائق پر مبنی ہے تو وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہے خواہ اسے دنیا میں ایک آدمی بھی نہ پڑھے ۔ زیادہ سے زیادہ پڑھنے والوں کو اپنی طرف کھینچنا ان کی توجہ کو جذب کیے رہنا ان کے جذبات سے کھیلنا انہیں ہنسانا یا رلانا ان کے احساسات کو جھنجھوڑنا یا انہیں ذہنی اور نفسیاتی لذت فراہم کرنا یہ سب باتیں تاریخ کے «مقصد» کے ذیل میں شامل نہیں ہیں ۔ البتہ «افسانے» کو ان سب عناصر کی ضرورت ہے کیونکہ افسانے کی کامیابی یہی ہے کہ وہ ایک سوچا سمجھا تأثر پیدا کر سکے ۔

تاریخ مجموعۂ واقعات ہے لیکن ہر واقعہ تاریخ نہیں ہے ۔ ہم صبح سو

کر اٹھتے ھیں اور رات کو دوبارہ سوتے وقت تک کتنے ہی اعمال ہم سے سرزد ھوتے ھیں یا ہم ان کا مشاھدہ کرتے ھیں ، انہیں واقعات تو کہا جائے گا مگر وہ "تاریخ" نہیں کہلائیں گے - پھر یہ بھی سوال ہے کہ تاریخ کے کردار کون ھیں۔

پہلے زمانے میں بادشاہ اور امراء اور فوق الفطری طاقت رکھنے والے کردار تاریخ کے واقعات ڈھالتے تھے - ہزاروں تاریخیں جو لاکھوں صفحات میں لکھی گئی ھیں ان میں چند بادشاہ ھیں ان کے مصاحب اور امراء اور درباری ھیں ، طاقت کے لیے رسّا کشی ہے ، زمین کی بھوک ہے ، خزانے کا بے دریغ خرچ ہے ، زرق برق لباس اور عالی شان محلّات اور آنکھیں خیرہ کرنے والے جواھرات و زیورات ھیں ، یہ سب کچھ ہے ، اور بھی بہت کچھ ہے ؛ مگر وہ عوام کہیں نہیں ھیں جن کی زندگیوں پر تاریخ کا قصر فلک بوس کھڑا ہے - اب اگر چہ یہ شعور خاصا بیدار ہو چکا ہے کہ تاریخ کی اصل قوت "عوام" ھیں لیکن ایسی تاریخ آج بھی نہیں لکھی جا رھی ہے جس میں عام انسان کا خاص کردار اجاگر کیا گیا ہو - یہاں بھی "قصے" کے لیے میدان خالی ہے اور اسی لیے وہ حقیقی زندگی سے زیادہ قریب ہو گیا ہے -

تاریخ دراصل بڑی مشکلوں میں پھنسی رھی ہے - اسے ہم تلاش کرنے چلیں تو بہت سی دوسری چیزوں سے ملاقات ہو جاتی ہے ، "تاریخ" پھر بھی نہیں ملتی ، اور ملتی ہے تو کبھی نہ کسی بھیس میں - اس پر کتنے ہی حجابات پڑے ھیں ، کہیں ملمّع کیا ہوا ہے کہیں اس کے مکروہ چہرے پر غازہ لگا کر اسے "رخ رنگین" بنایا گیا ہے ، کہیں اس کا دلنواز چہرہ سیاہ اور بھیانک کر دیا گیا ہے - وہ حماسہ یعنی (EPIC) رومان (ROMANCE) خرافات (LEGENDS) اساطیر (MYTHOLOGY) اور قصص (STORIES AND TALES) کے نرغے میں گم ہو چکی ہے - سب سے پہلے تو ہم اساطیر سے ملتے ھیں - یہ اسطورہ کی جمع ہے جس کا عربی میں مادہ "سطر" ہے - جس طرح "اعجوبہ" کا مفہوم یہ ہے کہ وہ بات جو تعجب کے قابل ہو اسی طرح اسطورہ وہ بات ہے جو لکھنے کے لائق ہو - انگریزی لفظ ھسٹری (HISTORY)

بھی اسی ،،اسطورۃ،، کی ایک شکل ہے۔ یہاں ھمزہ کی آوازH کی آواز سے بدل گئی ہے اور،،اسطورۃ،، ،،ھسٹری،، ھو گیا لیکن دوسری جگہ وہ بدستور باقی رھا چنانچہ اسٹوری (STORY) بھی یہی اسطورۃ ہے۔ اب انگریزی میں اسٹوری اور ھسٹری میں جو معنوی فرق ہے وہ ظاھر ہے۔ عربی میں ،،اسطورۃ،، (MYTH) کو کہتے ھیں۔ اس لسانیاتی مطالعے سے یہ تو معلوم ھو جاتا ہے کہ تاریخ قصہ اور دیو مالامیں کوئی رشتہ ابتدا ھی سے موجود تھا جس کا اثر ان کے ناموں تک میں آ گیا ہے۔ آج بھی تاریخ اور افسانے کی سرحدیں ایک دوسرے کے اندر دور تک چلی گئی ھیں اور ذرا سی لغزش سے تاریخ افسانہ بن جاتی ہے اور اس میں گزاف گوئی ھونے لگتی ہے۔ ابتدائی تاریخوں میں اساطیر کے اثرات کی مثال فارسی ،،خداینامہ،، میں ملتی ہے اور ،،چچ نامہ،، بھی ایسی ھی تاریخ ہے۔ خرافات و اساطیر سے تاریخ کا رشتہ آج بھی منقطع نہیں ھوا ہے۔

ایک تو ھمارے تاریخ نگار قوت انتقاد سے اور تاریخی VISION سے عموماً محروم ھوتے ھیں اور عام سطح کے قاری کا تاریخی شعور بھی زیادہ بیدار نہیں ہے اس لیے تاریخ کا ،، غیر تاریخی،، حصہ اسے زیادہ اپیل کرتا ہے۔ تاریخ کے راستے میں دو بڑی دشواریاں اور بھی ھیں ان میں سے ایک کا تعلق ھیئت یعنی FORM سے ہے دوسری کا مواد یعنی SUBJECT MATTER سے۔ فارم کی حد تک ایک قباحت یہ ہے کہ خاص طور سے عربی فارسی ور ترکی زبانوں میں تاریخ کو ،،ادب،، سے مربوط رکھا گیا اس لیے انہیں ماھر انشا پردازوں نے لکھا اور مواد سے زیادہ اسلوب پر توجہ مرکوز رکھی۔ فارسی میں تو مرصع نگاری اور قافیہ آرائی کو تاریخ نگاری کا لازمہ سمجھ لیا گیا۔ تاریخ وصّاف، ،،طبقات ناصری،، اور اکبر نامہ اس کی چند مثالیں ھیں۔ ابوالفضل کااثر تواس وقت تک باقی تھا جب سر سید احمد خان نے اپنی بلند پایہ کتاب ،،آثار الصنا دید،، لکھی ہے۔ غالب نے شاھان مغلیہ کا مؤرخ بننے کا منصب اپنی انشا پردا زی کے بل بوتے پر ھی قبول کیا تھا حالانکہ وہ خود جانتے تھے کہ وہ تاریخ کے مرد میدان نہیں ھیں۔ مگر حکیم احسن اللہ خان کتب تاریخ سے جو مواد اکٹھا کرکے دیتے

رہے مرزا غالب اسی کو اپنے زورِ قلم سے لکھتے رہے۔ اگر تاریخ میں اسٹایل کی ضرورت یا اہمیّت کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ ماننا بھی لازم آتا ہے کہ وہ "تخلیقی ادب" کا ایک حصّہ ہے اور "تخلیقی" ہونے کی صورت میں وہ "افسانے" کا ایک روپ بن جاتی ہے۔

دوسری آفت جو تاریخ کے مواد یا CONTENTS کو متأثر کرتی ہے وہ معروضی نقطۂ نظر (OBJECTIVE VIEW) کا فقدان ہے۔ بہت سی تاریخیں عموماً یک طرفہ ہیں۔ مسلمانوں نے تاریخ نگاری کے فن کی بہت خدمت کی ہے اور ووسٹنفیلڈ(WUSTENFELD) کے ایک جائزے کے مطابق تاریخ اسلام کے پہلے ہزار سال میں جو تاریخیں لکھی گئیں ان میں سے (۵۹۰) تصانیف آج بھی موجود ہیں اور اس سے کئی گنا زیادہ وہ ہیں جو وقت کے سیلاب میں بہہ گئیں۔ مسلمان مؤرّخوں نے تاریخ کو قانون شہادت (LAW OF EVID-ENCE) کی بنیاد دی اور اس میں شک نہیں کہ یہ سب سے زیادہ محفوظ بنیاد تھی لیکن شہادت کا تعلّق افراد سے ہے اور سب افراد تعصبّات سے آزاد نہیں ہو سکتے۔ ان کے انہیں "تعصبات" سے تاریخوں کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔ کہیں یہ علاقائی عصبیّت ہے مثلاً جنوبی عرب کا باشندہ شمالی عرب کی صحیح تصویر پیش نہیں کرتا اور یمنی روایات میں بیشتر چیزوں میں پہل کرنے یا انہیں ایجاد کرنے کا سہرا جنوبیوں کے سر باندھا جاتا ہے۔ علاقائی تعصب کے ساتھ ہی لسانی تعصّب بھی رہتا ہے جیسے عرب اپنے مقابلے میں ساری دنیا کو گونگا (عجم) سمجھتے تھے۔ تیسرا نسلی تعصّب ہے۔ ایک خاندان خود کو افضل اور "نجیب الطرفین" سمجھتا ہے اور اپنی نسل کی برتری دوسروں پر ثابت کرنا چاھتا ہے اس لیے اس کے کارنامے خوب بڑھا چڑھا کر پیش کرتا ہے۔ ہندوستان میں یہ تعصّب آریائی" اور غیر آریائی" عصبیّت کی صورت میں موجود رہا ہے۔ اس کے بعد مذہبی تعصبات کی باری آتی ہے۔ تقریباً ہر مذہب اپنے روحانی نظام کو اعلٰی اکمل جانتا ہے اور دوسرے مذاہب پر اپنی فوقیّت ثابت کرنا چاھتا ہے۔ پھر اگر ایک ہی مذہب بہت سے تاریخ نگاروں کا ہے تو اس مذہب کے مختلف

اسکول اور (CULTS) اپنا اپنا اثر ضرور چھوڑتے ہیں ۔ چنانچہ مسلمان مؤرّخ بھی یا شیعہ ہوگا یا سنیّ ۔ مقلّد ہوگا یا غیر مقلّد۔مقلّدوں میں بھی حنفی ہوگا یا حنبلی ۔ حنفیوں میں بھی دیوبندی ہوگا یا بریلوی ۔ جب اتنے بہت سے خفی اور جلی تعصبات کار فرما ہوں تو معروضیّت کا گذر کہاں ہو سکتا ہے ۔ وہ ایک ہی کلچر یا ثقافت کی برتری دکھانا چاہتا ہے اور دوسری ثقافتوں کے ساتھ فعل و انفعال اور تفاعل (INTER - ACTION) کے تعلق کو نظر انداز کرتا ہے یا اسے سمجھنے کی صلاحیّت ہی نہیں رکھتا ۔ سیاست کی گرفت سے بھی تاریخ کبھی آزاد نہیں ہو سکتی ۔ آج تو بے شمار سیاسی نظریات اور ISMS اپنا کام کر رہے ہیں۔قدیم زمانے میں بھی حکومت پہلے ترکوں کے ہاتھوں میں رہی پھر سیّدوں نے اقتدار سنبھالا ان سے پٹھانوں نے حکومت چھینی اور آخر میں مغل برسر اقتدار آئے ۔ بعض تاریخوں کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ دوسری حکومت نے اپنے زمانۂ اقتدار میں انہیں ضائع کرا دیا یا بدلے ہوئے حالات میں ان کی ضرورت نہیں سمجھی گئی ۔ کبھی مذہبی عقائد بھی تاریخ کی موت بن جاتے ہیں ۔ ابن خلدون نے اپنی تاریخ میں ۴۰ ۔ ۵۰ صفحات میں واقعات کربلا کا تاریخی تجزیہ کیا تھا وہ صفحات ہی اس کی تاریخ سے غائب ہو گئے اور آج تک نہیں ملے ۔

تاریخ میں تحریف ترمیم اور جعلسازی بھی خوب ہوتی ہے ۔ اس کا سبب ان تعصبات کے علاوہ جن کا اوپر بیان ہوا ایک اور بشری کمزوری ہے جسے HERO WORSHIP کہتے ہیں ۔ اور یہ بڑھکر خدا سازی (DEIFICATION) تک پہنچ جاتی ہے ۔ تاریخی وقائع کے بیان میں مبالغہ بھی اسی کے باعث آتا ہے تنگ نظری اور بیان کے یک رخے پن کی ذمہ دار بھی یہی ہیرو پرستی ہوتی ہے ۔

جہاں تک فکشن (FICTION) یا قصص کا تعلق ہے وہ ان الزامات اور عیوب سے پاک ہیں ۔ اس کی آمیزش سے تاریخ تو فاسد ہو جاتی ہے لیکن خود قصہ کسی بیرونی عنصر کی ملاوٹ سے فاسد (CORRUPT) نہیں ہوتا بلکہ

اس کی توانائی میں کچھ اضافہ ہی ہو جاتا ہے۔ ہمارے زمانے میں نظریات سازی نے تاریخ میں تطہیر (PURGATION) کے نام پر گڑ بڑ کی ہے۔ اب تاریخ کا مطالعہ کسی خاص پس منظر میں کیا جاتا ہے۔ مثلاً مارکسی نقطہ نظر میں اقتصادیات کو بنیادی اہمیّت حاصل ہے۔ یہ جدلیلتی نظریہ اکثر مواقع پر صادق آتا ہے لیکن یہ تصویر کے دونوں رخ نہیں دکھا سکتا اور سماجی حقائق اور انسانی فطرت کے مطالعے میں یہ بہر حال ایک محدود نظریہ ہے۔

جہاں تک تاریخ کے مختلف مدرسوں کا تعلّق ہے ہم ابتدائی عہد کو ہند ایرانی اسکول کہہ سکتے ہیں۔ اس کے زیر اثر دو طرح کی تاریخیں لکھی گئیں۔ کچھ مقامی اور کچھ عمومی۔ دوسرا ہرات اسکول ہے جسے عرب تاریخ نویسی کی توسیع کہا جا سکتا ہے۔ لیکن مغلوں کے زمانے سے تاریخ نویسی کا انداز، اسلوب، نظریہ اور رویہ سب بدل گئے۔ مغلوں کا اس سلسلے میں اپنا مذاق تھا۔ تیمور تو تاریخ نویس منشیوں کا ایک پورا دستہ اپنی فوج کے ساتھ رکھتا تھا اور خود اس کی طرف بھی تزک تیموری منسوب کی جاتی ہے لیکن بعض اہل تحقیق نے اسے وضعی قرار دیا ہے۔ لیکن دوسرے مغل بادشاہ مثلاً بابر اور جہانگیر خود تاریخ نویسی میں دلچسپی رکھتے تھے۔ ہمایوں کی سوتیلی بہن گلبدن بیگم نے "ہمایوں نامہ" لکھا۔ اکبر نے اپنے درباری ابو الفضل سے اکبر نامہ" اور "آئین اکبری" لکھوائیں۔ حتّٰی کہ گئی گذری حالت میں بہادر شاہ ظفر نے بھی شاہان گورگان کی تاریخ لکھنے کی خدمت پر مرزا غالب کو ملازم رکھ لیا اور نجم الدولہ دبیر الملک کا خطاب بھی عطا کر دیا تھا۔

مغل عہد کے خاتمے کے ساتھ ہی تاریخ کا ایک "افرنگی نظریہ" ابھرا۔ اس کے دو مقصد تھے۔ ایک تو یہ ثابت کرنا تھا کہ پچھلی تاریخ بحران، انتشار، بد امنی اور بد اخلاقی، گناہ اور مظالم کی تاریخ تھی، اس سے لامحالہ یہ نتیجہ نکلے گا کہ برطانوی راج اہل ہند کے لیے ایک نعمت سے کم نہیں۔ حالانکہ ہندوستان میں جتنا انتشار و افتراق قومی سطح پر آج موجود ہے وہ سب برطانوی عہد ہی کی یادگار ہے۔ ہندوستانی تاریخ کی عہد وار تقسیم