فقہی مقالات

جلد ۵

حضرت مولانا مُفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

موجودہ عالمی بحران اور اسلامی تعلیمات

اس عضو کی پیوند کاری،

جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو

کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا

مبتوبہ کے لئے نفقہ اور سکنی کا حکم

اجتہاد اور اس کی حقیقت

کیا حالات زمانہ بدلنے

سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

المرأۃ کالقاضی کا مطلب

الہدیٰ انٹرنیشنل کے افکار و عقائد کا حکم

میمن اسلامک پبلشرز

فقہی مقالات

۵

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مد ظلہم العالی

ترتیب

محمد عبداللہ میمن
استاذ جامعہ دار العلوم کراچی

میمن اسلامک پبلشرز

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

مقالات : شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم
ترتیب : مولانا محمد عبداللہ میمن صاحب استاد جامعہ دارالعلوم کراچی۔
تاریخ اشاعت : 2012ء
بااہتمام : محمد مشہود الحق کلیانوی : 0313-9205497
ناشر : میمن اسلامک پبلشرز
کمپوزنگ : خلیل اللہ فراز
جلد : 5
قیمت : =/ روپے
حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر:

ملنے کا پتے

☆ میمن اسلامک پبلشرز، کراچی۔ 0322-241 88 20
☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار، لاہور۔
☆ دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی۔
☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اُردو بازار، کراچی۔
☆ مکتبۃ العلوم، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی۔
☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ، فقہی مقالات کی پانچویں جلد آپ کے ہاتھ میں ہے، اگر چہ اس جلد کے آنے میں کئی سال کا عرصہ لگ گیا، چوتھی جلد جنوری ۲۰۰۴ء میں آچکی تھی، اب یہ جلد سات سال کے بعد زیورطبع سے آراستہ ہوکر آرہی ہے، چونکہ جلد رابع کے بعد اللہ جل شانہ نے دو تحریری کام مجھ ناچیز سے لے لئے، ایک یہ کہ ''شرح وقایہ (آخرین)'' جو معاملات کے ابواب پر مشتمل ہے، اللہ جل شانہ نے اس کی شرح ''الولایہ'' کے نام سے چار جلدوں میں مکمل کرادی۔ اسکی تکمیل کے بعد اللہ جل شانہ نے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے جمعہ کے بیانات پر مشتمل مجموعہ ''خطبات عثمانی'' کے نام سے تین جلدوں میں شائع کرادیا۔

مندرجہ بالا دو تحریری کاموں کی تکمیل کے بعد ''فقہی مقالات'' کی طرف توجہ ہوئی، اور الحمد للہ ایک سال کی محنت اور کوشش کے نتیجے میں اس جلد کا مواد تیار ہوگیا۔ یہ جلد مندرجہ ذیل مقالات پر مشتمل ہے :

(۱) موجودہ عالمی معاشی بحران، اور اسلامی تعلیمات

''ورلڈ اکنامک فورم'' جس کا مرکز ''سوئٹزرلینڈ'' میں ہے، یہ ادارہ معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جنوری ۲۰۱۰ء میں اس فورم کا اجلاس سوئٹزرلینڈ کے شہر ڈیووس میں منعقد ہوا، جس کا موضوع ''موجودہ

معاشی بحران اور اس کا حل" تھا، اس اجلاس میں شرکت کے لئے اور اپنا مقالہ پیش کرنے کے لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کو بھی دعوت دی گئی، آنجناب نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ انگریزی زبان میں تحریر فرمایا، بعد میں اس مقالہ کا اردو ترجمہ مولانا حسان کلیم صاحب سلمہ نے کردیا، یہ ترجمہ ماہنامہ البلاغ میں کئی قسطوں میں شائع ہو چکا ہے۔

(۲) "اس عضو کی پیوند کاری، جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کردیا گیا ہو"

یہ عربی مقالہ "زراعة عضو استوصل فی حد أو قصاص" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" جدہ کے چھٹے اجلاس منعقدہ ۱۴/ تا ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء جدہ میں پیش کیا گیا۔ یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقهية معاصرة" کی جلد اول میں شائع ہو چکا ہے۔

(۳) "کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا"

یہ عربی مقالہ "احکام التورق و تطبیقاته المصرفية" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کی "المجمع الفقهی" المكة المكرمة کے ساتویں اجلاس منعقدہ جنوری ۲۰۰۳ء میں پیش کیا گیا، یہ مقالہ "بحوث فی قضايا فقهية معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۴) "مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم"

یہ مقالہ "تکملة فتح الملهم شرح صحيح مسلم" کا حصہ تھا، اس موضوع پر حضرت والا نے تفصیلی بحث فرمائی تھی، افادہ عام کے لئے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔

(۵) "اجتہاد اور اس کی حقیقت"

یہ ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ والارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد زکریا خضداری سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند فرمایا، یہ خطاب ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

(٦) ''کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟''

یہ بھی ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ والارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد فراز سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند کیا۔ یہ مقالہ ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

(۷) " المرأة كالقاضي "

کا مطلب ..... طلاق لے لو..... عدد طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم ..... یہ ایک تفصیلی فتوی اور اس کا جواب ہے، جو ''فتاوی عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے اس کو مقالات کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔

(۸) ''الہدی انٹرنیشنل'' کے افکار وعقائد کا حکم

یہ ایک تفصیلی فتوی اور اس کا جواب ہے، جو ''فتاوی عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے مقالات کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت والا کے مزید مقالات کو جمع کرنے اور ان کا ترجمہ کر کے ''فقہی مقالات'' کا حصہ بنانے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبداللہ میمن
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی
۲۱ر شوال ۱۴۳۲ھ
۲۰ر ستمبر ۲۰۱۱ء

اجمالی فہرست

فقہی مقالات جلد نمبر : ۵

عنوان	صفحہ نمبر
﴿۱﴾ موجودہ عالمی بحران اور اسلامی تعلیمات	15
﴿۲﴾ اس عضو کی پیوند کاری، جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو	۷۷
﴿۳﴾ کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا	۱۲۹
﴿۴﴾ مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنی کا حکم	۱۸۵
﴿۵﴾ اجتہاد اور اس کی حقیقت	۲۰۳
﴿٦﴾ کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟	۲۲۵
﴿۷﴾ المرأة کالقاضی کا مطلب	۲۴۱
﴿۸﴾ الہدیٰ انٹرنیشنل کے افکار و عقائد کا حکم	۲٦۵

تفصیلی فہرست

عنوان	صفحہ نمبر
ا۔ موجودہ عالمی معاشی بحران	
بازار کی معیشت اور منصفانہ تقسیم دولت	۲۱
نفع کا محرک اور حرص	۲۵
حقیقت زر	۳۰
سٹہ (Speculation)	۵۱
تجارت کے ضروری اجزاء ترکیبی	۵۳
شارٹ سیل	۵۴
دیون کی فروخت	۵۵
شفافیت	۵۸
موجودہ بحران کیسے اُبھرا؟	۶۲
اسباب اور علاج	۶۵
کچھ اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں	۶۹
۲۔ اس عضو کی پیوندکاری جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو	
بحث کے نکات	۷۸
مجنی علیہ کا اپنے عضو کی پیوندکاری کرنا	۷۹
حنفیہ کا مسلک	۸۷

عنوان	صفحہ نمبر
شافعیہ کا مسلک	۹۱
حنابلہ کا مسلک	۹۲
اس مسئلہ میں راجح قول	۹۴
قصاص میں کاٹے گئے عضو کی پیوندکاری	۹۷
کیا پیوندکاری کے ذریعہ لگایا گیا عضو ناپاک ہے؟	۱۰۶
حد میں کاٹے گئے عضو کو لوٹانا	۱۲۱
اس مسئلے کے دو حل	۱۲۴
۳۔ احکام التورّق و تطبیقاته المصرفیة	
تورّق کے لغوی معنی اور اصطلاحی معنی	۱۲۹
فقہاء کے نزدیک تورّق کا حکم	۱۳۲
شوافع کا مذہب	۱۳۹
مالکیہ کا مذہب	۱۴۵
احناف کا مسلک	۱۴۸
فقہاء کے اقوال کا خلاصہ	۱۵۷
جس تورّق کی فقہاء نے اجازت دی ہے اس کی حقیقت	۱۶۲
موجودہ بنکوں میں تورّق کا عملی نفاذ	۱۶۷
تورّق کے معاملات میں توسع	۱۶۸
پہلی جہت	۱۷۱
دوسری جہت	۱۷۱
بائع کا سامان خریدنے کے لئے متورّق کو وکیل بنانا	۱۷۱

عنوان	صفحہ نمبر
متورق کا بائع کو سامان بازار میں فروخت کرنے کا وکیل بنانا	۱۷۳
بین الاقوامی منڈیوں کے ذریعہ تورّق	۱۷۴
بحث کا خلاصہ	۱۸۰

۴۔ مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنی کا حکم

۵۔ اجتہاد اور اس کی حقیقت

موضوع کا انتخاب	۲۰۳
جواب کی ضرورت	۲۰۴
مغرب کی غلط فہمیاں	۲۰۴
نصوص میں اجتہاد کو جائز سمجھنا	۲۰۴
اجتہاد سے صرف سہولت مقصود ہے	۲۰۵
لفظ اجتہاد کا مأخذ	۲۰۶
اجتہاد کا محل	۲۰۷
نصوص ساکت ہونے کی صورتیں	۲۰۸
نصوص قطعیہ میں اجتہاد نہیں ہوسکتا	۲۰۹
اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا مطلب	۲۱۰
صرف اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہوا ہے	۲۱۲
جزوی اجتہاد	۲۱۳
تغیر زمانہ سے تغیر فتوی کا مطلب	۲۱۴

عنوان	صفحہ نمبر
حکم کا مدار علت پر ہے، نہ کہ حکمت پر	۲۱۵
ایک حسی مثال	۲۱۵
علت کے معنی	۲۱۷
حکم کا مدار علت پر ہونے کی پہلی فقہی مثال	۲۱۷
دوسری مثال	۲۱۸
حرمت خمر کی علت سکر نہیں، خمریت ہے	۲۱۸
علت اور حکمت میں فرق	۲۱۹
تیسری مثال	۲۲۰
سود میں ظلم سے بچانا علت نہیں، حکمت ہے	۲۲۰
اجتہاد کے سلسلے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کی وجوہات	۲۲۱

۶۔ کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

عنوان	صفحہ نمبر
جدت پسندوں کا شکوہ	۲۲۶
کیا تغیر احکام کا حکم مطلق اور عام ہے؟	۲۲۶
کیا ذرائع علم کا دائرہ غیر محدود ہے؟	۲۲۷
حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ مثال	۲۲۷
برٹرینڈ رسل کا فلسفہ	۲۳۰
"الاحکام تتغیر بتغیر الزمان" کا پس منظر	۲۳۰
تغیر احکام کی شرائط	۲۳۱
غلطیاں کہاں ہوتی ہیں؟	۲۳۲

عنوان | صفحہ نمبر

خودساختہ علت کی مثال ۲۳۲
علت مفقود ہونے سے حکم مفقود ہوجاتا ہے ۲۳۴
تغیر علت کی مختلف صورتیں ۲۳۵
مصلحت تغیر حکم کا سبب کب بنتی ہے؟ ۲۳۶
خلاصہ کلام ۲۳۸

۷۔ ''المرأۃ کالقاضی'' کا مطلب

الفاظ ''طلاق لے لو'' کا مطلب ۲۳۹
عدد طلاق میں زوجین کے اختلاف کا حکم ۲۳۹
لڑکی کا بیان ۲۴۴
لڑکے کا بیان ۲۴۶
جواب ۲۴۷

۸۔ الہدیٰ انٹرنیشنل کے افکار وعقائد کا حکم

اجماع امت سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کرنا ۲۶۶
غیر مسلم اور اسلام بیزار طاقتوں کے نظریات کی ہمنوائی ۲۶۶
تلبیس حق وباطل ۲۶۷
فقہی اختلافات کے ذریعہ دین میں شکوک وشبہات پیدا کرنا ۲۶۷
آسان دین ۲۶۸
متفرقات ۲۶۹
مطلوبہ سوالات ۲۶۹
جواب ۲۷۰

اللہ اکبر

اللہ اکبر اللہ اکبر

اللہ

میمن اسلامک پبلشرز

(۱)

موجودہ عالمی معاشی بحران

اور

اسلامی تعلیمات

انگریزی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

مولانا حسان کلیم صاحب مدظلہم

میمن اسلامک پبلشرز

(۱) موجودہ عالمی معاشی بحران، اور اسلامی تعلیمات

"ورلڈ اکنامک فورم" جس کا مرکز "سوئٹزر لینڈ" میں ہے، یہ ادارہ معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جنوری ۲۰۱۰ء میں اس فورم کا اجلاس سوئٹزر لینڈ کے شہر ڈیووس میں منعقد ہوا، جس کا موضوع "موجودہ معاشی بحران اور اس کا حل" تھا، اس اجلاس میں شرکت کے لئے اور اپنا مقالہ پیش کرنے کے لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کو بھی دعوت دی گئی، آنجناب نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ انگریزی زبان میں تحریر فرمایا، بعد میں اس مقالہ کا اردو ترجمہ مولانا حسان کلیم صاحب سلمہ نے کر دیا، یہ ترجمہ ماہنامہ البلاغ میں کئی قسطوں میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

موجودہ عالمی معاشی بحران

اور اسلامی تعلیمات

پچھلے دو سال میں پوری دنیا ایک معاشی اور مالیاتی بحران کی شکار ہوئی ہے، جس میں بڑے بڑے بینک دیوالیہ ہوگئے، سالہا سال سے غیر معمولی نفع کماتی ہوئی عالمی شہرت رکھنے والی کمپنیاں قلاش ہوکر بند ہوگئیں، دوسری کمپنیوں کے حصص کے دام ایک دم سے اتنے کم ہوگئے کہ لوگ بیٹھے بیٹھے اپنی دولت کا بہت بڑا حصہ گنوا بیٹھے۔ اگر چہ بحران کی ابتدا امریکہ سے ہوئی تھی، لیکن اس کے اثرات پوری دنیا پر پڑے ہیں، اور تجارتی کساد بازاری نے ہر ملک میں مشکلات پیدا کردی ہیں، اس بحران کے اسباب اور علاج پر دنیا بھر کے معاشی ماہرین تبصرے کر رہے ہیں، ورلڈ اکنامک فورم جس کا مرکز سوئٹزرلینڈ میں ہے، اس وقت معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جو ہر سال جنوری میں اپنا ایک بڑا اجلاس سوئٹزرلینڈ کے شہر ڈیووس میں منعقد کرتا ہے، اور اس میں سربراہانِ مملکت، وزرائے خزانہ، دنیا بھر کے پالیسی ساز اداروں اور بڑی بڑی کمپنیوں کے سربراہ شریک ہوتے ہیں۔

جنوری ۲۰۱۰ء میں اس فورم کا جو اجلاس منعقد ہوا، اُس کا بنیادی موضوع یہ

تھا کہ موجودہ معاشی بحران سے سبق لیتے ہوئے دنیا کے معاشی نظام میں کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ اور اس میں دنیا بھر سے تقریباً ڈھائی ہزار ماہرین شریک ہوئے، اس اجلاس کے انعقاد سے پہلے اُس کے چیئر مین کی طرف سے مجھے دعوت دی گئی کہ میں نہ صرف اس اجلاس میں شرکت کروں، بلکہ اجلاس سے پہلے ایک مقالے میں یہ بتانے کی کوشش کروں کہ موجودہ معاشی نظام میں مذہبی اقدار اور اصولوں کی روشنی میں کیا خامیاں ہیں، اور انہیں ان اقدار اور اصولوں کے تحت کس طرح دور کیا جا سکتا ہے۔

میرے خیال میں اسلام کے معاشی احکام کو دنیا تک پہنچانے کا یہ اچھا موقع تھا، کیونکہ اس بحران کے اسباب کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو یہ تمام تر اُن معاملات کا نتیجہ ہے جن پر اسلام نے روز اول سے پابندی لگائی ہوئی ہے۔ اگر معیشت وتجارت اسلام کے زرین احکام کی پابند ہوتی تو اس قسم کے بحران کبھی رونما نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے میں بذات خود اس موضوع پر لکھنا چاہتا تھا، ورلڈ اکنامک فورم کی اس دعوت نے اس خیال کو مزید تقویت پہنچائی، اس پس منظر میں، میں نے یہ مقالہ انگریزی میں تحریر کر کے بھیجا، جسے ورلڈ اکنامک فورم نے اپنی ویب سائٹ پر درج کیا، اور اُس کا خلاصہ اپنی ایک رپورٹ میں شائع کر کے اپنے سالانہ اجلاس کے دوران ایک پریس کانفرنس میں اُس کی رونمائی کی، اور اسی دوران مجھے بھی مغربی حلقوں کے سامنے مقالے کے اہم نکات واضح کرنے کا موقع ملا، اصل مقالہ میری اپنی ویب سائٹ پر بھی موجود ہے، اور جن حضرت نے اُسے پڑھا ہے، ان کی طرف سے تجویز پیش کی گئی ہے کہ اس کا ترجمہ عربی اور اردو دونوں زبانوں میں ہونا چاہیے، ریاض کا ایک اخبار اس کا عربی ترجمہ کر رہا ہے، اور اردو

ترجمہ کی ذمہ داری عزیز گرامی مولانا حسان کلیم صاحب نے لی، اور بفضلہ تعالیٰ چند ہی دنوں میں ماشاء اللہ بڑی قابلیت کے ساتھ ترجمہ مکمل کرلیا، جواب میری نظر ثانی کے بعد شائع ہورہا ہے۔

ورلڈ اکنامک فورم چونکہ بنیادی طور پر غیر مسلموں کا ادارہ ہے، اس لئے یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اس مقالے میں براہ راست مخاطب وہی ہے، چونکہ لکھنے کے لئے وقت بھی مختصر ملا تھا، اور مقالے کی بہت طوالت سے بچنا بھی پیش نظر تھا، اس لئے اختصار کو بھی ملحوظ رکھا گیا، اور اُن معاشی اصطلاحات کی مکمل تشریح بھی نہیں کی گئی جو فورم کے مخاطبین کے لئے قطعی غیر ضروری تھی، لیکن اردو ترجمے کے وقت ضرورت تھی کہ خاص خاص مقامات پر کچھ تشریحی اضافے کئے جائیں۔ چنانچہ ماشاء اللہ مولانا حسان کلیم صاحب نے اس ضرورت کو بھی بطریق احسن پورا کرنے کی کوشش کی ہے، جزاہ اللّٰہ تعالٰی خیرًا و بارك فی عمرہٖ و علمہٖ و عملہٖ۔

اب یہ مقالہ آپ کے سامنے ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں قبول فرماکر اُسے اسلام کی تعلیمات کی حقانیت واضح کرنے اور اس پر عمل کی جدو جہد کرنے کا ذریعہ بنائے۔ آمین

محمد تقی عثمانی

۱۱/ربیع الاول ۱۴۳۰ھ

براہ دبئی از قاہرہ

الحمد للّٰہ ربّ العٰلمین ، والصلوٰۃ والسلام علی سیّدنا و مولانا محمد و علی آلہ و اصحابہ اجمعین و علی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین . اما بعد

آج کی دنیا جدید معاشیات میں ایک ایسی خالص مادّی اور لادینی سوچ کی عادی ہے جو معاشی تصورات میں دین کی مداخلت کو گوارا نہیں کرتی، اور اس کی بنیاد یہ مفروضہ ہے کہ :

''معاشیات مذہب کے دائرۂ کار سے باہر کی چیز ہے''

اس کے باوجود یہ بھی ایک دلچسپ ستم ظریفی ہے کہ ایک طرف ہر ڈالر نوٹ پر یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ:

In God we trust

''ہم خدا ہی پر بھروسہ کرتے ہیں''

لیکن دوسری طرف جب ڈالر کمانے یا اُسے تقسیم یا خرچ کرنے کے لئے نظریات متعین کرنے کی بات آتی ہے تو سارا اعتماد اور بھروسہ خدا سے ہٹ کر صرف انسانی خیالات ہی پر کیا جاتا ہے، جو محض ذاتی قیاسات پر مبنی ہوتے ہیں، خدا کو اس پورے منظر نامے سے اس طرح لاتعلق سمجھا جاتا ہے جیسے معاشی سرگرمیوں سے اس کا کوئی واسطہ ہی نہیں ہے۔

شاید یہ پہلا موقع ہے کہ موجودہ معاشی بحران کے نتیجے میں جہاں مختلف طبقات فکر مشکلات کے حل کے لئے مختلف تجاویز لے لے کے آرہے ہیں وہاں ورلڈ اکنامک فورم نے مذہب کے نمائندوں کو بھی دعوت دی ہے کہ وہ اخلاقی اقدار، اصولوں اور تازہ افکار کی بنیاد پر معاشیات کی تشکیل نو کے لئے اپنی تجاویز پیش کریں۔

یہ قابل تعریف پیش رفت دینی حلقوں کی طرف سے بھرپور تائید کی مستحق ہے۔

میں اسلامی تعلیمات کا، اور بالخصوص اسلامی معاشی تعلیمات کا ایک ادنیٰ طالب علم ہوں، اور اسی حیثیت سے اسلام کی معاشی تعلیمات کی روشنی میں چند بنیادی نکات پیش کرنا چاہتا ہوں، جن کے بارے میں مجھے یقین ہے کہ وہ موجودہ معاشی دشواریوں کا حل تلاش کرنے کے لئے انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔

لیکن آگے بڑھنے سے قبل دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ جب اسلام کے مالیاتی یا معاشی اصولوں کا تذکرہ ہوتا ہے تو بعض اوقات ذہنوں میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان علماء ان اصولوں پر صرف اس لئے زور دیتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کی دینی ضرورت ہے، یا دوسرے الفاظ میں ان اصولوں کا تعلق صرف مسلمانوں کے ساتھ ہے، کسی اور کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ یہ غلط تصور ہے۔ اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام کا ایک نظام عقائد ہے، جس کے بغیر اسلام کا مکمل فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا، لیکن جہاں تک اس کے معاشرتی، سیاسی اور معاشی اصولوں کا تعلق ہے، اس کے دنیاوی فوائد صرف مسلمانوں کی حد تک محدود نہیں ہیں، بلکہ وہ بالعموم انسانیت کی اجتماعی فلاح و بہبود کے ضامن ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ میں اس مضمون میں جو باتیں پیش کر رہا ہوں، بہت ممکن ہے کہ وہ جدید معاشی افکار سے مغلوب ماحول میں بہت زیادہ انقلابی محسوس ہوں، لیکن ہمارا موجودہ نظام جس کے بارے میں تجربات نے پوری طرح ثابت کر دیا کہ وہ خامیوں سے پُر ہیں، اگر ہم اُس میں کوئی ہمہ گیر اصلاح لانا چاہتے ہیں، تو پھر ہمیں انقلابی تبدیلی کی کسی تجویز سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے، بشرطیکہ وہ

درست اور مضبوط دلائل پر مبنی ہو۔ موجودہ معاشی بحران چونکہ عالمگیر نوعیت کا ہے، اس لئے اس کا تقاضہ ہی یہ ہے کہ موجودہ مالیاتی نظام میں ہمہ گیر تبدیلیاں لائی جائیں۔ ایسے عالمی بحران کے حل کے لئے محض معمولی رفوگری کارآمد نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا ہمیں اپنے معاشی نظام کی اوور ہالنگ کی ضرورت ہے، ایسی اوور ہالنگ کو درست اقدار اور اصولوں کی بنیاد پر اس کی اس سرنو تشکیل کرے، جس سے ایک ایسا نظام وجود میں آئے جو ایک طرف منصفانہ ہو اور دوسری طرف اتنا متوازن ہو کہ وہ آئے دن کے جھٹکوں سے محفوظ رہنے کی ذاتی صلاحیت رکھتا ہو۔

اس فورم میں یہ انقلابی تجاویز پیش کرنے کے لئے میری ہمت افزائی ورلڈ اکنامک فورم کے چیئر مین کے اس گراں قدر تبصرے سے ہوئی ہے جو انہوں نے اسی فورم کے گذشتہ اجلاس میں کیا تھا، خاص طور پر ان کے یہ الفاظ بہت اہمیت رکھتے ہیں کہ:

> ''آج ہم ایک انتہائی نکتہ تک پہنچ چکے ہیں، جس کے بعد
> ہمارے لئے صرف یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ یا تو تبدیلی
> کریں، یا پھر زوال مسلسل اور مصائب کا سامنا کریں''

چونکہ تبدیلی ناگزیر ہوگئی ہے، اس لئے تبدیلی کا کوئی تصور تازہ غور وفکر کے دائرہ سے باہر نہیں رہنا چاہیے۔ موجودہ نظام میں جو تبدیلیاں درکار ہیں، یہ مضمون ان کی تمام تر تفصیلات کا احاطہ کرنے سے تو قاصر ہے، لیکن چند بنیادی نکات سنجیدہ غور وفکر کے لئے پیش کئے جارہے ہیں:

(۱) بازار کی معیشت اور منصفانہ تقسیمِ دولت

کسی معاشی نظام کے مقاصد سے متعلق جن اصولوں پر قرآن کریم زور دیتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ معاشرہ میں پیدا ہونے والی دولت عادلانہ اور منصفانہ طریقہ سے تقسیم ہونی چاہئے، تاکہ دولت چند ہاتھوں میں اکٹھی ہوکر نہ رہ جائے۔ قرآن کریم فرماتا ہے:

كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ　(۵۹:۷)

(ترجمہ) ''تاکہ ایسا نہ ہو کہ (دولت) صرف تمہارے مالداروں کے درمیان گردش کرنے لگے''

معاشی سرگرمیوں کے لئے کسی نظام کو وضع کرتے وقت اس اصول کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہونی چاہیے۔ بہت سے ماہرین معیشت نے بازار کی معیشت *(Market Economy)* (۱) ہی کو غیر منصفانہ تقسیم دولت کا ذمہ دار قرار دیا ہے، اگرچہ بازار کی معیشت کے ان مخالفین کی جانب سے جو منصوبہ بند معیشت *(Planned Economy)* (۲) تجویز کی گئی تھی، وہ ناقابل عمل ثابت ہوچکی ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ بازار کی معیشت پر جو اعتراضات کئے گئے تھے، وہ سراسر غلط نہیں تھے۔

---

(۱) بازار کی معیشت کو سرمایہ دارانہ معیشت کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اور اس سے مراد ایسی معیشت ہے جس میں افرادکی انفرادی ملکیت کو تسلیم کرکے انہیں اپنے نفع کی خاطر کاروبار کرنے کی آزادی ہو، اور رسد وطلب کے قوانین تحت اشیاء کی قیمتیں مقرر کی جائیں۔

(۲) منصوبہ بند معیشت سے مراد وہ اشتراکی معیشت ہے جس میں وسائل پیداوار پر افراد کی ملکیت تسلیم کرنے کے بجائے انہیں ریاست کی ملکیت سمجھا جاتا ہے، اور ریاست ہی وسائل کی تقسیم اور اشیاء کی قیمتیں متعین کرنے کا کام کرتی ہے۔

ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ بازار کی معیشت کے وکلاء از خود اپنے نظام کا جائزہ لیتے، تا کہ غیر منصفانہ تقسیم کے عوامل کا خاتمہ کیا جا سکتا، لیکن کتنے افسوس کی بات ہے کہ جب منصوبہ بند (اشتراکی) معیشت کا نظریہ عملی ناکامی سے دوچار ہوا تو مارکیٹ اکانومی کے حامیوں نے اس موقع کو سیاسی و معاشی دونوں میدانوں میں اپنی کامیابی تصور کرتے ہوئے بڑی خوشی منائی۔ ان میں سے بعض تو اشتراکی معیشت کے سقوط پر اس قدر جوش میں تھے کہ وہ اعلان کر بیٹھے کہ ان کا نظام ہی واحد حتمی متبادل ہے، اور انہوں نے جذبات میں یہ پیشن گوئی بھی کر ڈالی کہ اب کوئی دوسرا نظام نہیں اُبھر سکتا۔ یہ ولولہ اور جوش اس حقیقت کو نظر انداز کر گیا کہ آزاد بازار کی معیشت کے نظریہ پر ہونے والی تنقید کے بعض پہلو بے بنیاد نہیں تھے۔ پوری دنیا میں ہر جگہ امیر غریب کے درمیان مہیب فاصلے موجود تھے، اور منصوبہ بند معیشت کے زوال کے بعد بھی مسلسل موجود رہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ (رسد و طلب کی) بازاری قوتوں کے فطری عمل سے سراسر انکار غلط تھا، لیکن ان کے ٹھیک ٹھیک اور منصفانہ طریقہ سے کام کرنے کے لئے یہ بھی ناگزیر تھا کہ انہیں کچھ حدود کا پابند بنایا جاتا، تا کہ انصاف کے ساتھ تمام انسانوں کے مفادات کی حفاظت کی جا سکتی۔ اگرچہ سرمایہ دار ممالک نے بازار پر بعض اصول، ضوابط عائد کئے، لیکن نظریاتی بنیادوں پر جن پابندیوں کی ضرورت تھی، ان کی سوچ ان سے بالکل خالی رہی۔

کسی معیشت کی نموی بہتری پر غور کرتے وقت صرف یہ کافی نہیں ہے کہ ساری توجہ ترقی کی بڑھوتری پر مرکوز رکھی جائے، اور نہ یہ کافی ہے کہ صرف اس پر اطمینان کیا جائے کہ پیداواری پہیہ اپنی پوری قوت اور ممکنہ رفتار سے گھوم رہا ہے۔

اس سے کہیں زیادہ اہم بات یہ ہے کہ تقسیم دولت کے نظام کو حقیقی معنی میں منصفانہ بنانے کی کوشش کی جائے، تاکہ ہر طبقہ کی ضروریات کو انصاف کے ساتھ پورا کیا جاسکے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے بازار کے لین دین پر جو نظریاتی پابندیاں عائد کرنے کی ضرورت ہے، ان پر اب تک کوئی سنجیدہ غور وفکر نہیں ہوا۔ چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ تمام اصول وضوابط کے باوجود بازار کی پیدا کردہ دولت اب تک صرف چند متمول لوگوں کے درمیان گردش کررہی ہے۔ یہاں تک کہ امریکہ جیسی مستحکم معیشت میں بھی تقسیم دولت کی جو صورت حال ہے، جی ولیم ڈوم ہوف نے اس ارتکاز دولت کا نقشہ اپنے ان الفاظ میں کھینچا ہے :

> ''ریاستہائے متحدہ امریکہ میں دولت مقابلۃً صرف چند ہاتھوں میں سمٹی ہوئی ہے، ۲۰۰۷ء میں صرف ایک فیصد طبقہ جو اعلیٰ سمجھا جاتا ہے، معاشرہ کی کل نجی دولت میں سے 34.6 فیصد حصہ کا مالک ہے۔ اور دوسرے درجہ کا 19 فیصد طبقہ (جو کاروباری منتظمین اور پیشہ ور لوگوں اور چھوٹے کاروباریوں پر مشتمل ہے) وہ 50.5 فیصد دولت کا مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ (امریکہ کی) پچاس فیصد دولت جو بہت بڑی دولت ہے، صرف بیس فیصد لوگوں کی ملکیت میں ہے، اور اسّی فیصد نچلے طبقے (مزدور یا تنخواہ دار ملازمین) کیلئے دولت کا صرف پندرہ فیصد حصہ بچتا ہے۔ اور اگر صرف مالیاتی دولت کا لحاظ کیا جائے (یعنی گھر کی مالیت نکال کر بچنے والی مجموعی صافی مالیت دیکھی جائے تو) اس کے مطابق تو جو ایک فیصد اعلیٰ طبقہ اوپر بیان کیا گیا ہے، وہ (34.6 فیصد

کے بجائے) مجموعی دولت کے اور زیادہ بڑے حصے، یعنی
42.7 فیصد کی ملکیت رکھتا ہے"

یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ ترقی پذیر یا غیر ترقی یافتہ ممالک میں صورت حال اس سے بھی زیادہ بدتر ہے۔ اس غیر متوازن اور غیر منصفانہ تقسیم دولت کے نظام میں نظریاتی بنیادوں پر اصلاحات کی ضرورت ہے۔

اس وقت پوری دنیا موجودہ مالی بحران کی وجہ سے چیخ و پکار کر رہی ہے، لیکن بہت کم لوگوں نے یہ احساس کیا ہے کہ درحقیقت بنیادی طور پر یہ امیر لوگوں کا بحران ہے، جو دولت کے انباروں سے کھیل رہے تھے، اور اچانک ان کی آمدنیاں پھسل کر بالکل نیچے آ گریں۔ جہاں تک غریب لوگوں کا تعلق ہے، وہ بیچارے تو ایک دائمی بحران میں زندگی گزارتے رہے ہیں، لیکن ان کے لئے کسی نے چیخ و پکار نہیں مچائی، اور نہ ہی اس حالت کو عالمی بحران تسلیم کیا گیا، کیونکہ امیر لوگوں کی دولت مسلسل برق رفتاری سے بڑھ رہی تھی، بحران اُس وقت تسلیم کیا گیا جب اُس نے خود ان کے دروازوں پر دستک دینی شروع کردی، حالانکہ اس بحران کے نتیجے میں ان میں سے کوئی اُس طرح کی فاقہ کشی کا شکار نہیں ہوا جیسے یہ غریب لوگ روزانہ ہوتے ہیں، اس کے باوجود ان غریبوں کے دائمی مصائب نے دنیا کی توجہ اُس طرح اپنی طرف نہیں کھینچی جیسے موجودہ مالیاتی بحران نے کھینچی ہے۔ لیکن ہمیں کم از کم اس موقع پر دوسروں کا درد بھی محسوس کرنا چاہئے، اور اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ جائزہ لینا چاہئے کہ ہمارے نظام میں وہ کیا خرابی ہے جس نے دنیا کی بیشتر آبادی کو دائمی غربت میں مبتلا کر رکھا ہے، اور دولت مند لوگوں کو وقفے وقفے سے معاشی جھٹکوں کا نشانہ بنایا ہوا ہے، آیئے اس پہلو سے اپنے موجودہ معاشی ڈھانچے کا

جائزہ لیں :

اس میں شک نہیں ہے کہ طلب ورسد کی قوتیں بازاری معیشت میں انتہائی اہم کردار کی حامل ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ انہیں فطری اور ہموار طریقے سے کام کرنے دیا جائے۔ لیکن ہمارے موجودہ نظام میں ایسے بہت سے عوامل ہیں، جو مالدار لوگوں کے لئے اجارہ داری کے مواقع پیدا کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں بازاری قوتوں کا عمل رکاوٹوں سے دوچار ہوجاتا ہے، اور حقیقی توازن (*real Equilibrium*) کا موقع ہی نہیں آپاتا، اس کے علاوہ کچھ اور عوامل ہیں جو طلب ورسد کے ایک ایسے سراسر مصنوعی طریقہ کار کو جنم دیتے ہیں جو کسی بھی طرح حقیقی معاشی ضرورتوں کی عکاسی نہیں کرتا، بلکہ حقیقی معیشت کی ہموار کارکردگی کو مختل کرنے کے سوا کوئی خدمت انجام نہیں دیتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں ایسی اقدار اور ایسے اصولوں کی ضرورت ہے جو ہمارے موجودہ معاشی ڈھانچے میں موجود ان بنیادی خامیوں کا ازالہ کرسکیں۔ ذیل میں انہیں اقدار واصولوں پر تھوڑی سی گفتگو مقصود ہے:

(۲) نفع کا محرک اور حرص

پہلی صدی ہجری کے ایک معروف عالم حضرت امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک انتہائی خوبصورت جملے میں زر (روپے، پیسے) کی حقیقت کو بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

> ''زر تمہارا وہ ساتھی ہے کہ جب تک تم سے جدا نہ ہو جائے، تمہیں کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا''

یہ مختصر لیکن جاندار تبصرہ اپنے اندر دو بنیادی تصورات لئے ہوئے ہے، یہ دونوں تصورات معاشی سرگرمیوں کو درست سمت کی جانب لے جانے کے لئے بے حد اہم ہے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ زر بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ وہ مخصوص مقاصد حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ زر اپنی ذات میں کوئی افادیت نہیں رکھتا، اس سے فائدہ اُسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے جب اسے اپنے سے دور کر کے اس کے ذریعہ کوئی ذاتی فائدے کی چیز خرید لی جائے۔

آیئے! اب موجودہ معاشی صورتحال کے تناظر میں ان دو نظریات پر کچھ گفتگو کریں:

حکومت عدم مداخلت کی پالیسی *(Laissez faire)* اب سرمایہ دارانہ ممالک میں بھی مقبول نہیں رہی، لیکن ذاتی منفعت کا عنصر *(Profit motive)* بہر حال! بازاری معیشت *(Market economy)* میں ایک انتہائی اہم کردار رکھتا ہے۔ اگر یہ اپنی حدود میں رہا ہوتا تو ہرگز مشکلات پیدا نہ کرتا۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ بسا اوقات ذاتی منفعت کے محرک *(Profit motive)* کا مطلب زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کی بے لگام آزادی کو سمجھ لیا گیا، خواہ اس کی خاطر دوسروں کا نقصان ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ مختلف حکومتوں کی طرف سے عائد کی جانے والی پابندیاں ذاتی منفعت کے محرک اور دولت کی حوس کے درمیان نمایاں فرق قائم کرنے میں ناکام رہیں۔ جب انسان کے سامنے کوئی روحانی یا اخلاقی مقاصد نہ ہو اور ذاتی منفعت ہی کو معیشت کا واحد محرک سمجھ لیا جائے تو بالآخر یہ ذاتی منفعت ہی زندگی کا

حقیقی مقصد بھی قرار پایا جاتا ہے، اور اس طرح انسان رفتہ رفتہ ہر ممکن طریقے سے زیادہ سے زیادہ دولت اکٹھی کرنے کی کبھی نہ ختم ہونے والی ہوس کا شکار ہو جاتا ہے، پھر اُسے اپنی ملکیت میں موجود سکّوں اور نوٹوں کی گنتی میں اضافہ ہی سے خوشی حاصل ہوتی ہے، اور وہ یہ نہیں سوچتا کہ حقیقت میں وہ ان سکوں اور نوٹوں سے کیا نفع حاصل کر پا رہا ہے؟ قرآن کریم اس طرح کے شخص کا حال ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةِ ۞ الَّذِىْ جَمَعَ مَالًا وَّ عَدَّدَهٗ (الهمزة:۲،۱)

''بڑی خرابی ہے اس شخص کی جو پیٹھ پیچھے دوسروں پر عیب لگانے والا (اور) منہ پر طعنہ دینے کا عادی ہو، جس نے مال اکٹھا کیا ہو، اور اسے گنتا رہتا ہو''

جب ایک شخص اس قسم کی ہوس کا شکار ہو جائے تو دولت کی کوئی مقدار بھی اسے مطمئن نہیں کر سکتی، نہ کوئی چیز مزید دولت حاصل کرنے کے لئے اس کی پیاس بجھا سکتی ہے، وہ اپنی املاک کی مقدار بڑھانے ہی کی فکر میں لگا رہتا ہے، چاہے منصفانہ ذرائع سے ہو، یا غیر منصفانہ ذرائع سے ہو۔ وہ اپنی املاک بڑھاتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اپنی محنت کے سارے ثمرات اپنے ورثاء کے لئے چھوڑ کر خالی ہاتھ اس دنیا سے روانہ ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم فرماتا ہے:

اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (التكاثر:۲،۱)

''ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر (دنیا کا عیش) حاصل کرنے کی ہوس نے تمہیں غفلت میں ڈال رکھا ہے، یہاں تک کہ تم قبرستانوں میں جا پہنچتے ہو''

نبی اخر الزماں محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

''اگر ابن آدم کو دو وادیاں سونے کی مل جائیں، تب بھی وہ تیسری وادی کی خواہش کرے گا، یہ تو صرف مٹی ہی ہے جو ابن آدم کا پیٹ بھر سکتی ہے''

اس میں شک نہیں کہ معاشی سرگرمیاں کسی قسم کی دولت کے حصول کی خواہش کے بغیر وجود میں نہیں آسکتیں۔ اسی بناء پر اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے جائز ذرائع سے دولت کمانے کی خواہش قابل مذمت نہیں ہے۔ دولت کی جس ہوس کی مذمت کی گئی ہے وہ ایسی ہوس ہے جو خود غرضانہ خواہشات سے آگے دیکھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، اور صحیح وغلط میں اس کو کوئی تمیز نہیں ہوتی۔ اسلامی عقائد کی رو سے زندگی صرف اسی دنیا تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد بھی ایک زندگی آنے والی ہے، جس میں زندگی کا پورا حساب دینا ہوگا۔ ہوس اس جاودانی زندگی کے لئے بہت ہی نقصان دہ ہے، جس کی بھلائی ہی انسانوں کا مقصد حقیقی ہونا چاہئے۔ لیکن اگر صرف اسی دنیاوی زندگی کے اعتبار سے دیکھا جائے تب بھی حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی ہوس ہماری موجودہ زندگی میں بھی کوئی سدھار نہیں لاتی۔ اولاً تو اس لئے کہ ہوس ہمیشہ خود غرضی کے ساتھ مل کر کام کرتی ہے، اور اس خود غرضی کو معاشرہ کے اجتماعی مفادات سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ انسان کو زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کی دھن میں لگا دیتی ہے، چاہے اس کی وجہ سے پوری سوسائٹی کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ اور مزید یہ کہ اس خود غرضی میں مبتلا شخص اس حقیقت کو فراموش کر بیٹھتا ہے کہ دولت کی تخلیق انسانوں کو نفع پہنچانے اور ان کی خدمت کے لئے ہوئی ہے، نہ کہ انسانوں کی تخلیق مال و دولت کی خدمت کرنے کے لئے۔ مال و

دولت کا مقصد تو جسم اور روح کے لئے راحت و آرام خریدنا ہے۔ اگر زندگی کا سارا آرام و راحت زیادہ سے زیادہ کمانے کے گورکھ دھندوں ہی میں تج دیا جائے، تو دولت کی اصل غرض ہی فوت ہوگئی۔ جسمانی اور روحانی آرام و راحت تو درکنار، زیادہ سے زیادہ پیسے کمانے کی حد سے بڑھی ہوئی مشغولیت تو الٹا انسان کو تشویش و فکر کے ایک لامتناہی سلسلے میں الجھا دیتی ہے، جس کے بارے میں قرآن کریم فرماتا ہے کہ: "دولت انسان کے لئے خود عذاب بن جاتی ہے" (۹:۵۵)

خلاصہ یہ کہ لالچ اور ہوس کے نقصانات اس قدر نمایاں ہیں کہ کوئی بھی اس کو کسی بھی طرح خوبی قرار نہیں دیتا، بلکہ ہر شخص لالچ اور لالچی شخص کو برا ہی کہتا ہے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ لالچ کی برائی کرنے کے باوجود کوئی بھی شخص خود اپنے بارے میں لالچی ہونے کا اعتراف نہیں کرتا، نہ یہ ماننے کے لئے تیار ہوتا ہے کہ اس کا اپنا طرز عمل لالچ پر مبنی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ساری دشواری لالچ کی صحیح تعریف پہچاننے میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک مبہم اصطلاح ہے جس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے۔ بعض اوقات خود لالچ ہی اپنی ایسی تشریح گڑھوا لیتی ہے جس سے اس میں مبتلا شخص مطمئن ہو بیٹھتا ہے کہ وہ لالچی نہیں ہے۔

ان سب باتوں سے واضح ہوا کہ محض اس جذبے کے عمومی انداز سے مذمت کر دینا اس برائی کے سد باب کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ کچھ دوٹوک اصول وضوابط ہونے چاہئیں، جو ہمارے رویہ کو نظم و ضبط کا پابند بنائیں، تاکہ لالچ پر مبنی طرز عمل کے امکانات کو ختم کیا جاسکے، یا کم از کم اس میں کوئی کمی لائی جاسکے۔ ان اصول وضوابط میں سے ایک اہم اصول زر کی حقیقت کو پہچاننا ہے، جس کے لئے امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے مقولے کا دوسرا پہلو قابل غور ہے۔

(۲) حقیقتِ زر

امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ پُر مغز جملے میں دوسرا نظریہ یہ موجود ہے کہ زر اپنی ذات میں کسی خلقی منفعت یا استعمال (Intrinsic usufruct or value) کا حامل نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ ہمیں اسی وقت فائدہ پہنچاتا ہے جب ہم سے جدا ہوتا ہے، یعنی جب ہم وہ کسی دوسرے شخص کو بطور قیمت کسی ایسی چیز کے بدلے میں ادا کرتے ہیں جو پیدائشی اور ذاتی منفعت رکھتی ہے۔ زر کی تخلیق محض تبادلے کے آلے اور قدر کے پیمانے کے طور پر ہوئی ہے۔ یہ ایک ایسا اہم نظریہ ہے جس کو فراموش کرنے کے نتیجے میں ہمارا معاشی نظام اصولی خرابیوں سے دوچار ہو چکا ہے، آیئے! اس نظریہ کو اس کے مکمل تصور کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں:

جدید معاشی ماہرین اگرچہ اس نکتہ پر متفق ہیں کہ زر ایک تبادلہ کا آلہ اور قدر کا پیمانہ ہے، لیکن میرے محدود مطالعہ کے مطابق شاید کوئی اور اس بات کو اتنی تفصیل اور وضاحت کے ساتھ زیر بحث نہیں لایا، جس قدر وضاحت کے ساتھ اُسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے سمجھایا ہے جو بارہویں صدی کے انتہائی عالی دماغ فلسفی ہیں۔ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ تجزیہ انہی کے الفاظ میں پیش کیا جائے۔ وہ فرماتے ہیں:

> ''درہم و دینار (زر) کی تخلیق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی نعمتوں میں سے ایک ہے، یہ پتھر ہیں جو اپنے اندر کوئی خلقی منفعت یا استعمال نہیں رکھتے، لیکن اس کے باوجود تمام انسانوں کو اس

کی ضرورت ہے، اس لئے کہ ہر شخص اپنے کھانے پینے یا پہننے اوڑھنے وغیرہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے کثیر مقدار میں اشیاء کا ضرورت مند ہے، اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اس کے پاس وہ نہیں ہوتا جو اسے چاہئے، اور وہ چیز ہوتی ہے جس کی اس کو ضرورت نہیں، اس بناء پر تبادلہ کے معاملات ناگزیر ہیں، لیکن ان معاملات کو ممکن بنانے کے لئے ایک ایسے مستقل معیار کی ضرورت ہے جس کی بنیاد پر قیمت کا تعین کیا جاسکے۔ اس لئے کہ آپس میں تبادلہ کی جانے والی اجناس نہ تو ہمیشہ ایک قسم کی ہوں گی، اور نہ ان کا ایک پیمانہ ہوگا جس کے ذریعہ یہ طے کیا جاسکے کہ ایک جنس کی کتنی مقدار دوسری جنس کی کتنی مقدار کی درست قیمت ہے؟ چنانچہ ان اجناس کو ایک ایسے ثالث اور واسطے کی ضرورت ہے جو ان کی حقیقی قدر کا تعین کرسکے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے درہم و دینار کو تمام اشیاء کے واسطے بطور منصف و ثالث کے پیدا کیا ہے، تاکہ ہر قسم کی دولت کی قدر و قیمت ان کے ذریعہ ناپی جاسکے۔ اور ان کی یہ حیثیت کہ یہ اشیاء کے لئے پیمانہ قدر ہیں، اس حقیقت پر مبنی ہے کہ یہ بذات خود مقصود نہیں۔ اگر یہ بذات خود مقصود ہوتے تو ممکن تھا کہ کوئی ان کو کسی ایک خاص غرض سے اپنے پاس رکھتا، اور اس کی اس نیت کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل ہوجاتی، جبکہ کوئی دوسرا شخص جس کے پیش نظر اس قسم

کی کوئی غرض نہیں، وہ شاید ان کو اتنی اہمیت نہ دیتا، اس طرح سارا نظام ہی گڑ بڑ ہو جاتا، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس خاص مقصد کے لئے پیدا کیا کہ یہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتے رہیں، مختلف اجناس کی صحیح قیمت کے تعین کے لئے منصف و ثالث کا کام دیں، اور ضرورت کی اشیاء حاصل کرنے کا ذریعہ بنیں، ان کی اس خصوصیت کا نتیجہ یہ ہے کہ جو شخص ان کا مالک ہوتا ہے، وہ گویا ہر چیز کا مالک ہوتا ہے، برخلاف اس شخص کے جو مثلاً کپڑے کا مالک ہے، وہ صرف کپڑے کا مالک ہے، اب اگر اس کو کھانے کی ضرورت ہے تو ہوسکتا ہے کہ کھانے کا مالک کپڑا لینے میں دلچسپی نہ رکھتا ہو، شاید اس کو اس وقت کسی جانور کی ضرورت ہو۔ اس بناء پر کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی جو ظاہر میں تو کچھ نہ ہو، لیکن واقع میں سب کچھ ہو۔ جس چیز کی کوئی اپنی خاص شکل نہیں ہوتی، بعض اوقات دوسری چیز کی نسبت سے اس کی مختلف شکلیں بن جاتی ہیں، جیسے آئینہ کہ خود اسکا اپنا کوئی رنگ نہیں ہوتا، لیکن وہ ہر رنگ کی عکاسی کرتا ہے۔ عین یہی حقیقت ہے زر کی، کہ بذات خود وہ کوئی مقصود چیز نہیں لیکن یہ ایک آلہ ہے جو تمام مقاصد تک پہنچاتا ہے۔ چنانچہ وہ شخص جو زر کو اس کی ذاتی خصوصیت کے برخلاف استعمال کرتا ہے، درحقیقت وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی نعمت کی ناقدری

کررہا ہے۔ اسی طرح جو شخص زر کا ارتکاز کررہا ہے، وہ اس کے ساتھ ناانصافی کررہا ہے، اور اس کی اصل غرض کو مٹا رہا ہے، اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک حکمران کو قید کر دے۔ اسی طرح جو شخص بھی زر کو سودی معاملات میں استعمال کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت کو ضائع کرتا ہے، اور ناانصافی مرتکب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ زر تو دوسری چیزیں حاصل کرنے کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ وہ اپنی ذات میں مقصود ہونے کی وجہ سے تخلیق نہیں ہوا۔ اس لئے جس شخص نے زر ہی کو خریدنا بیچنا شروع کردیا، اور اسی کی تجارت شروع کردی، تو اس نے اصل مقصد تخلیق کے برخلاف اسے ایک مقصود چیز اور مال تجارت بنالیا، جبکہ زر کو اس کے اصل مقصد پیدائش کے علاوہ کسی اور کام میں استعمال کرنا بالکل ناانصافی ہے۔ اگر زر کی خرید وفروخت اور اس کی براہ راست تجارت کی اجازت دیدی جائے تو زر ہی اصل مقصد ٹھہرے گا، اور اسی طرح کی بندش کا شکار ہوجائے گا، جیسے زر کی ذخیرہ اندوزی سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک حکمران کو ناحق مقید کردینا یا ڈاکیے کو پیغام رسانی سے روک دینا ناانصافی کے علاوہ اور کیا ہے؟'' (احیاء العلوم، جلد: ٤، صفحہ: ٨٤٣)

یہ حقیقت ہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد آنے والے تمام ہی ماہرین معاشیات نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ زر تبادلہ کا ایک ذریعہ اور قدر کا پیمانہ

ہے۔ لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے اکثر نے اس نظریہ کو اس کے منطقی انجام تک نہیں پہنچایا۔ یہ ماہرین ایک طرف تو اس نظریہ کو قبول کرتے ہیں کہ زر تبادلہ کا ذریعہ ہے، لیکن دوسری طرف زر (*Money*) اور جنس (*Commodity*) کے بنیادی فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے زر کو ایک جنس کی حیثیت بھی دیتے ہیں۔

زر اور جنس کے درمیان پائے جانے والے فرق کا خلاصہ درج ذیل نکات میں بتلایا جا سکتا ہے:

۱...... زر بذات خود کسی فطری استعمال کا حامل نہیں، اسے براہ راست کسی انسانی ضرورت کے پورا کرنے میں استعمال نہیں کیا جا سکتا، اس کا استعمال صرف کچھ اشیاء یا خدمات حاصل کرنے ہی کے لئے ہو سکتا ہے، جبکہ دوسری طرف استعمالی اجناس خلقی طور پر یہ صلاحیت رکھتی ہیں کہ انہیں کسی چیز سے بدلے بغیر بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۲...... اجناس مختلف اقسام و خصوصیات کی ہوتی ہیں، جبکہ زر سوائے قدر کے پیمانہ ہونے اور تبادلہ کے لئے آلہ کا کام دینے کے کسی اور وصف کا حامل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ زر کی ایک مقدار کے تمام افراد اور اکائیاں آپس میں سو فیصد برابر ہوتی ہیں، مثلاً ایک ہزار کا ایک پرانا نوٹ اور بوسیدہ نوٹ بھی وہی قیمت رکھتا ہے جو ہزار کا بالکل نیا اور کرارا نوٹ رکھتا ہے۔

۳...... اجناس میں خرید و فروخت کے سودے کسی مخصوص اور متعین چیز کے ہوتے ہیں، مثلاً ''الف'' نے ایک متعین کار خریدی جو اس طرح متعین ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے بتلایا جا سکتا ہے کہ یہ خاص کار خریدی جا رہی ہے، اور فروخت کرنے والے نے بھی اسی کار کو بیچنے پر رضامندی ظاہر کر دی، تو اب

''الف'' پورے طور پر حقدار ہے کہ خاص اُسی کار کو لینے کا مطالبہ کرے، فروخت کرنے والا کسی اور کار کے لینے پر اُسے مجبور نہیں کرسکتا، چاہے وہ دوسری کار اُسی قسم کی ہو، اور اُنہی خصوصیات کی حامل ہو۔ اس کے برخلاف زر کو اشارہ کے ذریعہ متعین نہیں کیا جاسکتا، مثلاً ''الف'' نے اگر ''ب'' سے کوئی چیز ایک ہزار روپے کا ایک مخصوص نوٹ دکھا کر خریدی ہے تب بھی ''الف'' ''ب'' کو ایک ہزار کا دوسرا نوٹ دے سکتا ہے۔

ان نکات سے ہٹ کر عقلی طور پر بھی دیکھیں تو بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ زر کو جنس کا درجہ دیا جائے۔ اس لئے کہ معاشی تقسیم کے مطابق اشیاء صرف دو ہی قسم کی ہوتی ہیں: استعمالی اشیاء (Goods Consumption) جن کو براہ راست استعمال کرنا مقصود ہو، یا پیداواری اشیاء (Productive goods) یعنی وہ اشیاء جن سے کوئی اور چیز پیدا کرنی ہو، زر ان دونوں میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ زر براہ راست استعمال میں آنے والی چیز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی فطری استعمال ہی نہیں، اسکے ساتھ یہ پیداواری شے بھی نہیں ہے، اسلئے کہ اس کے ذریعہ کسی چیز کی پیداوار نہیں ہوتی، جن لوگوں نے اسے پیداواری اشیاء میں شامل کیا ہے، وہ اپنے دعوی کی تائید میں کوئی خاطر خواہ دلائل مہیا نہیں کرسکے ہیں۔

''لڈوگ ودن مائسز'' ہمارے زمانے کے ایک ماہر معاشیات ہیں، وہ ان کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد درج ذیل تجزیہ پیش کرتے ہیں:

> ''یہ درست ہے کہ ماہرین معاشیات کی اکثریت زر کو پیداواری اشیاء میں شمار کرتی ہے، تاہم اس کے اثبات کے لئے جو دلائل قابل اعتماد لوگوں نے پیش کئے ہیں، وہ بلا

جواز ہیں۔ کسی نظریہ کا ثبوت اس کی عقلی توجیہ میں پوشیدہ ہوتا ہے، نہ کہ اس کے تائید کنندگان کی عددی برتری میں۔ اساتذۂ فن کا احترام اپنی جگہ، لیکن یہ کہنا پڑے گا کہ وہ اس معاملہ میں اپنے موقف کو بھرپور طریقہ سے ثابت کرنے سے قاصر ہیں''

اس کے بعد مصنف نے اپنا میلان ''کینز'' کے اس نظریہ کی طرف ظاہر کیا ہے کہ زر استعمالی یا پیداواری اشیاء میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے، بلکہ یہ محض تبادلہ کا ایک ذریعہ ہے۔

اگر ایک مرتبہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ زر خود کوئی جنس نہیں ہے، تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلنا چاہئے تھا کہ یہ تجارتی سودوں میں قیمت کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، بذات خود کوئی مال تجارت نہیں ہے، خاص طور پر جب اس کا تبادلہ ایک ہی قسم کے زر سے ہو، پھر تو نفع کا کوئی سوال ہی نہیں ہونا چاہئے، لیکن اکثر ماہرین معاشیات اس کی آلہ تبادلہ ہونے کی حیثیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اس حیثیت کے عقلی نتیجہ تک پہنچنے سے قاصر رہے، بلکہ انہوں نے زر کو یومیہ بنیاد پر مزید پیداوار زر کا آلہ مان لیا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ جو بظاہر آلہ تبادلہ کے اس نظریہ کے بانی ہیں، انہوں نے نہ صرف یہ کہ یہ نظریہ پیش کیا ہے، بلکہ اس کو اس کے منطقی انجام تک بھی پہنچایا ہے۔ چنانچہ گذشتہ اقتباس کے یہ الفاظ دوبارہ ملحوظ ہوں:

''چنانچہ جس شخص نے زر ہی کو خریدنا بیچنا شروع کر دیا تو اس نے اس کی تخلیق کی حکمت کے بالکل برخلاف اسے بذات خود مقصود اور مال تجارت بنالیا۔ اگر زر کی خرید و فروخت اور

اس کی براہ راست تجارت کی اجازت دیدی جائے تو زر
اصل مقصد ٹھہرے گا اور اسی قسم کی بندش کا شکار ہوجائے گا
جیسے زر کی ذخیرہ اندوزی سے پیدا ہوسکتی ہے''

سود کے حرام ہونے کی ایک فلسفیانہ وجہ یہ بھی ہے، اس لئے کہ سود، چاہے وہ استعمالی قرضوں پر لیا دیا جائے، یا تجارتی قرضوں پر، اُس کے معاملات در حقیقت زر کی تجارت ہی کی ایک شکل ہے۔ اس میں کسی حقیقی جنس کی خرید وفروخت نہیں ہوتی، سود محض زر کو قرض پر دینے کے عوض وصول کیا جاتا ہے، جس کی ممانعت پوری شدت کے ساتھ اکثر آسمانی کتابوں میں بالعموم آئی ہے، اور قرآن کریم میں بالخصوص۔ قرآن کریم کہتا ہے:

اَلَّذِیْنَ یَأْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُہُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ، ذٰلِکَ بِاَنَّھُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ، وَ اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا۔
(٥٧٢:٢)

ترجمہ: جولوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھوکر باؤلا کردیا ہو، اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔

یَمْحَقُ اللّٰہُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ (٦٧٢:٢)

ترجمہ: اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے۔

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ

كُنتُم مُّؤمِنِينَ فَاِنْ لَّم تَفعَلُوا فَأذَنُوا بِحَربٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُولِهٖ وَ اِنْ تُبتُم فَلَكُم رُؤُسُ اَموَالِكُم لَا تَظلِمُونَ وَ لَا تُظلَمُونَ ۔ (۲:۷۹،۲۷۸)

ترجمہ : مسلمانو! اگر فی الحقیقت تم خدا پر ایمان رکھتے ہو، تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقروضوں کے ذمہ رہ گیا اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اسکے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، اور اس باغیانہ روش سے توبہ کرتے ہو تو پھر تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو اور سود چھوڑ دو، نہ تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔

يٰاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوا اَضعَافًا مُّضٰعَفَةً (۳:۱۳۰)

ترجمہ : اے ایمان والو! سود مت کھاؤ، دگنا چوگنا کر کے

وَمَآ اٰتَيتُم مِّن رِّبًا لِّيَربُوَا فِي اَموَالِ النَّاسِ فَلَا يَربُوا عِندَ اللّٰهِ ۔ (الروم: ۳۹)

ترجمہ : اور جو سود تم اس غرض سے لو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا

یہ ممانعت ابھی تک بائبل کے عہد نامہ قدیم میں موجود ہے، درج ذیل اقتباسات حوالے کے طور پر تائید کے لئے پیش کئے جاتے ہیں :

''تم اپنے بھائی کو سود پر قرض نہ دو، نہ نقدی، نہ غلہ، نہ اور کوئی چیز جو سود پر قرض دی جا سکتی ہے''

(استثنیٰ شرح، 23:19:Derteronomy)

''اے خدا تیرے خیمے میں کون رہے گا۔ تیرے کوہِ مقدس پر کون سکونت کرے گا، وہی جس کی روش بے عیب اور جس کا کام صداقت کا ہے، جو اپنے دل میں سچ سوچتا ہے، جو اپنی نقدی سود پر نہیں دیتا، اور معصوم کے خلاف رشوت نہیں لیتا''

(مزامیر/Psalms:15:1.2.5)

''جو اپنی دولت کو سود خوری اور نفع سے بڑھاتا ہے وہ اس کے لئے جمع کرتا ہے جو محتاجوں پر رحم کرے گا''

(امثال/Proverbs:28:8)

''اور سود پر قرض نہ دے اور ناحق نفع نہ لے، اور بدکرداری سے دست بردار رہے، اور لوگوں کے درمیان سچا انصاف کرے، اور میرے قوانین پر چلے، اور میری قضاؤں کو حفظ کر کے عمل میں لائے، تو وہ یقیناً صادق ہے اور زندہ رہے گا''

(حزقیل/Ezekiel:18:8,9)

ان دینی احکام سے درج ذیل اصول بہت واضح طور پر معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ ایک ہی نام کی کرنسی نہ سامان تجارت ہے، اور نہ اُس کو دوسری اشیاء کی طرح تجارت کا موضوع بتایا جا سکتا ہے، اور براہ راست زر کے ذریعہ زر کمانا منع ہے، البتہ اسے ایک حقیقی تجارت میں تبادلہ کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔

۲۔ اگر کسی استثنائی صورت میں کسی کرنسی کو اسی قسم کی کرنسی سے تبدیل کرنا ہو، یا اُس کو قرض پر لینا ہو تو دونوں جانب سے ادائیگی برابر مقدار میں ہونا ضروری ہے، تا کہ زر کا استعمال اس مقصد کے لئے نہ ہو جس کے لئے وہ پیدا نہیں کیا گیا۔

لیکن جب زر کے ذریعہ زر کمانے کے رجحان کو جدید بینکاری نظام کی پشت

پناہی حاصل ہوئی، اور دینی تعلیمات اس کی راہ میں رکاوٹ بنیں، تو اس وقت یہ نظریہ ایجاد کیا گیا کہ تجارتی مقاصد کے لئے سود کے لین دین (انٹرسٹ) اور ذاتی استعمال کے قرضوں پر سود کے لین دین (یوژری) میں فرق ہے، اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ دینی ممانعت صرف دوسری قسم (یوژری) کی ہے، اور پہلی قسم (انٹرست) کو معصوم اور بے ضرر سمجھنا چاہئے۔

پھر جب ایک مرتبہ یہ رکاوٹ پار کرلی گئی تو اس نے سودی قرض پر مبنی ان معاملات کا پھاٹک کھول دیا جو روز بروز بڑھتے ہی چلے گئے، اور جن کا حقیقی معیشت سے بالکل کوئی تعلق نہیں تھا۔

پہلے مرحلے میں تو اس رجحان نے کاغذی کرنسی کو جنم دیا، پھر جب یہ کاغذی کرنسی بنکوں میں ڈپازٹ کرائی گئی، تو اُس نے ایک اور فرضی قسم کی مخلوق پیدا کی جس کو فریکشنل ریزروسسٹم (*Fractional Reserve System*) (۱) میں زرِ ہی تصور کیا جاتا ہے، اور اس فرضی کرنسی کا حجم حقیقت میں موجودہ کرنسی سے بھی تجاوز کر گیا۔

پھر اس کے بعد مالی دستاویزات (***Financial Papers***) کا دور آیا (یعنی سودی قرضوں کی نمائندگی کرنے والی اُن دستاویزات کا جو بنکوں کے علاوہ دوسرے اداروں نے جاری کی ہوں) ان دستاویزات نے کٹوتی پر فروخت کرنے کے لئے ایک مستقل مارکیٹ کو وجود بخشا۔ پھر آسان دولت حاصل کرنے کی ہوس

---

(۱) فریکشنل ریزروسسٹم۔ وہ بنکنگ نظام جس میں بنک اپنے ڈپازٹس کا ایک مخصوص فیصدی حصہ مرکزی بنک کے پاس بطور ریزرو رکھتا ہے، تاکہ مرکزی بنک غیر معمولی صورتحال میں اس ریزرو کے ذریعہ ڈپازیٹرز کو ادائیگی کر سکے۔

نے ایک اور نئی ایجاد کی، یعنی اختیارات (Options) (۱) مستقبلیات (Futures) (۲) اور قرضوں کے تبادلے (Swaps) (۳) وغیرہ کی شکل میں مشتقات (Derivatives) (۴) کو وجود دیا۔

---

(۱) Options : مخصوص وقت اور قیمت پر کسی چیز کے خریدنے یا بیچنے کا حق جو قیمتاً حاصل کیا جاتا ہے، یہ حق حاصل کرنے والا خریدنے یا بیچنے کا پابند نہیں ہوتا، جبکہ دوسرا فریق اس کے مطالبہ پر مخصوص قیمت پر خریدنے یا بیچنے کا پابند ہوتا ہے، یہ آپشنز موجودہ مالیاتی نظام میں خود بھی ایک قابل فروخت اثاثہ تصور ہوتے ہیں، اور آپشنز لینے والا مخصوص قوانین کے تحت کسی اور کو فروخت بھی کرسکتا ہے۔

(۲) Futures : اجناس، کرنسی، شیئرز، یا مالیاتی دستاویزات وغیرہ کی مخصوص مقدار کے خریدنے یا بیچنے کا معاہدہ جس کی رو سے خریدی یا بیچی جانے والی چیز مستقبل کی مخصوص تاریخ پر ایک مخصوص قیمت کے بدلے میں سپرد کی جائے گی، فیوچرز آپشنز کی طرح مستقبل میں خریداری یا فروخت کا محض حق نہیں، بلکہ یہ باقاعدہ خرید وفروخت کے سودے ہیں، جن میں چیز اور قیمت کا لین دین مستقبل کی مقررہ تاریخ پر ہوگا۔ فیوچر حقیقی لین دین کے وجود میں آنے سے قبل ہی بطور ایک مستقل مالی اثاثہ کے خریدے، بیچے جاتے ہیں، فیوچر میں بسا اوقات سودے کی مقررہ تاریخ پر بجائے حقیقی لین دین کے یا تو نفع نقصان کا فرق برابر کرلیا جاتا ہے، یا ایک متوازی سودے سے پہلے سودے کو پلٹ دیا جاتا ہے۔

(۳) Swaps : مختلف کرنسیوں میں جاری شدہ قرضوں کے آپس میں تبادلے، یا مختلف شرح سود کے تبادلے وغیرہ جیسی تبادلہ کی صورتیں۔ مثلاً ایک برطانوی کمپنی کے پاس اسٹرلنگ میں قرضہ حاصل کرنے کی سہولت ہے، جبکہ اس کو ضرورت یورو کی ہے، دوسری طرف ایک جرمن کمپنی بالکل اسکے برعکس صورت سے دوچار ہے، تو یہ دونوں کمپنیاں قرض لے کر ایک دوسرے سے کرنسی کا تبادلہ کرلینگی، اور اصل قرض کی ادائیگی کے وقت کی مناسبت سے اپنے درمیان ادائیگی کا وقت طے کرلینگی۔ یہ کرنسی Swap کی مثال ہے۔ اسی طرح ایک اور اہم قسم "شرح سود کا تبادلہ" (Interest rate swap) ہے، مثلاً ایک کمپنی کو متعین شرح سود پر قرضے کی سہولت حاصل ہے، لیکن اسے کسی مخصوص اشاریہ سے مربوط قابل تبدیل شرح سود کے قرض کی ضرورت ہے، جبکہ دوسری طرف ایک کمپنی ہے، جسکی ضرورت، اسکے بالکل برعکس ہے، دونوں اپنے اپنے قرضوں کی شرح سود کا تبادلہ کرلیتے ہیں، دونوں کی ضرورت پوری ہوجاتی ہے، جبکہ اصل قرض دہندہ کو وہی شرح سود ملتی ہے جس پر اسے قرض جاری کیا گیا تھا ان دونوں صورتوں کے علاوہ بھی اس قسم کے تبادلوں کی بہت سی قسمیں ہیں، جو Swap کے ذیل میں آتی ہیں۔ (اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

پھر بیسویں صدی کے آخر میں مالیاتی انجینئرنگ (**Finanacial Engineering**) کے نام سے ایک نیا حسابی علم دریافت کیا گیا، جس نے عجیب پُرپیچ طریقوں کے ذریعہ مشتقات (**Derivatives**) کے بے دریغ استعمال کو کہیں سے کہیں پہنچادیا۔ یہ ایسے پیچیدہ طریقے تھے جن کو بعض ماہرین فن بھی سمجھنے سے قاصر نظر آئے۔ دیکھتے ہی دیکھتے یہ طلسماتی قسم کے معاملات ہر سرحد کو پار کر گئے، اور انہوں نے بالکل مصنوعی زر کو اس ناقابل یقین حد تک پہنچادیا کہ اس کی مقدار (کسی ایک ملک کی نہیں) پوری دنیا کے تمام ملکوں کی مجموعی ملکی پیداوار (**GDP**) سے بھی بارہ گنا زیادہ بڑھ گئی۔

اس کا اندازہ اس بات سے لگایئے کہ ۲۰۰۸ء میں مشتقات (**Derivatives**) کی مجموعی مالیت سات سو اکتالیس اعشاریہ ایک کھرب امریکی ڈالر بتلائی گئی ہے، جبکہ پوری دنیا کی مجموعی ملکی پیداوار صرف ساٹھ اعشاریہ چھ کھرب تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتقات کی مالیت پوری دنیا کے تمام ممالک کی مجموعی پیداوار سے بارہ گنا زیادہ تھی۔ اندازہ لگایئے سات سو اکتالیس اعشاریہ ایک کھرب 741100,000,000,000. کس قدر بڑا عدد ہے جو پندرہ ہندسوں پر مشتمل ہے، ۱۹۹۶ء میں جب یہ مالیت صرف چونسٹھ کھرب تھی، رچرڈ تھومس نے یہ تبصرہ کیا تھا :

''آپ اتنے بڑے عدد کو اپنے تصور میں کیسے لاسکتے ہیں؟ آپ

---

(۴) مشتقات مالیہ **Derivatives** آپشنز، فیوچرز اور سواپ (**Swap**) جیسی صورتوں کو بالعموم بتلانے کے لئے ''مشتقات مالیہ'' (*Derivatives*) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، اور انفرادی طور پر یہ سب صورتیں مشتقات کی اقسام ہیں، مشتقات بذات خود کسی ایک مخصوص مالیاتی طریقہ کار کا نام نہیں ہے۔

> یہ سمجھنے کے لئے یہ تصور کرلیں کہ اس مالیت میں موجود ڈالر کے نوٹوں کو ایک دوسرے کے سروں سے لگا کر رکھا جائے، تو ایک ایسی قطار وجود میں آئے گی، جو یہاں سے سورج تک چھ مرتبہ یا چاند تک پچیس ہزار نوسو مرتبہ چکر کاٹ لے“

اب آپ اندازہ لگا لیجئے کہ جب ۲۰۰۸ء تک یہ مالیت سات سو اکتالیس کھرب جا پہنچی ہے تو اب نوٹوں کی کتنی لمبی قطار بنے گی، اور وہ چاند یا سورج کے گرد کتنی مرتبہ چکر کاٹ لے گی؟

اتنی بڑی مالیت کے سامنے نوٹوں کی شکل میں جاری ہونے والی اس کرنسی کی جو بذات خود قرضوں میں جکڑی ہوئی ہے، کوئی حقیقت ہی نہیں رہی۔ وہ دنیا کے مجموعی رسد زر کا ایک بالکل معمولی ناقابل لحاظ حصہ بن گئی ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ زر ہے، اس کا زمین پر کوئی وجود ہی نہیں، بلکہ وہ صرف کمپیوٹر میں داخل کئے ہوئے ہندسے ہیں، اور کچھ بھی نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ سب کچھ پیچیدہ مالیاتی معاملات کا پیدا کیا ہوا بلبلہ ہے، جس کا حقیقی معیشت سے کوئی دور کا واسطہ نہیں ہے۔ یہ بالکل وہ صورت حال ہے جس کی پیشن گوئی امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نوسو سال پہلے کر چکے تھے، جب انہوں نے اس پر اصرار کیا تھا کہ زر کو ایک سامان تجارت کے طور پر استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے زر کی تجارت کے خطرناک نتائج پر گفتگو کرتے ہوئے یہ تبصرہ فرمایا تھا:

> ”ربا کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ لوگوں کو حقیقی معاشی سرگرمیوں سے روک دیتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر زر کے مالک کو مزید زر کی بنیاد پر کمانے کی اجازت مل جائے، چاہے نقد سودوں کے

ذریعہ، یا ادھار معاملات کر کے، تو اس طریقے سے اس کے لئے
یہ بہت آسان ہو جائے گا کہ وہ اصل معیشت اور تجارت کے
جھنجٹ میں پڑے بغیر بس سود کے ذریعہ پیسہ پر پیسہ کماتا رہے،
اور اس طریقہ کار کا بالآخر یہ نتیجہ نکلے گا کہ انسانیت کو جو فوائد درکار
ہیں، وہ رُک جائیں گے، کیونکہ انسانیت کے فوائد کی حفاظت
حقیقی تجارتی صلاحیت، صنعت و تعمیرات کے بغیر نہیں ہو سکتی''

ایسا لگتا ہے کہ جیسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ یہ تبصرہ فرماتے وقت اپنی چشم تصور سے ہمارے زمانے کے معاشی حالات کا مشاہدہ کر رہے تھے۔ جدید ماہرین معاشیات بھی آج کے معاشی نظام پر تقریباً اسی قسم کی تنقید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

مثال کے طور پر ۱۹۳۰ء کے معاشی بحران کے دوران اسی پہلو کو ابتر حالات کی بنیادی وجہ قرار دیا گیا تھا ''ساؤتھ چیمپٹن آف کامرس'' کی جانب سے قائم کردہ معاشی بحران کا جائزہ لینے والی کمپنی نے مسائل کی بنیادی وجوہات کا جائزہ لینے کے بعد یہ تبصرہ کیا تھا:

''اس بات کا مکمل اطمینان حاصل کرنے کے لئے کہ زر بطور آلہ
تبادلہ تقسیم اپنا کام درست طریقہ سے انجام دے رہا ہے، یہ
مناسب ہے کہ ایک مال تجارت کے طور پر اس کی خرید و فروخت
کو بند کر دیا جائے''

لیکن یہ بعد از وقت انتباہ بھی مالیاتی بازاروں کی ذہنیت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں کر سکا۔ اس طلسماتی بازار کی پُرکشش ترغیبات اتنی دلفریب تھیں کہ ماضی سے سبق حاصل کرنے کے بجائے اس میدان کے کھلاڑی نت نئی پیچیدہ صورتیں

ایجاد کر کے اس غبارے میں مزید ہوا بھرنے پر لگے رہے، یہاں تک کہ موجودہ بحران کی شکل میں یہ غبارہ آخر کار پھٹ پڑا۔

یہ سب کچھ اس لئے ہوا کہ زر کو سود کے ذریعہ مزید زر کمانے کی مشین کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت دی گئی، اور اس کا جو اصل وظیفہ تھا کہ وہ ایک آلہ تبادلہ کے طور پر کام کرے، اُس کو بالکل پس پشت ڈال دیا گیا۔

کوئی شخص یہاں پر ایک بہت موزوں سوال کر سکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ تجارتی سود نے تو یہ کلیدی کردار ادا کیا ہے کہ لوگوں کی جو بچتیں معطل اور بیکار پڑی ہوئی تھیں، ان کو تجارت اور صنعت میں لگایا، اب اگر سود کی اجازت نہ ہو تو بڑے پیانے پر چلنے والے تجارتی ادارے جو یقیناً معاشرہ کی خوشحالی اور ترقی کے لئے ضروری ہیں، لوگوں کی بچتوں کے استعمال کے بغیر کیسے چل پائیں گے؟

اس سوال کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ بچتوں کو سود کے بغیر بھی زیادہ بہتر طریقے پر اس طرح راغب کیا جا سکتا ہے کہ جس تجارت وصنعت نے ان کا پیسہ استعمال کیا ہے، اُس کے حقیقی نفع میں سے ان کا متناسب حصہ دیکر انہیں شریک مانا جائے، موجودہ صورتحال تو یہ ہے کہ معاشرہ کی بچتوں کی بڑی عظیم مقدار کا سارا فائدہ معاشرے کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ اکیلا اُٹھا رہا ہے۔ میرے اپنے ملک ''پاکستان'' کی جون ۲۰۰۸ء کی صورتحال ملاحظہ فرمائیں :

چوبیس اعشاریہ نوملین (دو کروڑ انچاس لاکھ) کھاتہ داروں میں سے صرف چھبیس ہزار چھ سو ساٹھ، یعنی مجموعی کھاتہ داروں کے صرف اعشاریہ ایک فیصد افراد نے ۱ء۵۹، یعنی تقریباً دو کھرب کی دولت تنہا استعمال کی۔ یہ مالیت جاری کئے گئے قرضوں کا انہتر فیصد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بنک کے کھاتوں میں کروڑوں

افراد نے جو خطیر رقم جمع کرائی تھی، اُس مجموعی دولت کا انہتر فیصد حصہ صرف اعشاریہ ایک فیصد لوگ استعمال کر رہے ہیں، یہ لوگ اس کے بدلے سرمایہ کاری کرنے والوں کو نفع کا ایک بہت تھوڑا سا حصہ سود کی شکل میں دیتے ہیں، اور باقی ساری دولت کا سارا نفع خود ان کی اپنی خوشحالی میں اضافہ کا ذریعہ بنتا ہے، پھر اسی پر اکتفا نہیں، بلکہ یہ مالکان کاروبار جنہوں نے عوام کے پیسے کو استعمال کیا، اپنی مصنوعات کی قیمت اس حد تک بڑھاتے ہیں کہ بینک کے ذریعہ ڈپازیٹروں کو جو سود ادا کیا تھا، اسے اپنی مصنوعات کی لاگت کا حصہ بنا کر بڑھی ہوئی قیمت کی شکل میں واپس وصول کر لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سرمایہ کاروں کی جیب میں سود کی شکل میں جو نفع گیا تھا وہ بھی قیمت کی شکل میں واپس انہی کے پاس لوٹ آتا ہے، گویا عام ڈپازیٹر کے حصے میں کچھ بھی نہیں آتا۔

یہ بات نہ کسی عقلی معیار پر درست ہے، اور نہ انصاف پر مبنی ہے کہ لاکھوں افراد کے سرمایہ سے کمائے ہوئے نفع کا ایک بہت بڑا حصہ مٹھی بھر مالکان کاروبار کے پاس چلا جائے، اور ان ڈپازیٹروں کو جن کے روپے پیسے نے درحقیقت یہ نفع کمایا ہے، سود کی ایک چھوٹی سی رقم تھما دی جائے جو اکثر و بیشتر افراط زر کی شرح کے برابر بھی نہیں ہوتی، اور وہ بھی ان سے اشیاء صرف کی بڑھی ہوئی قیمت کے ضمن میں واپس لے لی جاتی ہے، یہ ان بنیادی وجوہات میں سے ایک ہے جس نے تقسیم دولت کے نظام کو غیر منصفانہ، ناہموار اور عام لوگوں کے مفادات کے خلاف بنا رکھا ہے، سود کا یہ پہلو بہت سے جدید ماہرین معاشیات کی طرف سے بھی ہدف تنقید بنا ہے، مثال کے طور پر جیمس روبرٹسن کا یہ تبصرہ ملاحظہ ہو:

''معاشی نظام میں سود کے موجودہ کردار نے ایک منظم طریقہ سے

پیسے کے بہاؤ کو کم دولت رکھنے والوں کی طرف سے زیادہ دولت رکھنے والوں کی طرف کر دیا ہے۔ ایک مرتبہ پھر غریب سے امیر کی طرف وسائل کی منتقلی، تیسری دنیا کے قرض کے بحران سے انتہائی ناخوشگوار طریقہ سے آشکارہ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ صرف یہیں تک محدود نہیں، بلکہ پوری دنیا کی یہی صورت حال ہے۔ اس کی ایک جزوی وجہ تو یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے پاس دوسروں کو قرض دینے کے لئے زیادہ رقم ہے، وہ ان لوگوں کے مقابلے میں زیادہ سود کماتے ہیں جن کے پاس کم رقم ہے۔ اور جزوی وجہ یہ ہے کہ سود کی ادائیگی کا خرچہ تمام اشیاء خدمات کی قیمت کا ایک قابل ذکر حصہ بن جاتا ہے، نیز جن چیزوں کے لئے فائنانسنگ مہیا کی جاتی ہے، ان میں ضروری اشیاء وخدمات کا ایک بہت بڑا حصہ نظر آتا ہے، جب ہم اس زاویہ سے نظام زر کو دیکھتے ہیں، اور یہ سوچتے ہیں کہ اسے کس طرح از سر نو ترتیب دیا جائے کہ یہ ایک فعال اور بیرونی اثرات سے محفوظ معیشت کے حصہ کے طور پر اپنا کام درست اور مؤثر طریقہ سے انجام دے سکے، تو اکیسویں صدی کے لئے سود سے اور افراط زر سے پاک نظام زر کے حق میں دیے جانے والے دلائل بہت مضبوط نظر آنے لگتے ہیں''

صرف یہی نہیں کہ بعض ماہرین معاشیات کی طرف سے سود اور اس پر مبنی مالیاتی نظام پر تنقید ہی ہوئی ہے، بلکہ ان میں سے کچھ نے مختلف ایسے متبادل بھی تجویز کئے ہیں، جن کے تجربات چھوٹے پیمانے پر ہو چکے ہیں، اور یہ کوشش بھی ہوئی ہے کہ ان کو ملکی سطح پر دہرایا جائے، لیکن بالآخر بینکوں کی جانب سے ان کی مخالفت

ہوئی۔ ان تجربات کی کہانی مارگریٹ کینیڈی نے اپنی کتاب (*Interest and In flation freemoney*) (سود اور افراط زر سے پاک زر) میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے۔ ۱۹۳۲ء ۱۹۳۳ء کے درمیان آسٹریلیا کے ایک چھوٹے شہر میں غیر سودی تجربے کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتی ہیں :

''جب آسٹریلیا میں تین سو سے زیادہ برادریاں اس نمونے کو اختیار کرنے میں دلچسپی لینے لگیں تو آسٹریلین نیشنل بینک نے اپنی اجارہ داری کے لئے خطرہ محسوس کیا، اور اس نے ٹاؤن کونسل کے خلاف مداخلت شروع کردی''

اس کے بعد انہوں نے ذکر کیا کہ ۱۹۳۳ء میں امریکہ کے کسی حصہ میں بعض ماہرین معاشیات کی طرف سے بھی ایک متبادل نظام تجویز کیا گیا تھا، اور اسے سود کی جگہ نافذ کرنے کی کوشش کی گئی تھی، پھر انہوں نے بتایا کہ کس طرح با اختیار اداروں کی جانب سے اسے رد کردیا گیا تھا۔

ان متبادل صورتوں کے حسن وقبح کی تفصیل میں جائے بغیر ان سے جس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ سود اور اس کے ذریعہ وجود میں آنے والے زر سے جان چھڑانے کی متعدد کوششیں ہوچکی ہیں، لیکن جن لوگوں کے ہاتھ میں زمام کار تھی، بظاہر ان کی طرف سے ان کوششوں پر درست توجہ نہیں دی گئی۔

لوگوں کی بچتوں کو منصفانہ طریقہ سے استعمال کرنے کا طریقہ درحقیقت یہی ہے کہ جو نفع ان کی بچتوں کے ذریعہ کمایا گیا ہے، اس میں ان کو متناسب حصہ دے کر تجارتی اداروں میں ان کی باقاعدہ شرکت تسلیم کی جائے۔ یقینی بات یہ ہے یہ اس صورت میں اگر کسی تجارت کو نقصان کا سامنا ہوگا، تو وہ نقصان میں بھی حصہ دار ہوں

گے، اور یہ پہلو شاید ڈپازیٹروں کو راغب کرنے میں کچھ عملی دشواریوں کا بھی باعث ہو، لیکن نقصان کے امکانات کو تجارتی تنوع، پھیلاؤ اور مضبوط انتظامی معیار کے ذریعہ کم سے کم کیا جا سکتا ہے۔

اگر کوئی ادارہ الگ تھلک ہوکر اس حکمت عملی کو اختیار کر لے جب کہ دوسرے سارے ادارے متعین شرح سود کی بنیاد پر کام کر رہے ہوں، تو یہ صورتحال بلاشبہ اس الگ تھلک ادارہ کے لئے شرکت کی بنیاد پر سرمایہ کاری میں شدید رکاوٹیں پیدا کرے گی، اس لئے کہ خوب نفع بناتے ہوئے تجارتی ادارے جنہیں کم شرح سود پر سرمایہ حاصل کرنے کا موقع حاصل ہوگا، کبھی اس پر راضی نہیں ہوں گے کہ سرمایہ فراہم کرنے والوں کے حق میں نفع کے کچھ حصہ سے دست بردار ہو جائیں دوسری طرف جن تجارتی اداروں میں نفع کے امکانات کم ہوں گے، وہ نفع ونقصان کی شرکت کی بنیاد سرمایہ وصول کرنے کے لئے دوڑ پڑیں گے، لیکن اگر سرمایہ کاری کا سارا نظام ہی شرکت کے تصور پر قائم ہو، اور سود کی بنیاد پر قرض حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہو تو صنعت کاروں کے سامنے بھی اس کے سوا کوئی راستہ نہیں رہے گا کہ اپنے کاروبار میں سرمایہ کاری کرنے والوں کو برابری کی بنیاد پر اپنے کاروبار میں شرکت کا موقع فراہم کریں۔ یہ طریقہ ایک طرف تو وسیع اور منصفانہ تقسیم دولت کی طرف لے کر جائے گا، اور دوسری طرف زوال پذیر حالات میں مالیاتی اداروں پر سے مالی ادائیگیوں کے بوجھ کو بھی کم کرے گا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجودہ مالیاتی نظام جو مکمل طور سے قرضوں پر مبنی ہے اُس کے بجائے ایک ایسا نظام لانا ہوگا جس میں سرمایہ کاری بنیادی طور سے شرکت پر مبنی ہوگی، اس میں کوئی شک نہیں کہ تبدیلی کے اس عمل میں ایسی بہت سی مشکلات

درپیش ہوں گی جن کے حل کے لئے محنت کرنی پڑے گی، لیکن اگر ایک مرتبہ یہ نظریہ اصلاح کے لئے بنیادی ضرورت کے طور پر تسلیم کرلیا جاتا ہے، تو وہ ذہنی صلاحیتیں جنہوں نے ''فائنانشل انجینئرنگ'' جیسا انتہائی پیچیدہ اور دشوار علم ایجاد کیا ہے، ان مشکلات کوحل کرنے میں ہرگز ناکام نہیں رہ سکتیں۔

شرکت پرمبنی اس مجوزہ نظام کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ قرض اور ادھار کے سودوں کا کوئی کردار ہی نہیں رہے گا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرض اور دین (Debt) موجودہ صورتحال کی طرح ہماری معیشت کا بنیادی مأخذ نہیں رہے گا، لیکن اس کے باوجود گھریلو استعمال کی اشیاء اور وسائل آمد و رفت وغیرہ جیسی صرفی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے ان کی ضرورت برقرار رہے گی، اسی طرح چھوٹے پیمانے پر تجارتی ضرورتوں کے لئے بھی برقرار رہے گی، لیکن ان سارے قرضوں (Debts) کی پشت پر حقیقی اثاثے ہوں گے، چنانچہ قرض میں ڈوبے ہوئے ایسے زر کے پھیلاؤ کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی، جس کا حقیقی اثاثوں، یا پشت پر موجود اجناس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، آسان الفاظ میں یوں سمجھئے کہ اس مجوزہ نظام میں سودی قرضوں کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی، کریڈٹ یا تو ادھار قیمت پر اشیاء کی فروخت کے ذریعہ وجود میں آئے گا، یا کرائے کے بدلے منفعتیں دینے کے معاملات کے ذریعہ وجود میں آئے گا۔ اس طریقہ سے زر اور حقیقی معیشت کے درمیان پائے جانے والے اس خطرناک عدم توازن کو ختم کیا جاسکے گا، جس نے پوری معیشت کو ایک ایسے بلبلے میں بدل کر رکھ دیا ہے جو وقتاً فوقتاً پھٹتا رہتا ہے، اور اس کی وجہ سے جس بڑے پیمانے پر تباہ کن اثرات پیدا ہوتے ہیں، وہ کسی بم دھماکے سے بھی زیادہ ہوتے ہیں۔

(۴) سٹہ (Speculation)

جس چوتھے نکتہ کو میں یہاں واضح کرنا چاہتا ہوں، وہ سٹہ بازی (Speculation) سے متعلق ہے، اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ بعض لوگوں کے مطابق یہ ایک اچھے کا کام کا برا نام ہے، اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ نہیں، یہ برے کام کا اچھا نام ہے، جب کوئی جھٹکا بازار کو ہلا کر رکھ دیتا ہے تو اکثر سارا الزام اسی سٹہ بازی کے سر رکھا جاتا ہے، اسکے بد اثرات کے بارے میں چیخ و پکار مچ جاتی ہے، سٹہ بازوں کو برا بھلا کہا جاتا ہے، اور نہیں ہموار معاشی بہاؤ کو متاثر کرنے کا الزام دیا جاتا ہے، لیکن ان سب کے باوجود سٹہ پر مبنی مالی معاملات اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ جاری ساری رہتے ہیں، گویا وہ بالکل ناگزیر ضرورت ہے، اور ان سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک یہی طے نہیں ہوسکا آیا سٹہ بذات خود برا ہے، یا کوئی اور چیز ہے جو اسے برا بنا دیتی ہے۔ آیئے ذرا اس پر غور کریں۔

آکسفارڈ ڈکشنری کے مطابق Speculation کا لغوی مفہوم ہے:

> ''جو کچھ ہو چکا ہے، یا ہوسکتا ہے، اس کے بارے میں تمام حقائق جانے بغیر رائے قائم کرنے کا عمل''

معاشی اصطلاح کے مطابق اس کی تعریف ہے:

> ''بازاری قیمت میں تبدیلیوں سے نفع حاصل کرنے کی کوشش، جس کے نتیجے میں سرمائے میں متوقع اضافہ کی خاطر موجودہ آمدنی کو چھوڑ دیا جائے''

مستقبل میں کیا ہونے والا ہے؟ ظاہری بات ہے کہ کوئی شخص بھی اسکے بارے میں سو فیصد درست معلومات رکھنے کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی کچھ کرسکتا ہے تو یہ یہی ہے کہ بہتر سے بہتر طریقے استعمال کر کے اسکے متعلق اندازہ اور تخمینہ لگا لے۔ اس اعتبار سے ہر سرمایہ کاری اور ہر تجارت میں ظن وتخمین (Speculation) کا عنصر ضرور ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر قسم کا ظن وتخمین برا نہیں ہوتا، لیکن جب اندازہ لگانے کے اس عمل (Speculation) کو کسی قید اور پابندی کے بغیر کام کرنے دیا جائے، تو اس کے بداثرات جوئے خانے میں ہونے والی قمار بازی سے بھی زیادہ خطرناک ہوتے ہیں، اور پھر یہ مطالبہ اُبھرتا ہے کہ قوموں کی دولت کا دارومدار اس پر ہے کہ اس جنگلی درندے کو کیسے پنجرے میں لایا جائے؟

لہٰذا سوال یہ ہے کہ بے ضرر کاروباری اندازوں اور اُس سٹے کے درمیان کیسے کوئی حد کھینچی جائے جو جوا کھیلنے کے مرادف ہوتا ہے؟ اگر ظن وتخمین کا استعمال حقیقی تجارتی سودے کی حد تک محدود رہے تو یہ کبھی معاشرے کے لئے کوئی مشکل کھڑی نہ کرے۔ آدم اسمتھ نے جہاں سٹہ (Speculation) کے بارے میں گفتگو کی ہے، وہاں اس نے وہ سٹہ مراد لیا ہے جو حقیقی تجارتی سرگرمیوں میں کیا جائے، اس نے سٹہ کرنے والے (Speculation) کا ایک ایسے تاجر کی حیثیت میں تعارف کروایا ہے جو کسی پہلے سے طے شدہ یا ایک متعین تجارت کو اختیار نہیں کرتا، مثلاً اس سال وہ اناج کا تاجر ہے، تو اگلے سال چائے کا۔ وہ ہر ایسی تجارت میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اسے عام تجارتوں سے زیادہ نفع ہوتا نظر آئے، اور جب وہ دیکھتا ہے کہ اس تجارت کا نفع باقی تجارتوں کے نفع کی سطح پر آرہا ہے، تو اسے ترک کر دیتا ہے، اس طرح کا سٹہ کرنے والا تاجر معاشی نظام کے لئے کوئی خطرہ پیدا

نہیں کرتا۔ اسلام نے بھی اس قسم کے کاروبار پر کوئی پابندی نہیں لگائی، جب تک وہ ناجائز ذخیرہ اندوزی کی حد تک نہ پہنچے، جسے اسلام فقہ میں احتکار کہا گیا ہے، اور بشرطیکہ اُس سے تجارت کے کسی اور حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آئے، ایسا تاجر اگر کوئی غلط فیصلہ کر بیٹھے تو زیادہ سے زیادہ اپنے آپ کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ برخلاف موجودہ دور کے مالیاتی سٹہ کے جس کی سرگرمیاں پورے نظام ہی کو خطرہ میں ڈال دیتی ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سٹہ کرنے والے کسی حقیقی تجارتی سودے میں داخل نہیں ہوتے، بلکہ ان کے اکثر معاملات حقیقی تجارت ہی نہیں کہلا سکتے۔ اس لئے یہاں ہمیں اس کا جائزہ لے لینا مناسب ہے کہ تجارت کا حقیقی مفہوم ہے کیا؟

(۴) تجارت کے ضروری اجزائے ترکیبی

ایک عام آدمی بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ تجارت ایک ایسی سرگرمی کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کسی چیز کی ملکیت کوئی قیمت لے کر دوسرے کو منتقل کرتا ہے، یہ تصور بذاتِ خود اس مفروضے پر مبنی ہے کہ جب کوئی تجارتی معاملہ انجام دیا جاتا ہے تو ملکیت منتقل کرنے والا شخص پہلے سے اس چیز کا مالک ہوتا ہے جس کی ملکیت وہ دوسرے کی طرف منتقل کر رہا ہے، اس بات کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص جب تک کسی چیز کا مالک نہ بن جائے، اُسے فروخت نہیں کر سکتا، یہ نہ صرف درست بیع کی ایک عقلی ضرورت ہے، بلکہ اسلامی قانون کی رو سے ایک دینی حکم بھی ہے، اور کی بنیاد نبی کریم ﷺ کے اس فرمان پر ہے:

لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے، اس کو مت بیچو

پھر صرف ملکیت حاصل کرنا ہی شرط نہیں، بلکہ نبی کریم ﷺ نے یہ ہدایت بھی دی ہے کہ کوئی چیز اس وقت تک نہ بیچو جب تک وہ تمہارے قبضے میں نہ آجائے، اور اسی کے متعلق نبی کریم ﷺ نے ایک اور وسیع اصول مقرر فرمایا کہ کسی کے لئے ایسی کوئی چیز فروخت کر کے نفع کمانا جائز نہیں ہے جس کی ذمہ داری اس نے نہ اٹھائی ہو، اور اس چیز سے وابسطہ خطرات اس کی طرف منتقل نہ ہوگئے ہوں، چونکہ جب تک خریدار خریدی ہوئی چیز کو حقیقی یا معنوی طور پر اپنے قبضے میں نہیں لے گا، اس وقت تک اُس چیز سے وابستہ خطرات اس کی طرف منتقل نہیں ہوں گے، اس لئے اس کو اجازت نہیں ہے کہ وہ یہ چیز حقیقی یا معنوی قبضہ کے بغیر کسی تیسرے کو فروخت کرے۔ معنوی قبضہ کی مثلاً یہ صورت ہوسکتی ہے کہ وہ اپنے کسی وکیل کے ذریعہ قبضہ میں لے، یا اس چیز سے متعلق ایسے کاغذات اپنی تحویل میں لے لے جو اسے خریدی ہوئی چیز پر پورا کنٹرول دیتے ہوں۔

(۵) شارٹ سیل (بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت کرنا)

لیکن آج کے دور میں سٹہ بازی کی بنیاد پر ہونے والی خرید وفروخت اکثر و بیشتر بغیر ملکیت حاصل کئے ہوئے انجام پا رہی ہیں۔ سٹہ کے بازار میں ***Short Sale*** (بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت کرنا) اور ***Blank Sale*** (بغیر ملکیت حاصل کئے اور بروقت چیز کو حاصل کرنے کا کوئی پیشگی انتظام کئے بغیر فروخت کرنا) ہی غالب ہیں۔ اور یہ ان وجوہات میں سے ایک ہے جن کی وجہ سے یہ معاملات حقیقی تجارت کے زمرہ میں نہیں آتے۔

تجارت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ حقیقی خریدار واقعی یہ چاہتا ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کا قبضہ لے، یا تو خود اپنے استعمال کے لئے، یا اسے آگے کسی کو فروخت کرنے

کے لئے۔ لیکن سٹہ باز عام طور پر چیز کا قبضہ لینے کی نیت سے نہیں خریدتے۔ ان کی ساری دلچسپی قیمت کے اتار چڑھاؤ میں ہوتی ہے، اور پے در پے چند سودے کرنے کے بعد ان کا کام صرف فرق ادا کرنا یا وصول کرنا ہوتا ہے۔ اسی کی وجہ سے سارا نظام بجائے تجارتی کاروبار کے ''جوا'' بن کر رہ جاتا ہے۔

''سرایرنیسٹ کیسل'' جو ایک بینکار ہیں، ان کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایڈورڈ ہفتم سے کہا تھا:

> ''میں جب جوان تھا تو لوگ مجھے جوئے باز کہا کرتے تھے، اور جب میرے کاموں کا دائرہ وسیع ہوا تو میں سٹہ باز Speculator کے نام سے مشہور ہوگیا، اور اب میں ایک بینکار کہلاتا ہوں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ میں تمام وقت ایک ہی کام کرتا چلا آرہا ہوں''

یہ ہے سٹہ کا وہ پہلو جس کی وجہ سے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تجارت اور ''جوا'' دو مختلف چیزیں ہیں، جن کے مقاصد بھی مختلف ہیں، جب تجارت اور جوئے یا جوئے سے مشابہ صورت کو گڈمڈ کر دیا جائے گا تو یہ سارا نظام ایک ملغوبہ بن کر رہ جائے گا، جو کبھی بھی ہموار طریقے سے کام نہیں کر سکے گا۔ اگر سٹہ کو ملکیت کے بغیر ہونے والی فروخت اور ان کھوکھلے اور مصنوعی سودوں سے الگ کر لیا جائے جن کا نتیجہ سوائے قیمت کا فرق برابر کرنے کے اور کچھ نہیں ہوتا تو وہ کبھی بحرانی کیفیت پیدا نہیں کرے گا۔

(۶) دیون (*Debts*) کی فروخت

چونکہ حقیقی بیع کا مقصد یہ ہے کہ فروخت شدہ چیز کی ملکیت خریدار کی طرف

منتقل کردی جائے، اس لئے یہ بھی بالکل سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ خود فروخت کرنے والے کا اس چیز پر مکمل قبضہ اور اختیار ہو، تاکہ وہ اس کو خریدار کے سپرد کرنے پر پوری طرح قادر ہو۔ اگر اس بات میں شک ہو کہ فروخت کرنے والا جو چیز بیچ رہا ہے، آیا وہ خریدار کو بھی سپرد کر سکے گا یا نہیں، تو یہ بھی ایک طرح سے خریدار کو دھوکہ دینا ہوا۔

مثال کے طور پر اگر ''الف'' ایک موبائل فون کا مالک ہے، لیکن فون کہیں کھو گیا ہے، تو باوجود اس کے کہ اس کو پوری امید ہو کہ فون مل جائے گا، وہ اسے ''ب'' کو فروخت نہیں کرسکتا۔ اس طرح کی بیع تو صرف اسی صورت میں درست ہوسکتی ہیں کہ بیچنے والا یہ شرط قبول کرے کہ ایک وقت مقررہ کے اندر اندر فون نہ ملا تو ''ب'' کو اس سے قیمت واپس لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اب اگر ''الف'' نے کچھ رقم اپنے قرض داروں کو دے رکھی ہے، جو ان کے ذمہ واجب الادا ہے تو اس پر بھی بالکل یہی اصول لاگو ہونا چاہئے۔ اس لئے یہ بات بالکل سو فیصد یقینی نہیں ہے کہ قرض دار ضرور اپنے ذمہ واجب رقم ''الف'' کو ادا کردیں گے، کیونکہ اس امکان کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ وہ قرض ادا نہ کریں، چنانچہ ''الف'' کو اس بات کی اجازت نہیں ہونی چاہئے کہ وہ یہ قابل وصول قرضے ''ب'' کو فروخت کرسکے۔ اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''الف'' (فروخت کرنے والا) قرضداروں کے نادہندہ ہونے کے خطرہ کو ''ب'' (خریدار) کی طرف منتقل کررہا ہے، اگر قرضدار ادائیگی نہیں کرتے تو ''ب'' (خریدار) اپنے ان پیسوں سے ہاتھ دھو بیٹھے گا جو اس نے ''الف'' (فروخت کرنے والے) کو ادا کئے ہیں۔ یہ قانون اسلامی کی رو سے قرض اور دین کی فروخت کے منع ہونے کی ایک وجہ ہے۔

قرضوں کی فروخت ممنوع ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرض اور دین کی فروخت اس طرح ہوتی ہے کہ خریدار اسے قابل وصول رقم میں کٹوتی کر کے خریدتا ہے، جس کی وجہ سے ان معاملات میں سود کا عنصر داخل ہو جاتا ہے، جس کی حرمت پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔

اگر کوئی یہ سوال اٹھائے کہ قرض و دین کا خریدار اگر خود ہی قرضداروں کی نا دہندگی کے خطرے کو برداشت کرنے کے لئے تیار ہے، اور اسی وجہ سے وہ کٹوتی کا فائدہ بھی حاصل کر رہا ہے، اس لئے یہ تو ایک باہمی رضامندی کا سودا ہوا، اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ باہمی رضامندی ہمیشہ معاہدے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر رشوت ہی کو لے لیجئے، اکثر و بیشتر صورتوں میں رشوت باہمی رضامندی ہی سے لی دی جاتی ہے، لیکن پھر بھی محض باہمی رضامندی کی بنیاد پر اس کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اسلامی قانون نے اس اصول کو پوری قوت کے ساتھ نافذ کیا ہے۔ اول تو اسلامی قانون ہر معاملہ میں دونوں فریقوں کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے، اور کسی ایسے معاملے کی اجازت نہیں دیتا جس میں کسی بھی فریق کے ساتھ ناانصافی کا کوئی عنصر پایا جاتا ہو، چاہے وہ فریق خود اس ناانصافی پر راضی ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ دوسرے اگر کوئی معاہدہ معاشرے کے لئے عمومی نقصان کا باعث بن رہا ہو، تو بھی باہمی رضامندی کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی، جیسے کہ رشوت یا سود کے معاملہ میں یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

موجودہ بحران میں ہم نے دیکھا کہ جن اسباب نے مشکلات پیدا کیں، ان میں ثانوی درجے کے قرضوں (Sub-prime Loans)(۱) کی فروختگی ایک اہم وجہ تھی جو معاشرے کے لئے تباہ کن اثرات لے کر آئی۔ چنانچہ اس قسم کے مالی معاملات کو محض باہمی رضامندی کی بنیاد پر سند جواز نہیں دی جاسکتی۔

(۷) شفافیت

ہموار تجارت کی ایک بنیادی ضرورت شفافیت ہے، تمام ہی معقول قانونی نظاموں نے اس پر زور دیا ہے، لیکن اسلامی شریعت کا اس نکتہ پر بہت خاص زور ہے۔ کسی معاملہ کے فریقین کو اچھے طریقے سے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وہ کیا کرنے جارہے ہیں؟ خریدار کو معلوم ہونا چاہئے کہ وہ کیا خرید رہا ہے؟ فروخت کرنے والے کے علم میں ہونا چاہئے کہ اسے کیا قیمت ملنے والی ہے؟ اور وہ کب اس کا مطالبہ کرنے کے قابل ہوگا؟ اگر کوئی چیز ایک پیکٹ میں بند ہو، اور اس کے بارے میں پوری معلومات حاصل نہ ہوں کہ وہ کیا ہے؟ اس کی مقدار کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ تو اس کی فروخت درست نہیں ہے، اگرچہ خریدار اس کو خرید کر قسمت آزمائی

---

(۱) غیر معیاری قرضے (Sub-prime Loans) کمزور مالی حیثیت (Poor Cradit Rating) کے حامل قرض خواہوں (خاص طور پر مکانات کے لئے قرضہ لینے والوں) کو جاری کئے گئے قرضے، کمزور مالی حیثیت کی وجہ سے اگرچہ ایک طرف یہ قرضے نادہندگی کا خطرہ لئے ہوئے ہیں، لیکن دوسری طرف زیادہ شرح سود کی وجہ سے مالیاتی اداروں کے لئے پرکشش بھی ہوتے ہیں، ان کی ضمانت کے طور پر مکانات گروی ہوتے ہیں اور قرض دینے والوں کو یہ اعتماد ہوتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں مکان کی فروخت سے اس کا سرمایہ حاصل ہو جائے گا۔

کے لئے تیار ہو۔ وہ سودے جن میں ضروری معلومات مہیا نہ ہوں، شریعت کے قانون میں ''غرر'' کہلاتے ہیں، جس کی نبی کریم ﷺ نے بہت کھلے الفاظ میں ممانعت فرمائی ہے۔ یہ اصول کہ'' مشتری!ہوشیار باش'' (یعنی خریدار خود ہوشیار ہوکر کوئی چیز خریدے، ورنہ بعد میں وہ خود ذمہ دار ہوگا) شرعی قانون کی رو سے اس قدر عام نہیں ہے جتنا بعض دوسرے قانونی نظاموں میں ہے، اگر کوئی سامان عیب دار ہے تو یہ فروخت کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ خریدار کو اس سے آگاہ کرے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا :

''جو کوئی بھی عیب دار سامان بغیر آگاہ کئے فروخت کرتا ہے، تو
وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے غضب کا شکار ہوگا''

آج مالیاتی بازاروں میں ہونے والے بعض معاملات شفافیت کے معیار پر پورے اس لئے بھی نہیں اترتے کہ وہ اس قدر پیچیدہ اور مغلق ہوتے ہیں کہ وہ لوگ جو ان معاملات میں کسی طرح حصہ دار ہوتے ہیں، ان کو سمجھ نہیں پاتے۔ بعض معاملات تو ایسے ہیں کہ عام آدمی کا تو ذکر ہی کیا؟ اچھے خاصے فنی ماہرین کی سمجھ سے بھی باہر ہوتے ہیں۔ بعض مالی مصنوعات کی محیر العقول پیچیدگی کا تو یہ عالم ہے کہ ہمارے زمانے کے ایک معروف ماہر معاشیات اور بذات خود مالیاتی میدان میں متحرک شخصیت جورج سوروس صاحب جیسے لوگ بھی یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ ان کے طریقہ کار کو پورے طور پر سمجھنے سے قاصر ہیں، رچرڈ تھومسن نے مالی مشتقات (*Devivatives*) سے متعلق اپنی کتاب میں لکھا ہے :

۱۹۹۲ء میں بینک آف انگلینڈ کو مات دینے والے شخص کی شہرت رکھنے والے جورج سوروس نے اپریل ۱۹۹۴ء میں مورگیج سیکورٹی بحران کی گرد بیٹھنے کے بعد

پارلیمانی بینکنگ کمیٹی کے سامنے اپنے حلفیہ بیان میں پیچیدہ ''مشتقات'' کی مشکل کا خلاصہ اپنے ان الفاظ میں پیش کیا:

''پیچیدہ مشتقات کی بہتات ہے، اور بعض تو اس قدر پراسرار ہیں کہ ان سے متعلق خطرات کو صحیح طور پر سمجھنا بہت حساس قسم کے سرمایہ کاروں کے لئے بھی مشکل ہے، اور میں خود بھی ایسے ہی سرمایہ کاروں میں تصور کیا جاتا ہوں۔ بعض تو خاص طور پر اس انداز سے تشکیل دیے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ اداراتی سطح پر سرمایہ کاری کرنے والوں کے لئے جوا کھیلنے کا راستہ نکلے جس کی ان کو کھلے عام اجازت نہیں ہے''

آگے چل کر یہی مصنف تحریر کرتے ہیں:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ جہاں اکثر سرمایہ کاروں نے لالچ کے زیر اثر احمقانہ طور پر خطرات مول لئے، وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ نت نئے مالیاتی معاملات کی بازار میں بھر مار کی وجہ سے وہ اکثر و بیشتر ان خطرات کو سمجھ ہی نہیں پائے ...... بہت سے سرمایہ کاروں کو تو ایسا محسوس ہوا جیسے وہ اور بینک دو الگ الگ زبانیں بول رہے ہیں، اور ایک دوسرے کی بات سمجھ نہیں پا رہے۔ بعض اداروں نے بینک اور اس کے گاہکوں کے درمیان فاصلے بڑھانے میں اُس بینکرز ٹرسٹ سے بھی بڑھ کر کردار ادا کیا جہاں پیچیدہ مشتقات کی ایجاد کو فن کی ایک قسم کا درجہ حاصل ہو گیا تھا، اور

''مشتری ہوشیار باش'' کے فقرے کو بالکل ہی ایک نیا رُخ
دیدیا گیا تھا''

یہ ہے ان مالی معاملات میں شفافیت کا حال جو ہر روز خلا ہی خلا میں انجام دیے جارہے ہیں۔

گذشتہ دہائی میں بازار جس طریقے سے کام کر رہا تھا، وہ اس قدر پریشان کن اور خوفناک تھا کہ مالیاتی امور اور معاشیات کے ماہرین کے مختلف طبقات کی طرف سے ایک کے بعد ایک کتاب لکھی جارہی تھی، جس میں متنبہ کیا جارہا تھا کہ بازار کسی بھی وقت مکمل تباہی کا شکار ہوسکتا ہے۔ بلکہ بازار کی اس صورتحال میں یہ بھانپنے کے لئے کہ ایک بحران دروازوں پر دستک دے رہا ہے، معاشیات میں کسی خاص مہارت کی بھی ضرورت نہیں تھی، حتی کہ مجھ جیسے عام شخص نے بھی سپریم کورٹ میں ایک فیصلہ دیتے ہوئے یہ تبصرہ کیا تھا کہ :

''پوری دنیا کی معیشت نے ایک غبارہ کی شکل اختیار کرلی ہے، جس میں روز بروز ایسے نئے قرضوں اور مالی معاملات کے ذریعہ ہوا بھری جارہی ہے، جن کا حقیقی معیشت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ غبارہ بازار کے کسی جھٹکے کو سہنے کی سکت نہیں رکھتا، اور کسی بھی وقت پھٹ سکتا ہے''

لیکن اس وقت مصنوعی ترقی کی رفتار اتنی چھلانگیں لگا رہی تھی، اور پیسہ سے پیسہ پیدا کرنے کا محرک اتنا حریص تھا کہ میدان میں سرگرم عمل لوگ کسی خطرے کی گھنٹی کو سننے کے لئے تیار نہیں تھے، چہ جائیکہ کسی بامعنی تبدیلی کے بارے میں سوچ سکتے۔ دس سال بعد غبارہ واقعی پھٹ گیا، جس نے مالیاتی آلات (***Financial***

Instruments) کی بلند و بالا عمارت کو بھی زمین بوس کر کے دنیا کی پنتالیس فیصد دولت کا صفایا کر ڈالا، اور یہ سب کچھ صرف ڈیڑھ سال کے قلیل عرصے میں رونما ہوا۔ اب پوری دنیا ایک ایسے خوفناک بحران میں گھری ہوئی ہے جس کا کوئی اختتام نظر نہیں آ رہا۔

(۸) موجودہ بحران کیسے اُبھرا؟

آیئے اب ایک سرسری جائزہ لیں کہ یہ موجودہ معاشی بحران کیسے رونما ہوا تاکہ گذشتہ اصولوں کی روشنی میں اس کے بنیادی عوامل کا تعین کیا جا سکے۔

۲۰۰۷ء تک امریکہ میں گھریلو صارفین کو دیے جانے والے قرضوں کا عروج تھا، مالیاتی ادارے بہت ہی پر کشش شرح سود پر گھروں کے لئے قرضے دینے پر ایک دوسرے سے مسابقت کر رہے تھے، اور اس مسابقت کے ماحول میں بسا اوقات یہ ہو رہا تھا کہ گاہکوں کی مالی حیثیت جانچنے کے لئے جو ضروری شرائط عائد ہوتی ہیں، ان میں بھی تخفیف کر دی جاتی تھی، یا ان سے صرف نظر کر لیا جاتا تھا، اس طرح غیر معیاری قرضے (*Sub-prime Loans*) وجود میں آئے۔

ان قرضوں میں لگے سرمائے کو جلد حاصل کرنے کیلئے (تاکہ مزید قرضے دیے جاسکیں) مالیاتی اداروں نے اپنے یہ قرضے فیکٹرنگ ایجنسیز (مختلف قسم کے قرضوں کو خریدنے والے اداروں) کو فروخت کر دیئے، ان ایجنسیوں نے عوام سے روپیہ حاصل کرنے کے لئے ان قرضوں کی مالی دستاویزات بنا دیں جو عوام کو بیچی گئیں (یعنی ان ایجنسیوں نے ان قرضوں کو چھوٹی چھوٹی رقموں میں تقسیم کر کے انہیں عوام کو بیچ دیا، جس کے بدلے انہیں وہ مالی دستاویزات حاصل ہو گئیں جس

کے ذریعہ جب اصل مقروض لوگ ادائیگی کریں تو ان کو بھی ان میں سے حصہ مل جائے) خطرے والے قرضوں کو یکجا کر کے ایک مالیاتی پیکج بنانے کے لئے باقاعدہ ایک حسابی تکنیک ایجاد ہوگئی جس کو (Collateralized debt obligations) یعنی ''مضمون قرضوں کی ذمہ داریاں'' یا CDOs کہا جاتا ہے، اور دعوی یہ کیا گیا کہ ایک حیرت انگیز حسابی عمل کے ذریعہ اس طریقے سے قرضوں کی یکجا کرنا بڑی حد تک نقصان کے خطرات کو ختم کر دیتا ہے، کمپنیوں کی درجہ بندی کرنے والے اداروں کو بھی اس طلسماتی فارمولے کے درست ہونے کا یقین دلایا گیا، اور ان سے ان کی عام فیس کا تین گنا زیادہ دے کر AAA کی درجہ بندی حاصل کر لی گئی، پھر ان مالیاتی دستاویزات (Securitization) میں تبدیل شدہ قرضوں کے مزید حصے بنائے گئے۔ اور انہیں ملک سے باہر پوری دنیا میں فروخت کر دیا گیا۔ جب یہ طلسماتی فارمولا ہاتھ لگا تو وال اسٹریٹ نے صرف Sub-prime Loans (گھریلو صارفین کو جاری کئے گئے غیر معیاری قرضوں) پر بس نہیں کی، بلکہ کمتر درجہ بندی والے تجارتی اداروں کے قرضے، اور نئی اُبھرنے والی معیشتوں کے قرضے یکجا کر کے مزید انواع واقسام کے CDOs بنائے، پھر جب CDOs بنانے کے لئے مزید قرض کے معاملات ناکافی ہوگئے (یعنی جتنے قرضے جاری کئے گئے تھے، وہ سب تو CDOs میں شامل ہوگئے، لیکن چونکہ CDOs کی مارکیٹ بڑی نفع بخش ثابت ہو رہی تھی، اس لئے یہ ہوس ابھی باقی تھی کہ اس قسم کی مزید دستاویزات بنا کر اُن سے فوری نفع حاصل کیا جائے) تو کریڈٹ ڈیفالٹ سواپ (Credit default swap) (CDS) کی شکل میں نئے مشتقات (Derivatives) منظر پر آگئے (جس کا مطلب یہ تھا کہ جن لوگوں کو اپنے مقروضوں سے نادہندگی کا خطرہ

ہو، وہ اپنے قرضے کا تبادلہ کسی ایسے قرضے سے کرلیں جس میں جلد وصولیابی کی امید ہو) ۲۰۰۸ء میں کریڈٹ ڈیفالٹ سواپ مارکیٹ ۶۰ کھرب امریکی ڈالر تک پہنچ چکی تھی، جبکہ اس وقت پوری دنیا کی مجموعی علاقائی پیداوار بھی ۶۰ کھرب ڈالر تھی، اسی وقت مشتقات کی مجموعی مارکیٹ (آپشنز، فیوچرز، سواپ وغیرہ کو ملاکر) جو کہ ۹۰ کی دھائی میں ۵۵ کھرب ڈالر کی ایک قابل تصور مالیت تک تھی، بڑھ کر چھ سو کھرب کی ناقابل تصور مالیت تک جا پہنچی تھی، چونکہ یہ مشتقات کسی قانون کے تحت منظم نہیں تھے، اس لئے ان کی دستاویزات کے حاملین کو یہ معلوم نہیں تھا کہ ان دستاویزات کے پیچھے کس کے پاس کون سا اثاثہ ہے؟

دوسری طرف جب ان حالات میں مکانات کی قیمتیں گریں، مکانات کے لئے قرضہ لینے والے نادہندہ ہونے لگے، اور نادہندگی میں ضبط کئے ہوئے مکانات کی قیمتیں قرض کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہوگئیں، تو اس وقت لوگوں کو اس کا احساس ہوا کہ قرض کی بنیاد پر کھڑے مالیاتی اثاثے ان کے تصور کے برعکس قطعی طور پر غیر محفوظ ہیں۔ بس اس کی وجہ سے چار سو خوف و ہراس پیدا ہو گیا، اور قرض کی بنیاد پر قائم مالیاتی دستاویزات کی فلک بوس عمارت دھڑام سے زمین پر آگری۔ جب خوف و ہراس نے اپنے پاؤں جمالئے تو اب بر بنائے احتیاط نئے قرضوں کا اجراء روک دیا گیا، جس کی وجہ سے قرض کی بنیاد پر چلنے والی کمپنیوں کو نقصان ہونے لگا، اور حصص کی قیمتیں تیزی سے نیچی آگریں۔ جن لوگوں نے کروڑوں روپے شیئرز اور مشتقات کے سٹہ میں لگا کو خطرہ مول لیا ہوا تھا، وہ مالی طور پر تباہی اور بدحالی سے دو چار ہوگئے، اور نتیجتاً پورا معاشی نظام اُس بحران کی گرفت میں آگیا، جس کے بارے میں اندازہ کیا جارہا ہے کہ اس نے دنیا کی تقریباً 45% دولت کا صفایا کردیا ہے۔

(۹) اسباب اور علاج

گذشتہ گفتگو کی روشنی میں ہم اس بحران کے بنیادی اسباب کا جائزہ لیں تو یہ نتیجہ بلا تاخیر سامنے آجاتا ہے کہ اس بحران کو پیدا کرنے میں چار عوامل کارفرما ہیں:

ا۔ زر کو اس کے اصل کام یعنی آلہ تبادلہ ہونے سے ہٹا کر بلا کسی روک ٹوک کے ایک مستقل سامان تجارت کے طور پر استعمال کرنا۔ یہ ہے کہ وہ سبب جس نے زر کے ذریعہ مزید زر کمانے کی ہوس پیدا کی، اور اس ہوس نے پوری معیشت کو تہ بر تہ قرض کے ایک غبارے کی شکل میں بدل دیا۔

دنیا کو ان اندوہناک نتائج سے بچانے کا طریقہ یہی ہے کہ زر کے بطور تجارت استعمال کو یکسر روک دیا جائے۔ مختلف ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ تو بہر حال تجارت کے پیش نظر ایک ضرورت ہے، اور اس ضرورت کو پورا کرنے کیلئے یقیناً ایک کرنسی دوسری کرنسی کے بدلے فروخت کی جائے گی، اور تبادلہ کی قیمت میں ہی نفع کا ایک عنصر بھی شامل کیا جاسکتا ہے، چونکہ یہ ایک ضرورت ہے، اسلئے جب تک کرنسیوں کے تبادلے کے معاملات بین الاقوامی تجارت کی حقیقی ضرورت کو پورا کرنے کی وجہ سے عمل میں آئیں، تو یہ کسی مشکل کا باعث نہیں بنیں گے، مشکلات اس وقت کھڑی ہوتی ہیں جب کرنسیوں کے تبادلہ سے مقصد زر کی بنیاد پر سٹہ کھیلنا ہو۔

افسوس ناک بات یہ ہے کہ مارکیٹ میں ہونے والے کرنسی تبادلے کے زیادہ تر معاملات خالصتاً سٹہ کی نوعیت کے ہیں ۲۰۰۸ء میں عالمی سطح پر بین الاقوامی تجارت کا حجم ۳۲ کھرب ڈالر تھا، جس کا یومیہ اوسط ۸۸ ارب ڈالر بنتا ہے، جبکہ عالمی کرنسی مارکیٹ کے یومیہ سودوں کا تخمینہ تین اعشاریہ نو آٹھ ۳٫۹۸ کھرب لگایا

گیا ہے، جو بین الاقوامی تجارت کے مجموعی حجم سے ۴۵ گنا زیادہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کرنسی کی خرید وفروخت کا صرف ۲ فیصد حصہ ایسا ہے جس کی حکومت کو اپنے معاملات چلانے اور بین الاقوامی تاجروں کو درآمد وبرآمد کے لئے واقعی ضرورت تھی، باقی ۹۸% معاملات محض قیمتوں کی اونچ نیچ کی بنیاد پر قسمت آزمائی کے سودے تھے، ظاہری بات ہے کہ کرنسی کا یہ مصنوعی استعمال ہی ان کی قیمتوں میں متواتر اتار چڑھاؤ کا سبب بنتا ہے، اور اس وجہ سے زر کا یہ بنیادی کام کہ وہ قدر کی حفاظت کا ذریعہ بنے، بالکل ختم ہو جاتا ہے۔

اگر زر کو اس کے اصل مقاصد ہی تک محدود رکھنا ہے تو مزید اس اقدام کی بھی ضرورت ہے کہ سرمایہ کی فراہمی (*Financing*) کے عمل کو سود سے بالکل پاک کر دیا جائے، اور ایسا اسی وقت ممکن ہوگا جب اپنے معاشی نظام کو از سر نو مرتب کرنے کے لئے سنجیدہ غور وفکر اور سچی کوششیں ہوں، اور اس کی تشکیل نو اس طرح کی جائے کہ پیداواری عمل میں سرمایہ فراہم کرنے والوں کی زیادہ سے زیادہ براہ راست شرکت کو یقینی بنایا جائے، تاکہ دَین (*Debt*) کی بنیاد پر ہونے والے معاملات کم سے کم ہوں، اور اس شرط کے پابند ہوں کہ ان کی پشت پر حقیقی اثاثے موجود ہوں گے، یعنی ان کو خرید وفروخت یا کرایہ داری وغیرہ جیسے حقیقی تجارتی معاملوں کے ذریعہ وجود میں لایا جائے گا۔

۲۔ موجودہ مشکلات کی ایک بڑی وجہ مشتقات (*Derivatives*) تھے۔ بلکہ "فرینک پارٹونی" جو خود مشتقات کے ایک سابق تاجر ہیں، وہ تو مشتقات کو ہی بحران کی تنہا اصل وجہ بتاتے ہیں۔ چنانچہ ان کا تبصرہ یہ ہے کہ:

"بدحواسی، تباہی اور سراسیمگی کی کئی وجوہات تھیں، لیکن اگر

آپ موجودہ معاشی تباہی کا الزام کسی چیز کے سر رکھنے کے لئے تنہا ایک لفظ کی تلاش میں ہیں، تو صرف ایک ہی انتخاب رہ جاتا ہے، اور وہ ہے مشتقات (*Derivatives*) اس خرابی کے استیصال کے لئے مشتقات پر مکمل پابندی عائد کرنا ضروری ہے''

۳۔ جیسا کہ ہم نے اوپر جائزہ لیا، دیون (*Debets*) کی فروخت معاشی بحران کی ایک انتہائی اہم وجہ تھی، دین (*Debt*) کی فروخت ممنوع ہونے کی کیا حکمت ہے؟ اس کا تفصیلی جائزہ ہم پہلے ہی لے چکے ہیں، بہت بڑی تعداد میں قرضوں اور دیون (*Debets*) کو اکٹھا کر کے *CDOs* کے بنڈل کی شکل میں فروخت کرنا موجودہ معاشی بحران کی ابتدائی وجہ تھی، اگر دین کی فروخت منع ہوتی تو یہ ہرگز ممکن نہ ہوتا۔

۴۔ شیئرز، اجناس اور کرنسیوں میں شارٹ سیل (ملکیت اور قبضے کے بغیر انہیں آگے فروخت کر دینا) وہ چیز ہے جو سٹہ (*Speculation*) کو حقیقی اور ہموار تجارت کے لئے تباہ کن بنا دیتی ہے۔

مالیاتی نگرانی کے بہت سے مجاز اداروں (*Regulatory authorities*) نے شارٹ سیل کے نقصان دہ اثرات کو تسلیم کرتے ہوئے بالآخر اس پر عارضی پابندی عائد کر دی تھی۔ ستمبر ۲۰۰۸ء میں شارٹ سیلنگ کو بازار کے نامناسب اتار چڑھاؤ کا ذمہ دار سبب سمجھا گیا، چنانچہ امریکہ کے سیکورٹیز اینڈ ایکسچینج کمیشن (*Sec*) کی طرف سے ۷۹۹ کمپنیوں کے لئے شارٹ سیلنگ پر تین ہفتوں کے لئے پابندی عائد کر دی گئی، تاکہ ان کمپنیوں کی گرتی ہوئی ساکھ کو سنبھالا دیا جا

سکے۔ اسی وقت یوکے فائنانشل سروسز اتھارٹی (FSC) نے بھی ۳۲ کمپنیوں کے لئے شارٹ سیل کو ممنوع قرار دیدیا۔ ۲۲ ستمبر کو آسٹریلیا نے مزید سخت اقدامات کرتے ہوئے شارٹ سیلنگ کو مکمل طور پر بند کردیا۔ ۲۲ ستمبر ہی کو اسپین میں بازار کے نظم وضبط کے مجاز ادارے (cnmv) نے سرمایہ کاروں سے مطالبہ کیا کہ اگر انہوں نے مالیاتی اداروں کے شیئرز میں شارٹ سیلنگ کی ہوئی ہے، اس کی مالیت کمپنی کے سرمائے کے 0.25% سے زیادہ ہے تو وہ اس کی اطلاع کریں۔ NAKED SHORTING (بغیر کسی پیشگی انتظام کے شارٹ سیلنگ) کو بھی محدود کردیا گیا، لیکن یہ سب عارضی اقدامات تھے۔ چنانچہ بعض انتظامی اداروں نے کچھ عرصہ پابندی کے بعد یہ کہہ کر کہ یہ پابندی بازار کے لئے مفید ثابت نہیں ہوئی، شارٹ سیلنگ کی دوبارہ اجازت دیدی۔

اس طرح کی پابندی کو بازار کے لئے مفید نہ سمجھنے اور عبوری مدت سے زیادہ گوارا نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بازار کے لئے کیا مفید ہے کیا نہیں؟ اس کا سارا نظریہ ان روایتی تصورات پر مبنی ہے جن کی رو سے محفوظ اور وسیع تر فلاحی معیشت کی ضروریات کے مقابلے میں فوری نفع کو زیادہ قابل ترجیح سمجھ لیا گیا ہے۔ چونکہ ہم معاشی نظام کی تفصیلی جانچ اور نقائص دور کرنے کی بابت غور وفکر کررہے ہیں، تاکہ معیشت کو محفوظ، بھروسے کے قابل اور سب سے بڑھ کر انسانیت کے لئے منصفانہ بنایا جاسکے تو پھر ہمیں اپنے اس طرز فکر کو تبدیل کرکے کچھ دلیرانہ اقدامات کرنے ہوں گے، جن کے نتیجے میں معاشی نظام کو اعلیٰ اقدار اور منصفانہ اصولوں پر از سرنو مرتب کیا جائے، مجھے امید ہے کہ میں نے جو معروضات پیش کی ہیں، وہ اس مقصد کے حصول میں مددگار رہوں گی۔

(۱۰) کچھ اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں

آخر میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کچھ باتیں ان اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں بھی کرلی جائیں جو گذشتہ دو دہائیوں کے دوران دنیا کے مختلف حصوں میں متعارف کروائے گئے ہیں، یہ وہ ادارے ہیں جن کا دعوی یہ ہے کہ وہ اپنی تمام تر سرگرمیاں (اسلامی قانون) کے اصولوں کے مطابق انجام دیتے ہیں۔ بہت سے لکھنے والوں نے ان اداروں میں رائج نظام کو موجودہ بحران کے تناظر میں جانچنے کی کوشش کی ہے، اگر ہم انٹرنیٹ پر ''اسلامی مالیاتی ادارے اور معاشی بحران'' کے عنوان کو تلاش کریں تو مقالات ومضامین کا ایک ڈھیر لگ جاتا ہے۔ ان میں سے بعض مضامین میں یہ دعوی کیا گیا ہے کہ یہ ادارے موجودہ معاشی بحران سے بالکل متاثر نہیں ہوئے، جبکہ بعض دوسرے مضامین میں اس سے مختلف باتیں کہی گئی ہیں۔

اگر مبالغہ آرائی سے کام نہ لیا جائے تو یہ دعوی درست نہیں کہ یہ ادارے قطعاً متاثر نہیں ہوئے، لیکن یہ کہنا بہرحال درست ہوگا کہ یہ ادارے ان خطرناک حالات سے کافی حد تک محفوظ رہے ہیں جن کا سامنا روایتی مالیاتی اداروں کو کرنا پڑا ہے، اس کی وجہ بہت واضح ہے، شرعی اصول کے مطابق ہونے کے لئے ان اداروں پر یہ پابندی عائد ہوتی ہے کہ سود، مشتقات، شارٹ سیل اور دیون کی خرید و فروخت سے اپنے آپ کو دور رکھیں۔ ان اداروں کی دیون (*Debts*) پر مبنی مصنوعات بھی حقیقی اجناس یا اشیاء کی خرید وفروخت اور کرایہ داری کے معاملات کی بنیاد پر ہوتی ہے، لہٰذا ان کی تمویل (*Financing*) کی پشت پر حقیقی اثاثے موجود

ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے مالیاتی لین دین اور حقیقی معیشت کے درمیان عدم توازن کی نوبت نہیں آتی۔

تجارتی صحافت سے وابستہ ایک تجزیہ نگار ''ایما ویٹڈر'' نے اپنے ایک مضمون میں اس بات کا ایک مختصر جائزہ لیا ہے کہ اسلامک فائنانس کیا ہے؟ اور وہ کس طرح بحران سے نسبتاً محفوظ رہا۔ یہاں اس مضمون کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

> ''شریعت یا اسلامی قانون کے مطابق فائنانس کے ماتحت تقریباً ۷۰۰ ارب ڈالر کے اثاثے ہیں، اور یہ ''موڈیز انوسٹر سروس'' کے مطابق دس سے تیس فیصد سالانہ شرح نمو سے ترقی پا رہا ہے، یہ طریقہ ان حکومتوں کو بہت تیزی سے اپنی طرف متوجہ کر رہا ہے جو نقد کی قلت کی شکار اپنی معیشتوں کو اسلامی دنیا کے سرمائے کے ذریعے تازہ ایندھن فراہم کرنے کی شدید خواہش رکھتی ہیں۔ اسلامک فائنانس اگرچہ خلیج فارس اور ایشیا کے مسلم اکثریتی حصوں، مثلاً انڈونیشیا، ملائیشیا وغیرہ کو اپنا مرکز بنائے ہوئے ہے، لیکن یہ شمالی افریقہ اور یورپ میں بھی پھیل رہا ہے''

موجودہ معاشی بحران کے اسلامی فائنانس پر پڑنے والے اثرات کے حوالے سے مضمون نگار نے درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

> ''موڈیز کی نومبر کی رپورٹ واضح کرتی ہے کہ اسلامی بنک خاصی حد تک محفوظ رہے، کسی بھی اسلامی مالیاتی ادارے نے

برنارڈ میدف کے پچاس ارب ڈالر کی پونزی اسکیم(۱) میں سرمایہ کاری کرنے کا اعتراف نہیں کیا۔صالح الطیار فرینکوعرب چیمبر آف کامرس کے سکریٹری جنرل نے کہا کہ سوسائٹی جیزال سعودی عرب کا ۹ء۴؍ارب ڈالر کا نقصان، جس کو بنک نے جیروم کیرویل کی غیر قانونی ٹریڈنگ کا نتیجہ قرار دیا ہے، کسی بھی اسلامی مالیاتی ادارے کونہیں پہنچ سکتا تھا''

انہوں نے مزید کہا :

''اگر عالمی بنکاری کی سرگرمیاں اسلامی اصولوں کی بنیادوں پر ہوتیں تو ہم وہ بحران نہ دیکھتے جس کو ہم اس وقت سہ رہے ہیں''

اسلامی مالیاتی ادارے غیر اخلاقی مالی معاملات کے منع ہونے اور نفع نقصان کی شرکت کے ذریعہ بڑے پیانے پر معاشرتی انصاف کوفروغ دینے کے فلسفے پر کام کرتے ہیں...... سودی لین دین، بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت(short selling) اور ایسے معاملات جوزیادہ خطرے والے سمجھے جاتے ہیں، ان اداروں

---

(۱)غیر معیاری قرضے(Sub-prime Loans): کمزور مالی حیثیت (Poor Cradit Rating) کے حامل قرض خواہوں (خاص طور پر مکانات کے لئے قرضہ لینے والوں) کو جاری کئے گئے قرضے، کمزور مالی حیثیت کی وجہ سے اگر چہ ایک طرف یہ قرضے نادہندگی کا خطرہ لئے ہوئے ہیں، لیکن دوسری طرف زیادہ شرح سود کی وجہ سے مالیاتی اداروں کے لئے پرکشش بھی ہوتے ہیں، ان کی ضمانت کے طور پر مکانات گروی ہوتے ہیں اور قرض دینے والوں کو یہ اعتماد ہوتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں مکان کی فروخت سے اس کا سرمایہ حاصل ہوجائے گا۔

میں منع ہیں، اسلامک فائنانس *Sub prime mortgages collateralized* *debt obligation* یا *Cridet default swaps* جیسے کئی معاملات کو جنہوں نے مغربی فائنانس کو بہت سی مشکلات سے دوچار کیا ہے، یکسر مسترد کرتا ہے۔

مسلم اسکالرز نے جو فائنانس کے دقیق اصول وقوانین میں بھی مہارت رکھتے ہیں، ایسی مصنوعات کی اجازت دی ہوئی ہے جو بہت سی غیر اسلامی مالیاتی مصنوعات مثلاً لون، انشورنس اور بانڈز کے متوازی ہیں، صکوک بانڈز کا متبادل ہے، لیکن اس میں بجائے دین کو فروخت کرنے کے، جاری کرنے والا کسی اثاثے کا ایک متناسب حصہ فروخت کرتا ہے، جس کے خریدنے والے کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ اس کو کرائے پر دیدے۔ نورٹن روز میں اسلامک فائنانس کے سربراہ اور حکومت برطانیہ کے ایک مشیر ''نیل ملر'' کہتے ہیں:

> ''اسلامک فائنانس اس طرز عمل کا مظاہرہ نہیں کرتی جو آج سے دس سال یا کچھ پہلے تک ایک اچھا بنکاری رویہ سمجھا جاتا تھا۔ اسلامک بینکنگ اپنے گاہکوں سے قریبی تعلق رکھنے کی قائل ہے، اس کا کہنا ہے کہ ہم صرف حقیقی معاملات میں حصہ لے سکتے ہیں، جہاں ہم اثاثے کو خود دیکھ سکیں، سمجھ سکیں، اور اس کے بارے میں درست اندازہ لگا سکیں، چاہے کسی پانی کے جہاز کو فائنانس کرنیکا معاملہ ہو، یا ہوائی جہاز کو، باقاعدہ جاکر جائزہ لینا ضروری ہے۔ اس طرز عمل سے راہنمائی ملتی ہے کہ بینکاری کو کیسا ہونا چاہئے؟''

بہرحال یہ کہنا تو مبالغہ آرائی ہے کہ یہ ادارے اس طوفان سے بالکل بھی

متأثر نہیں ہوئے، ان پر بھی کچھ نہ کچھ اثر پڑا ہے، جس کے دو اسباب ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب کبھی کوئی بحران کسی معیشت کو اپنی گرفت میں لیتا ہے، تو وہ معاشرہ کے ہر حصہ اور طبقہ کو کچھ نہ کچھ متأثر کرتا ہے، خواہ وہ اس بحران کا ذمہ دار ہو، یا نہ ہو۔ اسلامی مالیاتی ادارے بھی اس فطری اصول سے مستثنیٰ نہیں ہیں، دوسرا سبب یہ ہے کہ یہ ادارے ابھی اپنے ابتدائی رضاعتی دور میں ہیں، یہ ایک ایسے ماحول میں کام کر رہے ہیں جس میں (سود پر مبنی) روایتی مالیاتی نظام کو غلبہ حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان اداروں کے لئے نفع ونقصان میں شرکت کے نظریہ پر قائم حقیقی اسلامی مالیاتی اداروں کی حیثیت میں اپنے کاموں کو بھرپور طریقے سے انجام دینے کے مواقع محدود ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ ادارے سرمایہ کاروں سے سرمایہ نفع ونقصان میں شرکت کی بنیاد ہی پر لیتے ہیں، لیکن ان کی بیلنس شیٹ پر موجود اثاثہ جات (assets) کا بڑا حصہ خرید وفروخت سے متعلق دیون (Debts) پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً یہ ادارے ادھار قیمت پر اشیاء کی فروخت کرتے ہیں، یا فائنانس لیز (کرایہ داری جس میں اختتام پر کرایہ دار اثاثے کو خود خرید لیتا ہے) وغیرہ کرتے ہیں۔ جو لوگ ان سے سرمایہ لینا چاہتے ہیں، ان کے ساتھ یہ عام طور پر نفع ونقصان میں شرکت کی بنیاد پر معاملات نہیں کرتے، روایتی مالیاتی اداروں کا مقابلہ کرنے کے لئے بعض اوقات یہ ادارے کم قابل ترجیح طریقوں، اور وہ بھی روایتی شرح نفع کو استعمال کرتے ہوئے اختیار کر لیتے ہیں، مزید یہ کہ یہ دعویٰ کرنا بھی مشکل ہے کہ اثاثوں کی بنیاد پر قائم دیون کے معاملات کرتے وقت تمام ادارے واقعی شریعت کی عائد کردہ تمام شرائط کو پورا کرتے ہیں، ایک نیا رجحان بھی شرعی احکام پر عمل در آمد کے معیار میں کچھ کمی کا باعث بن رہا ہے، وہ یہ کہ بعض اسلامی مالیاتی ادارے

روایتی بازاروں میں پیش کی جانے والی ہر پروڈکٹ کا چربہ اتارنے کی کوشش کر رہے ہیں، یہاں تک کہ مشتقات (Derivatives) کی متبادل مصنوعات کی بھی تلاش ہو رہی ہے جن کو اسلامی مشتقات کا نام دیا جا سکے۔ اگر یہ رجحان ختم نہ ہوا تو یہ ادارے اپنی شناخت کھو بیٹھیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ چاہے اسلامی مالیاتی ادارے ہوں، یا روایتی مالیاتی ادارے، سب کے لئے انتہائی ضروری ہے کہ مستحکم اصولوں کی بنیاد پر عمومی انسانی فلاح و بہبود کی خاطر اپنے طرز فکر میں تبدیلی لائیں، اور ان طریقوں سے احتراز کریں جنہوں نے ہمیں اس موجودہ بحران تک پہنچایا ہے۔ آخر میں ورلڈ اکنامک فورم کے چیئرمین کے الفاظ دوبارہ ملاحظہ ہوں:

> ''آج ہم ایک نکتہ عروج تک پہنچ چکے ہیں جس کے بعد ہمارے پاس صرف ایک ہی راستہ رہ جاتا ہے کہ یا تو تبدیلی لائیں، یا مسلسل زوال اور مصائب کا سامنا کریں''

و آخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العٰلمین

(۲)

اس عضو کی پیوند کاری
جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۲) ''اس عضو کی پیوند کاری، جسکو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو''

یہ عربی مقالہ ''زراعة عضو استوصل فی حد أو قصاص'' کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' جدہ کے چھٹے اجلاس منعقدہ ۱۴/ تا ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء جدہ میں پیش کیا گیا۔ یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقهية معاصرة'' کی جلد اول میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اس عضو کی پیوندکاری

جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کردیا گیا ہو

الحمد للّٰہ رب العلمین ، و الصلاۃ و السلام علی خیر خلقہ سیدنا و مولانا محمد النبی الأمین ، و علی آلہ و اصحابہ الطیبین الطاھرین ، و علی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین . امّا بعد !

جس عضو کو حد شرعی کے طور پر یا قصاص کے طور پر علیحدہ کردیا ہو، اس عضو کی پیوندکاری کرنا، اور اس عضو کو جدید سرجری کے عمل کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگانے کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ کیا یہ عمل شرعاً جائز ہے؟ اور جو شخص ایسا کرے اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ یہ اس مقالے کا موضوع ہے۔

یہ مسئلہ آج کے دور میں اس لئے اہمیت اختیار کرگیا ہے کہ آج اعضاء کی پیوندکاری کے میدان میں موجودہ میڈیکل سائنس نے اتنی ترقی کرلی ہے کہ گذشتہ زمانوں میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، اسی لئے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ ایک جدید مسئلہ ہے، جس کا گذشتہ زمانے میں فقہاء کی کتابوں میں اس کا ذکر ملنا ممکن نہیں، لیکن یہ خیال درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ متقدمین فقہاء نے اپنی

کتابوں میں اس مسئلہ کو بیان کیا ہے، اور مختلف زاویوں سے اس پر بحث کی ہے، جو مسائل کی تصویر کشی اور احکام کے بیان میں ان کی دقتِ نظر پر دلالت کرتی ہے۔

دوسری طرف یہ کہ کسی عضو کو اس کی جگہ پر دوبارہ واپس لگا لینا ایسا معاملہ ہے جو قدیم فقہاء کے زمانے میں متصور نہیں تھا، یہ خیال بھی درست نہیں، بلکہ یہ ایسا معاملہ تھا کہ متقدمین نے اس عمل کا تعارف کرایا، اور اس کا تجربہ بھی کیا، یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کامل بصیرت کے ساتھ اس پر کلام فرمایا، جس کی صداقت آج تک قائم ہے۔

بحث کے نکات

اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے مذاہب اور نصوص پیش کرنے سے پہلے اس بحث کو مندرجہ ذیل نکات میں محدود کرنا مناسب ہے :

(۱) اگر کوئی شخص دوسرے کے خلاف کوئی جنایت کرے، اور اس کے نتیجے میں دوسرے شخص کا کوئی عضو کاٹ دے، پھر قصاص لینے سے پہلے نقصان رسیدہ شخص اپنا عضو واپس اس کی جگہ پر لگا لے تو کیا یہ فعل قصاص یا تاوان کے سقوط میں اثر انداز ہوگا؟

اور قصاص لینے کے بعد مجنی علیہ شخص اپنا عضو اس کی جگہ پر لگا لے تو جو قصاص اور تاوان اس نے وصول کر لیا ہے، اس کا یہ عمل اس پر اثر انداز ہوگا؟ میں نے اس مسئلہ کو ''نقصان رسیدہ شخص کا اپنے عضو کی پیوندکاری کرنا'' کا نام دیا ہے۔

(۲) اگر مجرم کا کوئی عضو قصاصاً کاٹ دیا گیا ہو، تو کیا اس کے لئے

جائز ہے کہ وہ اپنے عضو کو پیوندی کاری اور سرجری کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگا لے؟ یا اس کے اس عمل پر قصاص کے ابطال کرنے کا حکم لگایا جائے گا؟

اور اگر مجرم اپنے اس عضو کو جو قصاص میں کاٹ دیا گیا ہو، واپس لگا لے تو کیا نقصان رسیدہ شخص دوسری مرتبہ اس مجرم سے قصاص لئے جانے کا مطالبہ کر سکتا ہے؟

(۳) اگر کوئی شخص اپنے کٹے ہوئے عضو کو سرجری کے عمل کے ذریعہ دوبارہ لگا لے، چاہے وہ بطور حد کے کاٹا گیا ہو، یا قصاص کے طور پر یا کسی اور سبب سے اس سے علیحدہ ہوا ہو، کیا وہ عضو پاک متصور ہوگا؟ یا اس کو ایسا نجس سمجھا جائے گا کہ اس کے ساتھ نماز پڑھنا ناجائز ہوگا، اور اس عضو کو دوبارہ علیحدہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

(۴) وہ چور جس کا ہاتھ یا پاؤں بطور حد کے کاٹ دیا گیا ہو، کیا اس چور کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا ہاتھ یا پاؤں دوبارہ اس کی جگہ پر سرجری کے ذریعہ لگوا لے؟ یا چور کے اس عمل کو قطع ید کے حکم شرعی میں تعدی کرنا سمجھا جائے گا، اور اگر کوئی چور ایسا کر لے تو کیا دوبارہ اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مندرجہ بالا تمام مسائل میں ہر مسئلہ کو ایک مستقل فصل کے تحت بیان کرنا مناسب ہے۔

پہلا مسئلہ : مجنی علیہ کا اپنے عضو کی پیوندکاری کرنا

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے، یعنی مجنی علیہ کا اپنے کٹے ہوئے عضو کو اپنی جگہ پر سرجری کے ذریعہ لگا لینا، میرے علم کے مطابق سب سے پہلے اس مسئلہ کے

بارے میں جن سے سوال کیا گیا، اور جنہوں نے اس کے بارے میں فتوی دیا، وہ امام دارالھجرۃ حضرت امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ ہیں، چنانچہ مدونۃ الکبری میں مذکور ہے :

قلت : القائل سحنون ، أرأيت الأذنين اذا قطعهما رجل عمدًا فردهما صاحبهما فبرأت فثبتتا، أو السن اذا اسقطها الرجل عمدًا ، فردها صاحبها، فبرأت فثبتت ، أيكون القود على قاطع الأذن أو قاطع السن؟ قال : اى ابن قاسم ، سمعتهم يسئلون مالكًا، فلم يرد عليهم فيها شيئًا، قال : و قد بلغني عن مالك انه قال : في السن القود و ان ثبتت، و هو رأيي، و الأذن عندی مثله ان يقتص منه، و الذی بلغنی عن مالك في السن لا أدری أهو في العمد يقتص منه، أو في الخطأ ان فيه العقل ، الا ان ذالك كله عندی سواء في العمد و في الخطأ . (۱)

''میں نے کہا: کہنے والے امام سحنونؒ ہیں۔ آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص دوسرے کے دونوں کان عمداً کاٹ دے، اور پھر جس شخص کے کان کاٹے گئے، وہ ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لوٹا دے، اور وہ کان اپنی جگہ پر برقرار رہ جائیں، یا کسی شخص نے دوسرے کا دانت توڑ دیا، اور پھر دانت والے نے اپنا دانت اس کی جگہ پر دوبارہ لگا لیا، اور وہ ثابت ہو گیا، تو کیا اس صورت میں کان کاٹنے والے، یا دانت توڑنے والے پر قصاص آئے گا یا نہیں؟ ابن قاسم فرماتے ہیں کہ میں نے سنا

(۱) (المدونة الكبرى، باب ماجاء في دية العقل و السمع و الاذنين، ج/۱۶، ص/۱۱۳)

ہے کہ وہ لوگ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس مسئلہ کے بارے میں سوال کر رہے تھے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔ پھر فرماتے ہیں کہ مجھے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ دانت میں قصاص ہے، اگرچہ دانت دوبارہ اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے، اور یہ میری رائے ہے، اور کان بھی میرے نزدیک دانت کے مثل ہے، یعنی اس میں بھی قصاص لیا جائے گا۔ دانت کے بارے میں جو روایت امام مالکؒ سے مجھ تک پہنچی ہے اس کے بارے میں مجھے نہیں معلوم کہ کیا عمد کی صورت میں قصاص کا حکم لگاتے ہیں یا خطا کی صورت میں دیت کا حکم لگاتے ہیں، البتہ میرے نزدیک تو عمد اور خطا دونوں صورتوں میں مسئلہ برابر ہے۔

پھر اس مسئلہ میں امام مالکؒ اور ان کے شاگردوں سے پے در پے روایات آئی ہیں، اور وہ تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ جنایت عمد کی صورت میں اگر (مجنی علیہ) نقصان رسیدہ شخص اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لگا لے تو بھی جانی سے قصاص نہیں ہوگا، چاہے وہ عضو اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آیا ہو، یا اس کے اندر عیب باقی ہو اور اگر وہ جنایت خطاءً ہوئی ہو، اور جانی پر دیت کا فیصلہ کر دیا گیا ہو، اور فیصلہ ہو جانے کے بعد مجنی علیہ اپنے عضو کو اس کی جگہ پر لگا لے تو اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ دیت واپس نہیں لوٹائی جائے گی، لیکن اگر جانی کے خلاف دیت کا فیصلہ ہونے سے پہلے مجنی علیہ نے وہ عضو اس کی جگہ پر لگا دیا ہو تو اس کے بارے میں تین روایات ہیں، اور علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''البیان والتحصیل'' میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

"و اما الکبیر تصاب سنه فیقضی له بعقلها، ثم یردها صاحبها فثبتت، فلا اختلاف بینهم فی انه لا یرد العقل، اذ لا ترجع علی قوتها، هذا مذهب ابن قاسم، و قول اشهب فی کتاب ابن المواز، و روایته عن مالک"

و الاذن بمنزلة السن فی ذالک، لا یرد العقل اذا ردها بعد الحکم فثبتت واستمسکت، و انما اختلف فیهما اذا ردها فثبتا، و استمسکتا و عادتا لهیئتهما قبل الحکم علی ثلاثة اقول : احدهما: قوله فی المدونة انه یقتضی له بالعقل فیهما جمیعًا، اذلا یمکن ان یعودا لهیئتهما أبدًا، و قال اشهب : انه لا یقضی له فیهما بشئ اذا عادا لهیئتهما قبل الحکم، و الثالث الفرق بین السن و الاذن، فیقتضی بعقل السن و ان ثبتت، و لا یقضی له فی الاذن بعقل اذا استمسکت و عادت لهیئتها، و ان لم تعد لهیئتها عقل له بقدر ما نقصت .... و لا اختلاف بینهم فی انه یقضی له بالقصاص فیهما، و ان عادا لهیئتهما(۱)

اگر بڑ عمر کے آدمی کے دانت کو نقصان پہنچا، اور مجنی علیہ کے لئے دیت کا فیصلہ کردیا گیا، پھر مجنی علیہ نے وہ دانت اس کی جگہ پر لگالیا، اور وہ دانت اس کی جگہ پر قائم ہوگیا، تو اس بارے میں علماء مالکیہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اس صورت میں دیت واپس نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ دانت اپنی سابقہ قوت پر

(۱) البیان و التحصیل، ۶۶/۶۱، ۶۷، کتاب الدیات و الحطاب ۔ ۲۶۲/۶ و المواق ۲۶۴/۶

کبھی نہیں لوٹے گا، یہ ابن قاسمؒ کا مذہب ہے، اور ابن المواز میں امام اشہبؒ کا یہی قول ہے، اور امام مالکؒ سے بھی یہی روایت منقول ہے۔

اور اس مسئلہ میں کان کا حکم بھی دانت ہی کی طرح ہے کہ دیت کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اگر مجنی علیہ نے کان کو اس کی جگہ پر لوٹایا اور کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو گیا، تو وہ دیت واپس نہیں کی جائے گی۔ لیکن اگر دیت کا فیصلہ ہونے سے پہلے مجنی علیہ نے وہ دانت اور کان اس کی جگہ پر لگا لیا، اور وہ دونوں اپنی جگہ پر قائم اور ثابت ہو گئے اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئے تو ان کے بارے میں علماء مالکیہ کا اختلاف ہے، اور تین اقوال منقول ہیں: پہلا قول جو مدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ کان اور دانت دونوں میں پوری دیت کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اعضاء مکمل طور پر اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئیں، دوسرا قول امام اشہب کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر فیصلہ ہونے سے پہلے ان دونوں اعضاء کو ان کی سابقہ ہیئت پر لوٹا دیا تو ان دونوں کے بارے میں کسی دیت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ کان اور دانت دونوں کے حکم میں فرق ہے، وہ یہ کہ دانت کے بارے میں دیت ادا کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اگرچہ دانت اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے۔ البتہ اگر کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئے تو پھر اس کان کی دیت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ کان اپنی سابقہ ہیئت پر نہ لوٹے، بلکہ اس کے اندر نقص اور عیب باقی رہ جائے تو اس نقص کے بقدر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا......... اور اس بارے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں کہ جانی کے خلاف قصاص کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اگرچہ یہ دونوں اعضاء اپنی ہیئت پر واپس

لوٹ آئیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ قصاص تو کسی بھی صورت میں ساقط نہیں ہوگا، البتہ دیت کے بارے میں تین روایتیں ہیں :

(۱) پہلی روایت یہ ہے کہ مجنی علیہ کا اپنے عضو کو اس کی جگہ واپس لوٹانے سے ارش اور دیت ساقط نہیں ہوگی۔

(۲) دوسری روایت ہے کہ ارش اور دیت ساقط ہو جائے گی۔

(۳) تیسری روایت یہ ہے کہ کان کی دیت ساقط ہو جائے گی، دانت کی دیت ساقط نہیں ہوگی۔

اس تیسری روایت میں کان اور دانت کے حکم میں جو فرق بیان کیا ہے، اس فرق کی وجہ امام عتبیؒ نے مستخرجہ میں امام قاسم سے بروایت یحییٰ یہ نقل کی ہے کہ :

(و سئل . يعني ابن القاسم . عن الرجل يقطع اذن الرجل فيردها و قد كانت اصطلمت فثبتت، أيكون لها عقلها تامًا؟ فقال: اذا ثبتت و عادت لهيئتها فلا عقل فيها، فان كان في ثبوتها ضعف فله بحساب مايرى من نقص قوتها .

قيل له : فالسن تطرح، ثم يردها صاحبها فثبتت، فقال: يغرم عقلها تامًا، قيل له : فما فرق بين هذين عندك؟ قال: لأن الاذن انما هي بضعة، اذا قطعت ثم ردت، استمسكت، وعادت لهيئتها، و جرى الدم والروح فيها،

وان السن اذا بانت من موضعها، ثم ردت، لم يجر فيها دمها، كما كان ابدًا، و لا ترجع فيها قوتها أبدًا، و انما ردها عندی بمنزلة شیئ یوضع مكان التی طرحت للجمال، و اما المنفعة فلا تعود الی هیئتها ابدًا)

ابن قاسم رحمۃ اللہ علیہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے دوسرے کا کان کاٹ دیا ہو، اور پھر دوبارہ اس کی جگہ پر واپس لگا دیا گیا ہو، اور وہ کان جڑ سے اکھڑ گیا تھا، پھر دوبارہ اپنی جگہ پر ثابت ہوگیا، تو کیا اس کان کی پوری دیت دی جائے گی؟ جواب میں ابن قاسم نے فرمایا: اگر وہ کان اپنی جگہ پر قائم ہو جائے، اور اپنی اصلی ہیئت پر لوٹ آئے تو اس کان کی کوئی دیت نہیں ہوگی، البتہ اگر اس کان کے اپنی جگہ پر ثابت ہونے میں کچھ ضعف اور کمزوری رہ جائے تو اس ضعف اور کمزوری کے بقدر دیت دی جائے گی۔

ان سے پوچھا گیا کہ اگر دانت توڑ دیا جائے، اور دانت والا شخص اس دانت کو اس کی جگہ پر دوبارہ لگوالے، اور وہ دانت ثابت اور قائم ہو جائے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس دانت کی پوری دیت ادا کی جائے گی۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ کے نزدیک ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کان ایک گوشت کا ٹکڑا ہے کہ اگر اس کو کاٹ دیا جائے اور دوبارہ اس کو اس کی جگہ پر لگا دیا جائے تو وہ اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جاتا ہے، اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آتا ہے، اور اس کے اندر خون اور روح بھی جاری ہو جاتی ہے، لیکن اگر دانت اپنی جگہ سے جدا ہو جائے، اور پھر اس کو اس کی جگہ پر لوٹا دیا جائے، تو اس کے اندر خون

دوبارہ کبھی بھی جاری نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کے اندر سابقہ قوت لوٹ کر آتی ہے، اور میرے نزدیک دانت کو اس کی جگہ پر دوبارہ لوٹانا ایسا ہے جیسے کوئی چیز ٹوٹ جائے اور پھر دوبارہ اس کو صرف خوبصورتی برقرار رکھنے کے لئے اس کی جگہ پر لگادیا جائے، لیکن اس کی منفعت دوبارہ کبھی بھی لوٹ کر نہیں آتی۔

علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''البیان والتحصیل'' میں مذکورہ تینوں روایات کی تشریح کی ہے، لیکن کسی نے بھی قصاص اور ارش کے درمیان فرق کی وجہ ان روایات میں بیان نہیں کی جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر مجنی علیہ اس عضو مقطوع کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا دے تو جانی پر سے ارش ساقط ہو جائے گا، قصاص ساقط نہیں ہوگا۔ میرے نزدیک جو بات ظاہر ہوئی۔ واللہ اعلم۔ وہ یہ کہ جنایت عمد میں قصاص اس لئے واجب ہوتا ہے کہ وہ جانی کی طرف سے ''عمد'' کی تعدی کا بدلہ ہوتا ہے، قرآن کریم کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے کہ :

فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ
(البقرۃ : ۱۹۴)

اور قرآن کریم کی آیت '' وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ '' اور مجنی علیہ کے اپنے مقطوع عضو کو اس کی جگہ پر لگانے سے جانی کی یہ تعدی زائل نہیں ہوئی، لہٰذا قصاص تو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوگا۔ جہاں تک ارش اور دیت کا تعلق ہے، تو یہ دیت اس جنایت خطاء میں واجب ہوتی ہے، جس میں جانی کسی کے خلاف عمداً تعدی نہیں کرتا، اور یہ ارش درحقیقت اس نقصان کا بدلہ ہوتا ہے جو جانی کے فعل کے نتیجے میں حاصل ہوا، اور مجنی علیہ کا جو عضو یا اس کی منفعت فوت ہوئی ہے، اس کے تدارک

کے لئے ارش دیا جاتا ہے، لہٰذا اگر وہ عضو اس کی فطری منفعت پر اس کے سابقہ حسن و جمال پر واپس آجائے تو ضرر اور نقصان ہی منعدم ہوگیا جو ارش کے واجب ہونے کا سبب تھا، لہٰذا وہ ارش ساقط ہو جائے گا۔

لیکن ظاہر یہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ قصاص اور ارش کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ مجنی علیہ کے اس عضو کو اپنی جگہ پر لگا لینے کے نتیجے میں ان دونوں میں سے کوئی چیز ساقط نہیں ہوتی، چنانچہ امام خلیل نے ''مختصر الخلیل'' میں اسی طرح بیان کیا ہے، نیز علامہ دردیرؒ اور علامہ دسوقی وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ علامہ دردیرؒ نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سر میں لگنے والا زخم ''موضحہ'' اگر بالکل درست ہو جائے، اور عیب بھی باقی نہ رہے تو اس سے ارش ساقط نہیں ہوگی، اسی طرح اعضاء اور جوارح کا معاملہ ہے کہ جب ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لگا دیا جائے تو یہ عمل ارش کو ساقط نہیں کرتا، باوجودیکہ دونوں بطور خطاء کے صادر ہوئے ہوں۔ (۱)

حنفیہ کا مسلک

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعد اس مسئلہ کو امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب ''الاصل'' میں فرمایا کہ :

و اذا قلع الرجل سن الرجل، فأخذ المقلوعة سنه فاثبتها في مكانها، فثبتت، و قد كا القلع خطأ، فعلى القالع أرش

---

(۱) الدسوقي على الدردير ٤/٢٥٦ ، ٢٧٨

السن كاملا، و كذالك الاذن . (۱)

یعنی ایک شخص دوسرے کا دانت اکھاڑ دے، اور وہ مقلوع شخص دوبارہ اس دانت کو اس کی جگہ پر لگادے، اور وہ دانت قائم اور ثابت ہو جائے، اور دانت اکھاڑنا خطاءً پیش آیا تھا، تو قالع کے ذمہ دانت کی پوری دیت واجب ہوگی، اور یہی حکم کان کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کو اختیار کیا کہ مقطوع عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لگا دینا جانی سے دیت کو ساقط نہیں کرتا، پھر دوسرے فقہاء حنفیہ نے بھی اسی کو اختیار کرلیا، چنانچہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

واذا قلع الرجل سن الرجل خطأ، فاخذ المقلوع سنه، فاثبتها مكانها فثبتت، فعلى القالع ارشها، لأنها وان ثبتت لا تصير كما كانت، الا ترى أنها لا تصل بعروقها؟.... ....وكذالك الاذن اذا اعادها الى مكانها، لأنها لا تعود الى ما كانت عليه فى الاصل وان التصقت . (۲)

یعنی اگر ایک شخص دوسرے شخص کا دانت اکھاڑ دے، اور وہ مقلوع شخص اپنے دانت کو اس کی جگہ پر لگادے، اور وہ دانت اس کی جگہ پر ثابت ہو جائے تو اس صورت میں بھی قالع پر دیت آئے گی، اس لئے کہ اگر چہ وہ دانت اپنی جگہ پر

---

(۱) كتاب الاصل لمحمد بن الحسن الشيباني ٤٦٧/٤ كتاب الديات

(۲) المبسوط للسرخسی ۸۹/۲۶، یہ مسئلہ ھدایہ اور اس کی شروح میں بھی مذکور ہے، دیکھئے: فتح القدیر ۲۲۷/۹، بدائع الصنائع ۳۱۵/۷

ثابت ہوگیا، لیکن پہلی جیسی حالت پر نہیں آسکتا، کیا تم نہیں جانتے کہ اس کی رگیں دوبارہ جڑتی نہیں ہیں؟......... یہی حکم کان کا ہے کہ اگر مقطوع الاذن نے وہ کان اس کی جگہ پر لگا دیا تب بھی وہ اصل حالت پر نہیں لوٹے گا جس پر وہ پہلے تھا، اگرچہ وہ جُڑ جائے۔

مندرجہ بالا عبارت میں امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے دیت ساقط نہ ہونے کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ عضو مقطوع جڑ جانے کے بعد بھی دوبارہ اپنی سابقہ حالت پر واپس نہیں آتا، اور متاخرین فقہاء نے اسی سے متفرع فرمایا ہے کہ دیت اور تاوان ساقط نہ ہونے کا حکم اسی صورت میں ہے، جب وہ عضو اپنی جگہ پر ثابت ہونے کے بعد اپنی منفعت اور جمال میں سابقہ حالت پر نہ لوٹے۔

لیکن اگر یہ تصور کیا جائے کہ وہ عضو ثابت ہونے کے بعد اس کی منفعت اور جمال لوٹ آئے تو اس صورت میں قالع پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، جس طرح کہ اگر مقلوع کا دانت دوبارہ پیدا ہو جائے، جیسا کہ امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ الاسلامؒ سے نقل کیا ہے۔ (۱)

لیکن احناف کے نزدیک یہ مسئلہ جنایت خطاء کے طور پر فرض کیا گیا ہے، جیسا کہ آپ نے امام محمد اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہما کی عبارات میں دیکھ لیا، اور اسی وجہ سے ان حضرات فقہاء نے سقوط ارش کے بیان پر اکتفا کیا ہے، اور جنایت عمد کا حکم میں نے کتب حنفیہ میں نہیں پایا کہ عضو مقطوع کو دوبارہ اس کی جگہ پر ثابت کرنے

---

(۱) تبین الحقائق للزیلعی ۱۳۷/۶ البحر الرائق ۳۰۵/۸ رد المحتار لابن عابدین ۵۸۵/۶

سے حنفیہ کے نزدیک قصاص ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟ ظاہر یہ ہے کہ قصاص ساقط نہیں ہوگا اگر چہ مجنی علیہ اس عضو کو اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹا لے، یہ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے مذہب مالکیہ کے بیان کرتے وقت حدیث بیان کی تھی کہ دراصل ''قصاص'' جانی کی طرف سے قصداً تعدی کرنے کا بدلہ ہے، اور اس عضو کے اپنی جگہ پر دوبارہ لوٹ جانے کے بعد بھی وہ تعدی موجود ہے، لہٰذا جب جنایت خطاء میں احناف اس طرف گئے ہیں کہ اعادہ عضو کے باوجود ارش ساقط نہیں ہوتا تو جنایت عمد میں قصاص بطریق اولیٰ ساقط نہیں ہوگا۔ (۱)

ہاں! احناف نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر مجنی علیہ کا دانت خود ہی دوبارہ نکل آئے تو قصاص ساقط ہو جائے گا، لیکن اس مسئلہ پر عضو کی پیوند کاری کر کے دوبارہ اس کو اس کی جگہ پر لوٹانے کے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، اس کی دو وجوہ ہیں: **پہلی** وجہ یہ ہے کہ وہ عضو جو پیوند کاری کے ذریعہ اس کی جگہ پر لگایا گیا ہو، وہ قوت میں اس کے برابر نہیں ہو سکتا جو خود بخود نکل آیا ہو۔ **دوسری** وجہ یہ ہے کہ اگر دانت دوبارہ خود نکل آئے تو یہ دوبارہ نکلنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جانی نے پہلے دانت کو اس کی جڑ سے نہیں اکھاڑا تھا، لہٰذا قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا، بر خلاف اس کے کہ اگر اس دانت کو عمل جراحی کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگایا گیا ہو، کیونکہ اس میں اصل دانت کی قوت نہیں آ سکتی، اور دوبارہ اس دانت کو عمل جراحی کے ذریعہ اس کی جگہ پر لگانا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جانی نے اس کو جڑ سے نہیں

---

(۱) رد المختار ۶/ ۵۸۵، ۵۸۶

اکھاڑا تھا، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مجنی علیہ کا اس عضو کو اس کی جگہ پر دوبارہ لوٹانے سے حنفیہ کے نزدیک بھی قصاص ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ مالکیہ کے نزدیک قصاص ساقط نہیں ہوتا۔

شافعیہ کا مذہب

پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں کلام فرمایا ہے، چنانچہ کتاب الام میں فرماتے ہیں :

واذا قطع الرجل أنف رجل أو أذنه او قلع سنه، فابانه، ثم ان المقطوع ذالک منه ألصقه بدمه، او خاط الانف او الاذن او ربط السن بذهب او غيره فثبت، و سأل القود فله ذالک، لانه وجب له القصاص با. بانته . (۱)

یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کی ناک کاٹ دی، یا کان کاٹ دیا، یا دانت اکھاڑ دیا، اور اس کو بالکل جدا کر دیا، پھر مقطوع شخص اس عضو کو اپنے خون کے ذریعہ جوڑ لے، یا ناک، اور ناک کو سی لے، یا دانت کو سونے کے تار وغیرہ کے ذریعہ جوڑ لے، اور وہ اپنی جگہ پر ثابت ہو جائے، اور پھر وہ مقطوع قصاص کا مطالبہ کرے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے، اس لئے کہ اس عضو کو اس کی جگہ سے جدا کرنے کے نتیجے میں قصاص واجب ہوگا۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کو ''روضہ'' میں بیان کیا ہے، اور اس کے ساتھ دیت کا مسئلہ بھی ملا دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ :

---

(۱) کتاب الام للشافعی ۵۲/۶ تفریع القصاص فیما دون النفس من الاطراف

قطع اذن شخص، فألصقها المجنی علیه فی حرارة الدم، فالتصقت، لم یسقط القصاص ولا الدیة عن الجانی، لان الحکم یتعلق بالابانة، و قد وجدت . (۱)

کسی شخص کا کان کاٹ دیا گیا، پھر مجنی علیہ نے خون گرم ہونے کی حالت میں اس کان کو اس کی جگہ سے چپکا دیا، اور وہ جڑ گیا تو اس صورت میں جانی سے قصاص اور دیت ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص اور دیت کا حکم اس عضو کے جدا کرنے سے متعلق ہوتا ہے، اور وہ جدا ہونا پایا گیا۔

مندرجہ بالا نصوص سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب مالکیہ کے مختار مذہب کی طرح ہے، وہ یہ کہ مجنی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا دینے سے دیت اور قصاص ساقط نہیں ہوتا۔

حنابلہ کا مذہب

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو اس مسئلہ میں ان کی دو روایتیں ہیں جن کو قاضی ابویعلی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں :

(اذا قطع اذن الرجل، فأبانها، ثم ألصقها المجنی علیه فی الحال، فالتصقت، فهل علی الجانی القصاص أم لا؟ قال أبوبکر فی کتاب الخلاف : لا قصاص علی الجانی، و علیه حکومة الجراحة، فان سقطت بعد ذالک بقرب الوقت أو بعده کان القصاص واجبًا، لان سقوطها من غیر

(۱) روضة الطالبین وعمدة المفتین للنووی ۱۹۷/۹ ۔ جع ایضا المجموع شرح المهذب ۲۵۲/۱۷

جناية عليها من جناية الاول، و عليه ان يعيد الصلوٰة، و احتج بانها لو بانت لم تلتحم، فلما ردها و التحمت كانت الحياة فيها موجودة، فلهٰذا سقوط القصاص .

و عندى ان على الجانى القصاص، لان القصاص يجب بالابانة، و قد أبانها، و لان هذا الالصاق مختلف فى اقراره عليه، فلا فائدة له فيه) (۱)

یعنی جب کسی آدمی کا کان کاٹ دیا جائے، اور وہ بالکل جدا ہو جائے، پھر مجنی علیہ فوراً اس کو اس کی جگہ پر چپکا دے، اور وہ کان اپنی جگہ پر چپک جائے تو اس صورت میں جانی پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں؟ امام ابوبکر کتاب الخلاف میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں جانی پر قصاص نہیں، البتہ جو زخم ہوا ہے، اس پر حکومت عدل ہے، اور اگر وہ کان قریبی مدت میں یا کچھ عرصہ بعد گر جائے تو جانی پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ بغیر جنایت کے کان کا ساقط ہو جانا جنایت اول کے نتیجے میں ہوا، اور اس شخص پر نماز کا لوٹانا بھی واجب ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ بالکل جدا ہو جاتا تو دوبارہ گوشت نہ بھرتا، لیکن جب دوبارہ اس کان کو اس کی جگہ پر لوٹایا، اور اس نے گوشت پکڑ لیا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے اندر حیات باقی تھی، اسی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا۔

قاضی ابو یعلی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک جانی پر قصاص واجب ہے، اسلئے کہ قصاص عضو کو جدا کرنے کے نتیجے میں واجب ہوتا ہے، اور جانی نے اسکو جدا کر دیا ہے۔

جہاں تک الصاق کا تعلق ہے تو الصاق کے نتیجے میں اس عضو کا اپنی جگہ پر استقرار مختلف ہوتا ہے، لہٰذا اس الصاق کا کوئی فائدہ نہیں۔

---

(۱) المسائل الفقهيه من كتاب الروايتين و الوجهين لابى يعلى ۲۶۷/۲، ۲۶۸

اسی طرح علامہ ابن قدامہؒ نے دوقول بیان کئے ہیں، اوران میں سے کسی ایک قول کوترجیح نہیں دی، اور ابواسحاق ابن مفلح نے بھی ایسا ہی کیا ہے(۱) اور علامہ مرداویؒ اور شمس الدینؒ اور ابن مفلحؒ نے بھی دوقول بیان کئے ہیں(۲) اور علامہ بہوتیؒ نے ابوبکر کا قول اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں قصاص اور دیت دونوں ساقط ہوجائیں گے۔(۳)

اس مسئلہ میں راجح قول

اس مسئلہ میں ہمارے نزدیک راجح قول وہ ہے جس کی طرف فقہ مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کے جمہور علماء اور حنابلہ کی ایک جماعت گئی ہے، وہ یہ کہ مجنی علیہ کا اپنے عضو مقطوع کو پیوندکاری کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگالینا جانی سے قصاص اور دیت کو ساقط نہیں کرتا، اس لئے کہ قصاص درحقیقت اس تعدی کا بدلہ ہے جو جانی سے صادر ہوئی، اور اس عضو کو اپنی جگہ سے جدا کرنے کے نتیجے میں وہ تعدی حاصل ہوچکی، لہٰذا عمد کی صورت میں مجنی علیہ قصاص کا مستحق ہوگا، اور خطاء کی صورت میں ارش کا مستحق ہوگا، اور اس عضو مقطوع کو اس کی جگہ پر لگالینے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، اس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں:

(۱) مجنی علیہ کا اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانا درحقیقت اس نقصان

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴۲۳/۹ والشرح الکبیر ۴۳۱/۹ والمبدع لابن مفلح ۳۰۹/۸

(۲) الانصاف للمرداوی ۱۰۰/۱۰ والفروع لابن مفلح ۶۵۵/۵

(۳) کشاف القناع للبہوتی ۶۴۱/۵ وشرح منتہی الارادات ۲۹۶/۳

کا طبی علاج ہے جو اس جنایت کے نتیجے میں مجنی علیہ کو لاحق ہوا، اور علاج کرنے کے نتیجے میں مجنی علیہ کو صحت یابی حاصل ہونا قصاص اور ارش سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ ''موضحہ'' زخم کا حکم ہے کہ اگر مجنی علیہ اپنے زخم کا علاج کر لے اور علاج کے نتیجے میں وہ صحت یاب ہو جائے تو یہ صحت یابی قصاص اور ارش کا حق وصول کرنے سے مانع نہیں ہوتی، اسی طرح اگر کوئی عضو جانی کی طرف سے اس کے الگ کئے جانے کے بعد دوبارہ اس کو لوٹا دیا جائے تو اس جنایت کے نتیجے میں جانی پر جو قصاص یا ارش ثابت ہو چکا ہے، اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

(۲) مجنی علیہ کی طرف سے اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے سے بعض نقصان کا تدارک تو ہو جاتا ہے، لیکن عادۃً وہ عضو کبھی بھی اپنی اصل منفعت اور جمال پر واپس نہیں آتا، لہٰذا قصاص اور ارش کو ساقط کرنے کی صورت میں مجنی علیہ کے حق کو فوت کرنا لازم آئے گا، جبکہ مجنی علیہ کے لئے شرعاً وہ حق ثابت ہو چکا ہے۔

(۳) عضو کو قلع کرنے کے نتیجے میں قصاص اور ارش یقینی طور پر ثابت ہو چکا ہے، اور نصوص قطعیہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے، اور یہ یقین اس کے مثل یقین ہی سے زائل ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ عضو کے اعادہ کرنے سے قصاص یقیناً ساقط ہو جاتا ہے۔

لہٰذا جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجنی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے سے جانی سے قصاص ساقط نہیں ہوتا، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس عضو کو مجنی علیہ نے پیوند کاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا ہے، اس عضو کو دوبارہ کوئی شخص کاٹ دے تو اس عضو کے [illegible] جانے کے نتیجے میں دوبارہ قصاص واجب ہوگا یا

نہیں؟ اکثر فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ دوبارہ قصاص واجب نہیں ہوگا، اور بعض حضرات نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ جس عضو کو پیوند کاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا گیا ہو، وہ دوبارہ اپنی اصل منفعت اور جمال کی طرف واپس نہیں لوٹتا، لہٰذا یہ جوڑنا قابل اعتنا نہیں ہے، چنانچہ علامہ موصلی حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و المقلوع لا ینبت ثانیا، لانه لا یلتزق بالعروق و العصب، فکان وجود هذا النبات و عدمه سواء، حتی لو قلعه انسان لا شیئ علیه (۱)

یعنی اکھاڑا ہوا عضو دوبارہ نہیں نکلتا، اس لئے کہ وہ عضو مقلوع دوبارہ رگوں اور پٹھوں کے ساتھ نہیں جڑتا، لہٰذا اس نکلے ہوئے عضو کا وجود اور عدم وجود دونوں برابر ہیں، حتی کہ اگر انسان اس عضو کو اکھاڑ دے تو اس پر کوئی چیز نہیں آئے گی۔

مندرجہ بالا عبارت کا تقاضہ یہ ہے کہ مقلوع عضو کو دوبارہ اکھاڑنے سے قصاص اور دیت واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس عضو کے اُگنے اور نہ اُگنے کو برابر قرار دیا گیا ہے، لیکن آج کے دور میں بہت سے اعضاء مقلوعہ کے اندر یہ ممکن ہے کہ اگر ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لوٹا دیا جائے تو وہ رگوں اور پٹھوں کے ساتھ دوبارہ جڑ جاتا ہے، لہٰذا ایسے اعضاء میں علامہ موصلیؒ کی بیان کردہ مندرجہ بالا تعلیل نہیں چل سکتی۔ ظاہر یہ ہے کہ اس طرح کے اعضاء میں بھی قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس عضو کو پیوند کاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا گیا ہو، اگرچہ وہ عضو رگوں اور پٹھوں کے ساتھ دوبارہ جڑ بھی جائے، لیکن اس کے باوجود وہ عیب دار عضو ہے، اور اصلی

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۳۹/۵

عضو کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا، لہٰذا اس عضو کے عوض ایسے صحیح عضو کو نہیں کاٹا جائے گا جو اپنی خلقت پر ہے، لیکن اس عیب دار عضو کے کاٹنے کے نتیجے میں دوسرے جانی پر ارش لازم کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہ حنابلہ کا قول ہے، چنانچہ علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

(و ان قلعه) ای ما قطع ثم رد فالتحم (قالع بعد ذالک فعليه ديته) و لا قصاص فيه، لانه لا يقاد به الصحيح باصل الخلقه لنقصه بالقلع الاول) (۱)

یعنی اگر کسی شخص نے ایسا عضو کاٹ دیا جو پہلے بھی ایک مرتبہ کاٹ دیا گیا تھا، اور اس کو دوبارہ لگا دیا گیا، اور اس کا زخم بھر گیا، تو دوسری مرتبہ کاٹنے والے پر دیت واجب ہوگی، اور اس پر قصاص نہیں آئے گا، اس لئے کہ اس عضو کے بدلے صحیح اور اصل الخلقت والے عضو کو قصاص میں نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ پہلی مرتبہ اس عضو کے کٹنے کی وجہ سے اس کے اندر نقص پیدا ہو چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ : قصاص میں کاٹے گئے عضو کی پیوندکاری

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر جانی کا عضو قصاص میں کاٹ دیا گیا، اور قصاص لئے جانے کے بعد جانی نے وہ عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگا لیا، تو کیا اس عمل کو قصاص کے حکم کی مخالفت تصور کیا جائے گا؟ اور اس سے دوبارہ قصاص لیا جائے گا؟ یا اس عمل کو غیر معتبر سمجھا جائے گا؟

---

(۱) شرح منتهى الارادات للبهوتی ۲۹۶/۳

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر جزم فرمایا ہے کہ جانی کے عضو کو ایک مرتبہ اس کے بدن سے جدا کردینے سے قصاص کا حکم حاصل ہوگیا، اب اگر جانی اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا دے تو اس سے سابقہ قصاص کا استیفاء لغو نہیں ہوگا، لہٰذا اس سے دوبارہ قصاص نہیں لیا جائے گا، اور پیوند کاری کر کے جو عضو لگایا گیا، اگر اس عضو کو اس کی جگہ پر لگا رہنے دیا جائے تو اس سے قصاص کے حکم کی مخالفت متصور نہیں ہوگی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہلے مسئلے ''یعنی مجنی علیہ کا اپنے عضو کو اس کی جگہ لوٹانے'' کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

(و ان لم یثبته المجنی علیه، او اراد اثباته فلم یثبت (۱) وأقص من الجانی علیه، فأثبته فثبت، لم یکن علی الجانی اکثر من ان یبان منه مرة، و ان سأل المجنی علیه الوالی ان یقطعه من الجانی ثانیة لم یقطعه الوالی للقود، لانه قد أتی بالقود مرة، الا ان یقطعه، لانه الصق به میتةً) (۲)

یعنی اگرچہ مجنی علیہ نے اس مقطوع عضو کو اس کی جگہ پر نہ لگایا ہو، یا مجنی علیہ نے اس عضو کو اس کی جگہ پر لگانے کا ارادہ کیا، لیکن وہ لگ نہیں سکا، اور جانی سے اس

---

(۱) یہ قید حکم کے لئے ''قید احترازی'' نہیں ہے، بلکہ مسئلہ کی صورت یہ لی گئی ہے کہ دوسری مرتبہ قصاص لینے کا قول ممکن ہے کہ اس بنیاد پر ہو کہ مجنی علیہ نے اپنے عضو مقطوع کو اس کی جگہ پر نہیں لوٹایا ہے، اور جب مجنی علیہ نے وہ عضو نہیں لوٹایا تو جانی کیسے لوٹا سکتا ہے؟ لہٰذا بیان فرمادیا کہ یہ نقطۂ نظر درست نہیں، اس لئے کہ جانی پر صرف یہ لازم ہے کہ ایک مرتبہ اس کا عضو علیحدہ کردیا جائے، اور ایسا کردیا گیا۔ اور اس سے بدلہۃً یہ مسئلہ بھی نکل آیا کہ اگر مجنی علیہ اپنا عضو دوبارہ لوٹالے تو جانی کے لئے بطریق اولیٰ ایسا کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں جانی اور مجنی علیہ کا حال برابر ہو جائے گا۔

(۲) کتاب الام للشافعی ۵۲/۶ و بمثله صرح النووی فی روضة الطالبین ۱۹۸،۱۹۷/۹

جنایت پر قصاص لیا گیا (اور اس کا عضو کاٹ دیا گیا) اور اس جانی نے وہ عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگایا اور وہ عضو لگ گیا، تو اب جانی پر ایک مرتبہ سے زیادہ اس کا عضو علیحدہ نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر مجنی علیہ والی اور حاکم سے اس کا مطالبہ کرے کہ جانی کا عضو دوبارہ کاٹا جائے تو حاکم اور والی قصاصاً دوسری مرتبہ اس کا عضو نہیں کاٹے گا، اس لئے کہ حاکم نے ایک مرتبہ قصاص لے لیا ہے، البتہ حاکم اس بنیاد پر اس کا عضو دوبارہ کاٹ سکتا ہے کہ اس جانی نے ایک مردہ چیز کو اپنے جسم کے ساتھ لگا دیا ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جانی کو اس عمل سے نہیں روکا جائے گا، اور اس کا عضو دوبارہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ دوبارہ کاٹا جانا موجب قصاص کی مخالفت کرنا ہے۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جو فرمایا کہ حاکم جانی کا عضو اس وجہ سے دوبارہ علیحدہ کر سکتا ہے کہ اس نے ایک مردہ شئی کو اپنے جسم کے ساتھ لگایا ہے، اس کے بارے میں انشاء اللہ تیسرے مسئلہ کے تحت کلام آجائے گا۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں دو قول ہیں، ایک قول امام شافعیؒ کے موافق ہے، اور علامہ ابن قدامہؒ نے ''المغنی'' میں اسی پر جزم فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں :

و ان قطع اذن انسان، فاستوفی منه، فالصق الجانی أذنه، فالتصقت، و طلب المجنی علیه ابانتها، لم یکن له ذالک، لان الابانة قد حصلت، و القصاص قد استوفی فلم یبق له قبله حق .... و الحکم فی السن

کالحکم فی الاذن . (۱)

یعنی اگر کسی انسان کا کان کاٹ دیا گیا، اور اس کا قصاص بھی لے لیا گیا، پھر جانی نے اپنا کان اس کی جگہ لگالیا، اور وہ لگ گیا، پھر مجنی علیہ نے اس کو علیحدہ کرنے کا مطالبہ کیا تو اسے اس مطالبہ کا حق نہیں، اس لئے کہ کان کا جدا کرنا حاصل ہو چکا، اور قصاص لے لیا گیا، اب مجنی علیہ کا اس جانی پر کوئی حق باقی نہیں رہا.........اور دانت کا بھی وہی حکم ہے جو کان کا ہے۔

اسی طرح قاضی ابو یعلی نے بھی اس بات پر جزم کیا ہے کہ دوبارہ جانی سے قصاص نہیں لیا جائے گا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

(فاذا قطعنا بها اذن الجانی، ثم الصقها الجانی، فان قال المجنی علیه: الصق اذنه بعد ان ثبتها، أزیلوها عنه، قلنا: بقولک لانزیلها، لان القصاص وجب بالابانة ، و قد وجد ذالک . (۲)

یعنی جب ہم نے جانی کا کان کاٹ دیا، اور جانی نے دوبارہ اس کو جوڑ لیا، اب اگر مجنی علیہ کہے کہ اس جانی نے اپنا کان ٹھیک ہونے کے بعد جوڑا ہے، لہٰذا اس کو زائل کر دو، تو ہم مجنی علیہ سے کہیں گے کہ تمہارے کہنے پر ہم اس کو الگ نہیں کرینگے، اسلئے کہ قصاص جدا کرنے کی وجہ سے واجب ہوا تھا، اور وہ جدا کرنا پایا گیا۔

لیکن علامہ ابن مفلح نے ''فروع'' میں اس پر جزم کیا ہے کہ جانی سے دوبارہ

---

(۱) المغنی لابن قدامه ۴۲۳/۹ و مثله فی الشرح الکبیر ۴۳۱/۹

(۲) کتاب الروایتین والوجهین ۲۶۸/۲۔ پھر اس پر کلام کیا ہے کہ آیا امام اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے زائل کرنے کا حکم دیگا؟ اس پر انشاء اللہ نجاست والے مسئلہ میں بحث آجائے گی۔

قصاص لیا جائے گا، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

(ولو رد الملتحم الجانی أقید ثانیة فی المنصوص) (۱)

اگر جانی نے قصاص میں کاٹے گئے عضو کو دوبارہ لوٹا لیا تو دوبارہ قصاص لیا جائے گا۔

علامہ مرداوی اور علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہما نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و من قطعت أذنه و نحوها کمارنه قصاصًا، فالصقها، فالتصقت، فطلب المجنی علیه ابانتها، لم یکن له ذالک، لأنه استوفی القصاص، قطع به فی "المغنی" و "الشرح" والمنصوص أنه یقاد ثانیًا، اقتصر علیه فی الفروع، و قدمه فی المحرر وغیره، قال فی "الانصاف" (۲) فی دیات الأعضاء و منافعها : أقید ثانیة علی الصحیح من المذهب و قطع به فی التنقیح هناک، و تبعه فی المنتهی، قال فی شرحه : لمجنی علیه ابانته ثانیًا، نص علیه، لأنه أبان عضوًا من غیره دوامًا، فوجبت ابانته منه دوامًا لتحقق المقاصة . (۳)

جس شخص کا کان وغیرہ جیسے ناک کا کنارہ قصاصاً کاٹ دیا گیا، اور جانی نے اس کو دوبارہ جوڑ لیا، اور وہ جڑ گیا، اب مجنی علیہ نے اس کو جدا کرنے کا مطالبہ کیا، تو

---

(۱) الفروع لابن مفلح ٦٥٥/٥

(۲) الانصاف للمرداوی ١٠٠/١٠

(۳) کشاف القناع للبہوتی ٦٤١/٥

مجنی علیہ کو اس مطالبہ کا حق نہیں ہے، اس کہ وہ اپنا پورا قصاص لے چکا ہے، المغنی اور شرح الکبیر میں اسی کو قطعی حکم قرار دیا ہے، البتہ منصوص یہ ہے کہ جانی سے دوبارہ قصاص لیا جائے گا، فروع میں اسی پر اکتفا کیا گیا ہے، ''محرر'' وغیرہ میں اسی کو مقدم کیا ہے، ''الانصاف'' میں ''دیات الاعضاء ومنافعہا'' کی بحث میں فرمایا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق دوبارہ قصاص لیا جائے گا، اور ''تنقیح'' میں اسی کو قطعی حکم قرار دیا ہے، اور ''المنتہی'' میں اسی کی اتباع کی گئی ہے، اور اس کی شرح میں کہا ہے کہ مجنی علیہ دوسری مرتبہ قصاصاً اس جانی کے عضو کو جدا کرا سکتا ہے، اسی پر نص وارد ہے، کیونکہ جانی نے دوسرے کے عضو کو ہمیشہ کے لئے جدا کر دیا ہے، لہٰذا جانی کا عضو بھی ہمیشہ کے لئے جدا کیا جائے گا، تا کہ برابری کا تحقق ہو جائے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، انہوں نے مجنی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے کا تو ذکر کیا ہے، جیسا کہ پہلے مسئلہ کے تحت ہم نے ان کی عبارت نقل کیں، لیکن قصاص کے بعد جانی کا اپنے عضو کو دوبارہ لگانے کے بارے میں اس طرح صراحت کے ساتھ ذکر نہیں کیا، جس طرح شوافع اور حنابلہ کی کتابوں میں ہم نے پایا، البتہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں مختصراً اس مسئلہ کو میں نے پایا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ :

فان اقتص بعد ان عادا لهيئتهما، فعادت أذن المقتص منه، أو عينه فذلك، و ان لم يعودا، أو قد كانت عادت سن الأول أو أذنه فلا شيئ عليه، و ان عادت سن المستقاد منه أو أذنه، و لم تكن عادت سن الاول، ولا

أذنه غرم العقل، قاله أشهب في كتاب ابن المواز . (۱)

اور اگر دونوں اعضاء کے اپنی ہیئت پر واپس لوٹ آنے کے بعد قصاص لیا گیا، اور ''مقتص منہ'' کا کان یا اس کی آنکھ بھی اپنی اصلی ہیئت پر آگئی تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر دونوں اپنی ہیئت پر نہیں لوٹیں، یا صرف پہلے شخص کا دانت یا اس کا کان اپنی ہیئت پر واپس لوٹ آیا تو اس کے لئے کوئی چیز نہیں، اور اگر ''مقتص منہ'' کا دانت یا کان اپنی ہیئت پر لوٹ آئے، جبکہ پہلے شخص (جس کا دانت یا کان کاٹا گیا) کا دانت اپنی ہیئت پر نہیں لوٹا، اور نہ کان اپنی ہیئت پر لوٹا تو دیت واجب ہوگی، امام اشہب نے ابن المواز کی کتاب میں یہی فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک جانی کا اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے سے قصاص کے درست ہونے پر کوئی اثر واقع نہیں ہوتا، جبکہ مجنی علیہ نے بھی اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لوٹالیا ہو۔ لیکن اگر مجنی علیہ نے تو اپنے عضو کو اس کی جگہ پر نہیں لوٹایا اور جانی نے وہ عضو دوبارہ لوٹالیا تو اس صورت میں جانی دیت کا تاوان ادا کرے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، تو میں نے ان کی کتابوں میں ''جانی'' کے اپنے عضو کو دوبارہ لوٹانے کا مسئلہ نہیں پایا، لیکن فتاوی ہندیہ میں ''المحیط'' سے ایک مسئلہ ہمارے زیر بحث مسئلہ کے مشابہ ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ :

اذا قلع رجل ثنية رجل عمدا، فاقتص له من ثنية القالع، ثم نبتت ثنية المقتص منه، لم يكن للمقتص له أن يقلع

(۱) البيان و التحصيل لابن رشد ۶۷/۱۶

تلک الثنية التی نبتت ثانیًا . (۱)

یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کے سامنے کے دانت عمداً توڑ دیے، اس کے نتیجے میں قصاصاً توڑنے والے شخص کے بھی سامنے کے دانت توڑے گئے، پھر ''مقتص منہ'' کے دانت دوبارہ نکل آئے تو اب ''مقتص لہ'' کو یہ اختیار نہیں کہ ''مقتص منہ'' کے جو سامنے کے دانت دوبارہ نکل آئے ہیں، دوبارہ ان کو قصاصاً توڑ دے۔

یہ عبارت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ''مجنی علیہ'' جانی کے عضو کو صرف ایک مرتبہ قصاصاً جدا کرنے کا مستحق ہے، مجنی علیہ کا یہ حق نہیں کہ وہ کاٹا ہوا عضو ہمیشہ فوت شدہ حالت میں باقی رہے، ظاہر یہ ہے کہ احناف کا مذہب اس مسئلہ میں شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے، اس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) ...... پہلی وجہ یہ ہے کہ احناف نے خود سے نکلنے والے سامنے کے دانتوں کو اپنی حالت میں باقی رکھنے کی اجازت دی ہے، اور وہ اس کو قصاص کے مقتضی کے معارض نہیں سمجھتے، باوجودیکہ خود نکلنے والا دانت جوڑے گئے دانت کے مقابلے میں زیادہ محکم اور مضبوط ہوتا ہے، اور اس سے زیادہ نفع دینے والا ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ جوڑے گئے دانت کو اپنی جگہ پر برقرار رکھنا بطریق اولیٰ قصاص کے مقتضی کے معارض نہیں ہوگا۔

---

(۱) الفتاوی الهندیه ۱۱/۶ الباب الرابع من الجنایات

(۲) ...... دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کیا کہ اگر مجنی علیہ اپنے عضو کو دوبارہ اسکی جگہ پر لوٹا دے تو مجنی علیہ کا یہ عمل جانی پر جو قصاص اور تاوان واجب ہوا ہے، اس پر کوئی اثر نہیں کرے گا، بلکہ قصاص اسی طرح واجب رہے گا جیسے اس عضو کی پیوند کاری سے پہلے واجب تھا، اس پر جانی کے اپنے عضو کی پیوند کاری کو قیاس کیا جائیگا کہ جانی کا یہ عمل بھی قصاص کی وصولیابی پر اثر انداز نہیں ہوگا، ورنہ تو پھر یہ انصاف کی بات نہیں ہوگی کہ مجنی علیہ کو تو اپنے عضو کی پیوند کاری کرنے کی اجازت ہو، اور جانی کو اپنے عضو کی پیوند کاری سے قطعاً روک دیا جائے۔

لہٰذا میرے نزدیک اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت کا مذہب راجح ہے، اور حنفیہ کے مذہب کا مقتضیٰ بھی یہی ہے، وہ یہ کہ ایک مرتبہ عضو کو اس کی جگہ سے جدا کرنے سے قصاص حاصل ہو جاتا ہے، اس کے بعد ہر فریق اپنے عضو کو عمل جراحی کے ذریعہ اس کی جگہ پر دوبارہ لگانے میں آزاد ہے، جو چاہے لگالے، اب اگر جانی یہ عمل کر لے، اور مجنی علیہ یہ عمل نہ کرے تو یہ اس بات پر مبنی ہے کہ ہر شخص اپنے جسم میں جو چاہے تصرف کرے، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ ''جانی'' کا یہ عمل قصاص کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، جیسے کہ اگر مجنی علیہ تو اپنا عضو دوبارہ لگالے، اور جانی دوبارہ نہ لگائے تو یہ عمل بھی قصاص کے معاملہ پر کوئی اثر نہیں کرے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے جسم کے نقصان کے لئے جو علاج اس کو میسر ہو، اس کو اختیار کرے، اور لوگوں کے جسموں کے علاج میں برابری اور مساوات پیدا کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

تیسرا مسئلہ :

کیا پیوند کاری کے ذریعہ لگایا ہوا عضو دونوں مسئلوں میں ناپاک ہے؟

اوپر ہم نے جو بحث کی، وہ قصاص کے مسئلہ سے متعلق تھی، اور اب تک ہم نے عضو مقطوع کی پیوند کاری کے مسئلے پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ وہ قصاص کے حکم مقتضی کے معارض ہے یا نہیں؟ اور ہم نے جمہور فقہاء کے مذہب کو ترجیح دی کہ پیوند کاری کا عمل قصاص کے مسئلہ پر اثر انداز نہیں ہوتا، لہٰذا اس عضو کی پیوند کاری سے پہلے جو حکم تھا، پیوند کاری کے بعد بھی وہ حکم برقرار رہے گا، اور پیوند کاری سے پہلے جو قصاص لیا جا چکا، پیوند کاری کے بعد اس کے اعادہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اب ہم ایک دوسرے مسئلہ کی طرف منتقل ہوتے ہیں، وہ یہ کہ کیا مجنی علیہ اور جانی کیلئے دیانۃً یہ جائز ہے کہ وہ اپنے جدا شدہ عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لگوالیں؟ اور کیا وہ دوبارہ لگایا ہوا عضو پاک سمجھا جائے گا یا ناپاک؟ اور کیا اس عضو کے ساتھ نماز پڑھنی جائز ہوگی یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس لئے پیدا ہوا کہ زندہ جانور کے جسم سے جو عضو جدا کر دیا جائے، اسکے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا وہ عضو پاک ہے یا ناپاک؟ فقہاء کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ زندہ کے جسم سے جو عضو علیحدہ کر دیا جائے وہ مطلقاً حرام ہے، ان کا استدلال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے ہے کہ :

ما قطع من الحی فهو میت . (۱)

''کہ زندہ سے جو چیز کاٹ دی جائے وہ مردہ ہو جاتی ہے''

اور حضرت ابوواقد اللیثی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ :

قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینة، و هم یجبّون أسمنة الابل ، و یقطعون الیات الغنم، فقال : ما یقطع من البهیمة وهی حیة، فهو میتة . (۲)

یعنی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے، تو اہل مدینہ زندہ اونٹوں کے کوہان کاٹ لیا کرتے تھے، اور زندہ دنبے کی چکتیاں کاٹ لیا کرتے تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جانور جب کہ وہ زندہ ہو، اس کی کوئی چیز کاٹ لی جائے تو وہ مردہ ہوتی ہے۔ ان احادیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ حکم ہر جاندار کے لئے ہے، چنانچہ کتاب الام میں فرماتے ہیں :

و اذا کسر للمرأة عظم، فطار، فلا یجوز ان ترقعه الّا بعظم مایؤکل لحمه ذکیًا، و کذلک ان سقطت سنه صارت میتة، فلا یجوز له أن یعیدها بعد ما بانت ....

و ان رقع عظمه بعظم میتة أو ذکیّ لا یؤکل لحمه، أو عظم انسان فهو کالمیتة، فعلیه قلعه، و اعادة کل صلاة صلاها و هو علیه، فان لم یقلعه جبره السلطان علی قلعه . (۳)

---

(۱) امام حاکم نے مستدرک میں انہی الفاظ سے اس حدیث کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور امام ذہبیؒ نے بھی اس کو ثابت مانا ہے۔ ج ٤، ص ۲۳۹

(۲) اخرجه الترمذی فی الصید، باب ما قطع من الحیّ و هو میت، حدیث نمبر ۱۵۰۸۔۱۵۰۹

(۳) کتاب الام للشافعی ۵٤/۱ باب ما یوصل بالرجل و المرأة

یعنی اگر کسی شخص کی ہڈی ٹوٹ جائے، اور وہ اپنی جگہ سے سرک جائے، تو اس کی پیوند کاری جائز نہیں، مگر اس ذبح شدہ جانور کی ہڈی سے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، اسی طرح اگر کسی کا دانت ٹوٹ گیا تو وہ مردار ہو گیا، لہٰذا اس کے لئے جائز نہیں کہ اس کے جدا ہونے کے بعد دوبارہ اس کو لگائے .... اگر اپنی ہڈی کو کسی مردار کی ہڈی کے ذریعہ سے، یا ایسے ذبح شدہ جانور کی ہڈی سے پیوند کاری کی جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا، یا انسان کی ہڈی سے پیوند کاری کی تو وہ مردار کی طرح ہے، اس کو علیحدہ کرنا اور اکھاڑنا واجب ہے، اور ان نمازوں کا اعادہ ضروری ہے جو اس عضو کے ساتھ اس نے پڑھی ہوں، اور وہ شخص اس ہڈی کو نہ اکھاڑے تو بادشاہ وقت اس کو ہڈی اکھاڑنے پر مجبور کرے۔

اور ہم نے گذشتہ صفحات میں مسئلہ ثانیہ کے بیان کے وقت ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ :

و ان سأل المجني عليه الوالي أن يقطعه من الجاني ثانيةً، لم يقطعه الوالي للقود، لأنه قد أتي بالقود مرةً، ألا أن يقطعه، لأنه الصق به ميتةً. (۱)

یعنی اگر مجنی علیہ حاکم سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ جانی کا عضو دوبارہ کاٹ دے (جس کو پیوند کاری کے ذریعہ اس نے لگالیا ہے) تو حاکم قصاص کے طور پر اس کا عضو نہ کاٹے، اس لئے کہ ایک مرتبہ قصاص لے لیا گیا، مگر حاکم اس عضو کو اس لئے کاٹ دے کہ اس نے ایک مردار شئی کو اپنے جسم کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔

---

(۱) كتاب الام للشافعي ٥٢/٦

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مندرجہ بالا قول اسی سیاق میں ہے، گویا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ۔ جیسا کہ کتاب الامّ کی عبارت سے ظاہر ہے۔ جانی کا اپنے عضو کے اعادہ کے مانع ہونے کو اس حیثیت سے نہیں دیکھتے کہ وہ قصاص کے مقتضی کے خلاف ہے، بلکہ وہ اس حیثیت سے اس کو جائز نہیں سمجھتے کہ وہ جدا شدہ عضو ناپاک ہے، لہٰذا اس کو جسم سے جوڑنا جائز نہیں، اور اگر جانی اس کو جوڑ لے تو بادشاہ اس کو جدا کرنے کا حکم دے گا، اور اس عضو کا جڑا رہنا نماز کی صحت سے مانع ہے۔

لیکن ہم شوافع کی معتبر کتب کی طرف مراجعت کرتے ہیں تو مذہب شافعیہ کے بڑے حضرات کو اس بات کا قائل پاتے ہیں کہ انہوں نے انسان کے جز کے پاک ہونے کا قول اختیار کیا ہے، اگرچہ اس عضو کو اس کی زندگی میں جدا کیا ہو، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

> **الأصل ان ما انفصل من حی فھو نجس، و یستثنی الشعر المجزوز من مأکول اللحم فی الحیاۃ.........و یستثنی ایضًا شعر الآدمی و العضو البان منه.........فھٰذہ کلھا طاھرۃ علی المذھب .** (۱)

اصل یہ ہے کہ زندہ سے جو عضو جدا کیا جائے وہ ناپاک ہوتا ہے، البتہ زندہ ماکول اللحم جانور سے جو بال کاٹے جائیں وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں.......اور اس حکم سے انسان کے بال اور انسان کے جسم سے جدا کیا جانے والا عضو بھی مستثنیٰ ہے. ......یہ سب اس مذہب پر پاک ہیں۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۵/۱

علامہ شربینی الخطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

والجزء المنفصل من الحيوان الحي و مشيمته كميتته، أي ذلك الحي، ان طاهرًا فطاهر، و ان نجسا فنجس........ فالمنفصل من الآدمي أو السمك أو الجراد طاهر، ومن غيرها نجس . (۱)

زندہ حیوان سے جدا ہونے والا عضو اور اس کی پیدائشی جھلی اس زندہ حیوان کے مردار حصے کی طرح ہے، اگر وہ جاندار پاک ہے تو یہ بھی پاک ہے، اور اگر وہ جاندار ناپاک ہے، تو یہ بھی ناپاک ہے، لہٰذا انسان یا مچھلی یا ٹڈی سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے جاندار کا عضو ناپاک ہے۔

علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و الجزء المنفصل بنفسه ، أو بفعل فاعل من الحيوان الحي كميتته و طهارة و ضدها........فاليد من الآدمي طاهرة، ولو مقطوعة في سرقة . (۲)

زندہ حیوان سے خود سے جدا ہونے والا عضو یا کسی فاعل کے فعل کے نتیجے میں جدا ہونے والا عضو مردار کی مانند ہے، پاکی اور اس کی ضد یعنی ناپاکی کی حالت میں، لہٰذا آدمی کا ہاتھ پاک ہے، اگرچہ چوری کے جرم میں کاٹا گیا ہو۔

اس عبارت کے تحت علامہ شبراملسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

انظر لو اتصل الجزء المذكور بأصله و حلته الحياة،

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۰

(۲) نهاية المحتاج ۱/ ۲۲۸

فهل يطهر و يؤكل بعد التذكية أو لا؟ و نظيره مالو أحياء اللّٰه الميتة، ثم ذكيت، ولا يظهر في هذه الا الحل، فكذا الأولىٰ . (۱)

دیکھو! اگر جز مذکور اپنی اصل کے ساتھ مل جائے، اور اس میں زندگی آ جائے تو کیا وہ پاک ہوگا؟ اور ذبح کے بعد وہ جز کھایا جائے گا یا نہیں؟...... اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مردہ جانور کو اللہ تعالیٰ زندہ کر دے، اور پھر اس کو ذبح کیا جائے، تو اس جانور میں حلت ہی ظاہر ہوگی، یہی معاملہ پہلی والی صورت میں ہوگا (یعنی جز کا بھی یہی حکم ہوگا، جو کل کا حکم ہے)

مندرجہ بالا عبارت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ زندہ آدمی کا جو عضو جدا کیا جائے وہ مطلقاً پاک ہے، البتہ انسان کے علاوہ دوسرے جاندار سے جو عضو جدا ہو جائے، اگر وہ عضو جدائی کے بعد اپنی اصلی جگہ کے ساتھ متصل نہ ہو جائے (اور اس کے اندر حیاۃ نہ آ جائے) تو اس عضو کے ناپاک ہونے ہی کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر وہ عضو اپنی اصل جگہ کے ساتھ متصل ہو جائے، اور اس میں زندگی بھی آ جائے تو وہ عضو دوبارہ پاک ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا عبارات و نصوص بظاہر کتاب الام کی اس عبارت سے معارض ہیں جو ہم نے اوپر نقل کی، شاید امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الامّ کی عبارت سے بعد میں رجوع کر لیا ہو، یا فقہاء شافعیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کی خلاف قول اختیار کیا ہو، بہر حال! جو بھی صورت ہوئی ہو، اب فقہاء شافعیہ کا مذہب

---

(۱) حاشیۃ نہایۃ المحتاج ۲۲۸/۱

یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، اسی بنیاد پر اگر کوئی اپنا عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگالے تو اس کو اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، نہ ہی اس عضو کے ناپاک ہونے اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ اعضاء جن کے اندر زندگی حلول نہیں کرتی، جیسے ناخن، دانت، بال وغیرہ، ان کا حکم یہ ہے کہ زندہ آدمی کے جسم سے جدا ہونے سے یہ ناپاک نہیں ہوتے، لیکن وہ اعضاء جن کے اندر زندگی حلول کرتی ہے، جیسے کان، ناک وغیرہ یہ اعضاء زندہ کے جسم سے جدا ہونے کے بعد ناپاک ہوجاتے ہیں، لیکن متأخرین حنفیہ نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ جدا ہونے والا عضو خود اس شخص کے حق میں ناپاک نہیں، لہٰذا اگر وہی شخص اپنے عضو کو اپنے جسم کے ساتھ لگالے تو اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ دوسرے لوگوں کے حق میں وہ عضو ناپاک ہی رہے گا، لہٰذا اگر کوئی دوسرا شخص پیوند کاری کے ذریعہ اس عضو کو اپنے جسم کے ساتھ لگالے تو وہ ناپاک ہی رہے گا۔ اور یہ ناپاکی کا حکم اس صورت میں ہے جب اس عضو میں زندگی حلول نہ کرے، لیکن اگر اس عضو کی پیوند کاری کے بعد اس میں زندگی حلول کر جائے تو وہ عضو دوسرے شخص کے حق میں بھی ناپاک نہیں رہے گا۔

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصل مذکور کو بیان فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا:

ان اجزاء الميتة لا تخلو : اما ان يكون فيها دم أو لا، فالأولى كاللحم نجسة، والثانية ففي غير الخنزير و الآدمي ليست نجسة ان كانت صلبة، كالشعر والعظم

بلا خلاف........و اما الآدمی ففیه روایتان، فی روایة نجسة........وفی روایة طاهرة لعدم الدم، وعدم جواز البیع للکرامة . (۱)

فرمایا کہ مردہ جانور کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کے اندر خون ہوگا، یا خون نہیں ہوگا، پہلی قسم کے اجزاء جیسے گوشت، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے، دوسرے قسم کے اجزاء کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ خنزیر اور انسان کے علاوہ دوسرے جاندار کے اجزاء ہیں تو اگر وہ اجزاء سخت ہیں تو وہ بلا اختلاف ناپاک نہیں، جیسے بال، ہڈی، وغیرہ، جہاں تک انسان کے اجزاء کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں ناپاک ہیں، دوسری روایت میں خون کے نہ ہونے کی وجہ سے پاک ہیں، البتہ انسان کی عزت اور شرافت کی وجہ سے ان کی بیع جائز نہیں۔

لیکن فتاویٰ خانیہ میں ہے کہ :

قلع انسان سنه، أو قطع أذنه، ثم أعادهما الی مکانهما، و صلی، أو صلی و سنه أو أذنه فی کمه، تجوز صلاته فی ظاهر الروایة . (۲)

کسی شخص نے اپنا دانت اکھاڑا، یا اپنا کان کاٹا، پھر ان دونوں کو اپنی جگہ پر لوٹا دیا، اور پھر نماز پڑھی، یا اس حال میں نماز پڑھی کہ اس کا دانت یا اس کا کان اس کی آستین میں تھا تو ظاہر الروایت کے مطابق اس کی نماز جائز ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/۱۰۷

(۲) فتاوی قاضیخان ۱/۳۰ فصل فی النجاسة تصیب الثوب

یہ مسئلہ ''التجنیس'' میں اور ''الخلاصۃ'' میں اور ''السراج الوہاج'' میں بھی مذکور ہے، جیسا کہ ''البحر'' میں اور ''رد المحتار'' میں موجود ہے۔ لیکن بعض حضرات نے مندرجہ بالا اصل مذکور کی بنیاد پر یہ اشکال کیا ہے کہ ''کان'' ان اعضاء میں سے ہے، جس میں ''زندگی'' حلول کرتی ہے، لہٰذا حنفیہ کی اصل کے مطابق جدا ہونے کے بعد وہ ناپاک ہو جانا چاہیے۔ علامہ مقدسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے جسے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ :

والجواب علی الاشکال أن اعادۃ الأذن و ثباتها انما یکون غالبا بعود الحیاۃ الیها، فلا یصدق أنه مما أبین من الحی، لأنها بعود الحیاۃ الیها صارت کأنها لم تبن، و لو فرضنا شخصًا مات، ثم اعیدت حیاته معجزۃ، أو کرامۃً لعاد طاهرًا . (۱)

اشکال کا جواب یہ ہے کہ کان کو اس کی جگہ پر واپس لوٹانا، اور کان کا اس جگہ پر ثابت ہونا، یہ عام طور پر اس میں زندگی کے لوٹنے کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا اس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ وہ کسی زندہ سے جدا کیا گیا ہے، اس لئے دوبارہ اس میں زندگی لوٹنے سے وہ کان ایسا ہو گیا گویا کہ وہ جدا ہی نہیں ہوا۔ مثلاً اگر ایک شخص کے بارے میں ہم یہ فرض کریں کہ مر چکا، پھر اس کے اندر بطور معجزہ یا کرامت کے زندگی واپس آ گئی تو وہ طاہر اور پاک ہو جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے مندرجہ بالا عبارت کی تعلیق کرتے

---

(۱) یہ بعینہ وہی دلیل ہے جس سے شافعیہ میں سے علامہ شبراملسیؒ نے نہایۃ المحتاج کے حاشیہ میں استدلال کیا ہے، اور ابھی قریب میں گزرا ہے۔

ہوئے فرمایا :

اقول : ان عادت الحياة اليها فهو مسلم، لكن يبقى الاشكال، لو صلى وهى فى كمّ مثلاً والاحسن ماشار اليه الشارح ـ أى صاحب "الدرالمختار" ـ من الجواب بقوله : وفى الاشباه.... الخ و به صرح فى السراج ـ أى حيث قال: والأذن المقطوعة والسن المقطوعة طاهرتان فى حق صاحبهما، وان كانتا اكثر من قدر الدرهم.... فمافى الخانية من جواز صلاته ولو الاذن فى كمه، لطهارتها فى حقه، لأنها أذنه . (۱)

میں کہتا ہوں کہ اگر اس میں زندگی لوٹ آئے تو یہ بات مسلم ہے، لیکن یہ اشکال تو اب بھی باقی ہے کہ اگر وہ اس حال میں نماز پڑھے کہ وہ عضو اس کی آستین میں ہو۔ کیا عمدہ بات ہے جس کی طرف شارح نے یعنی صاحب درالمختار سے ان الفاظ سے جواب دیتے ہوئے اشارہ کیا ہے : کہ ''اشباہ'' میں ہے، اور ''السراج'' میں اس کی صراحت کی گئی ہے، وہ یہ کہ کٹا ہوا کان، اور توڑا ہوا دانت، دونوں اپنے صاحب کے حق میں پاک ہیں (اگر چہ وہ دوسرے کے حق میں ناپاک ہیں) اگر چہ وہ دونوں مقدار درہم سے زیادہ ہوں ۔لہذا ''خانیہ'' میں جو آیا ہے کہ نماز درست ہو جائے گی، اگر چہ کان اس کی آستین میں ہو، یہ اس کان کے خود اس شخص کے حق میں پاک ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے یہ اس کا اپنا کان ہے۔

''اشباہ'' کی عبارت جس کی طرف علامہ عابدین رحمۃ اللہ نے اشارہ کیا

---

(۱) ردالمحتار ۲۰۷/۱ و منحة الخالق ۱۰۷/۱

ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے :

الجزء المنفصل من الحی کمیتة، کالأذن المقطوعة والسن الساقطة الا فی حق صاحبه فطاهر و ان کثر. (۱)

یعنی زندہ سے جدا کیا جانے والا جزء، مردار کی طرح ہے، جیسے کٹا ہوا کان، گرائے جانے والا دانت، مگر صاحب کان اور صاحب دانت کے حق میں طاہر ہے، اگرچہ زیادہ مقدار میں ہو (غیر کے حق میں نجس ہے)

مندرجہ بالا نصوص فقہیہ سے ظاہر ہوا کہ انسان کے جسم سے جو عضو جدا ہو جائے، وہ احناف کے نزدیک خود اس شخص کے حق میں نجس نہیں، اسی طرح اگر اس عضو کو دوبارہ لگانے کے بعد اس کے اندر زندگی حلول کر جائے تو کسی کے نزدیک بھی ناپاک نہیں، البتہ انسان کے جسم سے جدا کیا جانے والا عضو حنفیہ کے نزدیک دوسرے شخص کے حق میں اس وقت تک ناپاک ہے جب تک اس عضو میں زندگی سرایت نہ کر جائے، اس سے ثابت ہوا کہ زیر بحث مسئلہ میں حنفیہ کا مذہب شافعیہ کے مختار مذہب کی طرح ہے، وہ یہ کہ جدا ہونے والا عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا اس کو ناپاک نہیں کرتا ہے، لہٰذا اس کو دوبارہ لگانے سے نہیں روکا جائے گا، اور نہ ہی اس کی وجہ سے نماز فاسد ہوگی۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو عضو جدا ہو جائے، وہ ناپاک نہیں، علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ ''الشرح الکبیر'' میں فرماتے ہیں :

---

(۱) الاشباہ والنظائر مع الحموی، الفن الثانی کتاب الشہادۃ ۲۰۳/۱

" فالمنفصل من الآدمي مطلقًا طاهر على المعتمد "

یعنی انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو معتمد قول پر مطلقاً پاک ہے۔

اس کے تحت علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أي بناء على المعتمد من طهارة ميتته، و أما على الضعيف فما أبين منه نجس مطلقًا......على المعتمد من طهارة ما أبين من الآدمي مطلقًا، يجوز رد سن قلعت لمحلها، لا على مقابله . (۱)

یعنی قول معتمد کی بنیاد پر کہ مردار آدمی پاک ہے، البتہ ضعیف قول کے مطابق یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو بھی عضو جدا ہو جائے وہ مطلقاً ناپاک ہے۔ چونکہ معتمد قول کے مطابق آدمی سے جدا ہونے والا عضو مطلقاً پاک ہے، لہٰذا جو دانت اکھاڑ دیا گیا ہو، اس کو اس کی جگہ پر لوٹانا درست ہے، اس کے بالمقابل جگہ پر لوٹانا درست نہیں۔

پھر امام حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ نجس ہونے کا قول مرجوح ہونے کے باوجود یہ قول اس عضو کو لوٹانے کے ابتدائی زمانے میں مؤثر ہے، لہٰذا ابتداءً اس شخص کو اس سے روکا جائے گا، لیکن اگر انسان اپنے دانت کو اس کی جگہ پر لوٹا لے، اور وہ دانت مضبوط ہو جائے، تو اس ضعیف قول کے مطابق بھی اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

چنانچہ برزالی میں ہے کہ :

---

(۱) الدسوقي على شرح الخليل ۱ : ۵٤

اذا قلع الضرس و ربط لا تجوز الصلوة به، فان رده و التحم جازت الصلوة به للضرورة . (۱)

اگر کسی کی داڑھ اکھاڑ دی گئی، اور اس شخص نے اس داڑھ کو باندھ لیا تو اس کی نماز درست نہیں، لیکن اگر اس نے اس داڑھ کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹایا، اور وہ جم گئی تو اب ضرورۃً اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

امام زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المدونۃ'' سے نقل کیا ہے کہ اس عضو کے نجس ہونے کا قول اگرچہ ضعیف ہے، جیسے کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، البتہ ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

و على عدم طهارة ميتته لا ترد سن سقطت ، وعلى طهارتها ترد ، و ظاهره ، و ان لم يضطر لردها على هذا، بخلاف على الاول، فيجوز للضرورة، كما فى شرح المدونة، و روى عن السلف عبد الملك و غيره أنهم كانوا يردونهم و يربطونها بالذهب . (۲)

یعنی مردار کے پاک نہ ہونے کی تقدیر پر جو دانت گر جائے اس کو نہیں لوٹایا جائے گا، اور پاک ہونے کی تقدیر پر واپس لوٹایا جائے گا، ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر اس کو اگرچہ لوٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بخلاف پہلی تقدیر پر (کہ اس کو نہ لوٹانے پر مجبور کیا جائے گا) لہذا ضرورۃً لوٹانا جائز ہوگا، جیسا کہ مدونہ کی شرح میں ہے، سلف میں عبدالملک وغیرہ سے مروی ہے کہ وہ حضرات ایسے دانت کو لوٹاتے

---

(۱) مواهب الجليل للحطاب ۱/۱۲۱

(۲) الزرقاني على مختصر الخليل ۱/۲۹

تھے، اور اس کو سونے سے باندھتے تھے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، لہٰذا اس کو اس کی جگہ پر لوٹانا جائز ہے۔ اور اگر کسی عضو کو لوٹایا اور وہ عضو اپنی جگہ پر جم گیا، اور جڑ گیا تو پھر دونوں قولوں کے مطابق اس عضو کے پاک ہونے اور اس عضو کے ساتھ نماز جائز ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے، اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہیں، چنانچہ علامہ ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و ان عاد سنه بحراراتها، فعادت، فطاهرة، و عنه نجسة . (۱)

یعنی اگر کسی شخص نے اپنا دانت گرم حالت میں لگا دیا، اور وہ لگ گیا تو وہ دانت پاک ہے، اور انہی سے ایک روایت ناپاک ہونے کی ہے۔

لیکن علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے پاک ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے، اور فرمایا کہ اکثر حضرات کا رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

فان سقطت سنه فأعادها بحرارتها، فثبتت، فهي طاهرة، هذا المذهب، و عليه الجمهور، و قطع به اكثرهم، و عنه انها نجسة...... و كذا الحكم لو قطع أذنه فاعادها في الحال، قاله في القواعد . (۲)

اگر کسی کا دانت گر گیا، اس نے گرم ہونے کی حالت میں اس کو لگا لیا، اور وہ دانت اپنی جگہ پر جم گیا تو وہ دانت پاک ہے، صحیح مذہب یہی ہے، اور جمہور اسی

---

(۱) الفروع لابن مفلح ۳۷۰/۱

(۲) الانصاف للمرداوی ۴۸۹/۱

مذہب پر ہیں، اکثر حضرات نے اسی کو قطعی حکم بیان کیا ہے۔ انہی سے ایک روایت ہے کہ وہ دانت ناپاک ہے........ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ جب کان کاٹا، اور پھر فوراً اس کو اس کی جگہ پر لگالیا، یہ بات قواعد میں بیان فرمائی ہے۔

اسی قول پر علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہ نے جزم فرمایا ہے(۱) اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو علامہ ابویعلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے قصاص کے مسئلہ میں بروایت اثرم نقل کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

و نقل الاثرم عنه فی الرجل يقتص منه من أذن أو أنف فيأخذ المقتص منه، فيعيد بحرارته، فيثبت، هل تكون ميتةً؟ فقال: أرجو ان لا يكون به بأس.........فقيل له: يعيد سنه؟ قال: أما سن نفسه فلا بأس، و هذا يدل على الطهارة، لأنه بعض من الجملة، فلما كانت الجملة طاهرة كان أبعاضها طاهرة . (۲)

امام اثرم نے اس شخص کے بارے میں نقل کیا ہے، جس سے کان اور ناک کا قصاص لیا گیا ہو، پھر وہ مقتص منہ گرم ہونے کی حالت میں اپنے کان اور ناک لوٹا دے، اور وہ اپنی جگہ پر ثابت ہوجائے، تو وہ مردار ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں.....پھر ان سے پوچھا گیا کہ کیا وہ اپنا دانت واپس لگالے؟ فرمایا: اپنا دانت لوٹانے میں کوئی حرج نہیں.....ان کا یہ جواب اس دانت کی پاکی پر دلالت کررہا ہے، اس لئے کہ یہ دانت پورے جسم کا

---

(۱) شرح منتهى الارادات ۱/۱۵۵

(۲) كتاب الروايتين والوجهين ۱/۲۰۲

بعض حصہ ہے، جب پورا جسم پاک ہے، تو اس کے اجزاء بھی پاک ہوں گے۔

الحمد للہ - ماسبق میں ہم نے جو بیان کیا، اس سے ثابت ہوا کہ چاروں مذاہب میں راجح یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے جدا شدہ عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا لے تو وہ پاک ہی رہے گا، اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور نہ ہی نماز فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اسی جہت سے اس عضو کو دوبارہ اکھاڑنے کا حکم بھی نہیں دیا جائے گا۔

بہر حال! جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عضو کو دوبارہ لوٹانا قصاص کے مقتضی کے خلاف نہیں ہے، اور یہ ناپاکی کو بھی مستلزم نہیں ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ جدا شدہ عضو کو لوٹانا مباح ہے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

چوتھا مسئلہ : حد میں کاٹے گئے عضو کو لوٹانا

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی حد شرعی میں کسی شخص کا کوئی عضو جدا کر دیا جائے، مثلاً چوری کی سزا میں، یا ڈاکہ ڈالنے کی سزا میں، تو کیا محدود شخص کے لئے جائز ہے کہ حد شرعی جاری ہونے کے بعد اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا لے؟ اور عضو کو دوبارہ لوٹانے سے حد شرعی کا ابطال تو لازم نہیں آئے گا؟

یہ مسئلہ میں نے فقہاء کے کلام میں نہیں پایا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ حد کے اندر جو عضو جدا کیا جاتا ہے، وہ صرف ہاتھ میں یا پاؤں میں متصور ہے، اس لئے کہ جس حد میں اعضاء کو جدا کیا جاتا ہے، وہ سرقہ (چوری) یا حرابۃ (ڈاکہ) میں منحصر ہے، اور اور دونوں میں جو عضو جدا کیا جاتا ہے، وہ ہاتھ اور پاؤں ہیں۔ شاید فقہاء

نے ان دونوں اعضاء کی جدائی کے بعد دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے کا تصور بھی نہیں کیا۔ اور یہ معاملہ اب تک ویسا ہی ہے جیسے فقہاء کرام کے دور میں تھا، طب جدید کے تجربات نے اگرچہ جراحت اور اعضاء کی پیوندکاری کے میدان میں نئے نئے باب کھولے ہیں، لیکن اب تک اعضاء کو ان کی جگہ پر لگانے میں مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوئی، پیوندکاری کے ذریعہ لگائے جانے والے ہاتھ پاؤں، بڑے بڑے اخراجات برداشت کرنے، اور سخت مشقت اٹھانے کے باوجود، وہ پہلے کی طرح کام نہیں کرتے، حتی کہ وہ اعضاء جو لکڑی یا لوہے کے بنا کر لگادیے جاتے ہیں، وہ پیوندکاری کے ذریعہ لگائے جانے والے اصلی اعضاء کی بنسبت مریض کے لئے زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتے ہیں، چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف براٹانیکا میں ہے :

"If the delicate sheaths containing the nerves are cut, however. as must happen if a nerve is partially or completely severed, regeneration may not be possible. Even if regeneration occurs,it is unlikely to be complete... defective nerve regeneration is the main reason why limb grafts usually are unsatistactory. A mechanical artificial limb is likely to be of more value to the patient" (1)

یعنی وہ باریک جھلی جو پٹھوں پر محیط ہوتی ہے، اگر اس جھلی کو کاٹ دیا جائے، جیسا کہ جب کسی پٹھے کو کلاًیا جزءً کاٹ دیا جائے، تو اس جھلی کا کٹنا لازم ہے، اس

---

(1) Encyclopeadia Britannica V.28p.747 ed 1988.

جھلی کا دوبارہ پیدا ہونا ممکن نہیں، اور اگر دوبارہ پیدا ہو بھی جائے، تو بھی مکمل طور پر پیدا ہونا متعذر ہے........اور دوبارہ پیدا نہ ہونے کا یہی نقص اعضاء کی پیوند کاری کا میاب نہ ہونے کا سب سے بڑا سبب ہے، ظاہر ہے کہ مصنوعی طور بنائے جانے والا عضو مریض کے لئے زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔

ایک اور جگہ لکھا ہے کہ :

"Replacement of severed hands and arms has been tried in a few patients, and some of the results appear to have been worthwhile; replacemen of lower limbs seem much less justifiable, because the patient is likely to be better off with an artificial leg" (1)

بعض مریضوں کے کٹے ہوئے ہاتھوں اور بازوؤں کو دوبارہ ان کی جگہ پر جوڑنے کا رادہ کیا گیا، اگر چہ اس کے بعض نتائج تو عادۃً ظاہر ہوئے۔لیکن یہ بات سامنے آئی کہ نچلے اعضاء ۔جیسے پاؤں۔ کا ٹھیک ٹھیک درست ہونا اکثر کے مقابلے میں بہت کم پایا گیا، جبکہ مریض مصنوعی پاؤں کے استعمال کو زیادہ بہتر محسوس کرتا ہے۔

میں نے اس بارے میں قابل اعتماد ڈاکٹروں سے رجوع کیا، انہوں نے اس بات کی تائید کی اور اس پر یقین کا اظہار کیا کہ ہاتھ پاؤں کا اعادہ کامیاب نہیں ہے، لہٰذا ہاتھ پاؤں کے لوٹانے کا معاملہ ایسا ہے جو واقع نہیں ہوسکتا، حتی کہ اس

---

(1) Micropeadia Britannica V.11p.899 ed 1988

زمانے میں بھی کامیاب نہیں ہوسکا، اس لئے اس کے حکم شرعی کی بحث کرنا ایک نظری بحث ہوگی، جس کا واقعی اور عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں، بخلاف قصاص کے مسئلہ کے، قصاص کے اندر ہاتھ یا پاؤں کے اجزاء میں کسی ایسے جزء کو جدا کردیا جائے جس کو سرجری کے ذریعہ دوبارہ لوٹانا ممکن ہو، لہٰذا اس کی بحث عملی فائدہ سے خالی نہیں، اس وجہ سے اس بحث کو میں نے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ہے۔

جہاں تک چوری اور ڈاکے میں کاٹے گئے عضو کی بحث کا تعلق ہے، چونکہ اس کا بھی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے (کیونکہ اس ہاتھ اور پاؤں کا جوڑنا ممکن ہی نہیں) لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اس کے پیش آنے سے پہلے اس کے اندر غور وخوض نہ کریں، اور فقہاء سلف نے اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ جو واقعہ اب تک پیش نہیں آیا اس کے اندر غور وخوض کیا جائے، فقہاء فرماتے ہیں :

لا تعجلوا بالبلاء قبل نزوله

بلاء اور مصیبت نازل ہونے سے پہلے اس کی جلدی مت کرو۔ لہٰذا اس مسئلہ میں کوئی قطعی بات نہیں کرتا، جب تک آنکھوں سے اس کا مشاہدہ نہ کرلیں، البتہ میں یہ چاہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی بنیاد کو ذکر کردوں، جس پر اس مسئلہ کی بنیاد ہے، اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ ایسا واقعہ پیش آگیا ہے تاکہ اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنے میں مددگار ومعاون بن جائے۔

وہ یہ کہ اس مسئلے کے دو حل ہیں

پہلا حل : یہ ہے کہ ہم حد کو قصاص پر قیاس کریں، اور یہ کہیں کہ ماقبل میں

قصاص کی بحث سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مختار یہ ہے کہ قصاص کا حکم عضو کو جدا کرنے سے اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، قصاص کے حکم میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ وہ عضو ہمیشہ کے لئے فوت شدہ حالت میں باقی رہے، یہی حکم حد کا ہے کہ جب ایک مرتبہ ہاتھ یا پاؤں جدا کرنے کے ذریعہ حد قائم کر دی گئی تو اب حد کا عمل مکمل ہو گیا، اس ہاتھ کو یا اس کی منفعت کو ہمیشہ کے لئے فوت کرنا مقصود نہیں، اور اسی وجہ سے چور اور ڈاکوں کے لئے جائز ہے کہ وہ مصنوعی ہاتھ یا پاؤں لگوا کر ان کو استعمال کر لیں، لہٰذا اس میں بھی کوئی مانع نہیں ہے کہ وہ اپنے کٹے ہوئے ہاتھ کو پیوند کاری کے ذریعہ دوبارہ لگا لیں۔

دوسرا حل : یہ ہے کہ حد اور قصاص کے درمیان فرق ہے، وہ یہ ہے کہ قصاص کے اندر مقصود یہ ہے کہ مجنی علیہ کو جتنا نقصان اور ضرر پہنچا ہے، اتنا ہی ضرر جانی کو پہنچایا جائے، یہ مقصد عضو کو جدا کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ جانی سے جو جنایت صادر ہوئی ہے وہ عضو کے جدا کرنے سے آگے متجاوز نہیں ہوئی، اور اگر مجنی علیہ اپنے عضو کو اس کی جگہ پر دوبار لوٹانا چاہے تو اس کے لئے اس میں کوئی مانع نہیں ہے۔ یہی معاملہ استیفاء قصاص کا ہے کہ صرف عضو کو جدا کرنے سے قصاص حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ قصاص اس بات سے نہیں روکتا کہ جانی اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لگا لے، برخلاف حد میں عضو کو جدا کرنے کے، اس لئے کہ حد میں عضو کو جدا کرنا کسی ضرر مماثل کے مقابل نہیں، بلکہ وہ تو ابتداءً ہی اللہ شانہ کی طرف سے ایک مقررہ سزا ہے، چونکہ حد میں اللہ تعالیٰ نے ہاتھ کاٹنے اور پاؤں کاٹنے کو فرض فرمایا ہے، لہٰذا حد کے اندر صرف عضو کو جدا کرنا ہی مقصود نہیں، بلکہ

مقصود یہ ہے کہ اس عضو کو اس لئے جدا کر دیا جائے تا کہ جانی پر اس عضو کی منفعت فوت ہو جائے، اب اگر ہم جانی کو اس عضو کے دوبارہ لگانے کی اجازت دیدیں تو اس سے حد کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

لہٰذا اس مسئلہ میں غور وخوض اس بات پر موقوف ہے کہ آیا حد کا مقصد جانی کا عضو جدا کر کے اس کو تکلیف دینا ہے، یا مکمل طور پر اس عضو کی منفعت فوت کرنا ہے؟ اگر اول مقصود ہے تو جانی کے لئے اس عضو کا اعادہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر ثانی مقصود ہے تو پھر اعادہ کرنا جائز نہ ہوگا، اور دونوں احتمالات پر دلائل موجود ہیں، البتہ اس وقت کسی ایک کے بارے میں قطعی حکم لگانا ہم پر واجب نہیں، اس لئے کہ آج کے دور میں بھی یہ مسئلہ غیر متصور الوقوع ہے، اور جس دور میں یہ مسئلہ متصور الوقوع ہو جائے گا، اس دور کے فقہاء کے دلوں کو اللہ تعالیٰ اس حکم کے لئے کھول دیں گے، جس میں اللہ تعالیٰ کی رضا مقصود ہے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

واللہ سبحانه و تعالیٰ أعلم

(۳)

احکام التورّق وتطبیقاته المصرفیة

یعنی

کسی چیز کو ادھار خرید کر

کم قیمت پر نقد فروخت کرنا

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۳) ''کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا''

یہ عربی مقالہ "احکام التورق و تطبیقاته المصرفية" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کی "المجمع الفقهی" المكة المكرمة کے ساتویں اجلاس منعقدہ جنوری ۲۰۰۳ء میں پیش کیا گیا، یہ مقالہ "بحوث فی قضايا فقهية معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

احکام التورّق وتطبیقاتہ المصرفیۃ

(کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا)

الحمدللّٰہ ربّ العالمین، والصلاۃ والسلام علی سیدنا و مولانا محمد خاتم النبیین، واشرف المرسلین، وعلی آلہ واصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین۔

اَمّا بعد:

یہ ایک مقالہ ہے، جس کے اندر میں نے 'تورّق' کے احکام اور اس کی ان عملی صورتوں کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے جو آجکل اسلامی مالیاتی اداروں میں جاری ہیں، یا ان کو جاری کرنے کی تجویز پیش کی جا رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ مجھے اس کے اندر سیدھے راستے پر رہنے کی توفیق عطا فرمائے اور لغزش اور غلطی سے میری حفاظت فرمائے۔ آمین۔

تورّق کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظ 'تورّق' وَرِق (واؤ کے فتح اور را کے کسرہ کے ساتھ) سے مأخوذ ہے، جس کے معنی ہیں ''ڈھلے ہوئے درہم'' اسی طرح ''الرِقۃ'' (بکسر الراء و تخفیف القاف) سے ماخوذ ہے، ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ: ''وَرِق'' کے معنی ہیں

''چاندی'' چاہے وہ ڈھلی ہوی ہو، جیسے دراہم، یا ڈھلی ہوئی نہ ہو(۱)

لغت میں لفظ ''تورّق'' نہیں ملتا، اھل لغت نے لفظ ''وَرِق'' سے نکلنے والے جن افعال مشتقہ کا ذکر کیا ہے، وہ صرف ''ایراق'' (باب افعال) اور استیراق (باب استفعال) میں محدود ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے، اَورق الرجل'' جب کسی کے پاس مال زیادہ ہو جائے، اور ''مستورق'' اس شخص کو کہا جاتا ہے جو چاندی طلب کرے، شاید فقہاء کرام نے ''تورّق'' کی اصطلاح اس شخص کے لئے وضع کی ہے جو چاندی حاصل کرنے میں مشقت اٹھائے۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''تورّق'' یہ ہے کہ کوئی شخص ادھار سامان خریدے، پھر بائع کے علاوہ کسی اور کو وہی سامان اس قیمت سے کم قیمت پر نقد فروخت کردے جس قیمت پر اس نے وہ سامان خریدا ہے اور اس کے ذریعہ اس کو نقد رقم حاصل ہو جائے (۲)

اس نام کے ساتھ یہ اصطلاح فقہاء کرام میں صرف فقہاء حنابلہ کی کتابوں میں ملتی ہے، چنانچہ امام شمس الدین ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو احتاج الی نقد، فاشتری مایساوی مائة بمائتین، فلابأس، نص علیه وهی التقورّق۔(۳)

''اگر ایک شخص کو نقد رقم کی ضرورت تھی، اس نے سو روپے والی چیز دوسو روپے میں (ادھار) خرید لی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔''

---

(۱) لسان العرب لابن منظور، ج۱۰، ص۳۷۵، طبع قم، ایران ۱٤۰۵ھ

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱٤، ص۱٤۷

(۳) الفروع لابن مفلح، ج٤، ص۱۷۱

علامہ ابن قیم جوزی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ:

التورّق آخیة الربا(۱)

یعنی'تورّق' سود کا پھندا ہے۔

اگر یہ قول حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے انہی الفاظ سے ثابت ہو (البتہ مجھے مستند کتب حدیث میں ان کا یہ قول نہیں ملا) تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کلمہ ''تورّق'' قرن اوّل سے اس معنی میں مستعمل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اہل لغت نے، حتی کہ وہ حضرات جنہوں نے فقہاء کی اصطلاحات پر مستقل کتابیں تألیف کی ہیں۔ جیسے فیومی اور مطرزی وغیرہ نے بھی یہ کلمہ ذکر نہیں کیا ہے، البتہ فیومی رحمۃ اللہ علیہ نے ''تورّق'' کی صورت بیان کرکے اس کا نام "عیـــنة" رکھا ہے۔(۲) اسی وجہ سے فقہاء حنابلہ کے علاوہ جمہور فقہاء نے ان کی اتباع میں اس کو "عینة" کی صورتوں میں ایک صورت کے طور پر بیان کیا ہے۔ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

فقہاء حنابلہ کی اصطلاح کے مطابق ''تورّق'' اور "عینة" میں فرق یہ ہے کہ "عینة" اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص اپنا سامان ادھار فروخت کرے، اور پھر وہی بائع اپنا سامان قیمت فروخت سے کم قیمت پر نقد خرید لے جبکہ ''تورّق'' میں خریدنے والا وہی بائع نہیں ہوتا جس نے ابتداءً وہ سامان فروخت کیا ہے، بلکہ

---

(۱) تهذيب السنن لأبي داؤد، ج٥، ص١٠٨ - "آخية" رسّی کے اس پھندے کو کہا جاتا ہے جو رسّی کے کنارے پر ہوتا ہے، اور جس کے ذریعہ جانور کو باندھا جاتا ہے۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ ''تورّق'' سود کی طرف کھینچتا ہے۔

(۲) المصباح المنير للفيومی، ج٢، ص٤٤١

مشتری اوّل کسی تیسرے شخص کو وہ سامان نقد فروخت کرتا ہے کہ بائع اوّل کے ساتھ اس تیسرے شخص کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لہٰذا "عینة" میں سامان بائع اوّل کی طرف واپس چلا جاتا ہے، اور "تورّق" میں وہ سامان بائع اوّل کی طرف واپس نہیں لوٹتا، بلکہ مشتری اس چیز کو اپنی ملکیت میں لانے کے بعد اس کو بازار میں نقد فروخت کر دیتا ہے، تاکہ اسے پیسے حاصل ہو جائیں۔ جن حضرات نے اس کو "عینة" کی صورتوں میں سے ایک صورت قرار دیا ہے۔ ان حضرات نے یہ دیکھا کہ یہ صورت مندرجہ ذیل میں امور میں "عینة" کے ساتھ مشترک ہے:

(۱)..... "تورق" اور "عینة" دونوں میں بائع اوّل اپنا سامان ادھار فروخت کرتا ہے اور بازار میں وہ چیز جس قیمت پر نقد فروخت ہو رہی ہے۔ اس قیمت سے زیادہ پر فروخت کرتا ہے۔

(۲)..... تورق اور "عینة" دونوں میں مشتری اوّل کا مقصود نقد رقم کا حصول ہوتا ہے۔

(۳)..... ان دونوں کو درحقیقت سودی قرض سے بچنے کے لئے ایک حیلہ اور مخرج کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

فقہاء کے نزدیک "تورّق" کا حکم

جہاں تک فقہاء حنابلہ کے نزدیک "تورّق" کا تعلق ہے تو ان کی کتابوں کی مراجعت سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگرچہ اس بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے دو قول ہیں، ایک قول "مکروہ" ہونے کا ہے۔ لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول جواز کا ہے۔ چنانچہ ابن مفلح دونوں قول ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولو احتاج الی نقد، فاشتری مایساوی مائة بمائتین، فلابأس، نصّ علیه، وهی التورّق، وعنه: یکره، وحرمه شیخنا(۱)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، اور وہ شخص سو روپے والی چیز دو سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس پر صراحت فرمائی ہے، اور اسی کا نام "تورّق" ہے، امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے، اور ہمارے شیخ نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو کان مقصود المشتری الدرهم، وابتاع السلعة الی أجل لیبیعها ویأخذ ثمنها، فهذا یسمّی التورّق، ففی کراهته عن احمد روایتان(۲)

اگر مشتری کا مقصد درہم کا حصول ہو، اور وہ کوئی سامان ادھار خرید لے، تاکہ اس کو فروخت کرکے رقم حاصل کرلے تو اس کا نام "تورّق" ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی کراہت کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔

لیکن علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

لو احتاج الی نقد، فاشتری مایساوی مائة بمائة و خمسین، فلابأس، نصّ علیه، وهو المذهب، وعلیه

---

(۱) الفروع لابن مفلح، ج ٤، ص ۱۷۱

(۲) فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیة، ج ۲۹، ص ۳۰

الاصحاب، وهى مسألة التورق(۱)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو اور وہ شخص سو روپے والی چیز ڈیڑھ سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس کی صراحت کی گئی ہے، یہی مذہب ہے اور اسی پر تمام اصحاب کا اتفاق ہے اور یہی مسئلہ ''تورّق'' کہلاتا ہے۔

اس عبارت میں علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرما دیا کہ اصل مذہب جواز کا ہے، اور فقہاء حنابلہ کی بہت بڑی جماعت اسی طرف گئی ہے، اسی وجہ سے علامہ بھوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ومن احتاج لنقد، فاشترى مايساوى ألفا بأكثر ليتوسع بثمنه، فلابأس نصًا(۲)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، چنانچہ وہ شخص ایک ہزار روپے والی چیز زیادہ قیمت پر خرید لے، تاکہ اس کو ثمن میں توسع ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اور ''کشاف القناع'' میں فرماتے ہیں:

ولو احتاج انسان الى نقد، فاشترى مايساوى مائة بمائة وخمسين، فلا بأس بذلك، نص عليه، وهى أى هذه المسألة تسمىٰ مسألة التورّق(۳)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، چنانچہ وہ شخص سو روپے

(۱) الإنصاف للمرداوى، ج ٤، ص ۳۳۷، مطبع دار التراث العربى ۱٤۰۰ھ

(۲) شرح منتهى الارادات، ج ۲، ص ۱۵۸، طبع دار الفكر۔

(۳) كشاف القناع، ج ۳، ص ۱۷۵، مطبعة الحكومة بمكة ۱۳۹٤ھ

والی چیز ڈیڑھ سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی صراحت کی گئی ہے، اور اس مسئلہ کو "مسئلہ التورق" کہا جاتا ہے۔

علامہ بھوتی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں کسی اختلاف کو ذکر نہیں فرمایا، اس لئے کہ ان کے مذہب میں قول معتمد جواز کا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے، اگر چہ انہوں نے "تورّق" کا مسئلہ صراحتاً ذکر نہیں فرمایا۔ لیکن بیع "عینۃ" پر کلام کے دوران اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا کہ وہ بیع "عینۃ" جو نا جائز ہے، وہ یہ ہے کہ وہ بائع جس نے اپنا سامان ادھار فروخت کیا ہے، وہی بائع دوبارہ اس سامان کو خرید لے، اس کے بعد فرمایا:

وفی کل موضع قلنا لا یجوزله أن یشتری، لایجوز ذلك لوكيله، لأنه قائم مقامه، ويجوز لغيره من الناس، سواء كان أباه اوابنه اوغيرهما، لأنه غير البائع اشترى بنسيئة، أشبه الأجنبى(١)

یعنی ہر وہ مقام جہاں ہم نے یہ کہا ہے کہ "بائع کے لئے خریدنا جائز نہیں" اسی طرح بائع کے وکیل کے لئے بھی خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ وکیل مؤکل کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے، البتہ بائع کے علاوہ دوسروں کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے، چاہے خریدنے والا بائع کا باپ ہو، یا بیٹا ہو، یا کوئی اور

---

(١) المغنی لابن قدامة، ج٤، ص٤٦، دارالکتب العلمية، بيروت

ہو۔اس لئے کہ وہ غیر بائع ہے جس نے وہ چیز ادھار خریدی تھی، لہٰذا وہ باپ اور بیٹا اجنبی کے مشابہہ ہو گئے۔

یہ عبارت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر مشتری ثانی بائع اوّل کے علاوہ کوئی اجنبی ہو تو یہ بیع جائز ہے، اور ''تورّق'' میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔

ظاہر یہی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک مختار مذہب جواز کا ہے، لیکن علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ''شراء'' کی مختلف انواع بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

والثالث: ان لایکون مقصوده لا هذا ولا هذا (یعنی لیس مقصود المشتری الا نتفاع بالسلعة ولا الاتجارفیها) بل مقصوده دراهم لحاجته الیها، وقد تعذر علیه أن یستسلف قرضا، او سلما، فیشتری سلعة یبیعها ویأخذ ثمنها، فهذا هو التورّق، وهو مکروه فی أظهر قولی العلماء، وهذا احدی الروایتین عن احمد(۱)

تیسری صورت یہ ہے کہ مشتری کا مقصد نہ یہ ہو، نہ وہ ہو (یعنی مشتری کا مقصد نہ تو اس سامان سے انتفاع کرنا ہو، نہ ہی اس سامان کے ذریعہ تجارت کرنی مقصود ہو) بلکہ اس کا مقصد دراہم حاصل کرنا ہو، جس کی اسے ضرورت ہے، اور اس کے لئے کسی سے قرض حاصل کرنا، یا بیع سلم کرنا بھی متعذر تھا، لہٰذا وہ سامان خرید کر اس کو فروخت کر دیتا ہے، اور اس کے ذریعہ پیسے حاصل کر لیتا ہے۔ یہی صورت 'تورق' ہے، علماء کے دو

(۱) فتاوی ابن تیمیة، ج۲۹، ص ٤٤٢،

اقوال میں سے اظہر قول یہ ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اس طرح ہے۔

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فان قيل: فماتقولون اذالم تعد السلعة اليه، بل رجعت الى ثالث، هل تسمّون ذلك عينه؟ قيل: هذه مسالة التورق، لأن المقصود منها الورق، وقد نص احمد فى روايه أبى داؤد على أنها من العينة، وأطلق عليها اسمها، وقد اختلف السلف فى كراهيتها، فكان عمر بن عبدالعزيز يكرهها، وكان يقول: التورّق آخية الربا، ورخص فيه اياس بن معاوية، وعن أحمد فيها روايتان منصوصتان، وعلل الكراهة فى احدا هما بأنه بيع مضطرّ، وقد روى أبوداؤد عن علّى أن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم نهى عن بيع المضطرّ. فأحمد رحمه اللّٰه أشار إلى أن العينة انما تقع من رجل مضطرّ الى نقد، لأن الموسر يضن عليه بالقرض، فيضطر الى أن يشترى منه سلعة ثم يبيعها، فان اشتراها منه بائعها كانت عينة، وان باعها من غيره فهى التورّق، ومقصوده فى الموضعين الثمن، فقد حصل فى ذمته ثمن مؤجل مقابل ثمن حالّ انقص منه، ولا معنى للربا الا هذا، لكنه ربابسلم، لم يحصل له مقصوده الابمشقة، ولولم يقصده كان

ربا بسهولة(۱)

یعنی اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ حضرات بیع کی اس صورت کے بارے میں کیا فرماتے ہیں، جس میں ''سامان'' واپس بائع کے پاس نہ لوٹے، بلکہ تیسرے شخص کے پاس چلا جائے، کیا آپ حضرات اس کو بھی "عینة" کا نام رکھتے ہیں؟ جواب میں کہا گیا کہ یہ صورت ''تورّق'' کی ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مشتری کا مقصود ''دراھم کا حصول ہوتا ہے۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ یہ بھی بیع "عیـــــنة" کی ایک صورت ہے۔ اس اس پر بیع "عیــنة" کا اطلاق کیا جائے، البتہ قدماء نے اس کی کراہیت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ اس کو مکروہ قرار دیتے تھے۔ چنانچہ آپ فرماتے تھے کہ ''التورّق آخیۃ الربا'' یعنی تورّق سود کا پھندا ہے۔ اور حضرت ایاس بن معاویہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی اجازت دی ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کے بارے میں دو روایتیں منصوص ہیں، ان میں جس روایت میں اس صورت کو مکروہ قرار دیا ہے، اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ بیع مضطرّ ہے، اور امام ابوداؤد نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ

(۱) تهذيب السنن لابن القيم، ج۵، ص۱۰۸، ۱۰۹، مکتبہ اثریہ، پاکستان۔

''حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مضطر سے منع فرمایا ہے۔

لہٰذا امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ بیع عینہ وہی شخص کرتا ہے جو نقد رقم کے حصول کی طرف مجبور ہوتا ہے، کیونکہ مالدار شخص اس کو قرض دینے میں بخل کرتا ہے، لہٰذا وہ غریب اس پر مجبور ہوتا ہے کہ اس مالدار سے سامان خرید کر پھر فروخت کر دے، اب اگر خریدار وہی بائع اول ہی ہو تو یہ صورت ''بیع عینہ'' ہے، اور اگر خریدار بائع اوّل کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو تو یہ ''تورّق'' ہے اور دونوں صورتوں میں مشتری کا مقصود ''ثمن'' کا حصول ہے، اس معاملے کے نتیجے میں اس مشتری کے ذمہ ثمن حال انقص کے مقابلے میں ثمن مؤجل اکثر لازم آ رہا ہے، اور اسی کو سود کہا جاتا ہے، البتہ ادھار لین دین کے نتیجے میں سود لازم آیا، جس میں مقصد کا حصول مشقت سے ہوا، اگر ادھار لین دین درمیان میں نہ ہوتا تو یہ یقیناً سود ہوتا۔

شوافع کا مذہب

جہاں تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء جس کو ''بیع عینۃ'' فرماتے ہیں، آپ نے اس کے جائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے، بیع عینہ یہ ہے کہ بائع اول مشتری سے وہی چیز کم قیمت پر خرید لے، چنانچہ اپنی کتاب ''الاُمّ'' میں بڑی شدت کے ساتھ بیع عینہ کے جواز کی تصریح فرمائی ہے۔ پھر فرمایا:

واذا كانت هذه السلعة لى كسائر مالى، لم لا أبيع ملكى بماشئت و شاء المشترى(١)

''یعنی جب دوسرے مال کی طرح وہ مال میری ملکیت میں آ گیا تو میں اپنی ملکیت کو جس طرح چاہوں، فروخت کروں۔ جبکہ مشتری بھی اس کو خریدنا چاہتا ہے''۔

اس کے بعد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ''عینہ'' کے جواز پر دلائل دینے میں طویل کلام فرمایا ہے، اور اس میں کسی کراہت کا ذکر نہیں فرمایا (۲) اور متقدمین شوافع بھی اسی راستے چلتے ہوئے اس کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اذا باع شيئاً الى أجل و سلّم، ثم اشتراه قبل حلول الأجل يجوز، سواء اشتراه بمثل ماباع او بأقل او بأكثر، كما يجوز بعد حلول الأجل(٣)

یعنی اگر کسی شخص نے کوئی چیز ایک مدت کے لئے ادھار فروخت کی، اور وہ چیز مشتری کے سپرد کردی، اور پھر مدت آنے سے پہلے بائع نے وہی چیز دوبارہ خرید لی تو یہ صورت جائز ہے، چاہے بائع نے وہ چیز اسی قیمت پر خریدی ہو جس قیمت پر فروخت کی تھی، یا کم پر خریدی ہو، یا زیادہ قیمت پر

---

(١) مختصر المزنى

(٢) كتاب الام، باب بيع الاجال، ج٣، ص٧٨، مكتبه الكليات الازهريه، و ج٦، ص٢٤٩، ومابعده فى طبعة دار قتيبة ١٢

(٣) التهذيب للبغوى، ج٣، ص٤٨٩

خریدی ہو۔ جیسا کہ مدت گزرنے کے بعد بائع کے لئے خریدنا جائز ہے۔

امام ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات کے ساتھ شدت سے مناقشہ فرمایا ہے جو بیع "عینة" کے عدم جواز کے قائل ہیں اور حضرت عائشہ اور حضرت زید بن اُرقم رضی اللہ عنہما کی جس حدیث سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس کا رد فرمایا ہے، بحث کے آخر میں فرمایا:

> و أما الجواب عن قولهم إنه ذريعة الى الربا الحرام فغلط، بل هو سبب يمنع من الرباالحرام، و مامنع من الحرام كان ندباً۔
>
> یعنی جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ بیع عیـــــنة ربا حرام کی طرف جانے کا ذریعہ ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ یہ بات غلط ہے، بلکہ یہ بیع رباالحرام سے روکنے کا سبب ہے، جو صورت رباالحرام سے روکنے کا سبب ہوگی وہ مندوب ہوگی۔

علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول کی تائید میں ''تمر خیبر'' والی حدیث سے استدلال فرمایا ہے(۱)

اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بیع کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

> ليس من المناهي بيع العينة ...... وهوأن يبيع غيره شيئًا بثمن مؤجل ويسلمه اليه، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً ...... سواء صارت

(۱) الحاوی الکبیر للماوردی، ج ۵، ص ۲۸۷ تا ۲۹۰، مکتبة دارالباز، مكة المكرمة۔

العينة عادة له غالبة فى البلد، أم لا، هذا هو الصحيح المعروف فى كتب الأصحاب، وأفتى الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائينى والشيخ أبومحمد بأنه اذا صار عادة له صار البيع الثانى كالمشروط فى الأوّل، فيبطلان جميعاً(۱)

یعنی "بیع عینة" منہی عنہ بیوع میں سے نہیں...... بیع عینہ یہ ہے کہ بائع کسی شخص کو کوئی چیز ثمن مؤجل پر فروخت کرے، اور وہ چیز اس کے حوالے کر دے، اور پھر ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے وہی چیز پہلی قیمت سے کم قیمت پر نقد خرید لے...... چاہے بیع عینة کرنے کی عادت شہر میں رائج ہو یا نہ ہو۔ یہی بات زیادہ صحیح اور اصحاب مذہب کی کتابوں میں معروف و مشہور ہے۔ البتہ استاذ ابواسحٰق اسفرائینی رحمہ اللہ علیہ اور شیخ ابومحمد رحمہ اللہ علیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جب شہر میں بیع عینة کی عادت رائج ہو جائے تو اس کے نتیجے میں بیع ثانی بیع اوّل کے اندر کالمشروط ہو جائے گی، جس کی وجہ سے دونوں بیع باطل ہو جائیں گی۔

لیکن متأخرین شوافع میں سے بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ یہ عقد کراھت کے ساتھ درست ہے۔ چنانچہ قاضی زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ويكره بيع العينة ...... لمافيها من الا ستظهار على

(۱) روضة الطالبين للنووى، ج۳، ص۴۱۶، ۴۱۷

ذی الحاجة، وھو ان یبیعه عینا بثمن کثیر مؤجل ویسلمھا له، ثم یشتریھا منه بنقدیسیر...... فیصح ذلك، ولو صار عادۃ له غالبة(۱)

یعنی بیع عینۃ مکروہ ہے...... اس لئے کہ اس میں ضرورت مند پر غلبہ حاصل کرنا ہوتا ہے، بیع عینہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی چیز ثمن کثیر کے ساتھ ادھار فروخت کردے۔ اور وہ چیز اس کے سپرد کردے، پھر وہی چیز اس مشتری سے کم قیمت پر نقد خرید لے...... یہ صورت صحیح ہے، اگرچہ شہر میں اس عادت کا رواج ہو چکا ہو۔

اسی طرح علامہ شربینی خطیب اور علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہما دونوں نے "المنہاج" کی شروح میں بیان فرمایا ہے کہ بیع عینہ مکروہ بیوع میں سے ہے(۲)

جہاں تک "تورّق" کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے نہ تو اس کا مستقلاً ذکر کیا ہے، نہ ہی بیع عینہ کی صورت کے طور پر ذکر کیا ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جب ان حضرات نے یہ صورت جائز قرار دی ہے کہ بائع اول وہی چیز کم قیمت پر نقد خرید لے تو اجنبی کا خریدنا بطریق جائز ہوگا، بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس تورّق والی صورت کو اس طور پر ذکر کیا ہے کہ جو حضرات بیع عینہ کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کے اور ہمارے درمیان یہ تورّق والی صورت بالاتفاق جائز ہے،

---

(۱) أسنی المطالب للأنصاری، ج٤، ص١٠٤

(۲) مغنی المحتاج، ج٢، ص٣٩، دار احیاء التراث، بیروت، ونھایة المحتاج، ج٣، ص٣٦٠، نفس المطبع،

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان حضرات سے مناقشہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قیل: أفحرام علیه أن یبیع ماله بنقد، و ان کان اشتراه إلی أجل؟ فإن قال: لا اذا باعه من غیره، قیل فمن حرّمه منه؟(۱)

ان سے کہا گیا کہ کیا یہ صورت حرام ہے کہ کوئی شخص اپنا مال نقد فروخت کرے، اگرچہ اس نے وہ مال ادھار خریدا ہو؟ اگر اس کے جواب میں یہ کہا کہ حرام نہیں۔ بشرطیکہ بائع اوّل کے علاوہ کسی اور کو فروخت کرے، تو یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اس صورت کو (یعنی جب وہ مشتری بائع اوّل ہی کو فروخت کرے) کس نے حرام کیا ہے؟

اسی لئے علامہ فیومی رحمۃ اللہ علیہ بیع ''عینۃ'' کی تشریح میں فرماتے ہیں:

وذلك حرام اذا اشترط المشتری علی البائع أن یشتریها منه بثمن معلوم، فان لم یکن بینهما شرط، فاجازها الشافعی، لوقوع العقد سالما من المفسدات، ومنعها بعض المتقدمین، وکان یقول: هی أخت الربا، فلو باعها المشتری من غیر بائعها فی المجلس فهی عینة أیضا، لکنها جائزة بالاتفاق(۲)

یعنی یہ صورت اس وقت حرام ہے جب مشتری بائع پر یہ شرط عائد کردے کہ وہ خود اس چیز کو ثمن معلوم کے ساتھ خرید لے گا،

---

(۱) الأمّ للشافعی، ج۶، ص ۲۵۰، دارقتیبة

(۲) المصباح المنیر للفیوّمی، ج۲، ص ۴۴۱

لیکن اگر بائع اور مشتری کے درمیان اس طرح کی کوئی شرط نہیں تھی تو اس معاملہ کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جائز فرمایا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ عقد مفسدات سے محفوظ ہے، البتہ بعض متقدمین نے اس عقد کو بھی ممنوع قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "هي أخت الربا" یعنی یہ معاملہ ربا کی بہن ہے۔ لہٰذا اگر مشتری وہ چیز مجلس ہی میں بائع اوّل کے علاوہ کسی اور کو فروخت کر دے تو یہ صورت بھی "بیع عینہ" ہے، لیکن بالاتفاق جائز ہے۔

مالکیہ کا مذہب

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو بیع کی جس صورت کو شوافع اور حنابلہ "عینة" کا نام دیتے ہیں، مالکیہ اس صورت کو ان "بیوع الآجال" کے تحت درج کرتے ہیں، جو ظاہراً تو جائز ہیں۔ لیکن حقیقت میں عدم جواز کے اندر داخل ہیں(۱)

اور اس کے عدم جواز میں مالکیہ کا مذہب دوسرے مذاہب کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے۔ چنانچہ حضرات مالکیہ اس بیع کے فسخ کو واجب قرار دیتے ہیں، جب تک وہ سامان قائم ہو(۲) لیکن "تورّق" والی صورت کو ان بیوع ممنوعہ کے

---

(۱) چنانچہ مالکیہ کی اصطلاح میں "عینة" بالکل علیحدہ معاملہ ہے جو "المرابحة للآمر بالشراء" کے مشابہ ہے، جس پر آج کل کے اسلامی بنکوں میں تعامل جاری ہے۔

(۲) علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنا سامان ادھار قیمت پر فروخت کرے، اور پھر اسی سامان کو پہلی قیمت سے کم قیمت پر نقد خرید لے تو ابن ماجشون رحمة الله عليه کے نزدیک دونوں بیع فسخ ہیں، غور کرنے سے یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ (المقدمات الممهدات لابن رشد، ۲:۵۳، دارالغرب الاسلامی)

اندر شمار نہیں کرتے، اور فقہاء مالکیہ کی عبارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ''تورّق'' جائز ہے۔ چنانچہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

وسئل مالك عن رجل ممن يعين، يبيع السلعة من الرجل بثمن الى أجل، فاذا قبضها منه ابتاعها منه رجل حاضر كان قاعداً معهما، فباعهامنه، ثم ان الذى باعها الاوّل اشتراها منه بعد، وذلك فى موضع واحد، قال: لا خير فى هذا، ورآه كأنه محلل فيما بينهما(۱)

امام مالک رحمہ اللہ علیہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو بیع عینہ کرتا ہے اس طرح کہ ایک شخص کو اپنا سامان ادھار قیمت پر فروخت کرتا ہے، جب وہ مشتری اس چیز پر قبضہ کر لیتا ہے تو ایک تیسرا شخص جو اس مجلس میں ان کے پاس بیٹھا ہوتا ہے، مشتری سے وہ چیز خرید لیتا ہے، مشتری وہ چیز اس کو فروخت کر دیتا ہے۔ پھر بائع اول وہی چیز اس تیسرے شخص سے دوبارہ خرید لیتا ہے، یہ سب عقد ایک ہی مجلس میں انجام پاتے ہیں۔ جواب میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں خیر نہیں ہے، اور ان کا خیال یہ ہے کہ یہ تیسرا شخص عاقدین کے درمیان ''محلل'' کا کام انجام دے رہا ہے۔

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت کو منع

(۱) البیان والتحصیل لابن رشد، ج ۷، ص ۸۹، دار الغرب الاسلامی

فرمایا ہے، اس لئے کہ وہ تیسرا شخص بائع اوّل کے لئے محلّل (حلال کرنے والا) بن رہا ہے، لیکن اگر یہ تیسرا شخص وہ چیز بائع اوّل کو فروخت نہ کرے تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہوگی۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ علیہ دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

قال عیسی: و سمعت ابن القاسم سئل عن رجل اشتری من رجل سلعة بثمن ألی أجل، ثم إن البائع أمر رجلاً أن یشتری له سلعة بنقد، و دفع الیه دنانیره، فاشتراها المأمور من المشتری بأقل من الثمن الذی کان ابتاعها به المشتری، و قد علم المأمور أن الآمر باعها منه أو لم یعلم وقد فاتت السلعة، قال: لا خیر فیه(۱)

عیسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے ابن القاسم سے سنا کہ اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے دوسرے شخص سے کوئی چیز ادھار خریدی، پھر بائع نے ایک شخص کو حکم دیا کہ میرے لئے وہی چیز مشتری سے نقد خرید لے، اور بائع نے اس کو دینار بھی دیدئے، چنانچہ اس مامور شخص نے وہی چیز مشتری سے اس قیمت سے کم قیمت پر خرید لی جس قیمت پر مشتری نے خریدی تھی۔ چاہے مأمور کے علم میں یہ بات ہو کہ آمر نے ہی یہ چیز مشتری کو فروخت کی ہے۔ یا علم میں نہ ہو۔ انہوں نے جواب میں فرمایا کہ اس میں خیر نہیں ہے۔

(۱) البیان و التحصیل جلد۷، ص۱۷٦

اس لئے کہ امام دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ وہ ادھار بیوع جن کی کے اندر تہمت کا اندیشہ ہوسکتا ہے، ان کے جواز کی پانچ شرطیں ہیں۔ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ بیان کی ہے کہ:

أن یکون البائع ثانیا هو المشتری أولا، اومن تنزل منزلة، والبائع أولا هو المشتری ثانیا، اومن تنزل منزلته(۱)

یعنی بائع ثانی وہی مشتری اول ہو، یا اس کا قائم مقام ہو، اور بائع اول وہی مشتری ثانی ہو، یا اس کا قائم مقام ہو۔

امام قرافی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إنا إنما نمنع أن یکون العقد الثانی من البائع الاوّل(۲)

یعنی ہم اس بیع کو اس صورت میں منع کرتے ہیں جب عقد ثانی بائع اوّل سے ہو۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ''تورّق'' بلا کراہت جائز ہے، واللہ سبحانہ اعلم

احناف کا مذہب

جہاں تک فقہاء حنفیہ کا تعلق ہے تو ان میں سے اکثر فقہاء ''تورّق'' کو ''بیع عینہ'' کے نام سے ذکر کرتے ہیں، پھر ان میں سے بعض فقہاء اس کو مکروہ قرار

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر، ج۳، ص۷۷، دار الفکر

(۲) الفروق للقرافی، ج۳، ص۲٦٨

دیتے ہیں۔ جیسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ، پھر ان میں سے بعض فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جیسے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ۔ چنانچہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

وذكر عن الشعبي أنه كان يكره ان يقول الرجل للرجل: اقرضني، فيقول: لاحتى أبيعك، وإنما أراد بهذا اثبات كراهية العينة، وهوأن يبيعه مايساوى عشرة نجمة عشر، ليبيعه المستقرض بعشرة، فيحصل للمقرض زيادة، وهذا فى معنىٰ قرض جرّ منفعة، والاقراض مندوب اليه فى الشرع، والغرر حرام، إلّا أن البخلاء من الناس تطرقوا بهذا الى الامتناع مما يدنوا اليه، والا قدام على مانهواعنه من الغرور۔(۱)

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ اس بات کو مکروہ سمجھتے تھے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ مجھے قرض دو۔ تو دوسرا شخص کہے کہ میں قرض تو نہیں دوں گا، البتہ میں تمہارے ہاتھ بیع کروں گا، اس سے بیع "عینہ" کی کراھیت ثابت کرنا مقصود ہے، وہ یہ کہ دس درھم کے مساوی چیز کو پندرہ درھم میں فروخت کرے، تاکہ مستقرض اس کو بازار میں دس درھم میں فروخت کردے، اس طرح قرض دینے والے کو زیادتی حاصل ہوجائے۔ یہ صورت "كل قرض جرّ منفعة" کے معنی میں ہے، قرض دینا تو شرعاً مندوب ہے۔ لیکن دھوکہ دینا حرام ہے۔ البتہ

(۱) المبسوط للسرخسى، ج١٤، ص٣٦، دارالمعرفة، بيروت

بخیل لوگوں نے اس کے ذریعے دھوکے دینے کا ایک راستہ نکال لیا ہے، جو کہ ان کی خواہش کے عین مطابق ہے، جس کی شریعت میں ممانعت آئی ہے۔

امام حصکفی رحمۃ اللہ علیہ بیع العینۃ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

أی بیع العین بالربح نسیئة لیبیعها المستقرض بأقلّ، لیقضی دینه، اخترعه اکلة الربا، وهومکروه مذموم شرعاً، لمافیه من الاعراض عن مبرّة الاقراض۔

یعنی بیع عینہ یہ ہے کہ کسی چیز کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کرنا، تاکہ مستقرض آگے کم قیمت پر فروخت کر کے اپنا دین ادا کر دے۔ اس بیع کو سود کھانے والوں نے ایجاد کیا ہے۔ یہ صورت مکروہ ہے، اور شرعاً مذموم ہے، اس لئے اس صورت کے ذریعہ قرض دینے کی نیکی سے اعراض کرنا ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قوله: وهو مکروه أی عند محمد وبه جزم فی الهدایة، قال فی الفتح: وقال ابویوسف، لایکره هذا البیع، لأنه فعله کثیرمن الصحابة وحمدوا علی ذلك، ولم یعدّوه من الربا، حتی لوباع کاغذة بألف یجوز، ولایکره وقال محمد: هذا البیع فی قلبی کأ مثال الجبال ذمیم اخترعه أکلة الربا(۱)

امام حصکفی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول و هومکروه، یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ

(۱) الدرالمختار مع حاشیة ابن عابدین، جلد٤، ص ۳۱۰، کتاب الکفالة، مطلب بیع العینة

کے نزدیک مکروہ ہے۔ صاحب ھدایہ نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع مکروہ نہیں، اس لئے کہ بہت سے صحابہ نے اس پر عمل کیا ہے اور اس کی تعریف کی ہے، اور اس کو ربا کے اندر شمار نہیں کیا، حتی کہ اگر کوئی شخص ایک کاغذ بھی ایک ہزار میں فروخت کرے تو یہ جائز ہے، مکروہ نہیں، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع میرے نزدیک مذمت میں پہاڑ کے برابر ہے اور اس کو سود کھانے والوں نے ایجاد کیا ہے۔

فتاویٰ ھندیہ میں محیط کے حوالے سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ وہ بیع عینہ جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس کی تفسیر میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض مشائخ سے اس کی جو تفسیر منقول ہے، اس کی روشنی میں بیع عینہ بعینہ وہی ہے جس کو فقہاء حنابلہ ''تورّق'' کا نام رکھتے ہیں: چنانچہ فرماتے ہیں:۔

فیبیعه المقرض منه باثنی عشر درهماً، ثم یبیعه المشتری فی السوق بعشرة، لیحصل لرب الثوب ربح درهمین بهذه التجارة، ویحصل للمستقرض قرض عشرة"

وقال بعضهم: تفسیرها أن یدخلا بینهما ثالثاً، فیبیع المقرض ثوبه من المستقرض باثنی عشر درهماً، ویسلّم الیه، ثم یبیع المستقرض من الثالث الذی أدخلاه بینهما بعشرة ویسلم الثوب الیه، ثم ان الثالث یبیع الثوب من صاحب الثوب، وهو المقرض بعشرة، ویسلم الثوب الیه، ویأخذ منه

العشرة، ويدفعها الى طالب القرض، فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم، ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما، كذافي المحيط، و عن ابي يوسف رحمه الله عليه تعالىٰ: العينة جائزة مأ جورمن عمل بها، كذافي مختار الفتاوى(۱)

یعنی بیع عینہ یہ ہے کہ مقرض مستقرض کو بارہ درہم میں ایک کپڑا (ادھار) فروخت کرے۔ پھر وہ مشتری بازار میں اس کپڑے کو دس درہم میں (نقد) فروخت کردے، تاکہ کپڑے والے کو اس تجارت کے ذریعہ دو درہم کا نفع حاصل ہو جائے، اور مستقرض کو دس درہم کا قرض ہو جائے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ "بیع عینہ" کی تفسیر یہ ہے کہ مقرض اور مستقرض اپنے درمیان میں تیسرے شخص کو داخل کرلیں، اور پہلے مقرض اپنا کپڑا مستقرض کو بارہ درہم میں (ادھار) فروخت کرے اور کپڑا اس کے حوالے کر دے۔ پھر مستقرض وہ کپڑا تیسرے شخص کو دس درہم میں (نقد) فروخت کرے، اور کپڑا اس کے حوالے کردے، پھر تیسرا شخص وہی کپڑا مقرض کو یعنی کپڑے کے اصل مالک کو دس درہم پر (نقد) فروخت کردے، اور دس درہم اس سے وصول کرلے، اور کپڑا اس کے حوالے کردے، اور وہ دس درہم تیسرا شخص قرض طلب کرنے والے کے حوالے کردے۔ اس طرح طالب قرض کو دس درہم وصول ہو جائیں گے، اور کپڑے والے کو اس کپڑے پر بارہ درہم (آئندہ) حاصل ہو جائیں گے۔ کذافی المحیط حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "عینۃ" جائز ہے، اور اس پر عمل کرنے والا ماجور ہے، کذافی مختار الفتاویٰ۔

---

(۱) الفتاوى الهندية، جلد۳، ص۲۰۸، مكتبه ماجديّه، كوئٹه

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے ''کراھت'' اور ''جواز'' کے دونوں قولوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ جواز کو پہلی صورت یعنی ''تورّق'' پر محمول کیا ہے اور کراہت کو دوسری صورت یعنی اس ''عیـــنة'' پر محمول کیا ہے جو جمہور فقہاء کے نزدیک عینة ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:۔

ثم الذی یقع فی قلبی أن مایخرجه الدافع ان فعلت صورة یعود فیها الیه هو أو بعضه، کعود الثوب أوالحریر، فمکروه، وإلاّ فلا کراهة، اِلاّ خلاف الأولی علی بعض الاحتمالات، کأن یحتاج المدیون، فیأبی المسؤل أن یقرض، بل أن یبیع ما یساوی عشرة بخمسة عشرالی اجل، فیشتریه المدیون ویبیعه فی السوق بعشر حالّة، ولا بأس فی هذا، فإن الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غیر واجب علیه دائماً، بل هو مندوب، فان ترکه لمجرد رغبة عنه الی زیادة الدنیا فمکروه، اولعارض یعذربه فلا، وانما یعرف ذلك فی خصوصیات المواد، ومالم ترجع الیه العین التی خرجت منه لا یسمّی بیع العینة، لأنه من العین المسترجعة، لا العین مطلقاً (۱)

(۱) یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ حنفیہ نے ''عینہ'' کی تعریف یہ کی ہے کہ بیع عینہ وہ ہے جس میں اس چیز کو نفع پر ادھار فروخت کرے، جیسا کہ درمختار ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیع عینہ مذمومہ مطلقاً کسی چیز کو نفع پر بیچنے سے متحقق نہیں ہوتی، بلکہ یہ اس وقت متحقق ہوگی جب وہ عین دوبارہ بائع کے پاس لوٹ جائے، تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ بائع نے اس ''عین'' کو محض حیلہ بنایا تھا، ورنہ اس کا اصل مقصود یہ تھا کہ ''عین'' اس کے پاس رہتے ہوئے اس کو نفع حاصل ہو جائے۔

وإلّا فكل بيع بيع العينة(١)

میرے دل میں یہ بات آرہی ہے کہ اگر کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جس میں وہ مبیع یا اس کا کچھ حصہ واپس بائع کے پاس لوٹ آئے، جیسے کپڑا یا ریشم کا بائع کے پاس واپس لوٹنا، تو پھر یہ بیع مکروہ ہوگی۔ ورنہ مکروہ نہیں ہوگی، البتہ بعض صورتوں میں خلاف اولیٰ ہوگی، مثلاً اس صورت میں جبکہ مدیون ضرورت مند ہو، اور جس شخص سے قرض کا سوال کیا گیا، وہ قرض دینے سے تو انکار کر رہا ہو، لیکن دس روپے کی چیز پندرہ روپے میں ادھار فروخت کرنے پر تیار ہو، چنانچہ ضرورت مند مدیون اس سے وہ چیز پندرہ روپے میں ادھار خرید کر بازار میں دس روپے میں نقد فروخت کر دیتا ہے، اس عقد میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ مدت کے مقابلے میں ثمن کا ایک حصہ ہے، اور قرض دینا ہمیشہ واجب نہیں ہوتا، بلکہ مندوب ہوتا ہے، البتہ دنیا کا مال زیادہ کرنے کی غرض سے قرض دینے سے اعراض کرنا مکروہ ہے۔ لیکن کسی عذر کی وجہ سے قرض دینے سے اعراض کرنا مکروہ بھی نہیں۔ خاص خاص حالات میں اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ مبیع بائع کے پاس واپس نہ لوٹے تو اس کو ''بیع عینہ'' نہیں کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عین مبیع بائع کے پاس واپس لوٹنے کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھا گیا ہے۔ نہ کہ مطلقاً عین مبیع کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے، ورنہ تو پھر ہر بیع کو

---

(١) فتح القدير جلد٦، ص ٢٢٤، مكتبه رشيديه، كوئٹه۔

''بیع عینہ'' کہا جائے گا۔

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات ذکر کی ہے، وہ بہت وقیع ہے، اسی وجہ سے بہت سے فقہاءِ حنفیہ نے اس کو اختیار فرمایا ہے، اور اس پر فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ ''بنایہ'' میں علامہ عینی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ان الكراهة فی هذا االبيع حصلت من المجموع، فإن الاعراض عن الإقراض ليس بمكروه، والبخل الحاصل من طلب الربح فی التجارات كذلك، وإلا لكانت المرابحة مكروهة(١)

یعنی اس بیع میں جو کراہت آرہی ہے، وہ اس کے مجموعہ کی وجہ سے آرہی ہے، ورنہ نہ تو قرض سے اعراض کرنا مکروہ ہے، اور تجارت میں منافع طلب کرنے کے نتیجے میں جو بخل حاصل ہوتا ہے، نہ ہی وہ مکروہ ہے، ورنہ تو ہر بیع مرابحہ مکروہ ہو جائے گی۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ، علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

واَقرّه فی البحر والنهر والشرنبلالية، وهو ظاهر، وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبی يوسف، و حمل قول محمد والحديث على صورة العود(١)

---

(١) ذكره فی البحرالرائق، جلد٦، ص٣٩٥، بيروت ١٤١٨ھ، واقرّه

(١) ابن عابدين، جلد٤، ص ٣١١، علماء حنفيه كی تمام كتب سابقه ميں يه مسئله ''كتاب الكفالة'' ميں مذكور هے۔

بحر، نہر اور شرنبلالیہ میں اسی رائے کو ثابت کیا ہے اور
یہی ظاہر ہے، اور سید ابو السعود رحمہ اللہ علیہ نے اسی رائے کو
امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا محمل قرار دیا ہے، حدیث اور
امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو عود والی صورت پر محمول کیا ہے۔

سید ابو السعود رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو عود والی صورت پر، یعنی جس میں وہ سامان واپس بائع اول کے پاس لوٹ آئے، اس صورت پر جو محمول کیا ہے۔ اس کی تائید قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

وحیلة أخری: أن یبیع المقرض من المستقرض سلعة بثمن مؤجل ویدفع السلعة الی المستقرض، ثم إن المستقرض یبیعها من غیره بأقل مما اشتری، ثم ذلك الغیر یبیعها من المقرض بما اشتری، لتصل السلعة الیه بعینها، ویأخذ الثمن، ویدفعه الی المستقرض، فیصل المستقرض الی القرض، ویحصل الربح للمقرض، وهذه الحیلة هی العینة التی ذکرها محمد رحمة اللّٰه تعالیٰ (۱)

دوسرا حیلہ یہ ہے کہ مقرض مستقرض کو کوئی سامان ادھار فروخت کرے، اور وہ سامان مستقرض کے حوالے کر دے، پھر وہ مستقرض وہ سامان کسی تیسرے شخص کو اس قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے، جس قیمت پر اس نے خریدا ہے، پھر وہ تیسرا شخص وہی سامان اسی کم قیمت پر مقرض کو فروخت کر دے، تاکہ بعینہ وہ

(۱) فتاوی قاضیخان، بهامش الهندیة، جلد۲، ص ۲۷۹

سامان مقرض تک پہنچ جائے، اور مقرض سے قیمت وصول کر کے مستقرض کے حوالے کر دے، اس کے ذریعہ مستقرض کو قرض مل جائے گا، اور مقرض کو نفع حاصل ہو جائے گا، یہ حیلہ بعینہ ''عینہ'' ہے، جس کو امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔

مشہور یہ ہے کہ امام قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ متقدمین مشائخ حنفیہ میں سے ہیں، جن کی تیسری صدی میں وفات ہوئی، لہٰذا وہ ائمہ حنفیہ کے اقوال کو زیادہ جاننے والے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جس صورت کو امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ نے مکروہ قرار دیا ہے، یہ وہ ''عینہ'' ہے جس میں سامان بائع اوّل کے پاس واپس لوٹ جاتا ہے۔ لیکن جس صورت کو فقہاء حنابلہ ''تورّق'' کہتے ہیں، جس میں ایک شخص کوئی سامان ادھار خریدتا ہے، اور پھر بازار میں جا کر اس کو کم قیمت پر فروخت کر دیتا ہے، تاکہ اس کو نقد رقم حاصل ہو جائے۔ اس صورت کو ائمہ حنفیہ میں سے کسی نے کو مکروہ قرار نہیں دیا، بلکہ علامہ ابن ہمام، علامہ عینی، علامہ ابن نجیم، صاحب النہر، صاحب شرنبلالی، علامہ ابوالسعود رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، اور علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو قبول کیا ہے، اور قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ سود سے فرار اختیار کرنے کے لئے لوگ جن حیلوں کی پناہ لیتے ہیں، انہوں نے ان میں ''تورّق'' کا ذکر نہیں کیا، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو کراہت کا قول منسوب ہے، اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے، جس میں مبیع بعینہ بائع اوّل کی طرف واپس لوٹ جاتی ہے۔

فقہاء کے اقوال کا خلاصہ

مذاہب اربعہ کے فقہاء کی جو عبارات ہم نے پیچھے تفصیل سے بیان کیں، ان کی

روشنی میں ان تمام مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام مذاہب میں ''تورّق'' کے جواز کا قول مختار ہے، البتہ حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک ایک قول کراہت کا بھی ہے۔ چنانچہ کراہت کی ایک روایت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم رحمہما اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور بعض متأخرین حنفیہ نے بھی کراہت کو بیان فرمایا ہے، مثلاً علامہ حصکفی اور صاحب درمختار رحمہما اللہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو بھی کراہت پر محمول کیا گیا ہے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ان کی کتابوں میں صراحتاً ''تورّق'' کا ذکر مجھے نہیں ملا۔ البتہ انہوں نے ''عینہ'' کے کراہت کے لئے یہ شرط بیان کی ہے کہ وہ چیز بائع اوّل کو فروخت کر دی جائے، لہٰذا اس سے ''تورّق'' والی صورت خارج ہوگئی۔

اسی طرح شافعیہ کی کتابوں میں بھی ''تورّق'' کا ذکر صراحۃً نہیں ملتا، لیکن اکثر فقہاء شافعیہ نے ''عینہ'' کے جواز میں توسع اختیار کیا ہے۔ اگرچہ متأخرین شوافع مثلاً علامہ رملی، علامہ شربینی الخطیب رحمہما اللہ نے ''عینہ'' کے مکروہ ہونے پر جزم کیا ہے، لیکن انہوں نے ''عینہ'' کی مختلف صورتوں کے بیان میں اور اسی طرح بیوع مکروہ کے بیان میں ''تورّق'' کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کراہت کو صرف اس صورت کے ساتھ محدود رکھا ہے جس صورت میں وہ مبیع بائع اوّل کے پاس واپس لوٹ جائے، بظاہر یہ درست معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حیلہ بالکل ظاہر ہے، کیونکہ جب متعاقدین نے ایسی صورت اختیار کی جس کے نتیجے میں وہ شئ بعینہ بائع اوّل کے پاس لوٹ گئی، اور اقل ثمن دینے والا اور مدت آنے پر اکثر ثمن وصول کرنے والا ایک ہی شخص ہے، تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس شئ کی بیع واقعی اور حقیقی نہیں تھی، بلکہ بائع

اول نے بیع صوری محض کے ذریعہ یہ حیلہ کیا ہے، تاکہ اقل نقد معجّل کے عوض اکثر نقد موَجل حاصل ہو جائے، اور ربا کے بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔

جہاں تک ''تورّق'' کا تعلق ہے، اس میں بائع اوّل کا کردار اس سے آگے تجاوز نہیں کرتا کہ وہ اپنی چیز بازاری قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دیتا ہے، بس جمہور فقہاء کے نزدیک اس طرح فروخت کرنا عقد مشروع ہے، پھر بائع اوّل کا اس سے کچھ سروکار نہیں ہوتا کہ مشتری اس چیز کو خریدنے کے بعد کیا کرے گا۔ کیونکہ وہ مشتری اس چیز کو دوبارہ بائع اوّل کو فروخت نہیں کرتا، بلکہ بازار میں جاکر فروخت کرتا ہے، اور جو شخص مشتری اوّل سے وہ چیز خریدتا ہے، وہ ثمن اوّل سے کم قیمت پر خریدتا ہے، اور مشتری اوّل ادھار قیمت بائع اوّل کو دیتا ہے۔ لہٰذا اَقل ثمن دینے والا اس شخص کے علاوہ ہے، جو اکثر ثمن مدت آنے پر لینے والا ہے اور سود اس وقت متحقق ہوتا ہے، جب اقل ثمن دینے والا اور اکثر ثمن لینے ولا ایک ہی شخص ہو۔ لہٰذا جب دینے والا اور لینے والا حقیقی طور پر مختلف اشخاص ہو گئے، تو سود کا شبہ بھی ختم ہو گیا۔

جن حضرات نے ''تورّق'' کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے اس وجہ سے مکروہ کہا ہے کہ عملاً آخری نتیجہ یہی نکلے گا کہ مشتری اوّل کو جس وقت اقل رقم حاصل ہو گی، اسی وقت اس پر اس نقد کے مقابلے میں اکثر دین واجب ہو جائے گا، لیکن چونکہ یہ نتیجہ عقود مشروعہ کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، اور جس شخص سے اقل ثمن لیا ہے، وہ شخص اس کے علاوہ ہے جس شخص پر اکثر ثمن واجب ہوا ہے۔ لہٰذا اس عقد کے جواز میں کوئی مانع نہیں ہے، اور یہ عقد اس عقد کے مشابہ ہے جس کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث میں اجازت عطا فرمائی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ:

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم استعمل رجلاً

علی خیبر، فجاء ہ بتمر جنیب، فقال رسول اللّٰہ
صلی اللّٰہ علیہ وسلم أکلّ تمر خیبرھکذا؟ قال لا و
اللّٰہ، یا رسول اللّٰہ اِنّا لنأخذ الصاع من ھذا
بالصاعین، والصاعین بالثلا ثۃ، فقال رسول اللہ
صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لاتفعل، بع الجمع بالدراھم
ثم ابتع بالدراھم جنیباً(۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاحب کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا، جب وہ صاحب واپس آئے تو عمدہ قسم کی کھجور لے کر آئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی عمدہ ہوتی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا، یا رسول اللہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ہم اس عمدہ کھجور کا ایک صاع جمع (معمولی) کھجور کے دو صاع کے بدلے میں لے لیتے ہیں، اور دو صاع کھجور کو تین صاع کھجور کے عوض لے لیتے ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا مت کیا کرو، بلکہ پہلے جمع کھجوروں کو دراھم کے عوض فروخت کردو، اور پھر ان دراہم کے ذریعہ عمدہ کھجور خرید لیا کرو۔

اس حدیث میں جو طریقہ کار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے تبادلے کے بارے میں تجویز فرمایا، اس کا نتیجہ بھی وہی نکلے گا جو ایک صاع کھجور کو دو صاع کھجور کے عوض فروخت کرنے سے نکلا، کیونکہ ''جمع'' کھجور کا مالک دو صاع کھجور فروخت کریگا، اور اس رقم کے بدلے میں ایک صاع ''جنیب'' کھجور لے گا، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جائز قرار دیا، کیونکہ یہ نتیجہ ایسے دو جائز عقود کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، جن کے درمیان آپس میں کوئی علاقہ نہیں تھا۔ ظاہر

(۱) صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب اذا اراد بیع تمربتمر خیر منہ۔

ہے کہ دراہم کے ذریعہ دو صاع ''جمع'' کھجور کو خریدنے والا ایک صاع جنیب فروخت کرنے والے کے علاوہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی معاملہ کا آخری نتیجہ کسی سودی معاملہ کے مثل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معاملہ حرام ہے۔ جبکہ وہ نتیجہ حقیقی شرعی معاملہ کے بعد حاصل ہوا ہے۔

بہرحال! کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو ''تورّق'' کو ناجائز قرار دیتی ہو۔ اور ''تورّق'' کو ''عینہ'' کے اندر داخل کرنے کی بھی دلیل موجود نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اثر کے علاوہ کسی اور حدیث اور اثر میں ''عینہ'' کی تفسیر نہیں ملتی، اور اس اثر کو امام عبدالرزاق، امام دارقطنی اور امام بیہقی رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، مصنف عبدالرزاق کے الفاظ یہ ہیں:۔

أخبرنا معمر والثوری عن أبی اسحاق عن امرأته أنها دخلت علی عائشة رضی اللّٰه عنها فی نسوة، فسألتها امرأة فقالت، یا أم المؤمنین کانت لی جاریة، فبعتها من زید بن أرقم بثمان مائة الی أجل ثم اشتریتها منه بست مائة، فنقدته الست مائة، وکتبتُ علیه ثمان مائة، فقالت عائشة: بئس واللّٰه ما اشتریت، و بئس والله ما اشتری، أخبری زید بن أرقم انه قدأبطل جهاده مع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الا أن یتوب(۱)

(۱) مصنف عبدالرزاق، جلد۸، ص۱۸۴، حدیث نمبر ۱۴۸۱۲، بعض حضرات نے اس اثر کو امرأۃ ابی اسحاق کے مجہول ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، لیکن امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بڑی جلیل القدر خاتون ہیں اور علامہ ابن سعد نے ''طبقات'' میں ان کا ذکر کیا ہے۔ (نصب الرایة، ج۴، ص۱۵)

معمر اور ثوری نے ابو اسحاق رحمہ اللہ علیہ سے اور انہوں نے اپنی بیوی سے یہ بات نقل کی ہے کہ وہ چند خواتین کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئیں۔ ایک خاتون نے ان سے سوال کرتے ہوئے کہا کہ اے ام المؤمنین، میری ایک باندی تھی، میں نے وہ باندی حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو آٹھ سو درھم میں ادھار فروخت کر دی، اور پھر اس باندی کو میں نے چھ سو درہم میں نقد خرید لی، اور چھ سو روپے نقد ادا کر دے، اور ان کے ذمے آٹھ سو روپے دین کے لکھ لئے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: اللہ کی قسم، جو چیز تم نے خریدی وہ بری ہے، اور اللہ کی قسم بری ہے وہ چیز جو انہوں (زید بن ارقم) نے خریدی، جا کر میری طرف سے حضرت زید بن ارقم کو خبر دیدو کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو جہاد کیا تھا۔ باطل کر دیا، الا یہ کہ وہ توبہ اور استغفار کر لیں۔

اس صورت پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مذمت فرمائی، کیونکہ اس صورت میں ''جاریہ'' اپنی بائعہ کے پاس واپس لوٹ گئی ہے، اور اس کے لئے دو سو درھم ادھار بھی باقی رہے۔ البتہ اگر حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ نقد رقم کے حصول کے لئے اس باندی کو عام بازار میں چھ سو روپے پر فروخت کر دیتے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ معاملہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار کے تحت داخل نہ ہوتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جس ''تورّق'' کی فقہا کرام نے اجازت دی ہے اسکی حقیقت

ماسبق میں ہم نے جو تفصیل بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''تورّق'' فی نفسہ ایک جائز معاملہ ہے، زیادہ سے زیادہ اس کے بارے میں وہ بات کہی جاسکتی ہے جو علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے کہ اگر بائع کو یہ بات معلوم ہے کہ

مشتری اپنی ذاتی ضرورت کے لئے پیسوں کا محتاج ہے، اور پیسوں ہی کی ضرورت کی وجہ سے وہ یہ سامان زیادہ قیمت پر خرید رہا ہے تو اس صورت میں یہ معاملہ کرنا خلاف اولیٰ ہے۔ لہٰذا اگر بائع کی قدرت میں ہو کہ وہ مشتری کو جتنی رقم کی ضرورت ہے، اتنی رقم اس کو بطور قرض دیدے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرض دینے کی یہ صورت افضل اور باعث اجر وثواب ہے، اور اس صورت حال میں مشتری کو قرض نہ دینا اور اس کو زیادہ قیمت پر سامان خریدنے پر مجبور کرنا خلاف افضل ہے، اور مشتری کو نقد رقم کی جتنی شدید ضرورت ہوگی، اس اعتبار سے قرض دینے کی فضیلت زیادہ ہو جائے گی، اور اسی نسبت سے ''تورّق'' والا معاملہ مروۃ سے بعید تر ہو جائے گا، لیکن پھر بھی یہ نہیں کہا جائے گا کہ بائع پر قرض دینا واجب ہے، اِلا یہ کہ مشتری حالت مخمصہ اور حالت اضطرار تک نہ پہنچ جائے، کیونکہ ان حالات میں شریعت کے خاص احکام ہیں۔ بعض اوقات ایسے حالات میں دوسرے انسان پر قرض دینا تو کجا، اس چیز کا ھبہ کرنا اور صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے جس کی اس کو ضرورت ہے۔

اسی طرح اگر بائع کو یہ بات معلوم ہے کہ جو مشتری ''تورّق'' کا معاملہ کر رہا ہے اس کو تجارتی غرض کے لئے نقد رقم کی ضرورت ہے، اور اس کا مقصد ''سرمایہ کاری'' کے لئے نقد رقم حاصل کرنا ہے، اس صورت میں بائع کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ مشتری کے ساتھ ''شرکت'' یا ''مضاربت'' کا معاملہ کرے، کیونکہ سرمایہ کاری کے لئے یہ دونوں طریقے افضل ہیں، اور ان دونوں طریقوں کو چھوڑ کر ''تورّق'' کا طریقہ اختیار کرنا خلاف اولیٰ ہے، جبکہ افضل طریقہ اختیار کرنا آسان ہو۔ لیکن پھر بھی یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ بائع کے لئے واجب ہے کہ وہ مشتری کے ساتھ شرکت یا مضاربت ہی کا معاملہ کرے، اور تورّق کا معاملہ نہ کرے۔

لیکن ہم نے اوپر یہ جو بیان کیا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ''تورّق'' جائز ہے، یہ اس ''تورّق'' کے بارے میں حکم ہے، جس میں دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہوں، ایک یہ کہ اس سامان کو ایک خاص مدت کے لئے ادھار خریدنا، دوسرے یہ کہ اس سامان کو بازار میں نقد فروخت کرنا۔ وہ ''تورّق'' جس کو فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے، اور جس کے جواز کا حکم لگایا ہے، یہ وہ تورّق ہے جس میں سامان کی ملکیت بیع حقیقی کے نتیجے میں بیع کے تمام حقوق اور احکام کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل ہو جائے۔ لیکن اگر اس معاملہ کے ساتھ دوسرے احوال مل جائیں تو بعید نہیں کہ اس کا حکم بدل جائے، یا تو یقینی طور پر عدم جواز کا حکم لگ جائے، یا کراہت کا حکم لگ جائے، یا افضل معاملات سے بہت بعید ہو جائے۔

''تورّق'' کے جس حکم تک اور اس کے جواز کی جس حقیقت تک ہم پہنچے ہیں یہ بعینہ وہی ہے جس کو ''رابطہ عالم اسلامی'' کی اسلامی فقہ اکیڈمی'' نے اپنے پندرھویں اجلاس منعقدہ مکہ مکرمہ میں (پانچ نمبر قرارداد میں) طے کیا ہے۔ اس قرارداد کی عبارت درج ذیل ہے:۔

اوّلاً: ان بیع التورق، ھو شراء سلعة فی حوزة البائع و ملکه، بثمن مؤجل، ثم یبیعها المشتری بنقد لغیر البائع للحصول علی النقد (الورق)

ثانیا: أن بیع التورق ھذا جائز شرعا، و به قال جمھور العلماء، لان الا صل فی البیوع الا باحة، لقول اللّٰه تعالیٰ: وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا: ولم یظھر فی ھذا البیع ربا، لا قصداً و لا صورة، ولأن الحاجة داعیة الی ذلک لقضاء دین، او زواج، أو غیرھما،

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بأن لايبيع المشترى السلعة بثمن أقل مما اشترا ها به على بائعها الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة، فان فعل فقد وقعا فى بيع العينة المحرم شرعاً، لاشتماله على حلية الربا، فصارعقداً محرماً۔

رابعاً: ان المجلس...... وهو يقرر ذلك...... يوصى المسلمين بالعمل بماشرعه اللّٰه سبحانه و تعالٰى لعباده من القرض الحسن من طيّب أموالهم طيبة به نفوسهم ابتغاء مرضاة اللّٰه، لا يتبعه منّ ولا أذى، وهومن أجل انواع الانفاق فى سبيل اللّٰه تعالٰى، لمافيه من التعاون والتعاطف، والتراحم بين المسلمين، و تفريج كربا تهم وسدّ حاجاتهم، وانقاذهم من الاثقال بالديون والوقوع فى المعاملات المحرمة، وان النصوص الشرعية فى ثواب الاقراض الحسن والحثّ عليه كثيرة لاتخفى، كما يتعين على المستقرض التحلّى بالوفاء وحسن القضاء وعدم المماطلة۔(۱)

اولاً: یہ کہ بیع ''تورّق'' یہ ہے کہ بائع کے قبضہ اور اس کی ملکیت میں جو سامان ہے، اس کو ثمن مؤجل کے ساتھ خریدنا، پھر مشتری کا اس سامان کو نقد رقم کے

(۱) قرارات اسلامی فقہ اکیڈمی، ص۳۲۱، ۳۲۲، رابطہ عالم اسلامی، ۱۴۲۱ھ

حصول کی غرض سے بائع کے علاوہ کسی اور شخص کو نقد پر فروخت کرنا۔

ثانیاً: یہ بیع ''تورّق'' شرعاً جائز ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ اس لئے کہ بیوع میں اصل اباحت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔ اور اس بیع میں نہ تو قصداً ''ربا'' ظاہر ہو رہا ہے، اور نہ صورۃً، کیونکہ اداء دین اور شادی دوسری ضروریات کے لئے اس قسم کی بیع کی طرف ضرورت داعی ہوتی ہے۔

ثالثاً: یہ کہ اس بیع کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مشتری نے وہ سامان جس قیمت پر خریدا ہے، اس سے کم قیمت پر براہ راست یا بالواسطہ بائع اوّل کو فروخت نہ کرے، اگر مشتری نے ایسا کیا تو وہ دونوں اس بیع عینہ کے مرتکب ہو جائیں گے جو شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ یہ صورت حیلہ سود پر مشتمل ہے، اس لئے وہ عقد حرام ہوگا۔

رابعاً: یہ کہ اکیڈمی مندرجہ بالا قرارداد منظور کرتی ہے، اور مسلمانوں کو وصیت کرتی ہے کہ اللہ کی رضا کے لئے اور اپنے نفوس کی پاکیزگی کے لئے اپنے پاکیزہ اموال سے اللہ تبارک وتعالیٰ کی شریعت پر عمل کرتے ہوئے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسن دیں۔ اور قرض حسن دینے کے بعد کوئی احسان نہ جتلائیں، اور نہ تکلیف پہنچائیں، اللہ کے راستے میں خرچ کرنے کی جتنی صورتیں ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ افضل قرض حسن ہے، اس لئے کہ اس میں مسلمان کے ساتھ تعاون بھی ہے، اور اس کے ساتھ شفقت اور رحم کا معاملہ کرنا بھی ہے، اور اس کے ذریعہ اس مسلمان کی تکلیف بھی دور کرنا ہے اور اس کی حاجت بھی پوری کرنی ہے، اور مال کے ذریعہ ان کو بوجھ سے اور حرام معاملات میں واقع ہونے سے بچانا ہے۔

قرض حسن کی فضیلت پر، اور اس کے اجر وثواب کے بیان میں، اور قرض حسن دینے پر ابھارنے والی بے شمار نصوص ہیں۔ جیسے کہ قرض لینے والے پر یہ ذمہ داری عائد کرتی ہیں کہ وہ وفاداری اور حسن قضاء سے کام لے، اور قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول نہ کرے۔

اس قرار داد میں غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ''تورّق'' کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ سامان بائع کے قبضہ میں ہو، اور ''تورّق'' کے ساتھ دوسرے احوال نہ مل جائیں، اور قرارداد کی چوتھی شق قرض حسن کی فضیلت بیان کرتی ہے۔ اور یہ بیات کرتی ہے ''قرض حسن'' تورّق سے اولی اور افضل ہے۔

''تورّق'' کے شرعی حکم اور اس کے بارے میں تمہیدی بیان کے بعد اب ہم اس ''تورّق'' کی طرف آتے ہیں جس کو آج کل کے اسلامی بنکوں نے اپنے سرمایہ کاری کے طریقوں میں رائج کیا ہوا ہے۔

موجودہ بنکوں میں ''تورّق'' کا عملی نفاذ

چونکہ بہت سے فقہی کنونشن اور سیمیناروں میں ''تورّق'' کے جواز پر اتفاق کیا گیا ہے، اس لئے اسلامی بنکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں نے اپنے سرمایہ کاری کے معاملات میں اس کو نافذ اور جاری کرنے کا عمل شروع کر دیا ہے، اور ان اداروں کے حلقوں میں ''تورّق'' کے ذرائع سے کام لینے کی نسبت میں اضافہ ہو رہا ہے، یہ ایسی صورتحال ہے جو شرعی احکام کو ان کے تمام لوازم کے ساتھ منطبق کرنے کا اہتمام کرنے والے اہل علم کے لئے خاص کردار ادا کرنے اور ''تورّق'' سے غلط طریقے سے کام لینے کی صورت میں جو مفاسد مرتب ہو سکتے ہیں، ان سے احتراز

کرنے کا تقاضہ کرتی ہے۔

ہم یہاں ایسے نقاط کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں جن کا لحاظ کرنا موجودہ دور کے معاملات کو تورق پر منطبق کرتے وقت ضروری ہے۔

۱۔تورّق کے معاملات میں توسع

اس میں کوئی شک نہیں کہ ''تورّق'' نقد رقم حاصل کرنے کا ایک مشروع حیلہ اور جائز صورت ہے، لیکن اس کے جائز ہونے کے باوجود یہ تورّق ایک حیلہ اور ایک مخرج ہونے سے نہیں نکل سکتا، تمام حیلے اور مخارج حقیقی ضرورتوں کے وقت افراد کی سطح پر، یا کبھی اداروں کی سطح پر دشواریوں سے اور مشکلات سے نکلنے کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ اس طرح کے حیلے اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ وہ بڑے تجارتی اداروں کے لئے سرگرم بنیاد بن سکے۔ اور ایسے معاشی نظام کا تصور پیش کرنے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتے جو شریعت محمدی کا مقصد ہے، اور یہ حیلے اور مخارج جو بڑے مالیاتی اداروں کی سطح پر ہیں، ان حیلوں میں زیادہ توسع اسلامی معیشت کی رفتار میں رکاوٹ ڈالے گی، کیونکہ جب بھی یہ ادارے ان جیسے حیلوں اور مخارج میں توسع پیدا کریں گے تو ان معاشی سرگرمیوں کا دائرہ کار تنگ ہوتا چلا جائے گا جن پر شریعت نے اُبھارا ہے، اور جو سرگرمیاں مطلوبہ معاشی سوسائٹی بنانے کی راہ ہموار کرتی ہیں۔

شریعت میں تجارتی سرمایہ، کا سب سے اچھا طریقہ شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کرنا ہے، کیونکہ یہی طریقہ ہے جو عوام کے درمیان دولت کی منصفانہ تقسیم کا ضامن ہے، اور دولت کا رخ بڑے بڑے مالداروں کی جانب سے موڑ کر عوام کی طرف پھیرنے والا ہے۔ چنانچہ مرابحہ اور تورّق وغیرہ جیسے معاملات

میں توسع، خصوصاً جبکہ ان معاملات کی تنقیح و اصلاح سودی دلیل کی بنیاد پر ہو، شرکت و مضاربت کے میدان کو تنگ کر دے گی، اور یہ توسیع اس سودی ذہنیت کی حوصلہ افزائی کرے گی، جس کا مقصد بغیر نقصان برداشت کئے منافع حاصل کرنا ہے، اور آج جو سرمایہ دارانہ نظام رائج ہے اس میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا نہیں کرے گی۔

فقہی کنونشن، سیمیناروں اور اسلامی مالیاتی اداروں کی نگراں کمیٹیوں نے ان حالات کو دیکھتے ہوئے جو اسلامی بینکوں کے ابتدائی قیام کے وقت پیش آتے ہیں، المرابحة للآمر بالشراء اور تورّق اور اس کے شرعی مخارج کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے، کیونکہ ان اسلامی بینکوں نے ایسی مارکیٹ و بازار میں کام شروع کیا ہے جو خالص سودی معاملات سے بھرا پڑا ہے، اور شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کرنا نہایت مشکل ہوگیا ہے۔ لہٰذا ان امور سے نمٹنے کے لئے اسی طرح کے معاملات کی ضرورت ہے، تاکہ ابتداء میں ہی خالص سود سے راہ فرار ممکن ہو، اور عوام الناس سرمایہ کاری کے ایسے طریقوں سے استفادہ کرسکیں جو انہیں واضح حرام کاموں میں نہ ڈالیں۔ لیکن جن فقہاء کرام نے ان معاملات کو جائز قرار دیا ہے، ان کے وہم و گمان میں یہ بات نہیں تھی کہ یہ ادارے لامتناہی مدت کے لئے ان طریقوں پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں گے، اور اسلامی بینکوں کے قیام کے بعد انہی طریقوں کو مطلوبہ غرض بنا کر بیٹھ جائیں گے، اور انہیں ایسی بنیادی سرگرمی بنالیں گے جس کے گرد ان معاملات کی چکی ہمیشہ گھومتی رہے گی۔

اب تک اسلامی بینکوں کے قیام پر تیس سال سے زائد عرصہ گزر چکا ہے، اور اس مدت میں ان کی تعداد اور دائرۂ کار میں اضافہ ہوا ہے، اور ان کے ساتھ معاملہ کرنے والے افراد کی تعداد بھی بڑھی ہے۔ ان اداروں کی شرعی نگراں کمیٹیوں

کے لئے اب وقت آ گیا ہے کہ وہ ان مالیاتی اداروں کو مرابحہ اور تورّق کے معاملات کو کم کرنے اور شرکت و مضاربت کے افضل معاملات کو زیادہ کرنے کی تاکید کریں، اور ان کے اجمالی عمل کے مختلف معاملات دائمی نگرانی کے تحت آ جائیں، تاکہ اسلامی بینک اسلامی مقاصد کی طرف قدم بڑھائیں، اور اسلامی معیشت اپنی مکمل روشن شکل میں ڈھل جائے، دنیا کے سامنے اس طرح ظاہر نہ ہو جیسا کہ مخارج وحیلوں سے کام چلانے والے ادارے ہیں، کیونکہ یہ طرزِ عمل بری شہرت کا سبب بنے گا، جو ان اداروں کے لئے مناسب نہیں ہے۔

کبھی سد ذرائع کی بنیاد پر یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ اسلامی بینکوں میں تورّق کا معاملہ کرنے پر بالکل پابندی عائد کی جائے۔ تو اس بات پر اسلامی فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکرٹری کی جانب سے یہ سوال اٹھایا گیا، جو مندرجہ ذیل ہے:

تورّق کے ذریعہ بینکوں میں سرمایہ کاری کی توسیع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اثرات مثلاً ڈوبے ہوئے قرضوں کی زیادتی، اسلامی بنکاری اور سودی بینکاری میں فرق کرنے والی شئے کی کمزوری، اور اس عقد تورّق کا عقودِ شرکت پر غلبہ حاصل کرنا، اور سرمایہ ڈوبنے کے خطرات کو برداشت کرنا وغیرہ، تو کیا یہ سب آثار تورق کے عقد پر پابندی لگا سکتے ہیں، جبکہ اصل کے اعتبار سے تو تورّق مباح ہے؟

میری نظر میں اس کا جواب یہ ہے کہ: ممکن ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں پابندی لگانا، ایسے حالات میں جن میں حقیقتاً تورّق کی حاجت ہوتی ہے، عملی دشواری کا سبب بن جائے گا، لیکن شرعی نگراں کمیٹیوں کے لئے اس طرح کے معاملات میں دو جہتوں سے سختی کرنا ضروری ہے۔

پہلی جہت:

نگراں کمیٹیاں تورّق جیسے معاملات کی اجازت صرف حقیقی ضرورتوں کی صورت میں ہی دیں، اور اسلامی اداروں کو اپنی مجموعی سرگرمیوں میں ان معاملات کو کم کرنے کی تاکید کریں۔

دوسری جہت:

یہ ہے کہ تورّق کا معاملہ ایسے دوسرے مشتبہ امور سے خالی ہو، جو امور اسے حدِ جواز سے نکال دیں، یا کراہت کو بڑھائیں، یا اسے صرف ظاہری معاملہ بنا کر چھوڑ دیں۔ آگے چل کر ہم ایسے کچھ مشتبہ امور کی طرف اشارہ کریں گے۔

۲۔ بائع کیلئے سامان خریدنے کیلئے متورق کو وکیل بنانا:

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ فقہاء کرام نے تورّق کی جس صورت کے جواز کا حکم دیا ہے، وہ یہ ہے جس میں دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہوں، ایک یہ ہے کہ بائع اس سامان کو جو اس کی ملکیت وقبضہ میں ہے، متورق کو ادھار فروخت کرے، اور دوسرا یہ کہ متورق اس سامان کو ایسے تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کرے، جس کا بائع اوّل سے کوئی تعلق نہ ہو۔ لیکن بہت سے بینک اور مالیاتی ادارے اس میں ایک تیسرا معاملہ بھی ملاتے ہیں، وہ توکیل کا معاملہ ہے، مثلاً جب بینک سے معاملہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک شخص سرمایہ کاری کو تورّق کی بنیاد پر کرنا چاہتا ہے تو بینک اس شخص کو اپنی ملکیت میں موجود سامان نہیں بیچتا، بلکہ بنک بازار سے خریدنے کا محتاج ہوتا ہے، اب اگر بینک اپنے ملازمین میں سے کسی ایک ملازم کے ذریعہ

سامان خود خریدے تو اس معاملہ کا قبول کیا جانا ممکن ہے، لیکن بہت سی صورتوں میں بینک سامان خود نہیں خریدتا، بلکہ تورّق کرنے والے ہی کو اپنے نائب کی حیثیت سے سامان خریدنے کا وکیل بنادیتا ہے، پھر متورق وہ سامان بینک سے ادھار خرید لیتا ہے، اور تیسرے شخص کو نقد فروخت کر دیتا ہے، اور بہت سے بینکوں میں یہ طریقہ جاری ہے کہ بینک اصل بائع کو ثمن ادا نہیں کرتا، بلکہ بنک متورق ہی کو وکیل بالشراء ہونے کی حیثیت سے رقم کی ادائیگی کر دیتا ہے۔

چونکہ یہ توکیل تورّق کی طرف منسوب ہوتی ہے، اس لئے یہ معاملہ سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہو جاتا ہے، کیونکہ متورق بینک سے کم رقم لیتا ہے، اور مدت پوری ہونے پر بینک کو زیادہ رقم واپس لوٹاتا ہے۔ اگرچہ متورق کا بنک سے کم رقم لینا وکیل بالشراء ہونے کی حیثیت سے واقع ہوا تھا، قرض لینے والے کی طرح نہیں، لیکن یہ باریک سا فرق اس معاملہ کو سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہونے سے دور نہیں کرتا، اور یہ توکیل بالشراء کبھی عقد کو ممنوع اور کبھی مکروہ بنادیتی ہے۔

اور اگر متورق پہلے بینک کا نائب بن کر سامان خریدے، اور پھر بینک کی طرف رجوع کئے بغیر، اور مستقل طور پر بینک کے ساتھ عقد بیع کئے بغیر اپنے لئے خرید لے تو یہ معاملہ بالکل جائز نہیں ہے، کیونکہ ایک وکیل بیع میں دونوں طرف سے معاملہ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اور دوسرے اس لئے بھی کہ سامان میں دونوں ضمانتوں کے درمیان جدائی ضروری ہے، لیکن اگر متورق وکیل کی حیثیت سے سامان خریدنے کے بعد بینک کی جانب رجوع کرے، اور پھر اس کے ساتھ ایجاب وقبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کرے تو اس صورت میں عقد باطل نہیں ہوگا، لیکن یہ بھی کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ یہ طرز عمل اس عقد کو ''عقد صوری'' کی طرف لے جانے والا ہے، لہٰذا مالیاتی اداروں کی هيئة الرقابة الشرعية کے

لئے مناسب یہ ہے کہ اس طرح کی توکیل کو ممنوع قرار دیں، تاکہ تورّق کا معاملہ اپنی اصل حالت پر واپس آجائے۔

۳۔ متورق کا بائع کو سامان بازار میں فروخت کرنے کا وکیل بنانا

یہاں توکیل کی دوسری صورت بھی ہوسکتی ہے، وہ یہ کہ متورق مشتری کی حیثیت سے بائع سے سامان خریدنے کے بعد بائع ہی کو وکیل بنائے کہ وہ متورق کا نائب بن کر سامان بازار میں فروخت کردے، مثلاً زید بینک سے سرمایہ کاری طلب کرے، اور بینک سے سامان ادھار خرید لے، پھر زید بینک ہی کو وکیل بنادے کہ بینک اس کا نائب بن کر وہ سامان بازار میں فروخت کردے، اور بینک تیسرے فریق کو سامان فروخت کرنے کے بعد مشتری سے ثمن وصول کرکے زید کو ادا کردے، پھر زید ادھار کی مدت پوری ہونے پر زائد ادھار ثمن بینک کو ادا کرے۔ (یہ صورت شرعاً درست ہے یا نہیں؟)

اگر یہ توکیل پہلی بیع میں اس طور پر شرط ہوکر زید بینک سے اس شرط پر سامان خرید لے کہ بینک ہی وہ سامان بازار میں فروخت کرے گا، تو یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ یہ بیع توکیل کی شرط کے ساتھ ہے، اور ایسا مشروط عقد جمہور فقہاء کے نزدیک فاسد ہے، البتہ اگر پہلا عقد اس شرط سے خالی ہو، پھر زید بینک کو مستقل عقد کے ذریعہ وکیل بنائے تو یہ عقد فاسد نہیں ہوگا، مگر کراہت سے خالی نہ ہوگا، کیونکہ بینک وہی فرد ہے جو زید کو کم رقم دے رہا ہے (بیع بالبیع ہونے کی صفت کے ساتھ) اور بینک ہی وہ فرد ہے جو مدت گزرنے پر زید سے زائد رقم وصول کررہا ہے، اگرچہ یہ لینا دینا دو مختلف صفتوں اور دو مستقل عقدوں کے ذریعہ ہورہا ہے جو اس معاملہ کو صریح طور پر سود ہونے سے نکال دیتا ہے، لیکن یہ باریک فرق اس

معاملہ کو سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہونے سے دور نہیں کرتا، اور بہت سی حالتوں میں اس باریک فرق کا لحاظ بھی نہیں کیا جاتا، بس اتنا ہوتا ہے کہ کاغذات پر دستخط کر دیئے جاتے ہیں، جبکہ واقعاتی دنیا میں ان دستخطوں کا کوئی بڑا اثر نہیں ہے۔

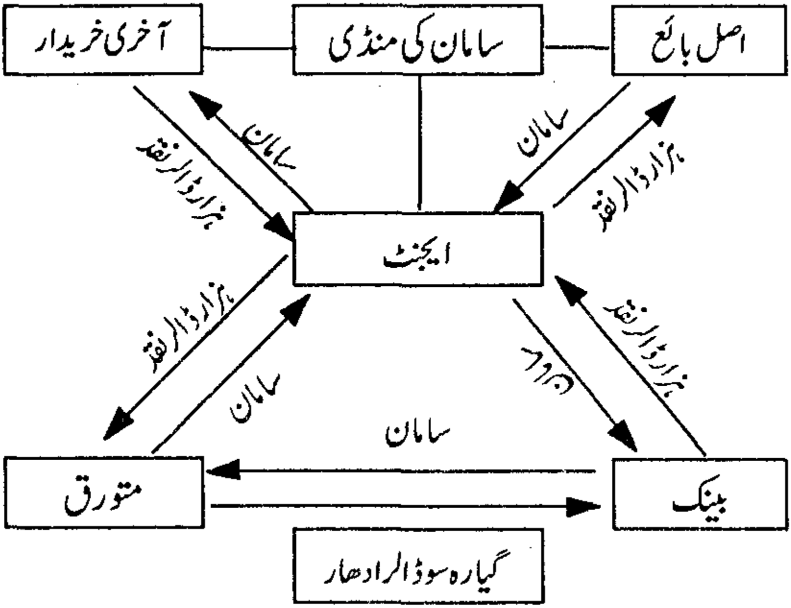
۴۔ بین الاقوامی منڈیوں کے ذریعہ تورّق:

زیادہ تر اسلامی بینک جو تورّق کا معاملہ کرتے ہیں، وہ تجارتی سامان کی عالمی منڈیوں کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ یہ منڈیاں تیزی کے ساتھ بہت سی بیوعات کے نفاذ کے لئے مختصر ذریعہ ہیں، ان میں کمپیوٹر کے ذریعہ ہزاروں بیوعات چند منٹوں میں طے ہو جاتی ہیں۔

ان مارکیٹوں کے ذریعہ تورّق کے نفاذ کا مقبول طریقہ یہ ہے کہ بینک بین الاقوامی منڈیوں میں ایجنٹ کے طور پر کام کرنے والوں میں سے کسی ایک ایجنٹ سے یہ طے کرتا ہے کہ وہ بینک کے لئے بین الاقوامی منڈی سے سامان خریدے، اور جب بینک اس سے فروخت کرنے کا تقاضہ کرے تو وہ اسے کسی تیسرے فریق کو فروخت کر دے، جب بینک کے ساتھ معاملہ کرنے والوں میں سے کوئی شخص تورق کی بنیاد پر معاملہ کرنا چاہتا ہے تو بینک اپنے ایجنٹ سے تقاضہ کرتا ہے کہ وہ بین الاقوامی مارکیٹ سے سامان خریدے، اور پھر بینک وہ سامان متورّق کو ادھار فروخت کر دیتا ہے۔ اور پھر بنک اپنے ایجنٹ کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ اب متورق کا نائب بن کر وہ سامان نقد فروخت کر دے، اس طرح متورق کو اس نقد فروختگی کی صورت میں بہت سا پیسہ حاصل ہو جاتا ہے۔

بین الاقوامی مارکیٹوں کے ذریعہ تورق کی صورت آنے والے نقشے میں

ملاحظہ کیجئے:۔



اس نقشے میں اصل بائع سامان کو ایجنٹ کے واسطے سے بینک کو فروخت کر رہا ہے، اور بینک اسے نقد ثمن کے طور پر ایک ہزار ڈالر دے رہا ہے۔ پھر بنک وہ سامان متورق کو گیارہ سو ڈالر میں ادھار میں فروخت کر رہا ہے، پھر متورق اسی ایجنٹ کے واسطے سے آخری خریدار (مشتری) کو فروخت کر رہا ہے، اور وہ مشتری اس سامان کے ایک ہزار ڈالر نقد متورق کو ادا کر رہا ہے، چنانچہ متورق کو ایک بڑی رقم یعنی ایک ہزار ڈالر حاصل ہو گئے، اور ادھار کی مدت پوری ہونے پر متورق بینک کو گیارہ سو ڈالر ادا کرے گا۔

جب ہم اس معاملہ میں غور کریں تو اس معاملہ میں شرعی اعتبار سے کئی پہلو قابل نظر ہیں۔ جن میں غور و فکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔

(۱)...... بین الاقوامی منڈیوں میں بہت سی بیوعات حقیقی نہیں ہوتی ہیں، ان بیوعات میں سامان خریدار کے حوالے نہیں کیا جاتا، بلکہ بہت سی بیوعات پے

در پے کمپیوٹر میں درج ہوتی رہتی ہیں، پھر بعد میں ان کا فیصلہ ریٹوں میں فرق کی بنیاد پر کرلیا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض بیوعات آئندہ (مستقبل) میں ہونا ہوتی ہیں، جو کہ شرعاً ممنوع ہے، اور کچھ بیوعات حالیہ ہوتی ہیں، لیکن ان میں شرعی شرائط کی رعایت نہیں کی جاتی، جیسے مبیع کا متعین ہونا، مبیع کا غیر مبیع سے علیحدہ کیا ہوا ہونا، مبیع کا بائع کی ملک اور قبضہ میں ہونا۔ جبکہ بہت سی بیوعات کاغذات کے تبادلے کے ذریعہ ہوتی ہیں، جن میں اکثر اوقات سامان کے تعین کا تصور نہیں ہوتا، اور صرف ان کاغذات کے حامل کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اپنے سامان کی معین مقدار کو ان گوداموں سے وصول کرلے جن میں وہی مال ہزاروں ٹن کی مقدار میں پڑا ہوا ہے، اور ان کاغذات میں سامان کی جو مقدار درج ہوتی ہے وہ باقی مقدار سے ممتاز اور جدا رکھی ہوئی نہیں ہوتی۔ لہٰذا (ممتاز اور جدا نہ ہونے کی وجہ) وہ خریدی ہوئی سامان کی مقدار مشتری کے رسک اور ضمان میں نہیں آتی، اور خریدار وہ مقدار آگے دوسرے شخص کو ممتاز ہونے سے پہلے اور خریدار کے ضمان میں آنے سے پہلے ہی فروخت کردیتا ہے، جس کے نتیجے میں "ربح مالم یضمن" کی خرابی لازم آجاتی ہے۔

ان بین الاقوامی منڈیوں میں حقیقی شرعی بیع محقق نہیں ہوسکتی، جب تک ان منڈیوں مین معاملات کرنے والے اس میدان کے اسپیشلسٹ علماء کے زیر نگرانی شرعی شرائط کے التزام کا انتہائی اہتمام نہیں کریں گے اور یہ کام اس وقت تک آسان نہیں ہوگا، جب تک ان معاملات کی شرعی نگرانی کرنے والے ان منڈیوں کے ایجنٹوں اور ان میں معاملات کرنے والوں کے ساتھ مل کر جدید معاملات کو ڈھالنے اور ان کے لئے خاص طریقہ کار وضع نہ کرلیں، تاکہ وہ حضرات شرعی شرائط پر عمل کرنے کا التزام کریں۔

اور جب تک مندرجہ بالا طریقے کار کا پورا اہتمام نہ ہو جائے، اس وقت تک عالمی منڈیوں میں نہ تو تورق کے لئے معاملات کرنا اور نہ ہی دوسری غرض کے لئے معاملات کرنا جائز ہے۔

(۲)......اگر ہم یہ فرض کریں کہ عالمی منڈیوں میں معاملات کی منصوبہ بندی پوری احتیاط کے ساتھ مکمل ہو چکی ہے، تا کہ بیع حقیقی طور پر شرعی شرائط کے پورے التزام کے ساتھ وجود میں آجائے تو اس کے بعد ''تورّق'' کا معاملہ اس طریقے پر کیا جائے، جس کی تفصیل ہم نے پیچھے بیان کی، اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ اس سامان کو ''متورّق'' کے بنک سے خریدنے کے بعد اور آخری خریدار کو فروخت کرنے سے پہلے وہ سامان متورّق کے قبضہ میں آجائے، اب چاہے وہ ''متورّق بذات خود قبضہ کرے، یا اپنے وکیل کے ذریعہ قبضہ کرائے، البتہ یہ جائز نہیں کہ بنک ہی متورّق کا وکیل بالقبض بن جائے، اس لئے کہ بنک تو خود بائع ہے، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ وہ سامان بنک کے قبضہ اور ضمان سے نکل کر مشتری (متورّق) یا اس کے وکیل کے قبضہ میں آجائے اور وہ وکیل بائع کے علاوہ ہونا ضروری ہے۔

(۳)......اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہی ''ایجنٹ'' مشتری کا وکیل ہے۔لہٰذا وہ بنک سے مشتری کا نائب بن کر سامان وصول کرے گا، اور پھر یہی ایجنٹ آخری مشتری کو وہ سامان فروخت کردے گا۔ اس صورت میں مشکل یہ ہے کہ یہی ایجنٹ بذات خود ''بنک'' کا بھی وکیل بالشراء ہے، اور اصل بائع سے بنک کی نیابت میں سامان خریدتا ہے، پھر بنک کا نائب بن کر اس سامان پر قبضہ بھی کرتا ہے، پھر وہ سامان متورّق کو فروخت کرتا ہے، چونکہ وہ ''ایجنٹ'' بنک کے حکم میں ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ''بنک'' کا وکیل ہے، لہٰذا اس ''ایجنٹ'' کے لئے مشتری کا ''وکیل

بالقبض'' بننا درست نہیں۔

اس مشکل سے نکلنے کا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں ہے کہ ''بنک'' اصل بائع سے سامان کی خریداری مکمل کرنے کے بعد ''متورّق'' کے لئے سامان سے دست بردار ہو جائے، اس لئے کہ وہ دست برداری جو قبضہ کے حکم میں ہے، اس کے نتیجے میں وہ سامان ''بنک'' کے ضمان نکل جائے گا، اور اب یہ ممکن ہے کہ ''متورّق'' بنک کو، یا ایجنٹ کو آخری مشتری کو فروخت کرنے کا وکیل بنادے، اور اگر خریداری کے وقت ہی ''توکیل'' کی شرط لگادی تھی تو اس صورت میں یہ عقد فاسد ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا، اور اگر دست برداری سے پہلے ''وکالت'' کا عقد کرلیا تو یہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ دست برداری سے پہلے وہ سامان بنک کی ضمان میں تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سامان کی بین الاقوامی تجارت میں اس طریقہ کار کا التزام کچھ دشوار ضرور ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایجنٹ جو ''متورّق'' کی طرف سے نائب بن کر سامان پر قبضہ کرے گا، اور پھر ''متورّق'' کا وکیل بن کر آگے فروخت کرے گا، وہ ایجنٹ اس ایجنٹ کے علاوہ ہونا چاہئے، جس نے بنک کے لئے سامان خریدار ہے۔ اس طریقہ کار میں دو ایجنٹ ہو جائیں گے۔ ایک ایجنٹ بنک کا وکیل ہوگا، اور دوسرا ایجنٹ متورّق کا وکیل ہوگا، جبکہ پہلے طریقہ کار میں ایجنٹ کا ایک ہونا اس طریقہ کار کے نفاذ کو مشکل بنا رہا ہے، بلکہ گہرائی اور دقت نظر سے نگرانی کی صورت میں اس طریقہ کار کا نفاذ ہی نہ ہو سکے۔ اس لئے یہ دوسرا طریقہ کار ہی عمل کے لئے متعین ہے، اور شرعی نگران کمیٹیوں کی جانب سے پہلے طریقہ کار کی اجازت دینا بھی مناسب نہیں۔

(۴)...... پھر ان جدید بین الاقوامی منڈیوں میں کمپیوٹر کے ذریعہ بیع مکمل کی جاتی ہے، اور مجھ پر اب تک یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ صرف کمپیوٹر کی اسکرین پر خریدار کا نام ظاہر ہونے سے اس چیز کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اس کا قبضہ بھی ثابت ہو جائے گا اور اس چیز کا ضمان اور رسک اس خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گا، (یہ بات اب تک میری سمجھ میں نہیں آئی) لہٰذا کمپیوٹر کے ذریعہ ہونے والے معاملات پر جواز اور عدم جواز کا حکم لگانے سے پہلے اس موضوع پر قوانین اور عرف کی روشنی میں مستقل غور وخوض کرنا ضروری ہے۔

(۵)...... ماقبل میں ہم نے تورّق کے لئے جو شرعی شرائط بیان کی ہیں، وہ اس عقد کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں۔ جہاں تک شرعی تدبیر اور انتظام کا تعلق ہے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ آج کل اسلامی بنکوں میں جو طریقے رائج ہیں وہ ''تورّق'' کے اس سادہ انداز پر نہیں ہیں، جس کا فقہاء کرام کے یہاں تصور ہے۔ جب فقہاء کرام کا بیان کردہ سادہ تصور خلاف اولیٰ ہے تو ان پیچیدہ صورتوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو ایسی متعدد عقود پر مشتمل ہیں کہ آج کل کے تیز رفتار بنکاری نظام میں جن کے صحیح ہونے کی شرعی شرائط کا نفاذ بہت دشوار ہے۔

اس سے یہ بات پختہ ہو جاتی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے کہ بنکوں کے معاملات میں ''تورّق'' سے کام لینے میں توسع سے بچنے کی، اور لوگوں کی حقیقی ضرورت کی حد تک اس کو محدود کرنے کی، اور معاملات کو درست کرنے کے لئے ''تورّق'' کو اس کے لازمی طریقے سے انجام دینے کی ضرورت ہے، تاکہ اس کی ایسی عملی صورت نہ بن جائے جو اپنے تمام برے اثرات ونتائج کے ساتھ سودی

سرمایہ کاری کی ایک تاویلی شکل بن کر نہ رہ جائے۔

والله سبحانه و تعالٰى ولّى التوفيق وهو المستعان،
وآخر دعوانا ان الحمدللّٰه ربّ العالمين

بحث کا خلاصہ

(۱) ''تورّق'' کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص کوئی سامان زیادہ قیمت پر ادھار خریدے، اور پھر وہ سامان کم قیمت پر تیسرے شخص کو نقد وفروخت کردے، تاکہ اس کو فوراً پیسے مل جائیں۔ جس سے وہ اپنی ضرورت پوری کرلے۔

(۲) ''تورّق'' اور ''بیع عینۃ'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''متورّق'' وہ سامان تیسرے شخص کو فروخت کرتا ہے، جبکہ بیع عینۃ کرنے والا وہ سامان بائع اوّل ہی کو فروخت کردیتا ہے۔

(۳) امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے ''تورّق'' کے جواز کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ جن میں جواز والی روایت زیادہ ظاہر ہے، اور حنابلہ کے محقق علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، جبکہ امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیم عدم جواز کے قائل ہیں۔

(۴) فقہاء شوافع کے قواعد کے مطابق ''تورّق'' جائز ہے، اس لئے کہ وہ لوگ بیع عینۃ صریحہ کو جائز قرار دیتے ہیں، لہٰذا ''تورّق'' بطریق اولیٰ جائز ہے۔

(۵) فقہاء مالکیہ نے بیع عینۃ کو حرام قرار دینے میں شدّت اختیار کی ہے، لیکن انہوں نے بیع عینۃ کے تحقق کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ سامان

بائع اوّل کے پاس واپس آجائے، لہٰذا اگر وہ سامان بائع اوّل کے پاس واپس نہ لوٹے، بلکہ مشتری وہ سامان کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردے تو اس صورت میں ان کے نزدیک وہ بیع عینۃ حرام نہیں۔

(۶) بعض متاخرین حنفیہ ''تورّق'' کو ''بیع عینۃ'' ہی قرار دے کر اس کو مکروہ کہتے ہیں، لیکن علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اگر وہ سامان بائع اوّل کی طرف واپس لوٹ جائے تو وہ بیع عینہ ہے، لیکن اگر مشتری وہ سامان بازار میں لے جا کر فروخت کردے تو یہ صورت بلا کراہت جائز ہے، البتہ خلاف اولیٰ ہے، اور جمہور حنفیہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

(۷) چاروں مذاہب میں مختار قول کی بنیاد پر ''تورّق'' جائز ہے، لیکن غیر سودی قرضہ دینا اس سے زیادہ افضل ہے۔

(۸) یہ جواز کا حکم اس وقت ہے جب ''تورّق'' دوسرے مشتبہ معاملات کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔

(۹) اگر ''بنک'' متورّق کو بازار سے سامان خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنا دے، اور پھر وہی سامان اپنے لئے بنک سے خریدنے کے لئے وکیل بنادے تو یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ وکیل کو بیع کی دو جانب سے معاملہ کرنے کا حق نہیں، لیکن اگر ''بنک'' ''متورّق'' کو صرف خریدنے کا وکیل بنادے، اور خریداری مکمل ہو جانے کے بعد مستقل عقد کے ذریعہ ایجاب وقبول کر کے متورق وہ سامان بنک سے خرید لے، تو یہ

عقد درست ہے، البتہ کراہت سے پھر بھی خالی نہیں۔

(۱۰) اگر ''متورق'' بنک کو اپنی طرف سے کسی تیسرے شخص کو سامان فروخت کرنے کا وکیل بنا دے، تو اگر یہ توکیل عقد بیع میں مشروط کر دی گئی تھی تب تو یہ عقد فاسد ہے، جائز نہیں۔ لیکن اگر یہ توکیل عقد بیع کے اندر مشروط نہیں تھی، بلکہ خریداری مکمل ہو جانے کے بعد متورق نے بنک کو اپنا وکیل بنا دیا تو یہ عقد درست ہے، لیکن کراہت سے خالی نہیں۔

(۱۱) بین الاقوامی منڈیوں میں ''تورق'' کی صحت کی شرعی شرائط مفقود ہونے کی وجہ سے اکثر حالات میں یہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

(۱۲) البتہ اگر وہ شرعی شرائط پوری کر دی جائیں جن کا بیان اس مقالہ میں تفصیل سے ہوا تو پھر یہ عقد درست ہو جائے گا، لیکن اس عقد میں محتملہ مفاسد کو دیکھتے ہوئے اس جیسے معاملات میں توسع اختیار کرنے کا مشورہ نہیں دیا جا سکتا۔

واللہ اعلم بالصواب

(۴)

مبتوتہ کیلئے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۴) ''مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنی کا حکم''

یہ مقالہ " تکملة فتح الملهم شرح صحيح مسلم" کا حصہ تھا، اس موضوع پر حضرت والا نے تفصیلی بحث فرمائی تھی، افادہ عام کے لئے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مبتوتہ کیلئے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

چونکہ یہ مسئلہ فقہاء کرام کے درمیان مختلف فیہ ہے، اسلئے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تکملہ فتح الملہم'' میں تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ اس تفصیلی بحث کا ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ میمن

الحمد للہ رب العٰلمین، والعاقبۃ للمتقین، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الکریم، وعلی الہ و اصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین ۔ امّا بعد:

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''معتدہ رجعیہ'' کیلئے نفقہ اور سکنیٰ دونوں شوہر پر واجب ہیں، البتہ ''مبتوتہ'' کیلئے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں علماء کے تین اقوال مشہور ہیں:

(۱) پہلا قول امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ''مبتوتہ'' کو ہر حال میں نفقہ اور سکنیٰ ملے گا، چاہے وہ حاملہ ہو، یا حاملہ نہ ہو، یہی مذہب حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبد اللہ بن

مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ہے، اور امام حماد، امام شریح، امام نخعی، امام ثوری، ابن شبرمہ، حسن بن صالح اور عثمان بتی رحمہم اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا بھی یہی مسلک ہے، اور ابن لیلیٰ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔

(۲) دوسرا قول امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور اہل ظاہر کا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ ''مبتوتہ'' کو نفقہ اور سکنیٰ نہیں ملے گا، البتہ صرف اس صورت میں نفقہ اور سکنیٰ ملے گا جب وہ ''حاملہ'' ہوگی، حضرت حسن بصریؒ، عمرو بن دینارؒ، طاؤس عطاء بن رباحؒ، عکرمہؒ اور امام شعبیؒ کا بھی یہی مسلک ہے، اور ابراہیمؒ اور ابن ابی لیلیٰ سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے۔

(۳) تیسرا قول امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ''مبتوتہ'' کو سکنیٰ تو ہر حال میں ملے گا، البتہ نفقہ صرف حاملہ ہونے کی صورت میں ملے گا، امام اوزاعیؒ اور حضرت لیث بن سعدؒ، عبدالرحمٰن بن مہدیؒ اور ابوعبیدہؒ کا بھی یہی مسلک ہے، ابن ابی لیلیٰ سے ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

(خلاصہ ما فی عمدۃ القاری، ج:۹، ص:۶۱۹، احکام القرآن للجصاص، ج:۳، ص:۵۶۵ سورۃ الطلاق)

امام احمد اور امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہما نے عدم نفقہ اور عدم سکنیٰ پر حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا ہے، یہ حدیث نفقہ اور سکنیٰ دونوں کے عدم وجوب پر بالکل صریح ہے...... عن الشعبی قال: دخلتُ علی فاطمة بنت قیس رضی اللّٰہ عنہا، فسألتها عن قضاء رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علیها، فقالت: طلقها زوجها البتّة، فقالت: فخاصمتهٗ الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی السکنٰی والنفقة، قالت: فلم یجعل لی سکنٰی ولا نفقة، و أمرنی ان اعتدّ فی بیت ابن ام مکتوم رضی اللّٰہ عنہ۔

(صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها)

امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے......اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ ۔ وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۔

(الطلاق : ٦)

(تم ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو، اور ان کو تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ، اور اگر وہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو حمل پیدا ہونے تک ان کو خرچ دو) اس آیت میں اللہ جل شانہ نے مطلقہ کے لئے سکنیٰ دینے کا حکم مطلق دیا ہے، اور نفقہ دینے کے حکم کو حمل کے ساتھ مقید کیا ہے، اور مفہوم مخالف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ہوتا ہے، لہٰذا اس آیت کے مفہوم مخالف سے یہ حکم نکلا کہ اگر مطلقہ حاملہ نہ ہو تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم، احادیث، آثار اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

(۱)......اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ (سورۃ البقرۃ:۲٤۱) '' اس آیت میں لفظ ''مُطَلَّقَات'' عام ہے، مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے، اور لفظ ''متاع'' بھی عام ہے، نفقہ اور کسوہ دونوں کو شامل ہے، علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں (ج:۲، ص:۳٤۲) فرماتے ہیں: يعنى تعالىٰ ذكره بذلك و لمن طلق من النساء على مطلقها من الأزواج متاع، يعنى بذلك ما يستمتع به من ثياب و كسوة و نفقة أو خادم الخ......

احقر عرض کرتا ہے کہ بعض اوقات دل میں یہ خیال آتا ہے کہ اس آیت میں

''نفقہ'' کے معنی بالکل ظاہر ہیں، اس کی دلیل وہ آیت ہے جو اس سے پہلے گزری ہے کہ ''وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ '' (البقرۃ:۲۴۰) (اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جاتے ہیں، اور بیویوں کو چھوڑ جاتے ہیں، وہ وصیت کر جایا کریں اپنی بیویوں کے واسطے ایک سال تک منتفع ہونے کی، اس طور پر کہ وہ گھر سے نہ نکالی جائیں) تمام حضرات کے نزدیک لفظ ''متاع'' اس آیت میں نفقہ اور سکنیٰ کے معنی میں ہے، اور علامہ ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے بطور دلیل کے بہت سے صحابہ اور تابعین کے اقوال لائے ہیں، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ اللہ جل شانہ متوفی عنھا زوجھا کے بارے میں حکم بیان کرنے کے بعد مطلقات کے لئے ''متاع'' کا حکم بیان فرمایا، کیوں کہ اس بات کا وہم ہوسکتا تھا کہ گذشتہ آیات میں ''متاع'' یعنی نفقہ اور سکنیٰ کا حکم شاید صرف متوفی عنہا زوجہا کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ''وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'' لاکر اس وہم کو دور فرمادیا۔ واللہ سبحانہ اعلم......

(۲)......اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (''وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرۃ:۲۳۳) ''اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان ماؤں کا کھانا کپڑا قاعدہ کے موافق) اور سیاق سے پتہ چل رہا ہے کہ یہ حکم ''مطلقات'' کے بارے میں ہے، اور اس آیت میں مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ کے درمیان کوئی فرق نہیں فرمایا۔

(۳)......اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے (''اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ، وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق:۶) ''تم ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق

رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو، اور ان کو تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ، اور اگر وہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو حمل پیدا ہونے تک ان کو خرچ دو) امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا کہ یہ آیت طلاق دینے والے پر نفقہ واجب ہونے پر تین وجوہ سے دلالت کر رہی ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جب سکنیٰ کا حق طلاق دینے والے کے مال میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے نص کتاب سے واجب کیا ہے، اس لئے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے، تو یہ چیز نفقہ کے واجب ہونے کا تقاضہ کر رہی ہے، کیونکہ سکنیٰ کا حق اس طلاق دینے والے کے مال میں ہے، اور سکنیٰ نفقہ کا بعض حصہ ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ'' کہ ان مطلقہ عورتوں کو ضرر مت پہنچاؤ، اور تکلیف جس طرح عدم سکنیٰ سے ہوتی ہے اسی طرح عدم نفقہ کی وجہ سے ہوتی ہے (بلکہ ترک نفقہ بڑی تکلیفوں میں سے ہے) جیسا کہ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے (دیکھئے: ج:۱۸، ص:۱۶۷)

تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ ''لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ'' (تاکہ تم ان پر تنگی کرو) اور تنگی کبھی نفقہ کی صورت میں بھی ہوتی ہے، علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ ''الجوهر النقی'' میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ قرآن کریم کی آیت ''لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ'' میں تنگی سے مراد ''سکنیٰ'' کی تنگی ہے، اس لئے کہ تنگی مکان میں ہوتی ہے (نفقہ میں نہیں ہوتی) اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس آیت سے مکان کی تنگی مراد لینے کی صورت میں کلام کو تکرار پر محمول کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ ''سکنیٰ'' کا ذکر اوپر ان الفاظ میں پہلے آچکا ہے کہ ''اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ'' اور ہم نے جو بات کہی ہے اس کے نتیجے میں ان

الفاظ سے ایک دوسرے فائدے کا اثبات ہو رہا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ نفقہ کو روکنا یہ تنگی میں داخل ہے، سکنیٰ سے روکنا یہ تنگی میں داخل نہیں، کیونکہ سکنیٰ دینے کی صورت میں ایک ہی جگہ پر قیام کرنا مطلقہ کیلئے واجب ہوگا، لیکن جب سکنیٰ دینے سے انکار ہو جائے گا تو وہ مطلقہ جہاں چاہے گی قیام کرے گی، تو سکنیٰ سے انکار کی صورت میں مطلقہ کیلئے توسع ہو جائے گی۔ صاحب قدوری نے یہ بات ''تجرید'' میں بیان فرمائی ہے۔ (الجواهر النقي، بهامش البيهقي، ج:۷، ص:۷۷٦)

جہاں تک قرآن کریم کی ''وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ'' والی آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو مفہوم مخالف حنفیہ کے نزدیک حجت نہیں، جیسا کہ ان کے مذہب سے ثابت ہے، اللہ جل شانہ نے ''حمل'' والی خواتین کا ذکر اس آیت میں خاص طور پر اس لئے فرمایا کہ بعض اوقات ''حمل'' کی مدت طویل ہو جاتی ہے، تو اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو متنبہ فرما دیا کہ حمل کی مدت کی طوالت ان خواتین پر عدم انفاق پر حمل نہ کرے، اور یہ بیان فرما دیا کہ یہ نفقہ ان پر واجب ہے جب تک وضع حمل نہ ہو جائے، لہٰذا اس آیت میں ''اولات حمل'' کی شرط غیر حاملہ سے احتراز کرنے کے لئے نہیں لگائی گئی ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ مبتوتہ دونوں کو شامل ہے، اور مطلقہ رجعیہ کیلئے نفقہ واجب ہونے پر کسی کا اختلاف نہیں، اگرچہ وہ مطلقہ رجعیہ غیر حاملہ ہو، اس سے ظاہر ہوا کہ قرآن کریم کی آیت ''وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ'' مطلقہ رجعیہ کے حق میں بالاجماع غیر معتبر ہے، تو پھر اسی طرح ''مبتوتہ'' کے حق میں بھی غیر معتبر ہونی چاہئے، امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ''احکام القرآن'' میں اس آیت کے تحت کیا ہی اچھی بات ارشاد فرمائی ہے:

فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ''وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ'' مطلقہ مبتوتہ اور رجعیہ دونوں کو شامل ہے، پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس نفقہ کا وجوب ''حمل'' کی وجہ سے ہے، یا شوہر کے گھر میں ''محبوس'' ہونے کی وجہ سے ہے، اور جبکہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''مطلقہ رجعیہ'' کیلئے نفقہ کا وجوب جو آیت سے ثابت ہو رہا ہے ''حمل'' کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے واجب ہے کہ وہ شوہر کے گھر میں ''محبوس'' ہے، تو پھر یہ ضروری ہے کہ ''مطلقہ مبتوتہ'' بھی اسی علت کی وجہ سے نفقہ کی مستحق قرار پائے، اس لئے کہ اس آیت میں وہ ضمیر جو نفقہ کے استحقاق کے علیت پر دلالت کر رہی ہے وہ ''مطلقہ رجعیہ'' کی طرف راجع ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ'' یہ علت کے بیان کیلئے ہے کہ وہ مطلقہ شوہر کے گھر میں محبوس ہے، اس لئے کہ وہ ضمیر جو اس پر دلالت کر رہی ہے بمنزلہ ''منطوق بہ'' کے ہے۔

دوسرے طریقے پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''حاملہ'' کے نفقہ کا وجوب دو حال سے خالی نہیں، یا تو ''حمل'' کی وجہ سے وہ نفقہ کی مستحق ہے، یا شوہر کے گھر میں محبوس ہونے کی وجہ سے نفقہ کی مستحق ہے، اگر ''حمل'' کی وجہ سے یہ استحقاق ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ اگر ''حمل'' کی ملکیت میں مال ہوتا تو وہ مال اس ''حاملہ'' پر خرچ کیا جاتا، جیسا کہ ''صغیر'' کا نفقہ اسی کے مال سے دیا جاتا ہے۔ اور جب تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ''حمل'' کی ملکیت میں مال ہو تب بھی ''حمل'' کی ماں کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ''حمل'' کے مال میں نہیں ہوگا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ''حاملہ'' کے نفقہ کا وجوب اس کے ''محبوس'' ہونے کی وجہ سے ہے۔

لیکن اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پھر وجوب نفقہ کے بیان میں ''حاملہ'' کے ذکر کی تخصیص کا کیا فائدہ ہے؟ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ

''مطلقہ رجعیہ'' تو اس میں داخل ہی ہے، اور ''غیر حاملہ'' کے لئے نفقہ کی نفی سے کسی نے منع نہیں کیا، اسی طرح ''مبتوتہ'' میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نفقہ کے وجوب کے بیان میں ''حمل'' کا ذکر اس لئے کیا کہ حمل کی مدت طویل بھی ہوتی ہے، اور مختصر بھی ہوتی ہے، لہٰذا ''حمل'' کے ذکر سے ہم نے یہ بتلانے کا ارادہ کیا کہ مدت حمل کے طویل ہونے کے باوجود نفقہ واجب ہوگا، جو کہ مدۃ الحیض کے مقابلے میں زیادہ لمبی عدت ہوتی ہے۔[1]......

احقر عرض کرتا ہے کہ اس آیت کے وجوب نفقہ للمبتوتہ پر دلالت کرنے کی ایک چوتھی وجہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے ''اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُّجْدِكُمْ'' (روح المعانی، سورۃ الطلاق، ج: ۲۸، ص: ۱۳۹) اور قرأت شاذہ کو خبر واحد کے درجے میں نہیں رکھا جا سکتا۔

(۴)...... سنن دارقطنی میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''المطلقات ثلثا لها السكنى و النفقة (سنن دار قطنی، ج: ٤، ص: ٢١، حدیث نمبر ٥٩، کتاب الطلاق) اعلاء السنن میں علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بعض راویوں میں اختلاف کے باوجود تمام راوی ثقہ ہیں، اور امام دارقطنی اور ان کے شیخ کے علاوہ تمام راوی مسلم شریف کے راوی ہیں۔

(اعلاء السنن، ج: ١١، ص: ١٠٤، باب ان المطلقة المبتوتة لها السكنى و النفقة)

---

[1] ...... (احکام القرآن للجصاص، ج: ٣، ص: ٥٦٥، ٥٦٦، تفسیر سورۃ الطلاق ۱۲)

مندرجہ بالا روایت پر امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ اس روایت کے راوی ابوزبیر مدلس ہیں، لہٰذا حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا عنعنہ قابل حجت نہیں ہے، جب تک ان سے سماعت کی صراحت نہ آجائے، لہٰذا امام لیث کے علاوہ جو کوئی ابوزبیر سے روایت نقل کرے وہ اس وقت حجت نہیں جب تک ابوزبیر کا سماع ثابت نہ ہو جائے، علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلاء السنن میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں متعدد احادیث ''عن ابی زبیر عن جابر'' کے طریق سے لائے ہیں، جبکہ وہ احادیث امام لیث سے مروی نہیں ہیں۔[1] اس سے یہ ظاہر ہوا کہ شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ امام مسلم کے نزدیک مسلّم نہیں، ورنہ وہ اپنی صحیح میں ان طریق سے حدیث نہ لاتے۔

شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس حدیث کے ایک راوی ''حرب بن ابی العالیہ'' ہیں، لہٰذا ان کی روایت سے استدلال درست نہیں، لیکن ''حرب بن ابی العالیہ'' صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں ''کما فی تہذیب التہذیب'' زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور مختلف فیہ راوی کی روایت ''حسن'' کے درجہ سے نہیں گرتی، چنانچہ امام ماردینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابن معین نے حرب کو ضعیف قرار دیا ہے، ہم یہ کہیں گے کہ ابن معین کے اس قول کے بارے میں اختلاف ہے، جیسا کہ امام المذی وغیرہ نے بیان کیا ہے، اور عبید اللہ بن عمر القواریری رحمۃ اللہ علیہ نے

---

(۱) ...... صحیح مسلم ج:۱، ص ۴۳۹، کتاب الحج، باب جواز دخول مکۃ بغیر احرام، میں ایک حدیث معاویہ بن عمار الدہنی عن ابی الزبیر عن جابر'' مختلف طرق سے گزر چکی ہے، اور ''لیث'' راوی موجود نہیں، اور سماع کی بھی صراحت نہیں ہے۔

''حرب'' کو ثقہ قرار دیا ہے، اور ان کے ثقہ ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت کو لیا ہے۔

(الجوهر النقي، بهامش البيهقي، كتاب النفقات، ج: ٧، ص: ٤٧٧)

(۵)......امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح معانی الآثار (ج:۲، ص:۳۵) پر حماد بن سلمہ عن حماد(۱) عن الشعبی کے طریق سے حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث لائے ہیں کہ جب ان کے شوہر نے ان کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ'' لا نفقة لك و لا السكنى ''حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ کی خبر دی گئی تو انہوں نے فرمایا: لسنا بتاركي آيت من كتاب الله و قول رسول الله صلى الله عليه و سلم لقول امرأة، لعلها أوهمت، سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: لها السكنى و النفقة ۔ یعنی ہم ایک عورت کے قول کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیت اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو نہیں چھوڑ سکتے، ہوسکتا ہے کہ ان خاتون کو وہم ہوگیا ہو، میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ'' لها السكنى و النفقة ''۔ قاضی اسماعیل اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہما نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے، جیسا کہ علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الجواہر النقی'' میں بیان کیا ہے (قاضی اسماعیل کے طریق سے جو روایت نقل کی ہے وہ زیادہ صریح ہے)

بہر حال؛ مندرجہ بالا حدیث مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنی واجب ہونے پر

---

(۱) یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں، احکام القرآن میں امام جصاص نے اس کی صراحت کی ہے (ج:۴، ص۵۶۶)

بالکل صریح ہے، اور ابراہیم نخعیؒ نے اگرچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ نہیں پایا، لیکن سوائے دو حدیثوں کے ان کی مراسیل صحیح ہیں، اور یہ مندرجہ بالا حدیث ان دو میں سے نہیں ہے، جیسا کہ امام ماردینی نے ابن معین سے نقل کیا ہے، اور علامہ ابن عبد البرؒ نے ''تمہید'' میں ذکر کیا ہے کہ امام نخعی کی مراسیل صحیح ہیں، اور انہوں نے اپنی سند اعمش سے روایت کی ہے کہ انہوں نے امام نخعی سے فرمایا کہ جب آپ حدیث بیان کیا کریں تو اس کی سند بھی بیان کیا کریں، جواب میں امام نخعیؒ نے فرمایا: جب میں ''عن عبد اللہ'' کہوں تو سمجھو کہ وہ ایک سے زیادہ سے روایت کی ہے، اور جب میں تمہارے سامنے روایت بیان کرتے ہوئے راوی کا نام بیان کروں تو جس کا نام لوں وہی راوی ہوتا ہے۔ ابو عمر نے فرمایا کہ اس خبر سے پتہ چلا کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسانید سے زیادہ قوی ہیں[1]...... ایک اور مقام پر فرمایا کہ ابراہیم نخعیؒ کی وہ مراسیل جو حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہیں، وہ سب صحیح کے درجہ میں ہیں، اور ان کی مراسیل ان کی مسانید سے زیادہ قوی ہیں، یحییٰ القطان وغیرہ نے اسی قول کو نقل کیا ہے۔ کذا فی الجوہر النقی

(۶)...... آگے مسلم شریف ہی میں حدیث نمبر ۳۵۹۷ کے تحت ابو احمد (وہو الزبیری) عن عمار بن رزیق عن ابی اسحاق کی روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ والی حدیث سننے کے بعد فرمایا ''لا نترك كتاب الله و سنة نبينا محمد صلى الله و سلم لقول امرأة. لا ندرى لعلها حفظت او نسيت، لها السكنى والنفقة'' فرمایا کہ ایک خاتون کے قول کی وجہ

(۱) التمهيد، ج: ۱، ص: ۳۸،۳۷، باب بيان التدليس ومن يقبل نقله ونقل مرسله الخ ......

سے ہم کتاب اللہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے، ہم نہیں جانتے کہ اس خاتون نے یاد رکھایا بھلا دیا، مبتوتہ کو سکنی اور نفقہ ملے گا۔ اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صراحتاً فرمادیا کہ حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں سے معارض ہے، اور قرآن وسنت میں مبتوتہ کا حکم یہ ہے کہ اس کو سکنی اور نفقہ دونوں ملے گا، اور اصول حدیث میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کسی صحابی کا یہ کہنا کہ ''السنة كذا'' قوت میں حدیث مرفوع کے درجہ میں ہے، اگر اس بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حدیث مرفوع نہ ہوتی تو وہ حضرت فاطمہ کی حدیث کو رد نہ کرتے۔

مندرجہ بالا روایت پر امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا کہ اس سند میں یحییٰ بن آدم نے عمار بن رزیق سے روایت نقل کی ہے، اور انہوں نے ''وسنة نبينا'' کے الفاظ کا ذکر نہیں کیا، لہٰذا یہ الفاظ ابواحمد زبیری کا تفرد ہے، جبکہ یحییٰ بن آدم ابواحمد زبیری کے مقابلے میں زیادہ یاد رکھنے والے ہیں۔ علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ یحییٰ بن آدم اور زبیری کی روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ زبیری نے ان کی مخالفت نہیں کی، بلکہ ایسی زیادتی کا ذکر کیا ہے جو یحییٰ بن آدم نے ذکر نہیں کی، اور زبیری امام حافظ ہیں، محمد بن بشار نے ان کے بارے میں فرمایا ''ما رأيت رجلا احفظ من الزبيري'' کہ میں نے زبیری سے زیادہ یاد رکھنے والا کسی کو نہیں دیکھا، لہٰذا یہ زیادتی ایک ثقہ کی طرف سے ہے، لہٰذا واجب القبول ہے۔

پھر زبیری اس زیادتی میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ اس زیادتی کے مندرجہ ذیل

شواہد اور متابع ہیں:

(۱) آگے مسلم شریف میں اسی باب میں حدیث نمبر ۳۵۹۸ میں یہی واقعہ اس طریق سے آرہا ہے "احمد بن عبدة الضبی حدثنا ابو داؤد و حدثنا سلیمان بن معاذ عن ابی اسحاق" کی سند سے ابواحمد عمار بن رزیق کی حدیث بیان کی ہے۔

(۲) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اشعث بن سوار، عن الحکم وحماد عن ابراہیم عن الاسود عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے طریق سے روایت لائے ہیں اور اس میں ''سنة نبینا'' کے الفاظ موجود ہیں۔ البتہ امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس طریق کے راوی اشعث بن سوار ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ''اشعث کی سند دوسرے طرق کی متابعت کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے عجلی اور ابن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا، اور ابن عدی نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں نے اشعث بن سوار سے متن حدیث میں کوئی نکارت نہیں دیکھی، البتہ اسانید میں غلطی کر جاتے ہیں، اور یہ ان راویوں میں سے ہیں ان کی متابعات کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے، کما فی "میزان الاعتدال"

(۳) امام بیہقی نے ایک روایت نقل کی ہے ''رواه الحسن بن عمار عن سلمه بن کهیل عن عبد بن خلیل عن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنه" قال فیه "و سنة نبینا '' اس روایت میں ''و سنة نبینا'' کے الفاظ موجود ہیں۔ اس پر امام بیہقی نے یہ اعتراض کیا کہ اس سند میں الحسن بن عمارۃ ضعیف ہیں، اور الحسن بن عمارۃ کے بارے میں کلام مشہور ہے۔ لیکن ان کی اس سند پر عیب لگایا ہے جس میں انہوں نے ''الحکم'' سے روایت کی ہو، لیکن ''حکم'' کے علاوہ دوسرے حضرات سے جو ان کی روایتیں ہیں وہ متابعت کے درجہ سے گری ہوئی نہیں ہیں۔

(۴) مصنف بن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں (ج:۵، ص:۱٤۸) یہ روایت ذکر کی ہے ''حدثنا جرير عن مغيرة قال ذكرت لابراهيم حديث فاطمة بنت قيس فقال ابراهيم :لا ندع كتاب اللّٰه و سنة رسوله لقول امرأة'' ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ''وکیع عن سفیان عن سلمہ بن کہیل کے طریق سے ذکر کیا ہے، اوراسی طرح کی روایت'' عبدالرزاق اپنی مصنف میں لائے ہیں۔

(دیکھئے: باب : عدة الحبلى ونفقتها، ج:۷ ، ص: ۲٤، حدیث نمبر ۱۲۰۲۷)

(۵) ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں (ج:۵، ص:۱٤۸) یہ روایت ذکر کی ہے ''حدثنا وكيع قال جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال : قال عمر : لا ندع كتاب ربنا و سنة نبينا لقول امرأة''

بہر حال؛ ابواحمد زبیری کی روایت کے مندرجہ بالا پانچ متابعات ہیں، اور ان سب میں کتاب وسنت دونوں کا ذکر موجود ہے، لہٰذا دلیل کے بغیر صرف ظن کی بنیاد پر اس زیادتی کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

(۷)...... پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی بہت سے آثار سے تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ابراہیم نخعی، امام شعبی، اور امام شریح رحمہم اللہ تعالیٰ کے آثار سے تائید ہوتی ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنف میں ان کو بیان کیا ہے، آگے مصنفؒ نے حدیث نمبر (۳٦۰٦) میں یہ اثر نقل کیا ہے کہ ''عن عائشة رضي اللّٰه عنها انها قالت : مالفاطمة خير ان تذكر هذا، قال: تعني قولها لا سكنى ولا نفقة '' حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ فاطمہ بنت قیس کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اس قول ''لا سكنى ولا نفقة '' کا تذکرہ کریں۔ اور امام

بخاریؒ نے حضرت عروۃ سے بھی یہ اثر نقل کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ "عن عائشة انها قالت: مالفاطمة الا تتقی اللّٰہ، تعنی فی قولها لا سکنی و لا نفقة" حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: فاطمہ کو کیا ہوگیا ہے کہ وہ اس قول "لا سکنی و لا نفقة" کے بارے میں اللہ سے نہیں ڈرتی؟...... امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے ایک مرتبہ حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس قول کا تذکرہ کیا تو اسامہ بن زید کے ہاتھ میں کوئی چیز تھی، جو انہوں نے (ناراضگی کے اظہار کے طور پر) حضرت فاطمہ بنت قیس کی طرف پھینکی۔ بہر حال؛ مندرجہ بالا تمام آثار اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ان تمام صحابہ کے نزدیک مبتوتہ سکنی اور نفقہ دونوں کی مستحق ہوگی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر نکیر فرمائی، اور ان صحابہ کرام میں سے کسی نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس نکیر پر نکیر نہیں فرمائی، لہٰذا ان صحابہ کرام کا نکیر نہ کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان صحابہ کرام کا مذہب بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب کے موافق تھا۔

جہاں تک حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا تعلق ہے تو روایات کے مجموعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ درحقیقت انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے شوہر کے مکان سے منتقل ہونے کی اجازت طلب کی تھی، اس لئے کہ وہ گھر وحشت والی جگہ میں تھا، اور یہ خاتون اپنے سسرالی عزیزوں کے ساتھ زبان چلاتی تھیں، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کی آیت "وَلَا یَخْرُجْنَ اِلَّا اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَیِّنَةٍ" پر عمل کرتے ہوئے شوہر کے گھر سے نکال دیا تھا۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے "فَاحِشَةٍ" کی تفسیر میں

فرمایا کہ ''جو اپنے گھر والوں کے ساتھ بدزبانی کرے۔

(كما اخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب النكاح، باب الا ياتين بفاحشة، ج:٦، ص:٣٢٣، حديث نمبر:١١٠٢٢)

جہاں تک نفقہ کا تعلق ہے تو حدیث باب میں آیا ہے کہ ان کے شوہر نے وکیل کے ذریعہ ان کے پاس بطور نفقہ کے کچھ جَو بھیجے، لیکن ان خاتون نے اس کو اپنے حق سے قلیل سمجھ کر واپس کر دیئے تو یہ ممکن ہے کہ ان کے اس انکار کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ دینے سے منع کر دیا ہو، جس کی وجہ سے ان خاتون نے یہ گمان کیا ہو کہ مبتوتہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی، اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان خاتون کے اس گمان کی نکیر کی ہو۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ جب وہ شوہر کے گھر سے دوسری جگہ منتقل ہوگئیں تو انہیں نفقہ سے محروم ٹھہرا دیا گیا ہو، اس لئے کہ نفقہ تو ''احتباس في بيت الزوج'' کی بنیاد پر آتا ہے، جب احتباس نہ رہا، تو نفقہ بھی نہ رہا۔ واللہ سبحانہ اعلم ...... پھر بعد میں میں نے دیکھا کہ امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہی تاویل کی ہے جو میں نے بیان کی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ''فلما كان سبب النقلة من جهتها كانت بمنزلة الناشزة، فسقطت نفقتها و سكناها جميعًا ''یعنی جب شوہر کے گھر سے منتقلی کا سبب حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف سے تھا تو وہ بمنزلہ ''ناشزۃ'' کے ہوگئیں، لہٰذا ان کا نفقہ اور سکنی دونوں ساقط ہوگئے۔

دیکھئے: احکام القرآن للجصاص، سورۃ الطلاق، ج:٣، ص:٥٦٧

واللہ سبحانہ اعلم، و علمہ أتم و أحکم

(۵)

اجتہاد اور اسکی حقیقت

خطاب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ضبط و ترتیب

مولوی محمد زکریا خضداری ، مولوی طاہر مسعود

میمن اسلامک پبلشرز

(۵) ''اجتہاد اور اس کی حقیقت''

یہ ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ و الارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد زکریا خضداری سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند فرمایا، یہ خطاب ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

اجتہاد اور اس کی حقیقت

۲۹/صفر المظفر ۱۴۳۰ھ (۲۵ فروری ۲۰۰۹ء) بدھ کے روز حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں تخصص فی الدعوۃ والارشاد کے طلبہ کے سامنے اجتہاد کے موضوع پر ایک بصیرت افروز خطاب فرمایا، جس میں آپ نے اجتہاد کی حقیقت، اجتہاد کے بارے میں جدید ذہنوں میں پائی جانے والی غلط فہمیاں اور ان کے تسلی بخش جوابات، اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا مطلب اور عصر حاضر میں ہونے والے اجتہاد کی مختلف صورتوں پر بہت عمدہ اور جامع گفتگو فرمائی۔ تخصص فی الدعوۃ کے طالب علم مولوی محمد زکریا خضداری اور مولوی محمد طاہر مسعود نے اس کو قلم بند کیا۔ افادۂ عام کے لئے یہ خطاب ہدیۂ قارئین ہے۔ (میمن)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی
امابعد!

موضوع کے انتخاب

آج کی گفتگو کا موضوع میں نے ''اجتہاد اور اس کی حقیقت'' اس لئے تجویز کیا کہ آج مغربی افکار کے زیر اثر ہمارے معاشرے میں جو مختلف گمراہیاں پھیلی ہوئی ہیں، ان کی ایک بنیادی وجہ اجتہاد کے مفہوم سے ناواقفیت ہے۔ آپ حضرات نے یہ نعرے مختلف حلقوں کی طرف سے بکثرت سنے ہوں گے، خاص

طور پر جو حضرات مغربی افکار کے زیر اثر آئے ہوئے ہیں، وہ بکثرت یہ کہتے رہتے ہیں کہ علماء کرام نے اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا ہے، ہمارے اس زمانے کے حالات میں بڑی تبدیلی واقع ہوگئی ہے اور اس کی وجہ سے اجتہاد کی بڑی ضرورت ہے اور جہاں کوئی ایسا مسئلہ شرعیہ سامنے آتا ہے جو مغرب کو پسند نہیں ہوتا تو اس کے مقابلے کے لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اجتہاد کی ضرورت ہے اور علماء کرام اجتہاد نہیں کر رہے۔ یہ ایک چلتا ہوا نعرہ ہے جو مختلف حلقوں کی طرف سے مختلف مواقع پر بکثرت لگایا جاتا ہے۔

جواب کی ضرورت

میں آج کی اس گفتگو میں پہلے یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اجتہاد کے بارے میں اس حلقے کے ذہن میں کیا غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں اور صحیح صورتحال کیا ہے؟ اگر ان نعروں کے جواب میں یہ کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے، اب کوئی اجتہاد نہیں ہوسکتا تو اس سے ان لوگوں کی تسلی اس لئے نہیں ہوسکتی کہ یہ لوگ اجتہاد کے صحیح مفہوم ہی سے ناواقف ہیں، لہٰذا ان کا جواب کسی اور طرح سے دینے کی ضرورت ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان غلط فہمیوں کو دور کیا جائے جو ان کے ذہنوں میں پائی جاتی ہیں۔

مغرب کی غلط فہمیاں

ا۔ نصوص میں اجتہاد کو جائز سمجھنا

پہلی غلط فہمی جو ان کے ذہنوں میں پائی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ اجتہاد

درحقیقت نصوص کے مقابلے میں اپنی عقل کو استعمال کرتے ہوئے حکمتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پر احکام میں کسی تغیر کا نام ہے۔ عام طور پر جو لوگ یہ بات کہتے ہیں، ان کے ذہن میں یہ بات ہے کہ نصوص میں ایک حکم آیا ہے اور کسی خاص پس منظر میں کسی خاص مصلحت کے تحت آیا ہے، آج کے دور میں وہ مصلحت نہیں پائی جا رہی ہے، یا اس کے خلاف کوئی اور مصلحت پائی جا رہی ہے، لہٰذا ہم اپنی عقل سے سوچ کر فیصلہ کریں کہ اس دور کی مصلحت کیا ہے؟ اس حکم کو اس دور پر اطلاق پذیر نہ کریں، بلکہ اس کے بجائے اس حکم میں کوئی تبدیلی کر دیں۔

۲۔ اجتہاد سے صرف سہولت مقصود ہے

دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کے نتیجہ میں ہمیشہ کوئی سہولت، یا آسانی حاصل ہونی چاہیئے، اگر ایک چیز پہلے حرام اور ناجائز سمجھی جاتی تھی تو اجتہاد کے نتیجے میں جائز سمجھی جانی چاہیئے، اگر کوئی چیز شریعت میں منع تھی تو اجتہاد کے نتیجے میں ممنوع نہ ہونی چاہیئے، چنانچہ ہر ایسی جگہ پر اجتہاد کی ضرورت کا دعویٰ کیا جاتا ہے جہاں ان کو کوئی سہولت، آسانی، یا جواز مطلوب ہو، اس موقع پر ان کو زمانے کی تبدیلی اور حالات کے تغیر کا بھی احساس ہو جاتا ہے اور وہ اجتہاد کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں، لیکن اگر کسی جگہ حالات کے تغیر کی وجہ سے حکمت اور مصلحت اس کے برعکس ہو، یعنی اس صورت میں حالات کے تغیر کی وجہ سے اسی حکمت اور مصلحت کی بنیاد پر اگر ایک چیز پہلے جائز تھی، اب ناجائز ہو رہی ہو تو اس موقع پر اجتہاد کی ضرورت کا کوئی دعویٰ نہیں کرتا۔ مثلاً جو لوگ اجتہاد کی ضرورت کے داعی ہیں، آج تک ان سے یہ نہیں سنا گیا کہ سفر میں جو قصر کا حکم

دیا گیا تھا وہ اس زمانے کے سفر تھے، جو اونٹوں پر، گھوڑوں پر اور پیدل ہوا کرتے تھے، ان میں مشقت بہت زیادہ ہوتی تھی، آج ہوائی جہاز میں ایک برِ اعظم سے دوسرے براعظم تک چند گھنٹوں میں آدمی پہنچ جاتا ہے، فرسٹ کلاس میں سفر کرتے ہوئے لیٹے ہوئے سوتے ہوئے جاتا ہے اور وہاں جاکر آرام سے ہوٹلوں میں مقیم ہوتا ہے، تو چونکہ حالات بدل گئے ہیں، لہٰذا اب سفر میں قصر کی اجازت نہیں ہونی چاہیئے۔ یہ آج تک کسی سے نہیں سنا گیا کہ یہاں اجتہاد کی ضرورت ہے، وجہ یہ ہے کہ ذہن میں یہ بات ہے کہ اجتہاد کے نتیجے میں کوئی سہولت حاصل ہونی چاہیئے، کوئی جواز حاصل ہونا چاہیئے، اجتہاد کے نتیجے میں اگر ایک جواز پہلے سے موجود تھا، اب ختم ہو رہا ہو تو ایسے اجتہاد سے توبہ، اس اجتہاد کی طرف کوئی جانے کے لئے تیار نہیں۔

یہ ساری باتیں درحقیقت اس لئے ہیں کہ اجتہاد کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں۔ حالانکہ جب اجتہاد کا لفظ بولا جاتا ہے تو جہاں سے اجتہاد کا لفظ نکلا ہے اس کی طرف دیکھنا چاہیئے کہ وہ کس سیاق میں آیا ہے اور اس کا کیا مطلب تھا؟

لفظ اجتہاد کا ماخذ

آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ اجتہاد کا لفظ سب سے پہلے کونسی حدیث میں آیا ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم لَمَّا اَرَادَاَنْ يَّبْعَثَ مُعَاذًا اِلَى الْيَمَنِ قَالَ: (كَيْفَ تَقْضِىْ اِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاء)، قَالَ: اَقْضِىْ بِكِتَابِ اللّٰه، قَالَ: (فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِىْ كِتَابِ

اللّٰہِ؟) قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰہ (ﷺ)، قَالَ: (فَإِنْ تَجِدْ فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰہ (ﷺ) وَلَا فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ؟)، قَالَ: اَجْتَهِدُ بِرَأیِی، وَلَا آلُو، فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ صَدْرَہُ وَقَالَ: (اَلْحَمْدُ للّٰہِ الَّذِی وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰہِ لِمَا یُرْضِیْ رَسُوْلَ اللّٰہِ)۔

آپ ﷺ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف حاکم، قاضی، معلم اور مفتی بنا کر بھیج رہے ہیں تو آپ ﷺ ان سے پوچھتے ہیں کہ تم کیسے فیصلہ کرو گے؟ تو انہوں عرض کیا: "بکتاب اللّٰہ"، اللہ کی کتاب سے، آپ ﷺ نے پوچھا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو کیسے فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا: "بسنّة رسول اللّٰہ ﷺ"، پھر پوچھا، اگر سنت میں نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ تو انہوں نے عرض کیا: "اجتهد برأیی"، میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا، "ولا الو"، اور کوئی کوتاہی نہیں کروں گا، اس پر آپ ﷺ نے تائید فرمائی اور ان کے سینے پر ہاتھ مارا، اور فرمایا:

اَلْحَمْدُ للّٰہِ الَّذِی وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰہِ لِمَا یُرْضِیْ رَسُوْلَ اللّٰہِ

اجتہاد کا محل

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اجتہاد وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی حکم کتاب

اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں موجود نہ ہو، جیسا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس وقت میں اجتہاد کروں گا۔

اس میں کہیں یہ نہیں فرمایا کہ اجتہاد کسی جواز، کسی رخصت، یا سہولت کو حاصل کرنے کے لئے کروں گا، بلکہ یہ فرمایا کہ جو حکم کتاب اللہ سے، یا سنت رسول اللہ ﷺ سے براہ راست نہیں نکل رہا ہوگا تو (انہی نصوص کی روشنی میں) اپنی رائے کو استعمال کرتے ہوئے (قیاس کے ذریعے یا اصول کلیہ کو مدنظر رکھتے ہوئے) اس حکم کو حاصل کرنے کی پوری کوشش کروں گا۔

اب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس مسئلہ یا جس چیز کا حکم تلاش کیا جا رہا ہے، اجتہاد کے نتیجے میں وہ جائز ثابت ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ ناجائز ثابت ہو۔ تو یہ حدیث خود بتا رہی ہے کہ اجتہاد کا محل وہاں ہوتا ہے جہاں نصوص ساکت ہوں۔

نصوص ساکت ہونے کی صورتیں

اب نصوص کے ساکت ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس خاص جزیئے کا حکم تلاش کرنا مقصود ہے، قرآن وسنت نے اس خاص جزیئے سے بالکل تعرض نہ کیا ہو، دوسرا ساکت ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس خاص جزیئے سے تعرض تو کیا ہے، لیکن جن الفاظ، یا جس عبارت کے ساتھ کیا ہے اس عبارت اور اس تعبیر کے اندر کچھ اجمال اور ابہام ہے، جس کی بناء پر اس کی ایک سے زیادہ تشریحات ممکن ہیں۔ یعنی وہ کسی ایک مفہوم پر قطعی الدلالۃ نہیں، بلکہ اس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے۔

لہٰذا سکوت کی کل دو صورتیں ہوگئیں۔ یہ دونوں صورتیں محل اجتہاد ہیں، جہاں یہ دونوں صورتیں نہ ہوں، یعنی فرض کرو کہ قرآن وسنت نے کسی مسئلے میں بالکل واضح اور دوٹوک الفاظ میں تعرض کیا ہے، اس میں ایک سے زیادہ تشریحات کا امکان یا احتمال نہیں تو ایسا مسئلہ نہ محل اجتہاد ہے، نہ محل تقلید، تقلید اور اجتہاد کا سوال ہی اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں یا تو نصوص ساکت ہوں، یا ان کے اندر اجمال، ابہام یا تعارض میں سے کوئی چیز پائی جا رہی ہو، یا جن میں ایک سے زیادہ تشریحات کا امکان ہو تو وہاں پر مجتہد اجتہاد کرتا ہے، اور مقلد تقلید کرتا ہے۔

نصوص قطعیہ میں اجتہاد نہیں ہوسکتا

اس لئے اگر کوئی نص قطعی الدلالۃ ہے تو وہ اجتہاد کا محل ہی نہیں، خود اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے جو اجتہاد کا اصل منبع ہے۔ لہٰذا نصوص قطعیہ یا واضح الدلالۃ نصوص کے مقابلے میں اجتہاد کرنا، یہ خود اجتہاد کے منبع کے اعتبار سے بالکل غلط اور ناقابل توجہ ہے۔ چونکہ یہ حقیقت پیش نظر نہیں ہوتی، اس لئے بعض اوقات نصوص کے مقابلے میں بھی اجتہاد کرلیا جاتا ہے، چنانچہ ہمارے ہاں بھی اس قسم کا اجتہاد ہوا۔ مثلاً قرآن کریم نے خنزیر کی حرمت کا حکم نص قطعی کے ذریعہ دیا ہے، لیکن آج ساری مغربی دنیا میں خنزیر خوراک بن چکا ہے تو اجتہاد کرنے والے نے یہ کہا کہ خنزیر کے بارے میں بھی اجتہاد کی ضرورت ہے۔ چنانچہ یہ اجتہاد چلایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جو خنزیر ہوا کرتے تھے، وہ نالیوں پر پڑے رہتے تھے، گندگی کھاتے تھے، گندے ماحول میں

پرورش پاتے تھے، اس لئے حرام قرار دے گئے، آج موجودہ دور میں جو خنزیر ہیں، وہ اعلیٰ فارموں (Hygenic Forms) میں پرورش پاتے ہیں، جہاں بڑے صحت افزاء ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے، لہٰذا وہ علت ختم ہوگئی جس کی بناء پر حرمت کا حکم آیا تھا۔

اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ درحقیقت یہ محل اجتہاد ہی نہیں ہے، کیونکہ نص میں اس کی حرمت صراحۃً موجود ہے، دوسرے یہ کہ اجتہاد کا یہ مفہوم کسی نے بھی معتبر قرار نہیں دیا کہ اگر اجتہاد کرنے کے نتیجے میں کوئی رخصت حاصل ہو رہی ہے تب تو اجتہاد ہوا، لیکن اگر کسی چیز کے بارے میں قرآن وسنت کی روشنی میں بتلایا جائے کہ وہ ناجائز ہے، یا فلاں کام منع ہے تو یہ کہنا کہ اجتہاد ہی نہیں ہوا، یہ دونوں باتیں اسی غلط فہمی کی بنیاد پر ہیں جو میں نے ابھی عرض کیں۔

پہلی بات سمجھنے کی یہ ہے کہ اجتہاد کے جو معنی حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں کہ جہاں نصوص (قرآن وسنت) کسی مسئلہ کا حکم بیان کرنے میں ساکت ہوں، وہاں پر اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا مطلب

دوسرے یہ کہ فقہ میں اجتہاد کی بہت ساری قسمیں ہیں، جیسے اجتہاد مطلق، اجتہاد فی المذہب، اجتہاد فی المسائل، تخریج مسائل، ترجیح مسائل، تصحیح اور تمییز وغیرہ، جو حضرات اجتہاد کے نعرے لگاتے ہیں، ان کی نظر میں اجتہاد کے یہ مختلف درجات نہیں ہوتے، بلکہ ان کے ذہن میں اجتہاد کا وہ مفہوم ہے جو میں

نے ابھی عرض کیا۔ لہٰذا جب ان کے سامنے یہ کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے تو ان کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ علماء کرام نے اجتہاد کی ساری قسموں کا دروازہ بند کر رکھا ہے اور یہ کہا ہے کہ چوتھی صدی کے بعد کسی قسم کا اجتہاد نہیں ہوسکتا۔ لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ چوتھی صدی کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے، اوّل تو دروازہ بند ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اب یہ شرعی حکم آگیا کہ چوتھی صدی کے بعد کوئی مجتہد پیدا نہیں ہوسکتا، یا یہ کہ عقلی امکان ختم ہوگیا۔ یہ مقصود نہیں تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ اجتہاد کے لئے جن شرائط اور جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ شرائط مفقود ہوگئی ہیں۔

لیکن بالفرض ان شرائط کا حامل کوئی پیدا ہو جائے تو ایسا ہونا یہ نہ عقلاً ممتنع ہے نہ شرعاً۔ یہ ایک امر واقع ہے، حکم نہیں ہے کہ اب کوئی مجتہد پیدا نہیں ہوسکتا، بلکہ صورتحال ہی ایسی ہے کہ کوئی آدمی ایسا پیدا نہیں ہوسکا جو اجتہاد کی تمام شرائط کا جامع ہو، لیکن اگر ہو جائے تو نہ شرعاً ممتنع ہے نہ عقلاً۔ چنانچہ حدیث پاک سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ بھی مجتہد ہوں گے۔

ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مَثَلُ اُمَّتِیْ مَثَلُ الْمَطَرِ لَا یُدْرٰی اَوَّلُه خَیْرٌ اَمْ آخِرُه

میری امت کی مثال بارش کی سی ہے کہ جس کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ بارش کا پہلا حصہ زیادہ بہتر تھا، یا آخری حصہ زیادہ بہتر ہوگا۔

تو امت آخری حصہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے کہ اس میں حضرت امام مہدی تشریف لائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا

نزول ہوگا، اب ظاہر ہے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ چوتھی صدی میں اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا تھا، لہٰذا ان حضرات کو اجتہاد کی اجازت نہیں ہوگی۔ پہلی بات یہ ہے کہ دروازے پر تالے اس لئے ڈالے کہ اس میں داخل ہونے والے مفقود ہوگئے ہیں، لیکن اگر کوئی پوری شرائط کا حامل داخل ہو جائے تو نہ شرعی امتناع ہے نہ عقلی۔

صرف اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہوا ہے

دوسری بات یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا تھا کہ چوتھی صدی کے بعد کوئی مجتہد پیدا نہیں ہوا، یہ درحقیقت اجتہاد مطلق کے بارے میں کہا گیا تھا کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں ہے کہ جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ وہ مجتہد مطلق ہے، لیکن اس کے بعد کے جو درجات ہیں، خواہ وہ اجتہاد فی المذہب ہو، یا اجتہاد فی المسائل، یا تخریج مسائل اور ترجیح مسالکھو، ان تمام درجات میں اجتہاد کرنے والے بعد میں بھی آتے رہے، اور چوتھی صدی کے بعد بھی آئے۔ حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مجتہد فی المذہب تھے۔ (بلغ مرتبة الاجتهاد) یہاں اجتہاد مطلق مراد نہیں ہے، بلکہ اجتہاد فی المذہب، یا اجتہاد فی المسائل مراد ہے۔ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ تو کافی بعد کے ہیں ان کے بارے میں بھی یہی کہا گیا۔ اسی طرح ہمارے اکابر میں سے بعض علماء فرماتے ہیں کہ مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ اجتہاد کے مرتبے پر پہنچے ہوئے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تو اس مرتبے پر فائز تھے ہی۔

اس لیئے یہ جو تصور ہے کہ اجتہاد نہیں ہوسکتا، یہ صرف اجتہاد مطلق کے بارے میں ہے اور اجتہاد مطلق کے بارے میں یہ بات بالکل بدیہی ہے، کیوں

کہ چوتھی صدی کے بعد آج تک کوئی ایسا شخص نہیں آیا جس نے طہارت سے لے کر فرائض تک تمام مسائل میں اس قسم کا مذہب جاری کیا ہو، جیسا ائمہ اربعہ رحمہم اللہ نے کیا، اگرچہ دعوے بہت سے لوگوں نے کئے، لیکن ایسا مکمل اور جامع نظام کسی نے پیش نہیں کیا۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں مسئلے میں میری رائے یہ ہے، یعنی کسی مسئلے میں پوری تحقیق وتدقیق اور اجتہاد واستنباط کی ساری صلاحیتیں صرف کرنے کے بعد وہ اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو صرف ایک مسئلے میں اس نے یہ کہہ دیا، باقی مسائل کا کیا ہوگا؟ بہرحال یہ دعویٰ کہ چوتھی صدی کے بعد اجتہاد ختم ہوگیا، یہ ایک بدیہی واقعہ ہے کہ کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا، اور اگر کوئی آیا بھی تو امت نے اس کو بحیثیت مجتہد اور بحیثیت امام متبوع تسلیم نہیں کیا۔

جزوی اجتہاد

البتہ جہاں تک اجتہاد کی دوسری اقسام کا تعلق ہے تو وہ بعد میں بھی ہوتی رہیں، اور خاص طور سے دو قسمیں ایسی ہیں کہ جو اس دور میں بھی موجود ہیں۔ ایک اجتہاد فی المسائل اور دوسری اجتہاد جزئی۔ اجتہاد فی المسائل کے معنی یہ ہیں کہ جن مسائل کے بارے میں نہ کتب فقہ میں کوئی صراحت ہے، نہ اصحاب مذہب کی طرف سے کوئی حکم موجود ہے (ایسے مسائل کو نوازل بھی کہتے ہیں) ائمہ کے بیان کئے ہوئے اصولوں کے مطابق ان نئے مسائل کا حکم معلوم کرنا، یہ اجتہاد فی المسائل ہے، جو آج بھی جاری ہے۔ ایسے مسائل جن کی صراحت کتب فقہ موجود نہیں، ان کے بارے میں جاری ہونے والے فتاویٰ حقیقت میں اجتہاد فی المسائل ہیں۔

یہ بات بھی تمام اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے اور صراحت کے ساتھ اس پر بحث ہوئی ہے کہ کیا اجتہاد جزئی بھی ہوسکتا ہے؟ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جزئی نہیں ہوسکتا، اجتہاد تو کلی ہی ہوگا۔ جو شخص تمام فقہی مسائل کے بارے میں اجتہاد کرے تب اس کی رائے معتبر ہوگی۔ لیکن اصولیین نے اس رائے کو تسلیم نہیں کیا۔ اصولیین یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جزئی بھی ہوسکتا ہے۔ یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کے درجے کو پہنچ جائے اور دوسرے مسائل میں نہ پہنچے۔ یہ اجتہاد جزئی اب تک کے جاری ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ علماء کرام نے اجتہاد کا دروازہ بند کردیا ہے، یہ بھی اجتہاد کی حقیقت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ جس دروازے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھولا ہو تو کون ہے جو اس کو بند کرسکے۔ دروازہ بند نہیں کیا، لیکن اس میں داخل ہونے والے مفقود ہوگئے۔ وہ بھی اجتہاد مطلق میں داخل ہونے والے، البتہ اجتہاد کی دوسری قسمیں بعد میں بھی جاری رہی ہیں اور ان میں سے بعض اقسام آج بھی جاری ہیں۔

تغیر زمانہ سے تغیر فتویٰ کا مطلب

تیسری بات جو سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ زمانہ بدل گیا ہے، حالات میں تبدیلی آگئی ہے، لہٰذا اب حکم بھی بدلنا چاہئے اور یہ مقولہ بھی بکثرت زبانوں پر رہتا ہے کہ

الاحکام تتغیر بتغیر الزمان

اور

الفتوی تتغیر بتغیر الزمان

خود ہمارے فقہاء نے یہ بات لکھی ہے۔ لیکن جن لوگوں کی میں بات کر رہا ہوں وہ اس کو اجتہاد کے اس مفہوم سے وابستہ کرتے ہیں، جس کو میں نے شروع میں عرض کیا، اسی سے وابستہ کر کے یہ کہتے ہیں کہ تغیر زمانہ کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کے تغیر کے نتیجے میں اگر حکمت اور مصلحت تبدیل ہو جائے تو (ان کے خیال اس صورت میں) احکام بھی بدلنے چاہئیں۔ تو یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ احکام میں جو تغیر آتا ہے، وہ علت کے تغیر سے آتا ہے، نہ کہ حکمت یا مصلحت کے تغیر سے۔ شریعت نے جس چیز کو کسی حکم کی علت قرار دے دیا ہو، اس کے تغیر سے حکم میں تغیر ہوگا، یعنی کسی جگہ اگر وہ علت مفقود ہو جائے تو بے شک حکم بدل جائے گا۔ لیکن اگر وہ علت باقی ہے، مگر محض ہماری سوچ اور خیال کے لحاظ سے اس میں حکمت نہیں پائی جارہی تو اس کی وجہ سے حکم میں تغیر نہیں ہوگا۔

حکم کا مدار علت پر ہے، نہ کہ حکمت پر

اصول یہ ہے کہ حکم کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر، یہ بڑی اہم بات ہے، اور اس کو نظر انداز کرنے سے بہت سی گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں، اور جو حضرات اجتہاد کے دعوے کرتے ہیں، ان کے ہاں بھی یہی صورتحال ہے کہ وہ حکمت کو علت قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ حکم بدل گیا۔

ایک حسّی مثال

اس کی فقہی مثالیں دینے سے قبل میں ایک حسی مثال دیتا ہوں، کیونکہ فقہی مثال میں علت اور حکمت کو سمجھانا بعض اوقات مشکل ہو جاتا ہے اور لوگوں کو

حکمت اور علت میں فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ اس لئے ایک حسّی مثال جس سے فرق سمجھ میں آئے گا۔ وہ یہ کہ جب ہم گاڑی چلاتے ہیں تو چوراہوں پر سگنل لگے ہوتے ہیں، قانون یہ ہے کہ اگر سرخ بتی جلے تو گاڑی روک دو، اس وقت گاڑی چلانا منع ہے۔ اور جب سبز بتی جلے تو روانہ ہو جاؤ۔ اب چلنا جائز ہے۔ سرخ بتی پر رک جانا یہ حکم ہے۔ سرخ روشنی اس حکم کی علت ہے۔ حادثہ کے امکانات سے بچانا حکمت ہے۔ اب رکنے کا جو حکم ہے، آیا اس کا دارومدار سرخ بتی پر ہے، یا حادثہ کے امکانات سے بچنے پر؟ فرض کرو کہ آپ گاڑی چلا رہے ہیں، اور سڑک سنسان پڑی ہے، کوئی دوسری گاڑی دور دور تک نظر نہیں آرہی ہے۔ سرخ بتی جل رہی ہے تو رکنے کا حکم نافذ ہوگا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ نافذ ہوگا۔ حالانکہ اس وقت رکنے کا حکم بے کار معلوم ہو رہا ہے، اور رکنے میں وقت ضائع ہو رہا ہے، کیونکہ تصادم کا کوئی خطرہ نہیں، اگر سیدھے نکل جاتے تو کسی گاڑی سے ٹکر نہ ہوتی۔ لیکن رکے ہوئے ہیں۔ کیوں رکے ہوئے ہیں؟ اس لئے کہ علت موجود ہے۔ اگرچہ حکمت نظر نہیں آرہی۔ معلوم ہوا کہ حکم کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر۔

اگرچہ وسیع تر تناظر میں دیکھا جائے تو سڑک سنسان ہونے کے باوجود سرخ روشنی پر رکنے میں حکمت بھی ہے۔ وہ حکمت یہ ہے کہ اگر ہر ایک کو یہ اختیار دے دیا جائے کہ تم خود فیصلہ کرو کہ تصادم کا امکان ہے یا نہیں؟ اگر تصادم کا امکان ہو تو رک جاؤ، اگر تصادم کا امکان نہ ہو تو چل پڑو، اگر یہی اختیار ہر ایک کو دیدیا جائے تو انارکی (Anarchy) پھیل جائے گی، فوضویت ہو جائے گی، کیونکہ ہر شخص اس اختیار کو اپنی سمجھ کے مطابق استعمال کرے گا اور اس کے نتیجے

میں وہ مقصد جس کے لئے سرخ بتی لگائی گئی تھی، ختم ہو جائے گا۔ یہ ایک حسی مثال ہے، جس سے بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ شریعت میں بھی احکام کا دارومدار علت پر ہوتا ہے۔ حکمت پر نہیں ہوتا۔

علت کے معنی

علت کے معنی ہیں وہ وصف یا علامت جس پر کسی حکم کو شریعت نے دائر کیا ہو۔

حکم کا مدار علت پر ہونے کی پہلی فقہی مثال

فقہی مثالیں دیتے ہوئے پہلی مثال میں وہی دوں گا جو شروع میں دی تھی۔ وہ یہ کہ نماز میں قصر کی علت سفر کو قرار دیا ہے۔ اور حکمت مشقت سے بچانا ہے۔ اب حکم کا دارومدار سفر پر ہے؟ جب بھی سفر ہوگا، قصر ہوگا، چاہے اس خاص سفر میں مشقت نہ ہو رہی ہو۔ جیسے ہوائی جہاز میں جا رہے ہیں، فرسٹ کلاس میں سفر ہے، ہوٹلوں میں قیام ہے، تو یہاں بظاہر کوئی مشقت نہیں ہے، تو حکمت نہیں پائی جا رہی، بلکہ بسا اوقات مجھ جیسا آدمی یہاں زیادہ مصروف رہتا ہے اور یہاں رہتے ہوئے نماز کے تمام لوازم کو پورا کرنا زیادہ مشکل ہوتا ہے، لیکن جب میں سفر میں جاتا ہوں اور کسی کو سفر کی اطلاع نہ ہو، تو اس صورت میں مجھے سفر کے دوران اتنا وقت مل جاتا ہے کہ اطمینان سے نوافل تلاوت سب ادا ہوتے رہتے ہیں، تو وہ مشقت اس خاص سفر میں مفقود ہے، لیکن اس کی وجہ سے حکم میں فرق نہیں آیا، کیونکہ سفر پایا گیا، اسی طرح تمام احکام شرعیہ کا معاملہ ہے۔

دوسری مثال

شراب کی حکمت قرآن کریم میں بیان فرمائی:

اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِاللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ (۱)

شیطان یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے آپس میں دشمنی اور بغض واقع کردے اور تمہیں اللہ کی یاد سے اور نماز سے روک دے۔

آج کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اب جام شراب سے عداوت اور بغض پیدا نہیں ہوتا، بلکہ دوستی پیدا ہوتی ہے، اور انگریزی میں اس کے محاورے مشہور ہیں، جام صحت تجویز کیا جاتا ہے، جام ٹکرائے جاتے ہیں، اس سے کیا ہوتا ہے؟ دوستی پیدا ہوتی ہے، تو اگر کوئی کہے کہ یہاں عداوت اور بغض نہیں پایا جارہا، لہٰذا حکم ختم ہوگیا، یہ بات تسلیم نہیں، اس لئے کہ یہ حکمت ہے، علت نہیں۔ علت کیا ہے؟

حرمت خمر کی علت سکر نہیں، خمریت ہے

اس کی اصل علت وہ نہیں جو منطق کی کتابوں میں ہمیں ملتی ہے، یعنی سکر حرمت خمر کی علت نہیں ہے، اگر سکر علت ہوتی تو مقدار غیر مسکر حرام نہ ہوتی،

۱۔ سورہ مائدہ، آیت ۹۱

کیونکہ سکر نہیں پایا جا رہا ہے اور آج بیشتر شراب کے عادی لوگوں کو صحیح معنوں میں سکر ہوتا ہی نہیں، حقیقت میں یہ سکر علت نہیں ہے، بلکہ حرمت خمر کی علت خمریت ہے، خمر کا خمر ہونا، یہ بذات خود علت ہے، جہاں خمریت پائی جائے گی، وہاں حرمت آ جائے گی۔ اگرچہ حرمت کی جو حکمت بیان فرمائی گئی تھی (عداوت وبغض کا پیدا ہونا) وہ نہیں پائی جا رہی۔ کتنے فقیر، درویش اور جھوٹے صوفی نشہ کر کے کہتے ہیں کہ ہمیں تو اللہ یاد آتا ہے۔ تو اس حکمت کے مفقود ہونے سے حکم ختم نہیں ہوگا۔

علت اور حکمت میں فرق

اس حقیقت کو ذرا اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ علت ہمیشہ ایسی چیز ہوتی ہے، جس کے وجود وعدم میں کوئی اختلاف نہ ہو، کوئی دو رائے نہ ہوں، اس کا وجود وعدم آدمی بالکل واضح طریقے پر متعین کر سکے، وہ مجمل اور مبہم قسم کی چیز نہیں ہوتی کہ اس کے بارے میں ایک شخص یہ کہے کہ علت پائی جا رہی ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ علت نہیں پائی جا رہی ہے، بلکہ وہ ہمیشہ دو ٹوک چیز ہوتی ہے، جس کا وجود وعدم واضح طور پر متعین کیا جا سکے، مثلاً یہ خمر ہے کہ نہیں، ایک واضح بات ہے، یہ سفر ہے کہ نہیں، ایک واضح بات ہے۔ بخلاف حکمتوں کہ وہ دو ٹوک نہیں ہوتیں کیونکہ ان کا کوئی پیمانہ نہیں ہوتا، اس کو متعین کرنا مشکل ہوتا ہے، جیسے سفر کے لئے مشقت، اب اس مشقت کے لئے کوئی پیمانہ نہیں ہے جو یہ بتا دے کہ بھائی اتنی مشقت ہو تو اس میں قصر ہوگی، ورنہ نہیں ہوگی، مثلاً آپ بس میں یہاں کورنگی سے شہر جائیں تو اس میں بعض اوقات مشقت زیادہ ہوتی ہے، بنسبت

جہاز میں لاہور چلے جانے سے کہ اس میں اتنی مشقت نہیں ہے کہ جو موجب قصر ہو۔ لہٰذا مشقت ایک ایسی مجمل چیز ہے کہ کوئی کہتا ہے کہ مجھے مشقت ہوئی، کوئی کہتا ہے کہ نہیں ہوئی۔ اگر مشقت کو حکم کا دارومدار بنا دیا جائے تو انارکی (Anarchy) پھیل جائے گی۔ اسی طرح سکر (نشہ) کا معاملہ ہے اگر نشہ آنے پر شراب کی حرمت کا دارومدار ہوتا تو کوئی کہتا مجھے نشہ ہوا، کوئی کہتا ہے کہ مجھے نشہ نہیں ہوا۔ لہٰذا میرے لئے شراب حلال ہے۔

تیسری مثال

اسی طرح سود کے بارے میں قرآن کریم میں فرمایا گیا:

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ (۱)

سود میں ظلم سے بچانا علت نہیں، حکمت ہے

سود کی حکمت یہ ہے کہ نہ تم دوسرے پر ظلم کرو، نہ کوئی تم پر ظلم کرے، لوگوں نے اس ظلم کو علت بنادیا، چونکہ ان کے خیال کے مطابق آج بینکنگ کے سود میں یہ ظلم نہیں پایا جاتا، لہٰذا یہ حلال ہے۔ حالانکہ یہ علت نہیں تھی، بلکہ حکمت تھی۔ اب یہ ظلم ایک ایسی چیز ہے کہ جس کا کوئی پیمانہ نہیں، اگر عقل کے اوپر دارومدار رکھنا تھا تو پھر وحی کے آنے کی کیا ضرورت تھی۔ ہر ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اس معاملہ (Transection) میں ظلم ہے، اس میں نہیں ہے، اس

۱۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۷۹

معاملے کے اندر زیادتی ہو رہی ہے، اس میں نہیں۔ اس میں انسان کی آراء مختلف ہوسکتی ہیں، اور اس کے لئے کوئی جچا تلا اور کوئی دوٹوک پیمانہ مقرر نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس میں علت بننے کی صلاحیت ہی نہیں۔ یاد رکھئے! علت ہمیشہ دوٹوک چیز ہوا کرتی ہے اور وہ علت سود ہے، اور سود کہتے ہیں:

الزيادة المشر و طة فى القرض

ایسی زیادتی جو قرض میں مشروط ہو۔

لہٰذا جہاں بھی زیادتی پائی جائے گی، وہ سود ہوگا، اور جب سود ہوگا تو حرام ہوگا۔

یہ بہت اہم نکتہ ہے علت اور حکمت کے فرق کو سمجھنے کے لئے اور یہ کہ دار و مدار احکام کا علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر، یہ نکتہ اگر سمجھ میں آ جائے تو بے شمار گمراہیوں کا سدباب ہو جائے۔

اجتہاد کے سلسلے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کی وجوہات

خلاصہ آج کی گفتگو کا یہ نکلا کہ اجتہاد کے بارے میں جو نعرے لگائے جاتے ہیں، اور اس میں جو غلط فہمیاں خاص طور سے جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں پائی جاتی ہیں، اس کی تین وجوہات ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ یہ لوگ اجتہاد کا مقصد یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ نصوص کے مقابلے میں کوئی سہولت حاصل کریں، لیکن اگر اجتہاد کے نتیجے میں کوئی مشقت حاصل ہو، یا کوئی ایسا تغیر ہو کہ اس کے نتیجے میں جو چیز پہلے جائز تھی اب ناجائز ہو جائے اس کو یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد ہوا ہی نہیں۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا صحیح مفہوم ذہن میں واضح نہیں ہے، اس کی وجہ سے غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں۔

۳۔ تیسری بات یہ کہ تغیر زمانہ کی بنیاد پر جو اجتہاد کے دعوے کئے جاتے ہیں تو اس میں حکمت اور علت کے فرق کو نہیں سمجھا جاتا، اس کی وجہ سے یہ غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔

یہ تین وجوہات اگر ذہن نشین رہیں تو انشاء اللہ اجتہاد کے بارے میں جو گمراہیاں آرہی ہیں، ان کا معقول، مدلل اور واضح جواب دیا جا سکتا ہے۔ ''تغیر زمانہ'' کے موضوع پر انشاء اللہ آئندہ کسی محفل میں تفصیل سے عرض کرونگا۔

و آخر دعوانا ان الحمدللّٰہ ربّ العالمین

(٦)

کیا حالاتِ زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

خطاب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ضبط و ترتیب

مولوی محمد فراز ، مولوی طاہر مسعود

میمن اسلامک پبلشرز

(۶) کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

یہ بھی ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ والارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد فراز سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند کیا۔ یہ مقالہ ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ کو جامعہ دارالعلوم کراچی کے شعبہ التخصص فی الدعوۃ والارشاد کے طلبہ سے ایک بصیرت افروز خطاب فرمایا، جس میں تجدد پسند طبقہ کی جانب سے لگائے جانے والے اس نعرہ کہ ''زمانہ بدل گیا ہے، لہٰذا احکام بھی بدلنے چاہئیں'' کی حقیقت واضح فرمائی ہے۔ تخصص فی الدعوۃ کے طالب علم مولوی محمد فراز اور مولوی طاہر مسعود نے اس خطاب کو ضبط کیا اور اس کو مرتب فرمایا، علماء کے افادہ کیلئے پیش کیا جارہا ہے۔ (میمن)

نحمده و نصلي على رسوله الكريم- امابعد:

تمہید

میں مسلسل اس خواہش میں رہتا ہوں کہ آپ حضرات کے لئے جتنا وقت فارغ کرنا ممکن ہو، وہ کروں، لیکن مصروفیات اتنی متنوع اور متشتت ہیں کہ ان کی موجودگی میں آج سے پہلے موقع نہ مل سکا، اور اب بھی ذہن پر مختلف قسم کے مسائل گھرے ہوئے ہیں، لیکن یہ سوچا کہ بہرحال! بہت مدت سے یہ بات چل رہی ہے تو چل کر آپ کی خدمت میں کچھ باتیں عرض کردی جائیں، میں نے اس

سے پہلے اجتہاد کے موضوع پر کچھ گزارشات پیش کی تھیں، اس لئے کہ یہ نعرہ بکثرت لگایا جاتا ہے کہ "اجتہاد" کی ضرورت ہے، اور علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ چنانچہ لوگ سوچے سمجھے بغیر اس کے بارے میں اثبات یا نفی میں باتیں کرتے رہتے ہیں، اس لئے اس کی جو حقیقت تھی، وہ میں نے پچھلے درس میں عرض کر دی تھی۔ اسی سلسلے کا ایک اہم موضوع یہ ہے کہ آج کل یہ بات بکثرت کہی جاتی ہے کہ زمانہ بدل چکا ہے، زمانے کے حالات میں تغیر آ چکا ہے اور خود شریعت کا ایک اہم اصول یہ ہے "الاحکام تتغیر بتغیر الزمان" یعنی زمانے کے حالات بدلنے سے احکام بدلتے رہتے ہیں۔

جدت پسندوں کا شکوہ

آج کل جدت پسند لوگ یہ شکوہ کرتے ہیں کہ علمائے کرام شریعت کے اس حکم پر عمل نہیں کر رہے اور اس کی وجہ سے مشکلات پیدا ہو رہی ہیں اور دین پر عمل کرنا مشکل ہو رہا ہے، آج میں اس موضوع پر کچھ بنیادی باتیں عرض کروں گا جن کو مدنظر نہ رکھنے کی وجہ سے انسان افراط یا تفریط میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور اعتدال کا راستہ چھوڑ دیتا ہے۔

کیا تغیر احکام کا حکم مطلق اور عام ہے؟

یہ درست ہے کہ خود فقہائے کرام نے یہ اصول بیان فرمایا ہے "الاحکام تتغیر بتغیر الزمان"، کہ زمانے کے تغیر سے احکام میں تغیر آتا رہتا ہے، لیکن کیا یہ اتنا مطلق اور عام اصول ہے کہ شریعت کا ہر حکم زمانہ کے تغیر کی بناء پر بدل جائے؟ اور وہ کس قسم کا تغیر ہے جو احکام میں تغیر کا باعث بنتا ہے؟ کیونکہ

اگر یہ کہا جائے جیسا کہ عام طور پر تجدد پسند لوگوں کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ زمانے کے بدلنے سے ہر چیز بدل سکتی ہے، اگر اس کو اتنا عام اور مطلق لیا جائے کہ ہر شرعی حکم کو اس خراد پر گھس دیا جائے اور ہر شرعی حکم میں تغیر زمانہ کی وجہ سے تبدیلی لانے کا تصور پیدا ہو جائے تو شریعت کا کوئی حکم اپنی اصل شکل میں باقی نہ رہے۔

کیا ذرائع علم کا دائرہ غیر محدود ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس دنیا میں بھیجا تو اس کو علم کے مختلف ذرائع عطا فرمائے، ان میں سے ہر ایک کا دائرہ محدود ہے، اسی حد تک وہ کام کرتا ہے جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً حواسِ خمسہ ہیں، ان سے بہت سی چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے، لیکن پھر ایک مقام آتا ہے جہاں یہ کام نہیں دیتے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے عقل پیدا کی ہے، عقل کے ذریعہ انسان بہت سی چیزوں کا ادراک کرتا ہے، لیکن جس طرح حواسِ خمسہ کا دائرہ غیر محدود نہیں تھا، اسی طرح عقل کا دائرہ بھی غیر محدود نہیں ہے، ایک جگہ ایسی آتی ہے جہاں عقل انسانی مکمل، حتمی جواب فراہم کرنے سے قاصر ہوتی ہے۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ مثال

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے فرض کرو کہ ایک شخص کو راولپنڈی سے مری کے پہاڑ پر جانا ہے، تو اس کو پہاڑ تک جانے کیلئے تو گھوڑا کام دے گا، پہاڑ پر چڑھنے کیلئے وہ گھوڑا کام نہیں دے گا، چونکہ گھوڑا پہاڑ پر نہیں چڑھ سکتا اس لئے وہاں گھوڑا کام نہیں دے گا، اس لئے آگے یا

تو پیدل چلنا پڑے گا، یا کوئی اور سواری اختیار کرنی پڑے گی، اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گھوڑا بیکار چیز ہے، اس لئے کہ پہاڑ پر نہیں چڑھ سکتا، تو یہ بھی غلط ہے، اگر یہ کہے کہ گھوڑے کو ہی پہاڑ پر لے جانا ہے تو یہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ گھوڑا ایک حد تک کام دیتا ہے، اس کے آگے وہ کام نہیں دیتا، یہی معاملہ عقل کا بھی ہے، اور اس لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے پیغمبر بھیجے، کتابیں نازل فرمائیں کہ جن چیزوں میں تمہاری عقل پورے طور سے ادراک سے قاصر ہے، وہاں ہم یہ احکام تمہارے لئے نازل کر رہے ہیں، تمہاری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں، اس کی حکمت کا تم ادراک کرسکو یا نہ کرسکو، کیونکہ انسان کی عقل میں اس کے مختلف جوابات آسکتے ہیں، ایک عقل کہتی ہے کہ یہ جانب بہتر ہے، دوسری عقل کہتی ہے کہ دوسری جانب بہتر ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے پستول ہے، عقل سے یہ تو سمجھ میں آسکتا ہے کہ اس سے کسی کو ناحق قتل کرنا ناجائز ہے، اچھی بات نہیں ہے، لیکن کون سا قتل حق ہے؟ کون سا ناحق؟ اس کا فیصلہ کس طرح کیا جائے؟ فرض کرو ایک شخص نے دوسرے کو قتل کر دیا، اب دو متضاد عقلی فیصلے سامنے آتے ہیں۔

ایک شخص کی عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس نے ایک معصوم، بے گناہ شخص کو قتل کیا، لہٰذا اس کا بدلہ یہ ہونا چاہئے کہ اس کو بھی قتل کیا جائے، یعنی قصاص لیا جائے۔ جب کہ دوسری عقل جو سزائے موت ختم کرنے کے لئے آج کل ساری دنیا میں بکثرت چل رہی ہے یہ فیصلہ کرتی ہے کہ بھائی ایک شخص تو قتل ہوگیا، وہ دنیا سے چلا گیا، اس کی بیوی بیوہ ہوگئی، اس کے بچے یتیم ہوگئے، بیوی کے بیوہ ہونے اور بچوں کے یتیم ہونے سے اس خاندان پر جو مصیبتیں آئیں سو آئیں،

حالانکہ ان کا کوئی قصور اس میں نہیں تھا، اب آپ ایک اور خاندان کو برباد کرنا چاہتے ہیں؟ اگر آپ قاتل کو قتل کرو گے تو اس کی بیوی بیوہ ہوگی، بچے یتیم ہوں گے، اس کا خاندان مصیبت میں پڑے گا، ایک خاندان تو پہلے ہی مصیبت میں مبتلا ہے، آپ دوسرے خاندان کو بھی مبتلا کرنا چاہتے ہیں؟ حالانکہ ان کا بھی کوئی قصور نہیں ہے۔ تو یہ دو عقلی دلیلیں آ گئیں اور دونوں عقل پر مبنی ہیں، ایک کہتی ہے کہ عقل کا تقاضہ ہے کہ قاتل کو قتل کرو، دوسری کہتی ہے کہ عقل کا تقاضہ ہے کہ قاتل کو قتل نہ کرو، تو ایسی صورت میں سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ جس مالک و خالق نے یہ کائنات بنائی ہے، فیصلہ اسی کے سپرد کیا جائے کہ ہماری رائے تو مختلف ہو رہی ہیں، آپ کا جو فیصلہ ہے وہ مانیں گے، قرآن کریم نے کہہ دیا:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٥(١)

اور اے عقل رکھنے والوں تمہارے لئے قصاص میں زندگی کا سامان ہے۔

اس لئے کہ عقل انسانی ہر معاملہ کا فیصلہ کرنے سے قاصر تھی اور عقل انسانی کو غیر محدود اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ خیر و شر ہر چیز کا فیصلہ کر سکے، جن لوگوں نے عقل کو معیار بنایا اور یہ کہا کہ ہم عقل ہی سے خیر و شر کا فیصلہ کریں گے، انہوں نے آخر میں آ کر عقل کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا کہ حقیقت میں خیر مطلق اور شر مطلق کوئی چیز نہیں ہے۔

۱۔ سورہ آل عمران، آیت ۱۷۹

برٹرینڈ رسل کا فلسفہ

برٹرینڈ رسل جو زمانہ حال کا فلسفی گزرا ہے، اس کا فلسفہ یہ ہے کہ خیر وشر کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ یہ ماحول کی پیداوار ہے، ایک چیز ایک ماحول میں خیر ہے، وہی چیز دوسرے ماحول میں شر بن جائے گی، لہٰذا خیر وشر کو مطلقاً کسی چیز سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا، اگر کسی وقت ہماری عقل یہ سمجھے کہ یہ چیز خیر ہے، تو وہ خیر ہے اور اگر عقل سمجھے کہ یہ چیز شر ہے تو شر ہے، اس کے نتیجہ میں مغرب کہاں سے کہاں بھٹک رہا ہے، ہم جنس پرستی اس ماحول میں خیر ہے، لہٰذا اس کے لئے قانون بنا دیا گیا، پھر اتنا ہی نہیں کہ ہم جنس پرستی جائز ہے بلکہ دو مردوں کے درمیان نکاح اور شادی کے قوانین بھی مغرب میں چل رہے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر حالات کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا فیصلہ انسان کی اپنی عقل، سوچ، فلسفہ کی بنیاد پر کیا جائے تو پھر شریعت کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے۔ شریعت تو آتی ہی اس لئے ہے کہ انسان کو فکری غلطیوں اور گمراہیوں سے بچا کر سیدھا راستہ عطا کرے۔ لہٰذا یہ سمجھنا کہ

الاحکام تتغیر بتغیر الزمان

کی وجہ سے شریعت کے ہر حکم پر نظر ثانی ہو سکتی ہے، یہ بات بالکل غلط ہے۔

الاحکام تتغیر بتغیر الزمان کا پس منظر

فقہائے کرام نے جس سیاق میں یہ بات فرمائی ہے اس کی بنیاد ایک ہی چیز ہے اگر چہ اس کی فروعات مختلف نکل سکتی ہیں وہ بنیاد یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت کا کوئی حکم کسی علت سے معلول ہوتا ہے وہ علت پائی جائے گی تو وہ حکم اگر

علت نہیں پائی جائے گی تو حکم نہیں رہے گا، لہٰذا جہاں شریعت کا کوئی حکم معلول بالعلۃ ہو اور پھر وہ علت کسی زمانے میں مفقود ہو جائے، تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا۔

تغیر احکام کی شرائط

لیکن اس قاعدے پر عمل کرنے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم معلول بالعلۃ ہو، تعبدی نہ ہو، اگر حکم تعبدی ہوگا تو اس میں تغیر نہیں ہوگا۔ کیونکہ تعبدی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جو حکم ہے، اسے ماننا ہے، چاہے ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے، ہمیں اس کی مصلحت معلوم ہو یا نہ ہو، حکمت کا پتہ چلے، یا نہ چلے، چونکہ عبادات ساری تعبدی ہیں نہ کہ معلول بالعلۃ، اس لئے ان میں کوئی تغیر نہیں آئے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس علت پر حکم کا دارومدار رکھا گیا تھا اگر وہ علت کسی وقت مفقود ہو جائے۔ تو معلول بھی نہ رہے گا، اور حکم بدل جائے گا۔ یہ فیصلہ کرنے کے لئے بھی تفقہ کی ضرورت ہے کہ کونسا حکم معلول بالعلۃ ہے اور کونسا حکم تعبدی ہے؟ پھر یہ دیکھنا کہ علت کیا تھی؟ بعض اوقات علت منصوص ہوتی ہے، بعض اوقات غیر منصوص، اس علت کے تعین میں فقہاء کا اختلاف بھی ہوتا ہے، اگر علت متعین ہو بھی جائے تو پھر یہ دیکھنا کہ آیا یہاں پر وہ علت پائی جارہی ہے یا نہیں؟ یہ ساری باتیں دیکھنی پڑتی ہیں۔ اس کے بعد اگر یہ طے ہو جائے کہ حکم معلول بالعلۃ تھا، علت متعین ہوگئی تھی اور وہ علت یہاں نہیں پائی جارہی، تو پھر زمانہ کی تبدیلی سے حکم میں تغیر آسکتا ہے۔

غلطیاں کہاں ہوتی ہیں؟

لیکن یہاں عام طور پر تین قسم کی غلطیاں ہوتی ہیں، پہلی غلطی کسی حکم کو معلوم بالعلۃ سمجھنے میں ہوتی ہے، دوسری غلطی علت کے تعین میں ہوتی ہے، تیسری غلطی علت کے پائے جانے، یا نہ پائے جانے میں ہوتی ہے۔ مثلاً پہلی بات جو میں نے عرض کی ہے وہ یہ کہ یہ حکم معلول بالعلۃ ہے یا نہیں، تو اس کے تعیین میں غلطی ہوتی ہے۔ اس میں یہ غلطی ہوتی ہیں کہ علت اور حکمت میں فرق نہیں کرتے۔ جبکہ احکام کا سارا دارومدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا، مثال کے طور پر خنزیر کی حرمت، یہ معلل بالعلۃ ہے، یا تعبدی ہے؟ یا تو کہا جائے گا کہ تعبدی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں کہ کونسا حیوان انسان کے لئے مفید ہے اور کونسا مضر، یا اگر اس کو معلول بالعلۃ کہا بھی جائے تو وہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرما دینا یہ بذات خود اس کی علت ہے، اب اپنی طرف سے ہم ایک علت نکالیں کہ اس کی حرمت کی یہ علت ہے۔ اور اب چونکہ یہ علت نہیں رہی، لہٰذا حکم بدل گیا، تو یہ بات غلط ہوگی۔

خودساختہ علت کی مثال

جیسے خنزیر کے حرام ہونے کی علت یہ نکالی جارہی ہے کہ پہلے زمانہ کے خنزیر گندی جگہوں پر رہتے تھے، گندگی کھاتے تھے، اب تو بڑے صحت افزاء ماحول میں پرورش پاتے ہیں، لہٰذا وہ علت نہیں پائی جارہی اس لئے خنزیر حلال ہونا چاہئے --- بات دراصل یہ ہے کہ اولاً تو لال وحرام کا حکم تعبدی ہے، تعبدی کیوں ہے؟ اس کو بھی سمجھ لیجئے، تعبدی اس لئے ہے کہ ہم بھی حیوان ہیں، وہ بھی حیان

ہیں، تو عقل کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کسی حیوان کو دوسرے حیوان کے کھانے کے اجازت نہ ہوتی، جیسے ہندو کہتے ہیں، کہ تم بھی جاندار ہو، وہ بھی جاندار ہیں، آپ کے لئے یہ کیسے جائز ہو گیا کہ آپ بکرے، مرغ، کبوتر کو ذبح کر کے کھاؤ؟ دیکھا جائے تو اصل عقل کی بات تو یہی ہے کہ ایک جاندار دوسرے جاندار کو نہ کھائے، ایک انسان دوسرے انسان کو کھانے لگے تو آدم خور کہلاتا ہے، ساری دنیا میں بدنام ہوتا ہے، لیکن گائے، بکری، بیل، بھینس، مرغی اور پرندے، کو مزے سے ذبح کر کے کھاتے ہیں، اصل تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا۔ اصل کے اعتبار سے یہ ناجائز ہے، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کے بارے میں کہہ دیا کہ اس کو کھالو، تو اللہ تعالیٰ کے کہنے کی بناء پر وہ جائز ہو گیا، جائز ہونا صرف اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہ تعبدی ہے، چونکہ یہ حکم تعبدی ہے، اس لئے کسی علت، مصلحت اور حکمت کے تابع بنا کر اس حکم میں کوئی تغیر نہیں آسکتا، بہرحال! تعبدی امر کو بعض اوقات معلول بالعلۃ سمجھ لیا جاتا ہے، یہ غلط ہے۔

اسی طرح ذبیحہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ولا تاکلو امما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ(۱)

اور جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس میں سے مت کھاؤ۔

یہ حکم بھی تعبدی ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے سے بظاہر اس کے خون میں کیا فرق واقع ہوا؟ اس کے گوشت میں کیا فرق ہوا؟ کوئی فرق نہیں پڑا، جیسے خون پہلے تھا ویسے ہی اب بھی ہے، خون پہلے بھی نکلا تھا، اب بھی نکلا ہے، لیکن بسم اللہ

۱۔ سورہ انعام، آیت ۱۲۱

نہیں کہا تو حلال ہی نہیں، یا ایک ہندو بسم اللہ کہہ کر ذبح کرتا ہے، اور وہ چاروں رگیں کاٹ دیتا ہے، خون بہہ رہا ہے، اللہ کا نام بھی لیا ہے، اللہ کو تو وہ بھی مانتے ہیں، اللہ کا نام لے کر وہ ذبح کر دے تو بظاہر تو کوئی بڑی تبدیلی واقع نہیں ہوئی، یعنی کونسا اس میں زمین وآسمان کا انقلاب آگیا؟ بظاہر خون بھی وہی، گوشت بھی وہی، اللہ کا نام بھی لیا گیا، صرف اتنا کہ کہنے والا توحید پر ایمان نہیں رکھتا، اس واسطے اس کا ذبیحہ حلال نہیں، یہ سب احکام تعبدی ہیں، لہٰذا ان کے اندر زمانے کی تبدیلی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔

دوسرا یہ کہ اگر کسی حکم کا معلول بالعلۃ ہونا ثابت ہو جائے تو پھر علت کا تعین کرنا ہوگا کہ اصل علت کیا ہے؟ بعض اوقات علت کے تعین میں فقہاء کا اختلاف ہو جاتا ہے، ربا الفضل میں علت قدر وجنس ہے؟ یا طعم وثمنیت ہے؟ یا اقتیات وادخار ہے؟ یہ مختلف علتیں بیان فرمائی گئی ہیں تو اس میں کوئی ایک علت متعین کرنی پڑیں گی۔

علت مفقود ہونے سے حکم مفقود ہو جاتا ہے

اس کے بعد پھر دیکھا جاتا ہے کہ وہ علت یہاں پائی جارہی ہے یا نہیں اگر معلوم ہو کہ علت واقعتاً نہیں پائی جارہی تو اس صورت میں بے شک حکم بدل جائیگا، مثال اس کی یوں سمجھئے کہ تمام فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ پانی کی بیع جائز نہیں ہے، پانی سے مراد وہ پانی جو آب پاشی کے لئے ہو، ماء محرز یعنی جو پانی برتن میں رکھا ہوا ہے وہ یہاں مراد نہیں، لیکن کھیت کو سیراب کرنے کے لئے جس پانی کی ضرورت ہوتی ہے اس کی بیع جائز نہیں ہے، جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ مقدار پانی کی مجہول ہے کسی کو کہا جاتا ہے کہ تم ہمارے کھیت کو پانی دینا، اس کا پانی

محرز ہے، ٹنکیوں میں رکھا ہے، یا اس کا اپنا مملوک کنواں ہے، اس سے وہ پانی آپ کو بیچنا چاہتا ہے لیکن اگر آپ چاہیں کہ میں اپنے کھیت کو سیراب کروں گا تو کتنا پانی درکار ہوگا؟ مقدار کیا ہوگی؟ تو مقدار مجہول تو مبیع کا مجہول ہونا لازم آتا ہے اور جہالت کی وجہ سے وہ عقد ناجائز ہے، اب اگر زمانہ کے تغیر سے اس میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ آلات کے ذریعہ سے وہ جہالت مرتفع ہو جائے، مثلاً آج کل میٹر آ گئے ہیں، اور میٹر سے پانی کی مقدار معلوم ہو جاتی ہے پھر ہر ایک جہالت مفسد عقد نہیں ہوتی، بلکہ وہ جہالت جو مفضی النزاع ہو، وہ مفسد عقد ہوتی ہے، اب یہاں واقعتاً علت تبدیل ہوگئی تو حکم بھی بدل گیا، بہر حال! تغیر زمان کی وجہ سے اس قسم کے احکام میں تبدیلی آ سکتی ہے خلاصہ یہ نکلا کہ الاحکام تتغیر بتغیر الزمان میں اتنا عموم نہیں ہے جتنا سمجھا جاتا ہے۔

تغیر علت کی مختلف صورتیں

معلول بالعلۃ میں جہاں علت کے تغیر کا یقین ہوگیا ہو، اس کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں، مثلاً بہت سے احکام کی علت عرف ہوتا ہے، اگر عرف بدل جائے تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا، ہمارے فقہاء کی کتابیں اس کی مثالوں سے بھری پڑی ہیں، جہاں علت عرف تھا، اس کے بدلنے سے حکم بھی بدل گیا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ کا ایک پورا رسالہ ہے، جس کا نام ہے "نشر العرف فی مسئلۃ العرف"، اس میں انہوں نے پوری تفصیل سے عرف عام، عرفِ خاص سے بحث کی ہے، اور یہ کہ کونسے عرف کی وجہ سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟ کونسے عرف کی وجہ سے نص میں تخصیص بھی ہوسکتی ہے، مثلاً اگر عرف عام ہو، تو اس کو قوت حاصل ہے کہ اس کے ذریعہ نص میں تخصص ہو جائے، ہاں البتہ عرف

خاص سے یہ تخصیص نہیں آسکتی۔ بہرحال! اس کے بارے میں اصول وقواعد بیان کیے ہیں۔

مصلحت تغیر حکم کا سبب کب بنتی ہے؟

بعض مقامات پر مصلحت بھی حکم میں تغیر کا سبب بنتی ہے، اور یہ صرف اس مقام پر ہوتا ہے جہاں کوئی حکم قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نہ ہو، بلکہ وہ حکم مجتہد فیہ ہو، یعنی اس کے تعین میں فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان اختلاف رہا ہو، اور اجتہاد واختلاف اسی مقام پر ہوتا ہے جہاں نصوص قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نہ ہوں، اب اگر کوئی مصلحت قویہ داعی ہو تو اس صورت میں تغیر زمان کی وجہ سے ایک کے فقیہ قول کو چھوڑ کر دوسرے فقیہ کے قول کو اختیار کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے۔ کیونکہ اجتہادی امور میں کوئی ایک جانب بھی نہ باطل محض ہوتی ہے نہ منکر محض ہوتی ہے۔ دونوں شریعت کے ہی رخ ہیں، لہٰذا اگر کوئی مصلحت عامہ مقتضی ہو تو اس صورت میں مصلحت عامہ کی وجہ سے کسی ایک فقیہ کے ایسے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو اس مصلحت عامہ کے مطابق ہو، اور یہ بھی تغیر احکام کی ایک وجہ ہے، اور حقیقت میں اگر دیکھا جائے تو یہ تغیر احکام ہے ہی نہیں، کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ تھا اور دونوں حکم قرآن وسنت کے دلائل پر مبنی تھے، اس لئے شریعت کے دو رخ تھے، ان میں سے اس رخ کو اختیار کر لیا گیا جو مصلحت عامہ کے مطابق تھا، اس وجہ سے احکام میں تغیر آ گیا۔

مثال کے طور پر "مسئلہ الظفر" ہے۔ یعنی ایک شخص کا حق دوسرے کے ذمہ واجب تھا لیکن وہ دے نہیں رہا تھا، دائن کے پاس مدیون کا کوئی مال کسی اور طریقے سے پہنچ گیا، مثلاً زید کا قرضہ بکر پر تھا، بکر دے نہیں رہا تھا، اب خالد

نے کچھ کپڑے جوتے وغیرہ زید کو بطور امانت کے دیے کہ یہ بکر کو دے دینا، وہ سامان اس کے پاس پہنچ گیا، سوال یہ ہے کہ آیا زید اس سامان سے اپنا حق وصول کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہیں کرسکتا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ "لاتخن من خانك" جو تمہارے ساتھ خیانت کرے تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں یہ واقعہ موجود ہے کہ ابوسفیان کی بیوی کو آپ ﷺ نے اجازت دی تھی کہ تم ابوسفیان کے مال سے اپنا اور بچوں کا نفقہ لے لیا کرو جتنا بھی ہاتھ آئے، امام اعظم رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پیسوں کی اجازت دی تھی، لہٰذا پیسوں کی حد تک لینے کی اجازت ہے، لیکن یہ نہیں فرمایا تھا کہ اس کا سامان بیچ کر کھایا کرو۔

مندرجہ بالا تینوں اقوال مسند الی الدلیل ہیں لیکن متاخرین حنفیہ رحمہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ موجودہ زمانہ ناانصافی اور ظلم کا زمانہ ہے، لوگ ایک دوسرے کا حق دبا جاتے ہیں، ادا نہیں کرتے، اس لئے لوگوں کے حقوق کے تحفظ کی مصلحت عامہ کی وجہ سے اس مسئلہ میں امامِ شافعی رحمہ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔

جب تک متاخرین کا فتویٰ نہیں آیا تھا، اس وقت تک احناف کے ہاں عمل صرف یہی تھا کہ جو مال ہاتھ آیا، اگر وہ مال قرض کی جنس کا ہو تو لے سکتا ہے، دوسری جنس کا ہو تو نہیں لے سکتا، لیکن چونکہ زمانہ بدل گیا، حالات تبدیل ہوگئے، لوگوں میں امانت دیانت ختم ہوگئی ہے، لوگوں کے حقوق پامال ہونے لگے ہیں، اب تو لوگوں کے حقوق کو بچانے کے لئے فقہائے کرام نے یہ فرمایا کہ ایسے حالات میں امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے قول پر عمل کرنا چاہئے، یہ وہ جگہ ہے جہاں

مصلحت عامہ کی وجہ سے حکم بدل گیا، لیکن یہ وہ مسئلہ ہے جو مجتہد فیہ تھا، اس میں مختلف اقوال تھے، مختلف دلائل تھے، کسی بھی جانب کو باطل نہیں کہا جا سکتا تھا، لہٰذا ان میں سے اس ایک قول کو مصلحت عامہ کی وجہ سے اختیار کر لیا گیا۔ اس کی ایک دو نہیں بہت سی مثالیں ہیں۔

مثلاً قرآن کریم کی تعلیم پر اجرت کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اصل مذہب حنفی میں اجرت لینا جائز نہیں تھا، لیکن جب یہ دیکھا گیا کہ اگر یہی سلسلہ چلتا رہا تو تعلیم و تعلم کا باب ہی بند ہو جائے گا، کوئی پڑھنے ہی نہ آئے گا، یہاں بھی مصلحت عامہ کی وجہ سے جواز کے قول کو اختیار کیا گیا۔

خلاصہ کلام

خلاصہ یہ کہ زمانے کی تبدیلی سے حکم بدلنے کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ اس حکم کی علت تبدیل ہو جائے، دوسری شرط یہ ہے کہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو، متفق علیہ نہ ہو، پھر زمانہ میں تبدیلی ایسی آ جائے کہ مصلحت عامہ کا تقاضہ یہ ہو کہ اس حکم میں تبدیلی لائی جائے، یا تبدیلی اس معنی میں ہو کہ ایک امام کا قول چھوڑ کر دوسرے امام کا قول اختیار کر لیا گیا ہو، یہ ہے:

"الاحکام تتغیر بتغیر الزمان"

کا اصولی تجزیہ جس کا خلاصہ میں نے عرض کیا۔

و آخر دعوانا ان الحمدللّٰہ ربّ العالمین

(۷)

المرأۃ کالقاضی ...... طلاق لیلو

عدد طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم

جواب استفتاء

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

میمن اسلامک پبلشرز

(۷) "المرأة كالقاضی"

کا مطلب ...... طلاق لے لو...... عدد طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم...... یہ ایک تفصیلی فتویٰ اور اس کا جواب ہے، جو ''فتاویٰ عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے اس کو مقالات کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفاظ ''طلاق لے لو'' کا حکم

''المرأة کالقاضی'' کا مطلب

عدد طلاق میں زوجین کے اختلاف کا حکم

''زوجین میں الفاظ اور وقوع طلاق میں اختلاف کے فیصلے اور تحکیم کی شرعی حیثیت سے متعلق حضرت مولانا سیاح الدین کاکاخیل رحمۃ اللہ علیہ کے سوال کا مفصل و مدلل جواب''

سوال: مندرجہ ذیل مسئلے کے بارے میں تحقیقی اور کتب فقہ حنفی کے حوالے کے ساتھ جواب تحریر فرمائیے، بڑی مہربانی ہوگی۔

ایک لڑکی کا دعویٰ یہ ہے کہ مجھے اپنے شوہر نے دو دفعہ طلاق دی تھی، جس کے بعد بھی مجھے اپنے پاس رکھا، مجھے معلوم نہیں تھا کہ طلاق کن الفاظ سے واقع ہوتی ہے، اور اس کا اثر کیا ہوتا ہے؟ اس لئے میں نے والدین سے کوئی ذکر نہیں کیا، اور شوہر کے ساتھ رہتی رہی، کچھ عرصہ بعد اس نے ایک دفعہ غصے میں

آ کر ایک دم تین مرتبہ طلاق دے دی، مجھے اس کا علم نہیں تھا کہ اس طرح کہنے سے عورت مرد پر مستقل حرام ہو جاتی ہے، اس لئے نہ عام طور سے کسی کو اس کا ذکر کیا اور نہ سمجھی کہ مجھے تین طلاقیں ہو چکی ہیں اور میں اُس شوہر پر حرام ہو چکی ہوں، البتہ اپنی والدہ سے اس کا ذکر کیا تھا مگر ڈر تھا کہ والد صاحب کو داماد کی ایسی باتوں اور غصے کا علم ہو جائے تو اس سے ناراض ہوگا، جھگڑا ہو جائے گا، اس لئے والد کو نہیں بتایا، اور والدہ نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا، کچھ عرصہ بعد کسی اور سے یہ مسئلہ معلوم ہوا، اور بہشتی زیور دیکھ کر خود بھی اس کا علم ہوا کہ ایسی صورت میں تو نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور عورت اس مرد کے لئے حرام ہو جاتی ہے، اس لئے خوفِ خدا کی بنا پر میں اب اس مرد کے پاس نہیں رہ سکتی، اور اب اُس نے والد کو بھی یہ واقعہ بتا دیا، (لڑکی کا خود لکھا ہوا تفصیلی بیان آپ ملاحظہ فرمائیے)۔ اس کے جواب میں شوہر کہتا ہے کہ ہاں میں نے پہلی دفعہ غصے میں آ کر کہا تھا: ''مجھ سے طلاق لے لو'' پھر نادم ہوا، اور اس کو میں نے طلاق سمجھا ہی نہیں تھا، پھر ایک دوسرے موقع پر غصے میں آ کر کہا کہ: ''طلاق لے لو'' اور اس کو بھی میں نے طلاق نہیں سمجھا، اور بیوی کو اپنے پاس رکھا، پھر ایک موقع پر غصے میں آ کر طلاق کے الفاظ دو دفعہ محض بیوی کو ڈرانے دھمکانے کے ارادے سے کہے۔ (شوہر کا اپنا تحریر کردہ بیان بھی آپ ملاحظہ فرمائیے)۔

اب صورتِ حال یہ ہے کہ لڑکی کہتی ہے کہ میرا نکاح ٹوٹ گیا ہے، میں اس شوہر کے ہاں نہیں رہ سکتی۔ لڑکا کہتا ہے کہ میں نے طلاق نہیں دی ہے، کیونکہ میں نے ان الفاظ کو طلاق سمجھا ہی نہیں، اور اگر آخری الفاظ کو طلاق قرار بھی دیا جائے تو بس دو دفعہ کہا ہے اور میں رُجوع کر چکا ہوں، اور بیوی کو اس کے بعد بھی اپنے پاس بیوی بنا کر رکھا تھا، اب بھی وہ میری بیوی ہے۔ ان دونوں نے تحریری

بیان دے کر ایک عالم دین کو اس بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہے، جو وہ فیصلہ کریں گے دونوں مانیں گے، اس کا والد بھی کہتا ہے کہ حق واضح ہو جانے کے بعد شریعت کا فیصلہ مانوں گا، اور جو بھی فیصلہ شرعی طور پر صادر کر دیا جائے میں اُسے تسلیم کروں گا۔

اس معاملے میں خصوصی اہمیت پر یہ طے کیا گیا کہ دُوسرے علمائے کرام اور مفتیانِ احکام شرعی کی خدمت میں پیش کر کے اُن سے بھی استفادہ کیا جائے، اور پھر اُن فتاویٰ کی روشنی میں کوئی فیصلہ کیا جائے، لہٰذا آپ سے بھی عرض ہے کہ مندرجہ بالا صورت میں شرعی حکم کیا ہے؟

۱۔ کیا دو طلاقیں صرف واقع ہوئی ہیں اور مرد رُجوع کر کے بیوی کو رکھ سکتا ہے؟

۲۔ یا تین طلاقیں واقع ہوئی ہیں اور حرمت مغلظہ ثابت ہوئی ہے؟

۳۔ اگر وہ مرد قسم کھا کر کہے کہ میں نے صرف دو طلاقیں دی ہیں تو اس کے حلف کا اعتبار کر کے اس کا قول معتبر قرار دیا جائے گا یا نہیں؟

۴۔ ظاہر ہے کہ گواہ تو بالکل موجود نہیں، تو اس صورت میں قضاء و دیانۃً حکم ایک ہے یا مختلف؟

۵۔ عورت اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاء ہے، یا اس پر جو دیانۃً ہے؟ ایک مفتی اس کو کیا مسئلہ بتائے گا؟

۶۔ فقہائے کرام جو عموماً ”المراۃ کالقاضی“ لکھتے ہیں، اس سے یہ مراد ہے کہ ایسی صورت میں قضاء جو حکم ہو سکتا ہے عورت بھی اس حکم پر عمل کرے گی، یا اس جملے کا مطلب کچھ اور ہے؟

۷۔ جس عالم کو دونوں نے اس معاملے میں فیصلہ دینے کا اختیار دیا ہے، اس کی حیثیت حکم اور قاضی کی ہے اور وہ قضاء فیصلہ دے گا، یا اس کی حیثیت ایک مفتی کی ہے، اور وہ دونوں کو وہ فیصلہ سنادے جو دیانۃً حکم شرعی ہے؟ اس مسئلے کے سارے پہلوؤں پر غور فرما کر کتب فقہ کے مفصل حوالے دیجئے، جس کی روشنی میں اُس عالم دین کو پوری جرأت کے ساتھ فیصلہ کرنے کا موقع ملے اور وہ عنداللہ ماخوذ نہ ہو۔

سائل:۔ (حضرت مولانا) سید سیاح الدین کاکاخیل
(مدرسہ اشاعت العلوم گھنٹہ گھر کچہری بازار فیصل آباد)

لڑکی کا بیان

میرے شوہر نے ایک دفعہ مجھے اپنے گھر میں کہا: ''جا میں نے تجھے طلاق دی''، اور اس پر میں نے اُن سے کہا: آپ یہ لفظ کیوں استعمال کرتے ہیں، اور بہت سے الفاظ ہیں اس کے علاوہ استعمال کے لئے، لہٰذا کچھ دنوں کے بعد یہ مجھ سے بولنے لگے ہیں، یعنی خود میں نے اُن کو بلایا، دوسری بار انہوں نے مجھے راہو والی میں کہا: ''جا تجھے میں نے طلاق دی'' صرف تمہارے والد کا انتظار کرتا ہوں، جب وہ آجائیں تو تم ان کے ساتھ چلی جانا، مجھے تمہاری ضرورت نہیں، اگر ابھی جانا چاہو تو ابھی چلی جاؤ، میں سیٹ بک کروادیتا ہوں، تم اکیلی جاؤ، میں تمہارے ساتھ نہیں جاؤں گا، اس کے بعد جہاز میں ناراض ہوگئے اور مجھے بہت ناجائز باتیں کہہ دیں، میں نے کہا کچھ سوچ کر الفاظ نکالیں تو کہنے لگے: بکواس بند کرو، میں نے سب کچھ سوچ لیا ہے، ''جا میں نے تجھے طلاق دی ایک، جا میں نے تجھے طلاق دی دو، جا میں نے تجھے طلاق دی تین'' یعنی ساتھ گنتے بھی

رہے، لہٰذا میں خاموش ہوگئی یہ سوچ کر کہ گھر جا کر سب کچھ والدین سے کہہ دوں گی، اور ساتھ یہ بھی سوچتی تھی کہ دادا کی وفات کا تازہ صدمہ اس کو پہنچا ہے، اب یہ دُوسرا صدمہ کس طرح برداشت کریں گے؟ اس کے بعد راستے میں مجھے بڑی تاکید کی کہ دیکھنا جو تم نے کوئی بات اپنے والدین سے کی یعنی جو کچھ میں نے جہاز میں کہا ہے۔ میں اس کی بات سے ڈر گئی، گھر جا کر کسی سے کوئی بات نہیں کی، امی جان کو دو تین روز بعد یہ قصہ سنایا، وہ بھی اس وقت جب یہ مجھ سے دوبارہ جھگڑنے لگے اور ساتھ ہی مجھے یہ بھی تاکید کی ابا جان کو نہ بتاؤ، ورنہ اچھا نہ ہوگا۔ میں نے امی جان کو تو بتادیا، مگر یہ تاکید کی کہ ابا جان کو نہ بتانا، کیونکہ اس کی طبیعت سخت ہے، اس سے فتنہ پیدا ہوگا۔ مجھے اس وقت علم نہیں تھا کہ اس طرح طلاق دینے سے طلاق ہو جاتی ہے، میں تو یہ سمجھتی تھی کہ طلاق تو وہ ہوتی ہے جو گواہوں کے سامنے ہو اور لکھ کر دی جائے۔ پانچ ماہ گزرنے کے بعد مجھے صحیح مسئلے کا پتہ چلا تو میں نے امی جان کو کہا کہ اب وہ سارا واقعہ ابا جان کو بتادیں تاکہ وہ مفتی صاحب سے صحیح فیصلہ کرالیں، اس کے بعد رات کو خود میں نے اپنے شوہر سے پوچھا کہ آپ نے مجھے جہاز میں تین طلاق دی تھی، تو کہنے لگے: کیوں پوچھتی ہو؟ میں نے کہا: آپ میری بات کا جواب دیں پھر وجہ بتاؤں گی۔ لہٰذا انہوں نے کہا کہ: ''ہاں!'' یعنی تین بار طلاق دی تھی، میں نے کہا: اب میرا آپ کے پاس رہنا ناجائز ہے، کل مفتی صاحب آپ کو صحیح فیصلہ بتادیں گے۔ جب مفتی صاحب نے پوچھا تو انہوں نے انکار کردیا، اور کہا کہ انہوں نے تو صرف دو بار کہا ہے، حالانکہ رات کو میں نے تصدیق کرالیا تھا، اس کے بعد میں نے اُن سے کہا کہ آپ نے مفتی صاحب کے سامنے جھوٹ کیوں کہا؟ کہنے لگے: اب اس بات کو چھوڑ دو، لوگ تو ایسی باتیں چھپاتے ہیں اور تم ظاہر کرتی ہو۔ میں نے کہا: جہاں

تک میرا تعلق ہے، دنیاوی معاملے کو تو میں چھپا سکتی ہوں، لیکن یہ تو اللہ کا حکم ہے، اس میں کسی صورت میں نہیں چھپاؤں گی۔ لہٰذا آپ کو بھی اقرار کرنا ہوگا۔ مجھے میرے والدین اور بھائی بہنوں کا واسطہ دینے لگے کہ مفتی صاحب کے سامنے بھی دو بار کہو، میں نے نہیں مانی، تیسرے دن مجھے کہنے لگے: خدا کی قسم تجھے انگلی بھی نہیں لگاؤں گا، بس میرے ساتھ بولنا ہنسنا، لیکن کسی پر ظاہر نہ کرنا کہ میں نے تین بار کہا ہے، میں نے کہا کہ: میرا ہنسنا بولنا بھی حرام ہے، جبکہ آپ نے تین بار کہا ہے۔ پھر کہنے لگے: تم جھوٹی ہو، میں نے تمہارے سامنے اقرار نہیں کیا۔ میں نے کہا: یہ تو کچھ دن پہلے کی بات ہے، خدا سے ڈریں آخرت کو سوچ کر۔ کہنے لگے: اچھا اگر یہ بات ہے تو میں اپنے ۲ سالہ لڑکے کو لے کر چلا جاؤں گا، لیکن اس بات کا بھی اعتراف نہیں کروں گا، تم چاہتی ہو کہ دُنیا کے سامنے ذلیل ہو جاؤں۔ میں قسم کھا کر کہتی ہوں کہ انہوں نے تین دفعہ مجھے جہاز میں کہا ہے، اب یہ جھوٹی قسم کھاتا ہے کہ میں نے دو دفعہ کہا ہے، یہ جھوٹی قسمیں بہت کھاتے ہیں۔

واللہ یشھد علی ما اکتب وھو علی کل شیءٍ شھید

لڑکے کا بیان

جو کچھ میں لکھ رہا ہوں وہ خدا کو حاضر ناظر جان کر لکھ رہا ہوں، جہاز پر چڑھتے وقت میری بیوی نے پردہ نہیں کیا تھا، جہاز میں بیٹھتے ہی میں نے اسے پردے کے لئے کہا، معلوم نہیں اُس نے سنا، یا نہیں، دوبارہ میں نے پھر کہا تو اُس نے کہا: ''اچھا!'' اچھا اس طرح کہا کہ مجھے برا لگا، لیکن تھوڑی دیر بعد پھر میں نے تیسری بار پردے کے لئے کہا، اس نے پردہ تو کیا، مگر غصے سے اور عجیب طرح کیا، جس پر مجھے غصہ آ گیا، اس وقت میں نے اُسے کہا: ''تو پھر جاؤ میں تمہیں

طلاق دیتا ہوں'' دوبارہ پھر تھوڑی دیر کے بعد میں نے دوسری بار کہا: ''جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں'' اس کے بعد میں چپ ہوگیا اور دِل میں کہہ رہا تھا کہ اے اللہ جو میں نے غصے کی حالت میں کہا ہے اس کو کہیں سچ نہ سمجھ بیٹھنا، ویسے بھی دو دفعہ کہا تھا، کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ اگر تیسری بار کہہ دیتا تو یقیناً طلاق ہو جاتی تھی، اس لئے دو دفعہ کے بعد چپ ہوگیا تھا، لیکن بعد میں کچھ اور باتیں اِدھر اُدھر غصے میں ہوتی رہیں، لہٰذا میں قسم کھا کر کہتا ہوں میں نے دو دفعہ کہا ہے، وہ بھی دل سے نہیں کہا۔

اس واقعے سے قبل ایک دفعہ ''تو تو میں میں'' آپس میں ہوئی تھی تو اس وقت میں نے اپنی بیوی کو یہ کہا تھا کہ کیا تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہو تو مجھ سے طلاق لے لو، جاؤ طلاق لے لو، تو میں نے ویسے کہا تھا، دل سے نہیں کہا تھا، لہٰذا اس وقت تھوڑی دیر کے بعد ہم آپس میں بالکل ٹھیک ہوگئے تھے، میں پھر عرض کرتا ہوں، جہاز کے سوا کہنے کا ارادہ رکھتا ہوں اور دعا کریں اللہ تعالیٰ ہمیں آئندہ آپس میں اتفاق سے رہنے کی توفیق دے۔ آمین

جہاز میں بھی کہے ہوئے تقریباً چھ ماہ گزر گئے ہیں، بالکل ٹھیک ٹھاک، ہنسی خوشی رہ رہے تھے، معلوم نہیں کیا بات ہوگئی جو اس نے ایسا کہنا شروع کر دیا کہ مجھے تین دفعہ کہا ہے، لیکن میں کہتا ہوں میں نے دو دفعہ کہا ہے، آپ ہی اس مسئلے کو طے کریں۔

جواب

صورتِ مسئولہ میں پہلا قابلِ غور مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے جہاز کے واقعے سے قبل اپنی بیوی سے جو کہا کہ: ''کیا تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہو تو

مجھ سے طلاق لے لو، جاؤ طلاق لے لو' اس سے طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ بظاہر تو یہ جملہ عربی کے جملے:

خذی طلاقك" فقالت: "اخذت" اختلف فی اشتراط النية، و صحح الوقوع بلا اشتراطها اھ۔ وظاهره أنه لا يقع حتی تقول المرأة "اخذت" ويكون تفويضاً وظاهر ماقد مناه عن الخانية خلافه، وفی البزازية معزيا الی فتاوی صدر الاسلام: والقاضی لا يحتاج الی قولها أخذت۔ (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ نے بحر کی اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ:۔

و منه خذی طلاقك، فقالت: أخذت، فقد صحح الوقوع به بلا اشتراط نية كما فی الفتح و كذالا يشترط قولها "اخذت" كما فی البحر (۲)

لیکن جس سیاق میں شوہر نے مذکورہ جملہ کہا ہے، اس کے پیش نظر اس میں اور عربی جملے :"خذی طلاقك" میں فرق ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ اردو محاورے میں مذکورہ جملے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ ''جب تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتیں تو پھر میں تمہیں طلاق دیتا ہوں، طلاق لے لو، اور دوسرا مطلب اردو محاورے میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ: ''جب تم میرے ساتھ رہنا نہیں

۱۔ البحر الرائق ج:۳، ص ۳۷۰، باب الطلاق الصریح (طبع دارالمعرفة بیروت، وفی طبع مکتبة سعید کراتشی ج:۳، ص ۲۵۱، و کذافی الشامية، ج:۳، ص:۲۴۸، طبع سعید

۲۔ شامی ج:۲، ص:۴۳۰، باب الصریح، رد المختار، ج:۳، ص:۲۴۸، طبع سعید

چاہتیں تو پھر مجھ سے طلاق لے لو' یعنی مجھ سے طلاق طلب کرلو، اردو محاورے کے لحاظ سے مذکورہ جملے میں دونوں معنی کا یکساں احتمال ہے، اس کے برخلاف "خذی طلاقك" میں عربی محاورے کی رُو سے دوسرا احتمال نہیں، بلکہ وہ پہلے معنی پر صریح ہے، اسی لئے وہاں نیت کی ضرورت نہیں۔

اب اردو محاورے کے لحاظ سے اگر متکلم کی مراد پہلے معنی ہوں تب تو "خذی طلاقك" کے معنی میں ہوکر اس سے طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن اگر دُوسرے معنی مراد ہوں تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ وہ طلاق کا ایقاع نہیں، بلکہ بیوی کو اپنے آپ سے طلاق طلب کرنے کا امر ہے، اس صورت میں فقہ کے قریب تر جزئیات یہ ہیں:۔

امراۃ طلبت الطلاق من زوجھا فقال لھا: "سہ طلاق بردار ورفتی" لا یقع، ویکون ھذا تفویض الطلاق الیھا، وان نویٰ یقع- (۱)

رجل دعا امراتہ الی الفراش فأبت، فقال لھا: اخرجی من عندی، فقالت: طلقنی حتی اذھب، فقال الزوج: "اگر آرزوئے تو چنیں است چنیں گیر" فلم تقل شیئاً وقامت، لا تطلق، کذافی المحیط۔(۲)

اور جب شوہر کے مذکورہ جملے میں دونوں کا احتمال ہے تو کسی ایک معنی کی تعیین میں اس کا قول معتبر ہوگا، لہٰذا وہ جو ان الفاظ کو "دھمکی اور مستقبل کا ارادہ"

۱۔ عمالمگیریۃ ج:۱، ص:۳۸۲

۲۔ عالمگیریۃ ج:۱، ص۳۸۲

بتلاتا ہے، اگر وہ اس پر حلف کرے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہ تھا، بلکہ بیوی کو طلاق کے مطالبے کا حکم دینا تھا، تو اس کا قول قضاء معتبر ہوگا، اور ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

البتہ شوہر نے جہاز کے واقعے میں جن الفاظ کے تکلم کا اقرار کیا ہے، یعنی ''تو پھر جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں'' اور تھوڑی دیر بعد پھر'' جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں'' کے الفاظ سے دو رجعی طلاقیں واقع ہوگئیں۔

لیکن اس میں پیچیدگی یہ ہے کہ شوہر جہاز کے واقعے میں صرف دو مرتبہ طلاق دینے کا اقرار کرتا ہے، اور عورت کا دعویٰ ہے کہ اس نے نہ صرف اس وقت تین مرتبہ طلاق دی ہے، بلکہ بعد میں تنہائی کے وقت ان تین طلاقوں کا اقرار بھی کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ مفتی کے سامنے میں نے اصل واقعے کو چھپانے کے لئے صرف دو طلاقوں کا اقرار کیا ہے، اب اگر عورت کے پاس ان باتوں کے گواہ موجود ہوتے تب تو اس کے لئے اپنا دعویٰ ثابت کرنا آسان تھا، لیکن چونکہ اس کے پاس گواہ موجود نہیں ہیں اور یہ ساری باتیں تنہائی میں ہوئی ہیں، اس لئے ایسی صورت میں جب قاضی کے پاس معاملہ جائے گا تو وہ شوہر سے حلف کروائے گا، اور اگر اس نے اس بات پر حلف کرلیا کہ اس نے دو سے زیادہ طلاقیں نہیں دیں، تو قضاء اس کے حق میں فیصلہ ہو جائے گا، لیکن عورت نے چونکہ اپنے کانوں سے تین طلاقیں سن لی ہیں، اس لئے اس کے حق میں یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مرد کو مقاربت کا موقع دے۔

اور اس کی عملی تفصیل یہ ہے کہ اگر جہاز کے واقعے کے بعد (جس میں شوہر نے دو طلاقیں دینے کا اقرار کیا ہے) عدت گزرنے تک شوہر نے زبانی یا

عملی رجوع نہیں کیا، تب تو وہ عدت گزرتے ہی شوہر کے نکاح سے نکل گئی، اب اس عورت کے لئے حلالہ کے بغیر اس مرد سے دوبارہ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا، اور شوہر قضاء بھی اسے نکاح ثانی پر مجبور نہیں کرسکتا، ہاں! اگر شوہر نے جہاز کے واقعے کے بعد عدت گزرنے سے پہلے پہلے زبانی یا عملی رجوع کرلیا تھا تو اس صورت میں وہ قضاء بیوی کو اپنے پاس رہنے پر مجبور کرسکتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں عورت کو یہ چاہئے کہ اوّل تو وہ شوہر کو خدا کا خوف دلائے اور عذاب آخرت سے ڈرا کر اسے اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کرے کہ وہ غلط بیانی کر کے ساری عمر حرام کاری میں مبتلا ہونے کے بجائے یا تو تیسری طلاق کا اقرار کرے، یا پھر کم از کم عورت کو علیحدہ کردے، اور اگر وہ اس پر آمادہ نہ ہو تو اس کا مہر معاف کر کے یا روپے دے کر دلا کر اس سے اپنی جان چھڑائے۔(۱) اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ اس کا گھر چھوڑ کر اپنے ماں باپ کے یہاں رہنے لگے، اور ہر ممکن طریقے پر اس کو مقاربت سے باز رکھے، اور اگر زیادہ عرصہ اس طرح رہنا ممکن نہ ہو تو دیانۃً اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ عدت کا زمانہ گزرنے کے بعد اس کی غیر موجودگی یا لاعلمی میں دوسرا نکاح کرے، اور جب

۱۔ آج کل عدالتوں میں جبری خلع کے غیر شرعی قانون پر عمل ہو رہا ہے، ایسے جبری خلع کے فیصلے شرعاً قابل قبول نہیں ہوتے، لیکن مذکورہ صورت میں عورت اگر عدالت سے جبری خلع کروا کر الگ ہو جائے تو یہ فیصلہ اگرچہ شرعاً نافذ نہ ہوگا، لیکن عورت کو چونکہ دیانۃً علیحدگی کا حکم ہے، اس لئے اس کی علیحدگی کو سرکاری تحفظ اس طرح حاصل ہو جائے گا اور اس موقع پر عورت کے لئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، فلیتامل واللّٰہ اعلم (حاشیہ از حضرت والا دامت برکاتہم)

دوسرا شوہر طلاق دیدے تو اس کی عدت گزار کر پہلے شوہر کے پاس جائے اور اس سے یہ کہہ کر تجدید نکاح کا مطالبہ کرے کہ مجھے چونکہ نکاح میں شبہ پیش آ گیا ہے اس لئے میں دوبارہ عقد کرنا چاہتی ہوں۔ (کما فی العبارۃ الاولی والثانیۃ)

اور اگر ان میں سے کسی بات پر عمل کرنا عورت کے لئے ممکن نہ ہو تو چونکہ عورت مجبور ہے، اور قاضی کے پاس شوہر کے حلف کر لینے کے بعد قاضی نے شوہر کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے، اس لئے اگر وہ شوہر سے کسی طرح جان چھڑانے پر قادر نہ ہو تو سارا گناہ مرد پر ہوگا، اور عورت عنداللہ معذور سمجھی جائے گی، (کما فی العبارۃ الثالثۃ) بشرطیکہ اس نے جان چھڑانے کی تمام ممکن تدبیریں اختیار کر لی ہوں، اور جان نہ چھڑا سکی ہو (کما فی العبارۃ الرابعۃ) اس سلسلے میں فقہاء کی عبارات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ البحر الرائق میں ہے:

ولهٰذا قالوا لو طلقها ثلثا وأنكر، لها ان تتزوج باخر و تحلل نفسها سراً منه اذا غاب في سفر، فاذا رجع التمست منه تجديد النكاح لشك خالج قلبها، لا لانكار الزوج النكاح، وقد ذكر في القنية خلافاً، فرقم للأصل بانها ان قدرت على الهروب منه لم يسعها ان تعتد وتتزوج بآخر، لانها في حكم زوجية الاوّل قبل القضاء بالفرقة، ثم رمز شمس الائمة الاوزجندي وقال: قالوا هذا في القضاء ولها ذلك ديانة، وكذلك ان سمعته طلقها ثلثاثم جحد و

حـلف انـه لـم يـفعل، وردها القاضى عليه لم يسعها الـمـقـام مـعه، ولـم يسعها ان تتزوج بغيره ايضا، قال يـعـنـى البـديـع: والـحـاصل انه على جواب شمس الاسـلام الاوزجـنـدى ونـجـم الدين النسفى والسيّد ابـى شـجـاع وابـى حـامد والسرخسى يحل لها ان تـتـزوج بـزوج اخر فيما بينها وبين اللّٰه تعالىٰ، وعلىٰ جـواب البـاقيـن لا يـحل...... حلف بثلثة فظن أنه لم يـحـنـث وعلمت الحنث وظنت انها لو اخبرته ينكر اليـمـيـن، فـاذا غـاب عـنها بسبب من الأسباب فلها التحلل ديانةً لا قضاء، قال عمر النسفى: سالت عنها السيّـد ابـا الشـجـاع، فكتب انه يجوز، ثم سالته بعد مدة، فـقـال انه لا يجوز، والظاهر انه انما اجاب فى امراة لا يوثق بها۔(۱)

۲: وفى التاتار خانية:—

وسئل الشيخ الامام أبو القاسم عن امرأة سمعت من زوجهـا انّه طلقها ثلثاً، ولا تقدر أن تمنع نفسها منه، هـل يسـعهـا ان تـقتله؟ قال: لها ان تقتله فى الوقت الـذى يريد ان يقربها، ولا تقدر علىٰ منعه الا بالقتل، وهـكذا كان فتوىٰ شيخ الاسلام ابى الحسن عطاء

۱۔ البحر الرائق، ج:٤، ص:٥٧، ٥٨، فصل فيما تحل به المطلقة، مكتبه رشيديه كوئته

بن حمزة والامام ابی شجاع، وكان القاضی الامام الاسبیجابی یقول: لیس لها ان تقتله، وفی الملتقط وعلیه الفتوىٰ(١)

۳: فتاویٰ بزازیہ میں ہے:۔

سمعت بطلاق زوجها اياها ثلثا، ولا تقدر علی منعه الا بقتله، ان علمت انه يقربها تقتله بالدواء ولا تقتل نفسها، وذكر الاوزجندی رحمه الله انها ترفع الامر الی القاضی، فان لم تكن لها بينة تحلفه، فان حلف فالاثم عليه...... وفی النوازل: حرمت عليه بثلث ويمسكها يباح لها ان تتزوّج باخر من غير علم الزوج، ولا يطلق لها، وقال الامام صاحب النظم (التاسع فی الحظر والاباحة من الطلاق)(٢)

۴۔ علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

والفتوىٰ علی انه ليس لها قتلهٗ ولا تقتل نفسها، بل تفدی نفسها بمال او تهرب ...... وفی البزازية عن الأوزجندی انها ترفع الامر للقاضی، فان حلف ولا بينة لها فالاثم عليه ١هـ قلت: أی اذا لم تقدر على الفداء أو الهرب ولا على منعه عنها، فلا ينافی

١۔ التاتارخانيه، ج:٣، ص:٦٠٩، طبع ادارة القرآن كراچی، وسافی البحر الرائق، ج:٤، ص٥٨، (طبع رشيديه كوئٹه)

٢۔ فتاوىٰ بزازية علی هامش الهندية، ج:٤، ص٢٦٠، ٢٦١، طباع رشيده كوئٹه

ماقبلہ(۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے جناب کے سوالات میں سے نمبرا تا نمبر۴ کا جواب ہوگیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مرد اس بات پر حلف کرلیتا ہے کہ اس نے دو سے زیادہ طلاقیں نہیں دیں، تو قضاءً دو ہی طلاقیں واقع ہوں گی، البتہ عورت کے حق میں دیانۃً تین طلاقیں ہوچکی ہیں۔

اب باقی سوالات کا جواب درج ذیل ہے:-

۵۔ عورت دیانت کے حکم پر عمل کرے گی، اور مفتی اس کو دیانت ہی کا وہ حکم بتائے گا جو اُوپر تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے، مفتی کا اصل منصب دیانت ہی کا حکم بتانا ہے، البتہ فقہائے متاخرین نے جب یہ دیکھا کہ قاضیوں میں جہالت عام ہوچکی ہے تو انہوں نے یہ حکم دیا کہ مفتی کو دیانت کے حکم کے ساتھ قضاء کا حکم بھی ضرور لکھنا چاہئے، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

لكن يكتب (المفتى) بعدهٗ و لا يصدق قضاءً لاّن القضاء تابع للفتوىٰ فى زماننا لجهل القضاة، فربما ظن القاضى أنه يصدق قضاء ايضًا(۲)

نیز تنقیح الحامدیہ میں ہے:-

المراد من قولهم يدين ديانة لا قضاء أنه اذا استفتىٰ فقيها يجيبه علىٰ وقف مانوىٰ، ولكن القاضى

۱۔ شامی ج:۲، ص:۴۳۲، باب الصّريح تحت قوله ولو صرح به ديّن فقط۹، و شامية، ج:۳، ص۲۵۱، طبع ايچ ايم سعيد

۲۔ ردّ المحتار، كتاب الحظر والاباحة، ج:۶، ص:۴۵۱، (طبع ايچ ايم سعيد)

یحکم علیه بوفق کلامه، ولا یلتفت الی نیته اذا کان فیما نویٰ تخفیف علیه...... جری العرف فی زماننا أن المفتی لا یکتب للمستفتی ما یدین به، بل یجیبه عنه باللسان فقط، لئلا یحکم له القاضی لغلبة الجهل علی قضاة زماننا(۱)

۶۔ فقہائے کرام رحمہم اللہ کے مقولے: "المرأة کالقاضی"(۲) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ہر حال میں اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاءً ہوسکتا ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قاضی کا یہ فریضہ ہے کہ وہ الفاظ کے ظاہری اور کثیر الاستعمال مفہوم پر عمل کرے، اور خلافِ ظاہر نیت کا اعتبار نہ کرے، اسی طرح عورت کا فرض بھی یہی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے الفاظ کے ظاہر کو دیکھے، اس کی خلافِ نیت پر بھروسہ نہ کرے، لہٰذا زیر بحث مسئلے میں "المرأة کالقاضی" کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر قاضی نے خود اپنے کانوں سے شوہر کو تین طلاقیں دیتے ہوئے سنا ہوتا تو وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرتا، اور تین طلاقیں نافذ کردیتا(۳) اسی طرح عورت چونکہ خود بغیر کسی شک کے تین طلاقوں کے الفاظ سن چکی ہے، اس لئے اس کے لئے تین طلاقوں ہی کے حکم پر عمل کرنا لازم ہے، قاضی نے خواہ کچھ فیصلہ کیا ہو۔

۱۔ تنقیح الحامیة، ج:۱، ص:۳، طبع دارالمعرفة بیروت

۲۔ ردّ المحتار مطلب فی قول البحران الصّریح یحتاج فی وقوعه دیانةً الی النیة، ج:۳، ص:۲۵۱، طبع سعید

۳۔ طلاق کے معاملے میں اصول حنفی مذہب کے مطابق قاضی اپنے علم وسماع کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے (بقیہ حواشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

اس کی دلیل یہ ہے کہ "المرأة کالقاضی" کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے، بلکہ فقہائے کرام رحمہم اللہ یہ جملہ ایسے ہی مواقع پر ذکر فرماتے ہیں جہاں شوہر اپنے الفاظ کے ظاہری مفہوم کے خلاف کسی اور معنی کی نیت کا دعویٰ کرتا ہے، ایسے مواقع پر فقہاء رحمہم اللہ لکھتے ہیں کہ عدالتی فیصلہ اس کے ظاہری الفاظ پر ہوگا، نیت قضاءً معتبر نہ ہوگی، اور اس معاملے میں عورت کا حکم قاضی جیسا ہے کہ اگر اس نے خود وہ الفاظ سنے ہوں، یا اُن الفاظ کے تکلم کا یقین ہوگیا ہو تو وہ ظاہر پر عمل کرے گی، شوہر کی نیت پر نہیں، چند عباراتِ فقہیہ ملاحظہ ہوں:-

الف:- اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت طالق" کہے اور یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہیں تھا، بلکہ قید سے آزاد ہونا تھا، تو اس کے بارے میں علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:-

ویدیّن فی الوثاق والقید ویقع قضاء، الا ان یکون مکرھا، والمراۃ کالقاضی اذا سمعته او اخبرھا عدل لا یحل لھا تمکینه، ھکذا اقتصر الشارحون و

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حواشیہ نمبر۳) "القاضی یقضی فی حقوق العباد بعلمه بان علم فی حال قضائه فی مصرہ ان فلانا غصب مال فلان او طلق امرأته...... الخ" معین الحکام، ص:۱۵۲" (مطبع حاجی عبدالغفار و پسران تاجران کتب ارگ بازار قندھار افغانستان) اگرچہ فقہائے متاخرین نے قاضیوں کے فساد کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں دیا۔ (شامی ج:۴، ص:۳۵۵) ☆ (حاشیہ از حضرت والا دامت برکاتہم)

☆ وفی ردّالمحتار مطلب فی حکم القاضی بعلمه، ج۵، ص:۴۲۳، طبع سعید، للقاضی العمل والفتویٰ علی عدمه فی زماننا کما نقله فی الاشباہ عن جامع الفصولین وقید بزماننا لفساد القضاۃ فیه واصل المذھب الجواز......الخ۔

ذکرفی البزازیة: وذکر الأوزجندی أنها ترفع الأمر الی القاضی، فان لم یکن لها بینة تحلفه، فان حلف فالأثم علیه اهـ، ولا فرق فی البائن بین الواحدة والثلاث(۱)

ب:- یہی مسئلہ علامہ فخر الدین زیلعی رحمہ اللہ نے اس طرح بیان فرمایا ہے:-

ولو قال لها انت طالق ونویٰ به الطلاق عن وثاق لم یصدق قضاء، ویدیّن فیما بینه وبین اللّٰه تعالیٰ، لأنه خلاف الظاهر، والمرأة کالقاضی، لایحل لها أن تمکنه اذا سمعت منه ذٰلك أو شهد به شاهد عدل عندها(۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی "المرأة کالقاضی" کا جملہ اسی مسئلے میں ذکر فرمایا ہے(۳)

ج:- اسی طرح اگر کوئی شخص تین مرتبہ لفظ طلاق استعمال کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ میری نیت تاکید کی تھی، نہ کہ تأسیس کی، تو اس کے بارے میں یہ مسئلہ مشہور ہے کہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن قضاءً نہیں، اس کے بارے میں علامہ حامد آفندی رحمہ اللہ علیہ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے

۱۔ البحر الرائق ج:۳، ص۲۷۷، طبع دارالمعرفة، بیروت، باب الطّلاق الصّریح تحت قوله "وتقع واحدة رجعیة وان نوی الأکثر......الخ، وفی طبع مکتبة سعید کراتشی، ج۳، ص:۲۵۷، (محمد زبیر حق نواز)

۲۔ زیلعی شرح کنز، ج:۲، ص:۱۹۸، باب الطلاق، تبیین الحقائق، ج:۳، ص:٤۱، طبع دارالکتب العلمیة، بیروت

۳۔ شامیة، ج:۳، ج:۲۵۱، طبع ایچ ایم سعید

"المرأة كالقاضی" کا مذکورہ بالا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے:-

لا یصدق فی ذلك قضاء، لأن القاضی مأمور باتباع الظاهر، و الله یتولی السرائر...... وقال فی الخانیة: لوقال انت طالق، أنت طالق، انت طالق، وقال: أردت به التکرار، صدق دیانة، وفی القضاء طلقت ثلثا ا ھ، ومثله فی الأشباه والحدادی، وزاد الزیلعی أن المرأة كالقاضی، فلایحل لها أن تمکنه اذا سمعت منه ذلك أو علمت به، لأنها لا تعلم الاّ الظاهر(۱)

اس سے واضح ہو گیا کہ قاضی سے عورت کی تشبیہ من کل الوجوہ نہیں، بلکہ حکم بالظاہر کے معاملے میں ہے۔

و:- اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ: "انت علیّ کظهر امی" اور یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد ماضی کی جھوٹی خبر دینا تھا، تو اس کے بارے میں فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:-

لوقال لا مرأته انت علیّ کظهر امی کان مظاهرا...... ولو قال اردت به الاخبار عما مضی کذبا، لا یصدق فی القضاء، ولا یسع المرأة ان تصدقه کما لا یسع القاضی، ویصدق فیما بینه وبین الله تعالیٰ(۲)

۱۔ تنقیح الحامدیة، ج:۱، ص:۳۷، کتاب الطّلاق، تقنیح الحامدیة، ج:۱، ص:۳٦، ۳۷، طبع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ

۲۔ عالمگیریة، ج:۱، ص:۵۰۷، باب الظهار، طبع رشیدیہ کوئٹہ

ان تمام عبارتوں سے "المرأة کالقاضی" کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے کہ عورت نے اپنے شوہر سے جو الفاظ خود سنے ہوں اُن کے ظاہر پر عمل کرنا اُس پر واجب ہے، خواہ معاملہ قاضی کے پاس پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو، اور مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر قاضی نے بیّنہ کے فقدان کی بناء پر کوئی فیصلہ شوہر کے حق میں کر دیا تو عورت بھی اس پر عمل کرے، خواہ اُس نے خود شوہر سے اس کے خلاف الفاظ سن رکھے ہوں، کیونکہ اگر "المرأة کالقاضی" کا مطلب یہ ہوتا تو تلفظ طلاق میں زوجین کے اختلاف کی صورت میں فقہاء یہ نہ فرماتے کہ قضاءً طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن عورت پر واجب ہے کہ اس سے دُور رہے، اس مسئلے کی مفصّل عبارتیں پیچھے گزر چکی ہیں۔

۷۔ طلاق کے تنازعات میں تحکیم جائز ہے، اور اس میں حَکَم کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے،

لمافی معین الحکّام: یجوز التحکیم فی الأموال والطّلاق والعتاق ...... وینفذ حکم المحکّم فی سائر المجتهدات نحو الکنایات والطلاق والعتاق، وهو الصحیح، لکن شیوخ المذهب امتنعوا عن الفتویٰ بهذا، لئلا یتجاسر العوام فیه(۱)

لہٰذا زوجین نے جس عالم کو حَکَم بنایا ہے، وہ فیصلہ تو اس حَکَم کے مطابق کرے گا، جو قضاءً ثابت ہو، لیکن صورتِ مسئولہ میں اوّل تو اُسے چاہئے کہ شوہر

۱۔ معین الحکام، ص ۲۸، فصل نمبر ۸، مطبع حاجی عبدالغفار و پسران تاجرانِ کتب، ارگر بازار، قندھار، افغانستان۔

کو اللہ کا خوف دِلا کر صحیح صحیح بیان دینے پر آمادہ کرے، اور جھوٹے حلف کا گناہ نیز مطلقۂ ثلاثہ کو اپنے پاس رکھنے کا گناہ اُسے بتادے، اس کے باوجود وہ اگر حلف کرے اور عورت کوئی بیّنہ پیش نہ کرسکے تو فیصلہ مرد کے حق میں دے، لیکن عورت کو بحیثیت مفتی دیانت کا مذکورہ بالا حکم بھی بتادے، بلکہ اگر اُسے عورت کی سچائی کا ذاتی طور پر گمان غالب ہو تو عورت کو مرد سے علیحدہ رکھنے کی جو تدبیر بھی اس کے اختیار میں ہو، اُسے نجی طور سے اختیار کرے، اور اس معاملے میں نجی طور پر عورت کی پوری مدد کرے، چنانچہ درمختار میں ہے:۔

وعن الامام ان علم القاضی فی طلاق وعتاق وغصب یثبت الحیلولة علی وجه الحسبة لا القضاء(۱)

اس کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

قوله: "یثبت الحیلولة" أی بأن یأمر بأن یحال بین المطلق وزوجته والمعتق وأمته أو عبده والغاصب وما غصبه بأن یجعله تحت ید امین الی أن یثبت ما علمه القاضی بوجه شرعی (قوله علی وجه الحسبة) أی الاحتساب وطلب الثواب لئلا یطاها الزوج أو السید او الغاصب (قوله لا القضاء) ای لا علی طریق الحکم بالطلاق او العتاق او الغصب(۲)

۱۔ الدر المختار، ج:۵، ص۴۳۹، طبع ایچ ایم سعید کمپنی
۲۔ ردالمحتار، ج۵، ص۴۳۹، طبع ایچ ایم سعید کمپنی

الجواب صحیح
فللّٰه دَرّ المصیب کثّر اللّٰه تعالٰی
امثاله وزاده بسطةً فی العلم
والجسم

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
الجواب صحیح
بندہ عبد الحلیم غفرلہٗ

هذا ما ظهر لهٰذا العبد الضعیف
و اللّٰه سبحانه و تعالٰی اعلم
بالصواب والیه المرجع والماٰب
احقر محمد تقی عثمانی عفا اللہ عنہ
۱/۳/۱۳۹۷ھ
(فتویٰ نمبر ۳۰۹/۲۸ب)

الجواب صحیح
العبد منیب الرحمٰن

(۸)

الہدیٰ انٹرنیشنل

کے افکار وعقائد کا حکم

جواب استفتاء

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

میمن اسلامک پبلشرز

(۸) ''الہدیٰ انٹرنیشنل'' کے افکار وعقائد کا حکم

یہ ایک تفصیلی فتوی اور اس کا جواب ہے، جو ''فتاویٰ عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کیلئے مقالات کا حصہ بنادیا گیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

''الہدیٰ انٹرنیشنل'' کے افکار وعقائد کا حکم

سوال: حضرت جناب مفتی صاحب، زیدت معالیہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

سائلہ نے اسلام آباد کے ایک ادارے ''الہدیٰ انٹرنیشنل'' سے ایک سالہ ڈپلومہ کورس ان اسلامک اسٹڈیز (One Year Diploma Course in I.S) کیا ہے۔ سائلہ اس ادارے میں طلب علم کی جستجو میں گئی تھی، اور ان کے خفیہ عقائد سے ناواقف تھی، ایک سالہ کورس کے بعد ان کے عقائد کچھ صحیح معلوم نہ ہوئے تو سوچا کہ علمائے کرام سے فتویٰ طلب کیا جائے، تاکہ اُمت مسلمہ کی بیٹیوں تک عقائد صحیحہ کو پہنچا کر ان کو گمراہی سے بچایا جاسکے۔ ہماری اُستاد اور ''الہدیٰ انٹرنیشنل'' کی نگران محترمہ ڈاکٹر فرحت ہاشمی صاحبہ کے نظریات کا نچوڑ پیش خدمت ہے۔

۱۔ اجماعِ امت سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کرنا۔

۲۔ غیر مسلم اور اسلام بیزار طاقتوں کے نظریات کی ہم نوائی۔

۳۔ تلبیسِ حق و باطل۔

۴۔ فقہی اختلافات کے ذریعے دین میں شکوک وشبہات پیدا کرنا۔

۵۔ آسان دین۔

۶۔ آداب و مستحبات کو نظر انداز کرنا۔

اب ان بنیادی نکات کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:-

۱۔ اجماع امت سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کرنا:

۱۔...... قضائے عمری سنت سے ثابت نہیں، صرف توبہ کرلی جائے، قضاء ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔...... تین طلاقوں کو ایک شمار کرنا۔

۳۔...... نفلی نمازوں، صلوٰۃ التسبیح، رمضان میں طاق راتوں خصوصاً ۲۷ ویں شب میں اجتماعی عبادت کا اہتمام اور خواتین کے جمع ہونے پر زور دینا۔

۲۔ غیر مسلم اور اسلام بیزار طاقتوں کے نظریات کی ہم نوائی:

۱۔...... مولوی (عالم) مدارس اور عربی زبان سے آپ حضرات دُور رہیں۔

۲۔...... علماء، دین کو مشکل بناتے ہیں، آپس میں لڑتے ہیں، عوام کو فقہی بحثوں میں اُلجھاتے ہیں۔ بلکہ ایک موقع پر تو فرمایا کہ: اگر آپ کو کسی مسئلے میں صحیح حدیث نہ ملے تو ضعیف حدیث سے لیلیں، لیکن علماء کی بات نہ لیں۔

۳۔...... مدارس میں گرامر، زبان سکھانے، فقہی نظریات پڑھانے میں بہت وقت ضائع کیا جاتا ہے، قوم کو عربی زبان سیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ لوگوں کو قرآن صرف ترجمے سے پڑھایا جائے۔

ایک موقع پر کہا کہ (ان مدارس میں جو ۷۔۷۔۸۔۸ سال کے کورس

کرائے۔

ایک موقع پر کہا (ان مدارس میں جو ۷، ۷، ۸، ۸ سال کے کورس کرائے جاتے ہیں، یہ دین کی روح کو پیدا نہیں کرتے، اپنی فقہ کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں) اشارہ درس نظامی کی طرف ہے۔

۴...... وحید الدین خان کی کتابیں طالب علموں کی تربیت کے لئے بہترین ہیں، نصاب میں بھی شامل ہیں اور اسٹالز پر بھی رکھی جاتی ہیں، کسی نے احساس دلایا کہ ان کے بارے میں علماء کی رائے کیا ہے؟ تو کہا کہ: ''حکمت، مؤمن کی گمشدہ میراث ہے''۔

۳ تلبیسِ حق و باطل:

۱...... تقلید شرک ہے، (لیکن کون سی برحق ہے اور کس وقت غلط ہے؟ یہ بھی نہیں بتایا)

۲...... ضعیف حدیث پر عمل کرنا تقریباً ایک جرم بنا کر پیش کیا جاتا ہے (جب بخاری میں صحیح ترین احادیث کا مجموعہ ہے تو ضعیف کیوں قبول کی جائے؟)

۴ فقہی اختلافات کے ذریعے دین میں شکوک وشبہات پیدا کرنا:

۱...... اپنا پیغام، مقصد اور متفق علیہ باتوں سے زیادہ زور دُوسرے مدارس اور علماء پر طعن و تشنیع۔

۲...... ایمان، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج کے بنیادی فرائض، سنتیں، مستحبات، مکروہات سکھانے سے زیادہ اختلافی مسائل میں اُلجھا دیا گیا،

(پروپیگنڈا ہے کہ ہم کسی تعصب کا شکار نہیں اور صحیح حدیث کو پھیلا رہے ہیں)۔

۳﴾...... نماز کے اختلافی مسائل رفع یدین، فاتحہ خلف الامام، ایک وتر، عورتوں کو مسجد جانے کی ترغیب، عورتوں کی جماعت، ان سب پر صحیح حدیث کے حوالے سے زور دیا جاتا ہے۔

۴﴾...... زکوٰۃ میں غلط مسائل بیان کئے جاتے ہیں، خواتین کو تملیک کا کچھ علم نہیں۔

۵﴾ آسان دین:

۱﴾...... دین مشکل نہیں، مولویوں نے مشکل بنادیا ہے، دین کا کوئی مسئلہ کسی بھی امام سے لے لیں، اس طرح بھی ہم دین کے دائرے میں ہی رہتے ہیں۔

۲﴾...... حدیث میں آتا ہے کہ آسانی پیدا کرو، تنگی نہ کرو، لہٰذا جس امام کی رائے آسان معلوم ہو، وہ لے لیں۔

۳﴾...... روزانہ یٰسین پڑھنا صحیح حدیث سے ثابت نہیں، نوافل میں اصل صرف چاشت اور تہجد ہے، اشراق اور اوّابین کی کوئی حیثیت نہیں۔

۴﴾...... دین آسان ہے، بال کٹوانے کی کوئی ممانعت نہیں، اُمہات المومنین میں سے ایک کے بال کٹے ہوئے تھے۔

۵﴾...... دین کی تعلیم کے ساتھ پکنک، پارٹیاں، اچھا لباس، زیورات کا شوق، محبت، مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ –

۶﴾...... خواتین دین کو پھیلانے کے لئے گھر سے ضرور نکلیں۔

۷ ...... محترم کا اپنا عمل طالب علموں کے لئے حجت ہے، محرم کے بغیر تبلیغی دوروں پر جانا، قیام اللیل کے لئے راتوں کو نکلنا، میڈیا کے ذریعے تبلیغ (ریڈیو، ٹی وی، آڈیو)

۸ ...... آداب و مستحبات کی رعایت نہیں، خواتین ناپاکی کی حالت میں بھی قرآن چھوتی ہیں، آیات پڑھتی ہیں، قرآن کی کلاس میں قرآن کے اُوپر نیچے ہونے کا احساس نہیں۔

۶ متفرقات:

۱ ...... قرآن کریم کا ترجمہ پڑھا کر ہر معاملے میں خود اجتہاد کی ترغیب دینا۔

۲ ...... قرآن و حدیث کے فہم کے لئے جو اکابر علمائے کرام نے علوم سیکھنے کی شرائط رکھی ہیں، ان کو بیکار، جاہلانہ باتیں اور سازش قرار دینا۔

۳ ...... کسی فارغ التحصیل طالبہ کے سامنے دین کا کوئی حکم یا مسئلہ رکھا جائے تو اس کا سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ صحیح حدیث سے ثابت ہے یا نہیں؟ ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ گلی گلی، محلے محلے ''الہدیٰ'' کی برانچز کھلی ہوئی ہیں، اور ہر قسم کی طالبہ خواہ ابھی اس کی تجوید ہی درست نہ ہوئی ہو آگے پڑھارہی ہے اور لوگوں کو مسائل میں بھی الجھایا جارہا ہے۔

گھر کے مردوں کا تعلق عموماً مسجد سے ہے (جہاں نماز کا طریقہ فقہ حنفی کے مطابق ہے) گھر کی عورتیں مردوں سے الجھتی ہیں کہ ہمیں مساجد کے مولویوں پر اعتماد نہیں۔

مطلوبہ سوالات:

۱ ...... مذکورہ بالا تمام مسائل کی شرعی نقطہ نظر سے وضاحت فرما کر مشکور

فرمائیں۔

۲﴾...... محترمہ ڈاکٹر فرحت ہاشمی کے اس طریقۂ کار کی شرعی حیثیت، نیز محترمہ کی گلاسگو یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

۳﴾...... ان کے اس کورس میں شرکت کرنا، لوگوں کو اس کی دعوت دینا، اور ان سے تعاون کرنے کی شرعی نقطۂ نظر سے وضاحت فرما دیجئے، جزاکم اللہ خیرا احسن الجزاء

مستفتیہ
مسز سیما افتخار
(ایک سالہ ڈپلومہ حاصل کردہ، الہدیٰ انٹرنیشنل)

جواب

سوال میں جن نظریات کا ذکر کیا گیا ہے، خواہ وہ کسی کے بھی نظریات ہوں، ان میں سے اکثر غلط ہیں، بعض واضح طور پر گمراہانہ ہیں، مثلاً: اجماعِ امت کو اہمیت نہ دینا، تقلید کو علی الاطلاق شرک قرار دینا، جس کا مطلب یہ ہے کہ چودہ سو سال کی تاریخ میں اُمت مسلمہ کی اکثریت جو ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کرتی رہی ہے، وہ شرک تھی، یا یہ کہنا کہ قضائے عمری فوت شدہ نمازوں کو قضا کرنے کی ضرورت نہیں، (۱) صرف توبہ کافی ہے۔ بعض نظریات جمہور اُمت کے خلاف ہیں، مثلاً: تین طلاقوں کو ایک قرار دینا۔ بعض بدعت ہیں، مثلاً: صلوٰۃ التسبیح کی جماعت یا قیام اللیل کے لئے راتوں کو اہتمام کے ساتھ لوگوں کو نکالنا، یا

۱۔ قضائے عمری سے متعلق حضرتِ والا دامت برکاتہم کا تفصیلی فتویٰ آگے "کتاب الصلوٰۃ باب قضاء الفوائت" میں ملاحظہ فرمائیے۔ (محمد زبیر عفی عنہ)

خواتین کو جماعت سے نماز پڑھنے کی ترغیب۔ بعض انتہائی گمراہ کن ہیں، مثلاً: قرآنِ کریم کو صرف ترجمے سے پڑھ کر پڑھنے والوں کو اجتہاد کی دعوت، یا اس بات پر لوگوں کو آمادہ کرنا کہ وہ جس مذہب میں آسانی پائیں، اپنی خواہشات کے مطابق اسے اختیار کرلیں، یا کسی کا اپنے عمل کو حجت قرار دینا۔ اور ان میں سے بعض نظریات فتنہ انگیز ہیں، مثلاً: علماء وفقہاء سے بدظن کرنا، دینی تعلیم کے جو ادارے اسلامی علوم کی وسیع وعمیق تعلیم کا فریضہ انجام دے رہے ہیں ان کی اہمیت ذہنوں سے کم کر کے مختصر کورس کو علم دین کے لئے کافی سمجھنا، نیز جو مسائل کسی امام مجتہد نے قرآن وحدیث سے اپنے گہرے علم کی بنیاد پر مستنبط کئے ہیں، ان کو باطل قرار دے کر اسے قرآن وحدیث کے خلاف قرار دینا اور اس پر اصرار کرنا۔

جو شخصیت یا ادارہ مذکورہ بالا نظریات رکھتا ہو، اور اس کی تعلیم وتبلیغ کرتا ہو، وہ نہ صرف یہ کہ بہت سے گمراہانہ، گمراہ کن یا فتنہ انگیز نظریات کا حامل ہے، بلکہ اس سے مسلمانوں کے درمیان افتراق وانتشار پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہے اور اگر کوئی شخص سہولتوں کی لالچ میں اس قسم کی کوششوں سے دین کے قریب آئے گا بھی، تو مذکورہ بالا فاسد نظریات کے نتیجے میں وہ گمراہی کا شکار ہوگا، لہٰذا جو ادارہ یا شخصیت ان نظریات کی حامل اور مبلغ ہو، اور اپنے دروس میں اس قسم کی ذہن سازی کرتی ہو، اس کے درس میں شرکت کرنا اور اس کی دعوت دینا، ان نظریات کی تائید ہے جو کسی طرح جائز نہیں، خواہ اس کے پاس کسی قسم کی ڈگری ہو، اور گلاسگو یونیورسٹی کی ڈگری بذاتِ خود اسلامی علوم کے لحاظ سے کوئی قیمت نہیں رکھتی، بلکہ غیر مسلم ممالک کی یونیورسٹیوں میں مستشرقین نے اسلامی تحقیق کے نام پر اسلامی احکام میں شکوک وشبہات پیدا کرنے اور دین کی تحریف کا ایک سلسلہ عرصۂ

دراز سے شروع کیا ہوا ہے۔

ان غیر مسلم مستشرقین نے، جنہیں ایمان تک کی توفیق نہیں ہوئی، اس قسم کے اکثر ادارے درحقیقت اسلام میں تحریف کرنے والے افراد تیار کرنے کے لئے قائم کئے ہیں، اور ان کے نصاب و نظام کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس کے تحت تعلیم حاصل کرنے والے۔ اِلَّا ماشاء اللہ۔ اکثر و بیشتر دجل وفریب کا شکار ہوکر عالم اسلام میں فتنے برپا کرتے ہیں۔ لہٰذا گلاسگو یونیورسٹی سے اسلامی علوم کی کوئی ڈگری نہ صرف یہ کہ کسی شخص کے مستند عالم ہونے کی کوئی دلیل نہیں، بلکہ اس سے اس کے دینی فہم کے بارے میں شکوک پیدا ہونا بھی بے جا نہیں۔

دوسری طرف بعض اللہ کے بندے ایسے بھی ہیں جنہوں نے ان یونیورسٹیوں سے ڈگریاں حاصل کیں، اور عقائد فاسدہ کے زہر سے محفوظ رہے، اگرچہ ان کی تعداد کم ہے، لہٰذا یہ ڈگری نہ کسی کے مستند عالم ہونے کی علامت ہے، اور نہ محض اس ڈگری کی وجہ سے کسی کو مطعون کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے عقائد واعمال دُرست ہوں۔

مذکورہ بالا جواب ان نظریات پر مبنی ہے جو سائلہ نے اپنے استفتاء میں ذکر کئے ہیں، اب کون شخص ان نظریات کا کس حد تک قائل ہے؟ اس کی ذمہ داری جواب دہندہ پر نہیں۔

واللہ سبحانہ اعلم
محمد تقی عثمانی
۱۴۲۲/۴/۲۱ھ
(فتویٰ نمبر ۱/۴۸۶)