

# سود اور اسلامی نقطہ نظر

تالیف

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی

استاذ جامعہ عربیہ، تھورا، باندہ، سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

مقدمہ

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

بانی و سابق سکریٹری جنرل، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی

ہمدہ صفوحی بہن، نائٹر محفوظ

نام کتاب	:	سود اور اسلامی نقطہ نظر (سابق اشاعت بنام ”الربا“)
مؤلف	:	مولانا مفتی محمد عبید اللہ اسعدی
صفحات	:	۳۰۲
قیمت	:	۱۱۰ / روپے
سن طباعت	:	جنوری ۲۰۱۱ء
ISBN	:	978-81-911932-8-5

ناشر

**ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی**

۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگاپائی، پوسٹ باکس نمبر: ۹۷۰۸

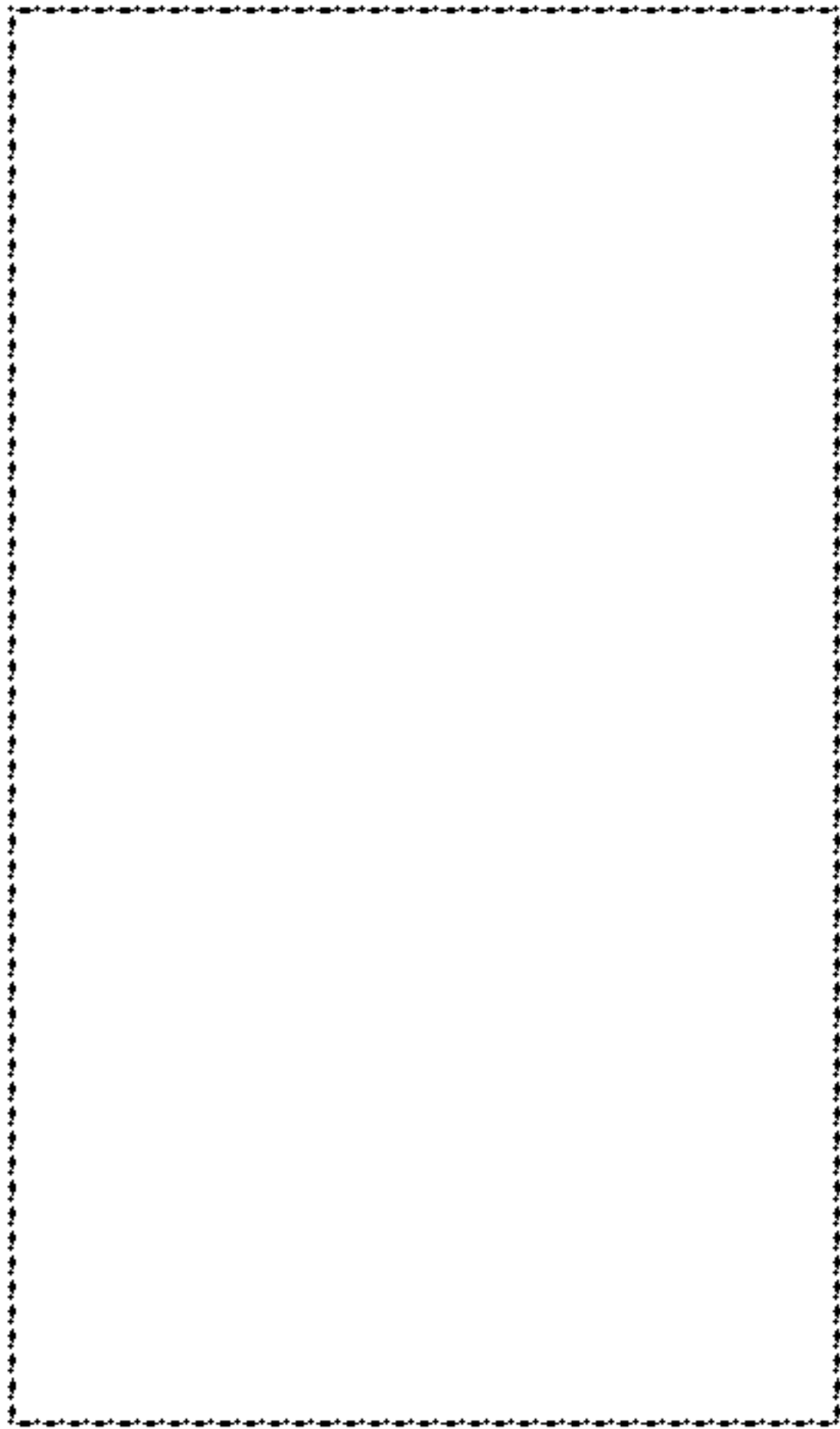
جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

ای میل: ifapublication@gmail.com

فون: 011 - 26981327

## مجلس اولیٰ

- ۱- مولانا مفتی محمد ظفر الدین مفتاحی
- ۲- مولانا محمد برہان الدین سنہلی
- ۳- مولانا بدر الحسن قاسمی
- ۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
- ۵- مولانا عتیق احمد بستوی
- ۶- مفتی محمد عبید اللہ اسعدی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## انتساب

اگر ایک طالب علم کی طالب علمانہ کوششوں کا یہ مجموعہ واقعی کسی افادیت و نافعیت کا حامل ہے تو اس کے لئے یہ شرف و عزت کی بات ہوگی کہ اس کو برصغیر ہندو پاک کے قدیم مستند فقہی ادارے جس کا فتویٰ ایک صدی سے زیادہ عرصہ سے سکھ رائج الوقت کی حیثیت سے مسلم رہا ہے۔

یعنی ایشیاء کی قدیم و عظیم درسگاہ دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء کی طرف منسوب کرے کہ یہ جو کچھ ہے دارالعلوم کاکرم اور اس کے دارالافتاء کا ہی فیض ہے اور اس کے دور طالب علمی کی محنت ہے۔

یکے ازفر زندان دارالعلوم

محمد عبید اللہ الاسعدی

## فہرست مضامین

۲۱	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	ربا پر طبع جدید
۲۳	حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی	مقدمہ
۲۷		تاثرات اکابر
۲۹	ہجرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی	
۳۰	ہجرت مفتی نظام الدین صاحب اعظمی	
۳۱	ہجرت مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوٹی	
۳۳	مؤلف کتاب	پیش لفظ
۳۶	”	تمہید
۳۸		ہماری کج روی اور سوو
۳۹	سوو کی بابت حضور ﷺ کی بیعت کوئی	
۳۹	مذکورہ بیعت کوئی اور موجودہ صورتحال	
۴۱	سوو کو جائز قرار دینے کی سعی اور اس کے لئے توجیہات	
۴۲	سوو کی لٹ ولذت	
۴۳		سوو کی لغوی و شرعی حقیقت
۴۳	لفظ ”سوو“ اور لفظ ”ربا“	
۴۳	ارو کے ”سوو“ کا مصداق صرف جاہلیت کا ربا ہے	
۴۴	شریعت میں ربا کا مصداق و اطلاق	
۴۵	ربا کا لغوی مفہوم	
۴۶	ربا کا شرعی مفہوم	

۴۷	عوض سے خالی ہر زیادتی ربا نہیں	
۴۸	ربا ۽ حرام اور اس کی اقسام	
۴۸	۞ رجالیہ میں رائج سوو کی شکلیں	
۴۹	ربا الدیون کے عنوانات	
۴۹	ربا البیوع اور اس کے عنوانات	
۵۰	ربا البیوع کی شکلیں و اقسام	
۵۱	ربا البیوع کا اعتبار کب ہوگا	
۵۲	ربا کی حقیقت سے متعلق ایک محققانہ بیان	
۵۳		سووا و نصوص شرعیہ
۵۳	ربا کی ممانعت سے متعلق آیات	
۵۳	سوو جو رکے لئے سخت و عید ہے	
۵۵	بعض احادیث اور روایات	
۵۶	ربا کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے	
۵۷	مقروض کا ہدیہ	
۵۹		سووا و علماء اسلام
۵۹	علامہ خازن، امام رازی	
۶۰	سید قطب، شیخ ابو زہرہ	
۶۱	صاحب مسوطہ صاحب تفسیر مظہری	
۶۱	مولانا عبدالحق دہلوی و مولانا سنبھلی	
۶۲	حرمت ربا پر طرح حبر بن ہے	
۶۳	ربا النسیئہ کی حرمت کا منکر کافر ہے	
۶۳		سووا و سرے ادیان و نظریات میں
۶۳	ربا اور یہودیت	
۶۵	ربا اور نصرانیت	
۶۶	ربا اور فلاسفہ یونان	
۶۶	بعد کے مفکرین	



۶۷	ربا اور رند و مذہب	
۶۹	جواز سو پر عقلی مویشی گافیاں اور ان کا شجر یہ	
۶۹	جواز کے عقلی دلائل	
۷۰	پہلی دلیل کا جواب	
۷۱	دوسری دلیل کا جواب	
۷۱	تیسری و چوتھی دلیل	
۷۲	دوسری دلیل کا جواب امام رازی کے قلم سے	
۷۳	کفار کے شبہہ کا بیان و جواب	
۷۳	تیسری دلیل کا جواب رازی و خازن کی طرف سے	
۷۴	چوتھی دلیل اور سید قطب	
۷۵	ربا میں بڑے فوائد ہیں	
۷۷		تفصیلی جائزہ
۷۷	قرآن کریم میں ربا کا ذکر	
۷۷	تیسرا موقع اور ہمارا موضوع بحث	
۷۸		پہلی آیت
۷۹	پہلی آیت کا نزول	
۷۹	قول اول	
۸۱	قول دوم	
۸۳	قول سوم، چہارم و پنجم	
۸۳		دوسرے موقع کی آیات
۸۵	دوسری آیت کا نزول	
۸۶	ایک اہم اختلاف	
۸۶	ربا وہ حرام ہے جو دو نے دون ہو	
۸۷	جواب	
۸۸	ان آیات کا سیاق و سباق	
۸۹	آخری حصہ اور امام ابوحنیفہ کا ارشاد	

## تیسرے موقع کی آیات

- ۹۰  
 ۹۰ تفسیر آیات  
 ۹۰ ”لایقومون الاکما یقوم“ آیت  
 ۹۱ ”قالوا انما البیع مثل الربوا“  
 ۹۱ ایک شہ اور اس کا ازالہ  
 ۹۲ ”واحل الله البیع و حرم الربوا“  
 ۹۵ ”یمحق الله الربوا ویربی الصدقات“  
 ۹۹ ”فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب“  
 ۹۹ ”لاتظلمون و لا تظلمون“  
 ۱۰۰ ”وان کان ذو عسرة“ آیت  
 ۱۰۰ ”وان تصدقوا خیر لکم“

## آیات کا نزول اور مفہوم میں اجمال

- ۱۰۲ آیات کا وقت نزول  
 ۱۰۳ ان آیات کا اجمال  
 ۱۰۴ متقدمین کے نزدیک اجمال کا مفہوم اور اس کے وجوہ  
 ۱۰۶ آیات کے اجمال کی حیثیت و حقیقت  
 ۱۱۲ ایک ہندوستانی عالم کی تحقیق بابت جواز سوو

## شخصی و تجارتی سوو میں فرق

- ۱۱۳ شخصی و تجارتی سوو کا چرچا  
 ۱۱۳ تجارتی سوو کے جواز کی بنیادی دلیل  
 ۱۱۵ سوو کی ہر شکل نصوص حرمت کے تحت داخل ہے  
 ۱۱۵ شریعت حقائق کا اعتبار کرتی ہے  
 ۱۱۶ ربا کی تعریف اجماعی ہے  
 ۱۱۸ ورجاہلیت میں تجارت  
 ۱۱۸ اہل مکہ و قریش کی تجارت اور اس کا معیار  
 ۱۲۰ تجارت سے عربوں کا تعلق و شغف

- ۱۲۱ مکہ مکرمہ کی تجارتی حیثیت
- ۱۲۲ طائف و مدینہ کی تجارتی حیثیت
- ۱۲۲ تجارت اور تجارتی قانونوں کی تنظیم
- ۱۲۳ تجارت کا سرمایہ
- ۱۲۴ معیاری تجارت اور تجارتی قرض و سود
- ۱۲۵ شخصی تجارتی قرض کے شولہ
- ۱۲۶ اجتماعی سودی قرض
- ۱۲۷ قبائلی قرض کا رو باری ہی ہوتے تھے
- ۱۲۷ سودی قرض ایک کاروبار تھا
- ۱۲۹ نصوص حرمت اس کو بھی شامل ہیں
- ۱۲۹ نصوص خصوصیت کے ساتھ اس قرض کو بھی شامل ہیں
- ۱۲۹ سورہ بقرہ میں ربا کی آخری آیات
- ۱۳۱ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ کا خطبہ
- ۱۳۲ حضرت ابن عباس کا فتویٰ
- ۱۳۳ تجارتی سودی قرض کے جواز پر دوسرے دلائل
- ۱۳۴ تجارتی سود بھی ظلم ہے
- ۱۳۴ جواز کے لئے صرف یہی رضا کافی نہیں
- ۱۳۵ حق سے زائد واپس کرنا و دینا مطلقاً حرام نہیں
- ۱۳۵ سودی معاملہ کرایہ کا معاملہ نہیں
- ۱۳۵ سودی معاملہ بیع مسلم سے مختلف ہے
- ۱۳۶ ادھار قیمت کی زیادتی
- ۱۳۶ نص کے اجمال اور ربا النسبیہ کی حرمت پر عدم اجماع کا سہارا لیا غلط ہے
- ۱۳۸ دین و قرض کے سود کے درمیان فرق
- ۱۳۸ دین و قرض کا فرق
- ۱۳۸ دین و قرض کے سود میں فرق

۱۳۹	عہد حاضر میں اس اختلاف کی اہمیت	
۱۳۹	اس سے متعلق بعض تالیفات	
۱۳۹	تاکمین جواز کا استدلال	
۱۴۰	جواب	
۱۴۱	حدیث: "کل قرض جبر نفعاً"	
۱۴۲	نفع آور قرض کی بابت بعض صحابہ و ائمہ کی تصریحات	
۱۴۵	دین قرض کے فرق کا جواب	
۱۴۵	اس سوئی حرمت قرآن سے	
۱۴۸	مقروض سے حاصل ہونے والے منافع	
۱۴۸	اس سے متعلق روایات و اقوال ائمہ	
۱۵۱		سو سے متعلق اختلافات
۱۵۱	۱- ربا البیوع اور ربا المسیئہ کا فرق	
۱۵۱	۲- ربا البیوع عام ہے یا مخصوص ہے	
۱۵۲	۳- ربا البیوع کی حرمت کی علت کیا ہے؟	
۱۵۳	۴- کیا حرمت سو کے لئے دو نے دوں ہونا ضروری ہے	
۱۵۳	۵- شخصی و تجارتی سو کا فرق	
۱۵۳	۶- قرض و دین کا فرق	
۱۵۴		حضرات ابن عباسؓ و ابن عمرؓ اور ربا الفضل
۱۵۴	ربا الفضل کی بابت روایات	
۱۵۵	ربا الفضل تاکمین جواز کا نظریہ و استدلال	
۱۵۶	حضرت ابن عباسؓ کا رجوع	
۱۵۸	مفید جواز روایات کا جواب و توجیہات	
۱۶۲		استثناءات
۱۶۲	حکم ربا سے مستثنیٰ بعض صورتیں	
۱۶۲	ربا مجازی کی تین صورتیں	
۱۶۳	شرکاء کے درمیان ربوی معاملہ	

- ۱۶۳ کیا بینک کا سودی قرض اس صورت کے تحت داخل ہے
- ۱۶۵ دارالحرب کی معنی صورتیں
- ۱۶۶
- ۱۶۶ دارالحرب و دارالاسلام سے متعلق علامہ کشمیری کی تحقیق
- ۱۶۶ مدار نظیر پر ہے
- ۱۶۷ دارالاسلام دارالحرب کب بنتا ہے
- ۱۶۷ امام صاحب کی تین شرطیں
- ۱۶۸ صاحبین کی شرط
- ۱۶۸ حاصل شروط علماء ثلاثہ
- ۱۶۸ متفق علیہ شرط کی تشریح میں اختلاف
- ۱۶۸ اظہار احکام سے مذہبی آزادی مراد ہے
- ۱۶۹ محیط سرخسی کی ایک عبارت
- ۱۶۹ فتاویٰ بزازیہ کی عبارت
- ۱۷۰ مفتی سعد اللہ صاحب کا فتویٰ
- ۱۷۰ مولانا اکبر آبادی
- ۱۷۱ دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی بابت دو اختلاف ہیں
- ۱۷۱ علماء ثلاثہ کا اختلاف محض لفظی ہے
- ۱۷۲ سرخسی کلیمان
- ۱۷۲ صاحب بدائع الصنائع
- ۱۷۳ امام صاحب کا قول احتیاط پر مبنی ہے
- ۱۷۳ دو سرا اختلاف
- ۱۷۴ کافروں کے تسلط کے باوجود مسلم ملک دارالحرب کب ہوگا
- ۱۷۶ محض مذہبی آزادی کافی نہیں
- ۱۷۶ مسلمان تو ہر جگہ احکام کا پابند ہے
- ۱۷۷ شاہ عبدالعزیز دہلوی
- ۱۷۷ حضرت گنگوہی

۱۷۸	حضرت تھانویؒ	
۱۷۸	علامہ کشمیریؒ	
۱۷۸	اکافی و جامع الرموز	
۱۷۹	تعریف دارالحرب از مفتی محمود صاحبؒ	
۱۷۹	سابق امان کے ختم ہونے کا کیا مطلب ہے	
۱۸۰	دوسرے دارالحرب سے اتصال کا اعتبار کب ہے	
۱۸۱	موجودہ صورت حال اور مذکورہ شرطیں	
۱۸۲	خلاصہ و حاصل	
۱۸۲	دارالحرب کی اقسام	
۱۸۳	حضرت شیخ الہند کا بیان	
۱۸۳	مولانا اقبال سمیلؒ	
۱۸۳	”دارالحرب و دارالکفر“	
۱۸۵	مفتی نظام الدین صاحب کا بیان	
۱۸۶	مولانا گیلانیؒ	
۱۸۷		ہندوستان کی شرعی حیثیت
۱۸۷	اس کے متعلق علماء ہند کا اختلاف	
۱۸۷	علماء دیوبند کا نقطہ نظر	
۱۸۹	ایک اہمقرینہ	
۱۸۹	غیر مسلموں کا ساتھ	
۱۸۹	خلاف توقع انجام اور آزادی کے بعد کا موقف	
۱۹۰	ہندوستان کس قسم کا دارالکفر ہے؟	
۱۹۱	ہندوستان اصطلاحی دارالحرب نہیں ہے	
۱۹۳		دارالحرب اور سوو
۱۹۳	دارالحرب میں سوو	
۱۹۴	تصریحات فقہاء	
۱۹۵	دارالحرب میں جواز سوو کی صورتیں	

- ۱۹۷
- ۱۹۷ جواز ”مستامن“ کے لئے ہے
- ۱۹۸ استیمان کی قید احترازی ہے
- ۱۹۹ فریقین کے دلائل
- ۲۰۰ اجماعی دلائل
- ۲۰۲ تفصیلی دلائل
- ۲۰۲ (۱) غزق اول
- ۲۰۲ الف- لاربوا بین اهل الحرب والمسلم
- ۲۰۲ ب- واقعہ حضرت ابو بکرؓ
- ۲۰۳ ج- اہل حرب کا مال مباح ہے
- ۲۰۳ (۲) غزق ثانی
- ۲۰۳ الف- روایت لائق احتجاج نہیں
- ۲۰۴ ب- واقعہ ابو بکرؓ جوئے کی حرمت سے پہلے کا ہے
- ۲۰۵ ج- محض مالک کی رضاحت کے لئے کافی نہیں
- ۲۰۵ (۳) غزق اول
- ۲۰۵ الف- حدیث پر جرح مبہم ہے
- ۲۰۵ ب- اہل حرب کے لئے جو احرام نہیں
- ۲۰۶ ج- دھوکہ دہی نہ ہو تو مال حربی حلال ہے
- ۲۰۶ (۲) غزق ثانی
- ۲۰۶ الف- حدیث مرسل حجت نہیں
- ۲۰۶ ب- حاصل کردہ مال ابو بکرؓ نے صدقہ کر دیا تھا
- ۲۰۷ ج- حربی مستامن کو تو یہ اجازت نہیں ہے
- ۲۰۷ (۳) غزق اول
- ۲۰۷ ا- مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے
- ۲۰۸ ۲- حضرت ابو بکرؓ کے حرام کہنے پر حرمت کا حکم دیا گیا
- ۲۰۸ قیاس صحیح نہیں

- ۲۰۹ (۳) فریق ثانی
- ۲۰۹ حدیث کا مفہوم نفی حرمت کا نہیں ہے
- ۲۱۰ (۴) فریق اول
- ۲۱۰ راجح مفہوم جواز کا مؤید ہے
- ۲۱۱ حضرت عباسؓ مکہ میں سو دلیا کرتے تھے
- ۲۱۲ بنو نضیر کا واقعہ جواز کا مؤید ہے
- ۲۱۳ (۴) فریق ثانی
- ۲۱۳ کیا حضرت عباسؓ کے فعل کا علم حضور ﷺ کو تھا؟
- ۲۱۳ واقعہ بنو نضیر کی روایت معتبر نہیں
- ۲۱۴ (۵) فریق اول
- ۲۱۴ حضور ﷺ کو پورا پورا علم تھا
- ۲۱۵ روایت معتبر ہے
- ۲۱۶ (۵) فریق ثانی
- ۲۱۶ ۱- نص قرآنی کی تخصیص خبر واحد سے
- ۲۱۶ ۲- دینے والے میں فرق کیوں؟
- ۲۱۷ (۶) فریق اول
- ۲۱۷ ۱- یہ تخصیص اول نہیں ہے یا تخصیص ہی نہیں ہے
- ۲۱۹ ۲- سو دینا ایک قسم کا احسان ہے
- ۲۲۰ (۶) فریق ثانی
- ۲۲۰ دو آیات عدم جواز کو بتاتی ہیں
- ۲۲۱ فریق اول
- ۲۲۱ جاہلیت کے ربا کی معافی محض حرمت کی وجہ سے نہیں
- ۲۲۳ جواز لین و دین دونوں کا
- ۲۲۳ میسوط خسی کی عبارت
- ۲۲۳ عام کتب کی عبارات
- ۲۲۳ دہلوی و پانی پتی کے فتاویٰ



- ۲۲۴ صاحب فتح القدیر کی بحث
- ۲۲۵ صاحب فتح و شامی کا جواب
- ۲۲۶ بعض اکابر دیوبند کے فتاویٰ
- ۲۲۷ ميسوط کی عبارت کی توجیہ
- ۲۲۸ دارالحرب میں ربا کے لین دین سے متعلق  
آخری بات
- ۲۲۸ قائلین جواز اور ان کی حیثیت
- ۲۲۸ جواز کے دلائل کی حیثیت
- ۲۲۹ صاحب ميسوط و صاحب بدائع
- ۲۲۹ شرائط ربا و صاحب بدائع
- ۲۳۰ متون و شروح میں یہ مسئلہ
- ۲۳۰ علماء ہند میں قائلین جواز
- ۲۳۱ علماء دیوبند میں جواز کے قائلین
- ۲۳۱ حضرت گنگوہی و مولانا ظفر
- ۲۳۲ علماء دیوبند کا عام رجحان
- ۲۳۳ جمہور کے مسلک و دلائل کے جوہر رجحان
- ۲۳۴ اکابر دیوبند کی آراء
- ۲۳۵ شاہ عبدالعزیز کاشتوی اور اکابر
- ۲۳۶ شاہ صاحب کے فتاویٰ کا مجموعہ
- ۲۳۷ مفتیان دارالعلوم دیوبند کی آراء
- ۲۳۸ سو و کھلال قرار دینے میں قفسہ ہے
- ۲۳۸ جواز تنقید بھی ہے
- ۲۴۰ امام صاحب کے قول کی مناسب توجیہات
- ۲۴۱ جواز کے لئے احراز بدارا لاسلام شرط ہے
- ۲۴۱ جواز سے مراد مال کا مباح ہونا ہے
- ۲۴۲ توجیہ مذکور کی تائید و تقویت

۲۴۵	حضرت تھانویؒ کا رجوع	
۲۴۹		ضرورت و حاجت کا مفہوم شرعی
۲۴۹	ضرورت کی بناء پر حرام کی چیزوں کی اجازت	
۲۵۰	استحسان کی ایک بنیاد ضرورت بھی ہے	
۲۵۰	قیاس و استحسان کی تعریفات	
۲۵۰	کتابوں میں ضرورت کی بحث	
۲۵۱	”الضرر يزال“	
۲۵۲	انتفاع کے پانچ مراحل	
۲۵۲	پریشانی و مجبوری کے دو مراحل	
۲۵۳	ضرورت کا درجہ اور اعتبار کس حد تک	
۲۵۳	ضرورت کی دو اقسام	
۲۵۲		ضرورت سودی قرض لینے کا حکم
۲۵۲	سود کے سلسلہ میں ضرورت کا احساس و اظہار	
۲۵۷	قدما کی کتابوں میں ضرورت پر سود کا ذکر	
۲۵۷	ملا علی قاری کا بیان	
۲۵۸	شیخ مملووت	
۲۵۹	رشید رضا مصری	
۲۶۰	شیخ ابو زمرہ	
۲۶۱	مولانا شمس الحق رضانی	
۲۶۲	حضرت تھانوی	
۲۶۳		گذشتہ تفصیلات کا حاصل
۲۶۳	ضرورت و حاجت	
۲۶۳	ضرورت کا اعتبار صرف دفع مضرت کے لئے	
۲۶۴	ضرورت کا تعین ماہر شریعت کرے گا	
۲۶۴	ماہر شریعت کی قید کی دو مصلحتیں	
۲۶۵	ضرورت پر سودی قرض دینا	

۲۶۵	ضرورت پر سووی رقم کا کھانا	
۲۶۵	ضرورت پر سووی قرض لینا	
۲۶۷	سووی قرض کے بعض مواقع ضرورت	
۲۷۰		مسئلہ کا حقیقی حل اور صحیح راہ
۲۷۰	حاصل ایماٹ	
۲۷۰	معصیت کا علاج معصیت سے	
۲۷۲	حضرات صحابہ کی تنگدستی	
۲۷۳	اصل حل قناعت و ایثار	
۲۷۳	مخصوص مالیاتی نظام	
۲۷۵	شیخ ابو زمرہ کا پیش کردہ خاکہ	
۲۷۶	مذکورہ حل کا ثمرہ	
۲۷۷	غیر سووی نظام ناممکن نہیں ہے	
۲۷۹		مجمع الفقہ الاسلامی کے سوالنامہ کا جواب
۲۷۹	ربا کی شرعی حقیقت	
۲۸۱	الف: شرائط ربا	
۲۸۲	دارالحرب میں جواز سود سے متعلق طرفین کا قول	
۲۸۵	دارالحرب و دارالاسلام	
۲۸۸	بینک سے ملنے والے سود کا لینا	
۲۸۹	ب: سود کا مصرف	
۲۹۵	ج: سرکاری و غیر سرکاری سود کا فرق	
۲۹۵	سود کے لینے دینے کا فرق، غیر اسلامی ملک میں	
۲۹۶	ضرورت کی بنا پر سووی قرض	
۲۹۹	ترقیاتی اسکیمیں قرض	
۳۰۰	معافی والے قرض	
۳۰۱	بینک کے واسطے سے سود کے ساتھ تجارت	
۳۰۱	سرکاری زمتوں سے بچنے کے لئے شخصی سووی قرض	

۲۰

## دیباچہ طبع جدید

اسلام میں کفر کے بعد سب سے زیادہ جس چیز کی مذمت کی گئی ہے، غالباً وہ سود ہی ہے، سود کے نہ صرف لینے والے کو مستحق لعنت قرار دیا بلکہ سود دینے والے کو بھی اور سودی لین دین لکھنے والے کو بھی اور اس پر گواہ بننے والے کو بھی یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے نہ صرف سود بلکہ شبہ سود سے بھی بچنے کا حکم دیا، قبیلہ بنو نجران سے جب آپ ﷺ نے معاہدہ فرمایا تو آپ نے ان کو اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی دی، لیکن یہ بات واضح فرمادی کہ سودی لین دین کی اجازت نہ ہوگی اور سودی لین دین کرنے والے اس معاہدہ میں شامل نہ ہوں گے کیونکہ سود کو صرف قرآن ہی نے حرام قرار نہیں دیا بلکہ پہلی مذہبی کتابیں جیسے وید اور تورات میں بھی حرام قرار دیا گیا۔

مگر بد قسمتی سے گذشتہ ڈھائی سو سال سے دنیا کا معاشی نظام یہودیوں کے ہاتھ میں ہے اور انہوں نے سود و قمار کو اقتصادی نظام کا نہ صرف لازمی جز بنا دیا ہے بلکہ یہ تصور بھی دیا ہے کہ سود کے بغیر کوئی معاشی نظام قائم ہو ہی نہیں سکتا حالانکہ یہ تاریخی اعتبار سے بھی غلط ہے، کیونکہ ان چند صدیوں سے پہلے تک دنیا کا معاشی نظام سود کے بغیر چلتا رہا اور ماضی قریب میں سرمایہ دارانہ نظام کی ناکامی۔ جس کے بھنور سے اب تک دنیا کے اکثر ممالک نہیں نکل پائے ہیں۔ کا بنیادی سبب سود ہی ہے معاشی ماہرین اور مغرب کے انصاف پسند اہل علم بھی بے لفظوں میں اس کا اعتراف کر رہے ہیں عالم اسلام اور ملت اسلامیہ ہند کے لئے یہ بہترین موقع ہے کہ وہ دنیا کے سامنے اسلام کے عادلانہ اقتصادی نظام کو پیش کریں اور اس کی افادیت سے لوگوں کو واقف کرائیں نیز انہیں بتائیں کہ نہ صرف اسلامی نقطہ نظر سے سود گناہ ہے بلکہ یہ سماجی نا انصافی غریبوں کے ساتھ زیادتی اور بالآخر معاشی تباہ حالی کا بھی سبب ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی نے شروع سے ہی سود کے مسئلہ پر علماء اور ماہرین کو غور و فکر کی دعوت دی چنانچہ بینک انٹرسٹ اور اس سے مربوط دوسرے مسئلہ ہندوستان کی شرعی حیثیت پر سمینار منعقد کیا تھا پھر سالہا سال غیر سودی بینک کاری کے موضوع پر اس نے علماء اور ماہرین معاشیات کو جمع کر کے شرعی اور قانونی پہلوؤں سے ایک اہم رپورٹ تیار کی جو اکیڈمی سے چھپ چکی ہے اس کے علاوہ مختصر پیمانہ پر بھی اس نے متعدد پروگرام اس موضوع سے جڑے ہوئے مسائل پر منعقد کئے، ان مختلف سمیناروں کے مباحثات و مقالات کا مجموعہ اکیڈمی سے شائع ہو چکا ہے۔

اسی سلسلہ کی ایک کڑی رفیق گرامی قدر حضرت مولانا مفتی محمد عبید اللہ اسعدی (سکرٹری برائے سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی) کی تالیف کردہ ”سود اور اسلامی نقطہ نظر“ کے نام سے یہ کتاب بھی ہے جو اس سے پیشتر ”الربا“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اس کتاب میں مصنف نے ربا کی حقیقت، ربا پر وعیدوں اور اس کی شناختوں کا تفصیل سے ذکر فرمایا ہے اور خاص طور پر تین اہم مسائل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، ایک تو ان لوگوں کا رد کیا ہے جو سود کا جواز پیدا کرنے کے لئے شخصی اور تجارتی سود کا فرق کرتے ہیں اور واضح کیا ہے کہ تجارتی سود بھی اسی طرح حرام ہے جیسے شخصی ضرورتوں کے لئے لیا گیا سود۔ دوسرے امام ابو حنیفہؒ کے اس نقطہ نظر پر کہ دارالحرب میں سود لینا جائز ہے تفصیلی بحث کی گئی ہے اور خاص طور سے ہندوستان کے دارالحرب نہ ہونے کو واضح کیا گیا ہے۔ تیسرے ضرورتاً سودی قرض لینا جائز ہے یا نہیں اور جائز ہے تو کس حد تک اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

غرض کہ مؤلف کتاب نے سود کے شرعی اور فقہی پہلو پر بڑی چشم کشا، بصیرت افروز اور شافی گفتگو کی ہے، چنانچہ حضرت الاستاذ مفتی محمود حسن گنگوہیؒ، استاذ گرامی حضرت مفتی نظام الدین صاحبؒ، حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلویؒ اور حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمیؒ نے اس کی تحسین کی ہے، چنانچہ اکیڈمی نے پہلی دفعہ ۱۹۹۴ء میں اسے شائع کیا تھا

جو ہاتھ سے کتابت کیا ہوا نسخہ تھا، کتاب کی افادیت، اہمیت اور موجودہ حالات میں اس کی ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کمپوزنگ کتابت کے ساتھ اس کا نیا ایڈیشن پیش کیا جا رہا ہے امید ہے کہ اسے شوق کے ہاتھ لیا جائے گا۔

کتاب کے مؤلف برصغیر کی مشہور علمی شخصیت ہیں، حدیث و فقہ کی منتہی کتابوں کا درس دیتے آ رہے ہیں، اردو اور عربی متعدد کتابوں کے مصنف ہیں اور ہم لوگوں کے لئے مسرت اور اس سے زیادہ افتخار کا باعث ہے کہ مصنف کی کتاب ”الموجز فی اصول الفقہ“ کو عالم عرب کی بعض درسگاہوں نے اپنے نصاب کا حصہ بنایا ہے، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے قافلے میں شروع سے ایک اہم رفیق کی حیثیت سے شامل رہے ہیں اور اب اس کے ذمہ داروں میں ہیں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی علمی سرفرازیوں میں اضافہ فرماتا رہے اور امت کو ان سے خوب نفع پہنچے۔ واللہ هو المستعان

خالد سیف اللہ رحمانی

۲۱ شوال ۱۴۳۱ھ

کیم اکتوبر ۲۰۱۰ء

## مقدمہ

اسلام کے نظام معیشت کی بنیاد اس ارشاد باری پر ہے: ”یصحق اللہ الربا ویرہی الصدقات“، (اللہ تعالیٰ سود مٹاتے ہیں اور صدقات کو بڑھاتے ہیں)، زکاۃ اسلامی معیشت کے ایجابی احکام کا عنوان ہے اور سود اس کے سلبی احکام کی بنا و اساس، حضرت ابو بکرؓ نے ان لوگوں سے جہاد فرمایا جنہوں نے زکاۃ دینے سے انکار کیا اور قرآن مجید نے ان لوگوں کو خدا اور رسول سے برسر پیکار قرار دیا جو سود کی حرمت کے بارے میں اس پر اصرار کریں، پیغمبر اسلام نے جب مدینہ کی چھوٹی سی اسلامی ریاست میں یہود و مشرکین کے ساتھ معاہدہ فرمایا تو اس وقت بھی یہ شرط لگائی کہ لوگ اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوں گے، مگر سود خوری کی اجازت کسی کو نہیں ہوگی، سود حرص و طمع کو بڑھاتا ہے، انسان کو بندہ سیم و زر بنا دیتا ہے اور فاقہ مست غریبوں اور محنت کش مزدوروں کے لہو میں اس کو قند نبات کی حلاوت کا لطف آنے لگتا ہے۔

بد قسمتی یہ ہے کہ اس وقت پوری دنیا میں معیشت کی باگ و ڈور یہودیوں کے ہاتھوں میں ہے جن کی سرشت اور خمیر میں سود خوری کا عنصر رچ بس گیا ہے اور اللہ کی شریعت کے ساتھ استہزاء نے ان کے حق میں قیامت تک کے لئے ”مغضوب علیہم“ کا لقب محفوظ کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا تھا اور سود کو حرام، لیکن حرص و ہوس کے تانے بانے سے بنے ہوئے آج کے اس جدید نظام معیشت نے اس کو بالکل ہی الٹ کر رکھ دیا ہے اور بینکوں کی صورت ایسے اداروں کی ہو گئی ہے جن میں تجارت کی تو ممانعت نہ ہو، لیکن سود اس کا لازمی عنصر ہو، اس صورت حال نے ایک طرف معاشرہ میں سودی معاملات کی نئی صورتوں کو رواج دیا۔ دوسری طرف اس برائی کو بھلائی اور ظلم کو عدل ثابت کرنے کے لئے مغرب سے اہل قلم کی ایک فوج اٹھی اس نے



اس ظلم عربیاں پر عدل کا غلاف چڑھایا، اس کو عقل و انصاف کا تقاضہ قرار دیا اور ترقی یافتہ معیشت کے لئے اس کو ناگزیر ضرورت ثابت کرنے کی کوشش کی، غرض:

خرد کا نام جنوں رکھ دیا، جنوں کا خرد

جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

یہاں تک کہ خود مسلمانوں کی صف سے بھی کچھ ایسے لوگ اٹھے جنہوں نے اسلام میں ”سود“ کے لئے چور و ردا زے کھولنے کی کوشش کی، اور ان کے وجود سے حدیث نبوی ﷺ کی تصدیق ہوئی کہ لوگ سود و شراب کو نام بدل کر حلال کیا کریں گے۔ والی اللہ المستطیع

اس صورت حال نے علماء کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ ایک ایسے گناہ کی مذمت پر قلم اٹھائیں جس کی حرمت محتاج بیان نہیں تھی اور جس کی قباحت و شناعیت اس کثرت اور شدت کے ساتھ قرآن و حدیث میں آئی ہے کہ شرک کے بعد شاید ہی کسی برائی پر اس درجہ ترہیب و توحیح کا لہجہ اختیار کیا گیا ہو اور جو مذاہب عالم اور ہر دور کے معلمین اخلاق کی نگاہ میں ایک ناپاک اور مذموم عمل شمار کیا گیا ہے۔

اردو زبان میں بھی اس موضوع پر مختلف تحریریں آچکی ہیں، جناب مولانا مفتی محمد عبید اللہ اسعدی، شیخ الحدیث ”جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ“ کی یہ تالیف اس سلسلہ میں ایک قیمتی اضافہ ہے، مؤلف نے اس کتاب میں سود پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو کی ہے، سود کی حقیقت، مختلف مذاہب میں سود کی شناعیت اور سود کی حرمت و مذمت و روایات کا ذکر کرتے ہوئے سود کے جواز پر جو عقلی دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان کا جائزہ بھی لیا ہے، کون سے اموال اموال ربویہ میں شمار ہونگے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف پر روشنی ڈالی گئی ہے، ایک اہم مسئلہ کہ ”دار الحرب“ میں سود کا کیا حکم ہے؟ اور کیا ہندوستان دار الحرب ہے؟ مؤلف نے اس پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے، کسی خاص مجبوری میں سودی قرض حاصل کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس پر بھی گفتگو کی گئی

مؤلف کے قلم سے اس سے پہلے بھی فقہ کے مختلف موضوع پر بعض اہم کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں اور اہل علم نے ان کو تحسین کی نظر سے دیکھا ہے، اہم فقہی موضوعات پر ملک کے موقر جرائد و رسائل میں لکھتے رہتے ہیں اور مسائل میں تحقیق و تتبع اور اپنے اسلاف کی بنائی ہوئی راہ پر استقامت کو دوش بدوش رکھ کر کام کرتے ہیں۔ امید ہے کہ انکی یہ کتاب بھی قبول عام حاصل کرے گی اور عوام و خواص کیلئے نافع ثابت ہوگی، نیز دعا کرتا ہوں کہ اللہ عزیز موصوف کو علم و تحقیق کے سفر میں ہمیشہ حوصلہ مند اور تازہ دم رکھے اور اس کوچہ کی آبلہ پائی اور تلخ گامی کوان کیلئے عزیز تر کر دے۔ واللہ الموفق والمستعان۔

مجاہد (رحمہ اللہ) قاسمی

سابق قاضی القضاة امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ و سکریٹری جنرل، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

۷ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۳ھ

فائزات الكايمر



رائے گرامی

حضرت الاستاذ مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ

(دارالافتاء، دارالعلوم، دیوبند)

آپ کا خط آیا ہوا ہے جس کو دیر ہوگئی، بار بار چاہا کہ کتابوں کا مطالعہ کروں پھر جواب لکھوں، مگر جم کر مطالعہ نہیں ہو پاتا اس لئے قاصر ہوں۔

آپ طرفین کے مسلک پر رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں میرے محترم! یہ تو سوچئے کہ اگر میں ان کے مسلک پر دلائل کی تقویت اور تائید کروں تو ان کا مسلک اس سے بالاتر ہے، اپنی یہ حیثیت ہرگز نہیں، اگر تردید کروں تو آفتاب پر خاک ڈالنا کس عقلمند کا کام ہے، باقی فتاویٰ میں مسلک اور دلائل کو سلف سے نقل کیا گیا ہے اور ان پر کلام بھی سلف ہی سے منقول ہے اور یہ سب چیزیں آپ خود مجھ سے زیادہ دیکھ چکے ہیں۔

”لاروا، میں اگر ”لا“ کو نہیں کے لئے تجویز کر لیا جائے تو یہ کلام آیات و روایات کے خلاف نہیں ہوگا اور سب میں موافق ہو جائے گا۔ فقط واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

املاہ

العبد محمود عفی عنہ

دیوبند

احقر نے ”دارالہرب میں سوڈ“ سے متعلق بحث کا حصہ حضرت والا کو سنایا تھا، حضرت نے پورا حصہ سنا تھا اور زبانی فرمایا تھا: ”تو نے محنت کی ہے“، پھر خط کے ذریعہ وضاحت کے ساتھ تاثر معلوم کرنا چاہا تھا تو جواب میں تحریر بالا سے نوازا گیا۔

الاسعدی

{۳۰}

رائے گرامی

حضرت الاستاذ مفتی نظام الدین صاحب اعظمی

(صدر دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند)

اے عزیز کا سودہ چیدہ چیدہ دیکھ لیا، بالاستیعاب دیکھنے کا موقع میسر نہ ہوا، ماشاء اللہ مدارک وطریق استدلال سب عمدہ ہے، البتہ ان تمام باتوں کے باوجود ربوہ شرعی کو حرام کہا جاتا ہے، اگرچہ امام کی طرف منسوب ہے اور صحیح منسوب ہے کہ ”لاربو ابین الحربی والمسلم المستامن فی دار الحرب“ لیکن اس کے باوجود چونکہ حضرت امام نے خود فرمایا ہے کہ ”أخوف آیات القرآن عندی آية الربو أو کما قال، وکما فی تفسیر المدارک سودیما، دینا، سب کچھ ہر ملک و دار میں ناجائز و ممنوع ہی رہے گا۔

نیز حرمت ربوہ کی آیت نزولاً سب سے متاخر ہے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وصال سے صرف ۲۰-۲۱ دن پہلے حرمت ربوہ کی آیت نازل ہوئی (ابن کثیر) یہ تاخیر النزول پتہ دیتی ہے کہ اباحت و وسعت دینے والی تمام روایات پہلے کی ہیں اور یہ آیت ان سب کے لئے ناسخ ہے، نیز تمام ائمہ و ائمہ ثلاثہ اور حضرت امام ابو یوسف سب حرام و ممنوع فرماتے ہیں۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ ربوہ شرعی لفظ ہے اور اس کا ایک شرعی مفہوم ہے، جب تک وہ صادق نہ آئے گا اس کو ربوہ محرم نہ کہیں گے اور صادق آجانے کے بعد حلال و جائز بھی نہ کہیں گے اور حد و شرع میں رہتے ہوئے دارالکفر میں تو سعادت یہ دوسرا مسئلہ ہے۔

دعا گو و دعا جو

بندہ

نظام الدین

دارالعلوم دیوبند

۱۳۰۱/۵/۲۳ھ

## تحریر گرامی

حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب صدیقی سندیلوی

(سابقہ مہتمم و شیخ الحدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

آں عزیز کا مسودہ متعلق ”ربوا“ میں نے دیکھا، دیکھ کر بہت مسرت ہوئی، آں عزیز نے اس میں پر منفعت محنت کی ہے جو قابل قدر ہے، میں نے بحوالہ صفحات کچھ مختصر نوٹ کاپی کے پہلے صفحہ پر لکھ دئے ہیں انکو دیکھ لیجئے گا (حضرت مولانا کی ان تمہیہات کو بعد کی تمہیہات میں سامنے رکھا گیا، اسدی)۔

”ربوانی دارالحرب“ کے متعلق میں آں عزیز کی رائے سے متفق نہیں ہوں، اب تو مجھے اطمینان ہو گیا کہ اس بارے میں امام اعظم کا قول راجح ہے اور اس میں مستامن کی قید بھی احترازی نہیں ہے۔

اس موقع پر کوئی تفصیلی بحث لکھنے کی تو گنجائش اور فرصت نہیں، مگر چند اشارات کرتا ہوں، آں عزیز ان پر غور کریں۔

۱- امام صاحب کے قول کی جو توجیہ کی گئی ہے ثبوت حکم اس میں منحصر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری وجہ بھی ہے اس کی شرح یہ ہے کہ ”ربوا“ کا شرعی تصور صرف مال معصوم میں ہو سکتا ہے، مال غیر معصوم میں اگر ”ربوا“ پایا جائے تو وہ لغوی یا عرفی ”ربوا“ ہوگا، نہ کہ شرعی اور ممنوع ربوا شرعی ہے، نہ کہ لغوی یا عرفی۔

حربی کا مال معصوم نہیں ہوتا، اس لئے اسے قرض دے کر اگر اصل سے زائد لیا جائے تو وہ سرے سے ربوای ہی نہیں ہے اس کے حرام ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ اسی لئے امام صاحب کا قول ”لا ربوا“ بطور ”نفی جنس“ منقول ہے ”بجو زلربوا“ نہیں ہے۔

”مال معصوم“ سے میرے نزدیک وہ مال مراد ہے جسے قانون اسلامی کی حفاظت

حاصل ہو، ”دارالحرب“ میں کافر کے مال کو یہ حرمت حاصل نہیں ہوتی۔

۲۔ ”حرمت ربوا“ اسلام کے معاشی نظام کا ایک جزء ہے، یہ اس نظام کے اندر ہی پایا جائے گا، کیونکہ اسلامی نظام معاش ”نظام صدقات“ ہے، اس میں قرض دینے کا شمار بھی صدقہ میں ہے، اس لئے ربوا کو اس کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں، بلکہ مخالفت ثابت ہے، بخلاف اس کے جہاں کا نظام ”نظام ربوی“ ہو وہاں حرمت ربوا بھی مفقود ہوگی، کیونکہ وہ معاشی نظام نہیں پایا جاتا جس میں ربوا حرام ہو، وہاں کاربوا، ربوا شرعی نہیں، کیونکہ نظام ہی شرعی نہیں اور یہ ”ربوا“ لغوی اس نظام کے خلاف نہیں۔

دارالاسلام میں اسلام کا معاشی نظام حقیقتاً یا حکماً قائم ہوتا ہے، حکماً کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے باشندے اسے رائج نہیں کرتے تو عاصی ہیں اسے قائم کرنا چاہئے، ایسے مقام پر ”ربوا“ لغوی ”ربوا شرعی“ کہا جائے گا اور حرام ہوگا، آن عزیزان امور پر غور کریں۔

اس اختلاف کے باوجود اس کتاب کی اشاعت سے مجھے خوشی ہوگی، کیونکہ قاری خصوصاً اہل علم حضرات کے سامنے مسئلہ کے سب پہلو آجائیں گے اور علماء ان پر غور کر کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی کو ترجیح دے سکیں گے، مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اس لئے قطعی بات تو کوئی نہیں کہی جاسکتی۔

مگر میرے نزدیک علماء اہل حق کے اختلاف کی وجہ سے، جبکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے عوام کے لئے اس کی گنجائش نکلتی ہے وہ جن علماء کے قول سے مطمئن ہوں اور جن پر انہیں اعتماد زیادہ ہو انہیں کے قول پر عمل کر لیں۔ والدعاء

دعا لکھنؤ صلیبی

۳ شعبان ۱۴۰۰ھ / ۱ جولائی ۱۹۸۰ء



## پیش لفظ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اس دنیا میں اللہ کی قدرت کے عجیب عجیب کرشمے سامنے آتے رہتے ہیں ”دارالعلوم ندوۃ العلماء“ کا ایک طالب علم، جسے اگر خاص دلچسپی ہو سکتی تھی تو عربی علوم و ادب سے ہلوفان کی زد میں آ کر اڑ کر کہتے یا بہہ کر کہتے ”دارالعلوم دیوبند“ میں پہنچتا ہے۔ دورۂ حدیث کے بعد دینیات کی تکمیل کر کے وہ نہ جانے کیوں شعبہ افتاء کا انتخاب کرتا ہے، بس یہ شوق ہو سکتا ہے کہ کچھ اور پڑھ لیا جائے بہر حال.....

افتاء کے مربی (استاذی مفتی محمود حسن صاحب امد اللہ حیاتیہ) کے ایک حکم کی بجا آوری اور اس بجا آوری کے اٹھارہ سال بعد ”اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)“ کے دوسرے سیمینار میں ایک موضوع سود سے متعلق ہونے کی وجہ سے اس مجموعے پر مشفق و کرمی قاضی مجاہد الاسلام صاحب حفظہ اللہ، کی عنایت، آج اس کتاب کی صورت میں آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔

کتاب موجودہ شکل و ترتیب تک کئی مرتبہ کی ترمیموں کے بعد پہنچی ہے، ترتیب اول میں تو اصل عبارات کا ترجمہ بھی نہیں کیا گیا اور پوری پوری عبارتیں لی گئی ہیں، مگر اس شکل میں اصل کام اور حصہ و ترتیب سب بنیاد اول کے ہی مطابق ہے۔

قاضی صاحب کے توجہ فرمانے پر ان کے حکم سے ”ہندوستان کی شرعی حیثیت“ سے متعلق مقالہ کا اضافہ کیا گیا ہے جس کی نیت ابتداء سے تھی، ترمیموں اول میں اس کے لئے سادہ صفحات چھوڑے گئے تھے، مگر نوبت نہیں آسکی تھی، جیسا کہ قاضی صاحب کے حکم سے ”تجارتی

سوڈ“ سے متعلق بحث کو نئے سرے سے لکھا گیا ہے، جس کے نتیجے میں وہ اصل سے کئی گنا زائد ہو گئی ہے، خدا کرے کہ اس کی بقدر اس کی افادیت بھی بڑھ گئی ہو، جیسے کہ ”اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)“ کے مرسلہ سوالنامے کے جوابات کا اخیر میں ملحق کرنا مجھے مناسب معلوم ہوا کہ اس میں بعض نئی چیزیں اور نئی بحثیں آگئی ہیں۔

کتاب سامنے ہے، الحمد للہ کہ اس میں بہت سے مباحث اور بالخصوص ایسے پہلو تفصیل کے ساتھ آگئے ہیں جن کو لوگ ”چور دروازہ“ بنانا چاہتے ہیں، اس مجموعہ کا نہایت اہم حصہ ”دارالہرب“ میں سوڈ سے متعلق ہے، اس کے سلسلے میں بوقت تحریر بھی اپنے دونوں اساتذہ سے رجوع کرتا رہا بعد میں دونوں حضرات کے سامنے پیش کیا، چنانچہ ان کے تاثرات شروع میں موجود ہیں، مکرمی و محترمی حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی کی خدمت میں بھی یہ حصہ پیش کیا تھا انہوں نے اس کو مفید سمجھ کر دارالعلوم کراچی کے مکتبہ کو اشاعت کے لئے دیا تھا، مگر اشاعت نہ ہو سکی پورا مجموعہ مکرمی و معظمی مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی نے ملاحظہ فرمایا، احقر نے پاکستان ان کی خدمت میں بھیج دیا تھا انہوں نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے، وہ تاثرات اکابر کے تحت شامل کر دیا گیا ہے۔

اس طالب علمانہ اور واقعی طالب علمانہ کہ دور طالب علمی کی ہی کاوش و تحریر ہے، کوشش کا منظر عام پر آنا اور وہ بھی ایک موقر ادارے سے، یہ محض حضرت قاضی صاحب کی نظر التفات ہے اور اگر اس مجموعہ کو مفید سمجھ کر کوئی علمی خدمت قرار دیا جائے تو ”مجمع الفقہ الاسلامی الہند“ کا احسان ہے کہ اس کا قیام و نظام ایسے مسائل کو اس انداز میں منظر عام پر لانے کا خاص محرک و ذریعہ بنا ہے، حق تعالیٰ اس ادارے اس کے روح رواں اور اس کے خدام و معاونین کو اخلاص و عطا فرمائے ان کی بھرپور حفاظت فرمائے اور فقہ اسلامی کی ان سے عظیم خدمت لے، اور اس ناچیز کوشش کو قبول فرما کر کاتب و قاری سب کیلئے مفید بنائے۔

ناسپاہی ہوگی اگر میں اس موقع پر ”دارالعلوم دیوبند“ کے دارالاقامہ، کمرہ (۴) دفتر

کے اپنے رفقاء حجرہ کو یاد نہ کروں کہ کمرہ کا رفیق ہونے کی حیثیت سے ان سب کو اس کاوش سے دلچسپی تھی (یعنی مولانا واصف، مولانا عبدالخالق، مولانا حبیب الرحمن مراد آبادی، مولانا اظہار الحق، مولانا سعید الرحمن و مولانا حبیب الرحمن الہ آبادی)۔

اور اس کا اعتراف و اظہار بھی ضروری ہے کہ میری کسی بھی علمی کاوش میں سب سے پہلا حصہ میرے والدین کا ہے کہ انہوں نے میرے لئے یہ راہ متعین کی، پھر ”دارالعلوم ندوۃ العلماء“ کا کہ تعلیم کی بنیاد وہیں پڑی اور قلم کا استعمال وہیں سے سیکھا، پھر ”جامعہ اسلامیہ عربیہ، ہتھورا“ جس نے مجھ کو ”دارالعلوم دیوبند“ تک پہنچایا، اور ”دارالعلوم دیوبند“ کی نسبت کا حق و حصہ تو ہے ہی، بالخصوص اس وجہ سے کہ یہ ماجیز اپنی اس تحریر کی نسبت سے یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ اس تحریر کے مختلف اہم و بنیادی حصوں میں روح و قوت اپنے اکابر کی ہی تحقیقات نے پیدا کی ہے اور اس مجموعے نے ان کی بکھری ہوئی چیزوں کو یکجا کر کے اس کو اس سلسلے کا ایک شاہکار بنا دیا ہے اور اس میں آنے والی ان کی تحقیقات مجموعی طور پر جہاں ان کی محققانہ شان اور اور مجتہدانہ بصیرت کی دلیل ہیں اس کا بھی بین ثبوت ہے کہ ان حضرات کو نرماقلد اور متون فقہ کا پابند اور جمود کا شکار نہیں کہا جاسکتا، پوری بصیرت و دیانت کے ساتھ دلائل کا مطالعہ کر کے ہی یہ کسی رائے کو اختیار کرتے ہیں، اگرچہ اس میں عام حنفیہ کے نقطہ نظر کی مخالفت کیوں نہ ہوتی ہو، جیسا کہ ”دارالحراب“ کے اندر سوو کے سلسلہ میں ان کے عام موقف سے ظاہر ہے۔

احقر یہ سمجھتا ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ کرنے پر اگر ان حضرات کی نسبت سے کسی کے دل میں یہ تاثر پیدا ہوتا ہے جس کا اظہار کیا گیا تو یہ ”دارالعلوم دیوبند“ کی اور اکابر کے علوم کی ایک بڑی خدمت ہوگی اور احقر کی انتہائی سعادت، فقط

العبد مفتی محمد عبید اللہ السعدی

جامعہ عربیہ ہتھورا ضلع باندہ

۱۶/۷/۱۴۱۰ مطابق ۱۵/۱/۱۹۹۰

## تمہید

الحمد لله الذی علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم والصلوة والسلام علی رسولہ النبی الأعظم ، وعلی آله واصحابہ واتباعہ إلی فناء العالم ، أما بعد :

کسی موضوع پر تحقیق کے ساتھ کچھ لکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس سے متعلق جتنے پہلو سامنے آسکیں اور جو اشکالات ابھرتے رہے ہیں ان سب پر سیر حاصل نہ ہی تو کم از کم مسئلہ کی وضاحت کی حد تک ضرور قلم اٹھایا جائے، اسی لئے اس موضوع پر لکھنے والوں نے بڑی لمبی لمبی بحثیں سپرد قلم فرمائی ہیں، علماء محققین میں امام رازی اور علامہ خازن نے اپنی تفسیروں میں اس موضوع پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے اور اپنی تحقیقات کو موضوع سے متعلق مختلف مباحث کے تحت ذکر کیا ہے، اس مجموعہ مقالات کی تیاری میں وہ مباحث سامنے رہے، نیز دیگر رسائل و کتب اور سابقہ تحریرات و تحقیقات کے پیش نظر ذہن میں آنے والے خیالات و مباحث کو بھی قلمبند کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یوں اس پورے مجموعہ کو درج ذیل اصولی سرخیوں اور عناوین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

”ہماری کج روی اور سود“ میں معاشرہ کے اندر اس وبا کے وجود پر روشنی ڈالی گئی ہے، پھر شرعی نقطہ نظر سے مسئلہ کا کوئی حکم بیان کرنے سے پہلے لغوی و اصطلاحی طور پر اس لفظ کی تشریح کی ضرورت سمجھتے ہوئے دوسرے مقالے میں ”لفظ سود اور سود“ پیش کیا گیا ہے، شرعی نقطہ نظر کے ساتھ دوسرے مذاہب و نظریات کی آراء کا ذکر مناسب، بلکہ شرعی نقطہ نظر کی تقویت کا باعث سمجھتے

ہوئے ”سود اور نصوص شرعیہ“، ”سود اور علماء اسلام“، ”سود دوسرے ادیان و نظریات میں“ تین عنوانیں دے کر تین مقالات میں سود سے متعلق تمام آراء و نظریات کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور چونکہ محض اسی قدر سے مسئلہ کی کما حقہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ از روئے عقل و نقل دلائل کا جائزہ اور اس سے متعلق اشکالات کا حل بھی ضروری ہے، اس لئے ”جواز سود پر عقلی موشگافیاں اور ان کا تجزیہ“ عنوان قائم کر کے از روئے عقل اس کے جواز کے لئے پیش کئے جانے والے اشکالات کا جواب دیا گیا ہے، پھر ”تفصیلی جائزہ“ کے عنوان سے دلائل تقلیہ اور اس کے ضمن میں آنے والے مختلف اختلافات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اخیر میں دو اہم موضوع جن سے متعلق تفصیلی مباحث عموماً کتب فقہ میں نہیں ملتے، یعنی ”دارالحر ب میں سود کا لین دین“ اور ”ضرورت کی بنا پر سود کا جواز“، ان دونوں موضوعات پر حسب استطاعت پوری روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے، اور مجموعہ مقالات کو ”مسئلہ کا حقیقی حل اور صحیح راہ“ کے عنوان پر ختم کیا گیا ہے۔

واللہ الموفق

## ہماری کج روی اور سود

یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان جب خواہشات نفسانیہ کا غلام، نفس امارہ کے سامنے سپر انداز، دنیوی کورکھ دھندوں کا دلدادہ، جاہ و جلال کا طالب اور اغراض فاسدہ کا شکار، یعنی سر تا پا عیش و عشرت ہی بن جاتا ہے تو اس کے سامنے دین و مذہب ہی نہیں، بلکہ عقل و خرد کی بھی کوئی عظمت و وقعت نہیں رہ جاتی، وہ اپنی اغراض و خواہشات کے پیچھے ان مذاہب و نظریات سے بھی یکسو ہو جاتا ہے جن میں اس کے جیسے اغراض پسند محض اپنی عقل و ہوس کی روشنی میں ڈھلا کرتے ہیں، وہ اپنے آپ کو عقل و خرد کا پیرو کہنے کے باوجود ان امور سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے جن پر عقلاء عالم اتفاق کر چکے ہیں، فسوس ہے آج کی دنیا کچھ اسی رنگ و ڈھنگ پر ہے اور اسی راہ سے انسانی معاشرہ میں نہ جانے کتنی گھناؤنی اور گندی چیزیں اس طرح داخل ہو کر رچ بس گئی ہیں کہ آج ان کا قلع قمع تو درکنار ان کی مخالفت بھی ہمارے بس میں نہیں رہ گئی ہے، خواہ وہ چیزیں ایسی کیوں نہ ہوں کہ ان کی برائی اور گھناؤنی پن پر عقل و نقل دونوں متفق ہوں، بلکہ غفلت کی گھٹا ٹوپ اندھیروں میں اگر کسی کو دین و مذہب کا کچھ خیال بھی آتا ہے تو بس اس حد تک کہ دین کی رو سے کسی طرح اس کو جائز قرار دیا جائے، یا اس کے لئے کوئی گنجائش یا لچک پیدا کی جائے، انہیں امور شنیعہ و قبیحہ میں سے ایک ”سود“ اور اس کا رواج و کاروبار ”بھی ہے۔“

آج دنیا سودی کاروبار و معاملات میں اتنا آگے بڑھ چکی ہے کہ سود اعضاء کائنات کے رگ و ریشہ میں سرایت کر گیا ہے، دنیاوی زندگی کے کسی بھی موقع و مرحلہ میں بظاہر اس سے نجات مشکل معلوم ہوتی ہے، حتیٰ کہ آج اس کی مخالفت تو دور کی چیز ہے بہت سے اہل اسلام بلکہ مسلمان اہل علم بھی ان معاملات کو جائز قرار دینے کے درپے ہیں۔

### سود کی بابت حضور ﷺ کی پیشین گوئی

یہ سب کچھ دراصل آقائے نامدار حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے اس معجزانہ فرمان کا واقعی مظہر ہے کہ آپ ﷺ نے آج سے چودہ سو سال پیشتر ان الفاظ میں اپنے صحابہ کرام کے سامنے ارشاد فرمایا تھا: ”یأتی علی الناس زمان يأكلون فيه الربوا“ (لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا اس میں وہ سود کھائیں گے)، صحابہ کرام نے یہ عمومی ارشاد سن کر اپنے معاشرہ کی پاکیزگی کے پیش نظر عرض کیا: ”الناس كلهم يارسول الله“؟ (سب کے سب لوگ، اے اللہ کے رسول؟)، آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا: ”من لم يأكله ناله غباره“ (جو سود نہ کھائے گا اسے سود کا غبار ہی پہنچے گا) (یعنی صریح سود کسی نہ کسی شکل میں ضرور ہی اس کے پیٹ تک پہنچے گا)۔

بعض حضرات مذکورہ بالا ارشاد کو مزید تائیدی الفاظ کے ساتھ یوں روایت کیا ہے:

ليأتين على الناس زمان لا يبقى أحد إلا أكل الربوا“ (لوگوں پر ایسا زمانہ آ کر رہے گا جس میں کوئی فرد سود کھانے سے نہ بچ سکے گا) (مشکوٰۃ المصابیح، باب الربا ص ۲۳۵ بحوالہ مسند احمد ابوداؤد سنائی، ابن ماجہ)۔

اس روایت میں ”غبار“ کی جگہ ”بخار“ کا لفظ مروی ہے جس کے معنی ”بھاپ و دھواں“ کے ہیں حاصل دونوں کا ایک ہے۔

### مذکورہ پیشین گوئی اور موجودہ صورت حال

مصر کے شہرت یافتہ عالم و محقق اور مایہ ناز مصنف شیخ محمد ابو زہرہ نے ”تحریم الربا تنظیم اقتصادی“ کے عنوان سے اس موضوع پر ایک مختصر رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس کے آغاز میں ”مسند امام احمد“ سے مذکورہ بالا روایت کو نقل کرنے کے بعد بطور تشریح و تفسیر فرماتے ہیں:

”یہ نبی اکرم ﷺ کا ایک ارشاد ہے جو اپنے جی سے کوئی بات نہیں فرمایا کرتے تھے، بلکہ جو کچھ فرماتے تھے وہ وحی خداوندی کا فیضان ہوتا تھا، آج اس دور میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد

بالکل صحیح ثابت ہو چکا ہے کہ عام معاشرہ اس دور میں سود کھا رہا ہے اور اللہ جوسود سے بظاہر بچا ہوا ہے تو وہ سود کا گردوغبار ہی اس کے منہ تک پہنچ رہا ہے، حتیٰ کہ سود عہد حاضر کی ایک ایسی بلا اور آفت بن چکا ہے اور لوگ اس درجہ اس سے مانوس ہو چکے ہیں کہ عرفاً اسے ایک امر مستحسن اور اس کی مخالفت کو امر ناجائز گردانتے ہیں، حتیٰ کہ ہم نے بعض ایسے حضرات کو بھی دیکھا ہے جو دینداری ظاہر کرتے ہیں اور اس کے باوجود مسئلہ سے متعلق نصوص قرآنیہ میں ایسی تاویلیں کرتے ہیں جن کی بنیاد پر ان کا مفہوم عہد حاضر کے عرف و رواج کے مطابق ہو جائے (تحریم الربا عظیم اقتصادی ص ۵)۔

مشہور مصری عالم و مفکر، راہ حق کے شہید سید قطبؒ اپنی شہرہ آفاق کتاب ”العدالة الاجتماعية في الاسلام“ میں فرماتے ہیں:

”ان دنوں اکثر و بیشتر ہمارے کانوں میں یہ بات پڑتی رہتی ہے کہ سود اب ایک اقتصادی ضرورت بن چکا ہے اس سے راہ فرار ہے ہی نہیں، اس لئے کہ سارے عالم کا اقتصادی نظام اسی کی بنیادوں پر قائم ہے اور دنیا کے بڑے بڑے منصوبوں اور پلانوں کو بروئے کار لانے کا یہی تن تھا ایک ذریعہ وسیلہ ہے“ (العدالة الاجتماعية ص ۲۶۳، فی غلال القرآن ۳۵۳)۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ”سود“ کا مصنف رقم طراز ہے:

”بورژوا علم معیشت نے پچھلی چند صدیوں میں یہ تخیل بڑی گہری جڑوں کے ساتھ جما دیا ہے کہ سود کی حرمت محض ایک جذباتی چیز ہے اور یہ کہ بلا سود کسی شخص کو قرض دینا محض ایک اخلاقی رعایت ہے جس کا مطالبہ خواہ مخواہ مذہب نے اس قدر مبالغہ کے ساتھ کر دیا ہے، ورنہ منطقی حیثیت سے سود سراسر ایک معقول چیز ہے، اور معاشی حیثیت سے وہ نہ صرف یہ کہ قابل اعتراض نہیں ہے، بلکہ عملاً مفید اور ضروری بھی ہے“ (سود ۸۰)۔

ایک اور موقع پر مذکور ہے:

”اس غلط نظریہ اور اس کی پرزور تبلیغ کا اثر یہ ہے کہ جدید نظام سرمایہ داری کے تمام



عیوب پر تو دنیا بھر کے ماقدین کی نظر پڑتی ہے، مگر اس سب سے بڑے بنیادی عیب پر کسی کی نگاہ نہیں پڑتی، حتیٰ کہ روس کے اشتراکی بھی اپنی مملکت میں سرمایہ داری کی اس ام النجائٹ کو برطانیہ اور امریکہ کی طرح پرورش کر رہے ہیں اور حد یہ ہے کہ خود مسلمان بھی جن کو دنیا میں سود کا سب سے بڑا دشمن ہونا چاہئے مغرب کے اس گمراہ کن پروپیگنڈے سے بری طرح متاثر ہو چکے ہیں“ (حوالہ سابق ۸۹)۔

سود کو جائز قرار دینے کی سعی اور اس کے لئے توجیہات

اس عام نظریاتی تاثر اور مغربی افکار و نظریات کی سحر انگیزی کا نتیجہ تھا کہ اس صدی کے آغاز میں مصر کے ایک عالم نے مذکورہ ذیل چند امور پر بنا کر کرتے ہوئے ”جواز سود“ کے نظریہ کو قوم کے سامنے پیش کیا تھا وہ امور یہ ہیں:

”أحل الله البيع و حرم الربا“ کا قائل متعین نہیں کہ خداوند قدوس ہیں یا مشرکین مکہ (۲) آیت ربا مجمل ہے (۳) مورد نہی جاہلیت کا وہ رہا ہے جس میں دو نے دو نے کی شرط ہو، یعنی اصل رقم کئی گنا کو پہنچ جائے (۴) وہ قرض جس سے کوئی نفع حاصل ہو حرام نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے متعلق کوئی صحیح حدیث نہیں ملتی (۵) یہ قاعدہ اجماعی نہیں ہے کہ قلیل شیء کی حرمت بخیر کثیر ضروری ہے (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ص ۲)۔

اسی پر بس نہیں کہ یہ تو ایک انفرادی رائے کا معاملہ تھا، اس سے بڑا سانحہ یہ پیش آیا کہ مغربی افکار کی یلغار سے متاثر ہو کر ایک مشہور مسلم حکومت نے اپنی قلم رو میں سود کے جواز کا فتویٰ دے دینے کی اجازت دے دی اور اسے جائز قرار دے دیا، ایک مصری عالم نے اپنی تقریر میں اس واقعہ کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

”دولت علیہ عثمانیہ نے قضاة ولایت کو اس امر کا فتویٰ دینے کا اختیار دیدیا ہے کہ اس قدر فائدہ لینا جو قرض اصلی کی مقدار کو نہ پہنچے جائز ہے، اس کا ذکر محمود بک کی شائع کردہ کتاب ”قاموس القوانين“ کے (ص ۶۳) پر ہے، اس صراحت سے معلوم ہوا کہ دولت علیہ نے وہ

ربا جس کو حلال سمجھنے والا کافر ہو جاتا ہے اور جس پر کسی صورت میں بھی جواز کا حکم لگانا جائز نہیں ہے، اسی کو سمجھا ہے جو ”اضعا فامضاعفہ“ ہو (یعنی اصل رقم کی مقدار کو پہنچے اور اس سے بھی بڑھ جائے)“ (علماء مصر کی سود پر بحث ص ۱۶)۔

خود ہمارے ہندوستان میں بھی بہت سے ذہنوں نے ان افکار کا اثر قبول کیا، چنانچہ اسی دور میں یہاں کے ایک مشہور روشن خیال عالم نے ”حقیقۃ الربا“ کے نام سے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تحریر کی اور اس کی بعض صورتوں کے جواز کی تائید و تقویت کی ہے۔

### سود کی امت و لذت

معاشرہ کے سودی معاملات سے مانوس ہونے کا اندازہ اس سے لگائیے کہ بہت سے بڑے بڑے تنخواہ دار اور سرمایہ دار جو ہر مہینے اپنی تنخواہ و آمدنی سے باسانی کچھ نہ کچھ رقم اپنی ہنگامی ضرورتوں کے لئے پس انداز کر سکتے ہیں ایسے لوگ آسانی سے سودی قرضوں کے دستیاب ہونے کی بنا پر اس اہم اور ناگزیر ضرورت سے گزیر کرتے ہیں اور اپنی ہنگامی ضرورتوں میں سودی قرضوں سے کام چلاتے ہیں، اسی طرح بہت سے حضرات ایسے بھی ملیں گے جو اپنی ذاتی رقموں سے بڑے سے بڑا کاروبار چلا سکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود سودی رقموں کو اپنے کاروبار میں شامل کرنے اور کاروبار کو ترقی کے راستے پر لیجانے کے لئے اس زور و جدوجہد کو چاٹ جانے والی رقم کے استعمال سے نہیں بچتے، اسی سلسلے کی ایک صورت کو شیخ محمد ابو زہرہ یوں بیان فرماتے ہیں:

”جو اگھروں میں بعض سودی کاروبار کرنے والے مہاجنوں کو بھی اس غرض سے بیٹھا دیکھا گیا ہے کہ جو کھیلنے والے اگر شکست سے دوچار ہوں تو یہ لوگ ہاتھوں ہاتھ ان کو سودی قرض دے کر ان کا کھیل جاری رکھنے میں مدد کر سکیں“ (تحریم الربا عظیم اقتصادى ص ۸، ۹)۔

یہ صورت دیگر تمام صورتوں سے بھی زیادہ شنیع اور معاشرہ کے لئے ضرور رساں ہے، لیکن انسانی مزاج کے فساد و بگاڑ کو کیا کیا جائے کہ جس چیز سے وہ مانوس ہو جاتا ہے اس کے ذریعہ پیدا ہونے والے نقصانات سے یکسر آنکھیں بند کر لینا ہے۔

## سود کی لغوی اور اصطلاحی و عرفی حقیقت

لفظ ”سود“ اور لفظ ”ربا“

لغت کی رو سے اس کی پوری گنجائش ہے کہ ”سود اور ربا“ دونوں الفاظ کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے، اس لئے کہ ”سود“ بمعنی نفع ایک فارسی لفظ ہے، ہر نفع پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے، خواہ جائز ہو یا ناجائز، اور ”الربا“ بمعنی زیادتی عربی لفظ ہے، جس کا اطلاق ہر زیادتی پر ہو سکتا ہے، اور معاملات خرید و فروخت میں زیادتی کو ہی نفع کہتے ہیں، لیکن جیسے ”الربا“ سے ہر زیادتی نہیں مراد ہوتی، بلکہ خاص زیادتی مراد ہوتی ہے اسی طرح ”سود“ سے ہر نفع نہ مراد لے کر مخصوص نفع یعنی مخصوص زیادتی مراد لی جاتی ہے، یعنی ہر وہ نفع و زیادتی جسے شریعت جائز نہیں کہتی۔

اردو کے ”سود“ کا مصداق صرف جاہلیت کا ”ربا“ ہے

لیکن استعمال میں حضرات فقہاء ”الربا“ سے جو مفہوم مراد لیتے ہیں اردو کا لفظ ”سود“ اس کی تمام صورتوں کو حاوی نہیں، بلکہ صرف اس صورت کے لئے بولا جاتا ہے جسے اہل جاہلیت ”ربا“ کہا کرتے تھے، مفتی محمد شفیع صاحب اپنے رسالہ ”مسئلہ سود“ میں سود کے عرفی مفہوم پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ”ربا اور سود“ دونوں عربی و اردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، لیکن حقیقت یہ نہیں ہے، بلکہ مروج سود ربا کی ایک قسم یا فرد کی حیثیت میں ہے، زمانہ جاہلیت میں بھی عموماً ربا صرف اسی کو کہتے اور سمجھتے تھے جسے آج سود کہا جاتا ہے، ربا کی حقیقت نزول

قرآن سے پہلے جو سمجھی جاتی تھی وہ یہ تھی کہ قرض دیکر اس پر نفع لیا جائے، ربا کی یہ تعریف ایک حدیث میں بھی آئی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: ”کل قرض جو منفعۃ فہو ربا“ (ہر قرض جو کسی منفعت کا باعث بنے وہ ربا ہے) (ملخصاً) (مسئلہ سو در ۱۳، ۴۱۵)۔

### شریعت میں ربا کا مصداق و اطلاق

مشہور حنفی محقق و عالم ابو بکر جصاص رازی ربا کا شرعی و عرفی مفہوم بیان کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:

”شرعاً ربا کا اطلاق مختلف ایسے معانی پر ہوتا ہے جو لغت و عرفاً اس کے تحت نہیں شمار ہوتے تھے، حضرت عمرؓ کی مشہور روایت (جس میں ان سے نقل کیا گیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی وفات ہوگئی اور ہم آپ سے ربا کی حقیقت نہ معلوم کر سکے) کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ربا شریعت محمدیہ کے آنے کے بعد ایک اسم شرعی بن چکا ہے اور اس کی وجہ سے اس کے مفہوم میں اجمال پیدا ہو گیا ہے، ورنہ حضرت عمرؓ (جیسے اہل زبان و فقیہ صحابی) پر اس کے مخفی رہنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، عربوں میں تو ربا کی بس یہی صورت رائج تھی کہ وہ اپنی نقد پونجی، یعنی درہم و دینار وغیرہ اس شرط پر لوگوں کو بطور قرض دیا کرتے تھے کہ قرض دار اس مال کو وقت آنے پر قرض خواہ کی متعین کردہ زیادتی کے ساتھ لوٹائے گا“ (احکام القرآن ۱/۵۵۱، ملخصاً)۔

مشہور حنفی مفسر و فقیہ علامہ محمود آلوسی اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”روح المعانی“ میں

ربا کا لغوی و شرعی مفہوم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ربا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اور شرعاً اس سے وہ مال مراد لیا جاتا ہے جو کسی مالی معاملہ میں معاملہ کرنے والوں میں سے ایک کو ملنے والے مال کے مقابلہ میں زائد ہو اور اس زائد کا لین دین آپس کی رضامندی سے ہو، یعنی ”ربا“ اور ”بیع“ (خرید)، بایں معنی ایک دوسرے کے مشابہ ہیں کہ دونوں میں باہمی رضامندی کے ساتھ مال کے مقابلہ میں مال کا معاملہ ہوتا ہے لیکن اس معنی میں باہم مخالف ہیں کہ ربوی معاملہ میں ایک جانب کا مال دوسری جانب

کے مال سے زائد اور مقابلہ میں عوض سے خالی ہوتا ہے“ (روح المعانی ۳/۴۸۳، الکشاف ۱/۲۸۷)۔  
 بہر حال جن حضرات فقہاء اور مفسرین و محدثین نے ”ربا“ کے موضوع پر کسی  
 اعتبار سے بحث فرمائی ہے، انہوں نے ”ربا“ کے مفہوم کو ضرور واضح کیا ہے، اکثریت نے ملتے  
 جلتے انداز سے اور بعض نے اپنے اپنے ذوق کی بنا پر خاص عنوان و تعبیر سے، سب کی تو کیا ایک  
 بڑے طبقے کی تحقیقات کے جمع و ذکر میں بھی بے انتہا طول ہوتا، بطور نمونہ چند عبارات پیش کر دی  
 گئی ہیں، اب اس سلسلہ کی تحقیق کا حاصل ذکر کیا جا رہا ہے۔

”ربا“ کا لغوی مفہوم

آپ نے صاحب ”روح المعانی“ کی صراحت ملاحظہ فرمائی کہ لغت ”ربا“ بمعنی  
 زیادتی آتا ہے، لغت کی رو سے اکثر حضرات نے اسی معنی کا ذکر کیا ہے، صاحب ”فتح القدير“  
 فرماتے ہیں کہ یہ لفظ اسم اور مصدر دونوں کی حیثیت سے استعمال ہوتا ہے، یعنی ”مال زائد“ کے  
 معنی میں بھی، چنانچہ ارشاد ربانی: ”لانا كلوا الربوا“ (سورۃ آل عمران: ۱۳۰) (سود کامل مت  
 کھاؤ) میں معنی اول اور نص قرآنی ”احل الله البيع وحرم الربوا“ (سورۃ بقرہ: ۲۷۵) (اللہ  
 نے بیع کو حلال فرمایا اور سود کو حرام کر دیا ہے) میں معنی ثانی مراد ہیں (فتح القدير ۵/۲۷۴)۔

لیکن اصطلاح عرف و شرع میں اس سے ہر زیادتی نہیں مراد لی گئی ہے، بلکہ صرف وہ  
 زیادتی جو مقابلہ میں عوض سے خالی ہو (المبسوط ۱۲/۱۰۸) اگرچہ عرف و شریعت ربا کی تعریف حقیقی  
 میں متفق نہیں ہیں، دور جاہلیت، یعنی زمانہ نزول وحی میں اور عہد حاضر میں بھی اس کا مصداق یہ  
 سمجھا جاتا رہا اور سمجھا جاتا ہے کہ قرض دے کر، اس پر کچھ نفع لیا جائے، جیسا کہ مفتی شفیع صاحب  
 اور حصاص رازی نے ذکر کیا ہے (مسئلہ سورہ ۱۵، ۱۳)۔

شریعت و شارع نے لغوی مفہوم میں توسع کر دیا، اور اس کی ایک ایسی حقیقت بیان  
 و متعین فرمائی کہ اس کے تحت بہت سی ایسی صورتیں آگئیں جن کے متعلق اہل جاہلیت کے گمان  
 میں بھی کبھی یہ نہ آتا تھا کہ ان میں ربا ہو سکتا ہے اور نہ آج ہی اکثر لوگ اس بات کو سمجھتے ہیں، یہی

وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے شخص نے اس کی حقیقت کے پورے طور پر واضح نہ ہونے کا ذکر فرمایا، یعنی یہ متعین نہ ہو سکا کہ واقعی مصداق کیا کیا چیزیں اور صورتیں ہیں، تاکہ ان سے بالکل یہ بچا جاسکے۔

”ربا“ کا شرعی مفہوم

علماء اسلام نے ربا کی شرعی حقیقت کو الفاظ ذیل میں ذکر فرمایا ہے:

”مالی معاملہ میں آپس کی رضامندی سے معاملہ کرنے والوں میں سے کسی ایک کو ملنے والا زائد (یعنی عوض سے خالی) نفع“۔

حاصل یہ کہ ہر زیادتی کو ربا نہیں سمجھا دیا گیا، بلکہ جو زیادتی مقابلہ میں عوض سے خالی ہو وہی ربا ہے، یہ نفع مال ہو تو بھی ربا ہے اور خالص منفعت ہو تو بھی، مال کا ربا ہونا ظاہر و معروف ہے، منفعت کا ربا ہونا اس حدیث سے مفہوم ہے جو آپ مفتی محمد شفیع صاحب کی تحریر میں ملاحظہ فرما چکے ہیں: ”ہر نفع آور (منفعت بخش) قرض ربا ہے“۔

اس حدیث کی تخریج و تحقیق انشاء اللہ آپ آئندہ اوراق میں بعنوان ”دین و قرض کے درمیان فرق“ پڑھیں گے۔

نیز یہ کہ نفع حقیقی ہو یا حکمی ہر دو صورت میں ربا ہے، حقیقی جو فی الوقت موجود و متحقق ہو، حکمی جو فی الوقت موجود نہ ہو، لیکن آئندہ حالات کے تغیر کی بنا پر اس کا ظہور متوقع ہو، حقیقی کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک روپیہ دے کر دو روپیہ لیا جائے اور حکمی کی یہ کہ ایک کے بدلے ایک ہی روپیہ لیا جائے، لیکن ادھار کر کے، اس صورت میں نفع یوں ہو سکتا ہے کہ آئندہ روپیہ کی قیمت گھٹ جائے، یا بڑھ جائے، بہر صورت دونوں میں سے ایک کو اس سے نفع ہوگا، اس لئے متوقع کو شریعت نے موجود کا حکم دیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے ربا کی شرعی تعریف میں زیادتی کے ساتھ قید لگائی ہے، ”اگرچہ زیادتی حکماً کیوں نہ ہو“ (مکب الانہر ۱۲/۴۳)، صاحب ”الجوہرۃ النیرۃ“ کی بیان کردہ مثال نے بخوبی اس چیز کو واضح کر دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”درہم کی بیع درہم کے عوض جبکہ بد لین میں سے کوئی ایک تاخیر کے حاصل نہیں ہوتی“ (الجوہرہ ص ۲۵۸)۔

یعنی ظاہری زیادتی کے عدم حصول کے باوجود اسے ربا قرار دیا گیا ہے، محض اس بنا پر کہ ادھار معاملہ ہونے کی وجہ سے حصول زیادتی کا امکان ہے۔

عوض سے خالی ہر زیادتی ربا نہیں ہے

یہ بھی ذہن میں رہے کہ ہر ربا، بمعنی عوض سے خالی، زائد مال و نفع، حرام ربا نہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ اور ان کے جلیل القدر شاگرد حضرت عکرمہ سے منقول ہے، ان دونوں حضرات نے فرمایا ہے:

”ربا کی ایک قسم حلال بھی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو کوئی چیز بطور ہدیہ اس نیت سے دے کہ کسی دوسرے موقع پر اس کا دیا ہوا ہدیہ اس کے پاس زیادتی کے ساتھ لوٹ آئے“ (الدرالمہور ۶/۲۵۶، ابن کثیر علی البغوی ۶/۳۳۷، تفسیر فتح القدیر ۴/۳۱۹)۔

اکثر حضرات مفسرین و محققین نے خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین، آیت: ”وما آتیتم من ربا لیوبوا فی اموال الناس فلا یروا عند اللہ“ (سورہ روم: ۳۸) (اور جو تم سو دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں افزائش ہو تو خدا کے نزدیک اس میں افزائش نہیں ہوتی) میں ”ربا“ کا مصداق لین دین کی اسی صورت کو قرار دیا ہے (حاشیہ جلالین از صاوی ص ۳۴۴) اور نص قرآنی ”ولاتمنن تستکثرو“ (سورہ مدثر: ۶) (احسان نہ کرو کہ اس سے زیادہ کے طالب ہو) میں حضور اکرم ﷺ سے صریح خطاب کے ساتھ ممانعت کی وجہ سے آپ کے حق میں تو یہ حرام و ممنوع ہے (ابن کثیر مع البغوی ۶/۳۳۸، روح المعانی ۶/۳۴۸) باقی افراد امت کے حق میں جائز ہے۔ تفصیل آئندہ اوراق میں تفصیلی جائزہ کے تحت ملاحظہ ہو، حاصل یہ کہ ہر خالی از عوض زیادتی وہ ربا نہیں جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے، بلکہ اس کا مصداق قرض اور خرید و فروخت کے معاملات میں حاصل ہونے والی خالی از عوض زیادتی ہے۔

## ربا حرام اور اس کی اقسام

فقہاء نے ربا حرام کی دو اقسام ذکر کی ہیں، ربا الدیون اور ربا البیوع۔

”ربا الدیون“: ربا الدیون سے مراد قرض کے معاملات میں زیادتی کے ساتھ لین دین، یعنی ہر دور کی مروج و معہود شکل و صورت ہے جس میں جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے یہ معاملہ ہوتا ہے کہ قرضدار قرض کی رقم کو شرط اضافہ کے ساتھ لوٹائے گا، یہ شکل دور جاہلیت میں بھی تھی اور اس سے پیشتر بھی اور آج تک برقرار رائج ہے۔

## دور جاہلیت میں رائج سود کی شکلیں

دور جاہلیت میں اس انداز پر سودی لین دین کی کئی شکلیں رائج تھیں، جن میں سے چار کا مولانا شمس الحق صاحب رحمانی شیخ الحدیث مدرسہ رحمانیہ مونگیر، نے اپنے مقالہ میں تذکرہ کیا ہے، جو تعمیر حیات شمارہ ۲۵ اگست ۱۹۷۱ء میں شائع ہوا تھا، مزید ایک شکل طبری نے ذکر کی ہے۔

اول: یہ کہ لوگ صاحب ضرورت کو کچھ نقد قرض دیتے اور اسکی ادائیگی کے لئے کوئی مدت متعین کر دیتے اور اس ادھار پر کوئی شرح سود لگا دیتے (درمنثور ۱/۳۶۶)۔

دوم: مدت مقررہ پر قرض نفاذ کرنے کی صورت میں سود اور اصل رقم کو ملا کر اصل رقم بنا دیتے اور اس مجموعہ پر سود لگا دیتے (حوالہ سابق)، بسا اوقات اس صورت کے تحت یہ نوبت بھی آتی کہ سود کی رقم اصل قرض کی رقم سے کئی گنا زائد ہو جاتی، بلکہ لوگوں کی عام غربت اور تنگدستی کی بنا پر اکثر و بیشتر یہ صورت سامنے آتی رہتی تھی، اسی لئے قرآن مجید نے ایک موقع پر سود کی ممانعت کرتے ہوئے فرمایا ہے: ”لَتَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ (آل عمران: ۱۳۰) (اے ایمان والو! گناہ گنا سود نہ کھاؤ) یہاں اضْعَافًا مُضَاعَفَةً کی قید اسی حقیقت واقعہ کے پیش نظر ہے، جیسا کہ آپ تفسیر آیات کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے، حتیٰ کہ بعض لوگوں نے اس حقیقت واقعہ کو ربا کی تعریف میں شامل کر دیا ہے (سب الانہر ۲/۸۴)۔ اس صورت کو ”سود در سود“ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔



سوم: زیور و ہتھیار وغیرہ رہن رکھتے اور اس کی کم سے کم قیمت لگاتے (اور اس کے حساب سے قرض دیتے) اور مدت مقررہ کا سود لگا کر ان کو ہضم کر لیتے (سیرت النبی ۳/۲۲۲، موطا امام مالک ۳۰۴)۔

چہارم: تجارتی اور اجتماعی قرض بھی سود پر لیتے جیسا کہ حضرت عباسؓ کا کاروبار تھا (درمنثور ۱/۳۶۳)۔

پنجم: معاملہ جانور کے لین دین پر ہوتا اور جانور کی ادائیگی کے لئے ایک وقت مقرر ہوتا اور جس طرح وقت مقرر پر رقم کی عدم ادائیگی کی صورت میں رقم میں اضافہ کر کے مہلت دیدی جاتی اسی طرح وقت پر جانور کے ادا نہ کرنے کی صورت میں اس کی عمر میں اضافہ کر کے (مثلاً چار سالہ کی جگہ بیچ سالہ کر دیا) مہلت دے دی جاتی (طبری ۳/۵۵)۔

### ربا الدیون کے عنوانات

بہت سے حضرات نے ”ربا الدین“ کو ”ربا النسیئہ“ کے عنوان سے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ ”نساء“ کے معنی تاخیر کے ہیں اور ادھار میں لین دین میں تاخیر ہوتی ہے ”ربا الجاہلیۃ“ کا عنوان بھی اسے دیا گیا ہے اور چونکہ یہ قسم معہود و معروف تھی، اس لئے قرآن کریم کی نصوص کا مصداق اول ہی قسم قرار پائی اور اس کے لئے حضور ﷺ کی توضیح کی ضرورت بھی نہیں پیش آئی، اسی لئے بعض حضرات نے اس کو ”ربا القرآن“ کہہ دیا ہے (مسئلہ سو ۱۸، ۱۷، تحریر الربا تنظیم اقتصادی ۱۹، تفسیر کبیر ۲/۳۷۰) اور اسی قسم کو علامہ ابن السمیم نے ”الربا الجلی“ (اعلام الموقعین ۲/۹۹) اور امام ولی اللہ دہلوی، نیز مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی نے ”ربا حقیقی“ کہا ہے (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۹۸، امداد الفتاویٰ ۱۵/۳)۔

### ربا البیوع اور اس کے عنوانات

ربا حرام کی دوسری قسم ”ربا البیوع“ ہے، جس سے مراد ہے خرید و فروخت میں عوض سے خالی زیادتی کے ساتھ معاملہ کرنا، خواہ نقد معاملہ ہو یا ادھار، یہی ربا کی وہ قسم و صورت ہے جسے

شریعت کے بیان سے پہلے لوگ ربا نہیں سمجھتے تھے اور آج بھی کم از کم ہمارے ملک کیا، بلکہ اکثر ممالک کے عوام یہ نہیں سمجھتے کہ ان چیزوں میں بھی شریعت نے ربا مان کر اس کے احکام جاری کئے ہیں، حالانکہ فقہاء کرام نے ہر دور میں اپنی کتابوں میں خاص اسی صورت کا ذکر کیا ہے اور اس سے بحث کی ہے قسم اول کے احکام کو اس کے ضمن میں یا پھر ”بیع صرف“ (یعنی روپیہ پیسے وغیرہ کے لین دین) کے احکام بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے قرآن مجید کے ظاہری الفاظ اس قسم کو شامل نہیں، بلکہ حضور اکرم ﷺ کے اس ارشاد کے ذریعہ اس کو جانا گیا ہے جو تمام کتب حدیث میں منقول و معروف ہے، تفصیل آئندہ اوراق میں بعنوان ”ربا الفضل اور حضرت ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم“ آرہی ہے، بہر حال چونکہ اس صورت میں ربو بیت کا انکشاف حضور ﷺ کے ارشاد سے ہوا، اس لئے اسے ”ربا الحدیث“ (مسئلہ سو/۱۸) بھی کہتے ہیں، بہت سے حضرات نے اس کے لئے یہی تعبیر اختیار کی ہے، اسی کو امام دہلوی نے محمول بر حقیقی (بجہ اللہ البالغہ ۹۸/۲) اور ابن قیم نے ”ربا خفی“ (اعلام المؤمنین ۹۹/۲) قرار دیا ہے، اس کو ”ربا النقد“ اور ”ربا الفضل“ بھی کہہ دیا کرتے ہیں (مسئلہ سو/۱۸)۔

### ربا البیوع کی شکلیں و اقسام

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اس قسم کی حقیقت خرید و فروخت میں عوض سے خالی زیادتی کے ساتھ لین دین ہے اب اگر یہ لین دین نقد ہو اور دونوں طرف سے دیا جانے والا مال ایک ہی جنس کا اور ناپ و تول کے ذریعہ بیچا جانے والا ہو، مثلاً گیہوں ہو یا جو، چاول وغیرہ، یا دودھ اور تیل وغیرہ تو خاص اس صورت کو ”ربا الفضل“ اور ”ربا النقد“ کہتے ہیں، فضل بمعنی زیادتی اور نقد بمعنی ہاتھوں ہاتھ، اس صورت کی حلت و حرمت کی بابت بعض حضرات کا اختلاف ہے، تفصیلات آئندہ ”اختلافات“ کے ذیل میں آنے والی ہیں۔

اور اگر یہ لین دین ادھار ہو تو خواہ دونوں طرف مال ناپ و تول کے ذریعہ بیچا جانے والا اور ایک ہی جنس کا ہو، مثلاً دونوں طرف سے گیہوں ہو یا دوجنس کا مثلاً ایک طرف سے گیہوں

اور دوسری طرف سے جو ہو، یا دونوں ایک ہی جنس ہوں، مگر ناپ و تول کے ذریعہ بیچا جانے والا نہ ہو، مثلاً گن کر بیچا جاتا ہو تو اسے ”ربا النسیئہ“ کہتے ہیں، نساء کے معنی تاخیر و ادھار کے ہیں، چونکہ ادھار کے معاملات میں تاخیر کے ساتھ لین دین ہوتا ہے، اس لئے بہت سے حضرات نے اس قسم کو یہی عنوان دے دیا ہے، اور فقہاء کرام نے، جنہوں نے عموماً بیچ والی صورت سے بحث کی ہے قرض کی صورت کو مستقلاً ذکر نہ کر کے اسی کے تحت شمار کیا ہے، اس لئے کہ روپیہ پیسے کا زیادتی کے ساتھ ادھار لین دین بھی اس کا مصداق ہے کہ اس صورت میں دونوں طرف سے روپیہ ہوتا ہے، یعنی دونوں مال ایک جنس کا ہوتا ہے اور معاملہ ادھار کا ہوتا ہے، اس صورت کی حرمت پر ”ربا الدین“ کی حرمت کی طرح اتفاق ہے، اس لئے کہ ربا الدین کی حقیقت، جیسا کہ عرض کیا گیا ”عوض سے خالی زیادتی کے ساتھ روپیہ پیسہ کا ادھار لین دین“ ہے، لہذا آیات قرآنیہ صراحۃً و عبارۃً نہ سہی، لیکن ادھار معاملہ ہونے کی وجہ سے اشارۃً ایسے معاملات کو شامل ہیں۔

### ربا البیوع کا اعتبار کب ہوگا

”ربا البیوع“ کی حقیقت بیان و واضح کی جا چکی ہے، اصولاً یہ یاد رکھا جائے کہ اگر بیع (سامان خرید و فروخت) اور قیمت دونوں ناپ تول کے ذریعہ بیچے جانے والے اور ایک جنس کے ہوں تو نہ کمی و بیشی جائز ہے اور نہ ہی ادھار، اور اگر دونوں ایک جنس کے نہ ہوں، لیکن ناپ تول سے بیچے جاتے ہوں یا ہم جنس ہوں، لیکن ناپ تول کے ذریعہ نہ بیچے جاتے ہوں تو کمی و بیشی جائز ہے، مگر ادھار نہیں، اول صورت میں کمی و بیشی سے ”ربا الفضل“ کی صورت بنتی ہے اور دوم میں ادھار سے ”ربا النسیئہ“ کی۔

اور اگر نہ تو ہم جنس ہوں اور نہ ناپ تول کے ذریعہ بیچے جاتے ہوں، مثلاً کہیں سیب و انار گن کر بکتے ہوں اور دونوں کی باہم بیچ ہو تو کمی و بیشی بھی جائز ہے اور ادھار بھی۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ ناپ سے یہاں ان بیانیوں سے ما پنا مراد ہے جو بصورت ظروف ہوتے ہیں، یعنی جیسے آجکل سیال چیزوں کے ناپنے کے آلات، نہ کہ زمین و کپڑے کی

پیمائش کے آلات، یعنی گز اور میٹر وغیرہ۔

ربا کی حقیقت سے متعلق ایک محققانہ بیان

چونکہ اس مقالہ میں ربا کی شرعی حقیقت کا بیان ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخیر میں مولانا ناصر حسن صاحب دیوبندی کے رسالہ ”کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا“ کا ایک طویل اقتباس پیش کر دیا جائے، اس لئے کہ مولانا نے اس حصے میں ”ربا“ کی حقیقت بیان کرنے کی کوشش فرمائی ہے، مولانا فرماتے ہیں:

”قرآن کریم سے ربا کی ماہیت و حقیقت، مندرجہ ذیل آیات سے ثابت ہوتی ہے:

”وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لاتظلمون ولاتظلمون، وان کان ذوعسرة فظرة الی میسرة وان تصدقوا خیر لکم ان کنتم تعلمون“ (سورہ بقرہ: ۲۷۸)۔  
(اور اگر تم تو یہ کر لو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم ظلم کرو گے اور نہ تم پر ظلم کیا جائے گا اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے اور اگر معاف کر دو تو تمہارے حق میں اور بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)۔

ان آیات میں تین الفاظ قابل غور ہیں، (۱) راس المال، (۲) ظلم، (۳) نظرة

”راس المال“ وہ دین ہے جو ذمہ میں واجب ہے، اور بوقت عقد طے پا چکا ہے، خواہ معاملہ عقد بیع کا ہو یا اجارہ کا، نکاح و قرض کا ہو، یا کفالت و حوالہ کا، اسی طرح اس مال کو بھی ”راس المال“ کہتے ہیں جو غیر کامل تلف کرنے کے عوض تلف کے ذمہ لازم ہوتا ہے، یعنی زر مطالبہ کو بھی اس عنوان سے ذکر کرتے ہیں، ”رد المحتار“ میں ہے: ”دین وہ مال ہے جو ذمہ میں واجب ہو، خواہ کسی عقد یعنی معاملہ کی وجہ سے، خواہ استہلاک یعنی کسی کامل تلف کر دینے کی وجہ سے، یا کسی سے بطور قرض کوئی چیز لینے کی وجہ سے، پس دین بمقابلہ قرض کے عام ہے، کذا فی الکفایہ (رد المحتار ۳/۱۶۳)۔“

مذکورہ بالا عبارت میں چونکہ لفظ ”عقد“ نکرہ استعمال کیا گیا ہے اور عربی زبان کا قاعدہ

ہے کہ نگرہ عام ہوا کرتا ہے، اس لئے یہ لفظ ہر معاملہ کو شامل ہوگا اور ہر معاملہ میں واجب الادا رقم ”دین“ کہلائے گی، اور دین کو رأس المال بھی کہتے ہیں۔

اس تفصیل کی روشنی میں آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ شریعت سودی کاروبار میں رأس المال پر زیادتی کو ظلم قرار دیتی ہے اور ظلم نام ہے بلا استحقاق یا زائد از استحقاق لینے کا، سورہ ص میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”لقد ظلمک بسؤال نعجتک الی نعاجہ“ (سورہ ص: ۲۴) (اس نے تیری دنی اپنی دنیوں میں ملانے کی درخواست کر کے واقعی تجھ پر ظلم کیا)۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرضدار نے سود کی شرط مان لی ہے پھر سود کا مطالبہ ناحق مطالبہ کہاں رہا، جواب یہ ہے کہ قمار میں بھی تو فریقین ایک مقدار پر راضی ہوتے ہیں پھر متمدن ممالک اس پر سزا کیوں دیتے ہیں؟

اصل وجہ یہ ہے کہ مجبوراً عاقبت اندیشی کی محض نفس کی خواہش پر مبنی رضا، قابل اعتبار نہیں ہے، قوانین عدل، قمار و با دونوں کو جائز نہیں کہتے، قانون یورپ قمار منع کرتا ہے اور قرآن کریم چونکہ قوانین فطرت کا نام ہے، اس لئے وہ دونوں کو منع کرتا ہے۔

اب اگر قرض دار آسودہ ہے تو عدالت اصل رقم ہی اس سے قرض خواہ کو دلوائے گی اور زائد کو ختم کر دے گی اور اگر تنگ دست ہو تو اسے کچھ مہلت دلا دے گی، یہی مہلت ”نظرۃ“ کی حقیقت ہے۔

اس مختصر تفصیل و توضیح کے پیش نظر قرآن کریم سے ربا کی ماہیت ان الفاظ میں نکلے گی ”الربا هو الزیادة علی رأس المال بتأخیر الآجال“ (ربا وقت کو موخر کر کے رأس المال پر زیادتی کرنے کا نام ہے)۔ انتھی تلخیصاً و تسہیلاً (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا: ۹۱۰)۔

## سود اور نصوص شرعیہ

### ربا کی ممانعت سے متعلق آیات

سود کی حرمت فروعی اور استنباطی نہیں ہے بلکہ منصوص و قطعی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:  
وحرّم الربوا (سورہ بقرہ: ۲۷۵) (اللہ تعالیٰ نے ربا کو حرام قرار دیا ہے)۔  
تحریم کے مآزل ہونے پر بقایا سود کے وصول کرنے کی بھی ممانعت کر دی گئی تھی اور اس  
پر عمل کو بھی بمنزلہ شرط ایمان قرار دیا گیا۔

”وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین“ (سورہ بقرہ: ۲۷۸) (اور جو کچھ سود  
کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو)۔

جو لوگ سود لینے سے باز نہ آئیں ان کے لئے اعلان جنگ کیا گیا۔

”فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسوله“ (سورہ بقرہ: ۲۷۹) (لیکن  
اگر تم ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے)۔  
سود خور کے حشر کو الفاظ ذیل میں بیان کیا گیا ہے۔

”الذین یکلون الربوا لایقومون الا کمایقوم الذین یتخبطه  
الشیطان من المس“ (ایضاً: ۲۷۵) (جو لوگ سود کھاتے رہتے ہیں نہیں کھڑے ہو سکیں گے  
سو اس کے کہ وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبیث بنا دیا ہو)۔

سود خور کے لئے سخت وعید ہے

”یا ایہا الذین امنوا لاتأکلوا الربوا اضعافاً مضاعفة و اتقوا اللہ لعلکم

تفلحون واتقوا النار التي أعدت للكافرين (سورۃ آل عمران: ۱۳۱) (اے ایمان والو! سوکئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تا کہ تم فلاح پا جاؤ اور اس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے)۔

امام ابوحنیفہؒ قرآن مجید کی سب سے زیادہ خوفناک آیت اسی آیت کفر مایا کرتے تھے۔

### بعض احادیث اور وعیدیں

ربا حرام ہے اور جسم غذا پانے پر بہر حال نشوونما پاتا ہے اور اس باب میں حلال و حرام کی کوئی تمیز نہیں ہوتی، لہذا ربا کے کھانے سے بھی کھانے والے کے جسم و بدن میں گوشت پیدا ہوگا اور جو گوشت حرام مال سے پیدا ہوگا یا جو جسم حرام مال سے نشوونما پائے وہ نار جہنم ہی کے لائق ہے۔

روی البیہقی فی شعب الایمان عن ابن عباس: ”من نبت لحمه من السحت فالنار أولى به“ (مشکوٰۃ باب الربا: ۲۳۶)۔

(بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ جس کا گوشت حرام مال سے پیدا ہو آگ اس کے لئے زیادہ لائق ہے)۔

سووکا ایک درہم جان بوجھ کر لینا چھتیس دفعہ زنا کرنے سے بھی شدید ہے۔

عن عبید اللہ بن حنظلہ غسیل الملائکہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: ”درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم اشد من ستة وثلاثين زنية“ (ایضاً بحوالہ دارقطنی و مساجد: ۲۳۶)۔

(حضرت عبید اللہ جو حضرت حنظلہ غسیل الملائکہ کے صاحب زادے ہیں وہ نقل کرتے ہیں حضور ﷺ نے فرمایا ربا کا ایک درہم جو آدمی جان بوجھ کر کھاتا ہے ۳۶ مرتبہ زنا کرنے سے زیادہ سخت ہے)۔

سوو لینے والے، سوو دینے والے، سووکا رقم لکھنے والے، سووکا گواہی دینے والے

سب پر حدیث شریف میں لعنت آئی ہے اور سب کو نفس گناہ میں برابر قرار دیا گیا ہے۔  
 "عن جابر قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله، وكاتبه،  
 وشاهدته، وقال: هم سواء" (مشکوٰۃ بحوالہ مسلم/۲۳۶)۔  
 (حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے سو کھانے والے اور کھلانے  
 والے، لکھنے والے اور گواہوں پر لعنت فرمائی اور فرمایا کہ وہ سب کے سب گناہ میں برابر ہیں)۔  
 سو دو گناہ ستر اجزاء میں ہوتا ہے جس کا سب سے ہلکا جز اپنی ماں سے بد فعلی کرنے  
 کے برابر ہے۔

عن أبي هريره قال: قال رسول الله ﷺ: "الربا سبعون جزءا  
 أسرها أن ينكح الرجل أمه" (مشکوٰۃ بحوالہ ابن ماجہ و ترمذی/۲۳۶)۔  
 (حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ربا کے ستر اجزاء ہیں  
 جن میں سب سے ہلکا یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے صحبت کرے)۔  
 سو سے بظاہر مال بڑھتا نظر آتا ہے، لیکن انجام کا اعتبار سے گھٹتا رہتا ہے۔  
 عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الربا وإن كثرفإن  
 عاقبته تصير إلى قلة" (ایضاً بحوالہ مسند احمد/۲۳۶)۔  
 (حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ربا اگر چہ زیادہ ہوتا ہے  
 لیکن اس کا انجام قلت ہی کی طرف ہوتا ہے)۔  
 حرمت ربا کی آیت محکم ہے منسوخ نہیں ہے۔

ربا کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے

ربا تو ربا شبہ ربا سے بھی بچنے کا حکم ہے:

عن عمر بن الخطاب: "إن آخر ما نزلت آية الربا وأن رسول الله

ﷺ قبض ولم يفسرها لئلا تدعوا الربا والريبة" (مشکوٰۃ بحوالہ ابن ماجہ و دارمی)۔



(حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ سب سے آخری آیت ربا کی نازل ہوئی اور قبل اس کے کہ حضور ﷺ ہمارے لئے اس کی تفسیر فرماتے آپ ﷺ کی وفات ہوگئی، لہذا ربا اور ربیہ یعنی شہبہ دونوں کو چھوڑ دو)۔

حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ یہ آیت ثابت و محکم ہے، نزول وحی کے آخری لمحات میں نازل ہوئی اور منسوخ نہیں ہوئی لیکن قبل اس کے کہ حضور ﷺ اس کے تمام جزئیات کی تفسیر و توضیح فرماتے آپ ﷺ کی وفات ہوگئی، اس لئے اب اس آیت پر عمل کا حقیقی مقتضی یہ ہے کہ جو کھلا ہوا ربا ہے اسے بھی چھوڑ دو اور جس میں شک و شبہ ہے احتیاطاً اسے بھی چھوڑ دو، ظاہر عبارت کا یہی مفہوم ہے۔

طیبی کا قول ہے: ”حضرت عمرؓ کی مراد یہ ہے کہ آیت ثابت اور غیر منسوخ وغیر مشتبه ہے، اسی لئے آپ نے اس کی تفسیر نہیں فرمائی، لہذا یہ جس طرح ہے اسی طرح رہنے دو اور اس میں شک مت کرو اور حلت سود کے لئے حیلے مت اختیار کرو“ (معانی و مرآة حاشیہ مشکوٰۃ ۲۳۶)۔

### مقروض کا ہدیہ

حتیٰ کہ مقروض اگر قرض کے دباؤ میں کوئی ہدیہ پیش کرے تو یہ ہدیہ بھی ربا ہے، نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدلا کرتی۔

حضرت ابو بردہ بن ابی موسیٰؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں مدینہ آیا وہاں عبداللہ بن سلام سے ملاقات ہوئی انہوں نے فرمایا تم ایسے علاقے میں ہو جہاں سود عام طور سے پھیلا ہوا ہے، لہذا اگر تمہارا کسی شخص پر کوئی حق ہو اور وہ تم کو ایک بوجھ بھوسہ یا جو یا گھی یا پنیر دے تو مت لینا، اس لئے کہ یہ ربا ہے (مشکوٰۃ بحوالہ بخاری ۲۳۶)۔

اور یہ چیز ہدیہ مالی پر ہی موقوف نہیں، بلکہ دوسرے منافع بھی اسی ضمن میں آتے ہیں، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد نقل فرماتے ہیں:

”جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے اور مقروض اسے ہدیہ پیش کرے یا اس کو اپنے

جانور پر سوا کرالے تو قرض خواہ نہ تو اس کے جانور پر سوار ہو اور نہ اس ہدیہ کو لے، ہاں یہ کہ ان کے درمیان پہلے سے اس قسم کے تعلقات پائے جاتے ہوں تو اجازت ہے<sup>☆</sup> (ایضاً بحوالہ ابن ماجہ و شعب الایمان للبیہقی ص ۲۳۶)۔

---

☆ یہ مضمون مرتب کا تیار کردہ نہیں، بلکہ حاصل مرتب کے استاذ و مربی حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند کا تحریر کردہ ایک مضمون ہے جو ماہنامہ نظام کاپو راشاعت کی ۶۵ء میں شائع ہوا تھا، چونکہ اس مضمون میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق نصوص قرآنیہ اور احادیث نبویہ ایک ہی جگہ جمع کر دی گئی ہیں، اس لئے اس مجموعہ میں اس کو شامل کر کے گویا اس مجموعہ کو زینت بخشی گئی ہے، اس نسبت سے یہ حضرت الاستاذ کا ایک علمی و تحریری شاہکار ہے، البتہ کہیں کہیں الفاظ میں معمولی سا رد و بدل کر دیا گیا ہے (اسعدی، مؤلف کتاب ہذا)۔

## سود اور علماء اسلام

گذشتہ مضمون میں آپ نے سود سے متعلق آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کا مطالعہ فرمایا ان نصوص سے قطع نظر علماء نے ان وجوہ و علل سے بھی بحث فرمائی ہے جن کی بنیاد پر شریعت نے سود کے لین دین کو حرام قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں علامہ خازن اور امام رازی دونوں ہی حضرات نے اپنی تفاسیر میں حرمت ربا کی متعدد وجوہ ذکر فرمائی ہیں، خازن نے چار اور امام رازی نے پانچ وجوہات بیان کی ہیں۔

### علامہ خازن کا بیان

علامہ خازن ان وجوہات کی تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”علماء نے تحریم ربا کی متعدد وجوہ بیان فرمائی ہیں، اول یہ کہ سود بغیر عوض دوسرے کا مال لے لینے کا تقاضا کرتا ہے، خواہ معاملہ نقد کا ہو یا ادھار کا، دوم یہ کہ سود کا رواج لوگوں کو تجارت وغیرہ جیسے مشاغل (جن سے جدوجہد کی بناء پر مال بڑھتا ہے) سے روکتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس لائن سے نفع کے حاصل کرنے کا سلسلہ ہی ختم ہو جائے گا، سوم یہ کہ سود قرض جیسی نیکی کے رواج کو ختم کرتا ہے اور جب اسے حرام کر دیا جائے گا تو لوگ خوشی خوشی ضرورت مند کو قرض دیں گے اور اس سے محض اپنی رقم واپس لیں گے اور اپنے اس عمل پر آخرت میں ثواب کی امید رکھیں گے، چہارم یہ کہ نصوص شرعیہ نے اسے حرام قرار دیا ہے، اور اس سے زیادہ معقول کوئی وجہ اور اس سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی“ (تفسیر خازن ۲۰۲)۔

### امام رازی کا بیان

امام رازی نے پانچویں وجہ ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

”اکثر و بیشتر قرض دینے والا مالدار اور لینے والا نادار ہوتا ہے، اس صورت میں سود کو جائز قرار دینا گویا غریب و نادار سے زیادہ لینے کی اجازت دینا ہے اور ایسا کرنا بربناء رحمت حرام ہے“ (تفسیر رازی ۳۷۱/۲)۔

### سید قطب کا بیان

سید قطب شہیدؒ ان وجوہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اسلام نے جس طرح معاشرہ کے درمیان مودت و محبت کا لحاظ کیا ہے، افراد کی اخلاقی پاکیزگی کا بھی خیال رکھا ہے، اگر کوئی فرد سود لیتا اور اسے استعمال کرتا ہے تو وہ حسن اخلاق سے کورا، اور زندہ باش شعور ضمیر سے عاری ہوتا ہے اور جو کوئی جماعت اس کو اختیار کرتی ہے تو اس کے درمیان سے آپسی محبت اور باہمی میل جول رخصت ہو جاتا ہے“ (فی غلال القرآن ۳۳/۳)۔

### شیخ ابو زہرہ کا بیان

شیخ محمد ابو زہرہ تحریر فرماتے ہیں:

”ربا کا معاملہ خواہ کوئی انسان کرے حرام ہے، اس لئے کہ یہ ظلم ہے اور ظلم ایسی چیز نہیں ہے جو ایک کے حق میں حلال اور دوسرے کے لئے حرام ہو، بلکہ یکساں طور پر سب کے لئے حرام ہے ایک حدیث قدسی میں وارد ہے اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتے ہیں: اے میرے بندو! میں نے اپنے آپ پر ظلم کو حرام قرار دیا ہے اور تمہارے درمیان بھی اسے حرام رکھا ہے، لہذا اباہم ظلم کا معاملہ نہ کرو“ (تحریم الربا عظیم اقتصادى ۱۲)۔

امام رازی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”جمہور مجتہدین ربا کی دونوں قسموں کی حرمت پر متفق ہیں قسم اول کی حرمت پر قرآن مجید کی رو سے اور قسم ثانی کی حرمت پر احادیث کی رو سے“ (تفسیر کبیر ۳۷۰/۳)۔

صاحب مبسوط وصاحب تفسیر مظہری  
مبسوط سرخسی اور تفسیر مظہری میں ہے:

”سوڈ کا معاملہ بہت اہم اور سخت ہے اس لئے اس میں دوسرے تمام امور کے مقابلہ میں زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہئے، کیونکہ سوڈی معاملہ پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے پانچ قسموں کی وعیدوں کا ذکر فرمایا ہے، اول تخبیط یعنی مجنون و بدحواس ہونا کہ ارشاد ہے: لایقومون إلا کما یقوم الذی یتخبیطہ الشیطان“  
دوم: خلود فی النار، یعنی جہنم میں ہمیشہ ہمیش رہنا کہ ارشاد ہے: ”ومن عاد فأولئک أصحاب النار ہم فیہا خالدون“  
سوم: محق، یعنی مال کو کم کرنا ارشاد ہے ”یمحق اللہ الربا“  
چہارم: کفر کہ ارشاد ہے: ”وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین“  
پنجم، اللہ سے جنگ کہ ارشاد ہے: ”فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ“  
(خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے)۔

مولانا عبدالحق دہلوی کا بیان  
تفسیر حقانی میں ہے:

”ہر فعل کی انسان کی روح پر ایک تاثیر ہوتی ہے اور جب انسان اس فعل کی مداومت کرتا ہے تو یہ فعل قوتِ راسخہ بن کر اس کی روح پر رنگ کی طرح پیوست ہو جاتا ہے اور تجربہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ سوڈ خوری سے دل پر سختی اور روپے کی محبت اور بزدلی اس درجہ طاری ہو جاتی ہے کہ جس کا کچھ بیان نہیں“ (تفسیر حقانی ۲۰۳)۔

مولانا سنہجلی کا بیان

مولانا محمد برہان الدین صاحب سنہجلی اپنے مقالہ میں فرماتے ہیں:

”احادیث میں محض ربا ہی نہیں، بلکہ شہ ربا سے بھی بچنے کے لئے ہدایت کی گئی ہے

انہیں وجوہ کی بنا پر صاحب ”ہدایہ“ کے الفاظ میں یہ مستقل اصل قرار پائی ہے ”شبهة الربا مانعة كحقيقة الربا“ یعنی شہہ ربا مثل حقیقت ربا کے جواز سے مانع ہوا کرتا ہے۔ محقق ابن ہمام نے اس پر ”بالاجماع علی منع بیع الاموال الربویة مجازقة وإن ظن التسلوی“ (فتح القدر ۵/۲۸۰)۔

یعنی اس قاعدہ کی دلیل اس حکم پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال ربویہ، یعنی وہ اشیاء جن میں ربا جاری ہوتا ہے، انکی بیع محض انداز سے منع ہے، اگرچہ جانبین کی برابری کا گمان کیوں نہ ہو۔ کا اضافہ کر کے جہاں یہ بتایا کہ احتمال سود با اتفاق منع ہے وہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ان الفاظ کے ذریعہ اس حقیقت کو بھی بے نقاب کرنا چاہا ہے کہ صرف حنفیہ کے نزدیک ہی نہیں، بلکہ تمام مکاتب فقہیہ میں یہ اصل تسلیم شدہ ہے“ (تعمیر حیات ۲۵/۱۹۷۱ء ص ۱۰، کالم ۳)۔  
ایک اور موقع پر مولانا فرماتے ہیں:

”معاملہ ربا کی اہمیت اور قباحت جاننے کے لئے یہ بات بھی کافی ہے کہ دارالاسلام میں غیر مسلموں کو بھی اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ سودی لین دین آپس میں بھی کر سکیں، حالانکہ اس کے علاوہ دیگر امور میں ”دعہم و ما یدینون“ (یعنی ان کے دین سے عدم تعرض) کی پالیسی اختیار کی جاتی ہے“ (حوالہ سابق: کالم ۱)۔

حرمت ربا ہر طرح مبرہن ہے

مذکورہ بالا عبارات کے ذکر سے حکم فقہی کا بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ محض یہ بتانا ہے کہ اسلام اور اہل اسلام نے اس مسئلہ کو نقل و عقل دونوں کی رو سے بایں طور مدلل و مبرہن کر کے پیش کیا ہے، اور اس کی حرمت پر اس درجہ شدت کا مظاہرہ کیا ہے کہ ظاہر نصوص و نقول میں اس کے جواز کے حق میں کوئی گنجائش نہیں ہے اور کیوں نہ ہو کہ خداوند قدوس سے زیادہ بندوں کی مصالح کو جاننے والا کون ہو سکتا ہے اس کی جانب سے کسی چیز کے متعلق جواز و عد جواز کا حکم انہیں مصالح کے پیش نظر ہوتا ہے، خواہ بندے ان مصالح کو سمجھ سکیں یا نہ سمجھ سکیں بندوں کے حق میں وہ انہیں

چیزوں کو حرام و ممنوع قرار دیتا ہے جن میں بندوں کا بے انتہا ضرر ہوتا ہے یہ بات الگ ہے کہ بسا اوقات یہ ضرر تجربوں کے بعد ہی ان کے سامنے آتا ہے۔

ربا النسبیۃ کی حرمت کا منکر کافر ہے

یہی وجہ ہے کہ جمہور فقہاء و علماء امت ربا کی حرمت پر متفق ہیں بس بعض جزئیات میں بعض حضرات کا اختلاف ہے ورنہ آیات قرآنیہ اور صریح احادیث نبویہ کا تعلق جن صورتوں سے ہے ان کی حرمت پر تو ساری امت کا اتفاق ہے حتیٰ کہ صاحب ”مرقاۃ“ نے علامہ اسپجانی کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

”علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص ربا النسبیۃ (یعنی ربا الدیون کی حرمت) کا نکار کرے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، البتہ ربا الفضل کے متعلق اختلاف ہے“ (مرقاۃ ۳/۱۳)۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ربا الفضل کا ثبوت محض احادیث سے ہے، نیز اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ و ابن عمرؓ کا اختلاف بھی مروی ہے جس کی تفصیل آئندہ اوراق میں آنے والی ہے۔

”صاوی شرح جلالین“ میں مذکور ہے: ”جاننا چاہئے کہ ربا کتاب و سنت اور اجماع تینوں کی رو سے حرام ہے، لہذا جو شخص اسے حلال جانے گا اس کی تکفیر کی جائے گی“ (صاوی علی جلالین ۱/۱۱۶)۔

## سو دوسرے ادیان و نظریات میں

معاشرہ کے حق میں سو دوسرے مضر ترسانی کے یقین کے لئے یہ بھی ایک بہت بڑی دلیل ہے کہ ما قبل اسلام کے آسمانی ادیان نے بھی اپنے اتباع کو اسکے لین دین سے روکا ہے، علاوہ بریں دوسرے نظریات نے بھی اسے معاشرہ کے حق میں انتہائی مکروہ و نقصان دہ قرار دیا ہے، ذیل میں اسی سلسلہ کی چند چیزیں ذکر کی جاتی ہیں: شیخ محمد ابو زہرہ نے اپنے رسالہ میں تفصیل کے ساتھ مسئلہ کے اس رخ پر بحث فرمائی ہے:

### ربا اور یہودیت

یہودیت میں سو دوسرے حرمت کا تذکرہ خوف قرآن مجید نے کیا ہے چنانچہ یہودیوں کے مختلف اہم قبائح کے بیان کے ضمن میں یہ بھی فرمایا گیا ہے: ”وَأَخْذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ“ (یعنی یہودیوں کی جن حرکتوں کی بنا پر بہت سی حلال چیزوں کو ان کے حق میں حرام قرار دیا گیا تھا ان میں سے ایک حرکت باوجود ممانعت کے سو دوسرے لین دین تھا)۔

شیخ محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں:

”آسمانی مذاہب میں سے محض اسلام نے ہی ربا کو حرام نہیں قرار دیا ہے بلکہ اسلام سے پہلے کے آسمانی مذاہب نے بھی اپنی تعلیمات و احکام میں اس کی حرمت کی صراحت کی ہے، چنانچہ ایک موقع پر ان کو حکم دیا گیا ہے ”اپنے اسرائیلی بھائی کو سو دوسرے قرض نہ دو“ یہ ضرور ہے کہ یہ الفاظ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ حرمت ان کیلئے صرف اپنے ہم خاندان افراد کے حق میں تھی عام نہیں، اس مفہوم کو ایک موقع پر صریح الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے ”انجیلی (یعنی غیر اسرائیلی) کو سو دوسرے قرض دو لیکن اپنے بھائی کو سو دوسرے قرض نہ دو تا کہ تمہارا رب جو چیزیں



تمہارے ہاتھ میں آئیں ان میں برکت عطا فرمائے“ (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ۱۱)۔  
 ایک مصری عالم شیخ محمد سلامت اپنی ایک تقریر میں فرماتے ہیں:  
 ”یہ ممانعت تو ریت میں بھی کئی جگہ آئی ہے (کتاب خروج نمبر ۲۲ ص ۲۵) پر ہے:  
 ”اگر تو نے شعبی (یعنی قبیلہ کے) تنگ دست کو قرض دیا جو تیرے پاس ہے تو اس سے  
 سود خواروں کا سا معاملہ نہ کرو اور اس پر سود نہ چڑھا“ (کتاب نمبر ۲۰ میں ص ۳۵) پر ہے۔ ”تو  
 اپنی چاندی ربا کی بدلہ نہ دے“ کتاب تثنیہ میں ہے ”اپنے بھائی کو ربا کی شرط پر قرض نہ دے  
 چاندی کا ربا ہو یا اناج کا“ لوقا کی انجیل نمبر ۳۵ میں ہے ”اپنے دشمنوں سے محبت کرو اور احسان  
 کرو اور قرض و قرض دو بھالیکہ اور کسی قسم کی زائد امید نہ رکھو پس تمہارا اجزا بڑا ہوگا“ (علاء مصری سود  
 پر بحث ۳۳)۔

### ربا اور نصرانیت

ایک موقع پر شیخ محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں:  
 ”موجودہ نصرانیت نے قطعی طور پر ربا کو حرام قرار دیا ہے اور محض عیسائیوں کے حق میں  
 ہی نہیں، بلکہ دوسروں کے حق میں بھی اس پر ان کے تمام کنائس متفق ہیں۔“  
 کچھ آگے چل کر عیسائیت میں اصلاح کے بعد جو حالات پیدا ہوئے ان کے متعلق  
 فرماتے ہیں:

”جب عیسائیت میں اصلاح کا دور دورہ آیا تو اصلاحی تحریک کے قائد لوتھر نے صرف  
 قرض کے ذریعہ حاصل ہونے والے فوائد ہی کو حرام نہیں قرار دیا خواہ وہ فائدہ کم ہو یا زیادہ بلکہ ان  
 تمام تجارتی معاملات کو بھی حرام بتایا جو ربا تک پہنچاتے ہوں یا ان میں ربا کی کوئی صورت  
 پیدا ہو سکتی ہو حتیٰ کہ اگر کسی چیز کی خرید و فروخت اس شرط پر ہو کہ قیمت بعد میں ادا کی جائے گی لیکن  
 نقد قیمت سے زائد ہوگی تو اسے بھی منع کیا ہے“ (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ۱۱)۔

ایک اور موقع پر شیخ موصوف نے اسی موضوع سے متعلق لوتھر کے ایک رسالہ

کا ذکر کرتے ہوئے الفاظ ذیل میں اسکا ایک اقتباس پیش فرمایا ہے:

”بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ ان کے ضمیر اس بات کا کوئی اثر نہیں لیتے کہ وہ سامان تجارت کو ادھار کا معاملہ کر کے اونچی قیمتوں میں بیچتے ہیں اور یہ قیمتیں ان کے نقد معاملہ کی قیمتوں سے بہت زیادہ ہوتی ہیں، بلکہ بعض لوگ تو نقد کا روبا پسند ہی نہیں کرتے، یہ تصرف جس طرح عقل کے خلاف ہے اور امر الہیہ کے بھی خلاف ہے“ (بحوالہ حقائق الاسلام و الباطیل خصوصاً، معنیفاستاد عباس محمود العطار، ۱۲۵)۔

#### ربا اور فلاسفہ یونان

ایک اور موقع پر شیخ فلاسفہ کے نظریات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”سولون جس نے زمانہ قدیم میں اشیاء کے قانون کو وضع کیا تھا اس نے بھی ربا سے منع کیا ہے، اسی طرح افلاطون نے اپنی کتاب القانون میں ربا سے روکا ہے اور لکھا ہے ”کسی شخص کے لئے سودی قرض دینا جائز نہیں“ ارسطو کہتا ہے ”نقد نقد کو پیدا نہیں کرتا“۔

ارسطو نے کسب معاش کی جو تجارتی صورتیں ذکر کی ہیں شیخ موصوف ان کا ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”ارسطو نے کسب معاش کے تجارتی طریقوں کی تین قسمیں کی ہیں جن میں سے ایک کو غیر فطری و غیر طبعی قرار دیا ہے اور وہ یہ کہ نفس نقد (یعنی روپے پیسے) کو سامان تجارت بنا کر اپنے ہم جنس کے عوض بیچا جائے اور اس طرح کسب معاش کیا جائے“۔

شیخ فرماتے ہیں: ”ربا کی وہ تمام قسمیں جنہیں اسلام نے بیان کیا ہے اسی صورت سے تعلق رکھتی ہیں“۔

بعد کے مفکرین

ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:

”تمام عیسائی فلاسفہ نے ارسطو کی اس رائے کی تسلیم کیا ہے اور اس کی اقتداء کی ہے،

بلکہ اس کی تشریح میں اس قدر وسعت سے کام لیا ہے اور اتنی تعیم اختیار کی ہے کہ ہر اس معاملہ کو اس کے تحت شمار کیا ہے جو محض زمانہ کی تاخیر کی وجہ سے روپے پیسے کے کمانے کا ذریعہ بنے۔  
مسٹر ڈائمنڈ ہوم لکھتا ہے:

”نقد تجارت کا سامان نہیں، بلکہ اس کا ذریعہ اور آلہ ہے، یہ خود تجارت کی مشین نہیں ہے بلکہ وہ تیل ہے جو تجارت کی مشین کو گھماتا اور چلاتا ہے“ (تحریم الربا عظیم اقتصادی ر۱۷، ۱۶)۔  
شیخ محمد سلامت مصری نے جن کی تقریر کا ایک اقتباس گذشتہ صفحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں اپنی اسی تقریر میں ایک انگریز مصنف کی کتاب ”تاریخ الاقتصاد الاسلامی“ کا ایک اقتباس پیش کیا ہے جو درج ذیل ہے:

”تحریم ربا کا مذہب یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ نقود، یعنی روپے پیسے بذات خود مقصود نہیں ہیں، بلکہ یہ ضروریات زندگی کے مبادلہ کا ذریعہ ہیں بہت سے یورپین مصنفین نے تحریم ربا کے سلسلہ میں کتابیں لکھی ہیں اور وہ وقت دو نہیں، جبکہ ہم ربا کے خلاف بھی وہی چیخ و پکار سنیں گے جو شراب نوشی اور خنزیر خوری کے خلاف سن رہے ہیں“ (علماء مصر کی سو پر بحث ۳۹)۔

مذکورہ بالا مختصر تفصیل سے ناظرین نے بخوبی اندازہ لگالیا کہ اسلام کے علاوہ دوسرے ”مذہب و نظریات“ نے بھی ربا کے رواج کی سختی سے مخالفت کی ہے اور معاشرہ کے لئے اس کو انتہائی مضرت رسا قرار دیا ہے۔

#### ربا اور ہندو مذہب

ہمارے برادران وطن کے مذہب نے بھی ملک و قوم کو گھن کی طرح کھالینے والے اس مرض کی خرابی و ممانعت کا ذکر کیا ہے، چنانچہ داراشکوہ ابن شاہجہاں کے عہد کے ایک مشہور پنڈت جن کے پاس داراشکوہ بکثرت آتا جاتا تھا اور ان پنڈت صاحب سے مختلف قسم کے سوالات و جوابات کی نوبت آتی تھی یہ سارے سوالات و جوابات اردو میں بھی بنام ”اسرار معرفت“ طبع ہو چکے ہیں، اسی مجموعہ میں ایک موقع پر مذکور ہے۔

{۶۸}

سوال: کیا مسلمان پر سود کا لینا حرام اور اہل ہنود پر حلال ہے؟

جواب: اہل ہنود پر سود کا لینا حرام سے بھی زیادہ برا ہے۔

سوال: سود لیتے کیوں ہیں؟

جواب: رواج پا گیا ہے اور اس کا رواج پانا اس کے نقصان سے بے خبر ہونے کی

وجہ سے ہے۔

سوال: اس کا رواج کہاں سے ہوا ہے؟

جواب: ہر مذہب میں ہر ایک کے واسطے خیرات عبادت، ریاضت کا بدلہ بزرگوں نے بیان کیا ہے، اس کے کرنے سے گنہگار کا گناہ دور ہو جاتا ہے، مگر قرض ایسا نہیں ہے، مالک کو ادا کرنے کے سوا اس سے عاقبت میں نجات نہیں ہوتی اور سود جب محض حرام ہے تو قرض کے ادا کرنے کی تاکید کیلئے اسی پر مقرر کیا ہے سود کے زیادہ ہونے کے خوف سے، جہاں تک طاقت رکھتا ہو قرض کو جلدی ادا کر دے اور اس وقت میں لوگوں نے غفلت کی وجہ سے اپنا طریقہ بنا لیا ہے (اسرار معرفت، ۲۱)۔

## جواز سود پر عقلی موشگافیاں اور ان کا تجزیہ

گذشتہ اوراق میں تفصیل کے ساتھ آپ کے سامنے سود کے جواز و عدم جواز سے متعلق شرعی نصوص آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ علماء اسلام کے خیالات، نیز بعض غیر مسلم مکاتب فکر کے رجحانات کا تذکرہ آپکا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ جہاں عقلاء کے ایک طبقہ نے سود کی حرمت و ضرر رسائی کی تائید و اعلان کیا ہے، ایک طبقہ نے اس کے رواج کو نہ صرف جائز، بلکہ اقوام و حکومت کی ترقی کے لئے، نیز تہذیب و تمدن کے نشوونما کے لئے دور حاضر میں اسے ضروری قرار دیا ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا طبقہ اپنے نظریہ کے حق میں جن دلائل کا سہارا لیتا ہے اس موقع پر مختصر اُن دلائل پر بھی تبصرہ کیا جائے، تاکہ بحث تشنہ نہ رہے، اس لئے ذیل میں اس سلسلہ کے بعض دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے۔

### جواز سود کے عقلی دلائل

۱۔ جو شخص اپنا مال کسی کو دیتا ہے وہ خطرہ مول لیتا ہے، اس لئے کہ اس بات کا کوئی بھروسہ نہیں کہ قرض دار اسے لوٹا ہی دے، نیز ایثار کرتا ہے اس معنی کر کہ اپنی ضرورت کی چیز دوسرے کو دے دیتا ہے، اب اگر قرض لینے والا اپنی کسی ذاتی ضرورت سے قرض لیتا ہے تو اس کا ادا کردہ سود کرایہ ہوگا اس خطرہ کا بھی جو قرض خواہ نے قرض دے کر مول لیا تھا اور اسکے ایثار کا بھی، اگر قرض دار اسے منافع خوری میں استعمال کر لے، یعنی اس سے کچھ آمدنی کر لے تو قرض خواہ بدرجہ اولیٰ اس سود کا مستحق ہوگا۔

۲۔ قرض خواہ قرض دار کو قرض دے کر نفع اٹھانے کا موقع دیتا ہے، لہذا جب قرض دار اس رقم سے نفع اٹھا رہا ہے تو قرض خواہ اس میں کیوں نہ حصہ دار ہو؟

۳- نفع آوری سرمایہ کی ذاتی صفت ہے، لہذا کسی شخص کا دوسرے کے کمائے اور جمع کئے ہوئے مال کو استعمال کرنا بجائے خود مال والے کے لئے سود کے مانگنے اور استعمال کرنے کے لئے سود ادا کرنے کا استحقاق پیدا کرتا ہے۔

اسی انداز کے مختلف دلائل اس سلسلہ میں پیش کئے جاتے ہیں جن میں سے بعض کا تذکرہ انشاء اللہ آئندہ صفحات میں کیا جائے گا، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب نے اپنی کتاب ”سود“ میں مذکورہ بالا دلائل کا ذکر کیا ہے اور ہر دلیل کے ساتھ جواب بھی تحریر فرمایا ہے، بعض دوسرے حضرات نے بھی اپنے اپنے انداز پر ان دلائل اور ان کے جواب کا تذکرہ کیا ہے ہم پہلے مولانا موصوف کے جوابات مختصراً ذکر کرتے ہیں اس کے بعد دوسرے حضرات کی تحریرات بھی پیش کی جائیں گی۔

### پہلی دلیل کا جواب

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قرض دے کر خطرہ مول لینا اور ایسا کرنا بجائے ہے، لیکن اس خطرہ یا ایسا کی قیمت وصول کرنے کا حق کہاں سے حاصل ہو گیا؟ بہتر تو یہ ہے کہ وہ خطرہ ہی مول نہ لے، خطرہ نہ تو کوئی مال تجارت ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہو اور نہ سامان منفعت جس کا کوئی کرایہ ہو، اور ایسا بھی اسی وقت تک ایسا رہے جب تک وہ کاروبار نہ ہو اور جب اس نے کاروبار کی صورت حاصل کر لی تو ایسا کہاں رہ گیا۔

سود کو ہر جانہ، یعنی مالک کا اپنے مال کو قرض کی مدت میں استعمال نہ کرنے کا تاوان بھی نہیں قرار دے سکتے، اس لئے کہ انسان اسی وقت قرض دیتا ہے جب اس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد مال ہو اور ضرورت سے فاضل کسی چیز کو دینے میں مالک کا کیا خرچ و نقصان ہوتا ہے اور نہ ہی سود کو قرض کا کرایہ کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ کرایہ تو ان چیزوں پر لگتا ہے جن کو استعمال سے کوئی نقصان پہنچ سکتا ہو ٹوٹ پھوٹ سکتی ہوں اور رقم کا یہ معاملہ نہیں۔

## دوسری دلیل کا جواب

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ انتفاع کا موقع دینا قیمت اس وقت رکھتا ہے، جبکہ قرض لینے والا اسے کسی کاروبار میں لگائے اور نفع اٹھائے اور پھر بھی یہ سوال پیدا ہوگا کہ کاروبار میں مال لگانے پر نفع و نقصان دونوں ہی کا احتمال ہے اور نفع میں بھی کمی بیشی کا، اور سود کا معاملہ یہ ہے کہ جو بیچارہ دن بھر جان کھپائے وہ کچھ پائے یا نہ پائے، یا کتنا ہی پائے، قرض خواہ کو متعین رقم کا ملنا ضروری ہے اور اگر کسی کاروبار میں نفع زائد بھی ہو تب بھی عقل و انصاف اصول تجارت و قانون معیشت کسی کی رو سے اس امر کی معقولیت نہیں ثابت کی جاسکتی کہ تاجر، کاریگر، کاشتکار وغیرہ جو اصل کام کرنے والے اور مال پیدا کرنے والے ہیں اور سوسائٹی کی ضرورتیں فراہم کرنے میں اپنے اوقات صرف کرتے ہیں جسم و جان لگاتے ہیں ان کا فائدہ تو غیر معین اور مشتبہ ہو اور صرف اس آدمی کا نفع یقینی اور معین ہو جس نے اپنی پس انداز کی ہوئی ضرورت سے فاضل رقم قرض دے دی ہے، مقروض کے لئے تو نقصان کا خطرہ ہو اور اس کیلئے نفع کی گارنٹی۔

## تیسری دلیل

تیسری دلیل کا جواب قریب قریب دوسری دلیل کے جواب کے مثل ہے تاہم آئندہ سطور میں انشاء اللہ اس کا مستقل جواب درج کیا جائے گا۔

## چوتھی دلیل

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو علی الاطلاق یہ دعویٰ (کہ نفع آوری سرمایہ کی ذاتی صفت ہے) غلط ہے یہ صفت اسی وقت متحقق ہوتی ہے، جبکہ سرمایہ کو کسی مشمر (یعنی بار آور و فائدہ دہندہ) عمل میں لگا جائے ورنہ اس کا تحقق کیونکر ہو سکتا ہے؟ پھر عمل مشمر میں اگر لگے بھی تو نفع کا کثیر مقدار میں پایا جانا ضروری نہیں، اس لئے نفع بخشی کو سرمایہ کی ذاتی صفت قرار دینا غلط ہے، بسا اوقات مال گھٹتا ہے اور نفع کی جگہ نقصان ہی ہوتا ہے اور اگر نفع بخشی کو اس کی ذاتی صفت مان

بھی لیا جائے تو بھی اس کے لئے مختلف اشیاء درکار ہیں، مثلاً اس سے کام لینے والوں کی محنت و قابلیت، ذہانت و تجربہ کاری، دوران استعمال معاشی و تمدنی اور سیاسی حالات کی سازگاری، آفات زمانہ سے حفاظت رہنا وغیرہ، اگر ان مذکورہ بالا اوصاف میں کوئی ایک وصف نہ پایا جائے تو بسا اوقات سرمایہ کی اس صفت خاصہ کا تحقق نہیں ہو پاتا (ملاحظاً از سو حصہ دوم ۸۱-۹۰)۔

اس دلیل کے جواب میں ان اقوال و تحقیقات کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے جنہیں گذشتہ مقالہ کے آخری حصہ میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب امام رازی کے قلم سے

مولانا مودودی کے جوابات کے بعد ذیل میں بعض محققین علماء اسلام کی تحقیقات بھی پیش کی جا رہی ہیں، امام رازی نے اپنی تفسیر میں دوسری دلیل اور اس کے جواب کو اشکال و جواب کی صورت میں بایں الفاظ تحریر فرمایا ہے:

”اگر یہ کہا جائے کہ سود راس المال (یعنی پونجی و سرمایہ) کے ایک مدت تک قرض دار کے پاس اور اس کے زیر تصرف رہنے کا معاوضہ ہے اور معاوضہ اس لئے کہ اگر اس مدت میں راس المال مالک کے پاس اور اس کے زیر تصرف ہوتا تو مالک کیلئے تجارت وغیرہ کسی ذریعہ میں اس مال کو استعمال کر کے اس سے نفع اٹھانا ممکن ہوتا اور قرض دار کو دے دینے کی وجہ سے گویا اس نے اپنا نقصان کیا، لہذا جب اس نے یہ رقم قرضدار کو دی اور قرض دار نے اس سے نفع بھی اٹھایا تو یہ بات بعید از قیاس نہیں قرار دی جاسکتی کہ قرضدار جو زائد رقم مالک کو دے رہا ہے وہ اس کے اپنے انتفاع (اور ساتھ ہی ساتھ مالک کے نقصان) کا معاوضہ ہے۔“

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جس انتفاع کا ذکر کیا گیا ہے اور سود کو اس کا معاوضہ قرار دیا گیا ہے امر موہوم ہے، ہو سکتا ہے نفع حاصل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ ہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، اور بطور سود کے زائد رقم کا لینا دینا امر یقینی ہے اور موہوم کے عوض میں مدیون سے متیقن و یقینی کا دلانا ضرر سے خالی نہیں“ (تفسیر کبیر ۱/۲۷۱-۳)۔



اس اشکال کے جواب کے طور پر یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کے لائق ہے کہ دنیا کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ امور و موہومہ پر کسی چیز کی بنیاد نہیں رکھی جاتی اور نہ اسے پسند کیا جاتا ہے، بلکہ اہل عقل ایسے تمام معاملات کی مخالفت کرتے ہیں اور انہیں جائز نہیں سمجھتے جو وغیرہ معاملات کو عقلاء نے اسی ضمن میں ممنوع قرار دیا ہے اور شریعت تو معاملات میں کسی موقع پر اس کی رعایت نہیں کرتی۔

کفار کے شبہہ کا بیان و جواب

اس موقع پر امام رازی کی وہ تحقیق بھی قابل مطالعہ ہے جو امام موصوف نے آیت ”انما البيع مثل الربا“ کی تفسیر میں کفار کے اس شبہہ سے متعلق سپرد قلم فرمائی ہے جس کے پیش نظر کفار نے یہ بات کہی تھی فرماتے ہیں:

”بیع کی تمام اقسام محض دفع ضرورت کے لئے مشروع ہوئی ہیں، ہو سکتا ہے کہ انسان کسی موقع پر خالی ہاتھ ہو اور ساتھ ہی سخت ضرورت مند اور مستقبل میں دوسرے موقع پر اسی کے پاس بہت سامان ہو، اب اگر ربا کو جائز نہ قرار دیا جائے تو اس شخص کی پریشان حالی و ضرورت کے موقع پر جو شخص بطور قرض اس کی مالی مدد کر سکتا ہے وہ اسے کچھ بھی قرض نہ دے گا نتیجہً اول الذکر شخص اپنی سختی معاش اور ضرورت میں ہی گھرا رہے گا اور جواز کی صورت میں مال والا زیادتی کے لالچ میں ضرور قرض دے گا اور قرضدار اپنے ہاتھ میں مال کے آنے پر اسے زیادتی کے ساتھ اس کا مال لوٹائے گا، اور مال کے ملنے پر زائد رقم کا دینا اس انسان کے لئے اس سے کہیں آسان ہوگا کہ وہ اپنی سابقہ ضرورت و مصیبت میں گھرا رہے، یہ تفصیل ربا کی حلت کا تقاضا کرتی ہے، کفار مکہ کو یہی شبہہ درپیش تھا جس کی بنا پر انہوں نے یہ بات کہی تھی اور خداوند قدوس نے محض ایک جملہ میں اس کا جواب عطا فرمادیا اور یوں ارشاد فرمایا: ”أحل الله البيع وحرم الربوا“ (تفسیر کبیر ۲/۳۷۳)۔

تیسری دلیل کا جواب رازی و خازن کی طرف سے

امام رازی و علامہ خازن نے تیسری دلیل کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے:

”امہال (یعنی مہلت دینا) کوئی مال نہیں ہے اور نہ کوئی ایسی چیز جس کی طرف اشارہ کیا جائے (حالانکہ اشارہ مالیت کا خاصہ ہے)، لہذا سود کی رقم کو اس کا معاوضہ قرار دینے کا سوال نہیں پیدا ہوتا“ (حوالہ سابق نقلاً عن تفسیر خازن ۲۰۲/۱، روح المعانی ۱/۳۹۷)۔

### چوتھی دلیل اور سید قطب کا بیان

چوتھی دلیل پر بحث کرتے ہوئے سید قطب شہید ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”اسلام اپنے تمام احکام میں، خواہ ان کا تعلق معاملات و اخلاق سے ہو یا اجتماعی مصالح سے ہر موقع پر اپنے اصول و مبادی کی پوری پوری رعایت رکھتا ہے، اسلام کی رو سے مال والے کے پاس جو مال ہے وہ بطور ودیعت و امانت کے ہے، خداوند قدوس نے اس کے سپرد کیا ہے اور اس مال کے ذریعہ اسے عوام کی ضرورتوں کی خبر گیری و نگہداشت کا ذمہ دار بنایا ہے، لہذا اس کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنی کسی ذاتی منفعت کے پیش نظر ایسا کوئی کام کرے جس سے عوام الناس کو نقصان پہنچے اور وہ اپنے اس خداوندی منصب کو بدل ڈالے، عوام کی ضرورت کے مواقع تلاش کرے اور ان اہم مواقع پر ان کو قرض دے کر بعد میں یہ رقم ان سے اصل سے زائد وصول کر لے۔

مال ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھے رہنے والے کے لئے قطعاً مفید نہیں، اور نہ ہی مال مال کو پیدا کرتا ہے، بلکہ مال محنت و مشقت کے ذریعہ پیدا کیا جاتا ہے، محنت و مشقت کو ذریعہ بنائے بغیر مال سے نفع حاصل کرنا درست نہیں ہے (العدالت الاجتماعیة فی الاسلام ۱۲۱، فی خلال القرآن ۳/۳۳)۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

”مال کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی کمال و فضیلت نہیں ہے، فضیلت تو اس سے فائدہ اٹھانے اور اس کے لئے محنت و مشقت کرنے میں ہے، محض اس کا کسی ہاتھ میں ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے کسی فائدہ کے حصول کا ذریعہ نہیں بن سکتا اور چونکہ جو شخص اسے بطور قرض لے جاتا ہے اور اپنی ضرورت میں استعمال کرتا ہے وہی اس کے لئے محنت و مشقت کرتا ہے اس

لئے ضرور ہے کہ اس کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع اسی کو ملے اور صاحب مال کو محض اصل رقم بغیر کسی زیادتی کے ملے“ (فی غلال القرآن ۳۳/۳)۔

ربا میں بڑے فوائد ہیں

ربا میں بڑے بڑے فائدے ہیں، مثلاً ضرورت کے مطابق محتاجوں سے تنگی دور ہوتی ہے طبقات مردم تجارت کے پھیلانے کے لئے مدد دلتی ہے، بہت سے باصلاحیت لوگ مالی مشکلات میں گھرے ہیں وہ صنعت و حرفت اور تجارت کے اعلیٰ طبقے میں منسلک ہو کر فقراء کی دستگیری اور علوم و فنون کے فروع کا موجب بنتے ہیں (علماء مصر کی سود پر بحث ۶۶، ۶۵)۔

جواب

جواباً عرض ہے کہ یہ صحیح ہے کہ وقتی طور پر سودی رقمیں ضرورت مندوں کی بڑی ضرورت کو پورا کرتی ہیں، لیکن انجام کار کیا ہوتا ہے اس کو کہیں اور نہیں ہندوستان کے ان غریب عوام سے پوچھئے جن کے مختصر سے سرمایہ کائنات کو خواہ وہ زمین کی صورت میں رہا ہو یا گھر کی صورت میں یہ سودی رقمیں ہضم کر گئیں، بلکہ مال تو مال ان رقموں نے انسانوں کا سودا کیا اور اپنے عوض انکو غلام بنا کر بے دردمر مایہ داروں کے یہاں پہنچایا۔

تجارت کی ترقی اور تنگدست و باصلاحیت افراد کے صنعت و حرفت میں لگنے کا حال بھی تقریباً یہی ہے کہ گو بظاہر ان رقموں سے بہت کچھ ہوتا ہے، لیکن جس شخص نے اپنے ذاتی سرمایہ کو نہیں لگایا اس کے کاروبار کے لئے یہ رقم گھن کی حیثیت رکھتی ہے کہ جس طرح گھن اندر ہی اندر لکڑی کو چاٹ کر کھوکھلا کر دیتا ہے اور ایک دن اچانک وہ زمین پر آ رہتی ہے، اسی طرح یہ رقم سارے کاروبار کو چاٹ ڈالتی ہے، ہاں ظاہری ڈھانچہ ضرور قائم رہتا ہے اور ایک دن دیکھ زود لکڑی کی طرح وہ بھی زمین پر آ رہتا ہے، اس معنی کر کہ اچانک کاروبار کرنے والے کا دیوالیہ پن سامنے آتا ہے اور پھر سارے ظاہری ڈھانچہ پر یا تو بنک کا تالہ لگتا ہے یا قرقی ہوتی ہے اس کی بھی دنیا میں ایک دو نہیں ہزاروں مثالیں مل سکتی ہیں۔

{۷۶}

حاصل یہ ہے کہ جس طرح نقل کی رو سے سود کے جواز کا کوئی مؤید نہیں اسی طرح عقل کی رو سے سود کے لین دین کے جواز کو عقل کا کوئی سہارا حاصل نہیں اور اس معاملہ کے جواز کی معقولیت کسی دلیل سے ثابت نہیں جن دلائل کا سہارا لیا جاتا ہے تحقیق و تفتیش کے بعد یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان میں کوئی قوت نہیں اور وہ زمین پر آ رہتے ہیں۔

## تفصیلی جائزہ

گذشتہ صفحات میں ربا سے متعلق اجمالاً آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کو بیان کیا جا چکا ہے اور اس کے بعد علماء اسلام کے اقوال دیگر مذاہب و نظریات کی آراء اور جواز سود سے متعلق عقلی دلائل اور ان کے جوابات بھی کافی تفصیل کے ساتھ آچکے ہیں، ضرورت ہے کہ ربا سے متعلق آیات پر تفصیلی گفتگو کی جائے، نیز اس سے متعلق اختلافات پر بھی پورے بسط کے ساتھ روشنی ڈالی جائے تاکہ مسئلہ پورے طور پر منبج ہو کر سامنے آجائے، ”تفصیلی جائزہ“ کے عنوان سے آیات قرآنیہ کی تفسیر پیش کی جا رہی ہے اس کے بعد آئندہ اوراق میں اختلافات اور بعض دیگر پہلوؤں پر بحث کی جائے گی۔

### قرآن کریم میں ربا کا ذکر

قرآن کریم میں ربا کا ذکر چار مواقع پر آیا ہے، پہلا مقام سورہ بقرہ پارہ نمبر ۳ کا رکوع چھ تمام، دوسرا مقام سورہ آل عمران پارہ چار کے رکوع نمبر ۵ کی ابتدائی آیات، تیسرا مقام سورہ نساء پارہ چھ کے رکوع نمبر ۲ کا وسط، چوتھا مقام سورہ روم پارہ ۲۱ کا رکوع نمبر ۴۔

### تیسرا موقع اور ہمارا موضوع بحث

تیسرے مقام پر اس مناسبت سے اس کا ذکر آیا ہے کہ یہود کو بہت سی چیزوں سے منع کیا گیا تھا، مگر وہ ان سے باز نہیں آئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بعض چیزوں کا استعمال حرام قرار دے دیا، جن چیزوں سے ان کو روکا گیا تھا منجملہ ان کے سود کا لین دین بھی تھا، اس آیت میں چونکہ انہیں ممنوعہ اشیاء کا ذکر ہے اسی مناسبت سے ربا کا ذکر بھی آ گیا ہے، اس لئے اس آیت سے

متعلق کوئی تفصیل ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے، البتہ یہ ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے اپنے دعویٰ (کہ ربا کی حرمت مکہ میں ہو چکی تھی) کے لئے جو دلائل پیش فرمائے ہیں ان میں بطور دلیل کے اس آیت کا بھی ذکر کیا ہے، یعنی ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”فبظلم من الذین ہادوا حرمناعلیہم طیبات احلت لہم وبصدہم عن سبیل اللہ کثیراً واخذہم الربا وقد نہوا عنہ“ (سورہ نساء: ۱۶۰-۱۶۱)۔

(سو یہ ہو دکی زیادتیوں کے باعث ہم نے ان پر بہت سی چیزیں جو ان پر حلال تھیں حرام کر دیں، اور اس سبب سے بھی کہ وہ اللہ کی راہ سے بہت روکتے تھے اور سو د لیتے تھے، حالانکہ انہیں اس کی ممانعت کر دی گئی تھی)۔

آیت کے ذکر کردہ حصہ کے آخری ٹکڑے سے مولانا کا استدلال ہے اور اس سلسلہ میں اصولی طور پر مولانا نے ارشاد فرمایا ہے:

”اگر شریعت محمدیہ سے ما قبل کی شریعت کا کوئی حکم بعینہ اس شریعت میں کسی موقع پر (مثلاً کتاب اللہ یا احادیث میں) اور بغیر کسی نکیر کے نقل کیا جائے تو وہ حکم بعینہ اس شریعت میں باقی رہتا ہے (اور اس آیت میں ربا کا ذکر اسی انداز پر ہے) (اعلاء السنن ۱۳/۲۷۱)۔

بقیہ تین مواقع (یعنی اول و دوم اور چہارم) سے متعلق ترتیب نزول کی رعایت کے ساتھ آئندہ اوراق میں تفصیل یا اختصار کے ساتھ بحث آ رہی ہے:

### پہلی آیت

”وما تیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ وما تیتم من زکاۃ تریدون وجہ اللہ فاولئک ہم المضعفون“ (سورہ روم: ۳۹)۔

(اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے وہ اللہ کے آگے نہیں بڑھتی اور تم جو صدقہ دو گے جس سے اللہ کی رضا طلب کرتے رہو گے تو ایسے ہی لوگ

عنقریب بڑھاتے رہیں گے۔

### پہلی آیت کا نزول

ربا کے لفظ پر مشتمل سب سے پہلی آیت یہی نازل ہوئی اس کا نزول بالاتفاق مکہ میں ہوا اور چونکہ کئی آیات میں عموماً عقائد سے بحث ہے اور تحلیل و تحریم، یعنی تشریح احکام سے ان کا تعلق کم ہی ہوتا ہے، اس لئے اکثر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ اس موقع پر ربا سے اس کا معروف مفہوم اور اس نام سے مردع عمل مراد نہیں ہے، اس آیت کی تفسیر میں پانچ اقوال ملتے ہیں:

### قول اول

شیخ محمد خضریٰ فرماتے ہیں:

”معتبر اور مستند مفسرین نے اس آیت کی تفسیر ایسے معانی سے کی ہے کہ انکی رو سے یہ آیت ہمارے موضوع بحث کے تحت داخل نہیں ہوتی، اس لئے کہ انہوں نے اس سے وہ عطیہ مراد لیا ہے جسے کوئی شخص اس نیت و خواہش کے ساتھ دوسرے کو پیش کرے کہ دوسرا اسے کچھ اضافہ کے ساتھ کسی موقع پر لوٹا دے، آیت میں اس معنی کے مراد لینے پر دو قرینے ہیں: اول یہ کہ اس آیت میں لفظ ”آتیتم“ یعنی دینا، مذکور ہے، جبکہ دوسری آیات جن میں لفظ ربا سوو کے معنی میں مذکور ہے، ان میں لفظ ”اکل“ (یعنی کھانا اور لینا) ذکر کیا گیا ہے، پھر یہ کہ یہاں اس کے بالمقابل زکوٰۃ کا ذکر ہے جس سے رضا الہی مطلوب ہوا کرتی ہے اور عطیہ سے رضا انسانی مقصود ہوا کرتی ہے، اس مناسبت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس موقع پر لفظ ربا کو معروف معنی میں نہ لیا جائے۔

دوم یہ کہ آیت کی ہے اور مکہ میں احکام کا نزول نہیں ہوا“ (علماء مصر کی سوو پر بحث، ۳۵-۳۶)۔

مصر کے ایک اور عالم شیخ محمد اسماعیل فرماتے ہیں:

”آیات مکیہ میں سے کسی میں ربا کی مخصوص شان سے متعلق کوئی حکم نازل نہیں ہوا، صرف ایک آیت میں ربا کا ذکر ہے، مگر وہ بھی بعض مفسرین کی تحقیق کی رو سے ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے، اس آیت کا مدعا صرف اتنا ہے کہ نفس کو اللہ کی طرف توجہ دلانی چاہئے“ (عوالہ سابق)۔

سید قطب شہید فرماتے ہیں:

”بعض لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے مال و دولت میں اضافہ کے لئے مالداروں کو ہدایا پیش کرتے اور نیت یہ ہوتی کہ بعد میں وہ مالدار سے ہدیہ پیش کرے اور مالدار کی وجہ سے اس کے پیش کئے ہوئے سے زائد دے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نساء حقیقی (یعنی وہ اضافہ جو آخرت میں کام آسکے) اس کا یہ طریقہ نہیں ہے، آیت سے متعلق روایات اس آیت کا مقصود و مفہوم یہی بتاتی ہیں، اگرچہ نص کا اطلاق ہر اس شکل و صورت کو شامل ہے جسے لوگ اپنا مال بڑھانے کے لئے استعمال کریں اور اس کے لئے طریقہ کار، یہی ربوی طریقہ کار ہو“ (فی غلال القرآن ۲۱/۳۸)۔

تفسیر جلالین میں ہے:

مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو کوئی چیز بطور ہبہ و ہدیہ دے تاکہ اسے اپنے دیئے ہوئے سے زائد ملے، اسی کو مطلوب و مقصود کے اعتبار سے ربا کہہ یا گیا ہے کہ مطلوب معاملہ میں زیادتی ہے اور (ربا میں بھی زیادتی مطلوب ہوتی ہے)

جلالین کی شرح صاوی میں مذکور ہے:

”شارح نے اپنی توجیہ و تفسیر کے ذریعہ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ آیت ”ہبۃ الثواب“ کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہدیہ دے کر اس سے زیادہ طلب کرے، یہ طریقہ کار ہمارے حق میں مکروہ اور آپ ﷺ کے حق میں نص ”وللاتمنن تستکثر“ (سورہ مدثر: ۶) (اور کسی کو اس غرض سے مت دیجئے کہ زیادہ معاوضہ ملے) کی بنا پر حرام ہے“ (جلالین مع حاشیہ ۳۳۳)۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں:

”محض زیادتی کے اعتبار سے یہاں ربا کا ذکر کیا گیا ہے“ (مرقاۃ ۳۰۶/۳)۔

علامہ بغوی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”حضرت سعید بن جبیر، مجاہد، طاؤس، قتادہ، ضحاک، اور اکثر مفسرین کا قول ہے کہ اس



سے مراد یہ صورت ہے کہ انسان کسی کو کچھ ہدیہ دے کر اس سے زائد حاصل کرنے کا قصد کرے یہ جائز اور حلال ہے، مگر قیامت میں اس عمل کا کوئی ثواب نہیں ملے گا۔“

ابن کثیر میں اس تفصیل پر ذرا سا اضافہ ہے، وہ فرماتے ہیں:

”یہ فعل مباح ہے اگرچہ اس پر ثواب نہیں، ہاں آپ ﷺ کے حق میں یہ عمل ممنوع تھا“

(ابن کثیر مع ابیوی ۶/۳۳۷-۳۳۸، وکذافی روح البیان ۳/۲۵۳)۔

علامہ بغوی نے جن حضرات کا ذکر کیا ہے، ابن کثیر، قاضی شوکانی اور علامہ خازن و صاحب روح المعانی وغیرہ نے ان کے علاوہ مزید چند حضرات کے نام ذکر کئے ہیں“ (تفسیر فتح القدیر ۴/۲۱۹، خازن ۳/۴۱۳، روح المعانی ۶/۳۳۷)۔

صاحب ”روح المعانی“ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

”اس آیت میں لفظ ربا مجازاً لایا گیا ہے، اس لئے کہ یہ ہدیہ زیادتی کا سبب بنتا ہے، یا اس لئے کہ یہ لوگوں کا مال زیادہ سے زیادہ کھینچتا اور لاتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ لوگوں کے مال سے بڑھتا ہے اور اس کے ذریعہ دوسروں کا مال انسانوں کو حاصل ہوتا ہے، ملخصاً (روح المعانی ۶/۳۳۷)۔

امام سیوطی نے مختلف صحابہ کرامؓ اور تابعین کے اقوال اسی معنی کی تائید میں ذکر کئے ہیں اور اسی ضمن میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے:

”ربا کی دو قسمیں ہیں جائز، و ناجائز، جائز سے یہی صورت مراد ہے“ (درمنثور ۵/۱۵۶)۔

حاصل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے اس آیت کی تفسیر میں مذکورہ بالا صورت کا ہی ذکر کیا ہے جو افراد امت کے حق میں جائز ہے، اگرچہ ناپسندیدہ اور مکروہ تنزیہی ہے اور حضور اکرم ﷺ کے حق میں برہنہ نص صریح ممنوع ہے، جیسا کہ گذشتہ سطور میں نقل کیا جا چکا ہے اور ”روح المعانی“ میں بھی مذکور ہے (روح المعانی ۶/۳۳۸)۔

## قول دوم

بعض حضرات نے اس ربا کا مصداق۔ بھی معروف و مشہور صورت کفر اردیا ہے، چنانچہ

”تفسیر مدارک التنزیل“ میں مذکور ہے:

”مراد یہ ہے کہ سود کا لین دین کرنے والوں کو جو کچھ تم دیتے ہوتا کہ اس سے ان کا مال بڑھے تو وہ مال اللہ کے پاس نہیں بڑھتا“ (مدارک علی خازن ۳/۴۳)۔

اگرچہ ایک قول ”مدارک“ میں بھی قول اول کی مانند نقل کیا گیا ہے، ملامہ شوکانی اور صاحب ”روح البیان“ نے قول ثانی کو اختیار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”اس سے مراد اس مال کا دینا ہے جو خالی عن العوض ہو“ (تفسیر فتح القدیر ۳/۱۹۳، روح

البیان ۳/۲۸)۔

”روح المعانی“ میں مذکور ہے:

”بظاہر اس سے وہ معروف زیادتی مراد ہے جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے، جبائی کا بھی یہی خیال ہے اور یہی حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے، اس کی تائید سدی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ یہ آیت قبیلہ بنو ثقیف کے سود سے متعلق نازل ہوئی، اس لئے کہ وہ لوگ سودی کاروبار کیا کرتے تھے اور خود قریش کا بھی یہی کاروبار تھا“

اس کے بعد بعض اوراقِ احوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”معنی اول (جس سے مذکور ہوا لامعنی مراد ہیں) مراد لینے پر یہ آیت ارشاد باری: ”یصحق

الله الربوا ویربی الصلقات“ (سورہ بقرہ: ۲۷۶) (اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے) کے ہم معنی ہوگی، اکثر حضرات کی تصریحات کا تقاضا یہی ہے کہ یہ آیت اس معنی معروف میں ربا کی حرمت کو بتاتی ہے“۔

لیکن آگے چل کر اس اقتضائی حکم کی تردید خود ہی فرمادی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”اگر آیت اس معنی معروف میں ربا کی حرمت کو بتائیگی تو اس عطیہ کے معنی میں بھی حرمت

پر دلالت کرے گی جس کے متعلق زیادتی کے ساتھ واپسی کی توقع رکھی جائے، حالانکہ تمام لوگوں نے حضور اکرم ﷺ کے حق میں اسکی حرمت اور امت کے حق میں اس کی حلت کی صراحت کی

ہے“ (روح المعانی ۶/۳۸۶-۳۴۷)۔

مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے بھی آیت کو اسی معنی میں رکھا ہے، بلکہ مکہ مکرمہ میں ہی ربا کی حرمت پر اصلاً اسی آیت سے استدلال کیا ہے اور یہ صراحت کی ہے، چونکہ اس وقت سارا عالم دارالحرب تھا، اس لئے اس وقت اس حکم کی تعمیم و تفصیل نہ ہو سکی“ (اعلاء السنن ۱۳/۲۷۱)۔

ایک مصری عالم شیخ اسماعیل نے اسی قول کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”اس آیت کے جو معنی اقرب الی الصواب معلوم ہوتے ہیں وہ ہیں جسے مفسر نیشاپوری نے اختیار کیا ہے اور علامہ ابن اللیم نے ان کی تائید کی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں ربا سے ربا کی وہ نوع مراد ہے جو آخر میں دوسری مدنی آیات کی صراحتوں کی بنا پر حرام قرار دی گئی، نیز یہ کہ سورہ بقرہ میں ربا کی حرمت کے متعلق جو آیت نازل ہوئی یہ آیت اس کیلئے بطور تمہید نازل ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ ربا کی حرمت کا حکم تدریجاً آیا ہے“ (علماء مصری سود پر بحث ۷۱)۔

موصوف نے آخری بات جو ارشاد فرمائی ہے کہ ربا کی حرمت کا حکم تدریجاً آیا ہے اس کے پیش نظر یہاں لفظ ربا سے معنی معبود کا مراد لینا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ شریعت نے ابتداء امت کا ایک مزاج بنایا ہے، پھر تشریح احکام کا سلسلہ شروع کیا بہت سی ایسی اشیاء جن سے لوگ بہت زیادہ مانوس تھے ان سے ایک دم سے دفعۃً واحدہ ہی نہیں روکا، بلکہ بتدریج امت کو اس کی حرمت تک لایا گیا اور ابتداء اس سے حاصل ہونے والے منافع کے ساتھ نقصانات کا ذکر کیا گیا اور نقصانات کو زیادہ اہم بتایا گیا تا کہ دل میں اس کی جانب سے نفرت بیٹھ جائے پھر خاص حالات میں اس سے روکا گیا اور تیسرے مرحلہ میں پورے طور پر اس سے روک دیا، مثلاً شراب، سود کا معاملہ بھی یہی ہے کہ سارا معاشرہ اس سے مانوس اور اس کے لئے لین دین میں گرفتار تھا اور اسے تجارت اور کسب معاش کا ایک بڑا ذریعہ سمجھا جاتا تھا، اس لئے اچانک اس سلسلہ میں کسی حکم کے نازل ہونے پر اس سے قطع تعلق اور علیحدگی ذرا دشوار تھی، لہذا پہلے سے ہی اس کی برائی یا آخرت کے اعتبار سے اس کا بے سود ہونا ذہن نشین کرایا گیا اور پھر مدینہ میں جب تشریح احکام کا سلسلہ شروع ہوا تو اس سے روک دیا گیا۔

### قول سوم

تیسرا قول امام شعبی کا ہے جسے خازن، شوکانی، اور بغوی نے اپنی تفاسیر میں نقل کیا ہے اور وہ ان کے الفاظ میں حسب ذیل ہے:

”مراد یہ ہے کہ ایک انسان دوسرے کسی انسان کے ساتھ مستقل طور پر لگ جائے، اس کی خدمت کرے، سفر و حضر میں ساتھ رہے، اس پر اپنا مال خرچ کرے اور نیت یہ ہو کہ اپنی کسی ضرورت کے درپیش ہونے پر اس مخدوم سے مدد حاصل کرے“ (بغوی مع ابن کثیر ۷/۲۳۷، تفسیر فتح القدیر ۴/۲۱۹، خازن ۳/۴۳)۔

### قول چہارم

چوتھا قول ابراہیم نخعی کا ہے جسے بغوی اور علامہ آلوسی نے بایں الفاظ ذکر کیا ہے:

”یہاں ربا سے مراد وہ ہد یہ ہے جو اپنے رشتہ داروں اور تعلق والوں کو اس نیت سے پیش کیا جائے کہ ان کے مال و دولت میں اضافہ ہو اور رضائے الہی کا کوئی قصد نہ کیا جائے“ (بغوی مع ابن کثیر ۷/۲۳۷، روح المعانی ۶/۴۳۷)۔

### قول پنجم

اس سلسلہ میں ایک قول اور بھی ملتا ہے اور وہ یہ کہ اس سے مطلق زیادتی مراد ہے، خواہ کہیں ہو، یعنی زیادتی کی تمام اقسام (علماء مصر کی سو پر بحث ۳۳)، البتہ یہ قید لگانی ہوگی کہ جب کہ اس میں رضائے الہی کا قصد نہ کیا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں پانچ اقوال ہیں اکثر حضرات مفسرین و علماء کا مختار قول اول ہے اور قرآن بھی اس کا تقاضہ کرتے ہیں۔

### دوسرے موقع کی آیات

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ الرِّبَا أضعافاً مضاعفةً واتقوا الله لعلكم تفلحون ،  
واتقوا النار التي للكافرين“ (آل عمران: ۳۱-۳۰)۔

(اے ایمان والو! سو کئی کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تا کہ تم فلاح پا جاؤ اور اس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے)۔

### دوسری آیت کا نزول

ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ دوسرا موقع ہے جس میں ربا کا ذکر قرآن کریم میں وارد ہوا ہے، اس کا نزول ہجرت کے ابتدائی سالوں میں غزوہ احد کے بعد ہوا اور خاص اسی غزوہ سے متعلق آیات کے ضمن میں ہوا، جیسا کہ سیاق و سباق کی آیات سے ظاہر ہوتا ہے۔

آیت: ”وحرّم الربا“ (جو کہ سورہ بقرہ میں ہے) ابتدائی محرم نہیں (مطلب یہ ہے کہ حرمت ربا کا حکم اس آیت کے ذریعہ نہیں دیا گیا، اسعدی)، بلکہ تحریم سابق کی منجربہ ہے کہ آیت ”لانا کلوا الربا ضعافاً مضاعفاً“ جو آل عمران میں ہے، (۳۷) میں نازل ہوئی اور اس کے آگے پیچھے غزوہ احد کے حالات ہیں اور آیت ”أحلّ الله البيع وحرّم الربوا“ آخری آیات میں سے ہے“ (کشف الغطاء عن وجه معنی الربا / ۲۵)۔

بہر حال اس آیت کا نزول سورہ بقرہ کی آیات سے کئی سال پیشتر ہے، اس کے شان نزول سے متعلق مختلف روایات ملتی ہیں جن کا قدر مشترک یہ ہے کہ آیت میں اصلاً جاہلیت کے ربا سے روکا گیا ہے جو بسا اوقات بڑھتے بڑھتے کئی گنا ہو جاتا تھا چنانچہ ”جلالین“ میں ہے:

”اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ جاہلیت میں جب کوئی انسان دوسرے کا مقروض ہوتا اور ادائیگی قرض کی مدت آنے پر وہ قرض کے ادا کرنے پر قادر نہ ہوتا تو قرض خواہ رقم میں اضافہ کا مطالبہ کر کے مقروض کو مہلت دیدیتا، بعض مرتبہ اس کی نوبت بار بار آتی“ (اور اس طرح قرض بڑھتے بڑھتے اصل سے کئی گنا زائد ہو جاتا) (جلالین / ۶۰)۔

”تفسیر مدارک“ میں ہے:

”اس آیت میں ربا سے روکا گیا ہے اور ساتھ ہی ربا کے سلسلے میں جو تضعیف (یعنی قرض کی رقم کو کئی گنا کر دینے) کا عمل ان میں رائج تھا اس پر سرزنش بھی کی گئی ہے، تضعیف سے مراد یہ

ہے کہ قرض خواہ ادائیگی قرض کا وقت آنے پر قرض خواہ سے کہتا کہ یا تو میرا حق ادا کرو، ورنہ مطلوبہ رقم میں اضافہ کر دو تو میں تم کو مہلت دوں گا“ (مدارک ۱۳۱/۱)۔

صاحب ”کشاف“ اسی تفصیل کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”نتیجہ معمولی قیمت و کم حیثیت رقم قرض دار کے سارے مال کو ہضم کر جاتی“ (کشاف

۳۲۵/۱، خازن ۲۸۱/۱، درمنثور ۱/۲، روح المعانی ۱/۲۶۶)۔

### ایک اہم اختلاف

اس آیت کے ظاہر الفاظ کے پیش نظر مفہوم مخالف کی بنیاد پر بعض حضرات نے سود کی حلت کے سلسلے میں فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔

رہا وہ حرام ہے جو دو نے دون ہو جائے

چنانچہ سید قطب فرماتے ہیں:

”عہد حاضر میں بعض لوگ جو از سود کے حق میں اس نص کو آڑ بناتے ہیں اور یوں کہتے ہیں

کہ حرام وہ زیادتی ہے جو دو نے دون ہو جائے اور جو اس کی حد سے باہر (یعنی اس سے کم) ہو وہ حرام نہیں ہے“ (فی غلال القرآن ۳۱/۳)۔

آغاز کتاب میں عبدالعزیز ساویش مصری کا یہ قول نقل کیا جا چکا ہے۔ ”مورد نہیں جاہلیت

کا وہ رہا ہے جس میں دو نے دون کی شرط ہو اور یہ قاعدہ اجماعی نہیں کہ قلیل شی کی حرمت بخیاں کثیر ضروری ہے“ (علماء مصر کی سود پر بحث ۱۵)۔

آغاز کتاب میں ہی حکومت ترکی کے جس عمل کا ذکر کیا جا چکا ہے اس کی بنیاد بھی اسی آیت

سے استدلال ہے، مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی فرماتے ہیں:

”ایسے لوگوں کا منشاء خطا آیت مذکورہ ہے، اس لئے کہ ”اضعافاً مضاعفۃ“ نحوی اعتبار سے

حال واقع ہے اور حال اپنے عامل کی قید ہوا کرتا ہے، لہذا نہی ”لتاتاکلوا الربا“ (یعنی

سود کے لین دین سے ممانعت) متقید ہوگی اس ربا کے ساتھ جو کہ دو نے دون ہو اس کے علاوہ نہ

ہو“ (کشف الغطاء عن وجہ الربا / ۱۲)۔

جواب۔ لیکن یہ استدلال بس ایک خیال خام ہے اور کچھ نہیں، ماقبل میں آیت کے شان نزول سے متعلق جو کچھ نقل کیا گیا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس آیت میں جو صورت بیان کی گئی ہے اس سے خاص دور جاہلیت میں مروج صورت مراد ہے جس میں نتیجہ دو نے دون تک نوبت پہنچ جاتی تھی اور یہ یونکہ جب ادائیگی قرض کا وقت آتا اور قرض خواہ قرضدار سے ادائیگی قرض کا مطالبہ کرتا اور اتفاق سے مقرض ادائیگی پر قادر نہ ہوتا تو قرض خواہ اسے مزید مہلت دینے کے لئے رقم میں اضافہ پر مجبور کرتا، بعض مرتبہ اس کی نوبت بار بار آتی حتیٰ کہ سود اصل رقم کے برابر، بلکہ اس سے زائد بھی ہو جاتا، خلاصہ یہ کہ ”اضعا فامضا عففہ“ کی قید احترازی نہیں ہے کہ اس کے ماسوا صورت جائز ہو، بلکہ قید اتفاقی ہے کہ اس کے ذریعہ کبھی کبھی پیش آجانے والی ایک صورت کو بیان کیا گیا ہے۔

چونکہ اس آیت کے ظاہر الفاظ سے اس استدلال کا راستہ کھلتا ہے، اس لئے علماء اسلام نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اس استدلال کا سدباب کر دیا ہے، چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں: ”حال منہی عنہ کے لئے قید نہیں ہے کہ اصل ربا کو حلال کہہ دیا جائے، بلکہ ایسا محض واقع کی رعایت میں کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں اکثر یہی ہوتا تھا کہ معمولی سے قرض پر سود بڑھتے بڑھتے اس حد تک پہنچ جاتا تھا“ (روح المعانی / ۱/ ۳۶۵، فی غلال القرآن / ۳/ ۳۱)۔

مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی نے اس اشکال کا ایک تحقیقی جواب دیا ہے جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے موصوف فرماتے ہیں:

”اگر تضاعف (یعنی دو نے دون) سے کم سود جائز تھا تو قرآن مجید نے ”فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون“ (تمہارے لئے اصل مال ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) کو عام ضابطہ کیوں قرار دیا اور زائد از مطالبہ کو ظلم کہا گیا۔

کسی حکم کے لئے جو قید بیان کی جاتی ہے اسے ختم کرنے کی صورت میں حکم کا جو

پہلو پیدا ہوتا ہے وہ مفہوم مخالف کہلاتا ہے اور مفہوم مخالف عقلاً غیر معتبر ہے اور جو لوگ اعتبار کرتے ہیں وہ شرط لگاتے ہیں کہ قید کے اٹھانے کی صورت میں حکم مذکور (یعنی جس حکم کی وہ قید ہے اس حکم) کی علت باقی نہ رہے، اور یہاں قید کے اٹھانے کی صورت میں بھی علت (جو کہ ظلم ہے) باقی رہتی ہے، اس لئے کہ دونے دونے سے کم میں بھی ظلم پایا جاتا ہے۔

آیت میں دونے دونے کی قید اتقانی ہے احترازی نہیں، ارشاد باری: ”فلکم رؤوس أموالکم“ بھی اتقانی ہی کی تائید کرتا ہے۔

زبان عربی کے قواعد کے اعتبار سے ”أضعافاً مضاعفة“ حال ہے اور حال کی دو قسمیں ہیں محققہ اور مقدرہ، محققہ وہ ہے جو فعل کے صدور یا وقوع کے وقت پایا جا رہا ہو، مقدرہ وہ ہے جو آئندہ کسی وقت میں پایا جائے، ہاں اس کا تصور ذوالحال کے عامل کے ساتھ ہوتا ہے، ”أضعافاً مضاعفة“ حال مقدرہ ہے، حال محققہ نہیں ہے، لہذا مطلب یہ ہوا کہ وہ رہا جو آئندہ چند دو چند بڑھنے والا ہے مت لیا کرو (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ۱۸-۱۲)۔

### ان آیات کا سیاق و سباق

ان آیات کی بابت یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ان کا نزول ان آیات کے ضمن میں ہوا ہے جن کا تعلق غزوہ احد سے ہے آخر اس میں کیا حکمت و مصلحت ہے؟ ”تفسیر حقانی“ میں ہے:

”اس آیت میں یہ بھی اشارہ ہے کہ دنیا کی ترقی کیا سو میں ڈھونڈتے ہو اس کو چھوڑو اور خدا کے لشکر میں داخل ہو کر جہاد کرو جس سے دنیا کی سلطنتیں تمہارے قدموں میں آ پڑیں۔

چونکہ پہلے جہاد کا ذکر تھا اور سود خوری بزدلی پیدا کرتی ہے، اس لئے جہاد کے ذکر میں اس کی ممانعت عین حکمت ہے“ (روح المعانی ۱/۲۶۸، لہجہ فی الرازی ۳/۵۰)۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

”اسی موقع پر خصوصیت کے ساتھ ربا سے نہیں غالباً اس بنا پر وارد ہے کہ ان آیات میں ہر حال میں جہاد فی سبیل اللہ کے لئے خرچ کا حکم دیا گیا ہے، خواہ تنگی ہو یا خوشحالی، اور یہ حکم ترغیب



تحصیل مال کی ترغیب کو مستلزم ہے کہ مال جب تک نہ ہوگا کیسے خرچ کیا جائے گا، اس ترغیب کے پیش نظر لامحالہ لوگ مال حاصل کرنے کے لئے مختلف طریقے اختیار کریں گے اور تحصیل مال کا سب سے آسان طریقہ ربا کا لین دین ہے، اس لئے بہت زیادہ امکان تھا کہ مسلمان اسی طریق کو اپنالیں، اس خطرہ و اندیشہ کے پیش نظر قبل اس کے کہ یہ معاملہ واقع میں آئے شریعت نے اس سے روک دیا، بلکہ اس بنا پر اسے بعد کے کلام پر مقدم کیا۔

قتال فرماتے ہیں:

ممکن ہے یہ ارشاد باری اپنے ما قبل سے اس معنی کو متصل ہو کہ مشرکین کے مال و دولت کا اکثر حصہ سو وہی کے ذریعہ حاصل کیا ہوا تھا، اور وہ اس رقم کو اپنی فوجوں پر خرچ کیا کرتے تھے، امکان تھا کہ مسلمان بھی اپنے جنگی مصالح کے پیش نظر تحصیل مال کے اس طریق کو اپنالیتے تاکہ زیادہ سے زیادہ مال فراہم ہو سکے اور اس کے سہارے مسلمان جم کر اپنے دشمنوں کا مقابلہ کر سکیں، اس لئے شریعت نے رحمۃ و شفقت پہلے ہی اس سے منع فرما دیا۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ چونکہ پہلے مغفرت اور عذاب کا ذکر ہے، اس لئے اس کو یہاں ذکر کیا گیا کہ اگر ایسا کر دو گے تو عذاب سے دو چار ہو گے اور خصوصیت کے ساتھ اس سے روکنا اس کے عام لین دین کی وجہ سے ہوا (روح المعانی ۱/۲۶۸، و معنی فی الرازی ۳/۵۰)۔

آخری حصہ اور امام ابوحنیفہ کا ارشاد

”دوسری آیت جو آیت مذکورہ سے متصل ہے وہ یہ ہے:

”واتقوا النار التي أعدت للكافرين“ (ڈرو اس آگ سے جو کافروں کے لئے تیار کی

گئی ہے) اس مختصری آیت کے متعلق امام ابوحنیفہ کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے:

”قرآن مجید کی سب سے خوفناک آیت ’آیت بالا ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ تبارک

و تعالیٰ نے اہل ایمان کو اس آگ سے ڈرایا ہے جو خصوصیت کے ساتھ اہل کفر کے لئے تیار کی گئی

ہے“ (مدارک ۱/۴۱، کشاف ۱/۳۲۵، خازن ۱/۲۸۳، روح المعانی ۱/۲۶۹)۔

## تیسرے موقع کی آیات

اس موقع پر تقریباً پورا رکوع ہی ربا سے متعلق ہے اور اس سلسلہ کی مختلف باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں، ہم نے ان آیات کی تفسیر کے دو جز رکھے ہیں، اول آیات کے مختلف ٹکڑوں کی تفسیر، دوم آیات کے نزول و اجمال سے متعلق تحقیق۔

## تفسیر آیات

قوله تعالى: "لَا يَاقَوْمُونَ إِلَّا كَمَا يَقَوْمُ الَّذِي يَتَخَبَطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ" الآية (جو لوگ سو دکھاتے ہیں نہیں کھڑے ہو سکیں گے سواء اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے مچھلی بنا دیا ہو)۔

مفسرین نے قیام کی تفسیر میں دو قول ذکر کئے ہیں اور "تخبط" اور "مس" پر بھی کلام کیا ہے، اس موقع پر محض "تخبط" سے متعلق سید قطب شہید کے ایک اقتباس کے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے، موصوف فرماتے ہیں:

"اخری تفصیلات سے قطع نظر یہ تخبط اور مس دنیا کے اندر بھی ایک حقیقت واقعہ بن کر ظاہر ہوتا رہتا ہے، اس لئے کہ ہمیں خوب معلوم ہے کہ جن لوگوں کا مشغلہ یہی ربوی کاروبار ہے ان کو اپنے کاروبار کو بڑھانے یا خطرات سے بچانے کی خاطر دن رات جو وسوسوں و خیالات گھیرے رہتے ہیں ان کی حیثیت ان شیطانی اثرات سے کم نہیں ہے۔"

آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:

"جس عالم کے اقتصادی نظام کی ساری بنیادیں ہی ربا پر قائم ہوں وہاں بشریت نے تخبط اور مس سے بھی زیادہ سخت حالات کا مشاہدہ کیا ہے، بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس عرصہ میں جن جنگوں سے واسطہ پڑا ہے وہ دراصل اسی ربوی نظام کی پیداوار ہیں اور اس وقت تو ہزار ہا دروازے ایسے کھل چکے ہیں جو ساری انسانیت کو بدحواسی اور تباہی کی طرف لئے جا رہے ہیں اور ساری انسانیت شیطانی قیادت یا یوں کہئے کہ شیطان کی پیدا کردہ بدحواسی کے زیر سایہ ربا کے

راستوں پر گامزن ہے“ (فی غلال القرآن ۳۶۳)۔

قولہ تعالیٰ: ”قالوا انما البيع مثل الربوا“ (ان لوگوں نے کہا کہ بیچ بھی تو سود ہی کی طرح ہے) ”قالوا“ میں فاعل کی ضمیر کفار کی طرف لوٹ رہی ہے، ”انما البيع مثل الربوا“ کفار کا مقولہ ہے اسی رائے پر تمام مفسرین کا اتفاق ہے، اس کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

”کفار نے یہ کہہ کر بیچ اور ربا دونوں کو ایک ہی لڑی میں پرونے کی کوشش کی ہے، محض اس بنیاد پر کہ دونوں میں معاملات نفع آوری کا ذریعہ ہیں اور جب یہ جائز ہے کہ جس چیز کی قیمت ایک روپیہ ہے اسے دو میں بیچا جائے تو ایک روپیہ کو دو روپیہ کے عوض بیچنا بھی جائز ہوگا (روح المعانی ۱/۳۹۷)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

”اس ٹکڑے سے متعلق چند مسائل ہیں: اول یہ کہ لوگوں کو ربا کی حلت کی بابت یہ شبہہ درپیش تھا کہ ایک آدمی اگر کوئی کپڑا دس روپے میں خرید کر گیارہ کے عوض بیچے تو جائز ہے اسی طرح اگر دس روپے کو گیارہ روپے کے عوض بیچے تو اسے بھی جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ عقلاً ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا، یہ تو ”ربا النقد“ میں ہوگا، یعنی ہاتھوں ہاتھ معاملہ میں، اور ”ربا النسیئہ“ یعنی ادھار میں بھی یہی بات ہوگی، اس لئے کہ جو کپڑا فی الحال دس روپے کی قیمت رکھتا ہے اگر ادھار کر کے اسے گیارہ کے عوض میں بیچا جائے تو جائز ہے، اسی طرح روپے کے لین دین میں ہونا چاہئے، عقل اس میں بھی کوئی فرق محسوس نہیں کرتی اور بنیادی بات یہ ہے کہ جس طرح کپڑے والے معاملے میں باہمی رضامندی پائی جاتی ہے روپے والے معاملے میں بھی پائی جا رہی ہے، اور معاملات کے جواز و عدم جواز کی بنیاد باہمی رضامندی کے وجود و فقدان پر ہے“ (تفسیر رازی ۱/۳۷۳)۔

ایک شبہہ اور اس کا ازالہ

آیت کے الفاظ کے پیش نظر بعض مفسرین نے ایک سوال قائم کیا ہے اور پھر اس کا جواب

تحریر کیا ہے اور بعض حضرات نے محض جواب کا ذکر کیا ہے، امام رازی فرماتے ہیں:

”تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس آیت کے الفاظ کو دیکھتے ہوئے ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ”انما البیع مثل الربوا“ کیوں کہا گیا: ”انما الربا مثل البیع“ کیوں نہ کہا گیا، حق تو یہی تھا، اس لئے کہ بیع کی حلت متفق علیہ ہے اور ان کا مقصود بیع پر ربا کو قیاس کرنا ہے اور قیاس کا قاعدہ یہ ہے کہ مختلف فیہ کو مشبہ اور متفق علیہ کو مشبہ بہ بنایا جائے اور یہاں اس کے برعکس معاملہ ہے، اس میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ ہے کہ انہوں نے قیاس کے طریق کو استعمال کرنے کا قصد ہی نہیں کیا ان کا مقصود تو محض یہ بتانا ہے کہ ربا اور بیع دونوں ہم مثل ہیں اور اس تقدیر پر بیان میں دونوں میں سے کسی ایک کو مقدم اور دوسرے کو مؤخر کیا جاسکتا ہے“ (رازی ۱/۳۷۳)۔

”تفسیر مدارک“ میں ہے:

”انما الربا مثل البیع“ نہیں فرمایا یا جو دیکھ گنگلوربا کی بابت ہے نہ کہ بیع کے متعلق اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ربا کا ذکر پہلے ہو، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے بطور مبالغہ کے یہ اسلوب اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ربا کی حلت ان کے اعتقاد میں اس درجہ راسخ ہو چکی تھی کہ انہوں نے خود ربا کو اصل قرار دے کر بیع کو اس کے ساتھ تشبیہ دی“ (مدارک ۱/۱۰۸، کذافی الکشاف ۱/۲۸۷)۔

صاحب روح المعانی فرماتے ہیں:

”کفار نے بطور مبالغہ حلت کے حق میں ربا کو اصل قرار دیا ہے اور بیع کو اس سے تشبیہ دی ہے“ (روح المعانی ۱/۳۹۷)۔

قولہ تعالیٰ: ”وأحل الله البيع وحرم الربوا“ (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربوا کو حرام کیا ہے)۔

اس قطعہ آیت کی بابت مفسرین کا اختلاف ہے کہ مقولہ کفار کا جز ہے یا ارشاد خداوندی کا جز ہے، علماء نے دونوں ہی رائیں اختیار کی ہیں۔

ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ کفار کا مقولہ ہے اور ان کا مقصود اس سے یہ ہے کہ جب بیع اور

ربا دونوں میں زیادتی پائی جاتی ہے اور باہمی رضامندی کی وجہ سے تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک جگہ تو ایسی زیادتی کو حرام قرار دیں اور دوسری جگہ حلال قرار دیں، امام رازی فرماتے ہیں:

”یہاں احتمال ہے کہ یہ حصہ بھی کفار کا مقولہ ہو اور ان کی مراد یہ ہو کہ یہ دونوں معاملات ہم مثل ہیں اور تم کہتے ہو کہ اللہ نے بیح کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اس لئے کہ یہ تو دو ہم مثلوں کے درمیان تفریق کا معاملہ ہے اور ایسا سراسر حکمت کے خلاف ہے“ (تفسیر کبیر ۲/۴۳-۳۴۳)۔

روح المعانی میں مذکور ہے:

”ممکن ہے کہ یہ حصہ کلام کفار کا جز ہو اور ان کا مقصود شریعت کا انکار و رد ہو، بایں معنی کہ اللہ کے نزدیک متماثلات: یعنی ہم مثل اشیاء کی بابت ایسا فرق نہیں ہو سکتا“ (روح المعانی ۱/۳۹۸)۔ علامہ خازن نے اسی قول کو اختیار کیا ہے (خازن ۱/۳۰۲)، حافظ ابن حجر نے بھی ”فتح الباری شرح بخاری“ میں اس احتمال کا ذکر فرمایا ہے (فتح الباری ۱/۱۵۸)، لیکن اکثر حضرات کے نزدیک قول مختار احتمال ثانی ہے، یعنی یہ کہ یہ حصہ کفار کا مقولہ نہیں بلکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں:

”اکثر مفسرین کا اتفاق ہے کہ کفار کا کلام محض پہلا ٹکڑا ہے اور ”أحل الله بيع و حرم الربوا“ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: جس کا مقصد کفار کے قول کی تردید ہے کہ تم شہیت کا دعویٰ کیسے کرتے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک کو حلال اور ایک کو حرام قرار دیا ہے اور حلال و حرام کبھی ہم مثل نہیں ہو سکتے“ (تفسیر کبیر ۲/۳۴۳)۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے، نیز ذکر فرمایا ہے کہ بعض حاذقین علوم شرع نے قول اول کو بعید از قیاس قرار دیا ہے، امام رازی فرماتے ہیں:

”اس قول کی تائید مختلف وجوہات سے ہوتی ہے، اول یہ کہ اگر اسے کلام کفار کا جز مانا جائے

تو اس سے پہلے کلام کا کچھ حصہ مقدر ماننا پڑے گا، اس لئے کہ بغیر تقدیر کلام صحیح نہ ہوگا، لہذا یا تو اس سے پہلے کوئی سوالیہ لفظ مقدر مانا جائے اور سوال محض انکار کے لئے ہوگا، یا یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے مسلمانوں کے قول کو نقل کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے، اس لئے ”وانتم تقولون“ (یعنی تم مسلمانوں کا کہنا ہے) جیسے الفاظ مقدر مانے جائیں گے اور اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ تقدیر اصل کے خلاف اور ناپسندیدہ ہے، اور اگر اسے اللہ کا کلام قرار دیں تو اس قسم کی کسی چیز کی ضرورت نہ ہوگی۔

دوم: یہ کہ مسلمانوں نے تمام ابواب بیوع میں جواز کی بابت ہمیشہ اسی آیت سے استدلال کیا ہے، اگر انہیں اس کا قطعی علم نہ ہوتا کہ یہ کلام الہی ہے تو ان کے لئے اس سے استدلال کسی طرح جائز نہ ہوتا۔

سوم: یہ کہ اس کے بعد الفاظ و آیات سے اس کے کلام خداوندی ہونے کی تائید ہوتی ہے“ (تفسیر کبیر ۱/۳۷۷)۔

صاحب ”روح المعانی“ فرماتے ہیں:

”یہ مستقل جملہ ہے اور اللہ ہی کا ارشاد ہے اور اس سے کفار کے دعویٰ مساوات (یعنی بیع و ربا کے یکساں ہونے) کی تردید مقصود ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا قول قیاس فاسد پر مبنی ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس کا اعتبار نہیں ہوتا، چہ جائے کہ قیاس فاسد اور نص موجود ہے کہ اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام فرمایا ہے“ (روح المعانی ۱/۹۸۱-۹۹۷)۔

نیز موصوف نے ایک مثال کے ذریعہ اس فرق کی تائید اور مساوات و برابری کی تردید فرمائی ہے۔

”علاوہ ازیں دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے، اس لئے کہ اگر کوئی آدمی ایک ایسا کپڑا جس کی قیمت ایک درہم ہے، دو درہم میں بیچتا ہے تو پورے کپڑے کو دو درہم کے مقابلے میں قرار دیتا ہے اور اس طور پر دو درہم کے ہر ہر حصے کے بالمقابل کپڑے کا ایک حصہ پڑتا ہے۔

برخلاف اس کے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچا جائے کہ اس صورت میں دوسرے درہم کے مقابلے میں کچھ نہیں ہوگا“ (روح المعانی ۱/۳۹۷)۔

حاصل یہ ہے کہ مفسرین نے دونوں ہی احتمالات کا ذکر کیا ہے، اور کسی نے قول اول کو ترجیح دی ہے اور کسی نے دوم کو، یہ ضرور ہے کہ اکثر حضرات نے دوسرے ہی کو اختیار کیا ہے۔ ارشاد خداوندی قرار دینے کی صورت میں آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہر حکم شرع کی حکمت و علت کا جان لینا اور سمجھ لینا ضروری نہیں اور تمہارے بس میں بھی نہیں، اس لئے یہاں قیاس سے کام نہ لو بلکہ نص کو اپناؤ، یہی وجہ ہے کہ مولانا ناظر حسن صاحب نے فرمایا ہے کہ ارشاد خداوندی ماننے کی صورت میں یہ آیت ”جلالی انداز“ کی ہوگی گویا کہ ربا کو مانند بیع قرار دینے والوں کو ڈانٹا جا رہا ہے کہ تم نے کیا دونوں کی مماثلت و برابری کی رٹ لگا رکھی ہے، حالانکہ ہم نے ایک کو حلال اور ایک کو حرام قرار دیا ہے۔

قوله تعالى: ”يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ“ (اللہ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے) آیت بالا کی صراحت کی بنا پر یہ تو قطعی ہے کہ سودی معاملات سے مال گھٹتا ہی ہے اور صدقہ و خیرات سے اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، لیکن یہ بات رہ جاتی ہے کہ یہ کمی و اضافہ کس اعتبار سے ہوتا ہے؟ صرف آخرت کے اعتبار سے یا یہ کہ دنیا و آخرت دونوں کے اعتبار سے، روایات و آثار صحابہ میں دونوں ہی باتیں منقول ہیں۔

”روح المعانی“ میں مذکور ہے:

حضرت ابن مسعود سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”سود اگرچہ بڑھتا رہے لیکن انجام اس کا نقصان و کمی ہی کی طرف ہوتا ہے“، اور مشہور تابعی حضرت معمر سے منقول ہے: ”ہم نے سنا ہے کہ سود والے پر چالیس سال بھی نہیں گزرنے پاتے کہ اس میں کمی واقع ہو جاتی ہے“ (روح المعانی ۱/۳۹۸)۔

مذکورہ بالا دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقصان دنیا کے اعتبار سے ہوتا ہے، علامہ

خازن نے دنیاوی نقصان کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

(۱) حقیقۃً مالِ کالم ہو جانا (۲) تباہ و برباد ہونا، (۳) بے برکتی ہونا (خازن ۱/۲۰۴)۔

”یہ نقصانِ آخرت میں ہوگا، بایں معنی کہ دنیا میں رہتے ہوئے اس مال کو اللہ کے راستے میں خرچ کر کے جن اخروی فوائد و منافع کی وہ توقع کیا کرتا تھا ان سے محروم رہے گا“ (روح المعانی ۱/۴۹۸)۔

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے اللہ تعالیٰ ایسے شخص کا نہ تو صدقہ قبول کرتے ہیں اور نہ حج اور نہ ہی جہاد و صلہ رحمی“ (خازن ۱/۲۰۴)۔

حضرت ابن عباسؓ کے اس ارشاد سے صحابہ کی تائید و توضیح ہوتی ہے، یہ تصریحات تو مال کے نقصان سے متعلق ہیں، رہا صدقہ کی وجہ سے مال میں اضافہ کا ہونا تو اس سلسلہ میں بھی بکثرت روایات ملتی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے:

”اے ابن آدم! تو خرچ کرتا رہے گا، جتھے پر خرچ کرتا رہوں گا“ (مشکوٰۃ باب الانفاق)۔

اس روایت کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ یہ اضافہ دنیا ہی میں ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے ہی ایک دوسری روایت یوں مروی ہے۔

”حضور ﷺ نے فرمایا اگر کوئی آدمی ایک کھجور کے برابر کوئی چیز اللہ کے راستے میں خرچ کرے بشرطیکہ پاک کمائی سے ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پاک کمائی ہی کو قبول کرتے ہیں تو اللہ اس کو اپنے واسطے ہاتھ سے قبول فرما کر اس کو صدقہ کرتے رہتے ہیں، جیسے کہ تم میں سے کوئی اپنے بچھوے کی پرورش و نگہداشت کرتا ہے حتیٰ کہ وہ صدقہ پہاڑ کی مانند ہو جاتا ہے“ (مشکوٰۃ باب فضل الصدقہ)۔

اس روایت، نیز اس جیسی بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اضافہ آخرت میں ہوگا اور حق یہ ہے کہ یہ نقصان و اضافہ دنیا و آخرت دونوں میں ہوتا ہے، ہاں یہ کہ دنیا میں کبھی یہ نقصان مال کی کمی کے بجائے اس کی کثرت کے ساتھ ساتھ بے برکتی کی صورت میں ہوتا ہے،



جیسا کہ ”خازن“ نے ذکر کیا ہے، ایسے ہی اضافہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ قلت کے ساتھ بے اختیار بکت ہوتی ہے، جیسا کہ تجربات سے ظاہر ہے، امام رازی نے تفصیل کے ساتھ دونوں جگہ اس نقصان و اضافہ کا ہونا ذکر فرمایا ہے وہ فرماتے ہیں:

”سوڈ کو مٹانے اور صدقہ کو بڑھانے کی بابت یہ بھی احتمال ہے کہ دنیا میں ہو اور یہ بھی کہ آخرت میں ہو، رہا سوڈ کا مٹانا تو دنیا میں مختلف صورتوں سے ہوتا ہے اور یہ کہ سوڈ خور کا مال اگر چہ بظاہر بڑھتا رہے لیکن آخر کار فقر وفاقہ کی طرف لیجاتا ہے اور برکت تو اس کے مال سے اٹھ ہی جاتی ہے، دوم اگر اس کا مال کم نہ ہو تو بھی اس معاملہ کو اپنانے کے نتیجے میں اسے تمام لوگوں کی جانب سے عام مذمت و ملامت تنقیص و تحقیر اور بددیانتی و خیانت اور فسق و قساوت قلبی کے الزام وغیرہ بہت سے برے برے اوصاف کا سامنا کرنا پڑتا ہے، سوم جن غریبوں اور تنگدستوں کا مال سوڈ کی صورت میں وہ لیتا ہے وہ اسے لعنت و ملامت تو کرتے ہی ہیں اس سے نفرت بھی کرتے ہیں، حتیٰ کہ اس کے لئے بددعائیں کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے اس کے جان و مال سب سے برکت اٹھ جاتی ہے، چہارم یہ کہ جب لوگوں میں یہ چرچا ہوتا ہے کہ فلاں شخص نے سوڈی کاروبار کے ذریعہ بڑی دولت جمع کر لی ہے تو لامحالہ برے لوگوں کی نظریں اس کی طرف اٹھنے لگتی ہیں اور چوروڈا کو اس کی فکر میں لگ جاتے ہیں، محض یہ سوچ کر کہ یہ ساری دولت اس کے خون و پسینے کی کمائی تو ہے نہیں پھر اس کے ہاتھ میں کیوں رہے؟“۔

اسی طرح آخرت میں مختلف وجوہ سے اس کے گھٹانے و مٹانے کا ذکر کیا ہے۔

”اول جیسا کہ حضرت ابن عباس سے نقل کیا جا چکا ہے کہ آخرت میں وہ سارے نیک اعمال اس کے حق میں بے فائدہ و بے ثمرہ ثابت ہوں گے جن کو انجام دینے میں اس نے اس مال سے مدد لی ہوگی۔

دوم موت کے بعد انسان کے پاس دنیا کا مال و اسباب تو رہ نہیں جاتا، بلکہ اس کا وبال اور انجام بد سامنے اور اس پر مسلط ہوتا ہے

سوم ایک روایت میں آیا ہے کہ مال دار لوگ جنت میں فقراء سے پانچ سو سال بعد میں داخل ہونگے، تو جب حلال ذرائع سے دولت جمع کرنے والوں کا وہاں یہ حال ہوگا تو حرام ذرائع سے جمع کی جانے والی دولت اور اس کے رکھنے والوں کا حال کیا ہوگا، اس کے بعد دنیا و آخرت دونوں جگہ صدقہ بڑھانے کے متعلق فرماتے ہیں:

جس طرح دنیا میں سودی مال میں نقصان مختلف وجوہ سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح صدقہ کا اضافہ بھی مختلف صورتوں سے ہوتا ہے۔

اول۔ جب بندہ اللہ کے کاموں اور اس کے احکام پر عمل پیرا ہونے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی ضرورتوں کا ذمہ دار بن جاتا ہے، لہذا اگر کوئی انسان اپنے فقر اور اپنی ضرورت کے باوجود اللہ کے حاجتمند بندوں کے ساتھ حسن سلوک کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو کبھی بھوکا و پیاسا اور بیکار و ضائع نہیں چھوڑ سکتا۔

دوم۔ روز بروز اس کا خیر کی وجہ سے اسکے جاہ و شہرت میں اضافہ ہوتا ہے لوگوں کی توجہ اس کی طرف بڑھتی ہے اور اس سے آپسی موانست و محبت میں زیادتی ہوتی رہتی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مال و دولت کے مقابلے میں یہ چیزیں کہیں زیادہ قدر و قیمت رکھتی ہیں۔

سوم۔ فقراء و مساکین اس کے لئے صدق دل سے دعاء کرتے ہیں۔

چہارم۔ جب اس کے متعلق یہ شہرہ و چرچا ہوتا ہے کہ وہ ہر موقع پر خیر کے کاموں میں آگے آگے رہتا ہے اور صدقہ و خیرات میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے تو برے لوگوں کی نگاہیں اس کے مال کی طرف نہیں اٹھتیں، (تفسیر کبیر ۷۶۱-۷۷۵)۔

جب کھجور کی ادائیگی کا وقت ہو تو اس شخص نے ان دونوں سے کہا کہ میرے پاس فقط اتنی مقدار کھجور ہے جتنی آپ کو دینی ہے، اب اگر میں معاملہ کے تحت ساری کی ساری کھجور آپ حضرات کو دیدوں تو میرے اہل و عیال بھوک سے مرجائیں گے، اس لئے اگر آپ مناسب سمجھیں تو نصف مقدار ابھی لے لیں اور نصف چھوڑ دیں جسے بعد میں دوگنا کر کے آپ

کو دیدوں گا، یہ حضرات اس صورت پر راضی ہو گئے اور اس کو مہلت دیدی حضور ﷺ کو جب یہ معلوم ہوا تو منع فرما دیا، پھر یہ آیت نازل ہوئی، حضرت عطاء و حضرت عکرمہ کا یہی قول ہے، چہارم ان کا نزول حضرت عباس اور حضرت خالد بن ولید کی بابت ہوا کہ یہ دونوں حضرت بل کر بنو ثقیف کے کچھ لوگوں سے سودی کاروبار کیا کرتے تھے جب یہ دونوں حضرات مسلمان ہوئے تو فریق دوم کے ذمہ ان کی کافی رقم تھی یہ حضرات اس رقم کے مطالبہ کا ارادہ کر رہے تھے کہ اس سے روک دیا گیا، یہ سدی کا قول ہے (تفسیر کبیر ۱/۴۷۰-۴۷۱، روح المعانی ۱/۳۹۹، خازن ۱/۵۱-۲۰۳، درمنثور ۱/۳۶۵، کبیر ۱/۳۷۸)۔

قوله تعالى: "فان لم تفعلوا فاذنوا نوبحروب من الله ورسوله" (لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول سے)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

”اس بابت اختلاف ہے کہ اس آیت میں خطاب کن لوگوں سے ہے، آیا ان اہل ایمان سے جو ایمان لانے کے باوجود اپنے سابقہ ربوی معاملات اور لین دین پر مصر تھے، یا ان کفار سے جو باکوحلال سمجھتے تھے، قاضی عیاض کا قول ہے کہ احتمال اول راجح ہے، اس لئے کہ بظاہر خطاب ان لوگوں سے ہے جن کو سابقہ آیت میں خطاب کیا گیا ہے اور وہ ہر چہ ارا قوال میں اہل ایمان ہی ہیں“۔

قوله تعالى: "لاتظلمون و لاتظلمون" (نہ تم کسی پر ظلم کرو گے نہ تم پر کسی کا ظلم ہوگا)۔

تفسیر مدارک و کشاف میں مذکور ہے:

”تم قرضداروں پر قرض سے زائد طلب کر کے ظلم نہ کرو اور نہ قرض سے کم دے کر کہ تم پر ظلم

کیا جائے“ (مدارک ۱/۱۰۸، کشاف ۱/۲۸۸)۔

خازن میں ہے:

”قرض دار پر ظلم کے قبیل سے یہ بھی ہے کہ قرض خواہ اس سے ہدیہ کا لین دین رکھے، یہ بھی

ربا کے حکم میں ہے، اور حرام ہے، اگر قرض سے پہلے ان کے درمیان اس قسم کا معاملہ نہ پایا جاتا ہو، ورنہ کوئی حرج نہیں“ (خازن ۱/۱۱۷)۔

قوله تعالى: ”وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة“ (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

تفسیر ”خازن“ میں مذکور ہے:

”جب سابقہ آیات نازل ہوئیں تو بنو مغیرہ اور دیگر قرض داروں نے اپنے قرض خواہوں کے سامنے اپنی تنگدستی کی شکایت کی اور خوشحالی آنے تک مہلت طلب کی، لیکن قرض خواہوں نے مہلت دینا منظور نہیں کیا تو یہ آیت نازل ہوئی“ (خازن ۱/۲۰۵)۔

علامہ خازن نے یہ بھی ذکر فرمایا ہے:

”اس آیت میں جو حکم دیا گیا ہے اس کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ صرف ربوی قرض کے ساتھ خاص ہے یا یہ کہ ہر قسم کے لئے ہے، حضرت ابن عباس، قاضی شریح، نیز ضحاک و سدی کا قول ہے کہ یہ آیت خصوصیت کے ساتھ ربا سے متعلق ہے اور مجاہد، نیز مفسرین کی جماعت کا کہنا ہے کہ یہ حکم ہر تنگ دست قرضدار کے لئے ہے، یہ جماعت کہتی ہے کہ اگر یہ حکم ربوی قرض کے ساتھ خاص ہوتا تو ”وان كان ذو عسرة“ فرمایا جاتا، یعنی كان کا اسم كان کے اندر پائی جانے والی ضمیر ہوتی جو ربوی قرض لینے والے کی طرف لوٹتی جس کا ذکر گذشتہ آیات میں آیا ہے لیکن یہاں ”وان كان ذو عسرة“ فرمایا گیا ہے، یعنی ”ذو عسرة“ کو ”كان“ کا اسم بنا کر اسے ایک مستقل جملہ بنا دیا گیا ہے اور یوں ایک عام حکم بیان کیا گیا ہے“ (خازن ۱/۲۰۵)۔

قوله تعالى: ”وان تصدقوا خير لكم“ (اور اگر معاف کر دو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

”اس آیت میں مذکور تصدق، یعنی صدقہ کرنے کی بابت دو قول ہیں اور مراد یہ ہے کہ

{۱۰۱}

قرض دار پر جو رقم ہے اسے اسی پر صدقہ کر دو (یعنی تصدق سے معروف صدقہ مراد ہے)، دووم  
مہلت و ڈھیل کو تصدق سے تعبیر کیا گیا ہے (کبیر ۱/۳۸۰) کہ ایسے شخص کے حق میں مہلت بھی  
بمنزلہ صدقہ ہے، چنانچہ بعض روایات میں آیا ہے کہ اس مہلت پر ہر روز قرض کی بقدر روپیہ صدقہ  
کرنے کا ثواب ملتا ہے جیسا کہ خازن و کشاف میں مذکور بھی ہے) (دیکھئے: خازن ۱/۲۰۹، کشاف

-(۲۸۸/۱)

## آیات کا وقت نزول اور مفہوم میں اجمال

### ان آیات کا وقت نزول

یہ تو متعین ہے کہ ان آیات کا نزول سورہ نسا وغیرہ کی آیات سے بہت مؤخر ہے، اور حضور اکرم ﷺ کی اخیر عمر مبارک میں ہے، لیکن تعین وقت میں اختلاف ہے، البتہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے کہ قرآن کریم کی سب سے آخری آیت ربا والی آیت ہے، اور اس سے یہی آیت مراد ہے، حضرت عمر کا یہ مقولہ ”احکام القرآن، روح المعانی“ وغیرہ تمام کتب تفسیر میں مذکور ہے، نیز حضرت عمرؓ کے علاوہ حضرت عائشہ وغیرہ سے بھی یہ قول منقول ہے، ”روح المعانی“ میں مذکور ہے:

”امام احمد، ابن ماجہ، اور ابن جریر نے حضرت عمر سے اس روایت کی تخریج کی ہے“ (روح المعانی ۱/۳۹۸)، سیوطی نے ابن الضریس اور ابن المنذر کی تخریج کا بھی ذکر کیا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں: ”بخاری، ابو عبیدہ، ابن جریر اور بیہقی نے شعبی کے طریق سے حضرت ابن عباس کا بھی یہی مقولہ نقل کیا ہے“ (درمنثور ۱/۳۶۱)۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سب سے آخری آیت حضرت جبرئیل یہ لے کر آئے اور حضور ﷺ سے فرمایا کہ اس آیت کو سورہ بقرہ کی دوسواویں آیت پر رکھیں، حضور ﷺ اس کے نزول کے بعد صرف اکیاسی یا اکیس یا سات دن یا محض چند گھنٹے با حیات رہے (مدارک ۱/۱۰۹) تفسیر کبیر ۲/۳۸۰)۔

امام رازی نے اس آخریت کو ذرا تفصیل سے بایں الفاظ ذکر فرمایا ہے:

حضرت ابن عباسؓ کا مقولہ ہے کہ یہ آیت نزولاً مؤخر ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ جب حجۃ الوداع کے لئے تشریف لے گئے تو آیت کلامہ نازل ہوئی (یعنی سورہ نساء کی آخری آیت) پھر جب آپ میدان عرفات میں پہنچے تو سورہ مائدہ کی مشہور آیت جو سورت کے آغاز میں ہی ہے، یعنی: ”الیوم اکملت لکم دینکم.....“ کا نزول ہوا، اس کے بعد آیات ربا میں سے آخری آیت ”وانقوا یوما توجعون فیہ الی اللہ“ نازل ہوئی“ (تفسیر کبیر ۳۸۰/۲)۔

مذکورہ بالا عبارت و اقوال سے یہ بات بخوبی ظاہر ہے کہ یہ آیات یا ان کا کچھ حصہ نزول کے اعتبار سے مؤخر ہے اور آخری آیات میں شامل ہے، لیکن نزول کے وقت کی وضاحت ان تصریحات سے نہ ہو سکی۔

ملا علی قاری نے ”مرقاۃ شرح مشکاۃ“ میں اس آخریت کو ایک دوسرے انداز سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”یہ آیت باعتبار نزول مؤخر ضرور ہے، لیکن علی الاطلاق نہیں، بلکہ یہ تاخیر اس معنی میں ہے کہ معاملات سے متعلق آیات میں یہ آیت سب سے اخیر میں نازل ہوئی، ورنہ علی الاطلاق مؤخر تو سورہ مائدہ والی آیت ہی ہے، جن اقوال میں اس آیت کے نزولاً مؤخر ہونے کا ذکر ہے ان کا حاصل صرف اتنا ہے کہ ان آیات کے نزول کے بعد آپ بہت قلیل مدت با حیات رہے“ (مرقاۃ ۳۰۶/۳)۔

### ان آیات کا اجمال

یہ تفصیل تو عنوان کے جزاء اول (یعنی ان آیت کے نزول کے وقت) سے متعلق تھی، عنوان کا جزء ثانی ان آیات کی بابت ”اجمال“ پر گفتگو ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آیات بالا کے مشہور نکلڑے: ”احل اللہ البیع“ کی بابت بعض حضرات نے اجمال کا دعویٰ کر کے اپنے غلط نظریات کی تقویت و تائید کے لئے اس سے استدلال کیا ہے، چنانچہ آغاز کتاب میں

ذکر کیا جا چکا ہے کہ علامہ ثناء و بیس مصری نے حلت سو سے متعلق اپنے مضمون میں حلت کی ایک بنیاد اس اجمال کو بھی قرار دیا ہے، اس موقع پر یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ بعض اکابر متقدمین نے بھی اسے مجمل کہا ہے، لیکن ان کے نزدیک اس کے اجمال کا کیا مطلب ہے؟ نیز یہ کہ آیا دونوں کے نزدیک اجمال کا ایک ہی مفہوم ہے یا الگ الگ، اسکو ہم ان شاء اللہ پورے طور پر واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

اجمال کا مفہوم متقدمین کے نزدیک اور اس کے وجوہ

ایک مصری عالم نے اپنے ایک بیان میں ذکر کیا ہے:

”ہمارے علماء (یعنی علماء شوافع) نے اس آیت کو مجمل مانا ہے، اس لئے کہ قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں ربا مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے، لہذا ربا سے متعلق آیات نص نہیں ہیں، بلکہ مجملات کے قبیل سے ہیں (علماء مصر کی سو پر بحث ۱۳)۔“

صاحب روح المعانی فرماتے ہیں:

”بعض حضرات کا کہنا ہے: ”احل الله البيع و حرم الربا“ میں بیع اور ربا باعتبار مفہوم کے مجمل ہیں، لہذا کسی بیع کی حلت یا ربا کی حرمت کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جاسکتا جب تک کہ اس کا بیان نہ آجائے، اس کی تائید حضرت عمرؓ کے ارشاد سے ہوتی ہے“ (روح المعانی ۱/۴۹۸)۔  
حضرت عمرؓ کے جس ارشاد کا صاحب ”روح“ نے ذکر کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ انہوں نے جس موقع پر یہ فرمایا کہ سب سے آخری آیت ربا والی ہے، یہ بھی فرمایا:

”اس کے بعد قبل اس کے کہ حضور ﷺ اس آیت کی تفسیر و وضاحت ہمارے سامنے پیش فرماتے آپ کی وفات ہوگئی، لہذا ”ربا اور ریبہ“ (یعنی جس چیز میں ربا کا شک ہو) دونوں چھوڑ دو“ (حوالہ سابق ۱/۴۹۸)۔

ان کا یہ ارشاد عام طور سے مفسرین نے اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے، جیسا کہ آئندہ آنے والا ہے، امام رازی فرماتے ہیں:



امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ یہ آیت ان مجمل آیات کے قبیل سے ہے جن کو علی الاطلاق اختیار کرنا اور مستدل بنانا صحیح نہیں ہے اور یہی میرے نزدیک بھی مختار و پسندیدہ ہے“ (تفسیر کبیر لہ رازی ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵)۔

اس کے بعد امام رازی نے مختلف دلائل سے اس اجمال کو ثابت کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ”ہمارے (یعنی شوافع کے) یہاں اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو اسم معرف باللام ہو وہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا، بلکہ وہ اپنے مدلول کی صرف ماہیت اور حقیقت کو بتاتا ہے اور ایسی صورت میں اس پر عمل کے لئے حکم کا کسی ایک صورت میں ثابت ہو جانا کافی ہے، دوم یہ کہ اگر عموم تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ عموم کا فائدہ دینے میں جمع سے کمتر و کمزور ہوگا، پھر یہ کہ اس عموم میں لامحالہ بہت سی تخصیصات کرنی ہوں گی، جن کا حصہ واحصا نہیں ہو سکتا اور ایسا عموم کلام الہی و کلام نبوی دونوں کے شایان شان نہیں، سوم حضرت عمرؓ کا ارشاد اس اجمال کی دلیل ہے، چہارم ظاہر آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ ہر بیع حلال اور ہر باحرام ہو اور ربا کے معنی زیادتی کے ہیں اور زیادتی سے کوئی بیع خالی نہیں، محض اس آیت کی بنیاد پر حلال و حرام کے درمیان تمیز نہیں ہو سکتی تھی، نتیجہ یہ کہنا پڑے گا کہ آیت مجمل ہے“ (تفسیر کبیر ۳۷۲، ۳۷۳)۔

شیخ محمد خضریٰ نے امام رازی کی ذکر کردہ پہلی دلیل کو ذرا تفصیل کے ساتھ باس الفاظ ذکر کیا ہے۔

”ال- تین معانی کے لئے آتا ہے، استغراق، جنس اور عہد، یہاں محض استغراق مجرد عن العہد کے لئے نہیں ہو سکتا (یعنی محض استغراق نہیں مراد لے سکتے، عہد ضروری ہے)، ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ ہر زیادتی کا کھانا ممنوع ہے اور یہ باطل ہے، اس لئے کہ بیع میں بھی بسا اوقات زیادتی ہوتی ہے، لہذا اس سے خاص زیادتی کا مراد لینا ناگزیر ہے اور اس کا کوئی بیان اس موقع پر نہیں ہے، اس لئے آیت، مجملات کے قبیل سے ہوگی“ (علماء مصری سوپر بحث ۳۶۱)۔

اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے ایک اور ارشاد سے بھی مدد لی جاتی ہے جس کو شیخ محمد ابو زہرہ

ہے اپنے رسالہ میں ذکر کیا ہے:

”میراجی چاہتا ہے کہ تین چیزوں کے متعلق خصوصیت سے حضور اکرم ﷺ نے ہم کو ہدایات دی ہوتیں جن پر ہم کار بند ہوتے، حد، کلالہ، اور ربا کی کچھ صورتیں“ (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ۷۲۵) بلکہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ سے یہاں تک منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”بخدا ہم نہیں جانتے، ہو سکتا ہے کہ ہم تم کو کچھ ایسی چیزوں کا حکم دیدیں جو تمہارے لئے مناسب و کار آمد نہ ہوں، اس لئے شک و شبہ والی چیزیں چھوڑ کر بے شک و شبہ امور کو اختیار کرو“ (ایضاً ۳۰)۔

رسالہ ”علمائے مصر کی سو پر بحث“ میں ایک دوسری وجہ کی بنیاد پر آیت کو مجمل قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس میں مذکور ہے۔

”قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں لفظ ”ربا“ دو جاہلیت میں رائج ربا کے معنی و مفہوم کے علاوہ مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے، اس لئے مفسرین کی ایک بڑی تعداد نے مجبور ہو کر آیت کو مجمل قرار دیا ہے“ (کتاب مذکور ۱۳)۔

### آیات کے اجمال کی حیثیت و حقیقت

یہ ساری تفصیلات تو ”ثبوت اجمال“ سے متعلق تھیں، علماء و مفسرین کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو یا تو اجمال کو مانتا ہی نہیں اور اجمال کی تردید کرتا ہے اور اگر مانتا ہے تو آیت کو عام جملات کے قبیل سے نہیں مانتا، بلکہ منشاء اجمال کی تعیین کر کے اس کو مخصوص اور دوسرے جملات سے الگ قرار دیتا ہے۔

مولانا ناظر حسنؒ نے اپنے رسالہ میں اس اجمال کا جواب دیا ہے، اگرچہ انکا انداز بیان کہیں کہیں پر بہت سخت ہو گیا ہے، مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنے رسالہ میں حضرت عمرؓ کے قول کی وضاحت کر کے اس اجمال کو سلجھانے کی کوشش فرمائی ہے، مولانا ناظر حسن صاحب فرماتے ہیں:

”﴿احل الله البيع و حرم الربا﴾ دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل جملے ہیں اور ان

میں تقابل تضاد کا ہے (یعنی ایک دوسرے کی ضد ہے کہ) ایک کا حکم حلت اور ایک کا حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ احکام اور نتائج کا ایک دوسرے کے منافی ہونا، عقلاً و عرفاً محکوم علیہ (جن چیزوں سے احکام کا تعلق ہے، ان) کے منافی ہونے کو مستلزم ہے، لہذا ربا کو لغت کے اعتبار سے شامل بیع ماننا درست نہیں ہے، جیسا کہ ”یصحق اللہ الربا ویروبی الصدقات“ میں ربا کو شامل صدقہ کہنا درست نہیں ہے، دونوں حقیقتیں مختلف ہیں“ (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ۵)۔

مولانا موصوف ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

”اگر آیت مجمل ہوتی تو مخاطبین اولین ضرور استفسار کرتے، حالانکہ ایسا ثابت نہیں، نیز کفار کا قول مماثلت (یعنی انما للبیع مثل الربا) بھی عدم اجمال کو بتاتا ہے“ (ایضاً ۱۲)۔

حاصل یہ کہ مولانا موصوف نے شدت کے ساتھ اجمال کا انکار کیا ہے، لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ آیت میں اجمال ہے، مگر اس ربا سے متعلق نہیں جو اس وقت عملاً و عرفاً رائج تھا، بلکہ ربا شرعی سے متعلق ہے، یعنی معاملات کی وہ صورتیں جن کو شریعت نے ربا قرار دیکر حرام بتایا ہے، جن حضرات نے اجمال کو تسلیم کر کے اس کی تفصیل اور منشاء اجمال کی تعیین و توضیح کی ہے ان کا یہ رجحان و تحقیق ہے۔

چنانچہ ابو بکر جصاص رازی نے اس اجمال کی وجہ یہ تحریر کی ہے کہ شریعت محمدیہ میں ”ربا“ ایک شرعی اصطلاح ہے جس کے تحت مختلف ایسے افراد آگئے ہیں جن کو اہل عرب اس شریعت سے پیشتر ہرگز ربا کا مصداق نہیں قرار دیتے تھے، نیز قرآن مجید کی اصل مراد کو مخاطبین اولین ظاہر آیت سے سمجھ گئے تھے اور اس سلسلہ میں ان کے سامنے کوئی اور راہبام نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ آیات قرآنیہ کو اصلاً ربا النسیئہ (یعنی اس وقت کے رائج سود) سے ہی متعلق مانا گیا ہے، بلکہ اسی بنیاد پر کہنے والوں نے ”ربا النسیئہ“ کو ”ربا القرآن“ کا عنوان دیا ہے، اس لئے کہ اس وقت یہی عرف و عمل میں رائج تھا۔

اس اجمال کا ایک باعث حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہونا: ”ربا کے ستر اجزاء ہیں“

(مشکوٰۃ ۲۴۶) اور آپ نے اپنی زبان مبارک سے صرف چند کابیان فرمایا، اور کوئی بعید نہیں کہ شیخ محمد ابو زہرہ نے حضرت عمرؓ کا جو ایک قول نقل کیا ہے جسے ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں اس کا منشا یہی حدیث ہو کہ چونکہ حضور ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے ربا کے ستر اجزاء بتائے اور بیان چند کافر فرمایا، تو بہت سے افراد بیان سے رہ گئے، انہیں سے متعلق ہمیں خصوصی نصیحت و ہدایت فرمائی ہوتی، بھلا صراحتی آیت کے اجمال سے متعلق بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”شرع میں اس لفظ کا اطلاق بہت سے ایسے معانی پر ہوتا ہے جن کے لئے لغت میں یہ وضع نہیں کیا گیا تھا، دیکھئے ایک طرف تو حضرت عمر فرماتے ہیں ربا کے مختلف ابواب ہیں جو مخفی نہیں، دوسری طرف خود انہیں کا ارشاد ہے کہ ”حضور اکرم ﷺ ان آیات کی تفسیر سے پہلے ہی وفات پا گئے، لہذا ربا اور ربیبہ دونوں کو چھوڑ دو.....“ حضرت عمر کے ان ہر دو ارشاد پر غور کرنے اور ان کے درمیان جمع و تطبیق سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شریعت محمدیہ کے نزول کے بعد لفظ ربا اپنے لغوی مفہوم سے الگ ایک اسم شرعی بن گیا ہے، جیسے کہ لفظ صلاۃ و زکاۃ وغیرہ کا شریعت نے ایک خاص مفہوم متعین کیا ہے، اس لئے کہ اگر یہ لفظ اپنے سابق لغوی معنی پر ہی باقی رہتا تو حضرت عمرؓ کو اس کی تفصیلات کے متعلق کوئی خفاء نہ درپیش ہوتا کہ وہ خود اہل لغت تھے اور ان الفاظ کے لغوی معنی و مفہوم سے بخوبی واقف تھے، ربا کے اسم شرعی بن جانے پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور اقدس ﷺ نے چھ چیزوں سے متعلق ربا کا حکم بیان فرمایا ہے اور یہ چھ چیزیں ایسی ہیں جن کی بابت اہل عرب کسی صورت میں بھی ربا کا تصور نہیں کرتے تھے، تو اس حیثیت سے کہ اب یہ ایک شرعی اسم اور شرعی اصطلاح ہے، یہ لفظ مجمل اور محتاج بیان ہے“ (احکام القرآن ۱/۵۵۱)۔

اس تفصیل سے بخوبی ظاہر ہو گیا کہ اس آیت میں اجمال کا باعث وہ نہیں جو عام جملات میں ہوا کرتا ہے، بلکہ اس میں اجمال کا باعث ایک خارجی امر ہے، ورنہ نفس آیت اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے محکم ہے۔

اصول فقہ کی ایک کتاب ”الصیح الصادق“ میں مذکور ہے:  
 ”یہ آیت ان لوگوں کے رد میں نازل ہوئی ہے جو بیخ و بربا میں کلیتہً مماثلت کے قائل تھے،  
 معلوم ہوا کہ ربا ان کے نزدیک معروف تھا، لہذا اس کی وجہ سے آیت کو کیسے مجمل کہا جاسکتا ہے؟“  
 (کشف عن وجہ معنی الربا ۷)۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پٹی فرماتے ہیں:  
 ”میرے نزدیک تو آیت ربا مجمل نہیں ہے، اس لئے کہ اصطلاحاً مجمل وہ ہے جس کے معنی  
 و مفہوم کو محض اپنی طلب و جستجو سے نہ سمجھا جاسکے، بلکہ شرع کی جانب سے بیان کی ضرورت ہو اور  
 یہاں ایسا نہیں ہے“ (تفسیر مظہری ۳۰۸/۱)۔

ابن عربی مالکی اپنی کتاب ”احکام القرآن“ میں فرماتے ہیں:  
 ”علماء کا اس بابت اختلاف ہے کہ آیت ہر ربا کو حرام قرار دے رہی ہے، یا یہ کہ مجمل ہے  
 اور کسی دوسری چیز کے ذریعہ ہی اس کا بیان و وضاحت ممکن ہے، صحیح یہ ہے کہ آیت عام ہے اور ربا  
 اہل عرب کے نزدیک مشہور و متعارف تھا..... جن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ آیت مجمل ہے انہوں نے  
 دراصل شریعت کے مقاصد کو نہیں سمجھا، اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو ایسے لوگوں  
 میں مبعوث فرمایا کہ خود رسول ان کی قوم و خاندان سے تھے اور انہیں کی زبان بولتے اور سمجھتے تھے  
 اور آپ پر جو کتاب نازل فرمائی وہ بھی سہولت کے پیش نظر ان کی زبان میں اتاری، پھر اسے مجمل  
 کیونکر کہا جاسکتا ہے“ (احکام القرآن لابن عربی ۱۰۲/۱، ۱۰۱)۔

مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ اپنے مبسوط رسالہ میں فرماتے ہیں:  
 ”ائمہ میں سے تو کسی نے آیت کو مجمل نہیں قرار دیا، ہاں بعض متاخرین نے ضرور اسے مجمل  
 کہا ہے اور اگر قائلین اجمال یہ کہیں کہ جب ربا اپنے لغوی معنی و مفہوم پر باقی تھا تو حضرت عمر کو اس  
 مفہوم کو سمجھنے میں زحمت کیوں ہوئی، اس لئے کہ وہ تو اہل زبان تھے اور عربی زبان و الفاظ کے  
 معانی سے خوب اچھی طرح واقف تھے، ہمارا جواب یہ ہے کہ لفظ ربا، لفظ میسر کی طرح ہے.....

اصل لغت میں اس کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں، لیکن عرف میں اس سے وہی زیادتی مراد لیتے ہیں جس کے بالمقابل کوئی عوض نہ ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ معاملات کے اعتبار سے بیچ اور ربا کے درمیان فرق کیا کرتے تھے۔

اس لئے آیت کے مجمل نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ ربا اپنے لغوی معنی و مفہوم پر باقی ربا، بلکہ مراد یہ ہے کہ عرف میں جن صورتوں پر اس کا اطلاق ہوتا تھا بعد میں بھی ان پر ہوتا رہا، البتہ یہ ضرور ہے کہ تحریم ربا کے سلسلہ میں شارع علیہ السلام اگر محض عرفی صورتوں کو حرام قرار دیتے تو حضرت عمرؓ کو کوئی اشکال و خفاء نہ پیش آتا، اس لئے کہ عرف سے تو وہ بخوبی واقف تھے، لیکن شارع علیہ السلام نے ان کے ساتھ کچھ ایسی صورتوں کو بھی ربا کا عنوان دے کر حرام قرار دیا جن پر عرفاً اس لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا تھا، اور چونکہ حضرت عمرؓ ربا کی عرفی اور بعد میں بیان کی جانے والی شرعی صورتوں کے آپسی تعلق اور ربا ہی علت کو نہ سمجھ سکے، اس لئے ان کو یہ اشکال پیش آیا۔ اور انہیں پر کیا موقوف ہے اسی بنیاد پر ان کے بعد ائمہ مجتہدین کے درمیان بھی ربا کی علت محرمہ کے متعلق اختلاف رہا“ (رسالہ کشف الدجی عن وجہ معنی الربا، امداد الفتاویٰ ۳/۴۷، ۱۳۶)۔

شیخ محمد ابو زہرہ نے بھی اس اجمال کی باریں الفاظ تنقیح فرمائی ہے:

”ان صورتوں (یعنی ربا البیوع) کو ربا قرار دینا خالص اسلامی عرف ہے، اہل عرب اس سے بالکل ناواقف تھے اور ان صورتوں کو وہ کبھی ربا کے عنوان سے نہیں ذکر کرتے تھے اور چونکہ حضور ﷺ کی زبان مبارک سے اس کی زیادہ وضاحت نہیں ہو سکی اس لئے شرعاً یہ مجمل قرار پائی اور اس اجمال کی بنیاد پر فقہاء کرام کا اس کی تفصیلات کی بابت اختلاف رہا، اور اسی قسم کی بابت حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”میرا جی چاہتا ہے کہ حضور ﷺ نے تین چیزوں کی بابت ہمیں کچھ ہدایات خصوصی دی ہوتیں جن کی ہم رعایت کرتے، یعنی حد کلالہ اور ربا کے چند ابواب“☆۔

☆ حد، بعض اہم گناہوں، مثلاً زنا، چوری، شراب نوشی وغیرہ پر دی جانے والی شرعی سزا، کلالہ، وہ آدی جس کی وفات اس حال میں ہوتی ہو کہ نہ اس کا باپ بقید حیات ہو اور نہ ہی کوئی اولاد ہو نہ لڑکا نہ لڑکی، اس حدی۔

چند سطروں کے بعد شیخ نے اپنے ان الفاظ کے ذریعہ ان ابواب کی نشاندہی فرمائی ہے:

”اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حضرت عمرؓ نے جن چند ابواب ربا کا ذکر فرمایا ہے ان کا تعلق اس سلسلہ کی مشہور حدیث: ”الفضة بالفضة مثلا بمثل يلمأ ببد الخ“ سے ہے (جس میں حضور ﷺ نے اس سلسلہ کی چھ صورتیں بیان فرمائی ہیں اور فرمایا ہے کہ اگر ان اشیاء کی بیچ برابر برابر اور ہاتھوں ہاتھ ہو تو ربا نہ ہوگا) اس لئے کہ یہ بات عقل کے خلاف ہے کہ حضرت عمرؓ دور جاہلیت کے ربا سے ناواقف ہوں اور اس کی بابت یہ فرمائیں اور نہ ہی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ آیت: ”وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم“ کی بابت ان کو کوئی ابہام درپیش تھا“ (تحریم الربا تنظیم اقتصادی، ۲۷، ۲۷)۔

مفتی محمد شفیع صاحبؒ اس وضاحت کے بعد کہ دور جاہلیت کے ربا کے متعلق کوئی ابہام و اجمال یا خفاء درپیش نہ تھا، حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا ارشاد سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”حضرت عمرؓ کو اشکال ربا کی دوسری قسم، یعنی ربا البیوع کی تفصیلات کی تعیین میں پیش آیا کہ حدیث مس تو محض چھ چیزوں کا ذکر ہے، مگر اس کا ذکر نہیں کہ یہ حرمت و حکم انہیں کے ساتھ خاص ہے یا کسی علت کی بنا پر عام ہے اور چونکہ یہ ارشاد آپ کی آخری عمر کا تھا، اس لئے کسی کو حدیث مذکور کی تفصیل آپ سے معلوم کرنے کا اتفاق نہیں ہوا، اسی کو حضرت عمرؓ نے چند دوسرے مسائل کے ساتھ بطور افسوس ذکر فرمایا“ (مسئلہ سورہ ۱۷)۔

مفتی صاحب موصوف نے اپنے رسالہ میں سو سے متعلق بہت سی احادیث و آثار ذکر فرمائے ہیں، آثار کے ضمن میں چوالیس نمبر پر حضرت عمرؓ کا ایک ارشاد نقل کیا ہے جس سے خود انہیں کی زبان مبارک سے اس اجمال کی عقدہ کشائی ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کو درپیش اجمال-عام اجمال نہ تھا، حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر تقریر فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ آپ لوگ یہ سمجھتے

ہیں کہ ہم کو ربا کی اقسام کا علم نہیں، حالانکہ مجھے ان کا علم اور ان سے واقفیت رکھنا اس سے کہیں زیادہ پسند ہے کہ میرے ہاتھ میں مصر اور اس کے اطراف کی حکومت ہو، اس کی کچھ اقسام تو ایسی ہیں کہ کسی پر مخفی نہیں (اس کے بعد حضرت عمرؓ نے اس سلسلہ کی چند چیزوں کو ذکر فرمایا ہے)“  
(مسئلہ سود بحوالہ کنز العمال ۲/۲۳۲)۔

اسی لئے ایک موقع پر حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”جو سود آجکل رائج ہے اور جس میں ساری بحث ہے اس سے ان کے اشکال کو دور کا واسطہ نہ تھا اور کیسے ہو سکتا تھا جب کہ عرب میں یہ معاملات عامہ رائج تھے“ (ایضاً ۲۳)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے بخوبی واضح ہو گیا کہ آیت کے مجمل ہونے کے حق میں حضرت عمرؓ کے ارشاد کو آڑ بنا کر بالکل غلط ہے، اس لئے کہ ان کو جو اجمال و ابہام درپیش تھا خاص تھا۔ ستیہ اشیاء والی حدیث (یعنی وہ حدیث جس میں چھ چیزوں سے متعلق آپ نے ربا کو بیان فرمایا ہے) اور حضور ﷺ کے ارشاد: ”ربا کے ستر ابواب ہیں“ کے واضح نہ ہونے پر مبنی تھا، اسی طرح دوسرے قائلین اجمال کے اقوال کا سہارا لینا بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ ان سب کا مقصود ان متدلیں کے مقصود سے مختلف ہے۔

ایک ہندوستانی عالم کی تحقیق بابت جواز سود

دوران مطالعہ ایک مشہور ہندوستانی عالم دین کی ایک مبسوط تحریر سود سے متعلق ایسی بھی نظر سے گذری جس میں انہوں نے اس قسم کے مختلف اشکالات کا سہارا لے کر فقہاء کی تعریف ربا کو خلاف عقل قرار دیا ہے اور ”ربا البیوع“ سے متعلق فقہاء کی مستنبط کردہ علتوں میں خلل ظاہر کر کے سود کی مختلف صورتوں کا جواز ثابت کرنے میں پورا زور قلم صرف کر دیا ہے، جہاں تک عدم جواز کا معاملہ ہے تو وہ موصوف نے اس کو صورت ذیل کے ساتھ پابند کیا ہے۔

”اگر ایک ایسا محتاج شخص جو مستحق صدقہ ہو اپنی یا اپنے عیال کی پرورش کے لئے قرض لے، یا ایک ایسا مقروض جو قرض واجب الاداء کی ادائیگی پر قادر نہ ہو اور بصورت ادائیگی قرض



اس کے پاس اتنا نہ بیچ رہے جس سے اس کے بال بچے مل سکیں تو اصل قرض پر اضافہ کا معاہدہ ربا ہے جو ناجائز ہے (اس لئے کہ یہ معاہدہ بیچ کے جزء اصلی تراضی طرفین کے خلاف ہے)“  
(حقیقۃ الربا: ۱۱۰)۔

اور مذکورہ بالا صورت درپیش نہ ہونے کی صورت میں مولانا موصوف کی تحقیق و رائے کو کتاب کے مقدمہ نگار نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

”مندرجہ بالا تعریف کے بعد ربا کی وہ تمام صورتیں جائز ہو جاتی ہیں جن میں کوئی رییس اپنی عیش پرستی کے لئے یا تاجر اپنے کاروبار کے لئے سودی قرض لیتا ہے یا کوئی شخص اپنا پس انداز روپیہ کسی بینک میں یا سرکاری سیونگ بینک میں امانت رکھتا ہے اور کسی کمیٹی یا گورنمنٹ سے اس کا سود پاتا ہے تو ان سب صورتوں کو مولانا نے معاملت یا مضاربت یا اکراء کے تحت شمار کیا ہے جو ہر طرح جائز ہیں (مقدمہ کتاب: حقیقۃ الربا)۔

ربا البیوع (یعنی غلو وغیرہ کی باہمی بیچ میں جو سودی صورتیں نکلتی ہیں ان) کو تو موصوف نے پورے طور پر جائز قرار دیا ہے اور اس کتاب میں انہوں نے جو تحقیقات پیش کی ہیں ان کا لب لباب عنوان میں آ گیا ہے اور یہ عنوان ہی ان کی آراء و نظریات کی غمازی کرتے ہیں، مثلاً:

”سود کو حرام سمجھنے کے نقصانات“، ”تعریفات ربا کے متعلق کوئی اجماع نہیں ہے“۔

”تفاضل فی الجئس ربا نہیں ہے“۔

## شخصی و تجارتی سود میں فرق

### شخصی و تجارتی سود کا چرچا

گذشتہ آخری سطروں میں ”حقیقۃ الربا“ کے مقدمہ سے جو عبارت نقل کی گئی ہے اس سے ایک نئی بحث ہمارے سامنے آتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سودی کاروبار اور تجارتی سود جائز ہے اس لئے کہ شریعت نے جس سود کو حرام قرار دیا ہے، اور جو کہ قرآنی آیات کا مصداق وہ سود ہے جو شخصی و وقتی یعنی ذاتی ضروریات کے لئے - لئے جانے والے قرض پر دیا و ادا کیا جائے، کہ اس زمانہ میں یہی رائج تھا، تجارتی اور اجتماعی سود قرض کا نہ اس وقت وجود تھا اور نہ ہی لوگ اس سے آشنا تھے، اس لئے شریعت نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے اور وہ سود کی حرمت سے متعلق نصوص کے تحت داخل نہیں ہے اور دن بدن یہ نظر یہ زور و قوت پکڑتا جا رہا ہے اور اس کی حمایت و حمایتی دونوں میں اضافہ ہو رہا ہے کہ یہ طبقہ اس کو جائز و معقول ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کر رہا ہے اور اس کے لئے طرح طرح کے دلائل تلاش و تراش رہا ہے، اسی لئے اس موضوع پر اردو میں بھی متعدد چیزیں سامنے آچکی ہیں، جواز و عدم جواز دونوں کے سلسلہ میں، عدم جواز کے سلسلہ میں اکابر اہل علم میں مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنے رسالہ میں کلام کیا ہے، پھر ان کے صاحبزادے نے ایک پورا رسالہ تحریر فرمایا ہے، حال میں مولانا فضل الرحمن گنوری کی کتاب بھی آئی ہے۔

### تجارتی سود کے جواز کی بنیادی دلیل

ان حضرات کی بنیادی دلیل تو وہ ہے جو اوپر ذکر کی گئی کہ چونکہ اس عہد میں ایسے قرض

وسود کا رواج نہ تھا، اس لئے وہ نصوص حرمت کے تحت داخل نہیں ہیں۔

سود کی ہر شکل نصوص حرمت کے تحت شامل ہے

جہاں تک سوال ہے بعد کے عہد میں پائے جانے کی وجہ سے نصوص کے تحت داخل نہ ہونا تو مفتی شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”مختلف سورتوں کی سات آٹھ آیتوں میں اور چالیس سے زیادہ احادیث میں (ان تمام احادیث کو مفتی صاحب نے اپنے رسالہ مسئلہ سود میں جمع کر دیا ہے، جو مجموعی طور پر ۴۷۷ ہیں) مختلف عنوانوں سے ربا کی حرمت بیان کی گئی ہے جن میں سے کسی موقع پر ایک لفظ میں بھی اس کا اشارہ موجود نہیں ہے کہ اس سے تجارتی سود مستثنیٰ ہے، لہذا اس عام کو کیسے مخصوص کیا جاسکتا ہے، یہ تو کھلی ہوئی تحریف قرآن ہے اور یہ دروازہ کھلنے پر ہر جگہ حتیٰ کہ زمانہ وغیرہ میں بھی اس قسم کے مطالب نکالے جاسکتے ہیں، سود ربا، یعنی قرض پر نفع لینا، خواہ قدیم طرز کا مہاجنی سود ہو یا نئی قسم کا تجارتی اور بینکوں کا بہر حال حرام ہے“ (مسئلہ سود ۲۵-۲۶)۔

شیخ محمد ابو زہرہ نے اس استدلال کو ذکر کر کے اس کے جواب کو بایں الفاظ تحریر فرمایا ہے:

”محض عقل اور تخمینہ سے کسی عام نص کو خاص نہیں کیا جاسکتا، پھر جبکہ تمام علماء کا خواہ صحابہ و تابعین ہوں یا ائمہ مجتہدین اس بات پر اتفاق ہے کہ مدت و وقت کے مقابلہ میں قرض کی رقم پر جو زیادتی ہو وہ ربا ہے (اور ربا حرام ہے)“ (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ۴۲)۔

شریعت حقائق کا اعتبار کرتی ہے

شیخ کے جواب کے اخیر میں جو بات آئی ہے اس کا حاصل مولانا محمد تقی صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

”اسلام کسی چیز کو حرام یا حلال قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت سامنے ہوتی ہے اس پر احکام کا دار مدار ہوتا ہے، شکل و صورت کے بدلنے سے احکام میں کوئی فرق نہیں آتا، قرآن نے ”الخمر“ (شراب) کو حرام قرار دیا ہے، زمانہ نبوت میں وہ جس شکل و صورت کے ساتھ معروف تھی

اور اس کو بنانے کے لئے جو طریقے تھے وہ سب بدل گئے، مگر چونکہ حقیقت نہیں بدلی اس لئے حکم بھی نہیں بدلا“ (مسئلہ سو/۱۰۵)۔

فقہاء اسلام شریعت کے متعین کردہ حقائق و تعریفوں کی بنیاد پر ہی نئی پیش آمدہ صورتوں کے احکام تجویز کرتے رہے ہیں اور کرتے ہیں، ربا (سود) قمار (جوا) رشوت سب کے شرعی حقائق متعین ہیں، جہاں یہ پائے جائیں حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے۔

ربا کی تعریف پر اجماع نہیں۔ یہ صحیح نہیں ہے

اور یہ کہنا کہ ”تعریف ربا کے متعلق کوئی اجماع نہیں ہے“، جیسا کہ مولانا اقبال سہیل صاحب کا دعویٰ ہے، صحیح نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ جیسے ربا و سودی حرمت اجماعی ہے ویسے اس کی تعریف اور حقیقت شرعیہ بھی اجماعی و اتفاقی امر ہے اور یہ شریعت محمدیہ کا ایک کمال و اعجاز کا پہلو ہے کہ شریعت کی متعین کردہ، وہ عبادات جن کے لزوم و مطالبہ پر سب کا اتفاق ہے ان سے متعلق تفصیلات و جزئیات اور ان کی تعین و تطبیق میں تو اختلاف ہو سکتا ہے اور ہے، مگر ان کے حقائق مسلم و متفق علیہ ہیں، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، وغیرہ اسی طرح چوری، زنا، غصب و رشوت وغیرہ۔

”ربوا“ بھی ان معاصی کی فہرست میں شامل ہے کہ جن کی حرمت اتفاقی ہے اور حقیقت بھی اجماعی و اتفاقی ہے جس کو شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے اور ابھی قریب میں بھی اس کا بیان آیا ہے، ہاں تفصیلات اور تعلیل و جزئیات میں ضرور اختلاف ہے۔

اصل میں غلط فہمی یہاں سے پیدا ہوئی کہ تعریف میں فقہاء کی عبارتیں بالکل یکساں نظر نہیں آتیں، بلکہ ان میں فرق ملتا ہے اور بعض مرتبہ یہ فرق بعض قیود کی کمی و زیادتی پر بھی مشتمل ہوتا ہے جس سے صورت بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے، مگر اس قسم کا اختلاف اہل علم جانتے ہیں کہ ”تعریفات“ کے باب میں عام ہے، بعض لوگ تعریف کرنے میں، مسئلہ و شے کے تمام پہلوؤں کو ملحوظ رکھتے ہوئے تعریف کرتے ہیں، بعض صرف اہم پہلو کی رعایت کرتے ہیں، کچھ لوگ

بعض قیدیوں سامع و مخاطب اور قاری کے علم و فہم پر اعتماد کرنے کی بنا پر چھوڑ دیتے ہیں، اس کی وجہ سے ہم کو فقہی اصول کی تعریفات اور فقہی احکام کی تعریفات میں اختلاف ملتا ہے اور پھر ان کے درمیان موازنہ کرنے والے یہ کہا کرتے ہیں کہ فلاں چیز کی یہ تعریف سب سے بہتر ہے، یا یہ تعریف سب سے جامع ہے، وغیرہ وغیرہ۔

مذاہب اربعہ کے ایک ایک مستند عالم و معتمد کی کتاب سے ہم اس موقع پر ربا کی تعریف نقل کر رہے ہیں جس سے ہمارے اس دعوے کی صداقت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

”بدائع الصنائع“ جو کہ فقہ حنفی کی معروف کتاب ہے، اس میں ہے: ”هو فضل مال

بلا عوض فی معاوضة مال بمال“ (بدائع ۵/۱۸۳)۔

مشہور مالکی فقیہ ابن العربی فرماتے ہیں:

”المراد فی الایة کل زیادة لایقابلها عوض“ (احکام القرآن لابن عربی ۲/۱۰۱)۔

حافظ ابن حجر ”فتح الباری“ میں فرماتے ہیں:

”ربا کے معنی زیادتی کے ہیں، خواہ اصل شے میں زیادتی ہو یا ایک طرف کے مال میں

دوسرے کے بالمقابل جیسے ایک درہم کے مقابلہ میں دو (فتح الباری ۳/۳۱۳)۔

اور فقہ حنبلی کی اہم ترین کتاب ”المغنی“ میں ہے: ”هو الزیادة فی أشياء مخصوصة“

(المغنی ۳/۳)۔

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ ان تعریفات میں قیود و تفصیلات کا فرق ہے، مگر حاصل و قدر

مشترک ایک ہے اور وہ ہے، مالی معاملات میں ایک خاص انداز کی زیادتی، جو کہ فریقین میں

سے ایک ہی کو ملتی ہے، اور اپنے مقابلہ میں کسی مالی عوض و بدل سے خالی ہوتی ہے اور معاملہ

میں طے و مشروط ہوتی ہے، اس کو سمجھنے کے لئے جن کتابوں سے ہم نے تعریف نقل کی ہے ان

میں اس کے بعد آنے والی تفصیلات و جزئیات کو دیکھنے کی ضرورت ہے۔

### دور جاہلیت میں تجارت

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ دور جاہلیت و عہد نبوت میں ”تجارتی قرض و سود“ کا کوئی وجود نہیں تھا، ان حقائق کی روشنی میں جن کو اسلامی مؤرخین اور حسب موقع مفسرین و محدثین نے بھی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، یہ دعویٰ بھی غلط ہے، جو لوگ ایسا کہتے اور سوچتے ہیں ان کے ذہنوں میں یہ بات بھی ہو سکتی ہے کہ اس عہد میں بالخصوص عربوں میں وسیع پیمانے کی تجارت نہ تھی وہ متمدن دنیا و متمدن لوگوں کے ان مشاغل سے نا آشنا، صحراؤں میں بسنے والے اور معمولی باتوں پر ایک دوسرے کی جانوں سے کھیلنے والے بدو تھے، وہ آج کی منظم و مرتب تجارت سے اشتغال کیا۔ اس سے واقفیت بھی نہیں رکھتے تھے۔

اس لئے ”تجارتی قرض و سود“ کے شواہد کے ذکر سے پہلے عرب اور بالخصوص قریش و اہل مکہ کے تجارتی مشاغل پر روشنی ڈالنی ضروری ہے۔

### اہل مکہ و قریش کی تجارتی اور اس کا معیار

دور جاہلیت میں جزیرۃ العرب کے باشندوں کے حالات پر مشتمل جو چیزیں لکھی گئی ہیں ان کے اندر ان کے تمدنی حالات میں ان کے تجارتی حال و معاش کے ذکر کا بھی لوگوں نے اہتمام کیا ہے (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیہ (از عبد العزیز سالم)، بشریہ قبل الاسلام (از محمد سید وکیل) وغیرہ)۔ اور ان میں بالخصوص اہل مکہ و قریش کا تجارت سے تعلق اس درجہ معروف ہے کہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دو راوی سیرت نبویہ سے معمولی واقفیت رکھنے والا ہر مسلمان بھی اس سے واقف ہے قرآن کریم کی ایک مختصر سی صورت جو ”سورۃ قریش“ کہلاتی ہے، اس کے اندر قریش کے گرمی و سردی کے جن دو سفروں کا تذکرہ کیا گیا ہے مفسرین کے نزدیک ان کے یہ دونوں سفر بسلسلہ تجارت ہی تھے اور ہر سال کے معمول میں داخل تھے (تفسیر ماوردی ۳/۵۲، ابن کثیر ۳/۵۵۳)۔

حضور اکرم ﷺ کے گھرانہ کا اس تعلق سے معروف ہے، حتیٰ کہ آپ ﷺ کے پردادا

ہاشم کا انتقال اسی سلسلہ کے ایک سفر میں شام میں ہوا، اور ان کے بھائی مطلب کا یمن میں ہوا، تیسرے بھائی نوفل کا عراق میں ہوا (ابن ہشام ۱/۱۲۸)، اور کہا جاتا ہے کہ قریش کے اسفار تجارت کا سلسلہ ہاشم نے شروع کیا (ایضاً ۱۲۵)۔

اور نحو حضور ﷺ کے دو سفر تو سیرت کی چھوٹی سے چھوٹی کتاب میں مذکور ہیں، پہلا سفر جو آپ ﷺ نے اپنے چچا ابوطالب کی معیت میں کیا، جبکہ آپ ﷺ کی عمر دس سال کے قریب تھی اور آپ ﷺ کو راستے ہی سے واپس کیا گیا اور دوسرا سفر تقریباً پچیس سال کی عمر میں حضرت خدیجہ کا مال لے کر، اور آپ ﷺ کا یہی سفر حضرت خدیجہ کی آپ ﷺ کی طرف رغبت اور پھر آپ ﷺ سے رشتہ کا ذریعہ بنا (تاریخ کلیدی ۲/۱۹۳، ۱۹۶)۔

خلفاء راشدین میں حضرت ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم سب کے متعلق تجارتی مشغلہ رکھنے کی صراحت آتی ہے (تاریخ اسلام حصہ اول از معین الدین)۔

اور حضور اکرم ﷺ نے صلح حدیبیہ کے بعد سلاطین عالم کو جب والا نامے ارسال فرمائے تو قیصر شاہ روم کو بھی ایک والا نامہ بھیجا اس نے اس موقع پر اپنے دربار میں آپ کے بعض ہم وطنوں کو تلاش کر کے بلوایا یہ دراصل قریش کا ایک تجارتی قافلہ ہی تھا جس میں حضرت ابوسفیانؓ بھی تھے (بخاری مع فتح ۳۱/۳۱)، بلکہ ابن اسحاق کی روایت کے مطابق اس موقع پر قیصر کے دربار میں حضرت ابوسفیان نے ایک جملہ یہ بھی کہا تھا:

”ہم ایک تجارت پیشہ قوم ہیں“ (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیہ ۳۳۳، بحوالہ یعقوبی ۲۰۱/۲۰۱)۔

اسی انداز کا جملہ حضور اکرم ﷺ کے جد امجد ہاشم نے اپنے وقت کے شاہ روم سے ملاقات ہونے پر کہا تھا اور یہ درخواست کی تھی کہ ہم کو امن و اطمینان سے یہاں تجارت کرنے کے لئے پروانہ عطا کیا جائے (تفسیر ماوردی ۴/۵۲۳)۔

اسلام و کفر کے اولین معرکہ ”معرکہ بدر“ کے موقع پر حضور اکرم ﷺ اپنے ساتھیوں کو لے کر اصلاً جس جماعت کا سامنا کرنے کے لئے نکلے تھے وہ بھی ابوسفیان کی سرکردگی میں

شام سے آنے والا قریش کا ایک عظیم الشان تجارتی قافلہ تھا (ابن ہشام ۲/۱۸۲)، حتیٰ کہ یہاں تک ذکر کیا گیا ہے کہ اس خاندان کو ”قریش“ کا لقب تجارت سے خصوصی شغف کی بنا پر ہی دیا گیا ہے، اس لئے کہ اس لفظ کے معنی ہیں مال کو جمع کرنا یہ تو بات صرف قریش کی ہے، ورنہ پورے جزیرۃ العرب کا تجارت سے بڑا گہرا تعلق تھا، اگرچہ بعد کے ادوار میں وقریش میں محصور ہو کر یا ان کے حق میں مشہور بن کر رہ گیا۔

### تجارت سے عربوں کا تعلق و شغف

اس سلسلہ میں مشہور مصری صاحب قلم احمد امین اپنی کتاب ”فجر الاسلام“ میں تحریر کرتے ہیں کہ دور جاہلیت میں جزیرۃ العرب کے باشندوں کو دوسرے ممالک و علاقوں سے جن تین اہم چیزوں نے جوڑ رکھا تھا ان میں سے ایک چیز تجارت تھی (جو کہ ان تینوں میں اولین، اہم ترین اور عام ذریعہ تھا) (فجر الاسلام ۱۲)۔

”تاریخ فی عصر الجاہلیۃ“ میں مکہ و مدینہ، اور طائف تینوں شہروں کے اقتصادی و معاشی ذرائع میں بڑے اہتمام و تفصیل کے ساتھ ”تجارت“ کو بھی ذکر کیا گیا ہے (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیۃ فصل حاضر الجاز)۔

جزیرۃ العرب کی حیثیت اس سلسلہ میں، مغرب و مشرق کے تجارتی تعلقات و معاملات کے لئے ایک مرکز و سنٹر کی تھی، جہاں سے خود جزیرہ کے بعض حصوں میں پیدا ہونے والی بعض چیزیں۔ جو کہ اکثر خوشبو یا ت کی قبیل کی ہوتی تھیں۔ دوسرے علاقوں میں جاتی تھیں اور اصل کام یہ ہوتا تھا کہ مغرب کا سامان مشرق کو اور مشرق کا مغرب کو منتقل کیا جائے، جزیرۃ العرب کی اہمیت اس سلسلہ میں اس لئے زیادہ تھی کہ سمندری راستہ مخدوش تھا تو مشرق و مغرب کے تجارتی خشکی کا راستہ اختیار کیا اور اس کے لئے جزیرہ کے اندر دو اہم راستے اختیار کئے گئے تھے جن میں ایک ساحل کے قریب سے ہوتا ہوا گذرتا تھا جس پر مکہ مکرمہ بھی پڑتا تھا۔



### مکہ مکرمہ کی تجارتی حیثیت

محل وقوع کے اعتبار سے مکہ مکرمہ وسط راستے میں پڑتا تھا، اس اہم راستے کے وسط میں ہونے کی وجہ سے مکہ مکرمہ کو اس سلسلہ میں خاص اہمیت حاصل ہوئی، پھر یہ کہ جب جزیرہ العرب کی تجارت کی سربراہی اہل حجاز کے ہاتھوں میں آگئی تو انہوں نے مکہ مکرمہ کو باقاعدہ اپنا تجارتی مرکز بنا لیا یوں تجارتی معاملات میں مکہ اور باشندگان مکہ یعنی قریش کی اہمیت میں اور اضافہ ہو گیا اور بیت اللہ کی وجہ سے مکہ مکرمہ کو پورے جزیرہ میں جو مقام حاصل تھا وہ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے لوگ حج و عمرہ دونوں کے لئے برابر مکہ مکرمہ آتے رہتے تھے اور مکہ کی تجارتی حیثیت پر اس کا بھی کافی اثر پڑتا تھا۔

اور مکہ سے تعلق کی وجہ سے اہل مکہ قریش کو اپنے تجارتی معاملات و اسفار میں یوں بھی ترقی و کامیابی کے مواقع زیادہ حاصل تھے کہ بیت اللہ کی تولیت و خدمت اور اس کے پڑوس کی وجہ سے پورے جزیرہ العرب کے باشندے ان کو تقدس کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اس کی وجہ سے دیگر قبائل کے تجارتی قافلوں کی طرح ان کے قافلوں پر دست درازی کی جرأت نہیں کرتے تھے، مکہ مکرمہ کی تجارتی منڈی اور حیثیت و مرکزیت کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اس وقت دنیا کی دو تمدن قوموں میں سے ایک، یعنی رومیوں کی بہت سی ضروریات کا انحصار مکہ مکرمہ سے ان کو فراہم ہونے والی اشیاء پر تھا، مشرق اور بالخصوص ایران سے یوں بھی ان کے تعلقات بہت خراب تھے۔

بلکہ بعض انگریز مورخین کا تو یہاں تک خیال ہے کہ رومیوں نے مکہ مکرمہ کے اندر خود اپنے بھی تجارتی مراکز قائم کر رکھے تھے جن سے وہ دو فائدے اٹھاتے تھے ایک تجارت کا دوسرے عربوں کے حالات سے واقفیت اور ان کی نگرانی و جاسوسی کا، جیسا کہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خود اہل مکہ نے بھی اہم تجارتی شہروں میں اپنے نمائندے متعین کر رکھے تھے اور مکہ مکرمہ میں روم و ایران کے کچھ تاجر مستقل سکونت پذیر تھے اور حبشی و فو دو نمائندے بھی، اپنی قوم کے تجارتی

معاملات کی نگرانی کے لئے رہا کرتے تھے۔

اس لئے کہ یوں توقریش کے اپنے دو مرکزی تجارتی علاقے تھے، ایک یمن کا، جہاں کا سفر وہ موسم سرما میں کیا کرتے تھے اور دوسرا شام کا جس کا سفر وہ موسم گرما میں کیا کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کے انھیں دونوں سفروں کا تذکرہ کیا ہے، اس کے علاوہ انھوں نے حبشہ کو بھی اپنے لئے تجارتی منڈی بنا رکھا تھا اس لئے وہاں سے بھی ان کے تعلقات تھے اور عراق کے علاقے میں بھی اس سلسلہ میں ان کا جانا ہوتا تھا چنانچہ بلاذری نے ذکر کیا ہے کہ سردیوں میں یہ لوگ یمن کے علاوہ حبشہ و عراق کا بھی سفر کیا کرتے تھے (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیہ، ۳۳۳ھ بحوالہ انساب الاشراف للبلذری، ۵۹)۔

### طائف و مدینہ کی تجارتی حیثیت

مکہ مکرمہ کے علاوہ طائف و مدینہ (جس کا قدیم نام یثرب ہے) ان دونوں شہروں کو بھی اہمیت حاصل تھی، اس وقت بھی مکہ کے بعد یہ حجاز کے سب سے بڑے شہر تھے، البتہ طائف دوسرے نمبر کا شہر تھا، مدینہ کی وہ حیثیت نہیں تھی جو اسے اسلام کے بعد اور حضور اکرم ﷺ کے ہجرت فرمانے کے بعد حاصل ہوئی کہ اب ”حرمین“ کا ایک مصداق مکہ مکرمہ ہے جو ”حرم خداوندی“ ہے اور دوسرا مدینہ منورہ جو ”حرم نبوی“ ہے، مگر اس زمانہ میں مکہ مکرمہ کا متوازی اگر کوئی شہر تھا تو طائف تھا، اتفاق سے یہ دونوں شہر بھی راستوں پر تھے، اور مدینہ بالخصوص ساحل سے زیادہ دور نہ تھا اور مکہ سے شام کو جانے والے راستہ پر پڑتا تھا، اس کی وجہ سے یہ دونوں شہر غلہ و پھل وغیرہ کی صورت میں اپنی پیداوار بھی فراہم کرتے تھے اور اس سے فائدہ اٹھاتے تھے (انساب الاشراف للبلذری - احوال طائف و مدینہ)، اور مکہ میں اس وقت بھی ایسا کوئی موقع نہ تھا اور آج بھی نہیں ہے۔

### تجارت اور تجارتی قافلوں کی تنظیم

ان کا تجارتی مشغلہ یونہی نہیں تھا، بلکہ بہت منظم تھا جس کا اندازہ مکہ کے اندر رومیوں کے

قائم کردہ مراکز سے اور دوسری جگہوں میں ان کے متعین کردہ نمائندوں سے ہوتا ہے اور اس سے کہ رومی حکومت نے ان کے لئے اپنے یہاں بازار مخصوص کر رکھے تھے، چنانچہ شام کے مخصوص بازار ان کی تجارت کا مرکز تھے، ان کے تجارتی قافلے اتنے بڑے ہوتے تھے کہ ان کو چھوٹے موٹے لشکر سے تعبیر کیا گیا ہے، بطری سے نقل کیا گیا ہے کہ ان کے ایک قافلہ میں پندرہ سو اونٹ تھے، یہ قافلے اپنی حفاظت کا پورا بندوبست کر کے نکلتے تھے آگے و پیچھے نگراں و محافظ ہوتے، رہبر اور راستے سے متعلق ضروری معلومات رکھنے والے اور راہ میں سہولتیں فراہم کرنیوالے بھی ساتھ ہوتے تھے (حجر الاسلام، ۱۳)۔

### تجارت کا سرمایہ

سرمایہ کے سلسلہ میں یہ لوگ وہ سارے طریقے اپناتے جو کہ آج رائج ہیں، کوئی ذاتی دولت کے بل پر تجارت کرتا، کوئی دوسروں کا مال لے کر مضاربت، یعنی نفع و نقصان دونوں میں شرکت کی بنیاد پر تجارت کرتا تو کوئی دوسروں سے قرض لے کر سود کی شرط پر کاروبار کرتا (تحريم الربا عظیم اقتصادی، ۳۳، ۳۴)، حتیٰ کہ پورے پورے قبیلے و خاندان کا مال یکجا طور پر کچھ لوگوں کو تجارت کے لئے دیدیا جاتا تھا، ہر قافلہ شاہ روم کے دربار میں حضرت ابوسفیان نے جو بیان دیا تھا بروایت ابن اسحاق اس میں یہ بھی ہے:

”خدا کی قسم میرے علم میں مکہ کا کوئی فرد مرد یا عورت ایسا نہیں ہے کہ جس نے اس تجارتی قافلہ میں حصہ نہ لیا ہو“ (فتح الباری، ۱/۳۴)۔

اور یہی معاملہ غزوہ بدر کے موقع پر ان کے ساتھ آنے والے تجارتی قافلہ کا تھا، زرقانی کی صراحت کے مطابق اس موقع پر بھی۔

کوئی قریشی مرد و عورت ایسا نہ تھا جس کے پاس ایک درہم ہو اور وہ اس نے قافلہ میں نہ بھیجا ہو۔

اور ایک ایک قافلہ کا سرمایہ کتنا ہوتا تھا اس سے اندازہ لگائیے کہ بدر والے قافلہ تجارت کے

متعلق کہا جاتا ہے کہ:

”اس میں پچاس ہزار دینار کا سرمایہ تھا“ (تفسیر مظہری ۱۱/۳)۔

یعنی پانچ لاکھ درہم جس کی مالیت آجکل ایک کروڑ کے آس پاس ہوگی (پانچ لاکھ درہم کا وزن پندرہ سو کلو (15000) چاندی کے آس پاس ہوتا ہے)۔ بات بہت لمبی ہوگئی، مگر مقصود اس کی وضاحت ہے کہ دور جاہلیت میں عرب و قریش کی تجارت کا کیا معیار تھا۔

گذشتہ تفصیل سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ خیال باطل محض ہے کہ کم از کم عربوں میں اس بیانیے کی تجارت نہیں تھی جو کہ اس وقت دنیا میں رائج ہے، بس معمولی اور علاقائی بیانیے پر تھی جس سے کسی طرح انکا کام چل رہا تھا، اس لئے تجارت کے ان کے یہاں لوازم بھی زیادہ نہ تھے کہ آج کی لمبی و بڑی تجارت کی طرح بڑے چھوٹے تجارتی قرض لینے پڑیں۔

بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی تجارت بہت لمبی اور نہ صرف ملکی بیانیے پر، بلکہ آج کی ”بین الاقوامی“ تجارت تھی اور تجارت کے سلسلہ میں وہ دنیا کی دوسری متمدن اقوام کے ہم پلہ ہی نہیں تھے، بلکہ روم و ایران کے تجار و بازاریوں کے دست نگر و محتاج تھے اور ان ملکوں کے عوام اپنی ضروریات زندگی کی فراہمی کے سلسلہ میں ان کے مرہون منت تھے کہ اگر یہ تجارت سے اپنا ہاتھ کھینچ لیتے تو بہت سی ضروریات کے پیچھے ان قوموں کو بڑی ضیق و تنگی کا سامنا کرنا پڑتا، ظاہر ہے کہ اتنی عظیم الشان تجارت یوں ہی نہیں چل سکتی تھی، بلکہ بقول شیخ ابو زہرہ:

”اتنے بڑے تجارتی کاروبار کے لئے ان تمام طریقوں کا اپنانا ناگزیر تھا جو کہ آج تجارتی دنیا میں رائج ہیں“ (تحريم الربا عظیم اقتصادى ۴۳)۔

معیاری تجارت اور تجارتی قرض و سود

اس لئے اس تفصیل سے واقف ہونے کے بعد کہ دور جاہلیت میں اور اسلام کے ابتدائی عہد میں عرب اور اہل مکہ و قریش بڑے اعلیٰ بیانیے کی تجارت کرتے تھے، اب اس پر آجائے کہ کیا تجارتی سرمایہ کے لئے یہ لوگ تجارت و کاروباری قرض و سود کا معاملہ بھی کیا کرتے تھے، یوں تو

پیچھے ذکر آچکا ہے، مگر ضرورت اس کے صریح شواہد کے ذکر کرنے کی ہے اور اسلامی تاریخ و وقائع کے بنیادی ماخذ سے ہم اس موقع پر اس سلسلہ کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں جو کہ فی الوقت ہم لوگ کتابوں سے مل سکی ہیں۔

شخصی تجارتی قرض کے شواہد

شخصی طور پر جن لوگوں نے ایسا قرض لیا اور جن کو دیا گیا ان میں مشہور صحابی حضرت زبیر بن عوامؓ (حضور اکرم ﷺ کے پھوپھی زاد بھائی) ہیں بوقت وفات انہوں نے بائیس لاکھ کے قریب قرض چھوڑا تھا اور انتقال کے وقت وصیت کی تھی کہ میرا سارا اثاثہ بیچ کر یہ قرض ادا کیا جائے، اتنی بڑی رقم کے یہ مقروض یوں ہو گئے تھے کہ لوگ کثیر تعداد میں اپنی امانتیں ان کے پاس رکھوانے کے لئے لاتے تو وہ ان کی رقم کو قرض کے طور پر ہی ان سے لیا کرتے تھے (بخاری مع فتح ۲۸۶-۲۲۷)۔

ان حضرات کی زندگیوں میں جو انداز کی تھیں یہ نہیں سوچا جاسکتا کہ انہوں نے اتنی خطیر و عظیم رقم کو ذاتی ضروریات میں صرف کر کے خود کو اتنا زیر بار بنایا ہوگا، بلکہ اس کو انہوں نے ذاتی جاگیر بنانے میں صرف کیا تھا، اور یہ بھی آیا ہے کہ انہوں نے ایک ہزار غلام خریدے تھے جو کہ اپنا کام کر کے ان کا حق دیا کرتے تھے۔

تجارتی قرض کی دو مثالیں بڑی واضح ملاحظہ کی جائیں! قریش کی مشہور خاتون حضرت ہند بنت عتبہؓ (جو کہ حضرت ابوسفیانؓ کی اہلیہ اور حضرت معاویہؓ کی والدہ تھیں)، انہوں نے حضرت عمرؓ سے درخواست کر کے بیت المال سے تجارت ہی کے لئے چار ہزار روپے قرض لئے اور ان کو لے کر تجارت میں لگایا (فتح الباری ۲۳۶)۔

امام مالک نے ذکر فرمایا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو عراق سے بیت المال کے لئے کچھ رقم مدینہ منورہ بھیجی تھی اتفاق سے حضرت عمر کے صاحبزادگان عبداللہ و عبید اللہ وہاں گئے تو انہوں نے یہ کیا کہ حفاظت کے خیال سے یہ رقم ان دونوں کو بطور قرض یہ کہہ کر سپرد کی کہ آپ اس

کو تجارت میں لگائیں اور مدینہ پہنچ کر مال کو بیچنے کے بعد اصل رقم بیت المال میں جمع کرا دیں (تاریخ طبری واقعات ۲۳، ص ۲۳)۔

### اجتماعی سودی قرض

یہ تو تجارت کے لئے شخصی طور پر لئے گئے قرض کے چند شواہد ہیں اور غیر سودی قرض کے، تجارت کے لئے سودی قرض کے سلسلہ میں یہ بات معروف ہے کہ حضرت عباس و حضرت عثمان رضی اللہ عنہما دونوں کی ایک مشترکہ سودی رقم ایک تاجر کے ذمہ تھی جسے ان کو سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد آپ ﷺ کے حکم کی وجہ سے چھوڑنا پڑا (تفسیر خازن ۳۰۱/۱)۔

تاجر کے ذمہ یہ قرض تجارت کے لئے ہی ہو سکتا تھا جس کے سودی ہونے کی صراحت موجود ہے، اجتماعی قرض کے بھی شواہد ملتے ہیں، جن میں یہ بھی ہوتا تھا کہ قرض لینے والے اور دینے والے دونوں اجتماعی طور پر یہ معاملہ کرتے اور یہ بھی ہوتا کہ لینے والے اجتماعی طور پر بعض اشخاص سے لیتے۔

مثلاً طائف کے مشہور قبیلہ بنو ثقیف کی ایک شاخ بنو عمر دما می تھی یہ لوگ مکہ کے قبیلہ بنو مخزوم کی ایک شاخ بنو غیرہ کو سودی قرض دیا کرتے تھے (تفسیر طبری ۴۱، ص ۵۹۳)۔

اور خود بنو ثقیف کے لوگ قریش کے دو افراد حضرت عباس و حضرت خالد سے سودی قرض لیتے تھے جس کی قوم ان کے اسلام لانے اور سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد بھی ان کے ذمہ واجب الاداء تھی اور بہت بڑی رقم تھی (ایضاً ۴۱، ص ۵۹۳)، اور یہی وہ قرض تھا جس کی معافی کا حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ نے اعلان فرمایا تھا (تفسیر خازن ۳۰۱/۱)۔

یہ تو مکہ مکرمہ و طائف کے باشندوں کے حالات و معاملات تھے، سودی قرض کا معاملہ انہیں دو جگہوں میں محصور نہ تھا۔

مدینہ بھی ان جگہوں میں سے تھا جہاں کہ اس کا بہت رواج تھا، وہاں جو عرب آباد تھے خود وہ آپس میں سودی معاملات کرتے تھے، منقول ہے کہ قبیل اوس کے سرداروں میں سے ایک

شخص ”ایچہ بن جلال“ نامی تھا جس نے اپنے قبیلہ اوس کے لوگوں کو اتنا سودی قرض دے رکھا تھا کہ اس میں تقریباً ان کا سارا سرمایہ و اثاثہ گھرا ہوا تھا (بشر قبل الاسلام / ۱۸۳، ۱۸۵)۔ اور مدینہ میں یہود تو تھے، ہی ایسا کرنے والے بلکہ وہاں یہی اس کو رواج دینے والے تھے اور مدینہ کے اقتصادی معاملات کے روح رواں یہی تھے اور انہوں نے اپنی اقتصادی اور حصول معاش کی پالیسی کا ایک اہم جزء سودی معاملات کو بنا رکھا تھا، جس سے وہ پورے مدینہ پر چھائے ہوئے اور قابض تھے (باب العقول / ۵۸) یہی نہیں، بلکہ ان کے سودی قرض کا حلقہ بہت وسیع تھا، طائف کے بنو ثقیف خود مکہ کے بعض خاندانوں کو سودی قرض دیا کرتے تھے، یا بعض اہل ثروت جیسے حضرت عباسؓ سے لے لیا کرتے تھے، یہ لوگ مدینہ منورہ کے مشہور یہودی قبیلہ بنو نضیر سے بھی سودی قرض لیا کرتے تھے، جیسا کہ سیوطی نے بواسطہ فریابی نقل کیا ہے (تحریم الربا تنظیم اقتصادی / ۲۳، مسئلہ سوہ / ۳۳)۔

### قبائلی قرض کاروباری ہی ہوتے تھے

یہ قرض، یعنی بنو ثقیف و قریش وغیرہ کا باہمی قرض، یا بنو ثقیف و بنو نضیر یا خود اوس کا وسیع قرض کیا تھا؟ شیخ ابوزہرہ فرماتے ہیں کہ ”عقلاً قرین قیاس یہی ہے کہ حضرت عباس جو سودی قرض دیا کرتے تھے وہ وقتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے نہیں ہوا کرتا تھا، بلکہ دولت کمانے کے لئے ہوتا تھا، نیز مکہ و طائف و دیگر عرب شہروں کے حالات بھی یہی بتاتے ہیں کہ ان کا سودی قرض اسی غرض سے ہوتا تھا، اس لئے کہ قریش (جو مکہ کے باشندے تھے) اور ثقیف (جو طائف کے باشندے تھے) اور دوسرے عرب قبائل تجارت ہی کیا کرتے تھے، اور ان کو تجارت کے سلسلہ میں اپنے اپنے علاقہ کے دولت مندوں اور رئیسوں سے قرض لینے کی ضرورت پڑتی تھی“ (تحریم الربا تنظیم اقتصادی / ۲۳)۔

### سودی قرض ایک کاروبار تھا

یہی وجہ ہے کہ ان کا یہ قرض کوئی اتفاقی امر نہ تھا، بلکہ جن لوگوں کے درمیان یہ معاملات

تھے روایات میں آنے والے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ یہ معاملات مستقل تھے ☆۔

اور کاروباری حیثیت رکھتے تھے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جیسے آج کل یہ بھی کاروبار ہے شخصی طور پر بھی لوگ ایسے قرض دے رہے ہیں اور بینکوں وغیرہ کے نام سے اجتماعی صورتیں بھی موجود ہیں۔ ایسے ہی اس زمانے میں بھی اس کو ایک کاروباری حیثیت حاصل تھی، چنانچہ ”شرب قبل الاسلام“ کے مولف نے مدینہ کے باشندوں کے اقتصادی ذرائع کو شمار کرتے ہوئے عربوں و یہودیوں اور دونوں کے حق میں ربا (سود) کا تذکرہ اہمیت کے ساتھ کیا ہے اور بتایا ہے کہ انہوں نے اس کو کیا حیثیت دے رکھی تھی (شرب قبل الاسلام، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۳، ۱۸۵)۔

اس کو اتنی مقبولیت اور رواج حاصل تھا کہ لوگ اسے ایک قسم کی تجارت اور معقول ذریعہ معاش خیال کرتے تھے اس کی وضاحت اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن کریم نے سود خوری کی مذمت کے ضمن میں ایک موقع پر سود خوروں کا یہ جملہ نقل کیا ہے: ”إنما البیع مثل الربوا“ (بیع بھی تو مثل سود کے ہے)۔

اور پھر یہ فرما کر ”تجارت“ اور ”سودی کاروبار“ دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا ہے: ”أحل الله البیع وحرم الربوا“ (حالانکہ دونوں میں کھلا فرق ہے، اللہ نے بیع کو حلال فرمایا ہے اور سود کو حرام کر دیا ہے)۔

اجتماعی قرض کے جو شواہد ذکر کئے ہیں ان سے پورے طور پر اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ ٹھیک آج کی انتہائی ترقی یافتہ دنیا کی طرح تجارتی قرض و سود کا ان میں رواج تھا کہ جیسے آج بینک (جن کا اثاثہ اجتماعی ہی ہوتا ہے) شیرز ہولڈر کمپنیوں کو قرض دیا کرتے ہیں، ایسے ہی اس عہد میں ایک قبیلہ و خاندان کے اجتماعی اثاثہ سے دوسرے قبیلہ و خاندان کو اجتماعی طور پر قرض

☆ درمنثور میں اس سلسلہ کی روایتوں میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”۱- کان بنو المغیرة یربون لثقیف، ۲- کان ربا یبایعون بہ فی الجاہلیة، ۳- کانا شریکین فی الجاہلیة بسلفان فی الربا ۱۰۸/۳-۱۰۷“ تفسیر طبری و درمنثور وغیرہ کی روایات میں اسی انداز کے متعدد الفاظ آئے ہیں۔



دیا جاتا تھا یا یہ کہ جیسے آج بعض انتہائی متمول لوگ بڑی کمپنیوں، بلکہ حکومتوں کو قرض دیتے ہیں، ویسے حضرت عباس وغیرہ ثقیف قبیلہ کو قرض دیا کرتے تھے، اجتماعی طور پر قرض لینے کی ضرورت، اس لئے پڑتی تھی کہ وہ لوگ انفرادی طور پر ہی تجارت نہیں کرتے تھے، بلکہ اجتماعی طور پر بھی پورے خاندان یا کثیر افراد کے اثاثہ و سرمایہ کو یکجا کر کے تجارت کیا کرتے تھے، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے۔

### نصوص حرمت اس کو بھی شامل ہیں

اب آئیے ایسے سودی قرضوں کی حرمت کی طرف، اس سلسلہ میں شروع میں اصولی طور پر یہ بات آپکی ہے کہ سود کی حرمت کی نصوص عام ہیں، کہیں سے استثناء ثابت نہیں ہے، تو محض عقل و تخمینہ کی بنیاد پر تخصیص نہیں ہو سکتی اور یہ کہ شریعت تو اپنے احکام کی مفید کے لئے حقائق سے بحث کرتی ہے ”اجتماعی قرض و سود“ پر شریعت کی متعین کردہ ”الربا“ کی حقیقت پورے طور پر صادق آتی ہے۔

### نصوص خصوصیت کے ساتھ اس قرض کو بھی شامل ہیں

اس سے الگ ہٹ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ سود کی اس قسم کی حرمت تو از روئے نصوص ہی متعین ہے، بلکہ اسی کی حرمت یا اس کی بھی حرمت اصل منصوص اور اصل مقصود ہے اور اس پر تین شواہد و دلائل موجود ہیں اولاً اس سلسلہ کی ایک مشہور روایت ہم آیت کا نزول، دوم حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ کا اعلان، سوم حضرت ابن عباس کا ایک ارشاد، اول دلیل قرآنی ہے، دوم حدیث مرفوع، یعنی قول رسول ﷺ ہے اور سوم صحابی رسول کا فتویٰ ہے۔

### سورہ بقرہ میں ربا کی آخری آیات

سورہ بقرہ کے اخیر میں ربا سے متعلق آنے والی آیات میں سخت ترین آیت ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**۔

(اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو اگر تم ایمان والے

ہو۔

مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کے نزول کا باعث و مصداق وہی سودی قرض بنے جن کا پیچھے ذکر کیا گیا ہے، بالخصوص ”بنو عمرو“ کا ”بنو مغیرہ“ سے سودی قرض کا معاملہ (باب المنقول ۵۰)، روایات میں آنے والی تفصیل کے مطابق اسلام کے آنے کے بعد بھی دونوں کے باہمی معاملات جاری تھے، حتیٰ کہ فتح مکہ کے آس پاس دونوں مسلمان ہو گئے، اب ”بنو عمرو“ کے لوگوں نے اپنا سابق دلازم حق سمجھ کر اپنے قرض و سود کا مطالبہ کیا، ”بنو مغیرہ“ نے یہ کہہ کر انکار کیا کہ اب ہم مسلمان ہو چکے ہیں اور اسلام نے سود کے لینے دینے دونوں کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے اب ہم سود نہ دیں گے، معاملہ مکہ مکرمہ کے والی حضرت عتاب بن اسید کی خدمت میں گیا، چونکہ سابق قرض کا سود تھا نص میں کوئی تفصیل و صراحت موجود نہ تھی کہ وہ کوئی فیصلہ کرتے، پوری تفصیل حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بھیجی گئی اور پھر یہ دونوں آیات نازل ہوئیں، آپ نے جواب میں اس سے مطلع فرمایا اور یہ حکم دیا کہ سابق ایسے قرضوں سے صرف اپنا اصل حق و قرض لے سکتے ہیں، چنانچہ بنو عمرو نے اپنا مطالبہ چھوڑ دیا۔

اسی آیت کے ضمن میں حضرت عباس وغیرہ کا قرض اور ان کے سابق سود کے چھوڑنے کو

بھی ذکر کیا گیا ہے (تفسیر طبری ۷۱۳)۔

تو جب اجتماعی قرض و سود ہی اس حکم کے نزول کا ذریعہ بنا کہ اپنے لئے نکلنے والے سابق سود کو چھوڑ دو، ورنہ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کو تیار ہو جاؤ تو اگرچہ حنفی اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ اعتبار اس کا نہیں ہوتا کہ کون سا واقعہ نزول حکم کا ذریعہ بنا، بلکہ حکم کی نص کے الفاظ کو دیکھا جاتا ہے اور اس عموم کا اعتبار کرتے ہوئے حکم کو عام قرار دیا جاتا ہے، اس لئے یہاں بھی یہ حکم ہر قسم کے سود کے لئے ہوگا، لیکن ایسا سود یعنی تجارتی و کاروباری سود خصوصیت سے اس آیت کے تحت داخل ہے اور آیت انتہائی سختی کے ساتھ اس کی حرمت کو بتاتی ہے اور ایسی صورت میں یہ اختلاف تو ہو سکتا ہے اور ہوا ہے کہ نزول کا باعث بننے والے واقعہ و حال سے ملتی جلتی چیزیں نص

مذکور کے تحت داخل ہوگی یا نہیں اور یہ کہ کس بنیاد پر داخل ہوں گی مگر یہ اختلاف بہر حال کسی امام کا نہیں ہوتا کس جس خاص صورت و واقعہ کے پیش نظر نص کا نزول و ورود ہوا ہے وہ اس کے تحت داخل نہیں ہے، بلکہ سب بالاتفاق نص کا تعلق اس سے قرار دیکر نص میں ذکر کردہ حکم کو اس کے لئے لازم قرار دیتے ہیں (حاشی مع نقای ۲۷)۔

حجۃ الوداع میں آپ ﷺ کا خطبہ

دوسری دلیل ”حجۃ الوداع“ کے موقع پر آپ کا اعلان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر عرفات میں آپ نے ایک عظیم الشان خطبہ دیا تھا جس کی تفصیلات کتب سیرت و حدیث میں محفوظ ہیں جس میں اس اہم موقع کی مناسبت سے آپ نے بہت سے احکام بیان فرمائے اور اعلان فرمایا، اسی ضمن میں جاہلیت میں رائج دو چیزوں کے ختم کرنے کا اعلان فرمایا جن کا سلسلہ پشت در پشت اور دو رنگ چلتا رہتا تھا ایک قتل و خون کا بدلہ، دوسرے سود، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

أَلَّا لَكُلِّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي مَوْضُوعٌ وَدَمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ، وَإِنْ أُولَ دَمِ أَضْحَ مِنْ دَمَائِنَادِمِ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ كَانَ مَسْتَرْضَعًا فِي بَنِي سَعْدٍ فَقَتَلَهُ هَذَا

وَرَبَّ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ وَأُولَ رَبِّ أَضْحَ رَبِّ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ“ (مسلم مع نووی ۱۸۲/۸)۔

(خوب سمجھ لو کہ جاہلیت کی ساری رسمیں میرے قدموں کے نیچے مسل دی گئی ہیں، اور زمانہ جاہلیت کے باہمی قتل و خون کے انتقام آئندہ کے لئے ختم کر دیئے گئے اور سب سے پہلا انتقام ہم اپنے رشتہ دار خاص ربیعہ بن حارث (جو کہ آپ کے چچا زاد بھائی تھے) کا چھوڑتے ہیں جو کہ قبیل بنی سعد میں رضاعت کے لئے دیئے ہوئے تھے ان کو ہذیل نے قتل کر دیا تھا۔

اسی طرح زمانہ جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا اور سب سے پہلا سود جو چھوڑا گیا وہ (ہمارے

چچا) عباس کا سود ہے کہ وہ سب کا سب ہم نے چھوڑ دیا۔

آپ نے اس اعلان میں خصوصیت کے ساتھ جس سود کا ذکر فرمایا وہ حضرت عباس کا وہ سود تھا جو بنو ثقیف پر واجب تھا اور جو اجتماعی اور تجارتی سود تھا بنو ثقیف کے اسلام لانے کے بعد جب ادائیگی کا مطالبہ ہوا، گذشتہ آیت کے نازل ہو جانے کی وجہ سے حضور ﷺ نے حضرت عباس کو اس کے چھوڑ دینے کا حکم فرمایا (کنز العمال ۲/۲۳۳)، اور پھر ان کے اس سود یا اس جیسے دیگر سود کی معافی کا اعلان عام کر کے اس کو مرے سے ختم کر دیا۔

### حضرت ابن عباس کا ایک فتویٰ

تیسری دلیل و شاہد حضرت عبداللہ بن عباس کا ایک ارشاد ہے جو کہ دراصل ان کے فتویٰ کی حیثیت رکھتا ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباس صحابی ہیں اور ممتاز فقہاء و فضلاء صحابہ میں سے ہیں، صحابہ کے فتاویٰ یوں بھی حجت و سند ہوتے ہیں، پھر ایسے حضرات کے اقوال و فتاویٰ پر ہی مذاہب ائمہ کی بنیادیں قائم ہیں ان سے منقول ہے کہ:

”لانتشارک یهودیا ولانصرانیا ولماجوسیا قیل ولم؟ قال: لأنهم

یربون والرببالیحل“ (کنز العمال ۲/۲۳۳)۔

(فرمایا: کسی یہودی، نصرانی یا مجوسی کے ساتھ شرکت کا کاروبار نہ کرو، لوگوں نے ان سے اسکی وجہ دریافت کی کہ آپ کیوں منع فرماتے ہیں؟ تو فرمایا میں اس لئے منع کرتا ہوں کہ یہ لوگ ربا کے معاملات کرتے ہیں اور ربا حلال نہیں ہے)۔

حضرت ابن عباس نے اپنے اس ارشاد میں محض سودی معاملات کی وجہ سے ان کے ساتھ شرکت کا کاروبار کرنے سے منع کیا ہے کہ ان کی اس حرکت کی وجہ سے ان کیساتھ ہونے والا کاروبار سودی کاروبار ہوگا، اور سود منع ہے، اس ارشاد سے جہاں ایسے لوگوں کے ساتھ مل کر کاروبار کرنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اس سے بڑھ کر جو ہمارا موضوع بحث ہے یعنی:

—سودی کاروبار (جس کا ذریعہ سودی قرض ہی بنا کرتا ہے) اس کی صریح ممانعت ثابت

ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ کہنا کسی طرح روا نہیں کہ سود کی حرمت کی نصوص تجارتی سود کو شامل نہیں ہیں، بلکہ معاملات کی ہر وہ صورت جس کو سود کی حقیقت شرعیہ حاوی ہو وہ اس کے تحت داخل ہے۔ اور تجارتی سود اس سے باہر نہیں اور ہمارے ذکر کردہ تین شواہد کی رو سے تو اس حرمت کا خصوصی مصداق و موضوع ہے۔

تجارتی سودی قرض کے جواز پر دوسرے دلائل

گذشتہ صفحات میں جیسا کہ واضح کیا گیا کہ اس نظریہ کے حامیان کی بنیادی دلیل ایسے قرض کا عہد جاہلیت و آغاز اسلام میں عدم وجود ہے اس کے علاوہ ادھر ادھر کے بہت سے دلائل دیئے جاتے ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصراً ان کا بھی ذکر کر دیا جائے، ان دلائل کے سلسلہ میں خاص طور سے مولانا تقی صاحب کے مضمون سے استفادہ کیا گیا ہے، کچھ چیزوں کا تذکرہ شیخ ابو زہرہ نے بھی ”بحوث فی الربا“ اور ”تحریم الربا تنظیم اقتصادی“ میں کیا ہے اس گروہ کا کہنا ہے:

۱- تجارتی سود ظلم نہیں ہے، بلکہ عین انصاف ہے، چونکہ قرض لینے والا اس سے نفع حاصل کرتا ہے اور دولت کماتا ہے۔

۲- تجارتی سود رضامندی کا سود ہے، اس میں دینے والے پر کوئی جبر نہیں ہوتا۔

۳- قرض لے کر واپسی میں زیادتی حضور ﷺ و صحابہؓ سے ثابت ہے۔

۴- تجارتی قرض سواری وغیرہ کو کرایہ پر دے کر اس کی روزانہ و ماہانہ اجرت طے کرنے

کے درجہ میں ہے۔

۵- بیع سلم (ادھار بیع و خرید کہ جس میں سامان ایک مدت کے بعد خریدار کو ملتا ہے)، اس

میں بھی تو ایک طرف سے معاملہ نقد اور ایک طرف سے تاخیر کے ساتھ ہوتا ہے اور اس میں خریدار

کا خاص نفع ہوتا ہے۔

مگر یہ سارے دلائل کوئی طاقت و وزن نہیں رکھتے، ضرورت شریعت کے حقائق و مسائل

سے واقفیت کی ہے۔

تجارتی سود بھی ظلم ہے

۱۔ یہ خیال کہ تجارتی سود ”عین انصاف ہے“ اس پر مبنی ہے کہ اگر معاملہ اس طور پر ہو کہ فریقین میں سے ایک کا نفع اور ایک کا نقصان اور اس پر بوجھ ہو تو ناجائز ہے اور دونوں کا نفع ہو تو معاملہ جائز ہے، مگر شریعت کا ضابطہ یہ نہیں ہے، بلکہ اگر معاملہ ایسا ہو کہ جس میں ایک کا نفع یقینی طور پر ہو رہا ہے اور دوسرے کا نفع مشتبہ و مشکوک ہو کہ اس کا حصول ضروری و یقینی نہ ہو تو ایسا معاملہ بھی شریعت منع کرتی ہے، کیا ضروری ہے کہ تجارتی قرض لینے والے کو نفع ہی ہو اور یہ کہ نفع ہو تو اتنا کہ قرض خواہ کا متعین حصہ حق دینے کے بقدر ہو یا یہ کہ اس کو نکالنے کے بعد خود اس کے لئے کچھ بچے۔

حضور اکرم ﷺ نے ”مخبرہ“ کو منع فرمایا (مشکوٰۃ ص ۲۶۶ بحوالہ صحیح مسلم)، بلکہ یوں فرمایا: ”جو خبرہ کو نہ چھوڑے وہ خدا اور رسول کی طرف سے جنگ کا اعلان سن لے“ (ابوداؤد باب الخبرہ) خبرہ سودی قرض کی جیسی چیز ہے، کہ ایک آدمی اپنی کاشت کی زمین دوسرے کو اس بنیاد پر دے کہ ہر فصل میں جو کچھ بویا جائے اس میں سے پانچ من مالک زمین کو دیا جائے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ یہ ضروری ہے کہ پیداوار ضرور ہو، نہ یہ کہ پانچ من سے زائد ہو کہ بٹائی دار کو بھی کچھ بچے، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ نہ ہو، یا پانچ من سے بھی کم ہو، یا صرف پانچ من ہو، آخر یہ معاملہ بھی تو نفع کثیر کی آمد و توقع پر ہے، مگر سختی سے روکا گیا ہے۔

جواز کے لئے صرف باہمی رضا کافی نہیں

۲۔ کسی معاملہ کے جائز ہونے کے لئے صرف باہمی رضا کافی نہیں ہے، بلکہ یہ کہ وہ صورت معاملہ صحیح بھی ہو، خرید و فروخت کی کتنی صورتیں آپ کو ایسی ملیں گی کہ جو منع ہیں، اگرچہ فریقین راضی ہو کر معاملہ کرنا چاہیں، شریعت باہمی رضا کے ساتھ حقائق اور دیگر مصالح کا بھی لحاظ کرتی ہے، مثلاً اسی سلسلہ میں سمجھئے کہ قرآن کہتا ہے کہ ”تجارت کا جو معاملہ باہمی رضا کے ساتھ ہو

وہ درست ہے، یعنی تجارت کی شکل ہو اور اس پر باہمی رضا ہو، سودی معاملہ کو شریعت تجارت کے تحت داخل ہی نہیں کرتی اسے تو شریعت نے تجارت کا مد مقابل قرار دیا ہے۔

حق سے زائد واپس کرنا و دینا مطلقاً حرام نہیں

۳۔ کسی شخص کو اس کے حق واجب کو ادا کرتے وقت اصل سے زائد دینا اس وقت منع و سود ہے، جبکہ بوقت معاملہ زائد دینے کی باہم شرط ہوئی ہو کہ یہی ربا کی حقیقت ہے، اور اگر قرض ادا کرتے ہوئے محض اپنی طرف سے اور اپنی خوشی سے کچھ اضافہ کر کے قرض لوٹاتا ہے تو وہ اس حد کے تحت نہیں آتا۔

چنانچہ امام نووی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اس صورت کو نفع آور قرض کے تحت نہیں داخل کر سکتے، اس لئے کہ ایسا قرض منع ہے اور

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ باقاعدہ عقد میں اس کی شرط ہوئی ہو“ (نووی شرح مسلم ۳۰۲)۔

سودی معاملہ کرایہ کا معاملہ نہیں

۴۔ کرایہ داری کے معاملہ میں اور قرض کے معاملہ میں کھلا ہوا فرق ہے، قرض کے معاملہ میں مقروض جو چیز حاصل کرتا ہے اس کو اپنی ضرورت میں صرف کر کے ختم کر دیتا ہے، بلکہ اس کے بغیر اس کی ضرورت ہی نہیں پوری ہوتی اور کرایہ داری و اجارہ میں کرایہ پر لیا ہوا سامان باقی و محفوظ رکھ کر اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اس لئے سود کو کرایہ کیونکر کہا جاسکتا ہے۔

سودی معاملہ بیع سلم سے مختلف ہے

۵۔ بیع سلم پر قیاس ایک تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ سودی معاملہ، بیع و تجارت نہیں ہے،

شریعت اس سے انکار کرتی ہے، دوسری بات یہ کہ سودی معاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ دونوں طرف سے ایک جنس کا مال ہوتا ہے اور ایک طرف سے زیادتی کی شرط ہوتی ہے اور بیع سلم میں تو صرف یہ ہوتا ہے کہ قیمت نقد دے کر سامان کا ادھار لیا جانا طے ہوتا ہے، یہ معاملہ نہیں ہوتا کہ اصل مال اتنا بتا ہے، چونکہ ادھار ادا کیا جائے گا، اس لئے اتنا زائد دینا ہوگا۔

## ادھار قیمت کی زیادتی

۶- ادھار میں زائد قیمت دراصل مدت و وقت کا عوض نہیں ہوتا، بلکہ وہ حقیقتاً سامان کی ہی قیمت ہوتی ہے جو کہ دو حالتوں کے پیش نظر ذکر کی جاتی ہے، اگرچہ بظاہر تاخیر سے قیمت کی ادائیگی کی وجہ سے قیمت میں اضافہ اور گویا مدت کے بالمقابل مال کا معاملہ ہوتا ہے، مگر یہ چیز یہاں ضمناً پائی جاتی ہے، براہ راست مدت پر عوض کا معاملہ نہیں ہے اور سود میں براہ راست اصالتاً مدت کے ہی عوض کا معاملہ ہوتا ہے، اس لئے وہ حرام ہے، بہت سی چیزوں میں ضمناً گنجائش نکلتی ہے، مگر اصالتاً نہیں۔

نص کے اجمال اور ربانسیہ کی حرمت پر عدم اجماع کا سہارا لینا غلط ہے تجارتی سود کے جواز کے قائلین نے گذشتہ دلائل کے علاوہ جہاں اہمیت کے ساتھ اس کو ذکر کیا ہے کہ ”قرآنی ربا“ تجارتی سود کو شامل نہیں ہے۔ اس زمانہ میں اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ نیز یہ کہ سود کی تعریف اجماعی نہیں ہے، اسی طرح اس سلسلہ میں ”آیات ربا“ کے اجمال کا بھی سہارا لیا ہے، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ”ربانسیہ“ کی حرمت پر اجماع نہیں ہے، گذشتہ تفصیلات کے تحت ان سبھی چیزوں کا جواب و وضاحت آچکی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ:

ربا کی شرعی تعریف و حقیقت۔ شرعی ربا کی ہر شکل و صورت کو حاوی ہے، دو جاہلیت میں بھی تجارتی قرض اور تجارتی قرض پر سود رائج، بلکہ عام اور کاروباری حیثیت رکھتا تھا۔ آیات ربا میں کوئی اجمال اس قسم کا نہیں ہے کہ جس سے کسی گنجائش کا سہارا لیا جاسکے، بلکہ اگر واقعہ اجمال ہے تو ایسا کہ اس کا مصداق کچھ اور ہے اور اس کا مقتضی ”احتیاط مزید“ ہے، نہ کہ ”استثناء جدید“۔

ربانسیہ کی حرمت کا معاملہ تو یہ ہے کہ علماء نے صراحت کی ہے کہ اس کی حرمت کا منکر کافر ہے، اگر گنجائش ہو سکتی ہے تو ”ربا الفضل“ میں (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۱۳/۳)۔



{۱۳۷}

تجارتی سود کے عدم جواز کے سلسلہ کی ایک کڑی دین و قرض کے سود کے درمیان فرق سے متعلق بحث بھی ہے جو کہ اس سے متصل ہی بسط کے ساتھ آرہی ہے۔

## دین و قرض کے سود کے درمیان فرق

### دین و قرض کا فرق

اولاً تو یہ بات ذہن نشین کر لی جائے کہ اصطلاحاً دین اور قرض کے درمیان فرق ہے، دین عام ہے اور قرض خاص ہے، ”فتح القدیر“ میں دین کی تعریف ان الفاظ میں مذکور ہے:

”دین ہر اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے ذمہ معاوضہ کے طور پر واجب ہو، خواہ کسی وجہ سے ہو، یعنی خواہ تادان ہو یا قرض و قیمت ہو یا کرایہ یا کوئی اور حیثیت ہو، اسی وجہ سے مہر بھی دین ہے“ (دیکھئے: فتح القدیر ۵/۴۳۱)۔

اور قرض اس مال و شی کو کہتے ہیں جو بطور ادھار لی جائے اپنے استعمال میں لانے کے لئے اور استعمال سے وہ ختم ہو جائے، خواہ روپیہ پیسہ ہو یا کوئی اور کھانے پینے کی یا دوسری، استعمال سے ختم ہونے والی چیز۔

### دین و قرض کے سود میں فرق

دین و قرض کے درمیان فرق کو سمجھ لینے کے بعد اب نفس موضوع کی طرف متوجہ ہوں، اس اصطلاحی فرق کی بنیاد پر بعض حضرات کا خیال ہے کہ سود کی حلت و حرمت کے اعتبار سے بھی ان دونوں کے درمیان فرق ہے، دین پر سود حرام ہے، قرض پر حرام نہیں، اس لئے کہ نص قرآنی سے زیادہ کی شرط کے ساتھ لئے دیئے جانے والے قرض کی حرمت ثابت نہیں اور جو احادیث بطور دلیل ذکر کی جاتی ہیں وہ ضعیف ہیں، اس جماعت کے بعض حضرات نے اپنے اس خیال کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ”قرض جرنفع والا (یعنی اپنے ساتھ نفع کو لانے والا) حرام نہیں ہے، اس

لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے“ (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ۲)۔

### عہد حاضر میں اس اختلاف کی اہمیت

عہد حاضر میں یہ اختلاف بڑی اہمیت کا حامل ہے اس لئے کہ اس وقت جس واجب الاداء رقم پر سود کے لین دین کا رواج چل رہا ہے اور جس کی بنیاد پر عموماً ساری دنیا کا کاروبار جاری ہے اور مسلمان جواز عدم جواز کی بحث میں پڑے ہیں وہ ”قرض“ پر ہی دیا لیا جانے والا سود ہے۔

### اس سے متعلق بعض تالیفات

ایک زمانہ میں حیدرآباد سے اس قسم کے قرض کی حلت سے متعلق ایک رسالہ بھی شائع ہوا تھا، اسی کے جواب میں حضرت مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ نے ایک مفصل و با تحقیق رسالہ تحریر فرمایا کہ اس سلسلہ میں مستدلات کا کافی و دافی جواب دیا تھا، یہ رسالہ ”کشف الدجی عن وجہ معنی الربا“ کے عنوان سے ”امداد الفتاویٰ جلد سوم“ میں شامل ہے، اور اس کے سو سے زائد صفحات پر مشتمل ہے، پہلو بہ پہلو اردو ترجمہ بھی دیا ہوا ہے، نیز مولانا کی مایہ ناز تصنیف ”اعلاء السنن“☆ کی چودھویں جلد کے آخر میں بھی علماء عصر کی تقریحات کے ساتھ شامل ہے۔

مولانا ظفر حسن صاحب دیوبندی نے بھی اپنے رسالہ ”کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا“ میں اس اشکال پر گفتگو فرمائی ہے، اگرچہ ان کا انداز مولانا ظفر احمد صاحب سے مختلف ہے۔

### تاکلیفین جواز کا استدلال

عرض کیا جا چکا ہے کہ ان حضرات کے اشکال و اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ ربا سے متعلق آیات اس صورت کو شامل نہیں ہیں اور جو روایات خاص اس صورت سے متعلق نقل کی جاتی ہیں وہ

☆ اعلاء السنن جو تصنیف کے اعتبار سے مولانا ظفر احمد تھانویؒ کا کا نام ہے اور منسویہ اور رہنمائی کے اعتبار سے حضرت تھانویؒ کا کا نام ہے، اس کا موضوع حدیث کی رو سے فقہ حنفی کے مستدلات ہیں، یہ کتاب علمی کتابوں کی سائز کی ۱۸ جلدوں پر مشتمل ہے، انتہائی مفید و قیمتی لائق مطالعہ کتاب ہے، ہر مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اسدی۔

ثبوت کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اس لئے لائق عمل نہیں ہیں، مولانا ظفر احمد صاحب ان کے استدلال کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ان حضرات کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل نہیں ہے، نہ قرآن میں اور نہ ہی حدیث میں، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں لفظ ربا کے لغوی معنی و مفہوم مراد نہیں، اس اتفاق کے بعد اس کے مصداق کے تعین کی بابت علماء کی دو جماعتیں ہو گئیں ہیں، ایک جماعت روایات کو سامنے رکھ کر اس کا مصداق متعین کرتی ہے اور دوسری جماعت ”الربوا“ کے الف لام کو ”عہدی“ (یعنی معہود و معروف ربا پر دلالت کرنے والا) مان کر اس سے محض جاہلیت کا ربا مراد لیتی ہے“ (امداد الفتاویٰ ۳۶، ۳۷، ۳۸)۔

جواب: مولانا موصوف نے اس اشکال کا جواب مختلف فقہی اصول کی روشنی میں دیا، بلکہ آغاز رسالہ میں موصوف نے جن اصولوں کو جمع فرمایا ہے محض وہ اصول ہی ان کے جواب کے لئے کافی ہیں، اختصار کے ساتھ مولانا موصوف کی تحقیق و بحث کا ذکر اس موقع پر مناسب ہی نہیں، بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اس گروہ کا بنیادی استدلال کہ آیات قرآنیہ اس صورت کو شامل نہیں مولانا کے ذکر کردہ تیسرے اور ساتویں اصول سے ٹوٹ جاتا ہے، مولانا فرماتے ہیں:

”تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ دلالت النص (یعنی لفظ کی دلالت) سے ثابت وہ چیز مانی جاتی ہے جو عبارت کے محض لغوی معنی سے ثابت ہو اور اس میں اجتہاد کا کوئی دخل نہ ہو، جیسے ”آہ یا اف“ کہنے سے تکلیف و درد کا ظاہر ہونا (کہ جو آدمی اف اف کہے گا یہی کہا جائے گا کہ وہ کسی تکلیف میں مبتلا ہے) حاصل یہ کہ جب کسی نص و عبارت کے معنی میں ہی کوئی ایسی علت پائی جائے کہ ہر صاحب زبان (یا زبان سے پوری واقفیت رکھنے والا) باسانی یہ سمجھ لے کہ ان الفاظ میں لفظ کے ظاہری مدلول سے متعلق جو حکم ہے وہ اسی علت کی بناء پر ہے تو ”دلالت النص“ سے ثابت ہونیوالی چیز قطعیت اور ثبوت میں ایسی ہی ہوتی ہے جیسے کہ وہ چیز جو ”عبارت النص“ اور

”اشارۃ النص“ ☆ سے ثابت ہو اور درجہ کے اعتبار سے اسے قیاس پر فوقیت حاصل ہوتی ہے  
(نور الانوار ۱۳۸، التوضیح والخلوٰج بمصری ۱۳۶/۱)۔

اس اصل وقاعدہ کی روشنی میں کہا جائے گا کہ جن آیات سے ربا کی حرمت ثابت ہوتی ہے  
ان سے ہر صاحب زبان یہ سمجھتا ہے کہ اس حرمت کی بنیاد و علت ظلم و تعدی ہے، لہذا جن جن  
مواقع پر اس انداز کے ظلم و زیادتی پائی جائیں حرمت کا حکم لگے گا، اور ہر موقع ثبوت و قطعیت کے  
اعتبار سے اسی صورت کی مانند ہوگا جو نص و عبارت کے الفاظ کا منطوق و ظاہری مدلول ہے۔

ساتویں اصل سے اس کی مزید وضاحت ہوتی ہے، مولانا فرماتے ہیں:  
”ساتویں اصل یہ ہے کہ ربا کی حرمت کی علت دوسرے پر ظلم اور اس کو نقصان پہنچانا ہے،  
جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

”وَإِن تَبْتَغُوا فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَاتُظْلَمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ“ (سورۃ بقرہ: ۲۷۹)  
(اور اگر تم توبہ کر لو گے تو تمہارے حاصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم ظلم کرو گے نہ تم پر ظلم ہوگا)۔  
لہذا جن معاملات میں ظلم کا پہلو پایا جائے گا اور جتنی اس میں زیادتی پائی جائے گی وہ معاملہ  
اتنا ہی زیادہ ربا کے ذیل میں آکر مستحق حرمت قرار پائے گا“ (امداد الفتاویٰ ۳/۲۲، ۱۳۹ ملخصاً)۔

### حدیث: کل قرض جور نفعاً الخ

جہاں تک سوال اس صورت سے متعلق حدیث ”کل قرض جور منفعۃ فہو ربا“ (ہر  
قرض جو کسی منفعت کے حصول کا ذریعہ بنے وہ ربا ہے) کے ضعف کا ہے تو اس دعویٰ ضعف  
کا جواب مولانا کے ذکر کردہ ان اصولوں میں موجود ہے جن کے اقتباسات پیش خدمت ہیں،  
مولانا فرماتے ہیں:

☆ دلالت النص، عبارت النص، اشارۃ النص، اصول فقہ کی اصطلاحات میں سے ہیں، درجہ میں اول عبارت النص،  
دوم اشارۃ النص اور سوم دلالت النص ہے، اشارۃ النص وہ غرض ہے جو کلام کا باعث اور اس کا مقصود اصلی ہے اشارۃ النص وہ  
حکم جو عبارت کے الفاظ سے ہی بغیر کسی لفظ زائد کو مانے ہوئے ثابت ہو، لیکن الفاظ سے پورے طور پر ظاہر بھی ہو اور  
مقصود کلام بھی ہو، دلالت النص کسی حکم کی وہ علت جو محض لغت کی رو سے سمجھی جائے، یعنی اجتہاد و استنباط کے واسطے کے بغیر۔

”مجتہد جب کسی حدیث سے استدلال کرے تو اس کا یہ استدلال اس کی جانب سے حدیث کی صحیح قرار پاتا ہے“ (ثامی بحوالہ التحریر)۔

جب کسی حدیث کے راویوں میں کوئی جھوٹا نہ ہو تو کسی آیت کی موافقت یا کسی اصل شرعی کی موافقت کی رو سے بھی فقہ حدیث کی صحت کو جان لیتا ہے اور پھر اس کا یہ علم اسے اس حدیث کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتا ہے (تدریب الراوی ۱۶۱)۔

علامہ ابن ہمام ”فتح القدیر“ میں فرماتے ہیں: اگر کسی ضعیف حدیث کے ساتھ ایسے قرآن موجود ہوں جو اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں تو حدیث صحیح مانی جائے گی (فتح القدیر ۲۸۳)۔  
نیز ”تدریب“ میں ہے: کبھی حدیث کی صحت کا حکم علماء کے اس کو قبول کر لینے اور اس پر عمل کی وجہ سے بھی لگا دیا جاتا ہے (تدریب ص ۱۵)۔

کبھی کبھی حدیث کے مقبول ہونے کا علم عمل کی ہی بنا پر ہوتا ہے، اسی لئے ابن ہمام کا کہنا ہے کہ ترمذی کا قول: ”العمل علیہ عند اهل العلم“ اس حدیث کی اصل کی تقویت کا تقاضا کرتا ہے (فتح ۱۸۸)۔

ایک موقع پر مولانا فرماتے ہیں:

”وہ حدیث مرفوع جو اصل کے اعتبار سے ضعیف ہو، جب اقوال صحابہ یا اکثر علماء کے اقوال سے مؤید ہو تو وہ مقبول اور لائق احتجاج (یعنی دلیل و حجت بننے کے لائق) ہوتی ہے۔  
کچھ آگے چل کر انہیں مذکورہ بالا اصول کے پیش نظر تحریر فرماتے ہیں:

”قرض میں مشروط زیادتی کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے، نیز جس حدیث میں نفع دینے والے قرض سے روکا گیا ہے اس سے استدلال پر بھی ان کا اتفاق ہے، ہاں اس کے مفہوم میں ضرور اختلاف ہے، لیکن اس مشروط زیادتی کے متعلق کسی سے جواز کا قول منقول نہیں ہے“ (امداد الفتاویٰ ۳/۳۳-۱۳۰)۔

مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی نے بھی ضعیف حدیث کا تذکرہ کر کے اس کی قوت پر

زور دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”زیلعی نے ”کتاب الحوالہ“ (ص ۱۹۸) میں ذکر کیا ہے، محدث کامل حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں اسے سند ذیل کے ساتھ نقل کیا ہے:

حدثنا حفص بن حمزه ابناً ناسواً بن مصعب عن عمارة الهمداني قال: سمعت علياً يقول: قال رسول الله ﷺ الحديث اس سند میں سواد محدثین کے نزدیک ضعیف و متروک ہیں، علامہ عبدالبہادی اپنی کتاب ”تنقیح التحقیق“ میں لکھتے ہیں اس کی اسناد ساقط ہے، سواد متروک ہیں، اس سقم کی وجہ سے اس کافر موذی شارح علیہ السلام ہونا مشتبہ قرار پایا، لیکن کیا محض اشتباہ کی وجہ سے ہم اسے روک دیں گے یا دوسرے قرآن و دلائل پر بھی نظر ڈالیں گے؟۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حدیث صحیح ہے جس کی دلیل تعامل سلف ہے اور تعامل سلف ضعف سند کے لئے تقویت کا باعث بنتا ہے، مزید یہ کہ ابن ابی شیبہ نے سند صحیح ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبو خالد الأحمر عن حجاج عن عطاء قال: كانوا يكرهون كل قرض جر منفعة (یعنی مشہور تابعی حضرت عطاء کا مقولہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ ایسے قرض کو مکروہ گردانتے تھے جو کسی منفعت کا سبب بنے، بیہقی نے ”سنن کبریٰ“ میں متعدد صحابہ کے آثار معتبر اسانید کے ساتھ نقل کیے ہیں، چنانچہ ”نیل الاوطار“ میں مذکور ہے، بیہقی نے ”سنن کبریٰ“ میں حضرت ابن مسعود، ابی بن کعب، عبد اللہ بن سلام، اور ابن عباسؓ وغیرہ سے موقوف اس کو نقل کیا ہے (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۰۰) معلوم ہوا کہ نفس صحت تحقیق ہے“ (كشف الغطاء عن وجه معنی الربا ص ۶۳-۶۰)۔

اس موضوع پر مفتی محمد شفیع صاحب کی تحقیق ہمارے مدعا کو مزید تقویت بخشتی ہے، مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”ربا کی حقیقت نزول قرآن سے پہلے جو سمجھی جاتی تھی وہ یہ تھی کہ قرض دے کر اس پر نفع لیا جائے، ایک حدیث میں بھی ربا کی یہ تعریف منقول ہے: ”كل قرض جو منفعة فہو ربا“ یہ حدیث سیوطی نے ”جامع صغیر“ میں نقل کیا ہے اور ”فیض القدر شرح جامع صغیر“ میں اگرچہ اس کی سند پر جرح کی گئی ہے، لیکن اس کی شرح ”السراج المنیر“ میں عزیزی نے اس کے متعلق یہ الفاظ لکھے ہیں: ”قال الشيخ: حدیث حسن لغیرہ“ (حسن لغیرہ، وہ حدیث ضعیف کہلاتی ہے جو کئی طریقوں یعنی واسطوں سے مروی ہو، مقدمہ مشکوٰۃ، مسئلہ سو درص ۱۵، ۱۴)۔

اس تحقیق سے جہاں حدیث کی قوت کا علم ہوا ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ عربوں کے نزدیک ربا کی حقیقت ہی یہ تھی کہ قرض دیکر اس پر نفع لیا جائے، چنانچہ گذشتہ اوراق میں تفصیل کے ساتھ اس کو واضح کیا جا چکا ہے۔

### نفع آور قرض کی بابت بعض صحابہ و ائمہ کی تصریحات

صاحب روح البیان ”نفع آور“ قرض کی بابت تحریر فرماتے ہیں:

”اگر کوئی شخص کسی کو کچھ قرض اس شرط پر دے کہ وہ ایسی میں مقدار قرض سے زائد لے گا یا یہ کہ اس سے اچھا عوض لے گا تو یہ قرض ”نفع آور“ قرار پا کر ربا کے حکم میں داخل ہوگا“ (روح البیان ۲۹۶/۱)۔

”تفسیر خازن“ میں مذکور ہے:

”غرض یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو کوئی چیز بطور قرض اس شرط پر دے کہ وہ ایسی میں اس سے زائد یا اچھی چیز لے گا تو یہ نفع آور قرض ہے اور ایسا قرض ربا ہے، جیسا کہ امام مالک کی ذکر کردہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: امام مالک فرماتے ہیں: میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمر کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے ایک شخص کو کچھ قرض دیا ہے اور اس سے وہ ایسی میں اچھا دینے کی شرط لگالی ہے، حضرت ابن عمر نے فرمایا: یہ تو سود ہے، اخرجہ مالک فی موطاۃ“ (خازن ۲۰۴/۱)۔



صاحب ”اوجز“ نے مشہور مالکی محقق و فقیہ موفق کا قول ذکر کیا ہے: ”ہر قرض جس میں زائد دینے کی شرط لگائی جائے وہ بغیر کسی اختلاف کے حرام ہے“ (اوجز المسائل ۵/۹۶)۔

### دین قرض کے فرق کا جواب

رہ گیا دین قرض کے درمیان فرق تو اس سلسلہ میں مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں:

”جو چیز معاملات کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہوتی ہے، دین کو محض اس کے ساتھ خاص کر دینا غلط ہے، بلکہ دین لغتاً و عرفاً قرض کو بھی شامل ہے اور وہ بھی ہے جس کے لئے ادائیگی کی مدت متعین نہ ہو (اس تفسیر کے تحت دونوں آگئے) اس سلسلہ میں حق وہی ہے جسے راغب اصفہانی، ابن الاثیر اور قاضی محمد علی تھانوی نے ذکر کیا ہے کہ دین قرض کو شامل ہے“ (امداد الفتاویٰ ۳/۵۸۰-۵۵۵ ملخصاً)۔

مولانا ظفر حسن صاحب فرماتے ہیں:

”ربا النسیہ کی مختصر تعریف ”عوض الاجل“ (وقت کا بدل و معاوضہ) ہے جو صرف بیع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، تو قرآن کیونکر محض اس صورت کے ساتھ خاص ہوگا“ (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا)۔

بلکہ مولانا موصوف نے آیت: ”وما آتیتم من ربا لیوبوا“ کو خاص اس صورت کے حق میں محرم قرار دیا ہے، مولانا ظفر احمد صاحب نے اپنے رسالہ میں جن قواعد کا ذکر کیا ہے ان میں سے چھٹا قاعدہ درج ذیل ہے:

”اجل کی کوئی مستقل قیمت نہیں ہے“ تمام فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔

### اس سوو کی حرمت قرآن سے

مولانا ظفر حسن صاحب نے اس حرمت کو براہ راست قرآن مجید سے ثابت کرنے کے لئے جو تقریر و تحقیق فرمائی ہے انتہائی مفید اور موقع کے اعتبار سے لائق ذکر ہے، مولانا فرماتے ہیں:

”قرآن مجید سے قرض کے سود کی حرمت کے ثبوت کا دعویٰ ایک تمہید پر موقوف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ معاملات کی چند اقسام ہیں:

اول: یہ کہ بیع و ہبہ کی ماہیت و حقیقت کسی مال کا مالک بنانا ہے، بالعوض و بلاعوض کا فرق ضرور ہے کہ بیع بالعوض اور ہبہ بلاعوض ہوتا ہے۔

دوم: اجارہ (کرایہ پر کسی چیز کا دینا) اور اعارہ (عاریۃ کسی چیز کا دینا) کی حقیقت کسی چیز کی منفعت کا کسی کو مالک بنانا ہے، بعوض اور بلاعوض کا فرق ضرور ہے کہ اجارہ بعوض اور اعارہ بلاعوض ہوتا ہے۔

سوم: کفالہ اور رہن کی حقیقت قرض خواہ کا اطمینان ہے، ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ کفالہ میں محض زبان پر اطمینان ہو جاتا ہے اور رہن میں قرض خواہ کے پاس قرضدار کا مال موجود رہتا ہے۔

چہارم: بیعت و امانت کی حقیقت غیر کے مال کی حفاظت ہے، لیکن تصرف کے جواز و عدم جواز کا دونوں میں فرق ہے کہ بیعت میں تصرف کا جواز ہوتا ہے اور امانت میں نہیں۔

پنجم: صدقہ و قرض کی حقیقت ما دار اور محتاج ضرورت مند کو کسی مال کا مالک بنانا ہے، واپسی اور عدم واپسی کا فرق ہے کہ صدقہ میں واپسی نہیں ہوتی اور قرض میں واپسی ہوتی ہے۔

البتہ صدقہ و ربا ایک دوسرے کی ضد ہیں: اس لئے کہ ظاہر میں دونوں کا نتیجہ ایک دوسرے کے برعکس ہوتا ہے، اس لئے کہ اول کا ثنی ایثار اور دوسرے کا اضرار، یعنی (ضرر رسانی) پر ہے۔

اس تفصیل کے بعد سمجھئے کہ قرض میں چند معاملات کی مشابہت ہے۔

اول: صدقہ سے کہ قرض میں خود قرض خواہ کا کوئی اپنا نفع نہیں ہوتا اور نادر کی دستگیری مقصود ہوتی ہے۔

دوم: امانت سے، اس لئے کہ قرض میں اصل مال بغیر کسی تصرف کے بھی واپس کیا جاسکتا ہے، اسی لئے قرآن مجید نے دین کو امانت سے تعبیر کیا ہے، ارشاد ہے: ”فإن آمن

بعضکم بعضا فلیؤد الذی اوتمن امانته“ (پس اگر تم میں کا بعض بعض سے مامون وہ بے خوف ہو تو وہ آدمی جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو، اپنی امانت کو ادا کر دے اور امانت سے مراد یہاں قرض ہے)۔

سوم: عاریت سے، اس لئے کہ قرض بغرض انتفاع اور عوض کی واپسی کے لئے لیا جاتا ہے اور عرفاً و شرعاً مثل کا لوٹنا اصل ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ شامی میں مذکور ہے: ”کسی معاملہ میں مثلی چیز جو لوٹائی جاتی ہے اس کے لئے عین کا ہی حکم ہوتا ہے، ورنہ روپیہ پیسہ وغیرہ قرض لینے کی صورت میں ان چیزوں کی خرید و فروخت اپنے ہم مثل کے عوض لازم آئے گی اگر لوٹائے ہوئے کو اصل ہی کے حکم میں نہ مانیں، اور یہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ مال خرید اور قیمت دونوں پر مجلس میں قبضہ کر لیا جائے“ (ثمی ۱۷۶/۳)، ہاں عاریت میں عاریتہ لگنی چیز بعینہ اور قرض میں اپنے مثل کی صورت میں لوٹائی جاتی ہے، لیکن چونکہ روپیہ حاجت روانی میں برابر ہے، اس لئے دوسرا روپیہ بھی عرفاً اصل روپیہ کے حکم میں ہے۔

خلاصہ یہ کہ قرض ان امور کے مشابہ ہے، لیکن عاریت سے اس کی مشابہت کامل ہے، اسی لئے قرض بدل پر قبضہ کئے بغیر جائز ہے، اگرچہ صورت کے اعتبار سے قرض میں بھی انجام کار معاوضہ و مبادلہ کا معاملہ ہوتا ہے، مگر عرفاً و شرعاً یہ مراجعت، یعنی اصل مال کا لوٹنا ہی ہے، اس لئے کہ معاوضہ و مبادلہ وہاں ہوتا ہے جہاں طرفین کی غرض وابستہ ہو اور قرض میں غرض ایک ہی کی ہوتی ہے، اس لئے مثل کا لوٹنا عین و اصل کا ہی لوٹنا ہوگا۔

چہارم: بیع سے اگر مشابہت مانی جائے تو مال کے اعتبار سے ہوگی کہ مالاً اس میں بھی معاوضہ و مبادلہ ہوتا ہے، باقی فی الحال تو ہمدردانہ معاونت ہوتی ہے، یہ مشابہت ضرور ہے کہ ادائے بدل دونوں میں ضروری ہے اور جیسے طے شدہ ثمن سے زیادہ لینا عقلاً و شرعاً از قلم ظلم ہے، اور ربا بھی ظلم ہے جسے شریعت نے حرام کہا ہے، اسی طرح قرض میں مثل قرض سے زائد طلب کرنا کہ یہ زائد از حق کا سوال ہے، ظلم ہے، جو ربا ہے اور ربا حرام ہے، لہذا قرض بھی ”حرم الربوا“

کے تحت آگیا“ (کشف النطاقین وجہ معنی الربا ۷۳-۳۰، تلخیصاً و تیسراً)۔

### مقروض سے حاصل ہونے والے منافع

گذشتہ تمام تفصیلات کا تعلق قرض پر سود لینے سے تھا، یہ ہماری بد حالی ہے کہ قرض پر حاصل ہونے والے سود سے نفع اٹھانے کے لئے طرح طرح کی تاویلات کی جا رہی ہیں، حالانکہ اکابر علماء و ائمہ نے قرض پر سود لینا تو درکنار اس سلسلہ کی حدیث کے ظاہری الفاظ و مفہوم کی رعایت میں قرض کی وجہ سے بلکہ قرض دار کی جانب سے اس کی ذات و ملکیت سے حاصل ہونے والے ہر نفع سے اپنے آپ کو بچایا ہے، مولانا دیوبندی نے اپنے رسالہ میں حدیث مذکور کی شرح اسی انداز پر کی ہے، مولانا فرماتے ہیں:

”حدیث میں ”نفعاً“ کا لفظ نکرہ ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے، پس اس سے مراد سود ہی نہیں بلکہ قرض کے دباؤ سے حاصل ہونے والے ہدایا اور تحائف بھی ہیں، اس قسم کا نفع اگرچہ عین ربا نہیں ہے لیکن ملحق بالربا ضرور ہے، اس لئے کہ عین ربا تو وہ نفع ہے جو کہ مشروط ہوتا ہے اور معین ہوتا ہے اور یہاں ”نفعاً“ نکرہ ہے، جو غیر معین کو چاہتا ہے، اس لئے وہ چھوٹے بڑے ہر نفع کو شامل ہے“ (ایضاً ص ۶۰)۔

### مقروض سے حاصل ہونے والے منافع سے متعلق روایات و اقوال ائمہ

اس صورت حال کے متعلق مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں:

”کتاب ”رحمة لأمة“ میں مذکور ہے: جب کوئی شخص کسی کو کچھ قرض دے تو کیا قرض خواہ کے لئے یہ جائز ہے کہ قرض دار کے مال سے کوئی نفع حاصل کرے، الایہ کہ پہلے سے ان کے درمیان اس قسم کے معاملات پائے جاتے ہوں، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد یہ تینوں حضرات فرماتے ہیں: جائز نہیں، اگرچہ شرط نہ لگائے، امام شافعی فرماتے ہیں: اگر شرط نہ لگائے تو درست ہے، ورنہ نہیں، حدیث شرط کی صورت پر محمول ہے“ (امداد الفتاویٰ ۱۳۳۳)۔

ائمہ کرام کا یہ نظریہ درود یہ محض اس ڈر سے تھا کہ اس صورت میں ربا کا احتمال ہے، کہیں ایسا

نہ ہو کہ یہ صورت ربا میں داخل ہو، اور انہیں اس کا علم نہ ہو، نتیجہً اس کا ارتکاب کر کے ربا سے متعلق سخت وعیدوں کے مستحق قرار پائیں، اسی لئے اس مسئلہ میں حضرات تابعین و صحابہ سب حضرات بہت محتاط تھے۔

بخاری میں حضرت ابو بردہ بن ابوموسیٰ سے نقل کیا ہے کہ وہ مدینہ گئے تو وہاں عبداللہ بن سلام سے ملاقات ہوئی، انہوں نے ان سے فرمایا تم ایسی جگہ رہتے ہوں جہاں ربا کا لین دین عام ہے، لہذا اگر کسی شخص پر تمہارا کوئی حق ہو تو اس کا دیا ہوا کوئی بھی ہدیہ حتیٰ کہ ایک بوجھ بھوسہ یا جو وغیرہ بھی نہ لینا، کہ یہ سب ربا ہے۔

امام بخاری نے اپنی کتاب ”کتاب التاریخ“ میں حضرت انس سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس کا ہدیہ نہ قبول کرے، یہ بتی نے شعب الایمان میں اور ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اس روایت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی کسی کو کچھ قرض دے اور قرض دار اسے کوئی ہدیہ پیش کرے یا اپنی سواری پر بٹھائے تو قرض خواہ نہ تو وہ ہدیہ قبول کرے اور نہ اس کی سواری پر بیٹھے ہاں یہ کہ ان دونوں کے درمیان پہلے سے اس قسم کے معاملات پائے جاتے ہوں (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ص ۶۳-۶۴)۔

اسی احتیاط سے متعلق یہ ارشاد نبوی ﷺ بھی ہے:

”اگر کوئی شخص کسی کے لئے سفارش کرے پھر اس شخص کو سفارش چاہنے والے کی جانب سے کوئی ہدیہ پیش کیا جائے جسے وہ قبول کر لے تو وہ ربا کے ایک بڑے دروازے پر جا کھڑا ہوا“ (ابوداؤد)۔

ان روایات کی بناء پر متقدمین علماء و ائمہ اس مسئلہ میں نہایت محتاط تھے، اور اپنے قرض دار کے مال اور اس کی ذات سے معمولی سے معمولی فائدہ اٹھانا بھی گوارا نہیں کرتے تھے، صاحب روح البیان نے اس سلسلہ میں امام صاحب اور حضرت بایزید بسطامیؒ دونوں کے واقعات ذکر فرمائے ہیں، تفسیر خازن میں بحوالہ مؤطا مالک ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کے متعلق یہ منقول

ہے:

”حضرت ابن عمرؓ نے کسی شخص سے کچھ قرض لیا اور واپسی میں جو رقم دراہم کی صورت میں اسے دی وہ اس کی دی ہوئی رقم سے اچھی تھی (اس معنی کر کہ مقدار میں زائد تھی یا یہ کہ دراہم کی قیمت زیادہ تھی، اس لئے کہ اس زمانے میں مختلف قسم کے دراہم چلا کرتے تھے جن کی قیمتیں باہم کم و بیش ہوا کرتی تھیں۔ اسعدی) اس شخص نے لینے سے انکار کر دیا، پھر جب حضرت ابن عمرؓ نے اس کو سمجھایا کہ میں اپنی خوشی اور رضامندی سے دے رہا ہوں تو راضی ہوا“ (خازن ۱/۲۰۴)۔

الحاصل یہ کہنا کہ قرض پر سود لیما حرام نہیں ہے، عقل و نقل دونوں کے خلاف ہے، اس سلسلہ میں نہ تو یہ ہی سہارا لیما درست ہے کہ نص قرآنی اس کو شامل نہیں اور نہ یہ استدلال حق ہے کہ اس سلسلہ کی حدیث ضعیف ہے یا یہ کہ دین و قرض کے درمیان ایسا فرق ہے جو ان سے متعلق احکام میں فرق کا تقاضا کرتا ہے، اس کی حرمت کے لئے تو صرف یہ بات بہت کافی ہے کہ نزول وحی کے زمانے میں اسی قسم کے سود کا رواج تھا اس لئے نصوص شرعیہ کا اصل مصداق یہی سود ہے (احکام القرآن للرازی ۱/۵۵۱)۔

## سو سے متعلق اختلافات

سو سے متعلق جو تفصیلات نظر سے گزریں ان سے سو کی بابت چھ اختلافات کا علم ہوتا ہے، ان میں سے بعض کا تفصیلی تذکرہ اگرچہ گذشتہ صفحات میں گذر چکا ہے، لیکن ایک اجمالی تذکرہ تبصرہ اس مقالے میں بھی پیش کیا جا رہا ہے۔

ربا البیوع اور ربا النسیئہ کے درمیان فرق

اختلاف اول: سب سے پہلا اختلاف قرن اول، یعنی دور صحابہ میں ”ربا النسیئہ“ (یعنی قرض پر سو) اور ”ربا البیوع“ کے درمیان فرق کی بابت پیدا ہوا، اس موضوع پر مستقل مقالہ آئندہ اوراق میں ”حضرت ابن عباس و ابن عمر اور ربا الفضل“ کے عنوان سے آرہا ہے۔

اختلاف دوم: ”ربا البیوع“ عام ہے یا مخصوص ہے: یہ اختلاف حضرات مجتہدین کے عہد میں اس بابت پیدا ہوا کہ ربا البیوع محض انہیں چھ چیزوں میں منحصر ہے جن کا تذکرہ احادیث میں ہے، یا یہ کہ کسی علت کی بنیاد پر عام اور متعدی ہے، شیخ محمد ابو زہرہ اس اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”دوسرا اختلاف یہ پیدا ہوا کہ ”سۃ اشیاء“ والی حدیث میں مذکور متعدد متعدی ہے یا محدود و منحصر، جو حضرات قیاس کی حجیت کے منکر ہیں، مثلاً اصحاب ظواہر وہ اس حرمت کو خاص و منحصر مانتے ہیں اور مجوزین قیاس حرمت کو متعدی قرار دیکر دوسری اشیاء میں بھی مانتے ہیں“ (تحریم الربا عظیم اقتصادی، ۲۷۷)۔

شارح صحیح مسلم علامہ نووی فرماتے ہیں:

”اصحاب ظواہر کا کہنا ہے کہ ربا البیوع ان چھ چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں

پایا جاتا، لیکن ان کے علاوہ جمہور علماء اس حرمت کے مخصوص ہونے کے قائل نہیں، بلکہ متعدی و عام مانتے ہیں“ (نودی شرح مسلم ۲/۲۳۳)۔

مشہور حنفی محقق علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

”جو حضرات شرائط قیاس کے تحقق کے وقت وجوب قیاس کے قائل ہیں ان کا اتفاق ہے کہ یہ حکم معلول ہے، یعنی علت تلاش کر کے اس علت کو دوسرے مواقع پر کام میں لایا جائے گا، اصحاب ظواہر اور عثمان بنی اس کے منکر ہیں، اصحاب ظواہر نے منکر قیاس ہونے کی بنا پر اس سے انکار کیا ہے اور عثمان بنی کے انکار کی بنیاد یہ ہے کہ وہ جواز قیاس کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ خود اصل متبیس علیہ میں اس اصل کے معلول ہونے کی دلیل و صراحت موجود ہو، یعنی نص میں صراحت کے ساتھ اس کی علت مذکور ہو، اور وہ یہاں ہے نہیں، ان دونوں کے علاوہ فقہاء حنابلہ میں سے ابن عقیل اور حضرات تابعین میں سے قتادہ و طاؤس سے بھی انحصار منقول ہے۔

قائلین تعدی کا کہنا ہے کہ حدیث پاک میں انہیں چھ چیزوں کا ذکر خصوصیت سے اس لئے وارد ہوا ہے کہ اس وقت مسلمانوں میں عامۃً جو تجارتی معاملات ہوتے تھے وہ انہیں چھ چیزوں میں ہوتے تھے“ (فتح القدیر ۵/۲۷۵)۔

ربا البیوع کی حرمت کی علت کیا ہے؟

اختلاف سوم: ان حضرات مجتہدین کے درمیان پیش آیا جو ربا البیوع میں حرمت کے متعدی ہونے کے قائل ہیں، یہ اختلاف اس بابت پیش آیا کہ علت حرمت کیا چیز ہے؟  
شیخ محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں:

”سونے اور چاندی کے علاوہ اور بقیہ چار چیزوں میں علت حرمت کی بابت اہم اختلاف ہے۔“

”تفسیر خازن“ میں مذکور ہے:

”اکثر حضرات کا خیال ہے کہ سونے اور چاندی میں علت حرمت اور ہے اور باقی



چار میں کچھ اور جس کی بابت باہم مجتہدین کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی تفصیل میں ہم نہیں جانا چاہتے، اس موقع پر صرف اقوال ائمہ کے ذکر کر دینے پر اکتفا کرتے ہیں۔

مالکیہ کا قول ہے کہ علت ذخیرہ اندوز ہے، یعنی جو اشیاء ذخیرہ اندوز ہو سکتی ہیں ان سب میں یہ حرمت ہوگی، شافعیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ علت ماکول ہونا ہے، یعنی یہ کہ اسے کھایا جائے، اس لئے ہر کھانے والی چیز میں حرمت ہوگی، اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ یہ علت قدر و جنس میں اتحاد ہے (نوی شرح مسلم ۲/۳۳۳، ۳۴)، یعنی ماپ تول کا طریقہ ایک ہو اور جنس ایک ہو۔

کیا حرمت سود کے لئے دو نے دو ن ہونا ضروری ہے

اختلاف چہارم: آیت ”لَتَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ کے تحت ”اضعافاً“ کے ظاہری مفہوم کے پیش نظر پیدا ہوا جس پر تفصیلی بحث تفسیر کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

شخصی اور تجارتی سود کا فرق

اختلاف پنجم: حرمت کے شخصی اور تجارتی و اجتماعی سود سے متعلق ہونے کی بابت پیدا ہوا جس کی تفصیل قریب ہی گذر چکی ہے۔

قرض و دین کا فرق

اختلاف ششم: قرض و دین کے درمیان فرق سے متعلق ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ دین پر ربا لیمّا حرام ہے قرض پر نہیں، یہ بحث بھی گذر چکی ہے۔

## حضرات ابن عباسؓ و ابن عمرؓ اور رب الفاضل

### رب الفاضل کی بابت روایات

آیات قرآنیہ چونکہ اصلاً ”ربا النسیئہ“ ہی سے متعلق ہیں اور احادیث زیادہ تر اسی کی مؤید ہیں، اس لئے ”ربا النسیئہ“ کی حرمت پر توجہ و رامت کا اتفاق ہے کسی بھی فرد کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن ربا کی دوسری قسم، یعنی ربا الفاضل جسے ربا البیوع اور ربا اللہ بیع بھی کہا گیا ہے اس کی حرمت کی بابت بعض حضرات کا اختلاف ہے، اس لئے کہ بعض صحیح و صریح احادیث اسکی حرمت کے انکار پر دلالت کرتی ہیں اور ظاہری معنی و مفہوم کے اعتبار سے آیات قرآنیہ کا ان سے کوئی تعلق نہیں سمجھ میں آتا اس کے باوجود امت کے علماء و محققین اس کی حرمت کے قائل ہیں، صرف چند حضرات کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف کوئی اہمیت نہیں رکھتا، لیکن چونکہ اختلاف کرنے والی جماعت کے سرخیل حضرات ابن عباسؓ و ابن عمرؓ ہے، اس لئے اس کو ایک کوننا اہمیت حاصل ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت اسامہؓ سے ایک روایت مروی ہے جس کو امام بخاری نے ان

الفاظ میں روایت کیا ہے:

”ابوصالح زیات نے بیان کیا ہے کہ انہوں نے حضرت ابو سعید خدری کو فرماتے ہوئے سنا کہ دینار کو دینار کے عوض اور درہم کو درہم کے عوض بیچو، میں نے عرض کیا کہ حضرت ابن عباسؓ تو یہ نہیں فرماتے، اس پر انہوں نے فرمایا: میں نے اس مسئلہ میں ان سے گفتگو کی تھی، میں نے ان سے عرض کیا کہ کیا آپ نے حضور ﷺ سے ایسا سنا ہے، جیسا آپ فرماتے ہیں، یا آپ

نے یہ بات قرآن مجید سے اخذ کی ہے؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: میں یہ سب تو نہیں کہتا، اور حضور ﷺ کی باتوں کو تو آپ حضرات بھی مجھ سے زیادہ جانتے ہیں، لیکن یہ ضرور ہے کہ اسامہ نے مجھ سے حضور ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: کہ ”ربا صرف ادھار میں ہے“ (بخاری ۲۹۱۱، وہلی ہاشم الفتح ۳۱۸/۴)۔

”مسلم“ میں بھی یہ روایت ہے (مسلم ۲۷۷۲)، ”مشکاۃ شریف“ میں ایک طریق سے یہ الفاظ منقول ہیں:

”ہاتھوں ہاتھ جو معاملہ ہو اس میں ربا نہیں ہوتا“ (مشکوٰۃ مع المرآۃ ۳۱۰/۳)۔

علامہ شوکانی نے اپنی مشہور کتاب ”نیل الاوطار“ میں حضرات شیخین و نسائی سے حضرت منہال کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت زید بن ارقم اور حضرت براء بن عازبؓ (جو مشہور و کبار صحابہ میں سے ہیں) ان سے بیچ صرف (سونے و چاندی کی باہمی بیچ) کے متعلق دریافت کیا تو ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے سونے کو چاندی کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے“ (نیل الاوطار ۵۲/۶)۔

### ربا الفضل کے قائلین جواز کا نظریہ و استدلال

مذکورہ بالا روایات و احادیث کے پیش نظر ایک جماعت کا خیال ہے کہ ربا البیع وہ حرام ہے جو تاخیر و ادھار پر مرتب ہو، جسے شریعت نے ”ربا النسیئہ“ کے عنوان سے ذکر کیا ہے اور جو بیع و زیادتی ہاتھوں ہاتھ حاصل ہو، جسے شریعت نے ربا الفضل کا نام دیا ہے وہ جائز ہے، لیکن یہ مذہب صرف بعض صحابہ اور ان کے بعد بعض تابعین کا رہا ہے اور تابعین کے بعد کسی سے یہ منقول نہیں ہے۔

مرقاۃ شرح مشکاۃ میں ہے علامہ اسپجانی فرماتے ہیں:

”جو شخص ربا الفضل کی حرمت کا انکار کرے اس کی تکفیر کی بابت علماء کا اختلاف ہے،

اس لئے کہ حضرت ابن عباس صرف ادھار معاملہ میں ربا مانتے تھے“ (مرقاۃ ۳۱۳/۳)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

”حضرت ابن عباس سے صرف قسم اول یعنی ربا النسیئہ کی حرمت مروی ہے، ربا النقد کو وہ جائز قرار دیتے تھے“ (تفسیر کبیر ۲/۳۷۰)۔

”فتح الباری“ میں مذکور ہے:

”اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اختلاف ہے“ (فتح

الباری ۳/۳۱۹)۔

”نیل الاوطار“ میں ہے:

”حضرت ابن عمر سے ربا الفضل کا جواز مروی ہے“ (نیل الاوطار ۶/۵۲)۔

نیز حضرات اسامہ بن زید، زید بن ارقم، سعید بن المسیب، براء بن عازب اور عروہ بن زبیر کا بھی یہی قول ”نیل الاوطار“ میں نقل کیا گیا ہے۔

امام رازی نے ان حضرات کے استدلال کی تقریر ان الفاظ میں کی ہے:

”حضرت ابن عباس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول: ”واحل الله البيع“ صحیح کی اس صورت کو شامل نہیں ہے، اس لئے کہ ربا نام ہے زیادتی کا اور ہر زیادتی حرام نہیں ہے، بلکہ ”وحرّم الربوا“ صرف اس زیادتی کے لئے ہے جو اس عقد میں حاصل ہو جسے اہل عرب ربا کہتے تھے، اور ان کا ربا ربا النسیئہ ہی ہے، حاصل یہ کہ حرم الربوا مخصوص ہے اور ”احل الله البيع“ ربا الفضل کی حلت کو شامل ہے، یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ربا الفضل کی حرمت حدیث سے ثابت ہے، اس لئے کہ اس سے ظاہر قرآن کی خبر واحد سے تخصیص لازم آتی ہے“ (تفسیر کبیر ۲/۳۷۰)۔

صاحب ”نیل الاوطار“ نے استدلال کے طور پر سابقہ روایات، نیز حضرت ابن عباسؓ کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں۔

حضرت ابن عباس کا رجوع

لیکن اس اختلاف کی ساری قوت واہمیت ختم ہو جاتی ہے جب یہ حقیقت سامنے آتی

ہے کہ اس گروہ کے سرخیل حضرات ابن عباسؓ و ابن عمرؓ ہر دو سے اس باب میں رجوع مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کے رجوع کی بابت اختلاف ضرور ہے لیکن راجح قول رجوع کا ہی ہے، ”فتح الباری“ میں مذکور ہے:

”حضرت ابن عمرؓ نے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور حضرت ابن عباس کے رجوع میں اختلاف ہے“ (فتح الباری ۳/۳۱۹، نیل الاوطار ۶/۵۲)۔

صاحب ”المغنی“ نے حضرت سعید بن جبیر وغیرہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباس آخر تک اسی رائے پر قائم رہے، مگر امام ترمذی اور ابن المنذر وغیرہ سب کا رجحان یہی ہے کہ انہوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا (المغنی ۳/۳)۔

علامہ شوکانی نے رجوع کے قول کو اختیار فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”حاکم نے ایک روایت ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ جب حضرت ابن عباس کے اختلاف کی شہرت ہوئی اور حضرت ابو سعید خدری نے ان کے سامنے ربا الفضل سے متعلق اپنی مشہور روایت بیان فرمائی تو حضرت ابن عباس نے استغفار پڑھ کر اپنے پچھلے قول سے رجوع فرمایا، اور اس کے بعد وہ ربا الفضل سے بھی شدت کے ساتھ منع فرمایا کرتے تھے۔“

نیز بحوالہ ”مسلم“ حضرت ابو نضرہ سے نقل کیا ہے و فرماتے ہیں:

”میں نے حضرت ابن عباس سے بیع صرف کے متعلق پوچھا تو انہوں نے دریافت فرمایا: ”کیا ہاتھوں ہاتھ ہوتی ہے“ میں نے عرض کیا جی ہاں! اس پر انہوں نے فرمایا: ”پھر کوئی حرج نہیں“ حضرت ابو نضرہ نے یہ بات حضرت ابو سعید خدری سے نقل کی تو انہوں نے فرمایا کہ میں ان کو لکھوں گا کہ وہ لوگوں کو یہ فتویٰ نہ دیا کریں“

اور بحوالہ حازمی نقل فرمایا ہے:

”حضرت ابن عباس نے جب حضرت عمرؓ اور ان کے صاحبزادے ابن عمر کو ربا الفضل والی روایت بیان کرتے سنا تو اپنے قول سے رجوع فرمایا اور اپنی غلطی پر استغفار کرتے ہوئے

فرمایا: آپ حضرات نے حضور ﷺ سے سن کر وہ باتیں یاد کر رکھی ہیں جو میں محفوظ نہ رکھ سکا۔  
حازی کی دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:  
”حضرت ابن عباس نے فرمایا: میں یہ بات اپنی رائے سے کہا کرتا تھا، لیکن مجھ سے  
ابوسعید خدری نے یہ روایت بیان کی، لہذا اب میں حدیث نبوی کے مقابلہ میں اپنی رائے کو ترک  
کرتا ہوں“ (نیل الاوطار ۵۲/۶)۔

امام رازی حضرت ابن عباسؓ کے اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:  
”حضرت ابوسعید خدری کو جب حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کا علم ہوا تو ان سے  
فرمایا: کہ میں نے وہ کچھ دیکھا ہے، جو آپ نے نہیں دیکھا اور حضور ﷺ سے ایسی باتیں سنی ہیں  
جو آپ نے نہیں سنی، ان کے اس بیان کی بنا پر حضرت ابن عباسؓ کا رجوع نقل کیا ہے، مشہور تابعی  
حضرت ابن سیرین فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک شخص کے گھر میں جمع تھے، اتفاق سے ہم میں  
حضرت ابن عباسؓ موجود تھے، انہوں نے اس مجلس میں فرمایا کہ میں بیچ صرف میں زیادتی کو محض  
اپنی رائے سے جائز سمجھتا تھا، لیکن بعد میں مجھ کو یہ روایت پہنچی کہ حضور ﷺ نے اسے بھی حرام  
قرار دیا ہے، لہذا تم لوگ گواہ رہو کہ میں بھی اسے حرام کہتا ہوں اور اپنے قول اول سے اللہ کے  
سامنے براءت کا اظہار کرتا ہوں“ (تفسیر کبیر ۳۷۰/۲)۔

### مفید جواز روایات کا جواب و توجیہات

اس موقع پر اگر منشاء اختلاف و اشکال کو بیان کر دیا جائے تو بیجانہ ہوگا اس لئے کہ ہر  
دو جماعتوں نے جن روایتوں سے استدلال کیا ہے اپنی اپنی جگہ پر وہ سب صحیح بھی ہیں اور صریح  
بھی، تو کیا ان روایات میں تعارض ہے جس کی وجہ سے کسی ایک کا ترک ناگزیر ہے یا جمع کی کوئی  
صورت ممکن ہے؟

علامہ شوکانی نے بحوالہ ”فتح الباری“ ذکر کیا ہے:

”علماء کا حدیث اسامہ کی صحت پر اتفاق ہے (اور حضرت ابوسعید خدری کی روایت کی

صحت پر بھی اتفاق ہے)۔ البتہ ہر دو روایتوں کے درمیان جمع کی بابت اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حدیث اسامہ منسوخ ہے، لیکن یہ محض احتمال ہے اور محض احتمال سے نسخ نہیں ثابت ہو سکتا، بعض دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ مراد یہ ہے کہ اہم درجہ کار با اور جس پر سخت وعید وارد ہے وہ ”ربا النسبہ“ ہی ہے، جیسے کہ کہا کرتے ہیں اس علاقے میں زید ہی عالم ہے، حالانکہ وہاں اور بھی علماء ہوتے ہیں، مقصود ایسے جملے سے کمال کی نفی ہوتی ہے کہ کمال علم تو صرف زید میں ہے، اصل کی نفی نہیں، پھر یہ کہ حدیث اسامہ سے ربا الفضل کی حرمت کا انکار مفہوم مخالف کی رو سے ثابت ہوتا ہے اور مفہوم پر منطوق (ظاہر الفاظ و معنی) مقدم ہے، اس لئے حضرت ابوسعید کی روایت اس مفہوم پر راجح قرار دی جائے گی کہ وہ مطلق ہے اور حضرت اسامہ کی حدیث ربا اکبر پر محمول ہوگی“ (شیل الاوطار ۲/۵۲)۔

حافظ ابن حجر نے مذکورہ بالا تفصیل کے ذکر کرنے کے بعد طبری سے حدیث اسامہ کی یہ توجیہ نقل کی ہے۔

”مختلف الاجناس (دو مخالف جنسوں کی اشیاء) کی بیچ میں ربا محض نسبہ میں پایا جاتا ہے“ (جیسے گہوں کی بیچ جو کے عوض) (فتح الباری ۳/۳۱۹)۔

علامہ شوکانی نے نقل آراء کے بعد اپنی رائے ان الفاظ میں پیش فرمائی ہے:

”جمع کی ایک صورت یہ بھی نکل سکتی ہے کہ حدیث اسامہ کا مفہوم عام قرار دیا جائے، اس لئے کہ وہ ہر چیز سے ربا الفضل کی نفی کرتی ہے، خواہ بیچ ان اشیاء کی ہو جن کا ذکر روایات میں ہے یا ان کے علاوہ کی، اور یہ عام مفہوم حضرت ابوسعید خدری وغیرہ کی روایات کے منطوق یعنی ظاہر الفاظ و معنی سے خاص مان لیا جائے۔“

رہ گئی حضرت ابن عباس کی وہ روایت جسے امام مسلم نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

”ہاتھوں ہاتھ والے معاملے میں ربا نہیں ہے“۔ تو یہ ہدایت حضور ﷺ سے تو مروی نہیں کہ اس کو ربا الفضل کی نفی پر منطوق مان کر حضرت ابوسعید خدری کی روایت کے منطوق (ظاہر

الفاظ) سے متعارض قرار دیا جائے، بلکہ یہ اگر مرفوع (حضور ﷺ سے منقول) ہوتی تو حضرت ابن عباسؓ کبھی بھی اس سے رجوع اور اس پر استغفار نہ فرماتے، نیز یہ کہ اگر مرفوع ماننے کی صورت میں یہ عام ہوگی اور اسے دوسری روایات کے منطوق (الفاظ و معانی) خاص کر دیں گے۔ اسی کے ساتھ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ربا الفضل کی حرمت والی روایات اجلہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہیں اور صحیح، نیز حدیث کی دوسری مشہور کتابوں میں مذکور ہیں، چنانچہ امام ترمذی حضرت ابو سعید خدری کی روایت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اس باب میں حضرات ابو بکر، عمر، عثمان، ابو ہریرہ، ہشام بن عامر، ابو درداء، براء بن عازب، زید بن ارقم، فضالہ بن عبید، ابو بکر، ابن عمر اور بلال رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایات مروی ہیں، اس لئے اگر حدیث اسامہ کا ان روایات سے من کل الوجوه بھی تعارض مان لیا جائے اور کوئی صورت جمع و تطبیق اور ترجیح کی نہ نکلے، تو بالآخر یہ صورت اختیار کی جائے گی کہ جو قول ایک جماعت سے مروی ہے اسے فرد کے روایت کردہ قول پر ترجیح دی جائے گی“ (نیل الاوطار ۶/۵۲)۔

صاحب ”نیل الاوطار“ کا یہ کہنا کہ ہاتھوں ہاتھ والی روایت مرفوعاً ثابت نہیں بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ صحیحین میں یہ روایت حضرت ابن عباس سے بحوالہ حضرت اسامہ مرفوعاً نقل کی گئی ہے، جیسا کہ آغاز بحث میں نقل بھی کیا جا چکا ہے۔

بعض حضرات تو حدیث اسامہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ جمہور امت اس کے ظاہر پر عمل نہ کرنے پر متفق ہے اور یہ اتفاق عمل نسخ کی دلیل ہے اور بعض حضرات نے تاویل و توجیہ کو اپنا یا ہے، اس ذیل میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدیث غیر ربوی اشیاء (وہ اشیاء جن میں ربا نہیں جاری ہوتا) کے متعلق ہے، مثلاً: دین (کوئی بھی چیز جو دوسرے کے ذمہ ہو) کو دین کے عوض بیچنے کی صورت درپیش ہو، جیسے زید کے ذمہ عمرو کا کپڑا ہو، عمرو وہ کپڑا زید کے ہاتھ کسی معین غلام کے عوض بیچ دے، مگر یہ طے کر لے کہ غلام دیں گے بعد میں، تو یہ معاملہ اس ادھار کی صورت پر صحیح نہیں اور نقد ہو تو صحیح ہے۔



دوسرا قول حافظ کے حوالہ سے طبری سے نقل کیا جا چکا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ حدیث اسامہ مجمل ہے اور حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت ابوسعید خدری کی روایت مفصل و مبین ہے اور مبین پر عمل کرنا واجب ہے اور مجمل کو اسی پر محمول کیا جائے گا، امام شافعی نے یہی جواب دیا ہے (نووی علی مسلم ۲/۲۷۷)۔

مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی نے اپنے رسالہ میں ہر دو روایات کے درمیان جمع و تطبیق کی مختلف صورتیں ذکر کرنے کے بعد اپنی ذاتی رائے یہ پیش کی ہے:

”بندہ کے نزدیک توجیہ و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ مشرکین جو بیچ اور ربا کے درمیان مماثلت و مشابہت کے قائل تھے ان سے حضور ﷺ نے فرمایا: اگر کوئی شخص ایک روپیہ والی مالیت کی شے دس روپے میں اول عقد میں فروخت کر دے تو جائز ہے اور اگر بیچے تو ایک میں مگر تاخیر (مقابل کو دیر سے ادا کرنے کی صورت) میں زیادتی کرے تو جائز نہیں، لہذا تقدیر حدیث کی یوں ہوگی: ”لا یتحقق الربا إلا فی عوض الأجل ولا یتحقق فیما کان یلما بیئاً“ (ربا تو اجل کے عوض میں ہی پایا جاتا ہے اور ہاتھوں ہاتھ معاملہ میں نہیں ہوتا)“ (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ۵۳، ۵۴)۔

محقق ہندی شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی تصریحات سے بھی روایات اسامہ وغیرہ میں ”لا“ کا نفی کمال کے لئے ہونا سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ انہوں نے ربا الفضل کو محمول اور ربا النسیئہ کو محمول علیہ (ثانی کو اصل اور اول کو اس کی فرع) بتاتے ہوئے فرمایا ہے کہ ”ربا الفضل“ کو تغلیظاً و تہییباً ربا کہہ دیا گیا ہے اور اس توجیہ کی بنیاد پر آپ ﷺ کے ارشاد ”لا ربا إلا فی النسیئہ“ (ربا ادھار میں ہی ہے) کے معنی بخوبی سمجھے جاسکتے ہیں (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۹۸)۔

## استثناءات

### حکم ربا سے مستثنیٰ بعض صورتیں

اس مقالہ کے ذریعہ ایک اہم امر کی وضاحت مقصود ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ سود کے بارے میں نصوص قرآن و حدیث بہت سخت ہیں، اور سخت وعیدوں پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق سلف و خلف میں سے کسی نے احتیاط کا دامن نہیں چھوڑا ہے اور اس کے متعلق کسی مسئلہ پر لب کشائی کرتے ہوئے دل کانپ جاتے ہیں، حتیٰ کہ مقروض کے مال و ذات سے بھی کسی طرح کے انتفاع کو بعض نے منع فرمایا ہے، مگر ربوی معاملات سے تعلق رکھنے والی چھ صورتیں اس حکم حرمت سے خارج ہیں، جیسا کہ متعدد فقہاء حنفیہ نے صراحت فرمائی ہے (درمختار مع الشامی ۳/۱۸۷، الدر المنثور علی ہاشم مجمع لا نہر ۲/۹۰، اشباہ علی الحموی ۳۰۱)۔

اس جواز کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ چھ میں سے تین صورتوں میں ربا حقیقہً پایا ہی نہیں جاتا، محض صورت کی رعایت میں مجازاً ربا کہہ دیا گیا ہے، اور تین میں ہے، مگر وہ بھی اس حد تک کہ اسے ”ربا جرم“ کے ضمن میں کسی طرح نہیں داخل کیا جاسکتا۔

### ربا مجازی کی تین صورتیں

جن تین صورتوں کو مجازاً ربا کہہ دیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

اول: یہ کہ ربوی معاملہ آقا اور غلام کے درمیان ہو۔

دوم: یہ کہ شرکت معاوضہ کا معاملہ کرنے والوں کے درمیان ہو۔

سوم: یہ کہ شرکت عنان کا معاملہ کرنے والوں کے مابین ہو۔

شرکت معاوضہ اور شرکت عنان، شرکت کی دو قسمیں ہیں، جن کی تفصیلات فقہاء نے

کتب فقہ کی ”کتاب الشریکۃ“ میں بیان فرمائی ہیں، اول سے مراد شرکت کی وہ صورت ہے جس میں شریکیں باعتبار دین، مال، تصرف اور تقسیم منافع وغیرہ جملہ حالات برابر ہوں اور ثانی سے مراد وہ صورت ہے جس میں شریکیں ہر اعتبار سے یکساں نہ ہوں، دونوں کے درمیان کسی اعتبار سے یا چند اعتبار کی بنیاد پر فرق ہو۔

”در مختار“ میں مذکور ہے:

”آقا اور غلام کے درمیان ربا نہیں ہے، اگرچہ غلام مدبر کیوں نہ ہو، (مدبر وہ غلام کہلاتا ہے جس سے آقا کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو تو اس پر آقا کی ملکیت کمزور ہو جاتی ہے اور آقا کے لئے اس کا بیچنا جائز نہیں ہوتا)، لیکن دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ غلام مکاتب نہ ہو (مکاتب وہ غلام کہلاتا ہے جس سے آقا کا یہ معاملہ ہو جائے کہ اتنی رقم بطور بدل کتابت کے ادا کر دو تو آزاد ہو جاؤ گے) دوسرے یہ کہ غلام اتنا مقروض نہ ہو کہ قرض کی رقم اس کی قیمت اور مال و متاع سب کے برابر ہو، اور اگر ایسا مقروض ہو تو ربا پایا جائے گا۔

وجہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ بیان کی ہے کہ مقروض ہونے کی وجہ سے اس کے پاس جو مال ہے وہ اس کا نہیں رہ گیا، بلکہ قرض خواہوں کا حق ہو گیا، اور صاحبین یوں فرماتے ہیں کہ ملکیت تو اب بھی اسی کی ہے، البتہ قرض کی وجہ سے اب دوسروں کا حق بھی اس میں پیدا ہو گیا، یعنی قرض خواہوں کا، حاصل یہ کہ قرض کی وجہ سے غلام آقا کے لئے بمنزلہ اجنبی اور ایک عام آدمی کے درجہ میں ہو گیا، لہذا جیسے غلامی کا تعلق حد درجہ کمزور ہو جانے کی وجہ سے مکاتب اور اس کے آقا کے درمیان ربا پایا جاتا ہے تو اس غلام اور اس کے آقا کے مابین بھی ربا پایا جائے گا (در مختار روٹاشی ۱۸۷/۳)۔

”ہدایہ“ میں پہلی صورت، یعنی آقا اور غلام کے مابین ربا کے نہ پائے جانے کی وجہ ان الفاظ میں ذکر کی گئی ہے:

”غلام خود اور اس کا سارا مال و متاع سب کا سب آقا کی ملکیت ہوتا ہے، اس لئے

دونوں کے مابین ربا نہ ہوگا“ (ہدایہ مع الفتح ۲۸۰/۵)۔

دیگر کتب فقہ میں بھی یہ بحث بسط و اختصار کے ساتھ مذکور ہے (فتاویٰ ہند یہ ۱۳۱/۳، البحر الرائق ۱۳۷/۶، فتح القدیر ۳۰۰/۵، مجمع الزاہر ۸۹/۲)، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر غلام مقروض ہو تب بھی ربا نہ ہوگا۔

شرکاء کے درمیان ربوی معاملہ

دوسری اور تیسری صورت کے متعلق ”البحر الرائق“ میں مذکور ہے:

”مصنف (یعنی صاحب ”کنز“) نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرکت مفادضہ اور شرکت عنان کے شرکاء اگر کوئی معاملہ آپس میں مال شرکت سے کریں تو ربا نہ مانا جائے گا، ورنہ (یعنی اگر مال، مال شرکت نہ ہو) تو ربا ہوگا (البحر الرائق ۱۳۷/۶) (اس لئے کہ شرکاء کا مال سارا سارا مشترک ہوتا ہے اور پورے مال میں شرکاء کا حق ہوتا ہے)۔

علامہ شامی نے علت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”بظاہر مراد یہ ہے کہ مال شرکت سے شرکت کا معاملہ ہو (عوضین مال شرکت ہوں) اور اگر ایک جانب سے مال شرکت ہو اور دوسرا اپنا مال استعمال کرے تو ربا کا تحقق ہوگا“ (شامی ۱۸۸/۴)۔

کیا بینک کا سودی قرض اس صورت کے تحت داخل ہے

مولانا محمد برہان الدین صاحب سنبھلی نے اپنے ایک مقالہ میں تفصیل کے ساتھ اس جزئیہ کا ذکر فرمایا ہے، یہ مقالہ ”مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ“ کی جانب سے ۵/۵ مئی ۱۹۷۱ء میں منعقد اجلاس میں پڑھا گیا، اس اجلاس کا موضوع حکومت سے لیا جانے والا سودی قرض تھا، مولانا موصوف فرماتے ہیں:

”حکومت سے سودی قرض لینے کی گنجائش کے لئے ذیلی شارح ”کنز“ کے حسب ذیل قول کو بطور دلیل استعمال کیا جانا بھی مستبعد نہیں ہے (اس کے بعد مولانا نے ذیلی کا مذکورہ

بالاقول ذکر کیا ہے جسے ہم صاحب ”بجر“ سے نقل کر چکے ہیں۔)

اس قول سے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ حکومت کے خزانہ میں جمع شدہ رقم کو یا سب کی ملکیت ہے اس طرح اس میں سب لوگ شریک ہیں، دریں صورت حکومت سے سودی لین دین کا کاروبار کرنا دو شریکوں کے درمیان معاملہ کرنے کے برابر ہوگا۔“

آگے چل کر مولانا نے اس استدلال کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے:

”لیکن یہ مغالطہ ہے، اس لئے کہ مال شرکت کے ذریعہ مشترک راس المال میں کمی بیشی کرنا اگرچہ وہ ایک شریک کی طرف منسوب ہے دراصل کمی بیشی ہے ہی نہیں، اسی طرح شرکت کے مال کو اضافہ کے ساتھ واپس کرنا گویا ایک جیب سے نکال کر دوسرے جیب میں رکھنے کے برابر ہے“ (تقریر حیات ۲۵ مئی ۱۹۷۱ء)۔

### دارالہرب کی مستثنیٰ صورتیں

رہیں باقی تین صورتیں تو ان کا تعلق دارالہرب سے ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

اول: حربی کافر اور مسلم مستامن کے درمیان، دوم: مسلم مستامن اور حربی مسلم کے درمیان۔ (حربى مسلم وہ مسلم کہلاتا ہے جو دارالہرب میں اسلام لے آئے اور ہجرت نہ کرے)، سوم: دو حربی مسلمانوں کے درمیان۔

حاصل یہ کہ ان تینوں صورتوں کا تعلق دارالہرب میں سود کے لین دین کے جواز و عدم جواز سے ہے، اور چونکہ فقہاء نے اس موضوع پر تفصیل سے کلام کیا ہے، اور بقول مولانا سنبھلی صاحب: ”ہندوستان میں سودی قرض کے جواز کو دارالہرب کے مسئلہ کی آڑ لیکر بھی حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے“ (تقریر حیات ۲۵ مئی ۱۹۷۱ء ص ۱۱)۔

اس لئے اس پہلو پر تفصیل سے بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

## دارالحرب

### دارالحرب و دارالاسلام سے متعلق علامہ کشمیری کی تحقیق

دارالحرب میں مسلمانوں کے لئے سود کے لین دین کے جواز و عدم جواز پر گفتگو سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قارئین کے لئے دارالحرب کی شرعی اصطلاحی حقیقت کو واضح کیا جائے، فقہاء نے اپنی کتابوں میں بسط و اختصار کے ساتھ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے، ماضی قریب کے علماء و محققین میں سے دیوبند کے مایہ ناز محدث و محقق حضرت مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری نے اپنے ایک مختصر سے رسالے میں اس کی حقیقت پورے طور پر واضح فرمائی ہے، یہ رسالہ ”ہندوستان اور دارالحرب“ کے عنوان سے موسوم ہے اور ”امارت شرعیہ بہار“ نے اسے فوٹو آفسٹ پر خود حضرت موصوف کی تحریر میں شائع کیا ہے، رسالہ میں ابتداءً تو یہ بحث فرمائی گئی ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کا شرعی مصداق کیا ہے اور اخیر میں ہندوستان کی حیثیت کو واضح فرمایا گیا ہے، ہمارا موضوع بحث اول ہے، اس شق پر حضرت شاہ صاحب کی تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ:

مدار غلبہ پر ہے

کسی علاقہ اور ملک کے دارالاسلام یا دارالحرب ہونے کا مدار غلبہ پر ہے جس فریق کو غلبہ ہوگا اسی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا، یعنی (۱) اگر کوئی علاقہ ابتداءً آمد اسلام سے مسلمانوں کے زیر تسلط ہے تو وہ دارالاسلام ہے اور اگر کفار کے زیر اقتدار ہے تو دارالحرب ہے (۲) پھر اگر دارالحرب پر مسلمانوں کا قبضہ ہو جائے تو وہ دارالاسلام ہو جائے گا، قبضہ سے مراد محض مسلمانوں کا

وہاں رہنا اور اپنی عبادت کا انجام دینا نہیں، بلکہ ملک کی باگ و ڈور پر قابض ہونا اور اقتدار میں شریک ہونا مراد ہے۔

اسی طرح اگر دارالاسلام پر پورے طور پر کافروں کا قبضہ ہو جائے تو وہ دارالحرب قرار دیا جائے گا، اس قبضہ کی صورت یہ ہے کہ سارا ملک یا ارباب اقتدار مرتد ہو جائیں۔ یا وہاں کے اکثر باشندے کافر ہوں اور وہ دارالخلافہ سے اپنی حکومت کے لئے صلح کر لیں۔ اس کی تیسری صورت یہ ہے کہ کافر جنگ کر کے اس پر قبضہ کر لیں خواہ اسی ملک کے ہوں یا دوسرے ملک کے۔

اور اگر دونوں فریق حکومت کرتے ہوں اس معنی میں کہ مسلمانوں کو بھی غلبہ حاصل ہو اگرچہ بعض وجوہ سے ہو تو حدیث ”الاسلام یعلو ولا یعلیٰ“ (اسلام بلند ہی ہوتا ہے اس پر کوئی چیز بلند نہیں ہوتی) کے پیش نظر اسے دارالاسلام ہی قرار دیں گے۔

دارالاسلام دارالحرب کب بنتا ہے

بہر حال یہ کل تین صورتیں ہیں، لیکن دوسری صورت کی شق ثانی یعنی دارالاسلام ہونے کے بعد دارالحرب ہو جانے کی بابت امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ امام صاحب اس کے لئے تین شرطوں کا اور صاحبین صرف ایک شرط کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے اور حضرت شاہ صاحب نے بھی سیر حاصل بحث فرمائی ہے تفصیل آئندہ آنے والی ہے۔

امام صاحب کی تین شرطیں

امام صاحب نے جن تین شرطوں کا اعتبار کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں: اول۔ احکام شرک کا جاری ہونا، دوم۔ کسی جانب دوسرے دارالاسلام سے متصل نہ رہنا، سوم۔ دارالاسلام کے زمانے کے امان کا باقی نہ رہنا، اور صاحبین کی شرط کو صاحب ”فتاویٰ عمادیہ“ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

### صاحبین کی شرط

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفار جب احکام شرک کو دارالاسلام میں جاری کرنے لگ جائیں تو وہ دارالحرب ہو جائے گا، خواہ دارالحرب سے متصل ہو یا نہ ہو اور وہاں رہنے والے مسلمان اور کافر ذمی (جو مسلمانوں کی حکومت میں امان لیکر رہ رہے تھے اور وہیں کے باشندے تھے) سابق امان کی بنیاد پر مامون نہ رہ جائیں“ (مسئلہ بار ۶)۔

### حاصل شروط علماء ثلاثہ

یہ مختصر تفصیل امام صاحب اور صاحبین کے مسلک کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک شرط پر ائمہ ثلاثہ متفق ہیں، یہ بات الگ ہے کہ امام صاحب اس کے علاوہ مزید دو کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین اسی ایک کو مدار بناتے ہیں وہ متفق علیہ شرط ہے دارالاسلام میں احکام شرک کا جاری کرنا۔

### متفق علیہ شرط کی تشریح میں اختلاف

اس متفق علیہ شرط کی توضیح و تفسیر میں علماء کرام کا اختلاف ہو گیا اور ان کی دو جماعتیں بن گئیں، اس بنیاد پر کہ اجراء احکام سے محض احکام و آثار کا وجود ظہور مراد ہے یا یہ کہ غلبہ اقتدار، ایک جماعت نے شق اول کو اور دوسری نے شق ثانی کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ عبدالعلیم صاحب نے اپنی کتاب ”دارالاسلام اور دارالحرب“ میں تفصیل سے بحث کی ہے، ہر دو جماعت نے اپنے مدعا کے ثبوت کے لئے مختلف کتب کی نصوص سے استدلال کیا ہے۔

### اظہار احکام سے مذہبی آزادی مراد ہے

کسی زمانہ میں حیدرآباد سے ایک رسالہ ”مسئلہ ربوا“ کے نام سے شائع ہوا تھا جو دراصل وہاں کے دو علماء کرام کی تحریرات و تحقیقات کا مجموعہ تھا، اس رسالہ میں شق اول پر ہی بحث کی گئی تھی، یعنی یہ کہ اظہار احکام سے محض آثار کا وجود ظہور مراد ہے، غلبہ نہیں، یا یوں کہہ لیجئے کہ



مذہبی آزادی مراد ہے اور دلیل میں متون و شروح کی انہیں عبارات کا ذکر کیا گیا ہے کہ جن میں مطلقاً احکام کا ذکر ہے غلبہ کی کوئی قید نہیں لگائی گئی ہے، اس فریق کی تائید ان عبارات سے بھی ہوتی ہے جن میں صراحتہ غلبہ کی نفی یا محض آثار کے وجود کا ذکر ہے (دارالاسلام اور دارالالحرب ۳۸)۔

### محیط سرخسی کی ایک عبارت

”مسئلہ ربوا“ میں امام صاحب کے مسلک کی توضیح و تقریر میں ”محیط السرخسی“ کا ایک طویل اقتباس مذکور ہے جس کا ایک حصہ پیش خدمت ہے:

”امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کسی بھی ملک کو اس وقت تک دارالاسلام ہی کہا جائے گا جب تک کہ آثار اسلام میں ایک بھی اثر باقی رہے، اس لئے کہ دارالاسلام ہونے کی وجہ سے جو امان اور جان و مال کی حفاظت وہاں رہنے والوں کو حاصل ہوئی تھی وہ اب بھی باقی ہے..... اس کو اس بات سے سمجھو کہ زوجین اگر مسلم ہوں تو ان کے بچے کو مسلمان قرار دیا جائے گا، اب اگر وہ مرتد ہو کر دارالالحرب میں چلے جائیں تو بچہ مسلمان ہی برقرار رہے گا، اسلام کے اثر، یعنی دارالاسلام میں باقی رہنے کی وجہ سے، بالکل یہی حال اس مسئلہ کا ہے“ (مسئلہ ربوا ۷)۔

### فتاویٰ بزازیہ کی ایک عبارت

ان حضرات کی ایک قوی دلیل ”فتاویٰ بزازیہ“ میں ذکر کردہ ایک واقعہ ہے جو بحوالہ قاضی خاں اس میں منقول ہے:

”ہم نے (فقہاء دینار نے) بالاتفاق یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ علاقے قناتاریوں کے قبضے سے پہلے دارالاسلام تھے اور قناتاریوں کے قبضہ کے بعد چونکہ علی الاعلان اذان، جمعہ نماز باجماعت وغیرہ کے احکام نیز شرع کے مطابق فیصلے اور ارفاء و درس و تدریس وغیرہ امور دینیہ برابر شائع و ذائع ہیں اور ان کی بابت تاریحکام و سلاطین کی جانب سے کوئی نکیر نہیں پائی جاتی، اس لئے ان علاقوں کو دارالالحرب قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی“ (بزازیہ علی

### مفتی سعد اللہ صاحب کا فتویٰ

”رسالہ مسئلہ ربوا“ میں مشہور مفتی محمد سعد اللہ صاحب رامپوری کا ایک فتویٰ بایں الفاظ

مذکور ہے:

”فصول عمادی میں مذکور ہے کہ اسلام کے احکام کا کچھ حصہ بھی باقی رہ جائے تو دارالاسلام دارالحرب نہیں قرار پائے گا اگرچہ اسلام کا غلبہ ختم ہو چکا ہو، اور اسلیجانی نے اپنی ”مبسوط“ میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام کو دارالاسلام ہی کہا جائے گا اور اس کے لئے یہ حکم، ایک حکم کے بھی باقی رہنے سے برقرار رہے گا اور وہ دارالحرب اس وقت کہلائے گا جبکہ دارالاسلام کے سارے قرآن و آثار مٹ جائیں، رہا دارالحرب کا دارالاسلام ہونا تو اس کا تحقق دارالحرب کے بعض قرآن کے زائل ہو جانے کی وجہ سے ہی ہو جائے گا اور وہ قرینہ یہ ہے کہ اس میں اسلام کے احکام جاری ہو جائیں۔“

سید امام ناصر الدین نے اپنی کتاب ”المعوز“ میں ذکر کیا ہے، چونکہ دارالاسلام محض اسلام کے اجراء و اظہار کی وجہ سے دارالاسلام بنا ہے اس لئے جب تک کچھ بھی اسلام کے آثار و متعلقات اس میں باقی رہیں گے، اسلام کا ہی پہلو غالب رہے گا، اور رکھا جائے گا، کذا فی الفصول العمادیہ، و حاشیۃ الطحاوی و الفصول الشرعیہ، الخ ما ذکر فی فتاویٰ (مسئلہ ربوا، ۱۵، ۱۴)۔  
مختصر یہ کہ بعض حضرات نے اظہار احکام کا مطلب صرف اس قدر سمجھ لیا ہے کہ احکام اسلام علی الاعلان ادا کئے جاتے ہوں اور استدلال گزشتہ تمام عبارات اور ان سے ملتی جلتی تحقیقات سے کیا ہے۔

مولانا اکبر آبادی

کسی زمانہ میں مشہور صاحب قلم عالم مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی نے انہیں جیسے آثار و نقول کا سہارا لیکر ہندوستان کو دارالاسلام ثابت کرنے کی کوشش کی تھی، مولوی عبد العظیم صاحب نے اپنے رسالہ میں اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کا ایک اقتباس پیش کیا ہے

جس میں یہ ٹکڑا بھی شامل ہے:

”احکام شرک کا ظہور اسلامی حکومت کے ماتحت دارالاسلام میں بھی ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے تو احکام شرک کا مطلقاً اظہار دارالحرب ہونے کی بنیاد کیوں کر قرار پا سکتا ہے، اس بنا پر لامحالہ یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ اظہار احکام شرک سے مراد صاحبین کے نزدیک اہل شرک کا قہر و غلبہ ہے اور ایسا استیلاء و استبداد ہے کہ مسلمانوں کو اسلامی شعائر پر قائم رہنے اور مذہب کی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی آزادی نہ رہے اور وہ اس معاملہ میں مقہور و مغلوب ہو جائیں“ (ربان اگست ۱۹۶۶ء ص ۶۷، دارالاسلام اور دارالحرب ۲۰۰۰ء)۔

دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی بابت دو اختلاف ہیں

بہر حال دارالاسلام کے دارالحرب بن جانے سے متعلق دو اختلافات ہیں، اول: امام صاحب اور صاحبین کی شرائط سے متعلق، دوم: بعد کے علماء کا متفق علیہ شرط اجراء و اظہار احکام کی تفسیر و تشریح میں۔

علماء ثلاثہ کا اختلاف محض لفظی ہے

جہاں تک اختلاف اول کا معاملہ ہے تو درحقیقت وہ محض لفظی اختلاف ہے، امام صاحب نے مزید دو شرطیں جو رکھی ہیں ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ کفار کا غلبہ پورے طور پر ظاہر و ثابت ہو جائے، ورنہ مرجع و مراد سب کی ایک ہی ہے، پورے طور پر کفار کا غلبہ و شوکت و وجود میں آجانے پر یہ دونوں شرطیں لامحالہ وجود میں آجائیں گی، چنانچہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی تحریر فرماتے ہیں:

”امام صاحب نے اظہار احکام شرک - جوان میں اور صاحبین میں مشترک ہے، اس کے علاوہ باقی جو شرطیں اور مقرر کی ہیں وہ درحقیقت استیلاء یا قہر و غلبہ اہل شرک کی علامتیں ہیں، نہ کہ مستقل کوئی جداگانہ چیزیں، اس تجزیہ کے بعد یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ امام صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ دراصل اسی چیز کی توضیح و تشریح ہے جسے صاحبین نے ایک جملہ میں بیان

کر دیا ہے“ (برہان اگست ۱۹۶۶ء ص ۷۶)۔

صاحب ”دارالاسلام اور دارالحرب“ ان شروط کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرماتے

ہیں:

”جس صورت حال سے متعلق یہ اختلاف ہے اس میں حالات بدلتے رہتے ہیں اور کسی حالت کو قہر نہیں ہوتا، اگر ایک علاقہ پر صبح کو مسلمانوں کا قبضہ ہے تو عین ممکن ہے کہ شام کو فریق ثانی کا تسلط ہو جائے، امام صاحب کی شرطوں کی غرض یہ ہے کہ ایسی غیر اطمینان حالت میں ہر علاقہ پر اسی کا سابق حکم ہی لگے گا، وقتی اور عارضی قبضہ اور تسلط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا“  
(دارالاسلام اور دارالحرب ص ۴۴)۔

### سرخسی کا بیان

اس کے بعد موصوف نے علامہ سرخسی کے اس بیان کی تلخیص پیش فرمائی ہے جو انہوں نے امام صاحب کی ذکر کردہ دو شرطوں کی توضیح میں سپرد قلم فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

”امام صاحب موصوف نے پوری قوت اور غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور یہ چیزیں ان تین شرطوں سے حاصل ہونگی، کیونکہ وہ علاقہ اگر کسی دارالحرب سے متصل نہیں ہے تو کو یا وہ ہر جانب سے مسلمانوں کے احاطہ قدرت میں ہے، اسی طرح اگر کسی مسلمان اور ذمی کو سابق بنیا داور علت پر امن حاصل ہے تو یہ کفار کے عدم قہر کی دلیل ہوگی“ (حوالہ سابق ص ۴۵)۔

### صاحب بدائع الصنائع

صاحب ”بدائع“ کے قول سے بھی اسی تشریح و توضیح کی تائید ہوتی ہے و فرماتے ہیں:

” (دارالاسلام پر دارالحرب کا حکم جاری ہونے لئے احکام شرک کے اظہار و اجراء کی شرط ہے)، لیکن احکام شرک کا اظہار اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں، یعنی دوسرے دارالحرب سے اتصال اور سابق امان کا ختم ہو جانا، اس لئے کہ احکام بغیر ان کی قوت و شوکت کے ظاہر نہیں ہوں گے اور جب تک یہ دونوں چیزیں نہ پائی جائیں غلبہ

و شوکت کمال کو نہیں پہنچے گا“ (بدائع الصنائع ۱۳۱/۷)۔

امام صاحب کا قول احتیاط پر مبنی ہے

یہ تو تطبیق کی صورت تھی اور ان حضرات کے اقوال و شرائط کے درمیان تطبیق نہ دی جائے تو امام صاحب کے قول و شرائط کے حق میں یہ توجیہ بیجا نہ ہوگی کہ یہ رائے احتیاط پر مبنی ہے، اس لئے کہ دارالہرب کے ساتھ بعض ایسے احکام کا تعلق ہے جو احتیاط کے متقاضی ہیں، بالخصوص امام صاحب کا قول حلت سود سے متعلق جو اس وقت ہمارا موضوع بحث و تحقیق ہے، چنانچہ اکابر علماء دیوبند کے مربی و سرپرست حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی فرماتے ہیں:

”امام صاحب اور صاحبین کا اس میں اتفاق ہے کہ دارالاسلام جب مغلوب کفار ہو جائے گا تو دارالہرب ہو جائے گا، مگر خلاف اس میں ہے کہ مغلوب ہونے کو کس قدر قبضہ کافی ہے..... امام صاحب نے دو قید احتیاطاً زائد کی ہیں کہ غلبہ کا تمام ہونا ان پر موقوف ہے“ (تحدیر الامحان/۱۵)۔

### دوسرا اختلاف

جہاں تک دوسرے اختلاف اور حدیث ”الاسلام یعلو ویلعلی“ کا سوال ہے تو ہم عرض کریں گے کہ ماضی میں ہندوستان کے دارالہرب ہونے کی بابت جن علماء و اکابر نے فتاویٰ دیئے ہیں ان کی وسعت علم کے پیش نظر بظاہر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان نصوص فقہیہ اور اس روایت پر ان کی نظر نہ ہوگی، تھی اور یقیناً تھی مگر اس سبب حضرات نے ان سب کے ساتھ دوسری نصوص اور عقلی دلائل و توجیہات کو بھی سامنے رکھا۔

حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے خاندان اور حسب و نسب، بلکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے کتنا ہی معزز ہو اگر کوئی دوسرا شخص اس پر غلبہ پا کر اسے بالکل مقہور و مجبور کر دے تو محض اس خیال سے کہ اسے فلاں فلاں شرف حاصل رہے ہیں اس کے مغلوب ہونے کا حکم لگانے سے گریز نہیں کیا جائے گا، یہ ضرور ہے کہ حتی الامکان اس کے شرف ذاتی کا لحاظ کیا جائے گا۔

ارشاد نبوی: ”الاسلام یعلو ولا یعلیٰ“ کا اعتبار اس حد تک ہوگا جس حد تک معاملہ حدود عقل و نقل سے تجاوز نہ کرے، لہذا اگر کسی بھی درجہ اور کسی بھی حیثیت سے مسلمانوں کا غلبہ باقی ہو تو یہی کوشش کی جائے گی کہ اسلام کے غلبہ کا اعتبار کیا جائے اور اس علاقہ کو دارالاسلام قرار دیا جائے، مگر جب اسلام اور مسلمان دونوں بایں معنی مغلوب و مقہور ہو جائیں کہ اسلام اپنے احکام کے بقا و اظہار کے لئے اور مسلمان اپنی ہر سانس اور ہر قدم پر اپنے دین کا کوئی بھی فریضہ انجام دینے کے لئے موجودہ حکومت کے مرہون منت ہوں کہ حکومت کی اجازت ہو تو اس فریضہ کو پورا کر سکیں، ورنہ انکی مجال نہ ہو تو یہ حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے؟

کافروں کے تسلط کے باوجود مسلم ملک دارالحرب کب ہوگا

”فتاویٰ بزازیہ“ کی عبارت سے استدلال تو کیا جاتا ہے، مگر اس میں ذکر کردہ تفصیلات کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا کہ ان ممالک میں جہاں شعائر اسلام کی ادائیگی باقی و جاری تھی مسلمانوں کے معاملات کے فیصلے کے لئے مسلمان حاکم و قاضی بھی موجود تھے جو اپنے فیصلوں میں اپنی حکومت اور اس کے مذہب کے قوانین کے پابند نہ تھے، بلکہ احکام شرع کو ہی نافذ کرتے تھے اس قسم کی صورت حال کے متعلق کتب فقہ میں صراحت ہے:

”اگر مسلمان بادشاہ کسی غیر مسلم حاکم و حکومت کے سامنے سرنگوں ہو جائے، مگر اپنے ملک و علاقے میں وہ شریعت اسلامیہ کے ہی احکام جاری و نافذ کرتا رہے تو اس کی یہ اطاعت محض دھوکہ دہی یا مصالحت پر محمول ہوگی اور اس کا علاقہ و ملک ”دارالاسلام“ ہی قرار پائے گا“ (اعلاء السنن ۳۶۵/۱۲)۔

مولانا انوار اللہ صاحب (معین المہام امور مذہبی ریاست حیدرآباد دکن) نے اپنے مضمون میں بحوالہ ”جامع الفصولین“ اور مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے اپنی کتاب ”اعلاء السنن“ میں بحوالہ ”فتاویٰ غیاثیہ“ (اعلاء السنن ۳۶۵/۱۲)، اور علامہ شامی نے اپنے حواشی (شامی ۵۳۰/۱، ۵۳۱) میں بحوالہ ”معراج الدراییہ“ جو عبارت نقل کی ہے وہ مذکورہ بالا صراحت کی

تائید کرتی ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

”معراج الدراییہ“ میں ”مبسوط“ سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے جو ملک کافروں کے ماتحت ہیں وہ دارالحرب نہیں ہیں، دارالاسلام ہی ہیں، اس لئے کہ انہوں نے ان میں کفر کے احکام کا اعلان نہیں کیا ہے، بلکہ قاضی و حکام مسلمان ہیں جو کسی ضرورت کی بنا پر یا بغیر ضرورت ان کی اطاعت کرتے ہیں (مگر احکام اپنے نافذ کرتے ہیں) اور علماء اسلام کی طرف رجوع کرتے ہیں، جیسا کہ ”فتاویٰ غیاثیہ“ میں صراحت ہے۔“

آگے مذکورہ بالا تفصیل کی بنیاد پر کہتے ہیں:

”اگر کسی شہر میں ان کی جانب سے حاکم متعین ہو تو خلیفۃ المسلمین کے مقرر کردہ حاکم کی طرح اس کیلئے جمعہ و عیدین کا قائم کرنا نیز حدود کا جاری کرنا اور علاقائی قاضیوں کا تقرر یہ ساری امور جائز ہوں گے اس لئے کہ ایسے ممالک پر مسلمانوں کا قبضہ و تسلط برابر باقی رہتا ہے“ (شامی ۱/۵۴۰)۔

یہ عبارت کتنی صراحت کے ساتھ بتا رہی ہے کہ کافروں کے تسلط و اقتدار کے باوجود جن مسلم ممالک کو دارالاسلام قرار دیا گیا تو اس کی وجہ محض یہ تھی کہ ان پر کفار کا تسلط صرف اقتدار اعلیٰ کی حد تک تھا، احکام ان میں اسلام کے جاری و نافذ تھے، ان کے معاملات کو حل کرنے کے لئے حاکم و قاضی مسلمان اور اسلام و تعلیمات اسلام کے عین مطابق فیصلہ کرنے والے تھے، بلکہ مسلمانوں کا اقتدار اس حد تک باقی رہتا تھا کہ خراج کی وصولی، نیز علاقائی قاضیوں اور حکام کا تقرر اسی مسلم والی کے ہاتھوں میں ہوتا تھا جسے کفار اپنی جانب سے ان علاقوں کا نگہبان و نگراں بنا دیا کرتے تھے، رہ گئی یہ بات کہ مسلمان اس حد تک احکام شرع کے اجرا و نفاذ اور اپنے غلبہ اور اقتدار کے باوجود کفار کے سامنے کیوں سرنگوں تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی بعض اندرونی کمزوریوں یا ملکی مصالح کے تحت محض ان کو دھوکہ میں رکھنے یا صلح کے خیال سے ایسا کر رکھا تھا، حقیقتاً ان کے مطیع و فرمانبردار نہیں بن گئے تھے۔

### محض مذہبی آزادی کافی نہیں ہے

لہذا محض ان احکام پر عمل کی وجہ سے جن کا تعلق عبادات سے ہے اور ملکی نظم و سیاست سے ان کا تعلق نہیں ہے، کسی علاقے کو دارالاسلام قرار دینا فقہاء و محققین کے منشاء کے خلاف ہے، عبد العظیم صاحب فرماتے ہیں: ”جن عبادات میں دارالحرب کے ہونے کے لئے احکام اسلام کے نفاذ اور جمعہ و عیدین وغیرہ کا ذکر ہے، ان سے یہ استدلال کہ اعتباراً اسی قسم کے احکام کا ہے صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں بطور مثال مذکور ہیں اور مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کا وہاں قبضہ ہو جانے کے بعد حاکم مسلم وہاں احکام اسلام کا اجرا کرے، مثلاً جمعہ و عیدین وغیرہ، نہ کہ محض ان چیزوں کی ادائیگی مراد ہے (دارالاسلام اور دارالحرب ۲۹)۔ بہر حال محض انہیں احکام کی ادائیگی پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

### مسلمان تو ہر جگہ احکام کا پابند ہے

اس لئے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی رہیں اپنے دین کو مذہب کی پابندی کے پیش نظر انہیں مختلف اعمال کرنے ہی پڑتے ہیں، یا تو اس لئے کہ وہ ان کے ذمہ فرض ہوتے ہیں نہ کرنے پر گناہ ہوگا اور یا پھر اپنی اجتماعیت کو برقرار رکھنے اور بے دینی کی راہ پر پڑنے سے بچنے کی غرض سے، چنانچہ فقہاء کرام نے فرمایا ہے:

”اگر والیان ملک کافر ہوں تو بھی مسلمانوں کیلئے جمعہ اور عیدین کی نمازوں کی انجام دہی جائز ہے“ (شمسی ۱/۵۴۱) حالانکہ ان کی صحت کے لئے فقہاء نے امام و سلطان یا ان کے نائب کی شرط بیان کی ہے، اس لئے کہ اجتماعیت بغیر ایسی شخصیت کے جس کو سب مانتے ہوں ممکن نہیں اور امام و سلطان اور ان کے نائب اجتماعیت کی بنیاد و مدار ہوتے ہیں، حتیٰ کہ جمعہ و عیدین کے حق میں امام مسجد اور امام محلہ کو امامت کا ذمہ دار ہونے کی وجہ سے امام المسلمین و سلطان کے درجہ میں مان لیا گیا ہے“ (امداد الفتاویٰ ۱/۶۳۰، شمسی ۱/۵۴۰)۔

محض جمعہ و عیدین پر بس نہیں، بلکہ لکھا ہے کہ:



”اگر مسلمان خود سے کسی کو اپنا قاضی تجویز کر لیں تو وہ قاضی شرعی بن جائے گا“، بلکہ اس سے بھی اگے بڑھ کر یہاں تک صراحت ہے:

”مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے کہ وہ اپنے لئے کوئی مسلمان حاکم تجویز کریں“ (ثامی ۱/۵۴۱)۔

شاہ عبدالعزیز دہلوی، علامہ انور شاہ صاحب نے اپنی تحریر میں محض آثار، یعنی عبادات کے قبیل کے بعض احکام کی بنیاد پر فیصلہ اور دارالاسلام کا حکم باقی رکھنے کی سخت مخالفت کی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر محض اسی قدر کافی ہوتا تو دنیا کا کوئی ملک دارالاسلام بننے سے رہ نہ جاتا، اس لئے کہ شاید ہی کوئی ملک ہو جہاں مسلمان نہ پہنچے ہوں اور پھر انہوں نے اپنے دین کے انفرادی و اجتماعی اعمال کو وہاں انجام نہ دیا ہو، لیکن کسی نے بھی ان ملکوں کے متعلق یہ حکم نہ لگایا کہ وہ دارالاسلام بن گئے، بلکہ سب نے غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور اسی پر مدار کیا ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب وغیرہ نے بھی اس صراحت کو اختیار فرمایا ہے چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

”احکام کفر کے جاری کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ملکی رعایا کے انتظام، خراج و عشر وغیرہ کی تحصیل، تجارت و سیاست، چوری و ڈکیتی، باہمی مقدمات کے فیصلوں نیز جرائم کی جزا سزائیں کفار پورے طور پر حاکم ہوں“ (فتاویٰ عزیز یہ ۱۷۷)۔

حضرت مولانا گنگوہیؒ

حضرت مولانا گنگوہیؒ فرماتے ہیں: ”کفار اپنا حکم علی الاشتہار جاری کر دیں کوئی خدشہ ان کو اور کوئی مانع نہ رہے تو مغلوب ہو جائے گا اور قیاس بھی اسی کو چاہتا ہے کہ غلبہ اسی کا نام ہے کہ اپنا حکم جاری کر دیں تو کوئی مانع نہ رہے (تحدیر الامان ۱۶، ۱۵)۔

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

”رہا یہ امر کہ بعد دار الحرب ہونے کے مسلمانوں کو اپنے احکام جاری کرنے پر جو (غیر مسلم) حکام دارو گیر نہیں کرتے وہ دوسرا امر ہے تنوع عبارات فقہاء کو دیکھ کر اور اصل مطلب

کو نہ سمجھنے سے شبہ ہوتا ہے اور بعد فہم مطلب اہل مذہب کے امر واضح ہے“ (ملفوظات اشرفیہ، ۱۳۷-)

### حضرت مولانا تھانویؒ

حضرت تھانوی ایک موقع پر دارالہرب کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:  
 ”شرعی اصطلاح میں دارالہرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلموں کا ہو، تعریف تو یہی ہے آگے جو کچھ فقہاء نے لکھا ہے وہ امارات ہیں“ (یعنی علامات ہیں جن پر مدار حکم نہیں ہوتا اور جو زمانہ کے بدلنے سے بدل سکتی ہیں اور بدلتی ہیں)۔

### حضرت علامہ کشمیریؒ

ذکر کیا جا چکا ہے کہ علامہ کشمیری نے محض آثار عبادات کو بنیاد بنانے کی سخت مخالفت کی ہے، ”معارف السنن“ جو کہ ان کے علوم و معارف اور تحقیقات کا بہترین مجموعہ ہے، اس میں ہے:  
 دارالہرب کی بابت اصطلاح یہ نہیں ہے کہ دارالہرب وہ ملک ہے جس میں مسلمانوں کو عبادات کی انجام دہی سے روکا جائے، جیسا کہ بعض کا خیال ہے، ہماری کتابوں میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور جن ملکوں میں مسلمان (کافروں کے اقتدار اعلیٰ کے باوجود)، مسلمان قاضیوں کو متعین کریں اور اپنے معاملات کا شرعی اصول کے مطابق فیصلہ لینے و کرانے پر قادر ہوں وہ دارالاسلام ہیں“ (معارف السنن ۲۱۹/۵)۔

### الکافی و جامع الرموز

مزید چند محققین فقہاء کی عبارات ملاحظہ ہوں:

”الکافی“ جو کہ امام محمد کی بنیادی کتابوں کا خلاصہ و مجموعہ ہے اور اس اعتبار سے فقہ حنفی کی نہایت معتمد کتاب ہے اس میں ہے:

”دارالاسلام سے مراد وہ ملک ہوتا ہے جس میں امام المسلمین کا حکم چلتا ہو اور وہ اس کے زیر اقتدار ہو“ (دارالاسلام اور دارالہرب، ۲۵)۔

شاہ عبدالعزیز صاحب نے اس عبارت کو بھی اپنے موقف کے سلسلہ میں سند بنایا ہے (فتاویٰ عزیز یہ ۱۷۷)۔

فقہ حنفی کی ایک دوسری مشہور کتاب ”جامع الرموز“ میں ہے:

”دارالاسلام وہ ملک ہے جس میں امام المسلمین کا حکم چلتا ہو اور مسلمان اس میں مامون ہوں اور دارالحرب وہ ملک ہے جس میں مسلمان کافروں سے خوف محسوس کرتے ہوں۔“  
مذکورہ بالا عبارات میں دارالحرب یا دارالاسلام کی حقیقت بیان کی گئی ہے اس میں عام احکام، یعنی عبادات کی ادائیگی کا کوئی ذکر نہیں ہے، بلکہ سارا مدار غلبہ و اقتدار پر رکھا گیا ہے، جس کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ محض بعض احکام و آثار کا بقاء یا جاری رہنا کافی نہیں ہے۔

### تعریف دارالحرب از مفتی محمود صاحب

غالباً انہیں صراحتوں کے پیش نظر استاذی مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی نے اپنے ایک فتویٰ میں دارالحرب کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے: ”البلاد التي زمام حکومتها بيد الكفرة فهى دار الحرب“ (جن ملکوں کے نظم و نسق کی باگ و ڈور کفار کے ہاتھ میں ہو وہ دارالحرب ہیں)۔

سابق امان کے ختم ہونے کا کیا مطلب ہے

اس بحث میں تو بعض حضرات سے امام صاحب کی ذکر کردہ باقی دو شرطوں کی تشریح و توضیح کی بابت بھی تسامح ہوا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری شرط کہ:

کوئی مسلمان یا ذمی اس ملک میں مامون نہ رہ جائے۔ اس کو مطلق پر محمول کیا ہے یعنی یہ مراد لیا ہے کہ بالکل بے امن ہو جائیں اور خوف و خطرہ میں گھر جائیں، حالانکہ متعدد کتابوں میں اس شرط کے ذکر کے موقع پر ”امنا بالامان الأول“ پہلی امان کی قید بھی مذکور ہے جس کی تشریح یہ منقول ہے کہ مسلمانوں کو اپنے اسلام اور ذمی کو عقیدہ ذمہ کی وجہ سے دارالاسلام میں جو

امان حاصل تھا وہ حاصل نہ رہے۔

ظاہر ہے کہ اس تشریح کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ سرے سے ان کے لئے امان ہی نہ رہ جائے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ دارالاسلام رہتے ہوئے جس بنیاد پر ان کو امان حاصل تھا وہ بنیاد باقی نہ رہ جائے، چنانچہ صاحب ”بدائع“ نے امام صاحب کے قول کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”دارالاسلام اور دارالکفر“ کہنے سے عین اسلام یا کفر کا پایا جانا مراد نہیں، بلکہ اصلاً امن و خوف مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر امان علی الاطلاق (پورے طور پر) مسلمانوں کو حاصل ہو، اور اسی درجہ خوف کافروں کو تو ملک دارالاسلام کہلائے گا، اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ امان علی الاطلاق کافروں کو اور خوف مسلمانوں کو حاصل ہو تو دارالحرب کہا جائے گا، حاصل یہ کہ مدار امن و خوف پر ہے“ (بدائع الصنائع ۱۳۱/۷)۔

اور صاحب ”جامع الفصولین“ کے الفاظ نے تو اس کی حقیقت بالکل کھول کر رکھ دی ہے، وہ فرماتے ہیں: ”مسلمانوں کو اگر امان حاصل ہو تو مشرکین کے امان دینے سے“ (تخذیر الاخوان ۱۵/۱) اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ جو امان واقفہ موجودہ حکومت سے پہلے تھا وہ برقرار نہ رہے، اسی کو دوسرے الفاظ میں صاحب ”بدائع“ نے یوں کہہ دیا ہے کہ مسلمانوں کے حق میں امان علی الاطلاق باقی نہ رہے، حضرت گنگوہی نے اپنی تحریر میں ان تمام تصریحات کو ان الفاظ میں جمع فرمایا ہے:

”ایک شرط یہ ہے کہ امن وقت اسلام کا باقی نہ رہے، بلکہ کفار اپنا عہد و امن جدید جاری کریں اور پہلے استیمان اسلام (یعنی اسلام کے دیئے ہوئے امن) کا اثر نہ رہے“ (ہندوستان اور دارالحرب)۔

دوسرے دارالحرب سے اتصال کا اعتبار کب ہے

امام صاحب کی تیسری شرط کہ وہ علاقہ دارالحرب سے متصل ہو اس کے متعلق حضرت

شاہ صاحب نے یہ نظر یہ پیش کیا ہے کہ اتصال کا اعتبار چھوٹی آبادی میں کیا جائے گا جو محتاج تعاون ہو، بڑی آبادی والے ملک، مثلاً ہندستان کے حق میں اس شرط کا اعتبار نہیں ہوگا“ (معارف السنن ۲۱۹/۵)۔

”معارف السنن“ میں اس شرط کو ذکر کرتے ہوئے ”الدرالمشقی“ سے یہ قید نقل کی ہے، اور یہ عدم اتصال اس طور پر ہو کہ کافروں کے اقتدار سے اس کو نکال لینے کی امید نہ کی جاتی ہو (معارف السنن ۲۱۹/۵)۔

غور کرنے پر حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ہی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اگر وہ ملک اپنے رقبہ اور تعداد باشندگان کے اعتبار سے اتنا بڑا ہو کہ حصول اقتدار کے بعد خود تنہا اسلام کا مقابلہ اور استیصال کر سکتا ہو، عام حالات میں کسی بیرونی امداد کا محتاج نہ ہو اور مسلمانوں کے لئے باہر سے آنے والی مدد کی پوری مدافعت کر سکتا ہو تو ایسی صورت میں دوسرے دارالحرب سے اتصال کا اعتبار نہ ہوگا، حضرت گنگوہی ہر ملک کے حق میں اتصال کے اعتبار کی بابت فرماتے ہیں: ”اتصال وانفصال (دوسرے دارالحرب سے متصل ہونے یا جدا ہونے) کا اعتبار اقلیم واحد کی صورت میں ہے، تعجب ہے فقہاء وقت پر کہ اس شرط پر کس طرح غلطی کرتے ہیں پورا مطلب نہیں سمجھتے“ (تخذیر الاخوان ۱۵)۔

موجودہ صورتحال اور مذکورہ شرطیں

اس وقت دنیا میں حکومتوں کا جو نظام رائج ہے، اس کے تحت مذکورہ شرطوں اور ان کے ظاہر پر کسی حکم کی بنیاد رکھنا یوں بھی محل تامل ہے۔

اقتدار اور قانون سازی اور قوانین کی معنید کا معاملہ یہ ہے کہ دنیا کے بیشتر ملکوں میں جمہوریت رائج ہے اور کم از کم ان ملکوں میں کہ جن میں اقتدار براہ راست مسلمانوں کے ہاتھوں میں منتقل نہیں ہوا ہے، قانون سازی کی بنیاد شریعت کے قانونی مصادر و مراجع پر نہیں ہے۔

اور مسلمان ان ملکوں میں اگر مقیم ہے یا قائمہ اٹھا رہا ہے تو وہ ملک کے موجودہ نظام

وانتظام کے تحت اس کا ایک شہری ہونے کی حیثیت سے۔

اور یہ بات بھی اب واقع سے بہت دور ہو گئی ہے کہ کوئی پڑوسی ملک دوسرے پڑوسی ملک پر پورے طور پر قابض ہو کر اس کے نظام کو یکسر بدل سکتا ہے، اس لئے یہ تو سوچا ہی نہیں جاسکتا کہ ہندوستان جیسا کوئی ملک اگر کسی مسلم ملک سے، بلکہ ایک سے زائد سے متصل ہے تو اس سے پڑوسی ملک فائدہ اٹھاسکیں گے، اب ملکوں اور حکومتوں کے بین الاقوامی قوانین کچھ اس انداز کے بن گئے ہیں کہ اب یہ اگر ناممکن نہیں تو آسان بہر حال نہیں رہ گیا ہے۔

### خلاصہ و حاصل

تفصیل گذشتہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ”دارالاسلام“ میں حکم خداوند قدوس کا چلتا ہے اور وہاں کے شعائر، عبادات و معاملات اس کے تابع فرمان اور مکلف مخلوق اسکی چوکھٹ پر سجدہ ریز رہتی ہے۔

اور دارالحرب کا حال بقول صاحب ”دارالاسلام اور دارالحرب“ یہ ہوتا ہے کہ وہاں شرک فتنہ بننے کی پوزیشن میں موجود ہوتا ہے ”دین کل کا کل اللہ کے لئے نہیں ہوتا بلکہ کفر و شرک کی عملداری ہوتی ہے اور حلت و حرمت کے اختیارات اہل کفر کو حاصل ہوتے ہیں“ (دارالاسلام اور دارالحرب، ۳۴)۔

### دارالحرب کی اقسام

یہ بحث نام تمام رہے گی اگر اس سلسلہ کی ایک تفصیل و توضیح جو تصریحات کتب اور تحقیقات اکابر سے ماخوذ ہے اس موقع پر ذکر نہ کی جائے اور وہ یہ کہ ”دارالاسلام“ کا مد مقابل ”دارالحرب“ ہی ہے، یعنی ساری دنیا کے ممالک و حکومتیں اسلامی نقطہ نظر سے دو ہی قسموں میں منحصر ہیں، البتہ یہ ضرور ہے کہ جو علاقے دارالحرب ہوں ان سب کا مسلمانوں کیساتھ معاملات میں ایک روش پر ہونا ضروری نہیں ہے، کہیں پر اسلام کی حکومت نہ ہونے کے باوجود مسلمانوں سے تعرض نہ کیا جاتا ہوگا، اور کہیں پر ان کا قیام و آرام بالکل نہ برداشت کیا جاسکے گا، جیسا کہ آج

موجودہ حالات میں مشاہدہ بھی ہے، اس اختلاف حال کے پیش نظر ”دارالہرب“ کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ دارالہرب ہے جہاں مسلمانوں کے لئے اسلامی شعائر اور احکام شرع کی بجا آوری ناممکن ہو رہی ہو اور اس پر پابندی کی جاتی ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ وہاں حکومت تو اہل کفر کی ہی ہو، لیکن مسلمانوں کو اپنے مذہبی احکام و عبادت کی ادائیگی و بجا آوری کی پوری اجازت و آزادی ہو جیسے مکہ مکرمہ اور حبش کا حال تھا، مکہ میں دارالہرب ہونے کے ساتھ پابندیاں تھیں اور حبش میں آزادی۔

### حضرت شیخ الہند کا بیان

اس تحقیق کے سلسلہ میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی کے ساتھ پیش آنے والے ایک واقعہ کا ذکر فائدہ سے خالی نہ ہوگا، مولانا حسین احمد صاحب مدنی نے حضرت شیخ الہند کی سوانح ”اسیر مالٹا“ میں تحریر فرمایا ہے:

مسٹر برن نے حضرت شیخ الہند سے مالٹا میں پوچھا: ”ہندوستان دارالہرب ہے، یا دارالاسلام؟ مولانا نے فرمایا: ”علماء نے اس میں آپس میں اختلاف کیا ہے“، اس نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے؟ مولانا نے فرمایا: ”میرے نزدیک دونوں صحیح کہتے ہیں، اس نے تعجب سے کہا: ”یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟“ مولانا نے فرمایا: ”دارالہرب دو معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور حقیقت میں یہ دونوں اس کے درجات ہیں، جن کے احکام جدا جدا ہیں، ایک ملک کی حیثیت سے اس کو دارالہرب کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کے اعتبار سے نہیں کہہ سکتے، اس نے اس کی تفصیل پوچھی، مولانا نے فرمایا: ”دارالہرب اس ملک کو کہتے ہیں جس میں کافروں کی حکومت ہو اور وہ اس قدر بااقتدار ہوں کہ جو حکم چاہیں جاری کریں“ اس نے کہا: یہ بات تو ہندوستان میں موجود ہے، مولانا نے فرمایا: ”ہاں اس لئے ہندوستان دارالہرب ضرور ہے“، اس نے کہا: دوسرے کیا معنی ہیں؟ مولانا نے فرمایا: ”جس ملک میں اعلانیہ طور پر شعائر اسلام اور احکام اسلامیہ کے ادا کرنے کی ممانعت کی جاتی ہو، یہ وہ دارالہرب ہے کہ جہاں سے ہجرت واجب ہو جاتی ہے اگر

استطاعت اصلاح نہ ہو، اس نے کہا: ”یہ بات تو ہندوستان میں نہیں“، مولانا نے فرمایا: ”جس نے دارالہرب کہنے سے احتراز کیا ہے غالباً اس نے اسی کا خیال کیا“ (سیراٹکار ۱۷۹)۔

### مولانا اقبال سہیل

مولانا موصوف نے دارالہرب سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا ہے: ”اس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ فقہاء عجدید و قدیم دونوں کے نزدیک دارالہرب کی ایک قسم ایسی بھی ہو سکتی ہے جس میں مسلم کو امان حاصل ہو اور اس کو شرعاً وہاں رہنے کی اجازت بھی ہو اور جہاد بھی واجب نہ ہو۔“

### دارالہرب و دارالکفر

دارالاسلام کے بالمقابل ملک کے لئے عرف میں دارالہرب کا عنوان زیادہ معروف ہے، کتابوں میں بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے، اس لئے ہم نے بھی اس کی رعایت کی ہے، یہ غلبہ اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ دارالہرب میں مسلمانوں کو خصوصیت کے ساتھ کشمکش کے حالات کا سامنا کرنا ہوتا ہے، ورنہ اصل اصطلاح تو ”دارالکفر“ ہے، اس لئے کہ مقابلہ ”اسلام و کفر“ کی بنیاد پر ہے، لہذا دارالاسلام کا بالمقابل ملک اصلاً ”دارالکفر“ کہلائے گا، پھر اس کے مختلف حالات ہو سکتے ہیں، جیسے کہ حضرت شیخ الہند نے ”دارالہرب“ سے ہی متعلق تفصیل فرمائی ہے۔

حضرت تھانوی ایک موقع پر فرماتے ہیں: ”عموماً دارالہرب کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جہاں حرب واجب ہو.....، دارالہرب کے معنی دارالکفر کے ہیں، لیکن پھر اس دار کی دو قسمیں ہیں: ایک دارالامن، دوسرے دارالخنوف، دارالخنوف، وہ ہے جہاں مسلمان خوفناک ہوں، اور دارالامن وہ ہے جہاں مسلمان خوفناک نہ ہوں، دارالامن میں بہت سے احکام مثل دارالاسلام کے ہوتے ہیں“ (ملفوظات اشرفیہ، ۱۳۷)۔

اس لئے ”دارالکفر“ کا مصداق کوئی ملک اگر ایسا ہے کہ وہاں نظام کفر اور احکام کفر کا غلبہ واقعہ ہے، مگر مسلمان اس میں اپنی عبادات کی انجام دہی میں آزاد ہے، جیسے کہ حبشہ کو



ہجرت کرنے والے مسلمان تھے تو ایسے ملک کو ”دارالکفر“ ہونے کے باوجود ”دارالحرب“ نہیں کہیں گے، بلکہ ”دارالامن“ کا نام دے سکتے ہیں، جیسے کہ مصالحت کا معاملہ ہونے پر ”دارالمسلمۃ“ بھی کہہ سکتے ہیں اور اگر وہ ملک ایسا ہے کہ اس میں مسلمانوں کی جان و مال اور ان کے دین سے تعرض ہوتا ہے تو وہ ”دارالحرب“ ہے، اسی کو حضرت شیخ الہند نے فرمایا ہے کہ مذکورہ آخری حالات ہوں تو ایسے ملک سے ہجرت واجب ہو جاتی ہے، ورنہ ہجرت لازم نہیں ہوتی۔

مولانا گیلانی نے اپنے مضمون میں اس تعبیر کے سلسلہ میں تشبیہ فرمائی ہے اور فرمایا ہے کہ متقدمین تو ”دارالکفر“ کی ہی تعبیر کا استعمال کرتے رہے ہیں، چنانچہ صاحب ”بدائع“ نے یہی تعبیر اختیار کی ہے، مگر عموماً مؤلفین کے یہاں یہی لفظ ملتا ہے (مضمون مولانا گیلانی شامل سوہنریب جدید ۲۹۱)، اور مفتی نظام الدین صاحب نے اس سلسلہ میں کافی تفصیل و تہنیت فرمائی ہے جو کہ لائق مطالعہ ہے (نظام الفتاویٰ ۲/۹۷ او باحد)۔

### مفتی نظام الدین صاحب کا بیان

میں اس بحث کو دو اقتباس پر ختم کرتا ہوں مفتی نظام الدین صاحب فرماتے ہیں:

”دارالاسلام“ وہ ملک ہے جہاں حکومت کا مذہب اسلام ہو اور مسلمانوں کو کلی طور پر اقتدار حاصل ہو وہ اپنی آزادانہ رائے سے جو قانون چاہیں بنا سکیں اور جس قانون کو چاہیں منسوخ کر دیں، (اسی طرح) ایسا ملک جہاں اقتدار کلی ان کو حاصل نہ ہو، البتہ سماجی اور عائلی معاملات میں وہ خود مختار ہوں ان کا پرسنل لاء محفوظ اور کارفرما ہو، فقہاء اسلام اس کو بھی دارالاسلام کہتے ہیں (جیسے تقسیم ہند سے پہلے انگریزی دور میں حیدرآباد و بھوپال کی ریاستیں) وہ مملکت جہاں مسلمانوں کو یہ اقتدار حاصل نہ ہو، خواہ ہاں ہر طرح امن و اطمینان سے رہتے ہوں وہاں کے سیاسی اور غیر سیاسی کاموں میں حصہ لیتے ہوں اس کو اپنا وطن سمجھتے ہوں اور باشندہ ملک کی حیثیت سے اس کی حفاظت و ترقی کو بھی اپنا فرض سمجھتے ہوں..... مسلمان کی حیثیت یا مسلمانوں کی اجتماعی طاقت کی بنا پر نہیں، بلکہ ایک شہری کی حیثیت سے وہ اقتدار علی میں حصہ لے سکتے ہیں، مگر احکام اسلام جاری

نہ کر سکتے ہوں، جرم و سزا اور اقتصادی مسائل وغیرہ میں احکام اسلام کو قانون نہ بنا سکتے ہوں، بلکہ ان میں وہ اس ملک کے قوانین کے پابند ہوں تو وہ دارالاسلام نہیں ہے (بلکہ دارالکفر ہے) یہ ملک دارالحرب ہوگا، لیکن ایک پر امن اور باحفاظت ملک کے لئے اس لفظ کو غیر مانوس سمجھا جاتا ہے اور اس کو دارالامن کہہ دیا جاتا ہے (نظام الفتاویٰ ۱۹۸۲ء-۲۰۰۰ء ملخصاً)۔

مولانا مناظر احسن گیلانی

مولانا گیلانی صاحب اپنے مضمون میں فرماتے ہیں:

”واقعہ بھی یہی ہے کہ جس ملک میں غیر اسلامی قوتوں کی حکومت قائم ہو چکی ہو اور جس ملک میں غیر اسلامی قوانین نافذ ہو چکے ہوں اس کو اسلامی ملک کہنا یا وہاں اسلامی راج ہونے کا دعویٰ کرنا ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے، دوسروں کے ملک کو دوسروں کی حکومت کو زبردستی اسلامی ملک فرض کرنے کی دنیا کی کون حکومت مسلمانوں کو اجازت دے سکتی ہے؟ بلکہ ممکن ہے کہ اسے جرم قرار دے“ (سورہ تہ تیغ جدید / ۲۹۱)۔

## ہندوستان کی شرعی حیثیت

### ہندوستان کی شرعی حیثیت کے متعلق علماء ہند کا اختلاف

گذشتہ تفصیلات سے دنیا کے کسی بھی ملک کی شرعی حیثیت کو معلوم کیا جاسکتا ہے اور ہندوستان جیسے ملکوں کی حیثیت کو بخوبی سمجھا جاسکتا ہے، اگرچہ دارالاسلام و دارالحرب کی بابت امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کی بنا پر پھر ان شرائط کے تحقق و عدم تحقق میں اختلاف کی بنا پر علماء ہند کا ہندوستان کی بابت اختلاف رہا ہے کہ یہ دارالاسلام ہی باقی ہے یا یہ کہ ”دارالحرب“ بن گیا ہے، مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی، مولانا عبدالباری فرنگی مٹلی، نواب صدیق حسن خان جیسے حضرات نے پرزور طریقہ پر ہند کو انگریزی عہد میں ”دارالاسلام“ ہی ثابت کیا ہے (فتاویٰ محمودیہ ۲۹۶/۶، مجموعہ الفتاویٰ ۲۳۶/۱، ۲۳۵/۲، ۱۷۰)۔

اس کے مقابلہ میں خانوادہ ولی اللہی کے سرخیل حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے سلطنت مغلیہ کا سورج پورے طور پر غروب ہونے سے پہلے ہی پرزور طریقے پر ہندوستان کے دارالکفر و دارالحرب ہونے کو ثابت کیا۔

### علماء دیوبند کا نقطہ نظر

ان حضرات کے بعد کم از کم مذہبی قیادت میں ان کی واحد جانشین درسگاہ ”دارالعلوم دیوبند“ کے اکابر کا رجحان بھی عموماً یہی رہا کہ ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے، ”دارالکفر یا دارالحرب“ ہے، اگرچہ ”فتاویٰ رشیدیہ“ میں ایک موقع پر مذکور ہے: ”ہند کے دارالحرب ہونے میں اختلاف علماء کا ہے، بظاہر تحقیق حال بندہ کی خوب نہیں ہوئی، حسب اپنی

تحقیق کے سب نے فرمایا ہے اور اصل مسئلہ میں کسی کو اختلاف نہیں، بندہ کو بھی خوب تحقیق نہیں کہ کیا کیفیت ہند کی ہے، مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے بھی ”اعلاء السنن“ میں فرمایا:  
”انگریزوں کے یہاں تسلط کے بعد امام صاحب کے قول پر ہندوستان کا دارالاسلام یا دارالحرب ہونا محل تامل ہے۔“

اس کے بعد امام صاحب کی تینوں شرطیں ذکر فرمائی ہیں اور ان کی کچھ توضیح بھی کی ہے اور پھر فرماتے ہیں:

”بعض شرطوں کے ہندوستان کے اندر پائے جانے میں تامل ہے، جیسا کہ یہاں کے حالات سے واقفیت رکھنے والوں پر مخفی نہیں ہے۔“

اور ایک موقع پر مولانا نے فرمایا ہے کہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا حضرات صاحبین کے قول کے مطابق ہے، مگر جیسا کہ حضرت تھانوی کے رسالہ ”تخذیر الاخوان“ سے ظاہر ہوتا ہے، حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی وغیرہ کا کم از کم آخری موقف یہی رہا ہے، مولانا گیلانی صاحب نے اپنے مضمون میں فرمایا ہے:

”ہند دارالکفر ہے اس پر میں نے ہندوستان کے اکثر علماء ثقافت و ارباب فہم و تقویٰ کو متفق پایا“ (سود (ترتیب جدید) ۳۳۲)۔

”معارف السنن“ میں حضرت کشمیری سے نقل کیا ہے:

”ہندوستان کی زمین اب عشری نہیں، اس لئے کہ یہ اب دارالحرب ہے اور حضرت گنگوہی نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے“ (معارف السنن ۲۱۸/۵)۔ حضرت تھانوی کے ملفوظات میں آیا ہے:

”شرعی اصطلاح میں دارالحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلم کا ہو..... اور ہندوستان میں غیر مسلم کا پورا تسلط ہونا ظاہر ہے“ (ملفوظات اشرفیہ ۱۳۷)۔

مولانا بنوری فرماتے ہیں:

”ہندوستان کے اندر امام صاحب کی ذکر کردہ تینوں شرطیں موجود ہیں، جیسا کہ علامہ کشمیری نے سالانہ اجلاس جمعیتہ علماء (منعقدہ پشاور ۱۳۴۲ھ) کے خطبہ صدارت میں ثابت فرمایا ہے“ (معارف السنن ۳۱۹/۵)۔

### ایک اہم قرینہ

میں سمجھتا ہوں کہ ان حضرات کے اسی موقف پر ہونے کی ایک کڑی ہے، ان حضرات کا ملک کی آزادی کے لئے جدوجہد اور تحریک کو چلانا اور جہاد کا سلسلہ قائم کرنا اور اس کے لئے اندرون ملک فضا ہموار کرنا، اگر یہ حضرات بحالت موجودہ اس ملک کو دارالاسلام خیال فرماتے تو کیا معنی تھے ایسی کسی تحریک کو برپا کرنے کے؟

### غیر مسلموں کا ساتھ

رہ گیا یہ مسئلہ کہ آزادی کی تحریک کے لئے ان حضرات نے غیر مسلموں کو کیوں ساتھ لیا یا ان کا ساتھ دیا تو یہ ملکی حالات اور وقتی حالات کی ایک مجبوری تھی، اولاً انہوں نے صرف مسلمانوں کے ذریعہ اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی، مگر جب دوسرے برادران وطن کی اکثریت اور ان کے حالات کی وجہ سے یہ محسوس کیا کہ اس طرح کام نہ چل سکے گا تو مجبوراً ان کو ساتھ لیا، اگرچہ ان کا مقصد ملک کو محض انگریزوں سے آزاد کرانا ہی نہیں تھا، بلکہ از سر نو اسلامی حکومت کو منظم و قائم کرنا تھا۔

### خلاف توقع انجام اور آزادی کے بعد کا موقف

مگر تحریک نے کچھ تو اکابر کے باقی نہ رہ جانے اور کچھ مخصوص حالات و اشخاص کی وجہ سے ایسا رخ اختیار کر لیا کہ ان حضرات کا مقصد و ہدف اصلی فوت ہو گیا اور صرف انگریزوں سے آزادی ہاتھ آئی، استاد مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی کے والد بزرگوار بھی تحریک کے مجاہدین میں سے تھے، مفتی صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے آزادی کے بعد ان سے عرض کیا کہ اب آپ ہندوستان کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ فرمایا کہ اس کے دارالحرب ہونے میں کوئی شبہ نہیں

ہے، میں نے عرض کیا کہ انگریز کے بعد تو شبہ ہو سکتا ہے، پہلے نہ تھا مگر مایا کہ دارالہرب ہی ہے، میں نے عرض کیا آج ووٹ اور نمائندہ افراد کی حکومت ہے جس میں مسلمان حصہ دار ہیں پھر بھی؟ فرمایا کہ یہ خالص ہندو کی حکومت ہے، میں نے عرض کیا کہ آپ نے اس کے لئے ووٹ ڈال دیا مگر مایا: ”یہ تو نتیجہ میں ہوا ہم نہ چاہتے تھے، مگر ہماری بات مانی نہ گئی“ (ادعا قاتل، شنیدہ از مفتی محمود صاحب)۔

اس گفتگو و تفصیل سے اکابر کے نقطہ نظر و مقصود کو سمجھا جاسکتا ہے اور اس سے اس کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے کہ آج کی جمہوری حکومت کے پارلیمانی نظام اور اس میں مسلمانوں کی شرکت - وزارت و صدارت ان سب سے دھوکہ نہ ہونا چاہئے، اس سب کے باوجود ایسے ممالک جن میں ہندوستان بھی شامل ہے ”دارالکفر“ ہی کہلائیں گے، اس لئے کہ اقتدار اعلیٰ نہ اسلام کا نہ مسلمانوں کا، اور بول بالا نہ قرآن کا، نہ حدیث کا، مسلمان کو اگر کچھ ملتا ہے تو نہ اسلام کے نام پر نہ مسلمان کے نام پر، بلکہ آزاد ہندوستان کا ایک شہری ہونے کے ناطے اور اسکو آزاد کرانے میں مسلم قوم کی شرکت کی بنا پر، اور پیچھے حضرت گنگوہی، مولانا گیلانی، مفتی نظام الدین صاحب وغیرہ کی تصریحات آچکی ہیں کہ اس قسم کی چیزیں اور مذہبی امور کی انجام دہی میں آزادی کسی ملک کو دارالاسلام قرار دینے کیلئے ہرگز کافی نہیں ہے۔

ہندوستان کس قسم کا دارالکفر ہے

دارالکفر قرار دینے کے بعد، پھر اس کو کیا کہیں گے آیا ”دارالہرب“ کہ پھر مسلمان کے لئے اس سے ہجرت واجب ہو اور یہاں کے باشندوں سے جہاد واجب ہو اور طرفین کے قول پر سود کے لینے کا جواز ہو یا ”دارالامن“ وغیرہ کہ جس میں مسلمانوں کو قیام کرنے اور رہنے کی اجازت ہے اور باشندوں سے تعرض منع ہے، نہ ہجرت ضروری ہے اور نہ ہی سود کا جواز، میرا خیال یہ ہے کہ اس موقع پر پھر سے حضرت شیخ الہند کے سابقہ بیان کو پڑھ لینا چاہئے اور اسی کو حرف آخر قرار دینا چاہئے جس کا حاصل یہ ہے کہ:

”ایک دارالکفر وہ ہے کہ جس میں اعلانیہ طور پر شعائر اسلام اور احکام اسلامیہ کے ادا کرنے کی ممانعت کی جاتی ہو، اس میں اگر استطاعت اصلاح ہو، یعنی مسلمان باقاعدہ جہادی پوزیشن میں ہوں تو جہاد کریں، ورنہ ان پر ہجرت فرض ہے۔“

اور دارالکفر کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کافروں کی حکومت ہو اور وہ اس قدر بااقتدار ہوں کہ جو حکم چاہیں جاری کریں لیکن مسلمانوں سے تعرض نہ کریں، حضرت تھانوی اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

”دارالحرب کے معنی دارالکفر کے ہیں، لیکن پھر اس دار کی دو قسمیں ہیں: ایک دارالامن دوسرے دارالخوف..... سو ہندوستان دارالحرب (بمعنی دارالکفر) ہے لیکن ہے دارالامن، کیونکہ باوجود غیر مسلم کے پورے تسلط کے مسلمان خوفناک نہیں، اس لئے زیادہ تر معاملات میں یہاں دارالاسلام ہی کے احکام پر عمل درآمد ہوگا اور حرب بھی درست نہیں، کیونکہ باہم معاہدہ ہے۔“

اور یہ بھی فرمایا کہ:

”عموماً دارالحرب کے معنی غلطی سے یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جہاں حرب واجب ہو، سو اس معنی کرہندوستان دارالحرب نہیں، بوجہ معاہدہ کے حرب درست نہیں ہے۔“

ہندوستان اصطلاحی دارالحرب نہیں ہے:

پچھلے مقالہ کی تفصیلات اور اکابر کی تصریحات کے بعد یہ بات طے شدہ ہے کہ ہندوستان دارالاسلام کا بالمقابل ”دارالکفر“ ہے، اور اپنے مخصوص نظام حکومت کی وجہ سے آزادی سے پہلے بھی اصطلاحی طور پر دارالحرب نہیں تھا اور آج بھی اس کو دارالحرب نہیں کہا جاسکتا۔

دارالکفر اس لئے ہے کہ احکام و قوانین کے جاری کرنے میں ارباب حکومت جو چاہیں قانون بنائیں اور جاری و نافذ کریں ان پر قرآن و سنت یا شریعت کی کوئی حکمرانی و بالادستی

نہیں ہے، ہمیں جو استثناءات نظر آتے ہیں وہ یا تو عنایت ہیں یا سیاست۔  
اور دارالحرب اس لئے نہیں کہ ہم نے اپنے حق میں اس ملک کا ایک شہری ہونا تسلیم  
کر رکھا ہے، اس حیثیت سے ہم اس ملک کے عام شہریوں کے حقوق حاصل کر سکتے ہیں۔ اور  
کرتے ہیں اور حکومت کے دستور نے ہم کو بہت کچھ آزادی دی ہے اور دستور کی رو سے حکومت  
وقت ہماری حفاظت کی ضامن و ذمہ دار ہو جاوے ہے، اگرچہ عملاً کچھ اور ہوتا رہتا ہے جس کی کچھ نہ  
کچھ تلافی بھی کی جاتی ہے۔



## دارالہرب اور سود

### دارالہرب میں سود

گذشتہ صفحات میں آپ دارالہرب کی حقیقت سے بخوبی واقف ہو چکے ہیں، دارالہرب اور دارالاسلام دونوں کے بنیادی قوانین اور اساسی اصول حکمرانی چونکہ مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ہر دو قسم کے ملکوں کے اعتبار سے مسلم و غیر مسلم کے حق میں بعض احکام مختلف ہوتے ہیں۔

انہیں احکام میں ایک حکم یہ ہے کہ دارالاسلام میں رہنے والے کسی فرد کے لئے ربا کا لین دین جائز نہیں، اگرچہ وہ غیر مسلم کیوں نہ ہو حتیٰ کہ دارالاسلام میں رہنے والے غیر مسلموں کے لئے جو شرطیں رکھی جائیں گی، ان میں ایک شرط یہ بھی ہوگی کہ وہ ربا کا کاروبار نہ کر سکیں گے، لیکن دارالہرب میں خود مسلمانوں کے لئے بعض اقوال دروایات کی رو سے سود کے لین دین کی گنجائش نکلتی ہے اور یہی ہمارا موضوع بحث ہے۔

دارالہرب میں مسلمانوں کے لئے سود کے لین دین کے جواز کی بابت ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ اور ان کے جلیل القدر تلامذہ میں سے امام محمد اور دوسرے ائمہ مجتہدین میں سے امام سفیان ثوری اور مشہور تابعی و فقیہ ابراہیم نخعی ایک طرف ہیں، اور جمہور فقہاء و علماء امت ایک طرف فریق اول بعض قیود و شرائط کے ساتھ جواز کا قائل ہے اور فریق ثانی ہر حال میں عدم جواز کا مسلک رکھتا ہے، اس سلسلہ میں پہلے تو فقہاء کے اقوال و تصریحات اور جواز کی صورتیں ملاحظہ ہوں اس کے بعد فریقین کے دلائل پر بحث کی جائے گی (انشاء اللہ)۔

### تصریحات فقہاء

درمختاروشامی میں مذکور ہے:

کسی حربی (دارالحرب میں رہنے والے کافر) اور مسلم مستامن (وہ مسلمان جو دارالاسلام کا باشندہ ہو لیکن کسی ضرورت سے امن لیکر دارالحرب میں رہ رہا ہو) کے درمیان دارالحرب میں رہا کا تحقق نہیں ہوتا اور اس مسلمان کے لئے کافر حربی کا مال ہر صورت میں حلال ہے، اگرچہ کسی عقد فاسد یا جوئے کی کسی شکل کے ذریعہ اس کا مال مسلمان کو حاصل ہو رہا ہو، اس لئے کہ دارالحرب میں حربی کا مال مباح ہے، لہذا اس کی رضامندی کے ساتھ اس کے مال کا لینا ہر حال میں جائز ہوگا بشرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ کوئی دھوکہ نہ کیا جائے، امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ اس کے خلاف ہیں۔

اسی طرح جو حربی دارالحرب میں اسلام لائے اور ہجرت نہ کرے وہ حربی بھی غیر مسلم کے حکم میں ہے، مسلمان اس کے ساتھ بھی سود کا معاملہ کر سکتا ہے، اس صورت میں امام صاحب جواز کے قائل ہیں اور امام محمد و امام ابو یوسف جواز کے منکر ہیں، امام صاحب کا کہنا ہے کہ ہجرت نہ کرنے کی وجہ سے حربی کافر کی طرح اس کا مال بھی معصوم نہیں“ (درمختار ۴/۱۸۸)۔  
علامہ شامی فرماتے ہیں:

کافر کے ساتھ حربی اور مسلم کے ساتھ مستامن (امن لے کر دارالحرب میں آنے والے) کی قید لگا کر مسلم اصلی (دارالحرب میں رہنے والے مسلمان) اور ذمی (دارالاسلام میں رہنے والے کافر) اور اس مسلم حربی سے احتراز مقصود ہے جو دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے کے بعد پھر دارالحرب کی طرف لوٹ جائے“ (عالمہ سابق)۔  
عالمگیری میں ہے:

امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول ہے کہ حربی کافر اور مسلمان کے درمیان دارالحرب میں سود نہیں ہوتا، لیکن امام ابو یوسف مانتے ہیں، اسی طرح اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں امان لے

کر جائے اور وہاں ربا کا معاملہ کسی ایسے مسلمان کے ساتھ کرے جو وہیں اسلام لایا ہو، اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو تو امام صاحب کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے، ہاں اگر دارالاسلام کی طرف ہجرت کے بعد پھر دارالحرب لوٹ گیا ہو تو اس کے ساتھ یہ معاملہ جائز نہیں، جیسا کہ ”جوہرہ نیرہ“ میں صراحت ہے۔

اسی طرح امام صاحب کی نزدیک ایسے دو مسلمانوں کے درمیان بھی ربا جائز ہے، جو دارالحرب میں اسلام لا کر وہیں رہ رہے ہوں (کذا فی انہر الفائق) اور اگر کوئی مسلمان اور حربی کافر آپس میں کسی بیع فاسد کا معاملہ کریں تو یہ بھی امام صاحب و امام محمد کے نزدیک جائز ہے (کذا فی التین) (فتاویٰ ہندیہ ۱۳۱/۴)۔

”البحر الرائق“ میں ہے: اگر کوئی سامان کسی حربی کافر کے ساتھ شراب خنزیر یا مردار کی بیع کا معاملہ کرے یا جوئے کی کوئی صورت اختیار کرے اور اس کے ذریعہ اس حربی کا مال حاصل کرے تو اس مسلمان کے لئے یہ مال حلال و جائز ہے (البحر الرائق ۱۳۵/۶، مجموعہ فی الہدایہ ۸۶/۳، فتح القدیر ۳۰۰/۵)، علامہ عینی نے مسلم کے ساتھ مستأمن کی قید لگائی (حاشیہ ہدایہ ۸۶/۳)، جیسا کہ درمختار میں یہ قید مذکور ہے۔

### دارالحرب میں جواز سود کی صورتیں

ان مختلف عبارات سے یہ معلوم ہوا کہ دارالحرب میں مسلمان کے لئے سود کے لین دین کے جواز کی تین صورتیں فقہاء نے ذکر کی ہیں:

۱- ایک مسلمان جو دارالاسلام کا باشندہ ہو، امان لے کر دارالحرب میں جائے اور وہاں کے کسی کافر باشندے کے ساتھ معاملہ کرے۔

۲- یہی مسلمان دارالحرب کے اس مسلم باشندے کے ساتھ معاملہ کرے جو دارالحرب میں ہی ایمان لایا ہو اور وہیں رہ رہا ہو۔

۳- دارالحرب میں اسلام لانے والے وہیں رہتے ہوئے آپس میں یہ معاملہ کریں۔

{۱۹۶}

پہلی صورت امام صاحب اور امام محمد دونوں کے نزدیک جائز ہے اور دوسری و تیسری صورت امام صاحب کے نزدیک ”صاحب مبسوط“ نے تیسری صورت کو مکروہ قرار دیا ہے۔  
نیز یہ کہ یہ جواز و عدم جواز کی بحث صرف سوو کی بابت ہی نہیں، بلکہ وہ تمام باہمی معاملات جو مسلمان کے لئے دارالاسلام میں جائز نہیں وہ سب اس اختلاف کے تحت ہیں، جیسا کہ آپ اقتباسات میں ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

## جواز کے قیود و شرائط

اس عنوان کے تحت اس امر کی وضاحت کرنی مقصود ہے کہ دارالہرب میں سود کے لین دین کا جواز ہر مسلمان کے حق میں ہے، یا یہ کہ خاص ہے، اس وضاحت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ بعض کتابوں میں لفظ مسلم بغیر کسی قید کے مذکور ہے اور بعض کتابوں میں ”مستامن“ (امان لیکر دارالہرب میں قیام اختیار کرنے والے) کی قید لگی ہے، نیز یہ کہ بہت سے حضرات کو یہ مغالطہ ہے کہ یہ جواز ہر مسلمان کے حق میں ہے۔

جواز مستامن کے لئے ہے

اکثر کتب فقہ و فتاویٰ میں مسئلہ کی تفصیلات کے مطالعہ کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ اجازت اس مسلمان کے لئے ہے جو دارالہرب میں مستامن کی حیثیت سے رہ رہا ہو، چنانچہ حضرت تھانویؒ نے اس مغالطہ کا احساس فرما کر بڑی اہمیت کے ساتھ اس امر کی وضاحت فرمائی ہے اور اسی کے ساتھ بعض مزید قیود کا بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت اپنے مشہور رسالہ ”رافع الضنک عن منافع البنک“ میں فرماتے ہیں:

”قالین جواز کے نزدیک بھی اس میں اتنی قیود ہیں، اول یہ کہ وہ محل دارالہرب ہو، دوم یہ کہ معاملہ ربوا کا حربی سے ہو، سوم یہ کہ مسلم اصلی یا ذمی سے نہ ہو، مسلم اصلی سے مراد وہ مسلمان ہے جو دارالہرب میں آنے سے پہلے اسلام لاپکا ہو، خود یا تبعاً لآباء (یعنی والدین کی وجہ سے اسے مسلمان قرار دیا گیا ہو) چہارم معاملہ کرنے والا وہ مسلم ہو جو دارالاسلام سے دارالہرب میں امان لے کر آیا ہو یا وہ مسلم ہو جو دارالہرب میں ہی اسلام لایا ہو، وہ مسلم اصلی نہ ہو جو دارالہرب میں (مستقل) رہتا ہو“ (امداد الفتاویٰ ۱۱۶/۳)۔

حضرت ہی اپنے ایک دوسرے رسالہ ”تخذیر الاخوان“ میں فرماتے ہیں:  
 ”اور در صورت دارالہرب ہونے کے اگر مسلمان سے سو دلینا جائز ہوتا تو اس مسلمان  
 سے جو حربیوں میں سے اسلام لاتا، نہ مسلم اصلی سے، نہ ذمی نو مسلم سے“ (ذمی نو مسلم جیسے  
 ہندوستان کے عام مسلم باشندے جو کہ اسلامی عہد میں اسلام لائے)۔

حضرت نے ”چوتھی قید“ جو ذکر فرمائی ہے، وہ متعدد فقہاء کی عبارات کے پیش نظر بالکل  
 صحیح ہے، اس لئے کہ مختلف حضرات نے اس مسئلہ کی تفصیل و بیان میں ”اذا دخل“ کا ذکر کیا ہے،  
 جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ایسا مسلمان یہ معاملہ کرے جو دارالہرب میں باہر سے آیا  
 ہو، صاحب ”در مختار“ نے اپنے ماتن کے قول ”ولاربا بین المسلم“ کے آگے ”المستامن“ کی  
 قید اسی کے تحت لگائی ہے، جسے علامہ شامی نے بھی باقی رکھا ہے، علامہ عینی نے بھی صاحب  
 ”ہدایہ“ کے قول پر دارالہرب میں امان کے ساتھ داخلہ کی قید کا اضافہ کیا ہے، قید اس مسئلہ میں  
 اتفاقی نہیں ہے، بلکہ احترازی ہے، احترازی سے مراد یہ ہے کہ جواز اسی قید کے ساتھ مشروط ہے۔

### استیمان کی قید احترازی ہے

اس کا احترازی ہونا اس وجہ سے ظاہر ہے کہ ان حضرات کے زمانہ میں یہ تصور ہی  
 نہیں کیا جاسکتا تھا کہ کوئی علاقہ دارالاسلام ہونے کے بعد بایں معنی ”دارالہرب“ بن جائے گا کہ  
 اس کے دارالہرب ہونے کے باوجود مسلمان اس میں مستقل سکونت پذیر ہوں گے، اور ان پر  
 دارالہرب کے بعض مخصوص احکام، یعنی وجوب ہجرت وغیرہ کا نفاذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دنوں  
 جو علاقے مسلمانوں کے ہاتھوں سے جاتے رہے تھے فقہاء نے ان کو دارالاسلام ہی کے حکم میں  
 باقی رکھا تھا، محض اس وجہ سے کہ ان ملکوں کی اعلیٰ حکومت ضرور بدل گئی تھی، مگر اسلامی نظام و احکام  
 کا نفاذ حسب سابق برقرار تھا مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے مسلم قاضی ہوا کرتے  
 تھے، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں گذر بھی چکا ہے۔

اور آج ایسے حالات ہیں کہ نہ جانے کتنے علاقے دارالہرب کہلائے جانے کے مستحق

ہیں، بلکہ حقیقتہً دارالہرب ہیں مگر پھر بھی مسلمان وہاں کے باشندے ہیں، پہلے سے بھی رہ رہے ہیں اور بعد میں بھی بستے جا رہے ہیں اور ان کے حق میں دارالہرب کے احکام کا اجراء بھی نہیں ہو سکتا کہ آج دورنگی سیاست یا مہذب الفاظ میں ”جمہوریت اور سیکولرزم“ کا دور دورہ ہے ایک طرف تو ایسے ملکوں کی حکومتیں ہر فرقے اور ہر جماعت کے حق میں ان کے مذہب سے عدم تعرض اور امن و امان کا اعلان کرتی ہیں، نیز فرقہ پرستی یا یوں کہئے کہ مذہبی عصبیت کی مذمت کرتی ہیں اور دوسری طرف ان کی غیر مسلم رعایا، بلکہ حکام بھی دست درازیاں کرتے ہیں اور ایسے مواقع پر اپنی پالیسی کے پیش نظر حکومتیں مداخلت کرتی ہیں، مگر مداخلت سوومند نہیں ہوتی اور دست درازیوں کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

چنانچہ مولانا اقبال سہیل صاحب نے دارالہرب سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا ہے:

”اس سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ فقہاء جدید و قدیم دونوں کے نزدیک دارالہرب کی ایک ایسی قسم بھی ہو سکتی ہے جس میں مسلم کو امان حاصل ہو اور اس کو شرعاً وہاں رہنے کی اجازت بھی ہو اور جہاد بھی واجب نہ ہو۔“

گذشتہ اوراق میں اس حقیقت کو واضح کیا جا چکا ہے کہ دارالہرب کی دو اقسام ہیں اور مذکورہ بالا احوال پر مشتمل ملک دارالہرب کی دوسری قسم، یعنی ”دارالامن“ کہلانے کا مستحق ہے۔

فریقین کے دلائل

چونکہ دارالہرب میں سوو کے لین دین کا مسئلہ برابر زیر بحث آتا رہتا ہے اور عموماً تفصیلی دلائل نظر سے نہیں گزرتے، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس سلسلہ میں فریقین کے جو دلائل فراہم ہو سکیں ان کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے، تاکہ اس پہلو پر غور کرنے والوں کو یکجا وافر معلومات حاصل ہو سکیں اور مسئلہ کی حقیقت سے واقف ہونے میں بھی مدد مل سکے۔

## اجمالی دلائل

اس سلسلہ میں ابتداءً دلائل کا ایک اجمالی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے اور عام کتب فقہ میں بطور دلیل جو بیان منقول و مذکور ہے اس کا ذکر کیا جاتا ہے، اس کے بعد تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی، ”ہدایہ“ میں مذکور ہے:

امام ابو یوسف اور امام شافعی نے مسلم مستامن کو حربی مستامن پر قیاس کیا ہے، (یعنی جیسے کوئی حربی کافر امان لیکر دارالاسلام میں آئے تو اس کے ساتھ یہ معاملہ جائز نہیں ہے، ایسے ہی امان لیکر دارالحرب میں جانے والے مسلمان کے لئے نہ ہوگا)، اور امام صاحب کی دلیل حضور ﷺ کا ارشاد ہے ”لاربا بین المسلم والحربی فی دار الحرب“ (دارالحرب میں مسلم اور حربی کافر کے درمیان کوئی ربا نہیں ہوتا)، نیز یہ کہ حربی کا مال دارالحرب میں ہر طرح مباح ہے، لہذا جس ذریعہ و صورت سے بھی مسلمان اسے حاصل کر لے اس کے لئے یہ مال مباح ہوگا، بشرطیکہ کوئی دھوکہ دہی نہ کر رہا ہو، برخلاف اس حربی کافر کے جو امان لیکر دارالاسلام میں آیا ہو کہ اس کے ساتھ یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ امان کے معاملہ کی بنا پر اس کا مال محفوظ ہو جاتا ہے“ (ہدایہ ۸۶۳)۔

صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں:

”جمہور کی دلیل نصوص (آیات و روایات) کا اطلاق ہے کہ ان میں اس کا کہیں ذکر نہیں ہے کہ حرمت دارالاسلام کے ساتھ خاص ہے، دوسری دلیل حربی مستامن پر قیاس ہے، امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل حضرت ابو بکر کا واقعہ ہے“ (فتح القدیر ۳۰۰/۵) (جس کا ذکر آئندہ آنے والا ہے)۔

”عنا یہ شرح ہدایہ“ میں مذکور ہے:

”یوں تو کافر حربی کا مال دارالحرب میں مسلمانوں کے لئے ہر حال میں مباح ہے، لیکن چونکہ مسلمان امان کا معاملہ کر کے وہاں جاتا ہے، اس لئے مسلم مستامن کو اس کی اجازت



نہیں ہے کہ بغیر کسی معاملہ کے اس کا مال لے لے، تا کہ دھوکہ دہی لازم نہ آئے، لہذا جب وہ خود کسی معاملہ پر راضی ہو جائے تو یہ مانع نہیں رہ جائے گا، اس وجہ سے مسلمان کے لئے اس کا مال لے لینا جائز ہوگا“ (عنایہ بہامش فتح القدیر ۵/۳۰۰)۔

”عنایہ“ کے حاشیہ میں امام ابوحنیفہؒ کی متدل حدیث کے سلسلے میں مذکور ہے:

”ابن العز کا کہنا ہے کہ ”معنی“ میں صراحت ہے کہ یہ روایت مجہول ہے، کسی صحیح و مستند یا معتبر کتاب میں یہ مروی نہیں، مزید یہ کہ یہ مرسل و محتمل بھی ہے (مرسل جس کو روایت کرنے والے صحابی کا ذکر نہ کیا جائے، محتمل جس کے ایک سے زائد مفہوم ہو سکتے ہوں) اس کے محتملات میں یہ بھی داخل ہے کہ حضور ﷺ نے ”لاربا“ فرما کر نہیں (ممانعت) مراد لی ہو، (یعنی ان الفاظ سے ربا کی نفی نہ کی ہو اور اس کے نہ ہونے کی خبر نہ دی گئی ہو، بلکہ اس سے ممانعت کی ہو)، جیسے فرمان باری: ”فلارفت و لافسوق و لاجدال فی الحج“ (کہ ان الفاظ میں نہیں و ممانعت مراد ہے، اسی لئے اردو ترجمہ یہ کیا گیا ہے: کوئی فحش بات نہ ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ جھگڑا)، اور اگر روایت کو صحیح و غیر محتمل مان لیا جائے تو بھی اس میں اتنی قوت نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ مطلق نصوص، یعنی ان آیات و روایات کو جو کہ عموم حرمت پر دلالت کرتی ہیں مقید کیا جاسکے (اور یہ کہا جائے کہ ان آیات و روایات میں ذکر کردہ حکم دار الحرب کے علاوہ کے لئے ہے)، مثلاً ارشاد خداوندی ”لاتأکلوا الربا“ (سو دمٹ کھاؤ) عام ممانعت کو بتاتی ہے، اس لئے کہ یہ روایت خبر واحد کے قبیل سے ہے (خبر واحد و حدیث جس کے روایت کرنے والے معدودے چند ہوں، بڑی تعداد میں نہ ہوں)، اور خبر واحد سے قرآن پاک کے احکام پر زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

بعض حضرات نے اس آخری بات کا جواب یہ دیا ہے کہ مطلق اور عام نصوص کا تعلق مال معصوم و منظور میں ربا سے ہے، اور اہل حرب کا مال معصوم و منظور (ممنوع) نہیں ہوتا، البتہ اگر دھوکہ دہی کی کوئی صورت اختیار کی جائے گی تو مال کا لینا جائز نہ ہوگا“ (عنایہ مع الفتح ۵/۳۰۰)۔

## تفصیل دلائل

آئندہ اوراق میں تفصیلی دلائل ملاحظہ ہوں، سہولت کے لئے ہر جماعت کے دلائل کو عنوان کے ذریعہ ممتاز کر دیا گیا ہے، قائلین جواز کے لئے فریق اول اور منکرین جواز کے لئے فریق ثانی کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔

### فریق اول (حضرات طرفین)

(۱)

روایت: ”لاربابین اهل الحرب“

مشہور تابعی حضرت کھول سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

لاربابین اهل الحرب اظنہ قال: و بین اهل الاسلام ” (اہل حرب اور میرا خیال ہے کہ آپ نے فرمایا۔ اہل اسلام کے درمیان کوئی سوئیس ہوتا)۔  
بیہقی نے امام ابو یوسف سے بواسطہ بعض مشائخ کھول سے اس روایت کی تخریج کی ہے (بدایہ فی تخریج احادیث الہدایہ، ۱۸۷، اعلیٰ السنن ۱۳/۲۵۳، بیسوط المرخصی ۱۳/۵۶ وغیرہ)۔

واقعہ حضرت ابو بکرؓ

کمالین حاشیہ جلالین میں ہے:

روایت میں مذکور ہے کہ جب سورہ روم نازل ہوئی تو حضرت ابو بکر حضور ﷺ کی مجلس سے باہر تشریف لائے اور اعلان فرمایا کہ چند سالوں کے بعد رومی ایرانیوں پر ضرور غلبہ پائیں گے، (اور حالات یہ چل رہے تھے کہ ایرانی سلطنت دن بدن رومیوں کو دباتی اور ان کے علاقوں پر قبضہ کرتی چلی جا رہی تھی) حضرت ابو بکر کی یہ بات سن کر مشہور کافر ابی بن خلف نے کہا، تم غلط کہتے ہو، چلو اس پر میرے ساتھ ایک مدت کے لئے شرط کا معاملہ کر لو۔ حضرت ابو بکر نے تین سال کی مدت اور دس جوان اونٹنیوں پر شرط کا معاملہ کر لیا، ایک روایت میں پانچ اور ایک

{۲۰۳}

دوسری میں چھ سال کا بھی ذکر ہے کہ جس کی بات اس مدت میں رہ گئی اسے یہ اونٹنیاں دی جائیں گی، اس کے بعد حضرت ابو بکر نے حضور ﷺ کو اس واقعہ کی خبر دی حضور ﷺ نے فرمایا لفظ ”بضع“ تو تین سے لیکر نو تک کے لئے آتا ہے، اور قرآن مجید میں ہے ”سیغلبون فی بضع سنین“ (چند سالوں میں رومی ضرور غالب آئیں گے)، لہذا شرط کی مدت میں بھی اضافہ کر دو اور مال کی مقدار میں بھی، اس کے بعد حضرت ابو بکر نے سوانٹیوں کی شرط ٹھہرائی اور مدت نو سال کر دی۔

چند سالوں کے بعد رومیوں کو فتح حاصل ہو گئی تو حضرت ابو بکر نے ابی بن خلف کے مرجانے کی وجہ سے اس کے ورثہ سے اونٹنیاں وصول کر لیں اور انہیں لے کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کو صدقہ کر دیا، حالانکہ یہ معاملہ عین جوا تھا جس کی اس وقت حرمت ہو چکی تھی (تخذیر الاخوان، ۴/۱، المبسوط، ۱۳/۵۷، فتح القدر، ۵/۳۰۰)۔

”مبسوط سرخسی“ میں واقعہ سے متعلق آخری تفصیلات یوں مذکور ہیں:

”جب رومیوں کو غلبہ حاصل ہوا تو ابی نے حضرت ابو بکر کے پاس کہلایا کہ آکر اپنی شرط کا مال لے جاؤ، لہذا حضرت ابو بکر تشریف لے گئے اور جب وہ یہ مال لے کر خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تو آپ ﷺ نے اس کے استعمال اور کھانے کا حکم فرمایا“۔

اہل حرب کا مال مباح ہے

یہ دلیل تو عام طور سے کتب فقہ میں مذکور ہے کہ اہل حرب کا مال مباح ہے، بشرطیکہ کسی دھوکہ سے نہ حاصل کیا جائے۔

فریق ثانی (جمہور)

(۱)

مذکورہ تینوں دلائل سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

روایت لائق احتجاج نہیں ہے

دلیل اول سے اس بنا پر کہ زبلیعی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد کہا ہے: یہ حدیث غریب ہے، (یعنی عام روایات حدیث کے خلاف مروی ہے) اور تیمہتی نے ”کتاب السیر“ میں امام شافعی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

”امام ابو یوسف نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ اس کے محض اس وجہ سے قائل تھے کہ بعض مشائخ نے ہم سے بواسطہ مکحول حضور ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے“ (جو ذکر کیا جا چکا ہے)۔  
امام شافعی فرماتے ہیں:

”یہ حدیث نہ تو ثابت ہے اور نہ حجت ہے“ (تخذیر الاخوان ۳، حاشیہ ہدایہ ۱۸۶/۳)۔  
گذشتہ صفحات میں ”حاشیہ عنایہ“ سے ابن العز کا قول نقل کیا جا چکا ہے کہ ”معنی“ میں صراحت ہے کہ یہ روایت مجہول ہے، کسی صحیح و مسند یا معتبر کتاب میں یہ مروی نہیں ہے مزید یہ کہ یہ مرسل و مختل ہے (حاشیہ عنایہ برہاش شیخ القدیریہ ۳۰۰)۔  
واقعہ ابو بکر جوئے کی حرمت سے پہلے کا ہے۔

دوسری دلیل سے استدلال اس بنا پر صحیح نہیں ہے کہ کمالین میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد مذکور ہے:

”اس روایت کو بغوی اور بیضاوی نے ذکر کیا ہے اور اصل واقعہ ترمذی میں منقول ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ واقعہ جوئے کی حرمت سے پہلے کا ہے، امام طحاوی نے بھی ”شرح معنی الآثار“ میں یہی ذکر کیا ہے، لہذا دارالحدیث میں عقود فاسدہ کے جواز پر اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہمارے علماء کا قول ہے“ (کمالین)۔

علاوہ اس کے یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ اس معاملہ کو حقیقتہً جوئے کا معاملہ نہ قرار دیا جائے، اس لئے کہ ”جوا“ وہ معاملہ ہے جس میں شرط جانبین سے ہو اور جس معاملہ میں شرط ایک ہی جانب سے ہو وہ مباح ہے اور یہاں اگرچہ بظاہر شرط دونوں جانب سے ہے، لیکن

چونکہ وحی کی خبر ہونے کی بنا پر رومیوں کا غلبہ یقینی تھا، اس لئے یہاں یہ معاملہ جوے کا معاملہ نہ رہا اور شرط گویا ایک ہی جانب سے رہی اور یہ معاملہ اس درجہ میں رہا کہ جب رومی ایرانیوں پر غالب آئیں گے تو حضرت ابو بکر کو سوجوان اونٹنیاں دی جائیں گی، لیکن حضرت ابو بکر پر کسی صورت میں کچھ نہ ہوگا۔

محض مالک کی رضاحت کے لئے کافی نہیں ہے

تیسری دلیل اس بنا پر درست نہیں ہے کہ رضامندی کے ساتھ حرمت کا باقی نہ رہنا اور ختم ہو جانا، اس وقت مؤثر ہونا جبکہ ربا کی حرمت حق العبد کی رعایت میں ہوتی، لیکن یہاں تو یہ حرمت حق شرع کی بنا پر ہے، اس لئے کیسے مرتفع ہوگی، اگرچہ ہزاروں بار وہ راضی ہو جائیں (تخذیر الاخوان ۳)۔

## فریق اول

(۲)

حدیث پر جرح مبہم ہے

۱- حدیث مذکور سے متعلق امام شافعی کی جرح مبہم ہے اور امام صاحب کا روایت سے استدلال راوی و روایت کی تعدیل و تصحیح ہے، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی مجتہد کسی روایت سے کوئی استدلال کرے تو اس کا یہ استدلال اس روایت کے لئے صحیح ہوتا ہے۔ اور جرح اگرچہ تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، لیکن اسی وقت جبکہ مفسر و واضح ہو اور جرح مبہم جیسی کہ یہاں ہے اس پر تعدیل ہی مقدم ہوتی ہے (حوالہ سابق)۔

اہل حرب کے حق میں جو احرام نہیں

۲- اگر جوے کی حرمت سے پہلے کا واقعہ سے مان لیا جائے تو بھی جوے کی حرمت سے اس حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ کہا جاسکتا ہے کہ اس حرمت کے بعد بھی اہل حرب کے ساتھ جو امباح رہا، اہل اسلام کے ساتھ حرام قرار دیا گیا، لہذا جوے کی حرمت اور اس

{۲۰۶}

واقعہ میں کوئی تعارض ہی نہ ہوگا کہ نسخ کا سوال پیدا ہو، پھر یہ کہ اگر تعارض مان بھی لیا جائے تو یہ تعارض جوے کی اباحت کے ساتھ ہوگا، اہل حرب سے سود کے لین دین کے ساتھ نہیں اور گفتگو سود کی بابت ہے۔

جہاں تک اس کا سوال ہے کہ یہ صورت حقیقتہً جوے میں داخل ہی نہ تھی تو ہم اسے مان لیتے ہیں، لیکن احکام میں تو اعتبار ظاہری معاملات کا ہی ہوتا ہے اور ظاہر میں یہ معاملہ بہر حال جوے کا ہی ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسے دو گھوڑوں کے درمیان مقابلہ جو مانا جاتا ہے جن میں سے ایک کے جیت جانے کا گمان غالب ہو (تحدیر الاخوان/۴۳۱)۔

دھوکہ دہی نہ ہو تو مال اہل حرب حلال ہے

۳- یہ صحیح ہے کہ سود کی حرمت حق شرعی کی بنا پر ہے، لیکن روایت مذکورہ کی بنا پر وہ حرمت اہل حرب کے حق میں نہ ہوگی، بلکہ اس کا اثر صرف اہل اسلام کے دائرہ تک محدود ہے گا، اور اہل حرب کے مال کی حرمت جہاں کہیں ہوتی ہے دھوکہ دہی کی بنیاد پر ہوتی ہے، لہذا جب اور جہاں دھوکہ دہی نہ ہو یہ حرمت بھی نہ ہوگی (ایضاً/۴)۔

فریق ثانی

(۲)

حدیث مرسل حجت نہیں

۱- ہم نے مان لیا کہ جرح مبہم معتبر نہیں ہے، لیکن یہ حدیث مرسل بھی تو ہے اور مرسل لائق احتجاج و استدلال نہیں، اس کا مرسل ہونا متعدد کتب میں مذکور ہے (اعلاء السنن ۱۳/۵۳۲، بیسوط ۱۳/۵۶، حاشیہ عنایہ برہامش الفتح ۵/۳۰۰)۔

حاصل کردہ مال ابو بکرؓ نے صدقہ کر دیا تھا

۲- بعض حضرات نے حضرت ابو بکر کے واقعہ سے استدلال کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ

{۲۰۷}

جب حضرت ابو بکر یہ سارا مال لے کے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا یہ حرام ہے، یہ سن کر حضرت ابو بکر نے وہ سارا مال صدقہ کر دیا، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی (سابق مفتی دارالعلوم دیوبند) نے ”مبسوط“ کے اس نسخہ پر جو دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء میں محفوظ موجود ہے حاشیہ تحریر فرمایا ہے، جس میں موصوف فرماتے ہیں:

”صاحب مبسوط کا قول ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابو بکر کو اس مال کے استعمال کا اور کھانے کا حکم فرمایا تھا، اس کو ابن کثیر کی روایت رو کرتی ہے، اس لئے کہ اس میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا یہ حرام ہے، لہذا انہوں نے سارا مال صدقہ کر دیا“ (المبسوط ۱۳/۵۷، نسخہ کتب خانہ دارالافتاء دارالعلوم دیوبند، بحوالہ ابن کثیر ۳/۴۲۳)۔

حرابی مستامن کو تو یہ اجازت نہیں ہے

۳- تم اپنے مستامن کو یہ چھوٹ و رخصت کیسے دیتے ہو جبکہ ان کا کوئی مستامن اگر تمہارے یہاں ہو تو اس کے ساتھ یا اس کے لئے تم یہ معاملہ جائز نہیں قرار دیتے۔

## فریق اول

(۳)

مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے

۱- صحیح ہے کہ حدیث مرسل ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر مرسل کا راوی ثقہ ہو تو وہ لائق احتجاج ہوتی ہے، اس سے استدلال درست ہے، چنانچہ ”اعلاء السنن“ میں حدیث مذکور کے ارسال کی صراحت کے بعد مذکور ہے، اور مرسل ہم حنفیہ کے یہاں حجت ہے اور ”مبسوط“ میں ہے:

”یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے، لیکن مکحول فقیہ و ثقہ ہیں اور ایسے راوی کی مرسل روایت مقبول و معتبر ہوتی ہے“ (اعلاء السنن ۱۳/۲۵۴، المبسوط ۱۳/۵۶)۔

”اعلاء السنن“ میں مذکور ہے:

”اس روایت سے کیسے استدلال نہ کیا جائے، جبکہ اس قول اور روایت سے استدلال میں امام صاحب و امام محمد منفر نہیں، بلکہ ابراہیم نخعی اور امام ثوری بھی اس کے قائل ہیں، اور جس چیز کا علم عقل کے ذریعہ نہ ہو سکے اس کی بابت تابعی کا قول حکماً مرفوع و مرسل ہوتا ہے، لہذا امام نخعی کا قول حضرت مکحول کی روایت کے لئے شاہد قرار پائے گا اور ہر دو ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوں گے“ (اعلاء السنن ۱۳/۲۶۷)۔

حضرت ابو بکر کے حرام کہنے پر صدقہ کا حکم دیا گیا

مفتی شفیع کی تحقیق کو ان کے جانشین - دارالعلوم دیوبند کے سابق صدر مفتی مہدی حسن صاحب شاہجہان پوری نے یہ فرما کر رد کر دیا ہے:

”اس مال کو حضور ﷺ نے حرام نہیں کہا تھا، بلکہ یہ بات خود حضرت ابو بکر نے فرمائی تھی اس پر حضور ﷺ نے فرمایا صدقہ کر دو، جیسا کہ ابن کثیر کی ہی روایت میں صراحت ہے اور یہ تفصیل صرف اس روایت میں ہے، ورنہ دوسری روایات اس صراحت سے خالی ہیں اور صدقہ کا حکم محض تورع کی بنا پر تھا، ورنہ حضور ﷺ خود اس جوے اور شرط کے مال میں زیادتی کو جائز نہ قرار دیتے“ (المبسوط ۱۳/۵۷، نسخہ دارالافتاء دارالعلوم دیوبند)۔

مفتی مہدی حسن صاحب کا یہ فرمانا صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے حرام نہیں کہا تھا، بلکہ یہ الفاظ حضرت ابو بکر کے تھے اور ان کے یہ کہنے پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ اسے صدقہ کر دو (ابن کثیر ۱۳/۲۲۳) یعنی جب تم اسے حرام سمجھتے ہو تو پھر صدقہ ہی کر ڈالو۔

قیاس صحیح نہیں ہے

”ہدایہ“ میں اس اشکال کا جواب بایں الفاظ مذکور ہے:

”یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جو کافر امان لے کر ہمارے ملک میں آتا ہے امان کے مقابلہ کی وجہ سے اس کا مال محفوظ و معصوم ہو جاتا ہے“ (ہدایہ ۱۸۶۳)۔

رہ گیا حربی غیر مستامن، یعنی دارالحرب کا وہ کافر باشندہ جو امان لے کر ہمارے ملک



میں نہ آیا ہو، بلکہ وہ ہیں ہو جس کے ساتھ سودی معاملہ کو جائز قرار دیا گیا تو اس کا مال مسلمانوں کے لئے مطلقاً حلال و مباح ہے، مگر جو مسلمان دارالہرب میں امان لے کر جائے اس سے دھوکہ دہی لازم آئے گی اور امان کی خلاف ورزی بھی ہوگی، یہ جائز نہیں ہے، البتہ اگر وہ اپنی خوشی سے کسی مسلمان کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو مسلمان کے حق میں یہ معاملہ جائز ہوگا، خواہ کوئی بھی معاملہ ہو، (عنایہ علی ہاشم الفتح ۵/۳۰۰)۔

## فریق ثانی

(۳)

حدیث کا مفہوم نفی حرمت کا نہیں ہے

۱۔ ہم حدیث کو لائق احتجاج اور قابل استدلال مان لیتے ہیں، لیکن آپ نے حدیث کا جو مفہوم مراد لیا ہے اسے تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ یہ مفہوم کسی نص قرآنی یا حدیث سے مؤید نہ ہونے کی بنا پر قطعی نہیں، بلکہ ہمارے نزدیک حدیث کا ایک مفہوم اور بھی ہو سکتا ہے اور وہ مفہوم تائید بالحق کی وجہ سے آپ کے اختیار کردہ مفہوم پر راجح ہے اور وہ یہ کہ:

روایت کے ظاہری الفاظ اگرچہ نفی (انکار اور سود کے نہ پائے جانے) کو بتاتے ہیں، لیکن یہاں اس سے نہیں مراد ہے، جیسا کہ پیچھے چلی سے نقل کیا جا چکا ہے (ملاحظہ ہو بحث غریبین کے دلائل)۔

اس مفہوم کی تائید فقہاء کی بعض عبارات سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے بعینہ یہی الفاظ نہی و ممانعت کے موقع پر استعمال کئے ہیں، چنانچہ ”در مختار و عالمگیری“ میں سود سے متعلق ایک جزئیہ ان الفاظ میں منقول ہے: ”لوهاجر الینا ثم عاد الیہم فلا ربا اتفاقاً“ (یعنی دارالہرب میں اسلام لانے والا اگر دارالاسلام کی طرف ہجرت کر جائے اور پھر دوبارہ دارالہرب کی طرف لوٹ آئے تو اس کے ساتھ سودی معاملہ نہیں کریں گے، اس پر سب کا اتفاق ہے)۔

{۲۱۰}

اس عبارت میں ”لاربا“، نہی و ممانعت کے لئے لایا گیا ہے (در مختار و شامی ۱۸۸/۳، رافع الفتنک عن منافع البنک، امداد الفتاویٰ ۳/۱۱۷)۔

## فریق اول

(۴)

راجح مفہوم جواز کا مؤید ہے

۱- آپ کا یہ فرمانا صحیح نہیں ہے کہ اس حدیث کے تین مفہوم ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ لا نفی کے لئے ہو، دوم لافنی جنس کے لئے ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ سرے سے سود کے وجود کا ہی انکار مقصود ہو، سوم لافنی حکم کے لئے ہو) یعنی سود کی صورت تو پائی جائے، مگر حکم نہ لگایا جائے)۔

ان تینوں مفہوموں میں سے پہلا آپ کا مؤید ہے اور باقی دو ہمارے موافق ہیں، دوسرے مفہوم کی بنیاد پر حدیث کی مراد یہ ہوگی کہ اس صورت میں سود کا وجود ہی نہیں ہوتا، نہ صورتاً نہ حکماً اور تیسرے مفہوم پر مراد یہ ہوگی کہ صورتاً تو سود کا وجود ہوتا ہے، مگر شرعاً اس کا حکم نہیں لگایا جاتا، اور اعتبار غلبہ کا ہوا کرتا ہے، غلبہ ہمارے موافق مفہوم کو حاصل ہے، اور یہ مفہوم مؤید بالخص بھی ہیں، ارشاد باری ہے: ”لا جناح علیکم“ (کوئی گناہ و حرج تم پر نہیں) اس میں ”لا“ جنس نفی و انکار کے لئے ہے، ”لا صلاة الا بغاتحة الكتاب“ (جو لوگ نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا ضروری قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بغیر سورۃ فاتحہ کے صورتاً نماز پائے جانے کے باوجود حکماً نماز نہ پائی جائے گی اور نماز دہرائی پڑے گی، اس میں لافنی حکم کے لئے ہے۔

طحاوی کی وہ روایت جس میں حضرت ابراہیم نخعی کا قول مذکور ہے اس کے تحت مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں:

”اس روایت میں حضرت ابراہیم کا قول ان لوگوں کے حق میں صریح رو ہے جو حضرت مکحول کی روایت کو نہیں پر محمول کرتے ہیں۔

اس لئے کہ انہوں نے صاف صاف یوں فرمایا ہے کہ:

دارالحرب میں مسلم و حربی کے درمیان ایک دینار کی بیخ دو دینار کے عوض کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے“ (اعلاء السنن ۱۳/۲۶۷)۔

ایک موقع پر حضرت مولانا فرماتے ہیں:

”متقدمین میں سے کسی کا قول حدیث معمول میں ”نہی“ کے مفہوم کی تائید نہیں کرتا، نیز یہ کہ اس انداز و اسلوب کے کلام میں اصل نفی ہی ہوتی ہے، لہذا جب تک کوئی اور دلیل نہ ہو اسے نہیں پر نہیں محمول کیا جاسکتا، اس لئے احتمال ہی احتمال ہمارے استدلال پر اثر انداز نہ ہوگا اور جہاں تک سوال ہے آیت قرآنی ”فلا رفث ولا فسوق ولا جملال فی الحجج“ (حج کے دنوں میں نہ عورتوں سے اختلاط کرے، نہ کوئی برا کام کرے، نہ کسی سے جھگڑے) کا تو اس میں نہی کے معنی مراد لینے پر قرینہ موجود ہے“ (ایضاً ۲۶۰)۔

حضرت عباسؓ مکہ میں سو دیا کرتے تھے

۴- ہماری تائید حضور اکرم ﷺ کے عہد و حیات میں پیش آنے والے ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے، جسے صاحب ”مبسوط“ وغیرہ تفصیل ذیل ذکر کرتے ہیں:

”حضرت عباسؓ غزوہ بدر کے موقع پر گرفتار ہونے کے بعد اسلام لے آئے تھے اور اس کے بعد حضور ﷺ کی اجازت سے مکہ مکرمہ واپس چلے گئے تھے، جہاں وہ سو د کی حرمت کے نزول سے پہلے اور اس کے بعد بھی سو دی کا رو بار کرتے رہے، اور یہ اس لئے کہ دارالحرب میں مسلمان و حربی کے درمیان ربا نہیں پایا جاتا، اور مکہ اس وقت دارالحرب ہی تھا“ (المبسوط ۱۰/۲۸)۔

ایک اور موقع پر صاحب مبسوط فریقین کے دلائل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ہماری دلیل وہ روایت بھی ہے جو حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے یوں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنے خطبہ میں فرمایا: ”جاہلیت کا جو سو د بھی چل رہا ہو سب ساقط کر دیا گیا اور سب سے پہلا جو سو د ساقط کیا جا رہا ہے وہ عباس بن عبدالمطلب کا سو د ہے“، اس سو د سے متعلق تفصیل یہ ہے کہ حضرت عباسؓ اسلام لانے کے بعد مکہ مکرمہ واپس

تشریف لے جانے پر سووی کاروبار کرتے رہے اور وہ اپنے اس عمل کو آپ ﷺ سے مخفی بھی نہیں رکھتے تھے، لیکن جب آپ ﷺ نے ان کو اس سے منع نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ ان کا یہ عمل جائز تھا اور معاف وہ ربا و سود کیا گیا تھا جو اس وقت تک وصول نہیں ہوا تھا“ (المبسوط ۱۳/۵۷، مجموعہ فی اعلاء السنن ۱۳/۲۵۵)۔

مولانا ظفر احمد صاحب اس واقعہ سے متعلق بعض روایات کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”حضرت عباس سے منقول حضرت قتادہ کی جو روایت ذکر کی گئی وہ مرسل اور صحیح ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کا سودان لوگوں کے ساتھ معاف کیا گیا جو مکہ کے باشندے تھے جو فتح کے بعد ”دارالاسلام“ بن چکا تھا، یہ مطلب نہیں کہ سارے مشرکین سے معاف کر دیا گیا تھا، جیسے طائف وغیرہ“ (اعلاء السنن ۱۳/۲۵۵)۔

بنو نضیر کا واقعہ جواز کا مؤید ہے

۵- ایک دوسری روایت بھی ہماری دلیل ہے جس سے امام محمد نے ”سیر کبیر“ میں استدلال کیا ہے اور مولانا ظفر احمد صاحب نے اسے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، روایت حضرت عکرمہ سے ان الفاظ میں مروی ہے:

”حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب حضور اکرم ﷺ نے بنو نضیر کو خیبر سے نکلنے کا ارادہ فرمایا تو انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ آپ نے ہمارے جلا وطن کر دیئے جانے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگ ہمارے مقروض ہیں اور ابھی ادائیگی کا وقت نہیں ہوا ہے، آپ نے فرمایا: ”اچھا تو مقدار کم کر کے جلدی وصول کر لو“۔

(قرض کی رقم کو مقدار سے کم کر کے مقررہ وقت سے پہلے وصول کر لینا بھی سو قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ جب ادائیگی کا ایک وقت مقرر ہو گیا اور پھر اسے ختم کر کے اس کے مقابلہ میں مقدار قرض میں کمی کی جائے تو کم کی جانے والی رقم اس مدت کے مقابلہ میں ہوگی جو ختم کی

جاری ہے، اور یہ ”مبادلتہ الأجل بالمال“ یعنی مدت و وقت کے عوض مال لینے کا معاملہ ہے، اور سود میں یہی ہوتا ہے کہ رقم محض مدت و وقت کے مقابلہ میں ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت بھی سود کے حکم میں داخل ہے، جیسا کہ مولانا ظفر احمد صاحب نے تفصیل سے ذکر فرمایا ہے (اعلاء السنن - (۲۶۰، ۶۸/۱۳)۔

حاکم نے اسے روایت کیا ہے (مستدرک حاکم ۶۵۲/۲) اور صحیح الاسناد قرار دیا ہے (میر کبیر ۲۹۸، ۲۹۹، ۲۲۸، اعلاء السنن ۱۳/۲۶۳)۔

## فریق ثانی

(۴)

### کیا حضرت عباس کے فعل کا حضور ﷺ کو علم تھا

۴- حضرت عباس کا واقعہ صحیح ہے، لیکن احتمال ہے کہ حضور ﷺ کو اس کا علم نہ رہا ہو، یا یہ کہ خود حضرت عباس کو حرمت کا علم نہ ہو، پھر یہ کہ حضور ﷺ نے یہ اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا تھا اور عام اعلان فرمایا تھا اور حضرت عباس کا یہ عمل جیسا کہ آیت ”وذرور ما بقی من الربوا“ کے شان نزول سے متعلق مختلف روایات سے ظاہر ہوتا ہے حجۃ الوداع سے پہلے کا تھا، یہ احتمالات ”شرح المہذب“ میں مذکور ہیں اور صاحب ”اعلاء السنن“ نے وہیں سے ان کو نقل فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”شرح مہذب کا کہنا ہے کہ حضرت عباس کے واقعہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جسے دلیل بنا کر یہ کہا جاسکے کہ وہ اسلام لانے کے بعد بھی ایسا کرتے رہے اور اگر ان کا یہ عمل بعد اسلام کا مان بھی لیا جائے تو احتمال ہے ان کو اس کی حرمت کا علم نہ رہا ہو“ (شرح المہذب ۲۳۰/۱۱)۔

واقعہ بنو نضیر کی روایت معتبر نہیں ہے

۵- حاکم کی تصحیح معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ ذہبی نے ان کے قول پر جرح کی ہے اور

{۲۱۴}

فرمایا ہے کہ اس کے رواۃ میں زنجی ضعیف ہیں اور عبد العزیز ثقہ نہیں ہیں (اعلاء السنن ۱۳/۲۶۷)۔

## فریق اول

(۵)

حضور ﷺ کو واقعہ کا پورا علم تھا

مولانا ظفر احمد صاحب نے احتمالات پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہوئے یہ تحقیق ثابت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے سود کی معافی کا اعلان دو مرتبہ فرمایا، پہلی مرتبہ فتح مکہ کے موقع پر جس کے ذریعہ اہل مکہ پر جو سود تھا اسے معاف کیا، اس لئے کہ اب مکہ دارالاسلام بن چکا تھا، اس سے پہلے اس کے دارالحرب ہونے کی بنا پر وہاں اس قسم کے معاملات جائز تھے۔

دوسرا موقع وہ ہے جس کا تذکرہ عام کتابوں میں ملتا ہے، یعنی حجۃ الوداع کا موقع اس موقع پر آپ نے دوسری مرتبہ یہ اعلان فرمایا یہ اعلان عام اور سارے عرب کے لئے تھا، اس لئے کہ اس وقت تقریباً سارا عرب دارالاسلام بن چکا تھا۔

شرح مہذب کے اشکالات کے جواب میں مولانا فرماتے ہیں:

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عباس برابر سود کا کاروبار کرتے رہے، حتیٰ کہ فتح مکہ کے ذریعہ جاہلیت کا دور دورہ ختم ہو گیا تو وہ اہل ثقیف سے یہ معاملہ کرتے رہے، حتیٰ کہ سورہ بقرہ کی آیات مازل ہوئیں تو ان کے اس کاروبار کا سلسلہ بالکل بند ہو گیا، سورہ بقرہ کا نزول فتح مکہ کے واقعہ سے ایک مدت بعد ہے، اور ظاہر یہی ہے وہ اسلام لانے کے بعد بھی اپنا کاروبار کرتے آ رہے اور یہ بات بہت بعید از قیاس ہے کہ ان کو حرمت سود کی خبر نہ ہو، اس لئے کہ سود کی حرمت غزوہ خیبر کے موقع پر ہو چکی تھی اور حجاج بن ارطاة کے واسطے سے حضرت عباس کو یہ بات معلوم ہو گئی تھی، جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا ہے (اعلاء السنن ۱۳/۲۵۷، مشکل لاۓ ر

للطحاوی ۳/۲۳۳)۔

مزید یہ کہ مولانا نے اس مسئلہ پر ایک دوسرے انداز سے بھی کلام کیا ہے، چنانچہ یہ تحقیق ثابت فرمایا ہے کہ ”ربا النسیئہ“ یعنی قرض پر سود کی حرمت اسلام میں شروع سے ہی رہی ہے، مولانا نے اپنے اس دعویٰ پر بخاری کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں آیا ہے کہ حضور ﷺ جب مدینہ تشریف لائے اور اہل مدینہ کے کاروباری معاملات کو ملاحظہ فرمایا تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ”جو معاملہ کرو ہاتھوں ہاتھ کیا کرو، ادھار نہ کیا کرو۔“

نیز اس دعویٰ کی دلیل یہ امر بھی ہے کہ پچھلی شریعتوں میں بھی سود حرام رہا ہے اور قاعدہ ہے کہ پچھلی شریعت کا کوئی حکم اگر اس شریعت کی کسی نص، آیت، یا روایت میں بغیر تکمیر و انکار کے ذکر کیا جائے تو اس شریعت کے حق میں وہ باقی مانا جاتا ہے اور اس درجہ میں ہوتا ہے کہ گویا اس شریعت میں بھی اس کا مستقلاً نزول ہوا ہے اور کی آیات، نیز ان آیات میں اس کا تذکرہ ہے جو صراحت کے ساتھ سود کی حرمت پر دلالت کرنے والی آیات سے پہلے نازل ہوئیں، مثلاً سود سے متعلق آیات کا تیسرا اور چوتھا موقع، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ قرض پر لیا جانے والا سود تو مکہ و مدینہ دونوں جگہ حرام رہا، اور مدینہ میں غزوہ خیبر کے موقع پر جس سود کی حرمت کا اعلان ہوا اور اصل ربا البیوع (خرید و فروخت میں سودی معاملہ جس کی تفصیل گزر چکی ہے وہ) تھا، اسی لئے اس کے سلسلہ میں بعض حضرات کو اشکالات پیش آئے (اعلاء السنن ۱۳/۱۴۲، ۱۴۱)۔

روایت معتبر ہے

۶- سنن بیہقی میں ابوصالح الحکم بن موسیٰ سے عبدالعزیز کا متابع موجود ہے (بیہقی ۲۸۶)۔  
(ایک راوی کی موافقت میں دوسرا راوی جو حدیث روایت کرے وہ حدیث متابع کہلاتی ہے، بشرطیکہ دونوں راویوں نے ایک ہی صحابی سے وہ حدیث لی ہو، اور اگر دو صحابی راوی ہوں تو شاہد کہلاتی ہے، اور تعلق بغیر سند کے روایت کرنے کو کہتے ہیں، مقدمہ مشکوٰۃ)۔

نیز یہ کہ عبدالعزیز مسلم کے روادے میں سے ہیں، امام بخاری نے بھی تعلیقات میں ان کی روایت ذکر کی ہے اور ابن معین العجلی، ابو حاتم وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے (العہد نبی ۲/۴۴۰)۔

ربانجی کا معاملہ تو ان کی تصدیق و توثیق میں محدثین کا اختلاف ہے، مولانا ظفر صاحب نے ”اعلاء السنن“ میں مختلف مواقع پر ان کی توثیق کا ذکر کیا ہے، نیز بیہتئی کا بیان ہے کہ اسی حدیث کو واقدی نے اپنی سیر میں بسند (عن ابن انخی الزہری عن الزہری عن عروۃ)، یعنی زہری کے بھتیجے سے بواسطہ زہری حضرت عروہ سے روایت کیا ہے اور یہ زنجی کی روایت کے لئے بہترین شاہد ہے، لہذا خود زنجی کی حدیث حسن قرار پائے گی (اعلاء السنن ۱۳/۲۶۷)۔

## فریق ثانی

(۵)

۶- آپ کے مسلک و متدل کے سلسلہ میں ہمیں دو اشکال ہیں۔

نص قرآنی کی تخصیص خبر واحد سے

اول یہ کہ نص قرآنی جو کہ مطلقاً، یعنی ہر حال میں سو د کی حرمت کو بتاتی ہے اس کو خبر واحد یعنی وہ حدیث جو اہل حرب کے ساتھ سو د کے معاملہ کی حالت و جواز پر دلالت کرتی ہے، اس کے ذریعہ اس نص قرآنی کو کیسے خاص کیا جاسکتا ہے، جبکہ خبر واحد کے ذریعہ قرآن مجید کے کسی عام کو خاص کرنا اور اس میں کوئی قید لگانا آپ کے نزدیک جائز نہیں۔

دینے و لینے میں فرق کیوں

دوم یہ کہ دلائل سے سو د کے لینے و دینے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا، پھر لینے کو حلال اور دینے کو حرام کہنا بغیر کسی دلیل کے ایک پہلو کو ترجیح دینا اور دعویٰ بغیر دلیل ہوگا۔



## فریق اول

(۶)

یہ تخصیص اول نہیں ہے یا تخصیص نہیں ہے

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد کے ذریعہ نص قرآنی کو خاص کرنا اس وقت منع ہے، جبکہ یہ تخصیص پہلی مرتبہ ہو، لیکن اگر کسی دلیل قطعی سے اس کی تخصیص پہلے ہو چکی ہو تو پھر خبر واحد کے ذریعہ بھی اس کو خاص کیا جاسکتا ہے، اور یہاں ایسا ہی ہے، اس لئے کہ جو آیات و روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ کفار عام احکام شرع کے مخاطب نہیں ہیں، ان نصوص نے پہلے ہی ان آیات کو اہل حرب کے حق میں خاص کر دیا ہے، اور اس تخصیص کے بعد ان آیات میں قطعیت نہیں رہ گئی کہ خبر واحد سے ان کو خاص نہ کیا جاسکے، بلکہ اب یہ آیات دلائل ظنیہ کے قبیل سے ہو گئیں، لہذا اس روایت کی ذریعہ ان کو خاص کا جاسکتا ہے (تخذیر الاخوان ۴۷)۔

یہ جواب تو حضرت تھانوی کے قلم فیض رقم کا تحریر کردہ ہے، دوسرے حضرات نے بھی اپنے اپنے انداز پر اس کا جواب دیا ہے، مولانا ظفر صاحب نے بطور جواب ”بدائع الصنائع“ سے حضرات طرفین کے مسلک کی تحقیق نقل فرمائی ہے، جس میں یہ بھی مذکور ہے:

”اس صورت میں سود کا تحقق ہی نہیں ہوتا کہ خبر واحد کے ذریعہ نص قرآنی کی تخصیص کا سوال پیدا ہو، اس لئے کہ سود اس زیادتی کو کہتے ہیں جس کے حصول کے لئے معاملہ کیا جائے، اور جو معاملہ کی بنا پر حاصل ہو اور اس صورت میں بظاہر جو معاملہ ہوتا ہے وہ سود کو حاصل کرنے کے لئے نہیں، بلکہ مسلم مستامن کیلئے۔ کافر حربی کے مال پر قبضہ و ملکیت جمانے کی جو شرط ہے اس۔ کے حصول کے لئے ہوتا ہے، یعنی اس کی رضا کے حصول کے لئے، اس لئے کہ کافر حربی کا مال مسلمان کے لئے مباح ضرور ہے مگر جب کوئی مسلمان امان لے کر اس کے ملک میں جائے تو اس مسلمان کے لئے اس ملک کے کسی باشندے کے ساتھ دھوکہ یا زور زیادتی کا معاملہ جائز نہیں ہوتا۔“

بلکہ اس مباح کو حاصل کرنے کی یہی صورت رہ جاتی ہے کہ کسی طرح کا بھی کوئی معاملہ کافر سے کر کے اسے اپنا مال اس مسلمان کو سپرد کرنے پر آمادہ کر لیا جائے، خواہ وہ معاملہ شرعاً جائز ہو یا ناجائز، تو اس مسلمان کا اس حربی کے مال پر قبضہ محض اسی معاملہ کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ تو اسی حق کی بنا پر ہوتا ہے جو ہر مسلمان کو کافر حربی کے مال کے سلسلہ میں حاصل ہے، البتہ اس صورت معاملہ کو محض اس کی رضا حاصل کرنے کے لئے واسطہ و ذریعہ بنا لیتے ہیں (اس لئے خاص اس صورت کی حلت و حرمت کو نہیں دیکھا جاتا، بلکہ مقصود کو دیکھا جاتا ہے جو کہ بہر حال جائز ہے)۔“

رہ گئی یہ بات کہ جو حربی امان لیکر دارالاسلام میں آتا ہے آخر اس کے ساتھ بھی یہی صورت کیوں نہیں کرتے وہ بھی تو آخر حربی ہے اور حربی کا مال مسلمان کے لئے مباح ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حربی کے مال کی وہ حیثیت باقی نہیں رہ جاتی، اس لئے کہ جب مسلمانوں کے لئے اس میں کسی ناجائز تصرف کی اجازت نہیں رہ گئی، تو اب اس کا کوئی مال حاصل کرنے کے لئے باقاعدہ شرعی معاملہ کرنا پڑے گا، اور معاملہ کے اندر سود کی شرط لگانا باعث فساد اور ناجائز ہوگا (بدائع الصنائع ۵/۱۹۲)۔

صاحب ”بدائع“ کی اس تحقیق میں جس موقع پر انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ اس صورت میں سود کا تحقق ہی نہیں ہوتا، مولانا ظفر صاحب نے حاشیہ تحریر فرمایا ہے:

”جب اس صورت میں سود کا تحقق ہی نہیں ہوتا تو امام ابوحنیفہ پر یہ اعتراض نہ ہوگا کہ وہ آیات قرآنیہ کو محض حضرت مکیول کی مرسل روایت کی بنیاد پر خاص قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ نصوص کا عموم عقد (معاملہ) کے ذریعہ حاصل کی جانے والی زیادتی کے لئے ہے، نہ کہ استیلاء کے طور پر مال حاصل کرنے کو (استیلاء سے مراد حربی کے مال پر حاصل ہونے والا حق ملکیت ہے) پھر یہ کہ نصوص نے سود کی حرمت کو بتایا ہے اور یہاں سود ہی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب ”بدائع“ کی تحقیق ہے“ (اعلاء السنن ۱۳/۲۵۹)۔

ایک اور موقع پر حضرت مولانا نے اسی امر کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”دارالحرب میں سود کی حرمت پر کوئی مستقل دلیل نہیں ہے اور نصوص نے مطلقاً حرمت کو بیان کیا ہے، جس میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ کہاں پر ایسا ہوگا اور کہاں نہیں۔“  
 اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آیات کا منشا یہ ہے کہ سود جہاں کہیں ہو حرام ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ جس جگہ بھی اس کا تحقق ہو جائے حرام ہوگا، باقی یہ بات کہ سودی معاملات ہر جگہ سود کو شامل ہوتے ہیں اور کوئی جگہ سود کے تحقق سے خالی نہیں، آیات قرآنیہ اس پر دلالت نہیں کرتیں اور اس تحقیق کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ حضرت مکحول کی مرسل حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ دارالحرب میں سود کا تحقق ہوتا ہے، پھر بھی جائز ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ دارالحرب میں اگر معاملہ مسلم و حربی کے درمیان ہو تو سود کا تحقق و وجود ہی نہیں ہوتا، لہذا آیات قرآنیہ اور اس حدیث کے درمیان کوئی تعارض نہ ہوگا کہ تخصیص کی ضرورت پیش آئے (آیات کا محمل کچھ اور ہوگا اور حدیث کا کچھ اور) (اعلاء السنن ۱۳/۲۶۰)۔

”فتح القدیر“ اور حاشیہ ”عنایہ“ میں اس اشکال کا جواب بایں الفاظ دیا گیا ہے:

”نصوص میں وہ سود مراد ہے جو اس مال میں ہو جو مسلمان کے حق میں ممنوع و حرام ہے اور اہل حرب کا مال اس قسم کا نہیں ہوتا ہے لہذا کوئی تعارض ہی نہیں ہے“ (فتح القدیر و حاشیہ عنایہ ۵/۳۰۰)۔  
 سو دینا ایک قسم کا احسان ہے

رہا دوسرا اشکال کہ جواز صرف لینے کا کیوں ہے دینے کا کیوں نہیں؟ تو اس پہلو پر علماء محققین نے کافی بحث فرمائی ہے اور موضوع بحث و کتاب کی مناسبت سے نیز آج جو حالات عمومی طور پر درپیش ہیں کہ سود دینے کی نوبت زیادہ آتی ہے لینے کی تو شاید ہی آتی ہو، ان وجوہات کی بنا پر اس اشکال سے متعلق تفصیلات کا یکجا طور پر بصورت مضمون پیش کر دینا مناسب معلوم ہوا جو کہ آئندہ صفحات میں پیش خدمت ہے، ویسے بطور جواب اشکال حضرت تھانوی کی تحقیق ملاحظہ ہو:

”اہل حرب کو سود دینا ان کے ساتھ احسان کرنا ہے، اس لئے کہ سود اس زیادتی کا نام

ہے جو عیوض سے خالی ہو اور ہمیں ان کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے فرمان باری ہے:

”انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فلولاك هم الظالمون“ (سورہ ممتحنہ) (خدا انہیں لوگوں کے ساتھ تم کو دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جنہوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائی کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں اوروں کی مدد کی تو جو لوگ ایسوں سے دوستی کریں گے وہی ظالم ہیں) اس ممانعت کا مصداق اہل حرب ہیں“ (تخذیر الاخوان ۳۱)۔

## فریق ثانی (جمہور)

(۷)

### دو آیات عدم جواز کو بتاتی ہیں

۸- منع جواز کے سلسلہ میں ہماری تائید دو آیتوں سے ہوتی ہے یعنی:

”ياأيهاالذين آمنوا اتقوا الله واذروا ما بقى من الربوا إن كنتم مومنين“ (سورہ بقرہ: ۲۷۸)، اور ”وما أتيتم من ربا ليربوا فى أموال الناس فلا يربو عند الله“ (سورہ روم: ۳۹) (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سود سے کچھ باقی رہ گیا ہے تو اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان لانے والے ہو اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں پہنچے زیادہ ہو جائے سو وہ اللہ کے آگے نہیں بڑھتی)۔

پہلی آیت سے تائید کی وجہ یہ ہے کہ نزول آیت سے پہلے ربا کے سلسلہ کی جو رقم دوسروں کے ذمہ تھی، اس آیت میں اس کو چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے، اور آیت فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی اور مکہ فتح سے پہلے دارالحرب تھا اگر دارالحرب میں ربا حلال ہوتا تو فتح سے پہلے کا جو ربوی مال ایک دوسرے پر باقی تھا اسلام اس کے لینے سے نہ روکتا، اس لئے کہ وہ تو معاملہ

کرنے والے کا حق بن چکا تھا، جیسے کہ کوئی ذمی اگر شراب بیچے اور قیمت وصول کرنے سے پہلے اسلام لے آئے تو اسلام لانے کے بعد اس کے لئے اپنی شراب کی قیمت وصول کرنا جائز ہے، لیکن جب اس سے منع کرنا ثابت ہے تو لامحالہ اسے حرام کہا جائے گا، اس لئے ہم ذمیوں کو بھی اس کی اجازت نہیں دیتے، اگرچہ شراب اور خنزیر وغیرہ کی خرید و فروخت کی ان کو اجازت دیتے ہیں، اس لئے کہ ربا تمام مذاہب میں حرام ہے۔

اور دوسری آیت سے تائید کی وجہ یہ ہے کہ سورہ روم اور سورہ مدثر دونوں ہی مکی ہیں اور دونوں کا نزول فتح مکہ سے پیشتر ہے اور دونوں میں زیادہ مال حاصل کرنے کی غرض سے ہدیہ دینے کی ممانعت کی گئی ہے، اگرچہ زیادہ کی شرط نہ لگائے تو پھر ان آیات میں زیادتی حاصل کرنے کی غرض سے ہدیہ دینے کی ممانعت کا کیا مطلب، بلکہ یہ ممانعت بے فائدہ ہوگی (تخذیر الامخانی ۵)۔

## فریق اول

(۷)

جاہلیت کے ربوا کی معافی محض حرمت کی وجہ سے نہیں

۸- جہاں تک سوال ہے پہلی آیت سے استدلال کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جاہلیت کے ربا کا معاف کر دینا ضروری نہیں کہ اس کی حرمت کی وجہ سے ہی ہو، بلکہ اس کی غرض یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کی بنا پر آپس میں جو بغض و عداوت کی فضا قائم تھی اور اس کا بقاء فتنہ و فساد کا سبب بن سکتا تھا، اس بغض و عداوت اور فتنہ و فساد کو دفع کرنے کی غرض سے اسے ختم کر دیا گیا، جیسے کہ سالوں پیشتر کے مفتولین جن کا قصاص لینا یا خون بہا وصول کرنا عرب ضروری سمجھتے تھے ان کے خون کو معاف کر دیا گیا تو اس وجہ سے نہیں کہ قتل و خونریزی مباح ہے، بلکہ قصاص کے سلسلہ کے باقی رہنے کی بنا پر فتنہ و فساد کا سلسلہ چل رہا تھا اسے ختم کرنے کے لئے ایسا کیا گیا

ربا ذمیوں کو اس سے روکنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دارالاسلام میں رہتے ہوئے جب

ایسا کوئی کاروبار کیا جائے گا جس میں بظاہر کافی نفع نظر آتا ہے تو مسلمان بھی اس سے لچھسی لینے لگیں گے حالانکہ ان کو اس سے روکا گیا ہے، پھر یہ کہ دارالحراب کے حق میں تو استثناء بھی ہے کہ ربا کو وہاں جائز بتایا گیا ہے (تخذیر الاخوان ۵)۔

گذشتہ صفحات میں آپ یہ پڑھ چکے ہیں کہ مولانا ظفر صاحب نے با تحقیق ثابت فرمایا ہے کہ سود کی معافی کا اعلان دو مرتبہ کیا گیا اور دونوں مرتبہ اس کی معافی کا اعلان ان لوگوں کے حق میں تھا جو اعلان سے پہلے کافر تھے اور دارالحراب کے باشندے تھے اور وقت اعلان وہ خود صاحب ایمان اور ان کے علاقے دارالاسلام بن چکے تھے اور دارالاسلام میں اس کاروبار کی قطعاً اجازت نہیں ہے اور یہ اعلان دارالاسلام میں اس کاروبار کو بند کرنے کے لئے ہی کیا جاتا رہا۔

دوسری آیت کا معاملہ یہ ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ ان آیات میں نہیں و ممانعت تحریم کے لئے نہیں بلکہ تنزیہی ہے اور یہ کہ ربا کی حرمت کا حکم مدینہ ہی میں نازل ہوا، مکہ میں اس کا کوئی ذکر نہ تھا اس لئے کہ احکام مکہ میں نازل ہی نہیں ہوئے (تخذیر الاخوان ۶)۔

ویسے گذشتہ صفحات میں یہ بھی ذکر کیا جا چکا ہے کہ مولانا ظفر صاحب کی تحقیق اس مسئلہ میں جمہور کے خلاف ہے، انہوں نے ربا کی حرمت کو کئی آیات سے ثابت کیا ہے اور مکہ کے زمانہ قیام سے ہی ربا کی حرمت کے قائل ہیں، لہذا ان کی تحقیق کے مطابق ان آیات میں حرمت کا تعلق صرف مسلمانوں سے ہوگا۔

## جواز لین و دین دونوں کا یا صرف لین کا

مختلف حضرات نے اس مسئلہ پر کلام کیا ہے کہ دارالہرب میں مسلمان کے لئے سودی معاملہ کا جواز صرف لینے کے لئے خاص ہے یا یہ کہ لینے اور دینے دونوں کو شامل ہے۔  
مبسوط سرخسی کی عبارت

”مبسوط سرخسی“ کی ایک عبارت سے ہر دو کے جواز کا پتہ چلتا ہے صاحب ”مبسوط“ فرماتے ہیں:

”دونوں صورتیں برابر ہیں، خواہ مسلمان ایک درہم کے عوض دو درہم لے یا یہ کہ ایک درہم کے بدلے دو درہم دے، اس لئے کہ کافر کو وہ جو کچھ دے رہا ہے کافر اس پر ہر حال میں خوش ہے، خواہ اسے کم ملے یا زیادہ، لہذا مسلمان اس کا مال اباحت کے طور پر لے رہا ہے“  
(المبسوط ۱۳/۵۹)۔

### عام کتب کی عبارت

نیز اس مسئلے میں اس سے بھی کافی فائدہ اٹھایا گیا ہے کہ کتب فقہ میں جہاں کہیں پر دارالہرب میں سود کی بحث آئی ہے یہی مذکور ہے کہ دارالہرب میں مسلم اور حربی کے درمیان ربا ہے نہیں، یعنی ایک عام بات مذکور ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جیسے مسلمان کے لئے لینا جائز ہے ویسے اس کے لئے دینا بھی جائز ہے۔

### دہلوی و پانی پتی کے فتاوی

اسی بنیاد پر حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی اور قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی وغیرہ

نے دونوں صورتوں کے جواز کا ذکر کیا ہے، حضرت شاہ صاحب اپنے ایک فتویٰ میں فرماتے ہیں:

”دارالحراب میں کافروں کو سود دینا اور ان سے لینا دونوں ہی امر جائز ہیں، اس لئے کہ ”ہدایہ“ میں مذکور ہے: ”لاربا بین المسلم والحربی فی دار الحرب“ (دارالحراب میں مسلمان اور حربی کے درمیان بالکل ربا نہیں ہے)، اور قاعدہ ہے کہ نصوص فقہ کا اطلاق مسئلہ و حکم کی تعلیم یعنی عام ہونے کی نفی کرتا ہے، لہذا لینا و دینا ہر دو صورتیں نفی کے تحت داخل ہوں گی ہاں یہ کہ حربی کو سود دینے کے سلسلہ میں مسلمان کو احتیاط کرنی چاہئے، بے ضرورت نہ دے“ (فتاویٰ عزیزی ۳۳۱-۳۳۲)۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

”کتب فقہ کی عبارتیں عام اور لینے و دینے دونوں کو شامل ہیں، قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی نے سود کے متعلق جو رسالہ تحریر فرمایا تھا اس میں اس کی وجہ بھی بیان فرمائی ہے جو (پورے طور پر) یا نہیں، لیکن اتنا تو بہر حال ظاہر ہے کہ حربیوں سے سود لینا اس لئے جائز ہے کہ حربی کا مال مباح ہے، بشرطیکہ اس کے لینے میں عہد شکنی نہ لازم آتی ہو اور جب وہ خود بخود اپنا مال دے رہا ہو تب تو بلاشبہ حلال ہوگا اور ان کو سود دینا اس لئے حلال ہے کہ مسلمان کو تو حرام کھلانا جائز نہیں اور وہ سب حرام خور ہی ہیں، اس لئے اگر انہیں کوئی چیز بطور سود دی جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ وہ حرام کھائے گا بس“ (حوالہ سابق ۲۸۱)۔

صاحب فتح القدیر کی بحث

کتب فقہ اور اقوال فقہاء کے عموم، نیز اس عموم کا عموم جواز کے لئے تقاضا کرنا، اس کا ذکر صاحب فتح القدیر اور دوسرے فقہاء نے بھی کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ:

”مسلمان کے حق میں جواز کی جو علت بتائی جاتی ہے اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ معاملہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ زیادتی مسلمان کو حاصل ہو رہی ہو، حالانکہ الفاظ حدیث، نیز ربا و قمار کا مفہوم عرفی و اصطلاحی (کہ جس کے مطابق زیادتی یا مال متعاقبین میں سے کسی ایک کو غیر متعین



طور پر حاصل ہونا چاہئے، رہا میں بھی قمار میں بھی، رہا میں اس لئے کہ متعاقدین میں سے کوئی بھی زیادہ دے سکتا ہے اور قمار اس لئے کہ مال اسے ملتا ہے جو جیتتا ہے اور جیتنے والا متعین نہیں ہوتا ان امور) کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا جواز جائین کے لئے ہو“ (فتح القدیر ۵/۳۰۰، البحر الرائق ۵/۱۳، شامی ۱۸۸/۳)۔

### صاحب فتح و شامی کا جواب

اس کے بعد اس اشکال کا جواب ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

”اطلاق نص کا تقاضا تو یہی ہے کہ جواز عام ہو، مگر صاحب درس کا یہی کہنا ہے کہ علت جواز کے پیش نظر خواہ رہا ہو، خواہ جوا، زیادتی کا جواز صرف مسلمان کے لئے ہے کافر کے لئے نہیں“ (فتح القدیر ۵/۳۰۰)۔

علامہ شامی نے اس کی تائید میں ”سیر کبیر“ کی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے صراحتاً صرف مسلمان کے لئے جواز ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے خود ہی بعد میں فرمایا ہے علامہ شامی فرماتے ہیں: ”صاحب فتح نے اصحاب درس کی جو توجیہ ذکر فرمائی ہے اس پر ”سیر کبیر“ اور اس کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے، ”اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں امان لیکر داخل ہو اور اہل حرب کا مال ان کی خوشی سے حاصل کر لے تو خواہ کسی طریقے سے حاصل کر لے جائز ہے اس لئے کہ وہ جو کچھ لے رہا ہے وہ مباح ہے، لہذا یہ مال اس کے حق میں حلال و طیب ہوگا“ (فتح)۔

سیر کبیر کی اس عبارت پر بطور حاشیہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”دیکھئے صاحب سیر نے صرف کافروں کے مال کو ان کی رضا سے حاصل کرنے کو اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء نے اس سلسلہ میں رہا و قمار سے متعلق جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا تعلق کفار کے مال کو حاصل کرنے سے ہے، اگرچہ لفظ عام ہے“ (شامی ۱۸۸/۳)۔ اور کسی مسئلہ میں ”سیر کبیر“ سے زیادہ لائق اعتبار کس کتاب کی صراحت ہو سکتی ہے، اس لئے کہ یہ خود صاحب مذہب امام محمد کی تصنیف ہے اور آخری تصنیف ہے۔

## بعض اکابر و یوبند کے فتاویٰ

چنانچہ حضرت تھانوی فرماتے ہیں:

”شاہ عبدالعزیز صاحب کا اس مسئلہ میں علی الاطلاق فتویٰ دینا کہ لینا اور دینا دونوں جائز ہیں، شامی کی اس صراحت کے خلاف ہے کہ صاحب ”فتح“ نے اس باب میں جو کچھ فرمایا ہے ”سیر کبیر“ سے اس کی تائید ہوتی ہے، یعنی فقہاء نے صرف اسی شق کو جائز کہا ہے، جبکہ زیادتی مسلمان کو حاصل ہو رہی ہو“ (امداد الفتاویٰ ۳/۱۱۳)۔

حضرت تھانوی اپنے ایک فتویٰ میں جو پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لے کر مع سود قرض کی واپسی سے متعلق تھا فرماتے ہیں:

”جو رقم درمیان ملازمت میں کورمنٹ سے اپنے فنڈ میں سے بطور قرض لی جاتی ہے اس پر سود دینا مختلف فیہا مسئلہ میں داخل نہیں، اس لئے کہ اس مختلف فیہ مسئلہ سود لینے کا ہے اور یہ سود دینے کا ہے، جس کی حرمت منصوص علیہا ہے“ (امداد الفتاویٰ ۳/۱۱۱)۔

تخذیر الاخوان میں فرماتے ہیں:

”دینا تو کسی حالت میں جائز نہیں ہو سکتا“ (تخذیر الاخوان ۹)۔

مفتی محمد شفیع صاحب اپنے ایک فتویٰ میں فرماتے ہیں:

”مشائخ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ سود لینا جائز ہے، دینا جائز نہیں“ (عزیز الفتاویٰ امداد

المنقین ۷/۳۶۸)۔

مولانا اقبال سہیل صاحب اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”مسلمان کے لئے یہ ناجائز ہے کہ وہ کسی غیر مسلم کو سود دے، کیونکہ سود دینا درحقیقت ظلم کا موقع دینا ہے اور دارالحراب میں تو اور بڑی معصیت ہے، بلکہ تقریباً اتنا ہی بڑا جرم ہے جتنا کہ دوران جنگ کسی سپاہی کا اپنے میگزین میں سے کچھ سامان جنگ لے کر مخالف اور محارب فوج کے سپاہی کو دے دینا“ (حقیقۃ الروا ۱/۱۷۷)۔

### مبسوط کی عبارت کی توجیہ

جہاں تک سوال ہے ”مبسوط“ کی عبارت کا تو مولانا ظفر احمد صاحب نے اس کا ذکر کر کے اس کی توجیہ الفاظ ذیل میں بیان فرمائی ہے:

”صاحب ”مبسوط“ کی یہ مراد نہیں ہے کہ مسلمان حربی کو اس کے تھوڑے مال کے عوض اپنا زیادہ مال دے دے بغیر کسی رعایت اور اپنے فائدہ کے، اگرچہ احسان و حسن سلوک کے طور پر کیوں نہ ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ مسلمان کا اس صورت میں بھی فائدہ ہو رہا ہو، مثلاً یہ کہ وہ دو درہم دیکر ایک درہم تاخیر کے ساتھ لے، یا دو گھنٹیا درہم دیکر ایک عمدہ درہم لے، اس لئے کہ یہ صورت بیع کے سلسلہ میں بیان کی گئی ہے اور بیع میں متعاقدین ایک دوسرے کے نفع سے درگزر سے کام نہیں لیتے، بلکہ ہر ایک اپنے نفع کا متلاشی ہوتا ہے اور اس کے لئے دوسرے کی بات کوٹا لےنے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے خرید و فروخت کے باب میں زیادہ دیکر قلیل کو لینا حسن سلوک کے قبیل سے نہیں ہو سکتا“ (اعلاء السنن ۱۴/۷۰)۔

خلاصہ یہ کہ اگرچہ جو حدیث اس مسئلہ کے سلسلہ میں اصل متدل ہے، اس کا عموم یہ چاہتا ہے کہ لینا اور دینا دونوں جائز ہوں، چنانچہ بعض حضرات نے اس رائے کو اپنا یا بھی ہے، لیکن عمومی طور پر فقہاء نے صرف لینے کے جواز کو بیان کیا ہے، بلکہ دینے کی حرمت کی صراحت کی ہے۔

## دارالحرہ میں ربا کے لین دین سے متعلق آخری بات

### قائلین جواز اور ان کی حیثیت

گذشتہ تفصیلات سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد تنہا نہیں بلکہ ان کا مؤید و ہمنوا ابراہیم نخعی جیسا فقیہ بھی ہے جن کا شمار تابعین کی صف اول میں ہوتا تھا اور وہ فقہی اعتبار سے اتنے عالی مرتبہ تھے کہ حضرات صحابہ کی موجودگی میں مسند افتاء کو زینت بخشی اور اگر یہ کہا جائے تو شاید بیجا نہ ہوگا کہ امام صاحب نے یہ رائے انہیں کی اتباع میں اختیار فرمائی، اس لئے کہ امام صاحب کا معمول فقہیات کے سلسلہ میں یہ رہا ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ کہ امام صاحب عموماً ابراہیم نخعی کے آقا کو ہی بغیر سند کے نقل فرماتے ہیں (حجۃ اللہ البالغہ ۱۱۶/۱)۔

ابراہیم کے علاوہ سفیان ثوری جیسا مشہور زمانہ محدث بھی ہمنوا ہے جن کو علماء حدیث نے ”امیر المؤمنین فی الحدیث“ اور ”سید المحدثین فی زمانہ“ جیسے گرانقدر القاب سے یاد کیا ہے۔

### جواز کے دلائل کی حیثیت

گذشتہ اوراق میں آپ تفصیل کے ساتھ فریقین کے دلائل ملاحظہ فرما چکے ہیں، دلائل کے سلسلہ میں اس بات سے قطع نظر کہ ان کی جو صورت و حیثیت حضرات مجتہدین کے دور میں رہی ہے بعد کے زمانہ میں ان کی وہ حیثیت باقی نہیں رہی، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے بہت سے اقوال کو سمجھنے میں دشواری پیش آتی ہے کہ دلائل جس انداز سے بعد والوں تک پہنچے ہیں ان کی تائید نہیں کرتے اور اس کی وجہ سے مخالفین کو بھی ان پر اعتراض کا موقع ملتا ہے، بہر حال اس میں

کوئی شبہ نہیں کہ یہ مسئلہ ان حضرات کے سامنے پورے طور پر واضح و منطخ رہا ہوگا، ورنہ ان کا علم و تقویٰ اور دیانت اس درجہ میں ہرگز نہ تھا کہ وہ ایسے اہم مسئلہ میں ظاہر نصوص یا جمہور امت سے الگ کوئی راہ اختیار کرتے اور اتفاق سے ہم نے دلائل کی جو ترتیب دی ہے اس کے اعتبار سے انہیں حضرات کا پہلو بھاری ہے اور انہیں کے قول کا رجحان ثابت ہوتا ہے، چنانچہ اسی رائے کو بہت سے حضرات نے اختیار فرمایا ہے۔

### صاحب مبسوط و صاحب بدائع

صاحب ”مبسوط“ کی تقریر اسی نہج پر ہے جیسا کہ آپ نے ان کی بعض عبارتیں ملاحظہ فرما چکے ہیں، نیز صاحب ”بدائع“ نے تحقق ربا کے جو شرائط ذکر کئے ہیں اور امام صاحب کے قول کی توجیہ میں جو تقریر فرمائی ہے جو گذشتہ صفحات میں آپ کی نظر سے گزر بھی چکی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا رجحان بھی اسی جانب ہے۔

### شرائط ربا نزد صاحب بدائع

شرائط کے سلسلہ میں صاحب ”بدائع“ علامہ کا سانی فرماتے ہیں:

”ایک شرط یہ ہے کہ بدلین (یعنی معاملہ کرنے والے ہر دو اشخاص کا مال) معصوم ہو (حربی اور مسلم کے درمیان ربا کا مال حلال ہونا اسی پر متفرع ہے کہ حربی کا مال معصوم نہیں ہوتا)۔ دوسرے یہ کہ بدلین کے شرعاً مستقوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی ان کو ضائع کر دے تو اسے اس مال کا تادان دینا پڑے (مسلمان اور اس حربی کے درمیان جو اسلام لا کر ہجرت نہ کرے ان دونوں کے درمیان ربا کی حلت اسی پر متفرع ہے، اس لئے کہ اس مال کے لئے تقوم، یعنی واجب الضمان ہونا ثابت نہیں، اس وجہ سے کہ اس ہجرت نہ کرنے والے مسلمان کا خون بہا نہیں واجب ہوتا)۔“

تیسرے یہ کہ بدلین دونوں میں سے کسی ایک ہی کی ملکیت نہ ہو (بلکہ ہر بدل کا مالک الگ الگ ہو، غلام اور اس کے آقا کے درمیان ربا کی حلت اسی پر متفرع ہے) (بدائع الصنائع ۵/ ۱۹۳-۱۹۲)۔

### متون و شروح میں یہ مسئلہ

تقریباً فقہ کی سب ہی کتابوں میں اس جزئیہ کا ذکر موجود ہے، البتہ ارباب متون نے تو محض اتنا ذکر کیا ہے کہ چند صورتوں میں یا یہ کہ چند حالتوں میں رہا نہیں ہوتا اور اس کے بعد وہ صورتیں ذکر کر دی ہیں جن میں سے تین کا تعلق دارالہرب کے ساتھ ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، رہ گئے اصحاب شروح تو انہوں نے حسب معمول دلائل کی تفصیل کی ہے، لیکن اختلافی صورت کی نشان دہی کے باوجود ارباب متون یا اصحاب شروح میں سے کسی نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ مفتی بہ اور معمول بہ کس کا قول ہے، امام صاحب اور امام محمد کا یا امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ کا، باقی متون میں اس مسئلہ کے ذکر سے بظاہر یہ سمجھا گیا کہ امام صاحب کا قول ہی ان اصحاب متون کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ عموماً ارباب متون مفتی بہ اقوال کو ہی ذکر کرتے ہیں، یا یہ کہ ذکر میں مفتی بہ قول کو مقدم رکھتے ہیں<sup>☆</sup>۔

### علماء ہند میں قائلین جواز

یہی وجہ سے کہ ہندوستان کے متعدد علماء محققین نے دارالہرب میں سود کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، مثلاً قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی نے اپنے ایک فتویٰ میں ذکر کیا ہے کہ قاضی صاحب نے اس موضوع پر ایک رسالہ بھی تحریر فرمایا تھا فتاویٰ عزیزی (۲۸۱)۔ اور خود شاہ صاحب نے بھی فتویٰ دیا ہے (فتاویٰ عزیزی ۲۸۱، ۳۲، ۳۳، ۱۲۹)، نیز مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی کی بھی یہی رائے تھی اگرچہ مولانا ہندوستان میں جواز کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ ہندوستان ان کے نزدیک دارالہرب نہیں ہے (مجموع الفتاویٰ ۵۱/۲-۱۳۹)۔

☆ فقہاء نے کتب فقہ کی تین قسمیں کی ہیں: ۱- متون وہ کتابیں جن میں صرف مسائل کا ذکر ہو، ۲- شروح جن میں مسائل کے ساتھ دلائل کا بھی ذکر ہو، اور بعض جزئیات کا اضافہ بھی ہو، ۳- فتاویٰ جن میں وقتی طور پر پیش آنے والی صورتوں کو جمع کر دیا جائے (رسم المفتی ۸۳، ۸۴)۔

### علماء دیوبند میں جواز کے قائلین

اور باوجود اس کے کہ علماء دیوبند کے علمی سلسلہ کی منتہی و مسند شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کے تلامذہ کبار ہیں بالخصوص شاہ عبدالعزیز صاحب، لیکن پھر بھی علماء دیوبند کی اکثریت کا حرمت پر اتفاق ہے، بجز مولانا ظفر صاحب کے کہ انہوں نے چونکہ ”اعلاء السنن“ حضرت امام صاحب کے مسلک کی توجیح و تائید کے لئے تصنیف فرمائی تھی، اس لئے ان کا رجحان تو جواز کی جانب ہی ہے، نیز اکابر میں حضرت گنگوہی سے بھی جواز کا قول منقول ہے، لیکن حضرت کا یہ قول کسی موقع پر مرقوم و مکتوب نہیں، بلکہ مشافہتہ واسطہ درواسطہ اکابر ثقات اس کے ناقل ہیں۔ ”سمعتہ عن أستاذی وملاذی المفتی محمود عن شیخہ زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ عن أبیہ العلام محمد یحیی الکاندھلوی رحمہ اللہ عن أبی حنیفۃ عصرہ رشید أحمد الکنکوہی قدس اللہ سرہ“۔

جیسا کہ ذکر کیا گیا مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی بھی جواز کے قائل ہیں اور جتنے بسط و تفصیل کے ساتھ اور مدلل و مبرہن کر کے مولانا نے اس مسئلہ کو اپنی مایہ ناز کتاب ”اعلاء السنن“ میں ذکر کیا ہے، غالباً کسی نے اتنی تفصیل کے ساتھ نہ کلام کیا ہے اور نہ ہی دلائل کو جمع کر کے تحقیق کی ہے مولانا کے آخری الفاظ ہیں:

”خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و امام محمد کا یہی قول روایت و روایت کی رو سے قوی ہے اور اس کی بنیاد صرف مکحول کی مرسل روایت ہی نہیں، جیسا کہ اکثر حضرات سمجھتے ہیں، بلکہ اس کے لئے ان کے پاس کئی صریح و قوی دلائل ہیں اور وہ تہا بھی نہیں، ان سے پہلے بھی اس قسم کے جواز و استثنا کے قائل رہے ہیں، جیسے ابراہیم نخعی کہ ان کے نزدیک غلام و آقا کے درمیان ربا نہیں ہے اور سفیان ثوری پورے طور پر ان کے ساتھ ہیں، اگر آثار اور صحابہ و تابعین کے اقوال سے اس کا ثبوت نہ ہوتا تو ہرگز سفیان ثوری ان کی موافقت نہ کرتے۔“

اس کے ساتھ ہندوستان میں مولانا نے اس بنیاد پر جواز کی نفی کی ہے، اس لئے کہ

مولانا فرماتے ہیں کہ ہندوستان کا دارالہرب ہونا محل نظر ہے، اگر ہو سکتا ہے تو صاحبین کے قول پر، اور اس صورت میں جواز تلفیق پر مبنی ہے جس کو فقہاء منع کرتے ہیں اس وجہ سے کہ جواز تو امام صاحب و امام محمد کے قول پر ہے اور ہندوستان دارالہرب صاحبین کے قول پر ہے، حاصل یہ نکلے گا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک جواز نہیں اگرچہ دارالہرب ہے اور امام صاحب کے نزدیک دارالہرب نہیں اگرچہ جواز ہے اور تنہا امام محمد کی کوئی رائے ہے، نہیں بلکہ ایک شق میں وہ امام صاحب کے ساتھ اور ایک میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں۔

اس لئے یہاں جواز کو اختیار کرنا اور دو اقوال میں آدھا ادھر آدھا ادھر کرنے کے بعد ہی ہوگا، اور یہی تلفیق ہے، کوئی رائے کسی ایک ہی قول کی بنیاد پر اختیار کی جاسکتی ہے، دو کو خلط کر کے نہیں، جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے۔

#### علماء دیوبند کا عام رجحان

مذکورہ دو اساطین اور اہل علم کے علاوہ باقی اکابر علماء دیوبند اور معروف ارباب افتاء حرمت کے خیال و رجحان پر ہیں اور انہوں نے اپنے اس فیصلہ میں بنیادی طور پر افتاء کے مشہور قاعدہ کو سامنے رکھا ہے وہ قاعدہ یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے شاگردوں کے درمیان جب کسی مسئلہ میں اختلاف واقع ہو تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے اعلیٰ صلاحیتوں سے نوازا ہو اور وہ فقہ کے اصول و جزئیات، نیز آیات و روایات کی بابت وسیع علم و معلومات کے حامل ہوں انہیں ہر فریق کے دلائل کا مطالعہ کر کے قوت و دلیل کے پیش نظر کوئی فیصلہ کرنا چاہئے (زم اہنتی ر ۶۹) اس کے ساتھ حلت و حرمت کا معاملہ ہونے کی وجہ سے احتیاط بھی ان کے پیش نظر ہے اور اس احتیاط کی بنا اس قاعدہ پر ہے:

”اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام“ (الاشاہد النظار الفہم الاول)۔

(جب حلال و حرام کہیں جمع ہوں تو حرام کو غلبہ دیا جائے گا)۔

مولانا ظفر احمد صاحب چنہوں نے اس جواز کو مدلل و مبرہن کیا ہے اور اپنی صراحت کے



مطابق اس میں حضرت تھانوی سے استفادہ کیا ہے، جبکہ حضرت کا آخری رجحان عدم جواز کا رہا ہے، جیسا کہ آگے آئے گا، خود انہوں نے بار بار یہ ذکر کیا ہے کہ احتیاط احتراز میں ہی ہے اور ایک صاحب کی طرف سے ”تخذیر الاخوان“ کے رد میں ثابت کئے گئے جواز کو رد کیا ہے اور ہند میں جواز کو تو رد کیا ہی ہے جبکہ اختلافی صورت سے بچنا بلا اتفاق پسندیدہ ہے اور ایسی صورت میں کہ جمہور اور سواد اعظم ایک طرف ہوں، جواز کے تحت ان کی جو صراحت نقل کی گئی ہے، مولانا اس کے معابد فرماتے ہیں:

”مع ذلک فلا شک فی کون التوقی عن الربا ولومع الحربی فی دار الحرب، أحسن وأحوط وأزکی وأحوی خروجاً من الخلاف“ (اعلاء السنن ۱۳/۳۶۰، اس کے بعد ۳۶۸)۔

جمہور کے مسلک و دلائل کے وجوہ رجحان

اور حق یہ ہے کہ اگرچہ بعض وجوہ سے حضرات طرفین، یعنی امام صاحب اور امام محمد کے دلائل کو قوت حاصل ہے، جیسا کہ آپ تفصیل سے ملاحظہ بھی فرما چکے ہیں، لیکن بوجوہ دیگر جمہور کے دلائل کو زیادہ قوت حاصل ہے۔

اس لئے کہ سب سے اہم متدل مکحول کی روایت ہے جو اتنے اہم مسئلہ سے متعلق ہے پھر بھی ائمہ حدیث کی کسی مشہور و متداول (یعنی زیادہ پڑھی جانے والی اور دستیاب ہونے والی) کتاب میں قوی یا ضعیف کسی بھی سند سے مروی نہیں ہے، بلکہ اگر یہ ملتی ہے تو کتب فقہ میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق استدلال میں یا حدیث کی ان کتابوں میں جن میں کتب فقہ میں ذکر کردہ روایات کی صراحت کی گئی ہے، یا ان کتابوں میں جن کا شمار متون حدیث کے آخری طبقہ میں ہے اور پھر یہ کہ مرسل بھی ہے اور مجہول بھی اور اگر ارسال کو حنفیہ کے اصول کے پیش نظر گوارہ کر لیا جائے کہ ان نزدیک مرسل حجت ہے تو جہالت کا کوئی حل موجود نہیں ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ سے لے کر مکحول تک کے

واسطے ان کی حد تک ضرور متعین رہے ہوں، لیکن دوسروں کی حق میں تو وہ غیر معروف و مجہول ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ زلیعی نے اسے غریب کہا ہے اور ابن العز نے معنی میں مجہول ذکر کیا ہے اور امام شافعی نے اسے غیر ثابت اور غیر حجت قرار دیا ہے اور صحت کی تقدیر پر روایت مختلف مفہوم کی محتمل ہے۔

حضرت ابو بکرؓ کا واقعہ ہر حال آغاز اسلام کا ہے جس میں حاصل ہونے والے مال کا صدقہ کر دینا بھی یقینی ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ وجہ کہیں تورع (تقویٰ و احتیاط) ذکر کی گئی ہے، اور کہیں حرمت، تو صدقہ کی وجہ و علت بھی متعین نہیں ہے، رہ گیا ربا کی معافی کا اعلان تو مشہور قول کے مطابق یہ اعلان صرف ایک مرتبہ کیا گیا، باقی یہ کہ حضرت عباس جب فتح مکہ سے پہلے ہی اسلام لائے تھے تو پھر ان کو اس عمل سے اسی وقت کیوں نہ روکا گیا تو ہو سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کے سامنے کوئی مصلحت رہی ہو جس خیال سے آپ نے اس اعلان میں تاخیر فرمائی اور بنو نضیر تو مفتوح تھے ہی مسلمان ان کا جتنا مال لے لیتے روا تھا۔

نیز اختلاف کے ذکر کے باوجود فقہاء کا ترجیح کے ذکر سے سکوت، ظاہر نصوص قرآنیہ کا اطلاق و عموم قرآن و حدیث میں ربا سے متعلق و عیدیں، لیلۃ الاسراء (معراج) کے موقع پر سو و خوروں کی سخت ترین سزا کا مشاہدہ، دارالاسلام میں ذمیوں کے حق میں بھی اس کی ممانعت، اہل صلح و معاہدہ سے متعلق شرائط میں اس کا استثناء، حضرت عمرؓ کا ارشاد کہ ہم نے سود کے اندیشے سے حلال روزی کے نوچھے چھوڑ دیئے، فقہاء کا اصول کہ جب کسی چیز کے متعلق دلیل محرم اور مباح (حرام کرنے والی اور حلال کرنے والی) دونوں جمع ہو جائیں تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے، پھر قول امام کی ایسی توجیہات جو ان کا امتیاز بھی باقی رکھیں اور مشہور اختلاف سے بھی بچالیں اور آخری چیز احتیاط ان امور و متعدد وجوہ کا تقاضا ہے کہ حرمت کے پہلو کو ترجیح حاصل ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اکابر علماء دیوبند کی آراء

ہمارے اکثر اکابر کے نزدیک مختار حرمت ہی ہے، مولانا محمد قاسم صاحب مانوٹوی اپنے

ایک مکتوب میں فرماتے ہیں:

”ایک جانب طرفین دوسری جانب جمہور علماء آختر طرفین کے مسلک کو کیسے ترجیح دی جائے؟“

مفتی عزیز الرحمن صاحب دیوبندی نے اپنے ایک فتویٰ میں حضرت مولانا کے اسی مکتوب کا ذکر کیا ہے (عزیز الفتاویٰ و امداد المفتین ۳۰/۸، ۷)۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کے فتویٰ میں ایک موقع پر ہے:

”سوال: ان بلا جرحہ میں نصاریٰ کو اپنا روپیہ دے دینا اور اس پر سود لینا جائز ہے یا نہیں؟“  
جواب: ”کفار سے بھی سود لینا درست نہیں ہے“ (فتاویٰ رشیدیہ ۵۰۲)۔

حضرت تھانوی فرماتے ہیں:

اول تو اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف مخالف اور طرفین کے دلائل مخدوش اور رسم المفتی میں قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ اقوال علماء کے درمیان تعارض کے موقع پر قوت دلیل پر نظر کرنی چاہئے اور جب اس کی اہلیت نہ ہو تو اس کا حکم دوسرا ہے، پھر امام صاحب کا قول مؤول“ (مخص و مستقار تخذیر الاثمان ۸)۔

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”اس بقیہ ربا کا معاملہ (جسے بعد میں معاف کر دیا گیا) جس وقت ہوا ہے لینے دینے والے سب حربی تھے تو تحریم کے بعد اگر حربی سے ایسا معاملہ جائز ہوتا تو تحریم کے قبل بدرجہ اولیٰ جائز ہوتا اور ادرقم حلال ہوتی پھر اس کا ترک کرنا فرض کیوں ہوا“ (امداد الفتاویٰ ۱۱۶۳)۔

شاہ عبدالعزیز صاحب کا فتویٰ اور اکابر

یہ سوال سامنے آنے پر کہ شاہ عبدالعزیز دہلوی علماء دیوبند کے اکابر میں سے اور ان کے مقتداء بھی ہیں، پھر علماء دیوبند کیسے ان کی مخالفت کرتے ہیں، حضرت تھانوی اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”کسی کے فتویٰ جواز کے بعد اس فعل کو ترک کرنا صاحب فتویٰ کی مخالفت نہیں ہے، البتہ فتویٰ وجوب کے بعد اس فعل کو ترک کرنا یا فتویٰ حرمت کے بعد اس فعل کا ارتکاب کرنا پیشک مخالفت ہے“ (امداد الفتاویٰ ۱۱۵/۳)۔

ایک اور موقع پر اسی مضمون کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

”میں تو خلاف اس کو سمجھتا ہوں کہ جس میں اور تو ناجائز کہتے ہیں اور میں جائز بتلاؤں اور اس میں خلاف کیا ہے کہ ایک فعل کو اور حضرات تو جائز بتاتے ہیں اور میں ناجائز بتاتا ہوں، کیونکہ یہ تو لوگوں کو فتویٰ سے دور تو نہیں کرتا احوط میں کیا خرابی ہے؟ میں تو احتیاط سکھلاتا ہوں وہ بھی تو اس جائز کے ترک کی اجازت دیتے ہیں، میں نے اس کی اجازت دیتے ہوئے فعل کو موکد و واجب کہہ دیا“ (حسن العزیز ۱/۶۳ حصہ سوم)۔

شاہ صاحب کے فتاویٰ کا مجموعہ

حضرت شاہ صاحب کے فتویٰ کے حق میں ایک امر یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ”فتاویٰ عزیز“ کے تمام فتاویٰ کا تحریر کردہ حضرت شاہ صاحب - ہونا ہمارے علماء کے نزدیک محل اشکال ہے، اس لئے کہ کتاب کی ترتیب و تدوین شاہ صاحب کی وفات کے بعد ہوئی ہے اور اس دور میں ہوئی ہے، جبکہ ہندوستان میں سنت اور بدعات و رسوم کا معرکہ گرم ہو چکا تھا، نیز ولی اللہی گھرانے اور دوسرے خانوادوں کے علماء میں شدید اختلاف رونما ہو چکا تھا، مزید یہ کہ متعین نہیں کہ اسے کس نے ترتیب دیا ہے، پھر جبکہ کتاب میں بہت سے مسائل عام اہل سنت والجماعت علماء کی آراء کے خلاف، بلکہ بعض مبتدع فرقوں کے موافق ہیں جن کا خود شاہ صاحب کے قلم فیض رقم سے لکھا ہوا ہونا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے، بہت امکان ہے کہ مرتب نے نام سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے دوسرے فتاویٰ کو ان کے فتاویٰ کے ساتھ شامل کر دیا ہو، تا کہ ان کے نام کی بناء پر باطل خیالات اور غلط اعمال کی اشاعت ہو سکے۔

استاد محترم مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی نے اپنی یادداشت کی کاپی میں اس قسم کے

مسائل کی ایک فہرست محفوظ کر رکھی ہے ☆ -

مفتیان دارالعلوم دیوبند کی آراء

مولانا مفتی عزیز الرحمن دیوبندی (صدر مفتی اول دارالعلوم دیوبند) اپنے ایک فتویٰ

میں تحریر فرماتے ہیں:

”حرمت ربوا کے سلسلہ میں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں جو وعید وارد ہوئی ہے وہ مخفی نہیں ہے..... ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مذہب عموم حرمت ربوا کا ہے اور ہمارے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ائمہ کے درمیان جب اختلاف ہو تو اعتبار قوت دلیل کا ہوتا ہے اور امام ابو یوسف کی قوت ظاہر ہے، لہذا اس تقریر پر ربا حرام ہی ہوگا۔“

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی (یکے از صدور دارالافتاء دیوبند و سابق مفتی

اعظم پاکستان) اپنے ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

”دارالحرب میں کفار سے سو لیتا جمہور ائمہ و علماء کے نزدیک حرام ہے، امام مالک و امام شافعی و امام احمد بن حنبل ائمہ حنفیہ سے امام ابو یوسف اسی حرمت کے قائل ہیں، نیز سود کے متعلق قرآن و حدیث میں جس قدر وعیدیں آئی ہیں جوہر اعتبار سے قطعی ہیں ان کو دیکھ کر کوئی بھی مسلمان جرأت نہیں کر سکتا کہ جس معاملہ میں سود کا احتمال بھی ہو اس کے پاس جائے، امام شعبی

☆ احقر نے حضرت الاستاذ کی بیاض سے یہ فہرست نقل کرنی تھی جو فائدہ کی غرض سے ذیل میں نقل کی جارہی ہے: ۱- جواز داؤد و سند سو بکفرہ ص ۲۸، ۲۳، ۳۳، ۳۴، ۲۹، ۲- طلاق زانیہ ص ۹۹، ۳- گردید روح گرد و مکان و قبر یک چلمہ ص ۱۰۹، ۴- استمداد از اموات ص ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵- عرس ص ۳۱، ۶- انتقاع بمرہون ص ۳۹، ۷- آواز غنا ہمراہ وف ص ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳

نے حضرت عمرؓ سے روایت نقل کی ہے: ہم نے حلال روزی کے دس حصوں میں سے نو حصے ربا کے ڈر سے چھوڑ دئے (کنز العمال باب الربا میں باب الافعال) (ایضاً ۳۶)۔

اور اخیر میں چند سال پیشتر استاد مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی دامت برکاتہم نے بھی اپنے ایک فتویٰ میں تحریر فرمایا ہے۔

”سود کا لینا دینا دارالحرب میں منع ہے، لہذا ربوی معاملات سے پورے طور پر بچا جائے“ (فتاویٰ محمودیہ ۳/۲۳۰)۔

سود کو حلال قرار دینے میں فتنہ

حلت و حرمت کی رعایت کی بنا پر احتیاط کے علاوہ ایک اور امر جو ان حضرات کے نزدیک اس احتیاط کا داعی تھا حضرت تھانویؒ نے اسے اپنے الفاظ میں ذکر فرمایا ہے:

”سود کا جائز ہونا جی کو نہیں لگتا، دوسرے اگر ہو بھی سہی تو اجازت میں عوام کے لئے بہت بڑا فتنہ ہے، کیونکہ ان میں قیاس فاسد کا مادہ بہت ہوتا ہے، کیا عجب ہے کہ تھوڑے دنوں میں یہ قیاس کرنے لگیں کہ زنا بھی کافر سے جائز ہے، اس طرح سے کہ اول مقدمہ تو یہ ہو کہ سود اور زنا میں فرق نہیں، دوسرا مقدمہ یہ کہ سود کافر سے حلال بس ان دونوں مقدموں کا نتیجہ یہ ہے کہ زنا بھی کافر سے حلال“ (حسن العزیز ۱۱/۳۳ حصہ سوم)، عوام کے قیاس فاسد کا ذکر حضرت نے ”تحدیر الاخوان“ کے حاشیہ میں بھی ایک موقع پر فرمایا ہے۔

بہر حال اس بنیاد پر کہ آیات قرآنیہ اور صریح احادیث صحیحہ سے امام ابو یوسف کے مسلک کی ہی تائید ہوتی ہے، نیز حلت و حرمت کے باب میں احتیاط اور ربا کے متعلق شریعت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حرمت کا قول راجح ہو، اس لئے دارالحرب میں بھی ایسے معاملات سے بچنا ضروری ہے۔

جواز مقید بھی ہے:

پھر جبکہ قائلین جواز کے نزدیک یہ قید لگی ہے کہ جواز صرف اس مسلمان کے حق میں ہے جو دارالاسلام کا باشندہ ہو اور اپنی کسی ضرورت سے امان لے کر دارالحرب گیا ہو، باقی جو شخص

دارالحرب کا مستقل باشندہ ہو اس کے حق میں یہ جواز نہیں ہے اور آجکل اس سلسلہ میں جو سوال اٹھ رہا ہے وہ دوسری قسم کے مسلمانوں سے ہی متعلق ہے۔

دارالحرب سے متعلق تیسری صورت (یعنی دارالحرب میں اسلام لانے والے اور وہاں سے ہجرت نہ کرنے والے مسلمانوں کے درمیان ربا کا معاملہ) ایک تو یہ کہ صرف امام صاحب کے نزدیک مختار ہے، امام محمد بھی اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں، دوسرے یہ کہ یہ صورت بھی دوسری قسم کے مسلمانوں پر صادق نہیں آتی کہ دارالحرب میں مستقل سکونت رکھنے والے مسلمان یا تو ایسے ہیں کہ ان کے آباد اجداد دوسرے ملکوں سے اسلام کی حالت میں ان ممالک میں آئے تھے، یا پھر ان کے آباد اجداد کئی پشتوں پہلے اور اسلامی حکومت کے دور میں مسلمان ہو چکے تھے، لہذا یہ مسلمان کسی طرح جواز کا مصداق نہیں بن سکتے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہ ہندو باشندے جو مسلم حکومت کے زمانے میں ذمی کہلاتے تھے وہ اسلامی حکومت کے امن و امان کے ختم ہو جانے کی بنا پر حربی ضرور قرار پائیں گے، جیسا کہ حضرت تھانویؒ نے ”تخذیر الاخوان“ میں ایک موقع پر ذکر فرمایا ہے۔

مکرمی مولانا محمد اسحاق صاحب مدظلہ کے مسئلہ کے مجتہد فیہ (یعنی مختلف فیہ) ہونے کی وجہ سے گنجائش کا ذکر کیا ہے، یعنی کسی ایک پہلو پر قطعیت کے ساتھ اصرار نہ کیا جائے۔

## امام صاحب کے قول کی مناسب توجیہات

گذشتہ صفحات میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ بعض حضرات نے دارالحراب میں سو لینے کے جواز سے متعلق امام صاحب کے قول کی ایسی مناسب توجیہات کی ہیں کہ وہ مسئلہ کو صِدو دا اختلاف سے نکال دیتی ہیں اور اس طرح حرمت کا قائل ہونے کی صورت میں کلیۃً امام صاحب کے قول و مذہب کا ترک لازم نہیں آتا، جیسا کہ حضرت تھانوی کا ایک قول نقل کیا جا چکا ہے اور مفتی محمد شفیع صاحب بھی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”پھر امام صاحب کے قول کا بہت سے علماء نے ایسا مطلب بیان کیا ہے جو جمہور کے خلاف نہیں ہے“ (امداد المقتین ۷، ۸/۳۶)۔

اس مقالہ میں انہیں توجیہات کا تفصیلی ذکر مقصود ہے، جواز سے مراد ہے کہ حکومت اسلام کا تعرض نہ کرنا حضرت تھانوی ”تخذیر الاخوان“ میں فرماتے ہیں:

”یہ سب (یعنی طرفین کے دلائل پر بحث) جب ہے، جبکہ امام صاحب کے قول کو ظاہر پر رکھا جائے، لیکن بعض علماء محققین (جن سے مراد یہاں پر مولانا محمد یعقوب صاحب ناٹووی ہیں، جو حضرت کے خصوصی استاذ مرنبی تھے) قول امام کی تاویل فرماتے تھے کہ اگر دارالحراب میں کسی نے سو دلیا تو امام اس سے کچھ تعرض نہ کرے گا، جیسا کہ دارالحراب میں زنا کرنے سے امام زانی پر حد نہیں جاری کرتا، یہاں اباحت کا یہی مطلب ہے“ (تخذیر الاخوان ۷، ۸/۲۶۲)۔

لیکن اس توجیہ کو خود حضرت تھانوی نے بعید قرار دیا ہے، حضرت فرماتے ہیں:

”مگر یہ تاویل چند وجوہ سے بعید معلوم ہوتی ہے اول یہ کہ ”سیر کبیر“ میں (صورت مسئلہ کے ذکر کے ساتھ) لفظ ”طیب لہ“ (ایسا مال مسلمان کے لئے حلال و طیب ہے) مذکور ہے، دوم



یہ کہ حرمت فروج (یعنی زنا) کی صراحت کی گئی ہے، حالانکہ حضرت جس معنی کی اباحت کے قائل ہیں یہ دونوں امور میں جاری ہو سکتی ہے، سو یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے سود لینا اور دینا دونوں برابر ہے پھر وجہ فرق کیا ہے؟ (تحدیر الاخوان ص ۶)۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی بانی دارالعلوم دیوبند سے دو توجیہات منقول ہیں:  
توجیہ اول کو حضرت تھانوی نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے:

جواز کے لئے احراز بدارالاسلام شرط ہے

”بعض علماء عہد فقہین (یعنی حضرت نانوتوی) نے احراز بدارالاسلام کو شرط قرار دیا ہے (یعنی ایسا مال مسلمان کے لئے اس وقت جائز ہوگا جبکہ اسے لے کر دارالاسلام میں پہنچ جائے)، اور اس دعویٰ کو دلائل سے ثابت فرمایا ہے، اگرچہ کتب متداولہ (یعنی عام طور سے دستیاب ہونے والی کتابوں) میں مذکور نہیں“ (ایضاً)۔

حضرت تھانوی نے اس توجیہ کو بھی ضعیف قرار دیا ہے فرماتے ہیں:

”مگر دو جہتی مسلمانوں (یعنی دارالحرب میں اسلام لا کر وہیں رہ پڑنے والے مسلمانوں) کے درمیان ربا کی اباحت کی صراحت اس (توجیہ) کے منافی ہے کہ (اس صورت میں) وہاں احراز نہیں ہے (پھر بھی امام صاحب جائز کہتے ہیں)“ (ایضاً)۔

جواز سے مراد مال کا مباح ہونا ہے

حضرت نانوتوی کی اختیار کردہ دوسری توجیہ بعض اور حضرات نے بھی اختیار فرمائی ہے، مثلاً خود حضرت تھانوی نے اسے اختیار فرما کر اس کی بنیاد پر متعدد فتاویٰ تحریر فرمائے ہیں، نیز مولانا رشید احمد صاحب مدرس مدرسہ جامع العلوم کانپور نے بھی اس رائے کو اپنایا ہے (تحدیر الاخوان ص ۱۹)، حضرت تھانوی حضرت نانوتوی سے اس توجیہ کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”حضرت یہ بھی فرماتے ہیں جواز معاملہ اور چیز ہے اور مال کا مباح ہونا امر آخر، اور امام صاحب کا مدعا ثانی ہے (یعنی مال کا مباح ہونا) نہ کہ اول (یعنی مال کا جائز ہونا) اور فرق دونوں

میں قضاء شرعی شہادۃ الزور (یعنی قاضی کا جھوٹی گواہی پر فیصلہ کرنا اس) میں معلوم ہوتا ہے کہ مال (جس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے اس کے لئے) مباح ہو جاتا ہے اور یہ طریق حرام ہے، اسی طرح اگر قرض خواہ اپنے قرض دار سے اپنا قرض وصول نہ کر سکے اور وہ یہ حیلہ کر لے کہ ایک آزاد شخص (یعنی جو غلام نہ ہو کہ غلام کی خرید و فروخت جائز ہے نہ کہ آزادی) کو قرض دار کے ہاتھوں اپنے قرض کے برابر قیمت کے عوض بیچ دے اور روپیہ پر قبضہ کر لے تو یہ معاملہ حرام ہوگا اور مال حلال ہوگا“ (ایضاً ۶)۔

حضرت تھانوی اس توجیہ کو اس کی مختصر تفصیل کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”یہ قول بہت عمدہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ معاملہ کے جواز کی کسی نے صراحت نہیں کی ہے“

(ایضاً)۔

توجیہ مذکور کے مطابق فتاویٰ اور اس کی تقویت و تائید و توضیح

حضرت نے اس نظریہ کو اپنے متعدد فتاویٰ میں مختلف تعبیرات کے ذریعہ خوب واضح فرمایا ہے، ”بوا در التوا در میں فرماتے ہیں:

”امام صاحب کا قول ماننے پر بھی یہ امر قابل غور ہے کہ مال کی اباحت عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں (یعنی مال کے مباح ہونے کی وجہ سے اس معاملہ کا مباح ہونا ضروری نہیں)، لہذا اسے اختیار کرنے میں معصیت سے برأت نہ ہوگی۔

جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک ظاہر و باطناً دونوں اعتبار سے قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے، لہذا اس بنیاد پر اگر کسی نے غیر کی منکوہ بیوی سے طلاق کا دعویٰ کر کے (قاضی سے فیصلہ حاصل کیا اور) عورت سے نکاح کیا تو عورت حلال اور ذریعہ حرام ہوگا“۔

”ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے قاضی کے فیصلہ کے نفاذ کا مطلب یہ ہے کہ کسی معاملے میں شرعی قید و شرائط کے ساتھ دلیل کے سامنے آنے پر اگر قاضی کوئی فیصلہ کرے تو اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ دلیل غلط ہو گواہ جھوٹے ہوں یا اقرار

کرنے والا جھوٹا اقرار کر رہا ہو، لیکن بظاہر اس کو ابھی یا اقرار کو جھوٹ قرار دینے کی کوئی وجہ نہ ہو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ جیسے ظاہراً صحیح ہوگا کہ دلیل کی بنیاد پر اس کا حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دینا ظاہر میں درست ہوگا، اسی طرح باطن میں بھی فیصلہ صحیح ہوگا اس معنی کر کہ مدعی یا مدعا علیہ جس کے حق میں وہ فیصلہ ہوا ہے وہ فیصلہ کے مطابق اپنے معاملات اختیار کر سکتے ہیں، مثلاً ایک غیر منکوحہ عورت کو اگر فیصلہ میں منکوحہ قرار دیا گیا تو وہ منکوحہ قرار پائے گی، اور جس شخص کو اس کا شوہر قرار دیا گیا ہے اس کے لئے اس عورت سے صحبت کرنا جائز ہوگا۔ امام صاحب کا یہی مسلم ہے، ہاں بعض صورتوں میں وہ بھی اس کے قائل نہیں ہیں“ (ہدایہ ۳/۱۲۵)۔

اس توجیہ کی تائید میں حضرت نے عہد نبوی کے ایک واقعہ کا حوالہ دیا ہے اور قرآن مجید سے

استدلال فرمایا ہے فرماتے ہیں:

اس کی تائید خداوند قدوس کا یہ فرمان کرتا ہے:

”وَلَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَكُم فِي مَا اخْتَلَمْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا

غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا“

(اگر اللہ ہی کا ایک قانون پہلے سے نہ ہوتا تو جو امر تم نے اختیار کیا اس کے بارے میں تم پر

کوئی سخت سزا نازل ہوتی، سو جو کچھ تم نے ان سے لیا ہے اس کو حلال پاک سمجھ کر کھاؤ)۔

قبل اس کے کہ وجہ تائید ذکر کی جائے آیت کے شان نزول اور اس سے متعلق واقعہ

کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، واقعہ کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ غزوہ بدر میں گرفتار ہونے والے

قیدیوں کے متعلق حضور ﷺ نے حضرت ابو بکر کی رائے کو مان کر قیدیوں سے فدیہ لے کر ان کو

رہا کرنا طے فرمایا، تو یہ آیت نازل ہوئی جس میں اس رائے کو اختیار کرنے پر اظہارِ کواری کے

باوجود حاصل ہونے والے مال کو حلال و طیب قرار دیا گیا، حضرت فرماتے ہیں:

” (آیت بالا میں) اس طریقہ، یعنی فدیہ لینے کو غلط بتایا (اسی لئے ناگواری کا اظہار

{۲۴۴}

فرمایا) اور مقصود، یعنی اس کے کھانے اور استعمال کی تحسین فرمائی گئی ہے تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقصود کا اچھا اور پسندیدہ ہونا اس کے طریقہ اور ذریعہ کے اچھے اور پسندیدہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے“ (بوادرا نوا در ۳۱۵)۔

ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

”ہدایہ میں ہے: ”لاربابین المسلم والحربی“ (مسلم و حربی کے درمیان ربا نہیں ہے) یہ روایت تعلیل و تفصیل کے بعد یہ بتاتی ہے کہ حربی کا جو مال اس کی رضامندی کے ساتھ بغیر کسی دھوکہ کے حاصل ہو وہ امام صاحب کے نزدیک مباح ہے، اگرچہ عقد و فاسدہ و باطلہ کے ذریعہ حاصل ہو اور مال کا مباح ہونا عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں ہے..... جہاں تک سوال ہے ان وعیدوں کا جو نصوص میں ربا کے متعلق وارد ہوئی ہیں تو وہ صرف سودی مال کے کھانے پر منحصر نہیں ہیں، بلکہ کھانا، عقد (معاملہ) اور اعانت سب کو شامل ہیں، دیکھئے حضور ﷺ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ سود کے کھانے والے لکھنے والے وغیرہ سب پر لعنت فرماتے ہیں۔

ان سارے دلائل کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ..... مال مباح ہے اور یہ عقد حرام اور گناہ کا باعث ہے اور یہ کہ جو مسلمان کسی مسلمان یا ذمی سے سود لے گا وہ دو گناہ مول لے گا۔ (ایک عقد حرام کے ارتکاب کا، دوسرا مال کے لینے و کھانے کا) اور جو کسی حربی سے سود لے گا وہ ایک گناہ کا ارتکاب کرے گا (یعنی صرف عقد کا)“ (امداد الفتاویٰ ۳/۱۱۳-۱۱۲)۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

”عقد مباح نہیں ہوگا اس لئے کہ عقد سے نص قطعی کے ذریعہ روک دیا گیا ہے..... اور میں نے کسی ایسے صاحب افتاء کو نہیں دیکھا جس نے خاص عقد کی اباحت کا فتویٰ دیا ہو“ (امداد الفتاویٰ ۳/۱۱۲)۔

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”آیت میں اس کا سرے سے کوئی ذکر نہیں ہے، نہ نفی میں نہ اثبات میں، اس لئے (حدیث کے ذریعہ آیت کی) تخصیص کا..... کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا“ (ایضاً)۔

اس توجیہ و تفصیل کے متعلق مختلف اشکالات حضرت تھانوی کی خدمت میں پیش کئے گئے حضرت نے ان کو مناسب انداز پر حل فرمایا مثلاً ایک اشکال یہ کیا گیا کہ کافر کا مال اس کی رضا سے لینے کے لئے اس سے معاملہ تو کرنا ہی پڑیگا؟ تو:

یہ معاملہ حکماً صحیح ہوگا یا فاسد یا باطل، اگر صحیح ہے تو اس کو غیر مباح کیسے کہا جاسکتا ہے اور اگر فاسد ہے تو عقد مال میں خباثت پیدا کر دیتا ہے اور اگر عقد باطل ہے تو مال اور عقد دونوں کا حکم ظاہر ہے (ایضاً/۱۱۲)۔

خیال رہے کہ فقہ کی رو سے صحیح عقد وہ کہلاتا ہے جو پورے طور پر احکام شرعیہ کے مطابق ہو اور جس میں بعض شرطیں خلاف حکم ہوں وہ فاسد کہلاتا ہے، اور باطل اس عقد کو کہتے ہیں جس میں بیع (یعنی خریدی جانے والی چیز) کوئی ایسی شے ہو جسے شریعت مال نہ قرار دیتی ہو، بہر حال حضرت نے اس اشکال کا جواب درج ذیل دیا:

”عقد میرے نزدیک فاسد ہے یا باطل، لیکن فاسد عقد یا بطلان عقد کا مال کی خباثت کو مستلزم ہونا ہمیں تسلیم نہیں (اس کے بعد اس سلسلہ کی چند جزئیات ذکر کر کے فرماتے ہیں):

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ”درمختار“ میں دارالہرب میں حربی سے سود لینے کی اجازت پر جو دلیل دی گئی ہے کہ حربی کا مال دارالہرب میں مباح ہے، لہذا اس کی رضامندی کے ساتھ توہر حال میں حلال و جائز ہوگا، اس عبارت میں ”ہر حال“ کے لفظ پر شامی نے حاشیہ لگایا ہے کہ اگرچہ یہ حصول کسی عقد فاسد کے ذریعہ ہو، یعنی شامی نے عقد کے فاسد ہونے اور مال کے حلال ہونے کا حکم لگایا ہے۔“

ایک اشکال یہ بھی کیا گیا کہ آپ مسلم و حربی کے درمیان جو معاملہ ہوتا ہے اسے باقاعدہ عقد شرعی قرار دے کر حرام کہتے ہیں، حالانکہ صاحب ”بدائع“ جو کہ جواز کے ہی قائل ہیں، عقد کو عقد

نہیں مانتے بلکہ محض کافر کی رضا کے حصول کا ایک ذریعہ مانتے ہیں، تفصیل دلائل کے ضمن میں فریق اول کے چھٹے بیان میں ملاحظہ ہو، حضرت نے اس کا جواب دیا کہ آخر عقد و معاملہ کے الفاظ تو زبان سے بہر حال نکالے جائیں گے تو اس:

تلفظ بالعقد (یعنی الفاظ عقد کو زبان سے نکالنے) کا کیا حکم ہے؟ کیا اس تلفظ کو معصیت نہ کہیں گے، جیسے کسی مسلمہ فاسقہ سے نکاح ہونا موقوف ہے اس کی رضا پر اور اگر وہ رضا کسی کلمہ فسقیہ کے تلفظ پر موقوف ہو تو اس تلفظ کا کیا حکم ہوگا؟ میری مراد عقد کے مباح نہ ہونے سے یہی ہے، کیونکہ عقد کی اصل حقیقت صیغہ خاصہ کا تلفظ ہے گو کبھی دلیل سے غیر تلفظ - تلفظ کا قائم مقام ہو جائے (امداد الفتاویٰ ۳/۱۱۴)۔

شامی وغیرہ نے اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر ”حل مباشرة العقد“ کا لفظ استعمال کیا تو لفظ ”حل“ سے عقد کے حلال و مباح ہونے کا پتہ چلتا ہے، حضرت نے اس کو یہ فرما کر دور کر دیا:

”شامی نے جو ”انما تقضی حل مباشرة العقد“ کہا ہے، اس سے شبہ نہ ہو کہ ایسا یعنی نہ مجتہد سے منقول نہیں اور پھر یہاں ”حل مباشرة العقد“ کا لفظ مقصود نہیں بلکہ یہ بیان کرنا یا قید لگانا مقصود ہے کہ زیادتی مسلم ہی کے لئے ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ مجازاً مال کے مباح ہونے کو اس سے تعبیر کر دیا ہو“ (تخذیر الاخوان ۶)۔

بہر حال حضرت تھانوی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرما کر کافی تقویت فرمائی ہے۔

### حضرت تھانوی کا رجوع

لیکن اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشین کرنے کے لائق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں حضرت تھانوی سے ایک طویل عرصہ تک افتاء جیسے عظیم دینی کام کی خدمت لی انہیں فقہ و افتاء کے باب میں علمی بصیرت سے بھی نوازا تھا اور وہ متقدمین و متاخرین، محققین علماء و فقہاء کی طرح کسی بھی مسئلہ میں انتہائی تحقیق کے بعد کوئی رائے اختیار فرماتے تھے اور بعد میں تحقیق کے بعد اس تحقیق

کے خلاف کسی قوی دلیل کے سامنے آجانے پر بلا تکلف اپنی سابق رائے سے رجوع فرمالتے تھے اور پھر جدید رائے کے مطابق فتاویٰ تحریر فرماتے، بہت سے مسائل میں حضرت کے ساتھ یہ معاملہ پیش آیا ہے اور حضرت نے اپنے یہاں سے نکلنے والے رسالوں میں، نیز سلسلہ فتاویٰ کی اشاعتوں میں ترجیح الراجح کے عنوان سے مستقل اس قسم کے مسائل کی اشاعت فرمائی ہے۔ دارالحراب میں ربا سے متعلق مذکورہ بالا آخری تحقیق جس کے پیش نظر حضرت نے متعدد فتاویٰ تحریر فرمائے اور بڑی شد و مد سے اس کی تقویت بھی فرمائی، اس تحقیق و توجیہ کا تعلق بھی ان مسائل سے ہے جن سے حضرت نے رجوع فرمایا تھا۔

سود کے موضوع پر حضرت کی آخری تحقیقی تحریریں دو رسالے ہیں: ایک ”تخذیر الاخوان“ دوسرا ”دافع الضنک عن منافع البنک“ ظاہر ہے کہ آخری تحریر ہونے کے ناطے ان رسالوں میں حضرت نے جو اپنی رائے ذکر فرمائی ہے وہی آپ کی جانب سے اس باب میں حرف آخر قرار پائے گی، چنانچہ مؤخر الذکر رسالے کے صفحہ اول پر ہی حاشیہ میں حضرت کے ہی یہ الفاظ موجود ہیں:

”یہ رسالہ بنک وغیرہ سے سود لینے کے مسئلہ میں میری آخری تحقیق ہے، اگر میری کوئی تحریر اس کے خلاف دیکھی جائے تو وہ سب اس سے منسوخ ہے، اشرف علی“ (حاشیہ امداد الفتاویٰ ۱۱۴۳)۔

ان دو رسالوں میں حضرت نے اختصار کے ساتھ طرفین رحمہم اللہ (امام صاحب اور امام محمد) کے دلائل کے ضعف کو ظاہر فرما کر امام ابو یوسف کے مذہب کو قوی قرار دیا ہے، بلکہ بعض ان فتاویٰ میں بھی جن میں حضرت نے گذشتہ توجیہ کو اختیار فرمایا ہے اس امر کی طرف اشارہ موجود ہے، چنانچہ ایک فتویٰ میں توجیہ مذکور کی تقریر کے بعد فرماتے ہیں:

”یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ..... جمہور کی دلیل کی قوت بھی ثابت نہ ہو، ورنہ کوئی گنجائش نہ ہوگی“ (امداد الفتاویٰ ۱۱۴۳)۔

{۲۴۸}

اور بعد میں حضرت نے خود اپنے قلم سے حضرات طرفین کے مسلک کو مرجوح اور جمہور کے مسلک کو راجح قرار دیا ہے، لہذا اس تحریر سے پہلے کے تمام فتاویٰ منسوخ قرار پائیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



## ضرورت و حاجت کا مفہوم شرعی

### ضرورت کی بناء پر حرام چیزوں کی اجازت

احکام فقہ کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ بہت سے احکام کا مدار عام دلائل سے قطع نظر ضرورت پر ہے، یا یوں کہتے کہ بہت سی چیزوں کا حکم عام حالات کے اعتبار سے کچھ ہوتا ہے اور ضرورت کے درپیش ہونے پر کچھ اور ہو جاتا ہے، یعنی عام حالات کے حکم کے مقابلے میں کچھ چھوٹ اور رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔

بلکہ کلام پاک جو کہ احکام فقہیہ کی اصل ہے خود اس میں بعض مواقع پر تصریحات موجود ہیں کہ بعض چیزیں جن کا کھانا عام حالات میں جائز نہیں ہوتا مخصوص حالات میں ان کے کھانے کی اجازت ہوتی ہے، جن آیات میں جسم سے بہنے والے خون، مردار، خنزیر، نیز غیر اللہ کے نام پر ذبح کئے جانے والے جانوروں کی حرمت کا تذکرہ ہے ان میں یہ بھی مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بھوک مٹانے کے لئے انہیں چیزوں کے کھانے پر مجبور ہو جائے جبکہ کوئی دوسری چیز کھانے کے لئے اسے میسر نہ ہو تو اس کے لئے ان اشیاء کا کھانا جائز ہے (البقرہ: ۲۱۵، المائدہ: ۱۵، النحل: ۱۵)۔

فقہاء نے ان آیات، نیز ان آیات کو جن میں دین کے سلسلہ میں آسانی و سہولت کا ذکر ہے اپنے اس استنباط کے سلسلہ میں اصل قرار دیا ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جس کا کھانا یا استعمال میں لانا یا کرنا شرعاً حرام ہو (مثلاً ”یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر“ (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ فرماتا ہے، دشواری کا نہیں)، ”ما جعل علیکم فی الدین من حرج“ (اللہ تعالیٰ نے دین کے باب میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے))، اگر کوئی انسان کسی وجہ

سے اس کے ارتکاب و استعمال پر اس معنی کو مجبور ہو کہ اس کی ضرورت کا دفعیہ بغیر اس حرام کو اختیار کئے ممکن ہی نہ ہو تو اسے اس حرام کے استعمال کی اجازت دی جائے گی، خواہ ضرورت بھوک مٹانے اور پیٹ بھرنے کی ہو یا دوا و علاج وغیرہ کی، یا کسی اور قبیل کی (ملاحظہ ہو: فتاویٰ ہند یہ ۴/۵۳۷، ۳۷۱، علم اصول الفقہ، الاشباہ والنظائر وغیرہ)۔

### استحسان کی ایک بنیاد ضرورت بھی ہے

اصول فقہ کی کتابوں میں استنباط احکام کے اصول کے ضمن میں ”استحسان“ کی بحث میں اس کا ذکر ملتا ہے، اس لئے کہ استحسان جو کہ فقہاء کے نزدیک قیاس کے بالمقابل دلیل ہے کہ عموماً اسے قیاس کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے، اس استحسان کی بنیاد مختلف امور پر ہوتی ہے، مجملہ ان امور کے ایک امر ضرورت بھی ہے (المصادر الشرعیہ فی الائنس فیہ ۴/۷۴، ایضاً توضیح و تلویح وغیرہ)۔

### قیاس و استحسان کی تعریفات

قیاس کی تعریف فقہاء کے یہاں یہ ہے:

”ایک ایسے واقعہ کو جس کے متعلق کوئی حکم نص میں منقول نہ ہو، حکم کے اعتبار سے کسی ایسے واقعہ کے برابر قرار دینا جس کا حکم نص میں منقول ہو، اس بنا پر کہ دونوں واقعات کی علت ایک ہو“۔

اور استحسان کا مطلب ہے:

کسی واقعہ سے متعلق دلیل شرعی پر مبنی ایک حکم کو چھوڑ کر کسی دوسری دلیل شرعی کے پیش نظر دوسرے حکم کو اختیار کرنا“ (المصادر الشرعیہ ۲/۷۱، ۷۲)۔

### کتابوں میں ضرورت کی بحث

اس مقالہ میں ہم ضرورت کا شرعی مفہوم و معیار بیان کرنا چاہتے ہیں، ضرورت سے متعلق تفصیلی بحث فقہ و اصول فقہ کی مشہور کتاب ”الاشباہ والنظائر“، نیز ایک نئی کتاب ”علم اصول الفقہ“ (جو ایک مصری عرب عالم و محقق عبدالوہاب خلاف کی کتاب ہے، جس میں انہوں نے بڑے اچھے اسلوب و انداز میں فقہ کے اہم اصول و قواعد کو جمع فرمایا ہے) میں ملتی ہے، ہم نے اس

سلسلہ میں ”الاشباہ“ کو بنیاد بنایا ہے، اگرچہ دوسری کتابوں کی تحقیقات بھی پیش نظر رہی ہیں، ”الاشباہ“ میں ”البحر الرائق“ کے مصنف نے چند اہم عناوین کے تحت مذہب حنفیہ سے متعلق فقہی جواہر پارے جمع فرمائے ہیں پوری کتاب سات فنون پر مشتمل ہے، فن اول میں مصنف نے ان قواعد کو بیان کیا ہے جن پر عموماً احکام کا مدار ہے۔

### الضرریز ال

انہیں قواعد میں سے ایک قاعدہ اس عنوان سے مذکور ہے ”الضرریز ال“ یعنی فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ ”ضرر“ کو دور کیا جائے، اور انسانوں کو اس سے بچایا جائے ظاہر ہے کہ نقصان و ضرر انسانی زندگی کے مختلف مراحل میں اور مختلف انداز میں پیش آتا ہے، اس لئے مصنف نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے اور نقصانات کے مختلف مراحل کی نشاندہی کر کے ان کا علاج تجویز کیا ہے اور اس مناسبت سے اس کلی قاعدے کو مختلف ذیلی قواعد میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً:

- ۱- الضرورات تبیح المحظورات (ضرورت ممنوع و حرام چیز کو مباح کر دیتی ہے)۔
- ۲- الحاجة تنزل منزلة الضرورة (حاجت بھی ضرورت کے مرتبہ میں اتر آتی ہے)۔
- ۳- اذا تعارض مفسدتان روعی أعظمها ضرراً (جب دو مفسدوں میں تعارض ہو تو زیادہ نقصان والے مفسدہ کی رعایت کی جائے گی)۔

۴- درء المفساد أولى من جلب المنفعة (مفسد کا دفع کرنا منفعت کے حصول سے بہتر و اولیٰ ہے) ☆۔

یہ مختلف ذیلی قاعدے ہمارے موضوع بحث کے سلسلہ میں بھی ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں، جیسا کہ اگلے مقالہ میں آئے گا۔

☆ ان قواعد اور ان سے متعلق دیگر قواعد کا ذکر ڈاکٹر محمد معروف نے اپنی کتاب ”المدخل إلى علم أصول الفقه“ اور شیخ عبدالوہاب خلاف نے اپنی کتاب ”علم أصول الفقه“ میں کیا ہے، اول الذکر نے اختصار کے ساتھ اور مؤخر الذکر نے ”الاشباہ“ کے انداز پر ذرا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو: المدخل ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، علم اصول فقہ ۲۱۰۔

## انتفاع کے پانچ مراحل

الاشباہ کے مائل اور مشہور شارح علامہ سید احمد حمویؒ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت لکھتے ہیں:

"کسی بھی شئی سے انتفاع کی بابت انسان کو جو حالات درپیش ہوتے ہیں ان کے پانچ مرحلے ہیں جو ترتیب وار ذکر کئے جاتے ہیں، اول ضرورت، دوم حاجت، سوم منفعت، چہارم زینت اور پنجم فضول، ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی شئی کے استعمال کی بابت ایسے مرحلے میں پہنچ جائے کہ اگر اس شئی کو استعمال نہ کرے تو مر جائے یا قریب المرگ ہو جائے، اگر چہ وہ شئی حرام کیوں نہ ہو، یہ حالت حرام شئی کے استعمال اور کھانے و پینے کو مباح کر دیتی ہے، حاجت کا معاملہ ضرورت سے ذرا کمتر ہے، جس کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ ایک شخص بھوکا ہو اور بھوک سے پریشان و بے چین ہو، لیکن کھانا نہ ملنے کی صورت میں ہلاکت تک نہ پہنچے، یہ حالت حرام کو مباح نہیں کرتی، مگر اس کے درپیش ہونے پر رمضان کا روزہ توڑ دینے کی گنجائش ہے۔

منفعت جیسے کہ گیہوں کی روٹی اور بکری کے گوشت وغیرہ کی خواہش کرنا، زینت جیسے مٹھائی وغیرہ کی خواہش اور فضول کھانے پینے میں حلال و حرام اور شبہات کا امتیاز اٹھا کر توسع اختیار کرنا" (شرح الحموی علی الاشباہ ۱۰۸)۔

## پریشانی و مجبوری کے دو مراحل

مذکورہ بالا صراحت و تحقیق سے معلوم ہوا کہ انسان کو پریشانی و مجبوری کے اعتبار سے صرف دو حالتیں درپیش ہوتی ہیں، ایک وہ جسے شریعت "ضرورت" کے عنوان سے تعبیر کرتی ہے، یہ وہ حالت ہے جس میں انسان موت تک یا موت کے قریب تک پہنچ جاتا ہے، اور دوسری حالت کو "حاجت" کا عنوان دیا گیا ہے اس حالت میں پہلی حالت والی نوبت تو پیش نہیں آتی، لیکن انتہائی مشقت اور تکلیف کا سامنا ضرور کرنا پڑتا ہے اور اگر اس حال کا تدارک نہ کیا جائے تو بدرتج انسان پہلی حالت تک پہنچ جاتا ہے۔

شیخ عبدالوہاب خلاف امور ضروریہ اور حاجیہ (حاجت والے) کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ضروریہ وہ امر ہے جس پر انسانی زندگی کا دار و مدار ہو اور انسانی مصالح کا استوار ہونا اسی پر موقوف ہو اور حاجی (حاجت والا) کوہ امر ہے جس کی امتیاج انسان کو اپنے عائلی اور خانگی، نیز ذاتی فرائض کی ادائیگی میں آسانی اور سہولت کے لئے ہوتی ہے، یہ ضروریہ ہے کہ ان کا فقدان، گذرانِ حیات کے لئے بد نظمی اور معاشرہ میں فساد و انتشار کا باعث نہیں بنتا، جیسا کہ امور ضروریہ کا فقدان باعث بنا کرتا ہے“ (علم اصول فقہ، ۲۰۰-۱۹۹)۔

### ضرورت کا درجہ اور اعتبار کس حد تک

ضرورت کا درجہ جیسا کہ بیان و ذکر میں تقدیم، نیز ضرورت کی تعریف سے ظاہر ہوتا ہے حاجت سے بڑھا ہوا ہے، لیکن بعض حالات میں حاجت کو ضرورت کے مرحلے میں مان کر ضرورت کے احکام اس پر بھی جاری کرتے ہیں، جیسا کہ دوسرا ذیلی قاعدہ: ”الحاجة تنزل منزل الضرورة“ بتاتا ہے۔

یہ امر بھی ذہن نشین کر لیا جائے کہ ضرورت یا حاجت کی بنا پر جو رخصت اور چھوٹ حاصل ہوتی ہے وہ صرف ضرورت کو پورا کر لینے کی حد تک ہوتی ہے، اس لئے ضرورت و حاجت کی بنا پر حاصل ہونے والی رخصتوں کے ذکر کے بعد ایک قاعدہ: ”ما بیع للضرورة تنقذ بقدرها“ کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت کا اعتبار بس بقدر ضرورت ہوتا ہے، اور ضرورت کے پورا ہو جانے کے بعد پھر کوئی اعتبار نہیں رہ جاتا مثلاً مضطر (مجبور و ضرورت مند) کو مردار یا خنزیر سے اتنا ہی کھانے کی اجازت ہے جس سے وہ اپنی جان بچالے، پیٹ بھر کھانے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ علماء حنفیہ نے ارشاد باری: ”فمن اضطر غیر باغ و لاعاد“ کے تحت عدوان کی تفسیر کرتے ہوئے صراحت کی ہے (ملاحظہ ہو: روح المعانی ۲/۳۲)۔ اور خود صاحب ”الاشباہ“ نے بھی مذکورہ بالا قاعدہ کے تحت وضاحت کی ہے (الاشباہ/۱۰۸)۔

اس سلسلہ میں ہمیں ایک حدیث پاک بھی ملتی ہے جو ایک طرف تو اس بات کی دلیل ہے کہ احکام شرعیہ میں ضرورت کا اعتبار ہے اور دوسری طرف بقول شیخ محمد ابو زہرہؒ اس ضرورت کی تصویر کشی اور یقین و تحدید کرتی ہے جو حرام کو حلال کرنے کا باعث بنتی ہے (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ۴۸)۔ روایت ابو داؤد لیشی سے مروی ہے کہ:

”ایک شخص نے حضور اقدس ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! ہم ایسے علاقوں میں رہتے ہیں جہاں ہم کو سخت بھوک کی حالت سے دو چار ہونا پڑتا ہے، تو مردار ہمارے لئے کب حلال ہوگا؟ حضور ﷺ نے فرمایا: جب صبح یا شام کو تمہیں ایک پیالہ دودھ بھی پینے کو نہ ملے اور کسی قسم کی کوئی سبزی بھی کھانے کو نہ ملے تو تمہارے لئے مردار حلال ہوگا“ (مشکوٰۃ ۳۷۰)، نیز دوسری روایات جن میں سہولت پسندیوں اور آسانوں کا ذکر ہے، وہ بھی اس امر کی دلیل ہیں۔

### ضرورت کی دو اقسام

ضرورت کی تحقیق و تفصیل کے سلسلہ میں حضرت تھانوی کا ایک بیان بھی پیش نظر رکھنے کے لائق ہے، حضرت فرماتے ہیں:

”ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں: تحصیل منفعت، خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی اور دفع مضرت (یعنی ضرر کا دور کرنا) اسی تعیم کے ساتھ (یعنی خواہ ضرر دینی ہو یا دنیوی اور خواہ اپنا ہو یا غیر کا)۔

سو تحصیل منفعت کے لئے ایسے (یعنی حرام) افعال کی اجازت نہیں، مثلاً محض تحصیل قوت و لذت کے لئے دوائے حرام کا استعمال..... اور دفع مضرت کے لئے جائز ہے، جبکہ وہ قواعد صحیحہ منصوصہ (یعنی جو کتاب و سنت میں صراحۃً منقول ہوں) یا اجتہادیہ (جو کتاب و سنت میں صراحۃً منقول نہ ہوں بلکہ ائمہ مجتہدین کے قواعد سے مؤید ہوں) اور شرعی ضرورت یہی ہے، مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال، جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو، کیونکہ بدون اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا“ (بوادرائو اور ۷۹۸)۔

حضرت کی اس تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شریعت جس ضرورت کے پیش نظر اکل و استعمال حرام کی اجازت دیتی ہے وہ ضرورت ”دفع مضرت“ کی ہے جبکہ مضرت ایسے مرحلے میں پہنچ جائے کہ بجز ارتکاب حرام یا استعمال حرام اس کا کوئی اور علاج نہ رہ جائے اور اس کی تشخیص کوئی تجربہ کار و متدین شخص کرے (شامی ۱/۱۴۰)۔ یا جیسا کہ حضرت نے لکھا ہے کہ تجربہ سے دوسری دوا و تدابیر کا نافع نہ ہونا ثابت ہو چکا ہو۔

مذکورہ بالا اتمام تفصیل کی روشنی میں ہمیں اس امر کا جائزہ لینا ہے کہ سود کے سلسلہ میں بھی ضرورت کا تحقق ہوتا ہے یا نہیں؟ نیز یہ کہ ضرورت کی بنیاد پر اس کی بابت شریعت نے کچھ رخصت رکھی ہے یا نہیں؟

## ضرورتِ سودی قرض لینے کا حکم

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب شریعت نے ضرورت کی بنیاد پر بہت سی محرمات کے سلسلہ میں چھوٹ و رخصت دے رکھی ہے تو کیا سود کے سلسلہ میں ایسی ضرورت نہیں پائی جاتی جو رخصت کا استحقاق پیدا کر دے۔

سود کے سلسلہ میں ضرورت کا اظہار و احساس

متعدد حضرات نے اس پہلو پر بحث کی ہے اگرچہ کسی نے سیر حاصل بحث نہیں کی ہے بس اختصار یا معمولی سی تفصیل کے ساتھ اس حالت کے حکم کو بیان کر دیا ہے، چنانچہ مولانا محمد برہان الدین صاحب سنبھلی نے اپنے مقالہ میں مسئلہ پر غور کا ایک پہلو یہ بھی ذکر فرمایا ہے (تیسرے جیات مئی ۱۹۷۱ء)۔ شیخ محمد ابو زہر فرماتے ہیں:

”سودی بابت ضرورت کا نظریہ بہت عام ہو چکا ہے۔“

آگے چل کر ایک مقام پر فرماتے ہیں:

”حتیٰ کہ ایک ایسے شخص کی زبان پر بھی اس کا ذکر آچکا ہے جو فتویٰ کے ساتھ متصف ہے اور دین و شعائر دین سے اعراض کرنے والا، نیز دین کو عرف و حالات کا تابع بنانے والا نہیں ہے۔“

اس کے بعد موصوف نے نقل کیا ہے کہ اس شخص مذکور نے جن چند بنیادوں پر سود کی حلت کا فتویٰ دیا ہے ان میں سے ایک بنیاد یہ بھی ہے:

”ضرورت فائدہ لینے کو واجب کرتی ہے“ (تحریم الربا تنظیم اتھادی ۳۷-۳۱)۔

اگرچہ عالم مذکور نے سود لینے کے حق میں ضرورت کا اعتبار کیا ہے، لیکن جب لینے کے حق



میں اعتبار ہے تو دینے کے حق میں بدرجہ اولیٰ اعتبار کیا جاسکتا ہے، بہر حال ماضی قریب کے تو کئی حضرات نے اس پر بحث کی ہے، اس لئے کہ ادھر بتدریج اس کا رواج زیادہ ہوتا جا رہا ہے۔

قدماء کی کتابوں میں ضرورت پر سود کا ذکر

اور اس سے پیشتر کے علماء و فقہاء محققین میں سے صاحب ”الاشباہ“ اور ملا علی قاری نے اس کا ذکر کیا ہے۔ ”الاشباہ“ میں بحوالہ ”قنیہ وغیہ“ صرف اس قدر مذکور ہے:

”حاجت مند کے لئے نفع پر قرض لینا جائز ہے“ (الاشباہ ۱۱۵)۔

لیکن یہی مختصری عبارت ان تمام حضرات کا مستدل ہے جو ماضی قریب سے لے کر آج تک حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کے جواز کا فتویٰ و اجازت دیتے رہے ہیں، ”الاشباہ“ کے شارح الحموی نے اس عبارت کی تشریح میں صرف یہ کیا ہے کہ صورت مسئلہ ذکر کر دی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی آدمی دس دینار بطور قرض لے اور قرض خواہ کو یومیہ کچھ نفع دینا طے کر دے“ (الحموی علی الاشباہ ۱۱۵)۔

ملا علی قاری کا بیان

ملا علی قاری فرماتے ہیں:

”انسان کو یہ ضرورت تو لاحق نہیں ہو سکتی کہ وہ سود کھانے پر مجبور ہو جائے (یعنی سود کے لینے پر، اس لئے کہ سود کھانے و لینے والے کے پاس روپیہ ہوتا ہے، اسی کو بطور قرض دوسروں کو دیکر ان سے سود لیا کرتا ہے تو جب اس کے پاس روپیہ موجود ہے، وہ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے کوئی بھی معاملہ یا تجارتی صورت اختیار کر سکتا ہے“۔

اپنے اس بیان کے بعد مشکاۃ کے مشہور شارح علامہ طیبی کا قول ان الفاظ میں ذکر فرماتے ہیں:

”سود دینے والے کو تو کبھی ایسا اضطراب پیش آسکتا ہے (کہ وہ سود دینے پر مجبور ہو جائے

.....) لیکن اسے بھی صریح ربا سے بچنا چاہئے اور کسی قسم کا بیع وغیرہ کا معاملہ کر لینا چاہئے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وحرّم الربوا" (سود کو اس نے حرام کیا ہے) اور حیلہ میں بھی ڈرتے رہنا چاہئے، اگرچہ امید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے درگزر فرمائیں گے، رہا سود لینا تو اس کا یہ معاملہ نہیں (یعنی نہ اس میں ایسی نوبت پیش آسکتی ہے اور نہ اجازت ہی ہوگی) "مرقاۃ شرح مشکوٰۃ" (۳۰۷۳)۔

شیخ شلتوت

ماضی قریب کے علماء میں سے مصر کے مشہور عالم و مفتی شیخ محمد شلتوت اپنی ایک تحریر میں فرماتے ہیں:

"فقہاء نے ازراہ رحم و ہمدردی اور حاجتمندوں کو اہل ثروت کے بیجا دباؤ وغیرہ سے بچانے کے لئے ربا سے متعلق بہت سے امور میں توسع اختیار کیا ہے، چنانچہ بہت سے حضرات کی رائے ہے کہ ربا کی جس قسم کو حرام کہا گیا ہے اس میں حرمت متعاقبین، یعنی سود لینے والے و دینے والے دونوں ہی کے لئے ہے، اگرچہ قرض خواہ چونکہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس لئے اس پر سود دینے کا کوئی گناہ نہ ہوگا، کیونکہ وہ مجبور و مضطر ہے یا مضطر کے حکم میں ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" (سورۃ انعام: ۱۳)۔

(اللہ نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان چیزوں کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے سوائے اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔

اور اس امر کی بعض فقہاء نے بھی صراحت کی ہے اور ان کا کہنا ہے:

"محتاج و حاجتمند کے لئے نفع کے ساتھ قرض لینا جائز ہے"۔

موصوف انفرادی حالات کے ساتھ ساتھ اجتماعی حالات کے لئے بھی اس قسم کی ضرورت کے قائل ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"جس طرح افراد کو ایسی ضرورت درپیش ہو سکتی ہے جس کی بنا پر حرمت کا حکم ان کے حق

میں ختم ہو جائے، اسی طرح معاشرہ اور پوری قوم کو بھی ایسی ضرورت پیش آسکتی ہے جو ان کو سودی قرض لینے پر مجبور کر دے، مثلاً کاشتکاروں کو اپنے مشغلہ کاشتکاری کے سلسلہ میں بعض چیزوں کی ضرورت محض اس غرض ہوتی ہے کہ وہ اپنی زمین کو زیادہ سے زیادہ پیداوار کے لائق بنا سکیں، اسی طرح بعض مرتبہ حکومتوں کو رعایا کے بعض مصالح کے پیش نظر یا کسی حملہ آور دشمن کے مقابلہ کی تیاری کے سلسلہ میں بھی اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔“

اس کے بعد چند اور ضرورتوں کا، نیز اسلام کی سہولت پسند یوں کا ذکر کیا ہے اور اخیر میں فرماتے ہیں: ”ضرورت کی تعیین وغیرہ کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے مختلف طبقات کے نمائندوں کی رائے پر اعتماد کیا جائے، یہ لوگ غور کر کے ضرورت و حاجت کی تعیین و تفصیل بھی کریں اور نفع کی حد بھی متعین کریں۔“

اور قرض ضرورت پر دیا جائے بقدر ضرورت دیا جائے اور اس پر شرح نفع بھی ایسی نہ لگائی جائے جو ضرورت مندوں کی بساط سے باہر اور اس کے انتفاع (یعنی اس رقم سے فائدہ اٹھانے) کے لئے ضرر رساں اور مخل ہو“ (الربا و فائدہ، ۹۶-۹۵ ملخصاً)۔

### رشید رضا مصری

مصر کے ایک اور مشہور اور مایہ ناز عالم و محقق علامہ سید رشید رضا مصری اس بات کے قائل تھے کہ قرآن کریم نے اس سود کو حرام قرار دیا ہے جو ”اضعافاً مضاعفۃ“ (اضعافاً مضاعفۃ) کا کیا مطلب ہے اور اس سلسلہ کے اختلاف پر سود سے متعلق اختلافات کے ضمن میں روشنی ڈالی جا چکی ہے، ملاحظہ فرمایا جائے) کا حقیقی مصداق ہو اور اسی کو انہوں نے ”ربا النسیئہ“ قرار دیا ہے، نیز ان کا کہنا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کی وجہ سے حرام ہو وہ ضرورت شدیدہ کے وقت مباح ہو جاتی ہے اور ”ربا النسیئہ“ بھی اگرچہ حرام لذاتہ ہے، لیکن اس کے حق میں ضرورۃ جواز کا سوال پیدا نہیں ہوگا۔

البتہ جس سود کی یہ نوعیت نہ ہو، جیسا کہ آجکل کا مروج سود ہے اس کی حرمت لغیرہ ہے، یعنی

اس کی حرمت اس وجہ سے نہیں ہے کہ خود اس کی ذات میں کوئی قباحت یا برائی پائی جاتی ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ لوگ اسے اختیار کر کے اور عمل میں لا کر،،ربا النسیئہ“ تک نہ پہنچ جائیں ایسا سو ضرورت یا حاجت کے موقع پر مباح ہو جاتا ہے۔

لیکن ضرورت کی تعیین و تفصیل کے سلسلہ میں امت کے مختلف طبقات کی رہنمائی کرنے والی جماعت سے رجوع اور اس جماعت کا اس سے دلچسپی لینا اس رائے کے وہ بھی قائل ہیں، بلکہ یہ رائے ابتداء انہوں نے ہی پیش فرمائی ہے (الربا فائدہ)۔

شیخ ابو زہرہ کا بیان

شیخ محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں:

”ایک مرتبہ ایک انجمن نے ایک مجلس منعقد کی جس کا موضوع بحث،، ضرورت کی بنا پر سود کی حلت“ تھا، اس مجلس میں ایک رائے یہ بھی پیش کی گئی کہ بعض مرتبہ حکومتوں کو بھی جنگ کا ساز و سامان خریدنے کے لئے سودی قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے کہ ضرورت اہم ہوتی ہے اور خود ان کے پاس سرمایہ کی کمی ہوتی ہے، اس صورت میں اگر وہ یہ انتظام نہ کریں تو ان کے جڑ سے ختم ہو جانے کا خطرہ و خدشہ درپیش ہوتا ہے، لہذا اس کی اجازت مانگ کر ہے۔“

ہماری جانب سے اس رائے کا جواب یہ دیا گیا کہ:

”اگر ایسی اہم ضرورت درپیش ہو تو اس کے دفع کرنے کی اور بھی کئی صورتیں نکل سکتی ہیں مثلاً یہ کہ سامان جنگ کی خریداری کے عنوان سے پورے ملک پر ٹیکس لگا دیا جائے اور اس آمدنی سے مدد لی جائے، یا دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت اپنے اہل ثروت باشندوں سے غیر سودی قرض لے لے اور ضرورت پوری ہو جانے پر اسے ادا کر دے، اس لئے کہ اسلام کے اصول و مبادی تو یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ امت اپنے آپ کو ہمہ وقت مسلح رکھے اور اس کا پورا انتظام کرے، لہذا اسلمہ کی خریداری کے لئے ٹیکس لگانے میں نہ تو کوئی حرج ہے اور نہ ظلم۔“

اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس ملک سے برآمد ہونے والی اشیاء کے مبادلہ میں اسلمہ لے

لیا جائے، جیسا کہ بہت سے ملک کرتے رہتے ہیں، اور اگر یہ سب کچھ ممکن نہ ہو اور ضرورت حقیقتہً شدید ہو تو یہ قرض لینے کی ضرورت ہوگی قرض دینے کی نہیں۔

اس موقع پر یہ امر بھی ذہن نشین کر لیا جائے کہ سود کا کسی بھی طرح استعمال اور اس کا کھانا یہ تو حرام لذاتہ ہے، ضرورت شرعیہ کے درپیش ہونے پر ہی مباح ہو سکتا ہے (جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں) رہ گیا سودی قرض لینا تو اس کی حرمت بغیرہ ہے، یعنی اس وجہ سے ہے کہ سود کے استعمال اور اس کے کھانے کا ذریعہ نہ بنے اور جس چیز کی حرمت اس انداز کی ہو وہ حاجت شرعیہ کے پیش آنے پر مباح ہو جاتی ہے اور اس کی اباحت کے لئے ضرورت شرعیہ کا وجود ناگزیر نہیں ہوتا“ (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ۳۹، ۴۸)۔

موصوف کی تحریر و تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ اصلاً ممانعت سودی قرض دینے کی ہے، سودی قرض لینے، یعنی سود دینے کی ممانعت اصلی و مقصود نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض اس لئے ہے کہ سود کا دروازہ بند کیا جاسکے، اس لئے حاجت کے درپیش ہونے پر اس کی اباحت ہو سکتی ہے، عصر حاضر کے ایک عرب عالم و محقق عبدالوہاب خلاف نے بھی اپنی کتاب ”علم اصول الفقہ“ میں مشہور قاعدہ ”الحاجة تنزل منزلة الضرورات في اباحة المحظورات“ کے تحت حاجت مند کے لئے سودی قرض کے جواز، نیز اس سلسلہ میں صاحب ”الاشباہ“ کا قول ذکر فرمایا ہے ”(علم اصول الفقہ ۲۱۰)۔

مولانا شمس الحق رحمانی

ہندوستان کے ایک ممتاز عالم جو بہار کے مشہور ادارہ خانقاہ رحمانیہ مولگیر کے شیخ الحدیث بھی رہے ہیں وہ اپنے ایک مقالہ میں۔ جسے انہوں نے ”مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ“ کی جانب سے منعقد ایک اجلاس میں پڑھا تھا اور وہ تعمیر حیات کے ۲۵ اگست ۱۹۷۱ء کے شمارے میں شائع بھی ہوا فرماتے ہیں:

”مگر بحالت موجودہ، جبکہ قانون کفر غالب ہے، نظام شرعی کے نفاذ کی کوئی صورت نہیں

ہے، نہ اصلاح کی امید ہے تو بحالت اضطرار و ضرورت شرعیہ حکومت سے تجارتی قرض لینے کی گنجائش نکل سکتی ہے، یعنی ”اھون البلیتین“ (دو مصیبتوں میں سے ہلکی) کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی ضرورت شدیدہ سے مراد یہ ہے کہ اگرچہ بالفعل (یعنی فی الحال) جان کا خطرہ نہ ہو، مگر باعتبار مآل (انجام و مستقبل) نسیاع نفس و مال و آبر و کبا عث ہو“ (تیسرے جہات ۲۵، اگست ۱۹۷۱ء، ص ۷، کالم ۳)۔

### حضرت تھانوی

حضرت تھانوی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”ہاں اس کے لئے اس کی اجازت ہے جو حاجت شدیدہ میں پھنس جائے اور شریعت اس کا اعتبار کرتی ہو، یہ نہیں کہ اسراف و عیش پرستی اور حصول جاہ کے لئے ہو، اس لئے کہ ”الاشباہ“ کے فن اول میں پانچویں قاعدہ کے آخر میں ہے محتاج کے لئے نفع پر قرض لینا درست ہے“ (حاشیہ تجزیہ الامحان ۹)۔

حضرت تھانوی اس موضوع سے متعلق اپنے ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

”جو لوگ سودی روپیہ لیتے ہیں جہاں تک دیکھا گیا ہے فضول کام کے لئے لیتے ہیں اور جو ضرورت میں بھی لیتے ہیں تو اپنے گھر کے ذخیرہ کو زیور و اسباب کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں کہ یہ بھی اپنے پاس رہے اور قرض سے کام چل جائے، پس یہ بھی ضرورت میں لینا نہ ہو، وہ ضرورت یوں بھی پوری ہو سکتی ہے کہ اول سب چیزیں اپنی بیچ ڈالیں۔

یا اپنی شان اور وضع کو محفوظ رکھنے کے واسطے محنت و مزدوری کو عار سمجھتے ہیں سو عقلاً و شرعاً یہ ضرورتیں قابل اعتبار نہیں، پھر اس سب کے بعد ایسے اضطرار کے وقت مردار کھانا، بھیک مانگ لینا بھی درست ہے، پس سود پر قرض لینے کی کسی حال میں ضرورت نہیں ہے، اس لئے گنہگار ہوگا“ (امداد الفتاویٰ ۱۳۷۳)۔

## گزشتہ تفصیلات کا حاصل

گزشتہ مقالہ میں ضرورت اور اس کے متعلقات کی ضروری تفصیل و احکام اور اس مقالہ میں ضرورت کے پیش نظر سو سے متعلق احکام کے سلسلہ میں علماء کی جن تحقیقات تک رسائی ہو سکی ہے وہ تحقیقات آپ کے سامنے آچکی ہیں، آئندہ سطور میں ان تمام تفصیلات کا خلاصہ و حاصل عرض کرنا مقصود ہے۔

### ضرورت و حاجت

۱- ضرورت اور حاجت انسانوں کو درپیش ہونے والی دو تکلیف دہ حالتوں کا عنوان ہے، ضرورت سے مراد ہے انسان کا کسی پریشانی میں مبتلا ہو کر واقعہ لب مرگ یا قریب المرگ ہونا اور حاجت سے مراد ہے ایسی پریشانی کہ اگر اس کا تدارک و علاج فی الحال نہ کیا جائے تو آئندہ ضرورت کا مرحلہ درپیش ہو جائے، یعنی یہ دونوں دو الگ الگ حالتیں ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ کبھی بعض مخصوص حالات میں حاجت کو ضرورت کے درجہ میں مان لیا کرتے ہیں۔

### ضرورت کا اعتبار صرف دفع مضرت کے لئے

۲- ضرورت کا اعتبار صرف دفع مضرت کے حق میں ہوتا ہے، یعنی ضرورت کی بنا پر کسی حرام کے ارتکاب و استعمال کی اجازت صرف اس وقت ہوتی ہے، جبکہ کسی ضرر کا دفع کرنا مقصود ہو، کسی نفع کے حصول کے لئے نہیں۔

لہذا اگر ضرورت کی بنیاد مال و دولت کی بڑھوتری و زیادتی، اسراف و عیش پرستی، حصول جاہ، حفاظت مال و اسباب، خیال و لحاظ شان و وضع کو بنایا جائے تو حرام کے ارتکاب و استعمال کی ہرگز گنجائش و اجازت نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت تھانوی سے نقل کیا جا چکا ہے اور صاحب ”الاشباہ“ کا ایک قول بھی اس کی تائید کرتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”زیادتی کے حق میں کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی“ (الاشباہ، ۱۱۲)۔

یعنی ضرورت کا اعتبار صرف ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ہے مال و دولت میں اضافہ کے لئے نہیں۔

### ضرورت کا تعین ماہر شریعت کرے گا

۳- ضرورت و حاجت کا تعین خود صاحب معاملہ نہیں کرے گا، بلکہ شرعی قوانین و اصول کی روشنی میں کوئی ماہر شریعت اور صاحب بصیرت شخص ہی اس کا تعین کرے گا۔ لہذا اس حالت کے شرعی تعین کے لئے ہر صاحب معاملہ کو اپنے حالات کسی ماہر کے سامنے بیان کرنے ہوں گے، تاکہ وہ شرعی اصول و قوانین کو مد نظر رکھتے ہوئے صورت حال کی نزاکتوں اور اس کے تمام پہلوؤں سے واقف ہو کر صحیح و مناسب حکم کی تجویز کر سکے، جیسے کہ بطورِ رد کسی حرام شے کو استعمال کرنے کے لئے مسلم طبیبِ حاذق سے رجوع ضروری ہے۔

### ماہر شریعت کی قید کی دو مصلحتیں

اس قید، یعنی کسی ماہر شریعت سے رجوع میں دو شرعی مصلحتیں ہیں: اول تو یہ کہ احکام شریعت عوام کے ہاتھوں میں پڑ کر کھیل نہ بن جائیں، اس لئے کہ اگر ایسی کوئی قید نہ لگائی جائے تو شاید ہر شخص خود کو حاکم و جہتمند قرار دے کر اپنے حق میں ربا کے جواز کا دعویٰ کر بیٹھے گا، چنانچہ یہ بات موجودہ حالات میں پورے طور پر ظاہر ہے کہ بے شمار لوگ اپنی ذہنی ضرورتوں کی بنیاد پر اپنے حق میں اس کو درست سمجھتے ہیں اور علماء سے جواز کہلوانا دیکھوانا چاہتے ہیں۔

دوسری مصلحت یہ ہے کہ اس صورت میں حرام کے ارتکاب و استعمال کی اجازت کی تمام تر ذمہ داری اس عالم و مفتی کے سر ہوگی جو صاحب معاملہ کو شرعاً حاکم و جہتمند قرار دے کر اسے حرام کے استعمال کی اجازت دے گا اور خود صاحب معاملہ کی اس پر کوئی دارو گیر نہ ہوگی، کتب فقہ میں بعض ایسے مسائل مذکور ہیں کہ جن میں کسی فقیہ و مفتی سے رجوع کے بعد عمل قابل مواخذہ نہیں قرار پاتا، اگرچہ شرعاً وہ عمل درست نہ ہو، مثلاً روزوں کے سلسلہ میں ایک مسئلہ یہ لکھا ہے کہ اگر روزہ دار پچھتا لگوائے اور یہ سمجھ کر کہ اس عمل سے روزہ جاتا رہا بعد میں کھانا کھالے تو اسے روزے کی قضا بھی کرنی ہوگی اور کفارہ بھی ادا کرنا ہوگا، لیکن اگر اس نے کسی فقیہ کے فتویٰ کی بنا پر ایسا کیا تو صرف قضا ہوگی کفارہ نہ ہوگا (ہدایہ ۲۰۶/۱)۔



### ضرورت پر سودی قرض دینا

الف- چونکہ اس صورت میں قرض کا دینا محض سود کو حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قرض وہی دے گا جس کے پاس ضرورت سے فاضل سرمایہ ہو اور سرمایہ کے ہوتے ہوئے نہ تو ضرورت کا تحقق ہو سکتا ہے اور نہ حاجت کا، لہذا سودی قرض دینے کے حق میں دونوں میں سے کسی کے وجود اعتبار کا سوال نہیں پیدا ہوتا، جیسا کہ ملا علی قاری اور علامہ طیبی نے صراحت کی ہے۔

### ضرورت پر سودی رقم کا کھانا

ب- جس طرح انسان کو کبھی اس کی نوبت آسکتی ہے کہ شدت بھوک میں مردار یا خنزیر کھائے، اسی طرح ایسے حالات بھی درپیش ہو سکتے ہیں کہ جن میں بجز سودی رقم کے استعمال کے اور کوئی چارہ نہ رہے، خواہ وہ اپنے دیئے ہوئے قرض کا سود ہو یا دوسرے کا حاصل کردہ، یعنی سودی رقم کے استعمال کرنے کے سلسلہ میں ضرورت پیش آسکتی ہے لیکن اس کے استعمال کی اجازت ضرورت کے پائے جانے پر ہی ہوگی، جیسا کہ شیخ محمد ابو زہرہ نے ذکر کیا ہے، حاجت کے پائے جانے کی بنا پر نہیں، اس لئے کہ حاجت کی بنا پر کسی حرام کی حلت کا حکم نہیں لگایا جاتا، اور اپنے قرض کے سود کے استعمال کی نوبت یوں آسکتی ہے کہ کسی وجہ سے اصل سرمایہ انسان کے پاس بالکل نہ رہ جائے عام حالات میں ”سودی رقم“ چونکہ یا تو صاحب حق کو لوٹائی جائے گی یا صدقہ کر دی جائے گی، بہت سے حضرات نے رفاہی کاموں میں استعمال کی اجازت دی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتاویٰ رحمیہ جلد دوم)۔

### ضرورت پر سودی قرض لینا

سودی قرض لینے کے حق میں ضرورت کا ذکر تو بے سود ہے اس لئے کہ ضرورت تو وہ حالت ہے جس میں انسان کے لئے مردار اور خنزیر کا کھانا، نیز بھیک مانگنا بھی جائز ہو جاتا ہے، لہذا اس حالت میں تو کسی ذریعہ سے بھی ضرورت پوری کی جاسکتی ہے، جیسا کہ حضرت تھانوی نے ذکر فرمایا ہے۔

البتہ مرحلہ حاجت کا ذکر ضرور کیا جاسکتا ہے جس کا مرتبہ ضرورت سے کمتر ہے اور جس سے وہ حالت مراد ہوتی ہے کہ اگر اس کا دفعیہ نہ کیا جائے تو ضرورت سے دو چار ہونا یقینی ہو، جس کا عام حکم یہ ہے کہ اس کی بنا پر حرام کی حلت نہیں ہوتی، ہاں یہ کہ بعض حالات میں اسے ضرورت کے درجے میں مان کر استعمال حرام کی اجازت دیدیا کرتے ہیں۔

چنانچہ آپ گزشتہ صفحات میں ملاحظہ فرما چکے کہ صاحب ”الاشباہ“ ملا علی قاری، طیبی، شیخ شلتوت، سید رشید رضا مصری، شیخ محمد ابو زہرہ، حضرت تھانوی، مولانا شمس الحق رحمانی، سب حضرات نے ہی اس حالت اور اس کی بنا پر رخصت کا ذکر کیا ہے، یعنی سووی فرض لینے کے حق میں انسان حاجت سے دو چار ہو سکتا ہے اور اس صورت میں:

بر بناء قاعده ”الحاجة تنزل منزلة الضرورة“ (حاجت ضرورت کے مرتبہ میں آجایا کرتی ہے) حاجتمند کو رخصت سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہوتا ہے، جبکہ اس کے بغیر چارہ کار نہ رہے۔

فقہاء کی صراحت (کہ ضرورت کا اعتبار صرف مضرت کو دفع کرنے کے حق میں ہے اس) کی بنا پر یہ استحقاق صرف اپنی پریشانیاں دور کرنے کے لئے ہوگا کسی مصلحت، آسائش و سہولت کے حصول کے لئے نہیں۔

۳- بر بناء قاعده ”الضرورة تنقلد بقدر الضرورة“ (ضرورت کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوتا ہے) صرف اپنی حاجت کے بقدر فائدہ اٹھانے کا حق ہوگا، یعنی جس مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے اس سے زائد کے حق میں رخصت نہ ہوگی۔

۴- بر بناء صراحت علماء و فقہاء کہ ایسے مسائل میں واقف کار اور ماہرین شریعت سے رجوع کیا جائے کسی بھی شخص کو اس رخصت سے فائدہ اٹھانے کے لئے اپنے تمام حالات اگر اس سلسلہ میں کوئی جماعت و کمیٹی کام کرتی ہو تو اس کے سامنے پیش کرنے ہوں گے، ورنہ کسی معتمد اور واقف کار و ماہر مفتی سے رجوع کرنا ضروری ہوگا، بغیر اس رجوع کے یہ استحقاق حاصل نہ ہوگا۔

## سوڈی قرض کے بعض مواقع ضرورت

مذکورہ بالا دفعات کو صورت مسئلہ میں یوں سمجھیں:

(الف) ایک شخص عیالدار ہے کوئی خدا کا بندہ بطور قرض اسے معمولی سے معمولی رقم دینے کو تیار نہیں، خود اس کے پاس (نقد، زیورات، فاضل برتن وغیرہ) کسی صورت میں اتنا سرمایہ نہیں کہ چھوٹے سے چھوٹا کوئی کاروبار کر سکے، وہ کوئی ہنر بھی نہیں جانتا کہ جس سے کام لے کر کچھ پیدا کر سکے، محنت مزدوری بھی اس کے لئے ممکن نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ بدن اس کی طاقت نہیں رکھتا کمزور ہے، یا کبھی محنت کا عادی نہ ہونے کی بنا پر محنت و مزدوری کی وجہ سے ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہے اور اس کے یہاں فقر و فاقہ کی نوبت پہنچنے والی ہے۔

(ب) ایک شخص ضرورت مند ہے، کچھ زمین کا مالک ہے، مگر زمین اتنی قلیل مقدار میں ہے کہ اپنی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے وہ اگر اس کا کوئی چھوٹا موٹا حصہ بھی بیچ دے یا رہن رکھ دے تو انتہائی زحمت میں پڑ جائے، عام ہے کہ ضرورت زمین سے ہی متعلق ہو، مثلاً پانی کے لئے کنواں کھدانا ضروری ہو یا جانور لینا ضروری ہو یا گھر پلو کسی امر سے متعلق ہو، مثلاً گھر کے کسی حصہ کی مرمت یا تعمیر کرانی ہو اور اس کے بغیر کوئی چارہ کار یعنی اپنی درپیش ضرورت کے حل کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔

تو اس قسم کے لوگوں کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے صرف اتنی مقدار جس سے ضرورت پوری ہو جائے (مثلاً اتنی رقم جس سے چھوٹی سے چھوٹی تجارت کر کے یومیہ خرچ نکالا جاسکے، یا مناسب بیل لئے جاسکیں یا کنویں کا کھدانا اور گھر کا تعمیر کرانا ممکن ہو۔) سوڈی قرض لے سکتے ہیں۔

لیکن:

(الف) ضرورت کو پورا کرنے والے کسی قسم کے سرمایہ کے ہوتے ہوئے، خواہ وہ نقد ہو یا زیورات یا ضرورت سے فاضل برتن اور کپڑے یا دیگر سامان وغیرہ یا زمین اتنی مقدار میں کہ

جس کے کچھ حصہ کے بیچنے یا رہن رکھنے سے کوئی خاص زحمت نہ ہو۔  
اسی طرح:

(ب) کوئی لمبا چوڑا کاروبار کرنے کے لئے، اسراف و عیش پرستی کی غرض سے دولت میں اضافہ کے لئے، نیز اس بنا پر کہ چھوٹی موٹی تجارت یا روزمرہ کا خرچ نکالنے والے کسی کاروبار یا محنت و مزدوری کرنے میں کسر شان اور عار و شرم محسوس ہوتی ہے۔  
ایسا قرض لینے کی اجازت نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ضرورت و حاجت کی بنا پر جواز کے قول کی اس حد تک ہماری جانب سے موافقت ہے، گذشتہ سطور میں اپنی رائے کا اظہار کیا گیا ہے، اس کے سلسلہ میں جس طرح ان تحقیقات و تحریرات سے استفادہ کیا گیا ہے جو آپ کی نظروں سے گذر چکی ہیں، اسی طرح اپنے اساتذہ کے فتاویٰ اور بالمشافہ گفتگو سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے اور جو کچھ لکھا گیا ہے کافی حد تک اطمینان اور شرح صدر حاصل کر لینے کے بعد ہی لکھا گیا ہے۔

خیال رہے کہ:

ایسی صورت حال اور اس کے لئے حاصل ہونے والی رخصت مخصوص ہی ہوتی ہے، اس لئے بالعموم یا علی الاعلان اس قسم کے قرض کے جواز کا فتویٰ سخت فتنہ اور امت کی گمراہی کا باعث بن سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اکابر نے اس سلسلہ میں ایسے مواقع پر کچھ کہنے سے گریز کیا ہے کہ جہاں سے بات عام ہو جائے، قیود کا خیال نہ رہے اور حکم کی شہرت ہو جائے، اس لئے کہ عوام ایسے مواقع پر صرف لفظ جائز یا درکھتے ہیں اور مسئلہ کے باقی قیود و شرائط کو اڑا دیتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غلط کاری عام ہو جاتی ہے، چنانچہ دارالہرب میں سود کے لین دین کے جواز سے متعلق حضرت تھانوی نے اس خدشہ کا اظہار دوسرے سانداز پر فرمایا ہے، جیسا کہ آپ ملاحظہ بھی فرما چکے ہیں۔

نیز یہ کہ:

اس ضرورت و حاجت کا اعتبار اور رخصت کا اثبات صرف انفرادی حالات کے لئے ہے،

{۲۶۹}

اجتماعی حالات کے لئے اس قسم کی حاجت و استحقاق کا سول پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ اجتماعی ضرورتوں کے حل کی مختلف صورتیں موجود ہیں جن میں سے کوئی نہ کوئی صورت تو ہر ملک میں کام آسکتی ہے، جیسا کہ شیخ ابو زہرہ کلیمان آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

## مسئلہ کا حقیقی حل اور صحیح راہ

### حاصل ابحاث

گزشتہ تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ربا سے متعلق نصوص اتنی سخت اور عام ہیں کہ نفس مسئلہ میں کسی قسم کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔

طرفین دارالحرب میں جواز سود کے قائل ضرور ہیں، لیکن اولاً تو ان کے جو دلائل ہمارے سامنے ہیں وہ مختلف وجوہ سے مخدوش و کمزور ہیں، دوم یہ کہ اگر ان کے مسلک کو اختیار بھی کر لیا جائے تو مشہور و معتبر قول پر سود لینے کی اجازت ہوگی، نہ کہ دینے کی اور وہ بھی اس مسلمان کو جو دارالحرب میں امان لے کر آیا ہوا ہو۔

ضرورت کا دامن اور بھی تنگ ہے کہ اس کی بنیاد پر کوئی عام رخصت نہیں حاصل ہو سکتی ہے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امت کی معاشی پریشانیوں اور اقتصادی بد حالیوں کا کیا علاج ہو؟

### مصیبت کا علاج مصیبت سے

پہلی بات تو اس سلسلہ میں یہ عرض کرنی ہے کہ مصیبت کا علاج مصیبت سے کیا جائے، کوئی بھی عقلمند نہ تو اسے گوارہ کر سکتا ہے اور نہ اس کی اجازت دے سکتا ہے، معاشی بد حالی اور اقتصادی پریشانی ایک مصیبت ہے اس کا علاج ایسا تجویز کیا جانا چاہئے جو واقعی راحت کا مصداق ہو، سودی قرض کے ذریعہ اگر اس کا علاج کیا جائے تو یہ صورت حال نہ صرف یہ کہ مصیبت بالائے مصیبت کا مصداق ہوگی، بلکہ مصیبت کے ذریعہ مصیبت کے علاج کی ایسی صورت ہوگی جس میں مریض کے لئے مرض سے زیادہ دو نقصان وہ ہوتی ہے، اس لئے کہ معاشی تنگی انسان کے لئے مصیبت

ضرور ہے مگر صرف دنیا کی، اور کسی حرام و مظلوم کا ارتکاب اور ممنوع کا استعمال آخرت کی مصیبت تو ہے ہی دنیا کی بھی مصیبت ہے، اس لئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ایک مومن کے لئے آخرت کی مصیبت سے بڑھ کر کوئی مصیبت نہیں ہو سکتی اور کسی امر حرام کا ارتکاب و استعمال جب وہ کرے گا تو جو لوگ اس کی ممانعت و حرمت سے واقف ہوں گے، ان کی نگاہوں میں اس دنیا میں بھی اس کی عزت کم ہو جائے گی۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا و آخرت کی رسوائی و عذاب کی مصیبت معاشی تنگی کی مصیبت سے کہیں بڑھی ہوئی ہے اور ایسے موقع کے لئے شریعت نے یہ قاعدہ بتایا ہے، بلکہ سنت نبویہ ہے کہ جب انسان دو مصیبتوں کے درمیان گھر جائے تو جو مصیبت اہون و اخف (یعنی معمولی و ہلکی) ہو اسے اختیار کر لے، چنانچہ ”الاشباہ“ کے ذیلی قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ بھی ہے ”اذا تعارض مفسلتان روعی أعظمها ضرراً“ (جب دو مفسدوں میں تعارض ہو تو جس میں ضرر زیادہ ہو اس کی رعایت کی جائے گی اور اسے چھوڑ دیا جائے گا) صاحب ”الاشباہ“ اس کی توفیح و تشریح میں فرماتے ہیں:

”اس طرح کے مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی دو مصیبتوں میں پھنس جائے اور دونوں ایک ہی درجہ کے ہوں تو جسے چاہے اختیار کر لے، اگر دونوں میں فرق ہو اور ان میں سے ہلکی مصیبت کے اختیار کرنے سے کام چل سکتا ہو تو اس سے زیادہ ضرر والی شے کا ترک لازم ہے“ (الاشباہ / ۱۱۲)۔

اسی طرح ایک ذیلی قاعدہ ”الضرر لا يزال بالضرر“ (ضرر کو ضرر کے ذریعہ نہیں دور کیا جائے گا) یہ بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ ایک مصیبت کے علاج و ازالہ کے لئے دوسری مصیبت کو ہرگز ذریعہ نہیں بنایا جائے گا، ایک اور ذیلی قاعدہ مزید اس امر کی وضاحت کرتا ہے، بلکہ وہ اس صورت حال سے کچھ زیادہ ہی مناسبت رکھتا ہے جس کو صاحب ”الاشباہ“ نے بایں الفاظ ذکر فرمایا ہے: ”درء المفسدات اولی من جلب المنفعة“ (مفسد کا دفع کرنا بہت قابلہ تحصیل

منفعت کے ادلی ہے) زیر بحث صورت میں سودی قرض لینا ایک گناہ اور ضرر اخروی ہے، یہ مفسدہ ہے اور سود لے کر اپنی معاشی تنگی کو دور کرنا اور اقتصادی حالت کو سنوارنا ایک مصلحت ہے، اس مصلحت کے مقابلہ میں، سودی قرض جس مفسدہ کا باعث بنے گا اسے دور کرنا اولیٰ و بہتر ہے، چنانچہ اس قاعدہ کی تفصیل کرتے ہوئے ابن نجیم فرماتے ہیں:

اگر کسی مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو جائے تو مفسدہ کے دور کرنے کو اکثر و بیشتر مقدم رکھا جاتا ہے، اس لئے کہ بمقابلہ مامورات کے منہیات پر شریعت کی زیادہ توجہ ہے، یہی وجہ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے:

”جب میں تم کو کسی چیز کے متعلق حکم دوں تو جہاں تک ہو سکے اسے کرو اور جب کسی چیز سے منع کروں تو اس سے دور رہو۔“

مزید فرماتے ہیں:

”اسی وجہ سے پریشانی و مشقت کو دفع کرنے کے لئے ترک واجب لازم ہے (یعنی مامورات کے سلسلہ میں شریعت نے زیادہ رخصت دے رکھی ہے) لیکن منہیات خصوصاً کبائر کے ارتکاب کے سلسلہ میں کسی تسامح سے کام نہیں لیا ہے (اور سخت ضرورت کے موقع پر ہی کسی امر ممنوع کے ارتکاب کی رخصت دی ہے)“ (الاشاہ)۔

ان تفصیلات کا ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس پریشانی و مصیبت کا جو علاج تجویز کیا جائے وہ ایسا ہونا چاہئے جو کہ دنیوی و اخروی دونوں مصالح پر حاوی اور دونوں قسم کے مفاسد سے دور ہو اور یہ کوئی مشکل یا بعید از امکان چیز نہیں ہے۔

حضرات صحابہؓ کی تنگدستی

اسلامی تاریخ، بلکہ روایات حدیث نے ہم کو بتایا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں بھی مسلمان بہت ضرورت مند تھے، تہذیب و تمدن اور دوسرے بہت سے امور میں دیگر ترقی یافتہ قوموں سے بہت پیچھے تھے، بلکہ اس زمانہ کی تنگی و مسرت آج کی تنگی و مسرت سے کہیں زیادہ بڑھی



ہوئی تھی، حتیٰ کہ نہ جانے کتنے لوگ ضرورت و حاجت کے مراحل میں داخل ہونے کے باوجود محض حرام کے ارتکاب و استعمال سے بچنے کی غرض سے محنت و مشقت کا دامن نہیں چھوڑتے تھے اور دست سوال دراز کرنا بھی پسند نہ کرتے تھے، حضرت تھانوی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”جب تحریم ربا کی آیت نازل ہوئی تو افلاس اس وقت سے زیادہ تھا اور نیز بہت سا سودان معاملات کے متعلق باقی تھا جو کہ زمانہ جاہلیت اور حالت کفر میں ہوئے تھے، پھر بھی ان کے دینے کا حکم ہوا“ (امداد الفتاویٰ ۱۱۳/۳)۔

یہی نہیں بلکہ ان حضرات کی یہ حالت صدقہ و خیرات میں حصہ لینے سے بھی مانع نہ تھی، اللہ کی راہ میں خرچ کی فضیلت و ثواب کو حاصل کرنے کی غرض سے وہ انتہائی محنت و مشقت کر کے چند کھجوریں احرت میں پاتے اور اس کا ایک حصہ اللہ کی راہ میں دے دیتے۔

حضرت مفتی محمود الحسن صاحب اسی سلسلہ کے اپنے ایک مضمون میں فرماتے ہیں:

”مال میں کفار کی حرص کو قرآن نے منع فرمایا ہے، مگر مسلمان اس کو بار بار لپٹائی ہوئی نظر اٹھا کر دیکھتا ہے، سودی کاروبار کے ذریعہ نہ مسلمان کا مال ترقی کر سکتا ہے، نہ محفوظ رہ سکتا ہے، مسلمان کی ترقی و کامیابی احکام شریعت کی باندی میں ہے، حرام اور لعنت کے کاموں سے پورے طور پر ہیز کرنے میں ہے۔“

جب عام معاشرہ بگڑ چکا ہو، غیر قومیں حرام مال سے ترقی کی راہ پر گامزن ہوں تو علماء کا یہ کام نہیں ہے کہ مسلمانوں کے لئے بھی جواز کی راہ نکال کر غیر قوموں کی اتباع کا فتویٰ دیدیں، بلکہ ان کی ذمہ داری یہ ہے کہ رضا خداوندی اور ابدی انعامات کا پورا نقشہ قوم کے سامنے رکھیں اور بلا کسی تذبذب کے اصل حکم سنادیں، اگر کوئی شخص مستامن وغیرہ مخصوص حالات میں گرفتار ہو جائے اور اسکے لئے کچھ گنجائش نکل آئے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو عام ضابطہ بنا کر امر ممنوع کو ختم کر دیا جائے۔

اگر طبقہ دار نہ کشاکش اور تباغض و تحاسد (باہم بعض و حسد) پیدا ہو تو اس سے بچانے کی یہ

صورت نہیں ہے کہ حرام کا دروازہ کھول دیا جائے، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ نصوص قرآن و حدیث نبوی کی زیادہ سے زیادہ تلقین کی جائے، سرمایہ دار طبقہ کو ایثار و ہمدردی سکھائی جائے اور غریب طبقہ کو صبر و قناعت کا سبق دیا جائے اور نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کے عمومی حالات زندگی سنائے جائیں“ (نظام مئی ۱۹۶۵ء)۔

### اصل حل قناعت و ایثار

حضرت مفتی صاحب کی اس تحریر میں اس مسئلہ کا ایک اہم حل مذکور ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ایک مومن اور بندہ خدا کے لئے یہی سب سے بڑا حل ہے اور یہ اس مصیبت کا روحانی علاج ہے جو مادی علاج کا بھی راستہ نکال دے گا اور وہ یوں کہ غریب طبقہ صبر و قناعت اختیار کر کے اپنی ضرورتوں کو زیادہ سے زیادہ مختصر کر دے گا اور مالدار طبقہ ایثار و ہمدردی کا سبق پڑھ کر فقراء و مساکین کی دستگیری میں لگ جائے گا۔

یہ حال اس پریشانی کے دو حل ہیں ایک تو روحانی، جیسا کہ حضرت الاستاذ نے ذکر فرمایا اور دوسرا مادی علاج۔

### مخصوص مالیاتی نظام

مادی علاج ایسا ہے کہ اس کے ذریعہ امت کی ساری معاشی پریشانیاں دور ہو سکتی ہیں، خواہ انفرادی ہوں یا اجتماعی اور وہ یہ ہے کہ مسلمان اپنا مخصوص مالیاتی نظام چلائیں جو دنیا کے کسی بھی خطہ میں اس لئے مشکل نہیں رہا کہ ہر علاقہ اور ملک میں جہاں کہیں بھی مسلمان آباد ہیں، غریب و متنگ دست مسلمانوں کے ساتھ سرمایہ دار اہل خیر مسلمان بھی پائے جاتے ہیں ان سرمایہ داروں کی توجہات اور اہل خیر کی خصوصی عنایات کی بنیادوں پر بہت سے ایسے مخصوص مالیاتی نظام چلائے جاسکتے ہیں جو فاقے کے مارے انسانوں کی بھوک مٹادیں، بے سہارا یتیموں اور بیواؤں کی کفالت و پرورش کریں، فقراء و مساکین اور پریشان حالوں کو ان پیروں پر کھڑا کریں، بلکہ اپنی حکومتوں کی ضرورتوں میں بھی کام آسکتے ہیں۔

شیخ ابو زہرہ کا پیش کردہ خاکہ

شیخ محمد ابو زہرہ نے ایسے نظام کا ایک خاکہ اپنے رسالہ میں ذکر فرمایا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر مختصر الفاظ اور معمولی سی وضاحت کے ساتھ اس خاکہ کو ذکر کر دیا جائے اور اسی پر اس تحریر کو ختم کر دیا جائے۔

اس قسم کا نظام بنیادی طور پر چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

### ۱- زکوٰۃ کی صحیح تنظیم

کہ ملک و مملکت میں اور اس کے ہر علاقے میں ایسی انجمنیں، ادارے اور بیت المال قائم کئے جائیں جو سرمایہ داروں سے ان کی زکوٰۃ وصول کریں اور خود سرمایہ دار حضرات اہتمام سے زکوٰۃ نکال کر اس قسم کے اداروں تک پہنچائیں اور پھر اس سلسلہ میں حاصل ہونے والی تمام رقم حسب مصلحت و ضرورت ان لوگوں کو دی جائے جو زکوٰۃ کا مصرف ہوں، زکوٰۃ دینے والے کی اجازت سے حسب مصلحت ان لوگوں کو دی جائے جو زکوٰۃ کا مصرف ہوں، زکوٰۃ دینے والے کی اجازت سے حسب مصلحت یہ رقم بطور قرض بھی دی جاسکیں گی۔

### ۲- رفاہی انجمنوں کا قیام

جو بغیر کسی سود و نفع کے بطور قرض رقم دینے کا نظام چلائیں، خواہ وہ قرض تجارت و کاروبار کے لئے ہو، یا ذاتی ضرورتوں کے لئے اور اگر کچھ لوگ ایسے ہوں کہ جو اپنی ضرورت میں رقم کو صرف کر لینے کے بعد اس کی ادائیگی پر قادر نہ ہوں تو ان کے لئے امدادی رقوم کا بھی انتظام کریں۔

### ۳- اوقاف

جو رفاہی انجمنوں کے انداز پر کام کریں ان کی آمدنی سے قرض بھی دیا جائے اور غرباء و مساکین کی امداد بھی کی جائے۔

### ۴- امدادی ادارے

ایسے اداروں کا قیام جو ملکی و عالمی پیمانے پر اس کام کو اس طور پر کریں کہ حکومتوں، قوموں

کے اہل خیر، اور تعاونی ورفائی انجمنوں سے اس قسم کی رقوم حاصل کریں اور ان کو مناسب موقع و محل پر صرف کریں۔

اس قسم کے امدادی اداروں کے لئے یہ بھی ممکن ہے وہ اپنی حاصل کردہ رقموں سے کچھ کاروباری سلسلہ قائم کریں تاکہ جہاں ایک طرف وہ رقمیں مستحقین تک پہنچتی رہیں اور کم ہوتی رہیں، دوسری طرف ان میں اضافہ بھی ہوتا رہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ خود یہ ادارے یا ان سے الگ مستقل ادارے ضرورت مندوں کو مضاربت کے طور پر رقمیں دیں کہ اس کے ذریعہ ضرورت مند کی ضرورت بھی پوری ہوتی رہے گی اور ان اداروں کا اصل سرمایہ نہ صرف یہ کہ ضرورت کے لئے محفوظ ہوتا رہے گا، بلکہ بڑھتا رہے گا، یہ تجویز احقر کی اضافہ کردہ ہے۔

مذکورہ حل کا ثمرہ

بہر حال اس مسئلہ کے معاشی و اقتصادی حل کی یہ چندا ہم و نہایت مفید و منظم صورتیں ہیں اور ان سے نہ صرف یہ کہ انفرادی ضرورتیں ہی پوری ہوں گی، بلکہ جب وسیع پیمانہ پر کام کیا جائے گا تو انشاء اللہ قوم کے اجتماعی، ملکی و ملی مسائل کا حل بھی ان کے ذریعہ ہوتا رہے گا اور ایک حکومت کو کسی دوسری حکومت سے قرض لینے کی ضرورت نہ پڑے گی، اس معاشی و اقتصادی حل کے ساتھ ”روحانی علاج و حل“ بنیادی چیز ہے، ان دونوں علاجوں کو اپنا لینے پر انشاء اللہ بہت جلد پوری قوم مالی و معاشی اعتبار سے صحت مند و طاقتور ہو کر دنیا کی بڑی سے بڑی قوموں کا مقابلہ کرنے لگے گی، اس لئے کہ اسی زمین و آسمان نے مسلمانوں کے نظام دائرہ حکومت میں ایسے روشن دن بھی دیکھے ہیں، جبکہ زکوٰۃ دینے والے مستحقین زکوٰۃ کو تلاش کرتے تھک جاتے تھے اور ان کو کوئی مصرف و مستحق زکوٰۃ نہیں ملتا تھا، مشہور اموی خلیفہ، پانچویں خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز جن کی مدت خلافت صرف ڈھائی سال ہے، لیکن اس مختصر مدت میں انہوں نے جائز مطالبوں کے سدباب اور زکوٰۃ وغیرہ کی وصولیابی و تقسیم کا نظام ایسے انداز پر بنایا و نافذ کیا کہ بقول مہاجر بن

یزید:

”ہم لوگ صدقہ تقسیم کرنے پر مقرر تھے ایک ہی سال میں یہ حال ہو گیا کہ ایک سال پہلے جو لوگ صدقہ لیتے تھے وہ دوسرے سال دوسروں کو دینے کے قابل ہو گئے“ (سیرت عمر بن عبدالعزیز ۸۵)۔

حتیٰ کہ نقل کیا گیا ہے کہ:

”لوگ عمال (کارکنان زکاۃ) کے پاس صدقہ کا مال تقسیم کرانے لے جاتے تھے اور کوئی لینے والا نہ ملتا تھا اور وہ لوگ مجبور ہو کر واپس لے جاتے تھے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے رعایا کو اس قدر آسودہ حال کر دیا تھا کہ کوئی شخص حاجتمند باقی ہی نہ رہ گیا تھا“۔

تو جب دنیا ہمارے ہاتھوں میں چلنے والے نظام کی بدولت ایسے مبارک و مسعودوں دیکھ چکی ہے اور تاریخ اس کی شاہد ہے تو کیا وجہ ہے کہ اگر ہم منظم و متحد ہو کر اور پوری لگن کے ساتھ اس چیز پر توجہ دیں اور یہ دن نہ لوٹیں، لوٹیں گے اور ان شاء اللہ ضرور لوٹیں گے ہو ما ذالک علی اللہ بعزیز واللہ علی کل شیء قلیبیر“

غیر سودی نظام ناممکن نہیں ہے

آخری بات یہ ہے کہ دنیا میں غیر سودی نظام، خواہ وہ دولت کی حفاظت کے لئے ہو یا قرض کے لئے یا اپنے جمع کردہ سرمایہ سے بغیر اپنی محنت کے مزید مال و دولت حاصل کرنے کے لئے، پوری کامیابی کے ساتھ چل سکتا ہے اور یہی نظام دراصل معاشی مشکلات کا پورا حل رکھتا ہے اور اقتصادی پریشانیوں کے ازالہ کا ضامن ہے۔

اور اب تو اس کے متعدد عملی نمونے بھی سامنے آچکے ہیں، خود ہمارے ملک میں متعدد ایسے ادارے کام کر رہے ہیں اور شرعی احکام سے قطع نظر ان غیر سودی اداروں کی خاطر خواہ کامیابی و ترقی کا تقاضا ہے کہ غیر سودی اداروں کی مستقل تاسیس و قیام کے ساتھ ساتھ تمام سودی اداروں کے طریق عمل بدل کر اسی نظام پر ڈال دیا جائے، تاکہ پوری انسانیت کی یہ اہم ضرورت بھی پوری ہوتی رہے اور دنیا کے طول و عرض میں جو ہزار ہا انسان ان سودی اداروں میں کام کر کے اپنے

{۲۷۸}

معاش کا انتظام کرتے ہیں وہ انہیں اداروں سے منسلک رہ کر برسر روزگار ہیں، متعدد حضرات نے خصوصیت سے اس موضوع، یعنی غیر سودی بینک کاری پر کتابیں تصنیف فرمائی ہیں جو لائق مطالعہ ہیں:

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سید المرسلین وعلی الہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔

## ”مجمع الفقہ الاسلامی ہند“ کے سوالنامہ کا جواب

### ربوا کی شرعی حقیقت

مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں: ”قرآن حکیم میں جس چیز کو بلفظ ”ربوا“ حرام قرار دیا گیا ہے اس کا ترجمہ اردو زبان میں تنگ دامانی کی باعث عام طور سے لفظ ”سود“ سے کیا گیا ہے جس کی وجہ سے عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ربا اور سود دونوں عربی اور اردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، لیکن حقیقت یہ نہیں، مردوجہ سود عربی سود کی ایک قسم یا فرد کی حیثیت میں ہے، مردوجہ سود ایک معین مقدار میں روپیہ معین میعاد کے لئے ادھار دے کر معین شرح کے ساتھ نفع یا زیادتی لینے کا نام ہے۔“

بلاشبہ یہ بھی ربا کی تعریف میں داخل ہے، مگر ربا اس میں منحصر نہیں ہے، زمانہ جاہلیت میں عموماً ربا صرف اسی کو کہتے اور سمجھتے تھے جسے آج سود کہتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ربا کے معنی کی وسعت بیان کر کے بہت سی ایسی صورتوں کو بھی ربا قرار دیا ہے جن میں ادھار کا معاملہ نہیں ہے۔“

آپ نے آیات کی تشریح کرتے ہوئے ربا کے جو معنی بیان کئے ان میں ایک قسم کا اضافہ تھا جس کو پہلے سے عربی میں ربا کے اندر داخل نہ سمجھا جاتا تھا، اسی لئے عام طور سے علماء نے لکھا ہے کہ ربا کی دو قسمیں ہیں (مسئلہ سو ۱۳-۱۵)۔

ہمارے فقہاء نے ربا شرعی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”هو الفضل المستحق لأحد المتعاقدين في المعاوضة الخالي عن عوض“

{۲۸۰}

شرطہ فیہ“ (ہدایہ ۳/۷۰، مجمع الأنہر ۲/۸۳، عنایہ علی ہاشم الہدیہ ۵/۲۷۴، احکام القرآن للخصاص ۱/۵۵۱)۔

اسی سے ملتے جلتے الفاظ دوسری کتابوں میں بھی ہیں، اسی کے قریب الفاظ ابن العربی کی ”احکام القرآن“ اور ابن الاثیر کی ”نہایہ“ میں بھی ہیں۔

حاصل یہ نکلتا ہے کہ سود کی شرعی حقیقت ہے آپس میں ہونے والے مالی لین دین کے معاملہ میں ایک طرف سے پیش کیا جانے والا مال کا وہ حصہ جس کے مقابلہ میں دوسری طرف سے مال کا کوئی حصہ نہ ہو اور یہ زائد مقدار معاملہ میں شرط بھی ہو۔  
یعنی ربا شرعی کے تحقق کے لئے چند امور ضروری ہیں:

اول۔ باہمی معاملہ جو جانین سے مال کا ہو، یعنی ایسی صورت نہیں کہ جس میں صرف ایک طرف سے مال دیا جائے، جیسے کرایہ وغیرہ کا معاملہ، بلکہ اس کے لئے خرید و فروخت کا معاملہ یا قرض کا معاملہ درکار ہے کہ ان دونوں میں دونوں طرف سے مال کا لین دین ہوتا ہے۔  
دوم۔ معاملہ میں ایک طرف سے پیش کیا جانے والا مال دوسری جانب کی مقدار سے زائد ہو کہ اس کے مقابلہ میں مال کا کوئی حصہ نہ ہو خواہ حقیقتاً و حساباً یا حکماً سمجھی، جیسے کہ فقہا سونے چاندی وغیرہ کی باہمی ادوار فروخت میں مانتے ہیں۔

سوم۔ ایک طرف سے پیش کی جانے والی زائد مقدار کے معاملہ کی گفتگو میں شرط ہو، اس لئے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے سو روپیہ قرض کا معاملہ کیا تو دوسری طرف سے بھی اسے واپسی میں سو روپیہ ملے گا، اب واپسی میں اگر سو روپیہ کے ساتھ دس بڑھا دیئے گئے تو ایک طرف کا مال دوسری طرف کے مال سے زائد ہے کہ اس کے مقابلہ میں سو کے آگے کچھ نہیں ہے، اب اگر یہ دس زائد کی باہم شرط ہوئی تو یہ دس ربا و سود ہے، ورنہ..... اگر پہلے سے دوسرے کو ربیہ، مثلاً کسی وقت سو روپیہ دیئے، دوسرے نے کسی دوسرے وقت جواب میں اس کو دو سو روپیہ دیئے یا قرض ادا کرنے والے نے بوقت ادائے کی بغیر سابقہ شرط کے سو کے سوا سو کر دیئے تو پہلے کی



طرف سے لئے جانے والے مال پر ملنے والی زائد مقدار سود نہیں کہلائے گی، اس تفصیل کے مطابق حکومت کے مروجہ رعایتی قرض جس میں قرض دار سے ایک حصہ کی معافی کے بعد باقی کی واپسی مطلوب ہوتی ہے اس تفصیل کے ساتھ کہ اگر متعینہ مدت تک باقی رقم ادا کر دے گا تو معافی سے فائدہ اٹھائے گا، ورنہ پھر باقی پر اضافہ ہوتا رہے گا، یہ قرض بظاہر اس وقت تک سود کی حد میں نہیں داخل ہوں گے جب تک کہ قرض دار کی طرف سے واپس کی جانے والی رقم اصل لی ہوئی رقم سے زائد نہ ہو، چنانچہ مفتی نظام الدین صاحب اعظمی نے متعدد فتاویٰ میں اسی بنیاد پر ایسے قرض کی اجازت دی ہے (نظام الفتاویٰ ۲۵۵/۱، ۲۵۶)۔

### الف- شرائط ربا

صاحب ”بدائع“ نے ربا کے پائے جانے کے جو شرائط ذکر کئے ہیں ان میں دو شرطیں یہ ذکر کی ہیں (اول) بد لین کا معصوم ہونا (دوم) معصوم ہونا اول کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے دونوں اشخاص کی طرف سے مال معصوم ہونا چاہئے، یعنی ایسا کہ ایک دوسرے کو بغیر دوسرے کی رضا اس کے لینے کا حق نہ ہو، اور دوم کا مطلب یہ ہے کہ شریعت اس کی مالی حیثیت کو یوں تسلیم کرتی ہو کہ اس کے ضائع کر دینے پر ضمان واجب کرتی ہو، اول کے مفقود ہونے کی وجہ سے دارالحرب کے کافر اور مسلمان کے درمیان سود کا اعتبار نہیں اور سودی معاملہ کا جواز ہے، اس لئے کہ حربی کا مال مسلمان کے حق میں مباح ہے جس طرح چاہے وہ اس پر قبضہ کر سکتا ہے، حتیٰ کہ اس کی رضا کے بغیر اور چوری کر کے بھی۔

اور دوسری شرط پر یہ صورت متفرع ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں اسلام لانے والے (سابق کافر حربی) سے سودی معاملہ کرے تو درست ہے، اس لئے کہ اس نو مسلم کا مال معصوم یعنی قابل ضمان نہیں ہوتا، خود اس کی جان چلے جانے پر ضمان نہیں ہے، یہ جزئیات فقہ حنفی کی کتابوں میں عموماً مذکور ہیں، اور نہ صرف سود کا معاملہ بلکہ مختلف فاسد معاملات بھی روا ہیں، لیکن

ظاہر ہے کہ یہ جزئیات اور ان کے اصول و شرائط طرفین کے مشہور قول پر مبنی ہیں کہ دارالحرب کے باشندوں کے معاملات میں ربوا کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگرچہ پہلی ہی صورت ان دونوں کے نزدیک درست ہے، دوسری اور تیسری تو صرف امام صاحب کے نزدیک درست ہے، اسی لئے اس شق و سوال کا جواب دراصل حضرات طرفین کے قول کی تحقیق پر مبنی ہے۔

### دارالحرب میں جواز سے متعلق طرفین کا قول

احقر نے کسی زمانہ میں اس سلسلہ میں ایک مبسوط تحریر تیار کی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو حضرات طرفین کا یہ قول اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، بلکہ اکابر نے اس کی توجیہ فرمائی ہے، مولانا قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ جواز کے لئے دارالاسلام میں منتقل کر کے لے جانا ضروری ہے، یا پھر یہ کہ نفس معاملہ تو جائز نہیں ہاں حاصل کردہ مال مباح ہوگا اگرچہ حضرت تھانوی نے ان ساری توجیہات کو ذکر کرنے کے ساتھ رد بھی فرمایا ہے (تخذیر الاحوان رافع الفتنک، امداد الفتاویٰ، فتاویٰ محمودیہ میں بھی ایسی توجیہات کا تذکرہ ہے، دیکھئے: ۳۳۹، ۳۳۸/۳)۔

ثانیاً اگر اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو تحقیق مسائل کا جو قاعدہ ہے حتیٰ کہ خود حنفی اصول افتاء کے مطابق صورت یہ ہے کہ ایک طرف فقہاء کا سواد اعظم، دلائل کی قطعیت اور قوت و صراحت ہے سو سے متعلق وعیدیں آخرت کی سزائیں حتیٰ کہ ذمیوں کے لئے بھی ممانعت ہے، دوسری طرف حضرات طرفین اور بعض تابعین اور دلائل جواز حرمت کے دلائل کی حیثیت کے نہیں، یوں بھی مسئلہ حلت و حرمت کا ہے اور معروف قاعدہ ہے کہ مباح و محرم اور حلت و حرمت کے درمیان تعارض کی صورت میں بر بنائے احتیاط سہی محرم و حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔

اسی لئے اگرچہ یہ مسئلہ فقہ حنفی کے متون میں جواز کی تعبیر و اسلوب میں ہی ذکر کیا گیا ہے، بلکہ صاحب ”مبسوط“ و صاحب ”بدائع“ وغیرہ کی توجیہات و تفصیلات بھی اسی کے مطابق ہیں، مگر اکابر علماء دیوبند کا عام میلان یا آخری میلان عدم جواز و حرمت کی طرف ہی رہا ہے حضرت مانوتوی، حضرت گنگوہی، مفتی عزیز الرحمان، حضرت تھانوی، مفتی شفیع صاحب اور اخیر

میں استاذی مفتی محمود الحسن صاحب، مفتی نظام الدین صاحب، مفتی عبدالرحیم صاحب وغیرہ سب نے انہیں وجوہ کی بنا پر حرمت کے قول کو اختیار کیا ہے (فتاویٰ رشیدیہ/۵۰۵، امداد الفتاویٰ ۱۱۳/۳، عزیز الفتاویٰ ۸۷/۳، فتاویٰ محمودیہ ۳۶۳/۳، نظام الفتاویٰ ۲۵۶/۱، فتاویٰ رحیمیہ ۱۷۳/۳)۔

جواز کے سلسلہ میں شاہ عبدالعزیز صاحب، نیز قاضی ثناء اللہ صاحب کا فتویٰ معروف ہے (فتاویٰ عزیز یہ اردو/۵۸۱، ۵۸۶، مجموعہ الفتاویٰ ۳/۳۸، ۱۵۱، ۱۵۲)۔ مولانا عبدالحی صاحب بھی اسی رائے پر ہیں (اعلاء السنن ۳۶۹/۱۳، ۳۷۰)۔ حضرت گنگوہی کے متعلق مشاہیر ایسا سنا ہے۔ تحریر میں نہیں، مولانا ظفر احمد صاحب ”اعلاء السنن“ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اگرچہ مولانا کا معاملہ یہ ہے کہ انہوں نے روایت و روایت طریفین کے مذہب کو قوی ثابت کرتے ہوئے یہی کہا ہے کہ احوط اکابر کی ہی رائے ہے، پھر ہندوستان کے حق میں وہ جواز کے قائل نہیں، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہندو اگر دارالحرب ہے تو صاحبین کے قول پر اور جواز ہے امام صاحب کے نزدیک۔ یہ تلفیق ہے جو کہ ممنوع ہے (اعلاء السنن ۳۶۹/۱۳)۔

مولانا مناظر احسن گیلانی صاحب کا ایک مبسوط اور پر زور مضمون اس کے جواز پر ہے اور اخیر میں مکرری مولانا اسحاق صاحب سندیلوی سابق مہتمم و شیخ الحدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے اس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی وجہ سے گنجائش کا ذکر کیا ہے، جیسے کہ مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی کے قیام مظاہر علوم وغیرہ کے زمانہ کے فتاویٰ میں بھی آیا ہے (مضمون گیلانی شامل سواداز مودودی ترتیب جدید)۔

اگرچہ میں نے اوپر جس رائے کا ذکر کیا ہے وہ قیام دارالعلوم کے عہد کے فتوے سے ماخوذ ہے، حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ سود کا جائز ہونا جی کو نہیں لگتا، دوسرے اگرچہ بھی اجازت میں عوام کے لئے بہت بڑا فتنہ ہے، کیونکہ ان میں قیاس فاسد کا مادہ بہت ہوتا ہے، کیا عجب ہے کہ تھوڑے دن میں قیاس کرنے لگیں کہ زنا بھی کافر سے جائز ہے، اس طرح سے کہ اول مقدمہ تو یہ ہو کہ سود اور زنا میں فرق نہیں، دوسرا مقدمہ ہے سود کافر سے حلال ہے، پس ان

دونوں مقدموں کا نتیجہ ہے کہ زنا بھی کافر سے حلال ہے (فتاویٰ محمودیہ ۲/۳، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۵۲)۔  
تیسری بات یہ کہ قائلین جواز کے نزدیک یہ قید لگی ہے کہ جواز صرف اس مسلمان کے حق میں ہے جو دارالاسلام کا باشندہ ہو اور کسی ضرورت سے امان لے کر دارالحرب میں آیا ہو، باقی جو شخص دارالحرب کا مستقل باشندہ ہو اس کے حق میں یہ جواز نہیں ہے اور آج کل جو سوال اٹھ رہا ہے وہ دوسری قسم کے مسلمانوں کے حق میں ہے۔

دارالحرب سے متعلق تیسری صورت، یعنی دارالحرب میں اسلام لانے والے مسلمانوں کے درمیان، سوڈا جواز صرف امام صاحب کے نزدیک ہے، امام محمد کے نزدیک بھی نہیں، دوسرے یہ کہ یہ صورت بھی صادق نہیں آتی، اس لئے کہ دارالحرب میں مستقل سکونت رکھنے والے مسلمان یا تو ایسے ہیں کہ ان کے آباء و اجداد دوسرے ملکوں سے بحالت اسلام یہاں آئے، یا ان کے آباء و اجداد کئی پشت پہلے اسلامی عہد میں مسلمان ہو چکے تھے، لہذا یہ مسلمان کسی طرح جواز کا مصداق نہیں بن سکتے، اب اس کے بعد ملک کے ہندو باشندے ہیں جو پہلے ذمی تھے اب حربی کہلائیں گے اور یا انقلاب کے بعد اسلام لانے والے تو امتیاز کہاں تک دیکھے ہو گا (جوازی شرطوں کے لئے ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ ۳/۱۶۷، تجذیر الاحیان ۹ اور رافع الفتنک وغیرہ)۔

جواز کی قید کے سلسلہ کی ہی کڑی یہ ہے کہ جواز ہر کافر سے اور ہر دارالکفر میں نہیں ہے، اس لئے کہ جب دارالحرب میں امان لے کر جانے کی صورت میں اس کا پابند بنایا جاتا ہے کہ معاملہ کر کے ہی کچھ لیا جائے اگرچہ معاملہ غلط ہو، ورنہ عہد شکنی لازم آئے گی، حالانکہ ان سے ہماری جنگ ہے تو جس دارالکفر سے ہماری جنگ نہیں، یعنی جو دارالحرب نہیں ہے کہ ہر دارالکفر دار الحرب نہیں ہوتا اور ہر کافر حربی نہیں ہوتا ایسے دارالکفر میں اس قسم کا معاملہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے ہمارا امن و امان اور صلح و مصالحت کافی الجملہ معاملہ ہوتا ہے اور کتا بوں کی عبارتیں اور مسئلہ کی تشریحات بھی اس کی تائید کرتی ہیں۔

مودودی صاحب نے جو مولانا گیلانی صاحب کا تعقب لکھا ہے اس میں بار بار اس کی

وضاحت کی ہے اور اس کو مدلل کیا ہے، بات سمجھ میں بھی آتی ہے، دیکھئے کہ عام دارالکفر کے متعلق حکم یہ ہے کہ باہم معاہدہ نہیں بھی ہے تو بھی اگر پہلے سے دعوت اسلام اور اعلان جنگ کے بغیر ان پر مسلمان حملہ کر دیں اور ان کی جان و مال ضائع کر دیں تو اگرچہ ضمان تو نہیں ہے مگر گناہ ہوگا (سودرتیب جدید ۲/۳۰۲-۳۰۷، سو غیرہ المیسوط ۱۳/۳۰۱)۔

اسی طرح دارالحرب کے اندر رہنے والے دو مسلمان ایک دوسرے کا نقصان کریں تو ضمان نہ ہوتے ہوئے گناہ ضرور ہوگا۔

### ۳- دارالحرب و دارالاسلام

دارالحرب و دارالاسلام کیا ہیں اس سلسلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں خود ائمہ حنفیہ کا اختلاف منقول ہے، اس لئے فقہاء حتیٰ کہ ہمارے فقہائے ہند بھی دو گروہوں میں ہیں، میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ دو ہی بنیادی مذہب ہیں، اسلام و کفر، یعنی اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ آخری دین اور کفر، یعنی دین محمدی (ﷺ) کے ماسوا ادیان و مذاہب، خواہ ان کا کچھ بھی نام ہو ”لان الکفر، ملة واحدة“، اس لئے انسان بھی صرف دو قوموں میں منقسم ہیں، مسلمان اور کافر، یعنی دین محمدی پر ایمان رکھنے والے، اور کافر یعنی دین محمدی پر ایمان نہ رکھنے والے، خواہ کسی بھی دین و مذہب کو ماننے ہوں، اس لئے دار بھی دو ہی بنتے ہیں: دارالاسلام اور دارالکفر۔

دارالاسلام وہ ملک اور خطہ جس میں اسلام کا بایں معنی بول بالا ہو کہ اس کا ہی اقتدار اور اسی کی حکمرانی ہو اور اس کے پیش کردہ احکام و قوانین پر اس کی حکومت کی اساس و بنیاد ہو، اور دارالکفر جس میں کفر کا بایں معنی بول بالا ہو کہ اس میں شریعت محمدی کے قوانین اور احکام کے بجائے دوسرے قوانین اور نظام اسلام کے بجائے دوسرا نظام رائج و نافذ ہو، دارالحرب اور دارالامن دراصل اسی دارالکفر کے نام ہیں، عوارض کے اعتبار سے کہ اگر اس ملک نے مسلمانوں سے جنگ چھیڑ رکھی ہے تو وہ دارالحرب ہے اور اگر اس نے مسلمانوں سے امن و امان کا معاملہ کر رکھا ہے تو دارالکفر ہو کر بھی دارالامن ہے۔

جیسے کہ کبھی کسی ملک کا اقتدار اعلیٰ کافروں کے ہاتھ میں ہونے کے باوجود اس لئے دارالاسلام کہہ دیا گیا یا کہلایا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے نظام و احکام کے لئے اس کا معاملہ دارالاسلام کا سا ہی ہوتا ہے کہ سیاسی نظم و انتظام ہے کفر کا، مگر مسلمانوں کے جملہ معاملات ان کے علماء و قضاة کے زیر سایہ اسی طرح شریعت محمدیہ کے مطابق انجام پاتے ہیں جیسے کہ خود ان کی اپنی حکومت میں۔

میرے خیال سے تو سابقہ تفصیل کے بعد دار کی کوئی تیسری قسم نہیں بنتی اور کم از کم ایسے حکومت میں میرے خیال سے تو سابقہ تفصیل کے بعد دار کی کوئی تیسری قسم نہیں بنتی اور کم از کم ایسے جمہوری ملک جس کے نظام و آئین میں قرآن و سنت کی اساسی حیثیت کیا سرے سے کوئی حیثیت ہی نہیں ہے، اور وہاں جو قانون پاس ہوتا ہے اپنے اور دوسرے کے تجربہ اور محض اپنی عقل و فکر کی بنیادوں پر وہ سب دارالکفر ہی ہیں، خواہ ان کے حالات کے بنا پر ان کو جو کہا جائے اور ان کے منشور و دستور میں جو بھی رعایتیں و آزادیاں مذکور ہوں، اس لئے کہ ایسے ملکوں میں کفر کا ہی بول بالا اور عموماً اہل کفر کے لئے ہی اقتدار اعلیٰ ہوتا ہے، باقی سیاسی مصلحتیں ہوتی ہیں۔

اگر انگریزی اقتدار کا ہندوستان علماء محققین کی جماعت کے نزدیک دارالحرہ ہو سکتا ہے جس نے حسب سابق نظام قضاء کو باقی رکھنے کی سعی و کوشش کی تھی اور گرفت و پکڑ ان کی ہی تھی جن کو باغی ثابت کیا تھا، تو وہ اقتدار جس میں دستور کی تمام تر رعایتوں کے باوجود شریعت محمدیہ کے خلاف مسلمانوں کے حق میں کوئی بھی قانون و تجویز پاس ہونے کے امکانات، بلکہ واقعات ہیں اس کو اس زمرہ میں شامل کرنے میں کیا تامل ہو سکتا ہے۔

مالٹا میں حضرت شیخ الہند سے سوال کیا گیا کہ ہندوستان دارالحرہ ہے یا دارالاسلام ہے، حضرت نے فرمایا علماء کا اختلاف ہے سوال کیا گیا کہ آپ کی رائے؟ فرمایا کہ میرے نزدیک دونوں صحیح کہتے ہیں، یہ اس لئے کہ دارالحرہ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور حقیقت میں یہ دونوں اس کے درجات ہیں جن کے احکام جدا جدا ہیں، ایک معنی کی حیثیت سے اس کو دارالحرہ

کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کے اعتبار سے نہیں، فرمایا: دارالہرب اس ملک کو کہتے ہیں جس میں کافروں کی حکومت ہو اور وہ اس قدر با اقتدار ہوں کہ جو حکم چاہیں جاری کریں، مسٹر برن نے کہا کہ یہ بات تو ہند میں ہے؟ فرمایا اسی لئے ہندوستان دارالہرب ہے اور دوسرے معنی ہیں جس ملک میں اعلانیہ طور پر شعائر اسلام اور احکام اسلامیہ کے ادا کرنے کی ممانعت کی جاتی ہو یہ وہ دارالہرب ہے جس سے ہجرت واجب ہے، اگر استطاعت جہاد نہ ہو، اس نے کہا یہ بات تو ہند میں نہیں فرمایا احترام کرنے والوں نے غالباً اسی کا لحاظ کیا ہے (سیر المآثر ص ۱۷۹) ”کافی“ میں ہے: ”دارالاسلام سے مراد وہ ملک ہے جس میں امام المسلمین کا حکم چلتا ہو اور اسی کے زیر اقتدار ہو“ (فتاویٰ عزیزیہ ۱/۱۷۱)۔

”جامع الرموز“ میں اسی کے ساتھ مزید ہے: ”دارالہرب وہ ملک ہے جس میں مسلمان کافروں سے خوف محسوس کرتے ہوں“ (ہندوستان اور دارالہرب) شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں، احکام کفر کے جاری کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ملکی مسائل، رعایا کے انتظام، خراج و عشر کی تحصیل تجارت و سیاست چوری و ڈکیتی، باہمی مقدمات کے فیصلوں، نیز جرائم کی سزائیں کفار پورے طور پر حاکم ہوں (فتاویٰ عزیزیہ ۱/۱۷۱)، اور حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کفار اپنا حکم علی الاشتہار جاری کریں کوئی خدشہ ان کو اور کوئی مانع نہ رہے تو دارالاسلام مغلوب ہو جائے گا اور قیاس بھی اسی کو چاہتا ہے کہ غلبہ اس کا ہی نام ہے کہ اپنا حکم جاری کریں تو کوئی مانع نہ رہے (تخذیر الامم ۱۵۸، ۱۶۰)۔

اس سلسلہ میں ”نظام الفتاویٰ“ میں آئی ہوئی تفصیل لائق مطالعہ ہے (نظام الفتاویٰ ۲/۱۹۹)، اس میں آیا ہے وہ مملکت جہاں مسلمانوں کو یہ اقتدار حاصل نہ ہو، خواہ مسلمان وہاں ہر طرح امن و اطمینان سے رہتے ہوں، وہاں کے سیاسی اور غیر سیاسی کاموں میں حصہ لیتے ہوں اس کو اپنا وطن سمجھتے ہوں اور باشندہ ملک کی حیثیت سے اس کی حفاظت و ترقی کو بھی اپنا فرض سمجھتے ہوں اس کے لئے ایثار اور قربانی بھی کر دیتے ہوں، مسلمان کی حیثیت سے یا اجتماعی طاقت کی بنا پر نہیں بلکہ

ایک شہری کی حیثیت سے وہ اقتدار اعلیٰ میں حصہ لے سکتے ہوں، مگر اسلام جاری نہ کر سکتے ہوں، جرم و سزا اور اقتصادی مسائل وغیرہ میں اسلام کو قانون نہ بنا سکتے ہوں، بلکہ اس ملک کے قوانین کے پابند ہوں وہ دارالاسلام نہیں ہے، یہ ملک دارالحرب ہوگا، لیکن پرامن اور باحفاظت ملک کے لئے اس لفظ کو غیر مانوس سمجھا جاتا ہے تو اس کو دارالامن کہہ دیا جاتا ہے (نظام الفتاویٰ ۱۹۹/۲)۔

اس تفصیل کے بعد یہی کہا جائے گا کہ کم از کم موجودہ ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ اس کے کافر حربی جیسے کہ نہ دارالاسلام ہے اور نہ اس کے کافر ذمی، بلکہ وہ دارالکفر ہے جو ہمارے لئے اپنے مخصوص دستور کی رو سے دارالامن ہے اور اس کے کفار دستور کی رو سے دارالامن کے غیر محارب کفار ہیں۔

مودودی صاحب نے دارالحرب و دارالاسلام پر گفتگو کرتے ہوئے ہندوستان کے متعلق لکھا ہے: ”ہندوستان اس وقت تک دارالحرب تھا جب تک کہ انگریزوں سے جنگ جاری تھی، مگر جب ہندوستانی مغلوب ہو کر خاموش ہو گئے اور ان کی حکومت کو تسلیم کر لیا گیا تو پھر دارالکفر بن گیا“ (سورہ ۳۱۱)، تو کیا ہندوستان کی آزادی کے بعد ہم مسلمانوں کے لئے ہندوستان کا معاملہ یہ نہیں ہے جو کہ انگریزوں کی حکومت کا ان کی حکومت کے مضبوط ہو جانے کے بعد تھا۔

#### ۴- بینک سے ملنے والے سود کا لینا

الف- بینک سے ملنے والے سود کا کیا حکم ہے، لیا جائے یا نہیں؟ ہمارے اکابر کا متفقہ فتویٰ ہے کہ اس کو ضرور لے لیا جائے نہ لینے کی صورت میں نہ صرف امکان ہے، بلکہ واقعہ بھی ایسا ہوا ہے کہ ہماری مضرتوں اور ہمارے اور دین محمدی کی بیخ کنی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور ہوگا، یہ فتویٰ غالباً ۱۹۲۸ء میں دیا گیا، جیسا کہ ”نظام الفتاویٰ“ میں ایک موقع پر آیا ہے۔

اور حضرت تھانوی، مفتی عزیز الرحمن صاحب، مفتی محمد شفیع صاحب، مفتی محمد کفایت اللہ صاحب، حضرت مدنی سب سے منقول ہے (امداد الفتاویٰ ۱۳/۳، فتاویٰ دارالعلوم ۷، ۲۹/۸، ۳۳، فتاویٰ رضویہ ۲۶۱/۳، ۲۶۲، ۱۹۲/۲، ۱۹۶، فتاویٰ محمودیہ ۳/۲۰۳، ۲۰۵، نظام الفتاویٰ ۱/۳۲۹، ۳۲۹، ۲۳۹/۲،



(۳۶۶)، اور بعد میں مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی، مفتی نظام الدین صاحب، مفتی عبدالرحیم صاحب کافتوی بھی اسی پر ہے، ”اعلاء السنن“ میں بھی اس کا تذکرہ آیا ہے، اور ابی بن خلف کے ساتھ ہونے والے حضرت ابوبکر کے معاملہ کو اس کے لئے بطور اصل ذکر کیا گیا ہے (اعلاء السنن ۱۳/۲۵۹)۔

لیکن بقول مفتی نظام الدین صاحب یہ حکم غیر مسلم حکومت کے بینکوں یا غیر مسلم بینکوں کا ہے، مسلم بینک و ملک کا نہیں، بلکہ اس میں چھوڑ دینا لازم ہے (نظام الفتاویٰ ۲/۳۳۹)، اس لئے کہ جس خطرہ و خدشہ کے پیش نظر یہ حکم دیا گیا ہے وہ غیر مسلم ملکوں اور بینکوں سے ہی ہو سکتا ہے، مسلم ملک و بینک سے کیا سوال ہے؟ حضرت گنگوہی کے فتویٰ سے کم از کم ہندوستان جیسے ملکوں میں ایک دوسری جہت سود کو وصول کرنے کی نکتی ہے، حضرت فرماتے ہیں:

” (سود لینے کا) ایک حیلہ شرعی یہ ہے کہ آدمی خیال کرے کہ سرکار بہت سے محصول اپنی رعایا سے لیتی ہے کہ ہماری شریعت میں ان کا لینا جائز نہیں ہے، کو قانون انگریزی سے وہ خلاف نہیں ہے، مگر شرع محمدی میں ظلم ہے اور ناجائز ہے اور مستحق رو ہے، سو یہ شخص یوں خیال کرے کہ جو غریب رعایا سے سرکار نے محصول شرع کے خلاف لیا ہے اس کو میں سرکار سے مسترد کرانا ہوں اور پھر اس کو وصول کر کے انہیں لوگوں پر تقسیم کر دے جن سے سرکار نے بلا اذن شرع لیا تھا، اس نیت میں شاید اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرمائیں“ (فتاویٰ رشیدیہ طبع پاکہ ۵۵)۔

مگر اس انداز کی توجیہ تو خود ان لوگوں کے حق میں استعمال کے جواز کو پیدا کرتی ہے جو کہ ناجائز ٹیکس بھرتے ہیں۔

### ب۔ سود کا مصرف

جہاں تک سوال ہے حاصل کردہ سود کے مصرف کا تو فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ معروف ہے اور مولانا محمد برہان الدین صاحب کے تفصیلی مضمون کے مطابق یہ اتفاق امر ہے کہ کسی شخص کے پاس کوئی ایسا مال ہے جس کو وہ اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا، اگر مالک معلوم ہے تو اس تک

پہنچائے، جیسے کہ غصب کردہ مال یا لفظ کا عام حکم ہے اور اگر مالک معلوم نہیں ہے تو اس کا حصول کسی عقد کے ذریعہ ہوا ہے، اگرچہ عقد غلط ہو، جیسا کہ ایک موقع پر شاہ عبدالعزیز نے فرمایا ہے (ملفوظات عزیزی ۱/۷، بلکہ اس انداز کی تصریح زاد المعاد میں ابن العیثم نے بھی کی ہے ۲/۲۳۲)۔

یا مالک معلوم ہے مگر اب کسی طرح اس تک پہنچانا ممکن نہیں کہ نہ وہ خود موجود ہے، نہ اس کے ورثہ تو ایسے مال کا حکم یہ ہے کہ اس کو صدقہ کر دیا جائے مولانا سنبھلی صاحب نے بواسطہ ابن تیمیہ، حنابلہ سے اور بواسطہ قرطبی مالکیہ سے بھی یہی حکم نقل کیا ہے، اور احناف کے یہاں تو یہ حکم ہے ہی۔

شامی وغیرہ میں لفظ، غصب، رشوت سب کا حکم اسی قسم کا آیا ہے (شامی ۳/۳۲۳) اور لفظ یا غصب کا حکم مالک تک لوٹا دینے وغیرہ کا نصوص صریح صحیحہ سے ثابت ہے، اس لئے یہ حکم شافعیہ کے یہاں بھی ہے اور چونکہ سود کو غصب و لفظ سے مناسبت ہے جو کہ ظاہر ہے، اس لئے بینک سے وصول کئے جانے والے سود کا بھی یہی حکم ہے کہ اس سود کو لے کر صدقہ کیا جائے۔

اگرچہ مفتی عبدالرحیم صاحب نے لفظ ہونے کی جہت کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ اس کا مالک نامعلوم ولا پتہ بھی نہیں ہے اور ان کو پیچا نانا معذرت بھی نہیں ہے اور یہ رقم واجب الرد بھی نہیں ہے، پھر بینک میں دی ہوئی عین رقم تو واپس ہوتی ہی نہیں (فتاویٰ رضویہ ۳/۲۶۵، ۲۶۶)۔

مگر کہا جاسکتا ہے کہ اس کو عین لفظ کون کہتا ہے، ظاہر ہے کہ غصب، رشوت، لفظ اور سود سب کے الگ الگ حقائق ہیں، البتہ باہم ایک مناسبت اور قدر مشترک ہے، جس کی بنا پر احکام میں توافق ہو سکتا ہے اور ہے۔

سود کو صدقہ کر دینے کے حکم کی اصل کے طور پر مولانا ظفر احمد صاحب نے حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا، اور ”معارف السنن“ میں بواسطہ ”دار قطنی“ حضرت امام صاحب سے ایسے اموال کے حق میں ایک روایت کو اصل بتانا نقل کیا گیا ہے، یہ روایت عاصم ابن کلیب کی ہے جس میں یہ آیا ہے کہ حضور ﷺ مع صحابہ ایک گھر میں مدعو تھے کھانے میں بکری

کا گوشت تھا، آپ ﷺ نے گوشت کی بوٹی منہ میں رکھنے کے بعد فرمایا اسے قیدیوں کو کھلا دو (دارقطنی ۵۳۵/۱۲، ابوداؤد معہذیل ۲۹۵/۱۳، ۲۹۷)۔

ابوداؤد کی ایک دوسری روایت سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں آپ نے پچھنا لگانے کی اجرت کو بار بار استعمال میں لانے کی اجازت طلب کرنے پر فرمایا: اسے اپنے جانور یا غلام کو کھلا دو۔

شاہ عبدالعزیز صاحب نے ذکر فرمایا ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ ایسے مال کا یا تو تبادلہ کر لے یا گھوڑے یا خادم کو کھلا دے یا کافر کو اجرت میں دے دے، مگر یہ حدیث کہاں کی ہے اور کیسی ہے یا حدیث ہے بھی یا نہیں تحقیق نہیں ہو سکی ہے۔

بہر حال نصوص صریحہ و صحیحہ سے ثابت اسی اصل و قاعدہ کی بنا پر سود کا جو مصرف عموماً علماء نے تجویز کیا ہے وہ اس کو صدقہ کر دینا ہے بقول مولانا سنبھلی صاحب جدہ کے اندر ۱۳۹۹ء میں منعقدہ ایک فقہی و علمی مجلس کے مختلف ملکوں کے شرکاء نے اس کو بالاتفاق طے کیا، اور ہمارے اکابر عرصہ سے یہ فتویٰ دیتے چلے آ رہے ہیں، حضرت تھانوی سے لے کر موجودہ حضرات تک (بینک انشورنس اور سرکاری قرضے ۴۲، ۴۳، فتاویٰ رضویہ ۲۶۱/۳، ۲۶۳، دو گہر فتاویٰ)۔

رہا اس کا سوال کہ سود کا جیسے دینا حرام ہے، لہذا بھی حرام ہے، اور یہ کہ استعمال جیسے اغنیا کو منع ویسے فقراء کو بھی، شق اول کا جواب یہ ہے کہ جواز بر بنائے ضرورت، اسلام و مسلمانوں کو ایسے ضرر شدید سے بچانے کے لئے ہے، جو سود لینے کی ضرورت سے بڑھ کر ہے (نظام الفتاویٰ ۳۲۹)۔ اور شق ثانی کا جواب یہ ہے کہ فقراء کے لئے حلت اس لئے ہے کہ سود کا مال اصلاً بینک کی ملک نہیں ہے، بلکہ دوسرے سود لینے والوں کی ہے جو ہم کو معلوم نہیں، اب سود لینے والا اصلی مالک کو لوٹا نہیں سکتا، تو لفظ کی طرح اس کی طرف سے صدقہ کر دیتا ہے۔

اس صورت میں یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی بھی غریب کو دے دے، مسلمان ہو یا غیر مسلم یا یہ کہ مسلمان و مستحق زکوٰۃ کی تخصیص ہے؟ مفتی نظام الدین صاحب کامیلان یہ ہے کہ تخصیص

ہے، انہوں نے بار بار مستحق صدقہ و مستحق زکوٰۃ کو دینے کی صراحت کی ہے (نظام الفتاویٰ ۲۵۸/۱، ۳۲۸/۲، ۳۳۹/۲، ۳۶۱)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب نے اولیٰ ضرور کہا ہے مگر ضروری نہیں قرار دیا ہے (فتاویٰ رنمیہ ۱۳۱/۶)۔

باقی حضرات نے کوئی قید نہیں لگائی ہے، بس یہ فرماتے ہیں کہ فقراء مساکین و اہل حاجت کو دے دے، جو احادیث بطور استدلال یا مناسبت ذکر کی گئی ہیں ان سے تو اس کی تائید ہوتی ہے کہ کوئی قید نہیں ہے، اس لئے کہ عاصم ابن کلیب کی روایت میں آیا ہے کہ قیدیوں کو کھلا دو اور وہاں قیدی کفار ہوتے تھے، اور دوسری روایت میں خادم کا ذکر ہے جو کہ غیر مسلم بھی ہوتے تھے، اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ بکری والے واقعہ میں بھی حلت کی جہت موجود تھی، قیمت دیدی گئی تھی، جسے مالک کی بیوی نے وصول کیا تھا، صرف یہ کہ مالک (شوہر) بموقع موجود نہ تھا اور بچھنے کی اجرت جمہور کے نزدیک حلال ہے (اعلاء السنن ۳۵۹/۱۳) اور حضرت ابو بکر کے واقعہ میں مولانا ظفر احمد صاحب نے صدقہ کو تورع پر محمول کیا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ایسے مال کا ایسی صورت حال میں صدقہ کرنا واجب ہے جس سے تخصیص کا خیال ہوتا ہے کہ صدقات واجبہ کا مصرف مسلمان بھی ہیں، صرف ذمی کو فطرہ مل سکتا ہے، مگر یہاں ذمی کہاں؟ البتہ مفتی عبدالرحیم صاحب نے حضرت تھانوی کی ”الظرائف و الظرائف“ سے یہ نقل کیا ہے، صدقہ واجبہ اور تصدق واجب کے درمیان فرق ہے اور دونوں کے مصرف کا ایک ہونا ضروری نہیں ہے۔

غنی لفظ کا محل ہے جو کہ واجب التصدق ہے، مگر صدقہ واجبہ کا محل نہیں ہے، ایسے ہی قربانی کی کھال اور اس کی قیمت کو صدقہ کرنے کا حکم ہے مگر کھال کسی بھی کو دے سکتا ہے (فتاویٰ رنمیہ ۲۶۶/۳)۔

دوسرا مصرف اس وقت کے ہمارے تینوں اکابر اہل افتاء مفتی محمود حسن، مفتی نظام الدین

صاحب، مفتی عبدالرحیم صاحب نے یہ ذکر فرمایا ہے کہ اس رقم کو غیر شرعی سرکاری ٹیکس میں لگا دیا جائے، غیر شرعی کا معیار یہ ہے کہ ایسا ٹیکس جس کی بظاہر کوئی منفعت ہم کو نہ حاصل ہو رہی ہو، مثلاً انکم ٹیکس، سیل ٹیکس میں، لیکن وائر ٹیکس وغیرہ میں نہیں البتہ مفتی عبدالرحیم صاحب بدرجہ مجبوری جب کہ ٹیکس ادا کرنے کی حیثیت نہ ہو یا بہت بوجھ ہو تب اس کی اجازت دیتے ہیں، ورنہ نہیں، اور باقی دونوں حضرات کے نزدیک یہ مصرف صدقہ پر مقدم اور اس سے اولیٰ ہے (فتاویٰ محمودیہ ۲۰۳/۴)۔

اگرچہ اس مصرف میں لگانے میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مال حرام ہو دے جائے حرام رفت، مگر اصل بنا اس کی جو قاعدہ پیچھے گزر چکا ہے اس کی ایک شق پر ہے کہ مملوک غیر حتی الامکان مالک تک پہنچنا چاہئے بینکوں سے ملنے والے سود میں اگرچہ یہ احتمال شامل ہے کہ بینک کے قرض داروں سے لئے ہوئے سود سے کھاتے داروں کو سود دیا جاتا ہے، مگر بینک تجارت بھی کرتا ہے، پھر کھاتے دار کا معاملہ براہ مست بینکوں سے ہی ہے، اس لئے کہ اس کا اصل مالک بینک اور حکومت ہی ہیں تو کسی عنوان سے حکومت کو لوٹانا اصل مالک کو لوٹانا ہے جیسا کہ ایک موقع پر مفتی نظام الدین صاحب نے صراحت بھی کی ہے (نظام الفتاویٰ ۲/۴۳۹) اور بظاہر یہ بات دل کو لگتی بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تیسرا مصرف جسے ان تینوں ارباب افتاء میں سے مفتی عبدالرحیم صاحب نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے، بلکہ ایک موقع پر اس کو مدلل و مبرہن کر کے پیش کیا ہے، اور بظاہر یہ ان کے نزدیک ٹیکس سے مقدم ہے کہ اس سے پہلے اور اس کے مقابلے میں توسیع کے ساتھ انہوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اسے عام مسلمانوں ورفاہ عام کے کاموں میں استعمال کیا جائے، یعنی دین کی نشر و اشاعت، کوئی قومی و ملی کام و خدمت، یتامی و مساکین کی امداد، طلباء کے وظائف، مسافر خانہ و کنواں کی تعمیر، ہڑکوں کی روشنی، عوامی بیت الخلاء اگرچہ مسجد کا ہو وغیرہ میں اسے صرف کیا جاسکتا ہے۔

اس مضمون کے متعدد فتاویٰ مفتی کفایت اللہ صاحب سے، نیز مفتی سعید احمد صاحب (سہارنپوری)، حضرت مدنی اور بعض علماء مراد آباد سے منقول ہیں اور مفتی عبدالرحیم نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اگرچہ انہوں نے لفظ کے درجہ میں ہونے سے انکار کیا ہے، مگر کہا ہے کہ اگر لفظ بھی ہو تو یہ مصرف ہو سکتا ہے کہ اسلامی بیت المال کے اموال میں ایک جہت یہ بھی ہوتی ہے (فتاویٰ رضویہ ۲۶۰۳، ۲۶۷۷)۔ جیسا کہ حضرت مدنی کے ایک فتویٰ میں آیا ہے اور مفتی عبدالرحیم صاحب نے اس کو ذکر کیا ہے۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں ”کتاب السیر“ کے مسائل کے تحت یہ مسئلہ آیا ہے، اہل حرب کا جو مال مسلمانوں کو اہل حرب سے جنگ کے بغیر حاصل ہو جسے شریعت کی اصطلاح میں ”فنی“ کہتے ہیں اس کا مصرف مسلمانوں کے مصالح ہیں جس کے تحت یہ سارے امور آجاتے ہیں (مکتوب شیخ الاسلام ۷۲/۲)۔

مولانا گیلانی نے ہندوستان یا دارالحرب میں سود لینے کے جواز کے سلسلہ میں جو مضمون لکھا ہے اس کی بنا ہی اس پر ہے کہ یہ ”فنی“ ہے، لہذا اس کو وصول کرنا چاہئے، بلکہ اس کا نہ لینا قومی و وطنی جرم ہے، مولانا گیلانی کے پورے مضمون کی تردید، مودودی صاحب نے کر دی ہے، اور فقہ حنفی کی رو سے، لہذا وہاں دیکھنے کے لائق ہے، مگر یہاں یہ عرض ہے کہ ہمارے حضرات نے جو عموماً اس شق کو نہیں اختیار کیا ہے اس کا باعث یہ ہو سکتا ہے کہ ایسے کاموں میں صرف کرنے پر خود اسی چیز سے براہ راست صرف کرنے والا بھی فائدہ اٹھائے گا، اور ظاہر ہے کہ یہ اس کے لئے منع ہے، بقول مفتی نظام الدین صاحب اس کو تو حاصل کرنے والا نہ خود استعمال کر سکتا ہے، اور نہ کسی طرح ضائع کر سکتا ہے، راستہ صدقہ ہی ہے۔

اور اصل بات یہ ہے کہ اس قول کی بنا اس پر ہے کہ ہم کو بینک سے جو سود مل رہا ہے وہ محض حکومت وغیر مسلم کا پیسہ ہے اور ملک چونکہ دارالحرب ہے، لہذا ان کی رضاء سے اس کا لینا درست ہے، مگر یہ تفصیل پیچھے آچکی ہے، اور ہندوئی الوقت دارالحرب نہیں اور اس بڑھ کر یہ کہ اس وقت ہر

بینک جو سود دیتا ہے اس میں ہم مسلمانوں کا مال بھی ہوتا ہے تو اسے کیسے اہل حرب کے مال کے مواقع میں صرف کیا جاسکتا ہے مصرف کے سلسلہ میں لفظ ہونے کی تقدیر پر یا اہل حرب کا مال ہونے کی تقدیر پر خود بھی استعمال کرنے کی شق نکلتی ہے، مگر ایک تو عین لفظ نہیں، دوسرے حلت و حرمت میں احتیاط کا متقاضی اجتناب ہے اور حربی کے مال کے متعلق تفصیل گزر چکی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

### ج۔ سرکاری اور غیر سرکاری سود کا فرق

سود ”سود“ ہے، اس میں سرکاری و غیر سرکاری بینک کا کوئی فرق نہیں۔ بجز اس کے کہ غیر سرکاری بینک یا افراد سے حاصل ہونے والا سود ٹیکس میں نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ جو بنا ہے اس کے جواز کی وہ اس میں نہیں پائی جاتی، مفتی نظام الدین صاحب فرماتے ہیں کہ بینک سے (سود کی رقم) مل رہی ہے تو کل مستحق صدقہ کو بطور صدقہ دے کر اپنی ملک سے نکال دینا ہے (نظام الفتاویٰ ۲/۴۳۹)۔

### ۵۔ سود کے لینے دینے کا فرق بالخصوص غیر اسلامی ملک میں

سود و رشوت ان دونوں کا لینا دینا دونوں حرام ہیں، نصوص دونوں کو عام ہیں، ”لعن رسول اللہ ﷺ الراشی والمرتشی“ (ترمذی کتاب الاحکام)، ”لعن رسول اللہ ﷺ: آکل الربا و موكله۔ الحدیث“ (مشکوٰۃ بحوالہ مسلم ۲۲۳)۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ سود و رشوت کا لینا، حرام مال کا کمانا اور جمع کرنا ہے، اور حرام کا کھانا اور استعمال میں لانا زیادہ سخت ہے، غالباً اسی لئے قرآن کریم میں سود کی حرمت کے سلسلہ میں دینے کے بجائے کھانے کا ذکر آیا ہے: ”الذین یأکلون الربا، الآیة، یا ایہا الذین آمنوا لاتأکلوا الربا أضعافاً مضاعفة“ سود دینے والا حرام فعل کا ارتکاب کرتا ہے، مگر حرام مال کو استعمال نہیں کرتا۔

اسی لئے فقہاء نے جو استثناءات ذکر کئے ہیں، ان میں رشوت دینے یا سود دینے کا ذکر آیا

ہے، ہاں حرام کے ارتکاب اور حرام پر تعاون کی وجہ سے اس جواز کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے، رشوت کے سلسلہ میں شامی میں ہے: اگر دین کی حفاظت کے لئے رشوت دے تو جائز ہے، اسی طرح اگر کسی ظالم حاکم کو اپنی جان یا مال سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے اور اپنا حق لینے کے لئے دے تو یہ رشوت نہیں ہے، اور سود کے متعلق ”الاشباہ“ کا یہ جزئیہ معروف ہے: ”یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح“۔

جب سودی قرض لینے اور سود دینے کے جواز کا مدار حاجت و ضرورت ہے تو ضرورت و حاجت تو ایک خاص حالت کا نام ہے جو کہیں بھی پیش آ سکتی ہے، اس لئے نفس حکم میں تو اسلامی ملک و غیر اسلامی ملک کے درمیان فرق کا سوال نہیں، البتہ یہ ضرور ہے کہ مسلم ملک میں چونکہ اسلامی نظام رائج ہوتا ہے اور اسلامی معاشرہ ہوتا ہے، اس لئے ضرورت مندوں کی ضروریات کی کفالت کی مختلف صورتیں موجود ہوتی ہیں، اعانت و امداد کے قبیل کی بھی کہ ان کو رقم کا مالک بنا دیا جائے اور بغیر سود کے قرض کی بھی۔

مگر غیر اسلامی ملک میں نہ تو اسلامی نظام بیت المال اور عشر و خراج اور زکوٰۃ و صدقات وغیرہ ہیں اور نہ اسلامی معاشرہ و ایثار، اس لئے نہ بطور ملک آسانی سے ملنے کا سوال اور نہ بطور قرض، یوں بھی اب جو حالات ہیں ان میں افراد شخصی طور پر قرض دینے سے گھبراتے ہیں کہ بکثرت لینے والے نہ صرف یہ کہ دینے سے انکار کرتے ہیں، بلکہ بعض مرتبہ فساد کا ذریعہ بھی بن جاتے ہیں۔

اسلامی ملک و غیر اسلامی ملک کے درمیان اس نمایاں فرق کی بنا پر یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ غیر اسلامی ملک کے اندر رہنے والا مسلمان زیادہ اس بات پر مجبور ہو سکتا ہے کہ اپنے اور اپنے اہل و عیال کی جان بچانے کے لئے ایسا قرض لینے پر مجبور ہو جائے، چنانچہ مفتی نظام الدین صاحب نے ہندوستان کی نسبت سے متعدد مواقع پر اس قسم کے حالات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

## ۶۔ ضرورت کی بنا پر سودی قرض

فقہ حنفی میں اس سلسلہ میں ”الاشباہ والنظائر“ کا جزئیہ بہت معروف ہے جسے عموماً ارباب



افتاء ذکر کیا کرتے ہیں (حاجت مند کے لئے کچھ نفع کے عوض قرض کا لینا جائز ہے)، لیکن یہاں دوسوال پیدا ہوتے ہیں، پہلا سوال یہ ہے کہ وہ حاجت کیا ہے اور وہ محتاج کون ہے جس کے لئے یہ جواز ہے، دوسرا یہ کہ جواز جہاں اور جس کے لئے ہوگا کس حد تک، فقہ کی اصطلاح میں حاجت اور ضرورت کیا ہے اور اس کے احکام و تفصیلات تو ”الاشباہ والنظائر“ اور اس کی شروح وغیرہ میں مذکور ہیں اور ارباب افتاء ذکر کرتے ہیں اور کریں گے، میں تو اس موقع پر زیر بحث مسئلہ کی نسبت سے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ سود کے جواز کا محتاج بقول مفتی محمود حسن صاحب:

۱- ایسا شخص ہے جو اس درجہ محتاج ہو کہ کما نہیں سکتا اور بغیر قرض گزارہ کی کوئی صورت نہیں اور قرض بغیر سود کے ملتا نہیں (محمود یہ ۲۳۶/۳، ۲۳۲، نیز ۳۰۷/۶، رسمیہ ۳۶/۶ نظام الفتاویٰ ۳۶۳/۲)، یعنی یہ محتاج ایسا شخص ہے کہ جس کے پاس ضروریات زندگی کی صورت میں یا سامان کی صورت میں کوئی اثاثہ نہیں ہے اور نہ وہ کمانے پر قادر ہے۔

۲- یہ محتاج ایسا شخص ہے جس کے پاس ضروریات زندگی، مکان، کپڑے، ضروری برتن کے صورت میں اثاثہ ہے، مگر ضروریات پورا کرنے کے لئے نقد اثاثہ نہیں ہے اور ضروریات کا جو سامان بیچ دے تو عزت کے ساتھ سر و بدن چھپانے کی صورت بھی جاتی رہے اور کمانے پر بھی قادر نہیں۔

۳- یہ محتاج ایسا شخص ہے کہ جس کے پاس مکان وغیرہ ضروریات کے ساتھ اتنی کم زمین ہے جس سے کسی طرح اس کی ضرورت کی بقدر غلہ کی یافت ہو سکتی ہے مگر اس کے حصول کے لئے معاون چیزیں نہ ہونے کی وجہ سے اسے زمتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، مثلاً کھاد، بیج و سبزی کے حق میں اور اس کے مخصوص حالات کے پیش نظر مزدوری کے حق میں بھی زحمت ہوتی ہے کہ خود بدن سے محنت نہیں کر سکتا اور نہ مزدوری سے پیسے کما سکتا ہے اور ایسے شخص کو غیر سودی قرض یا کوئی امدادی رقم کہیں سے حاصل نہیں ہو سکتی تو ایسا شخص اس حد کے تحت آئے گا۔

اور خیال رہے کہ کمانے پر قادر نہ ہونے کا صرف یہ مطلب نہیں ہے کہ صحت و قوی کمزور

ہوں، بلکہ صحت و قوی ہوتے ہوئے آدمی خاندانی طور پر محنت و مشقت کا عادی نہیں ہے تو وہ بھی قادر نہیں شمار ہوگا (جیسا کہ فقہاء نے زکوٰۃ کے مصرف و سوال کے جواز کے حق میں اس کی صراحت کی ہے)۔

اور جیسے قدر کفاف روزی کے لئے آدمی کو محتاج قرار دے کر جواز ہو سکتا ہے، ایسے ہی اگر رہائش کے مسئلہ میں آدمی واقعی مجبور ہو کہ کرایہ گراں پھر کرایہ داری مستقل زحمت تو ضرورت کے لئے کافی مکان بنانے کی حد تک بھی اسے محتاج قرار دیا جاسکتا ہے (یہ تفصیل اساتذہ کے فتاویٰ سے ماخوذ ہے، بلکہ اس انداز کے امور ان فتاویٰ میں صراحت آئے ہیں)۔

ایسا شخص کہ جس کے پاس ایک معقول ذریعہ معاش ہے جو بقدر کفاف روزی دیتا ہے وہ اسے اور اچھا کرنا چاہے یا پھیلانا چاہے تو وہ محتاج نہیں ہے، جیسے کہ رہائش کے ایک مکان کے علاوہ اگر مزید ایک مکان ہے جس کے کرایہ کو استعمال کرتا ہے، مگر کافی ہے تو وہ محتاج نہیں ہے اسے مکان بیچ کر ذریعہ معاش اپنانا چاہئے، اسی طرح زائد از ضرورت گھر کا سامان ہوتے ہوئے انسان محتاج نہیں کہلائے گا۔

حضرت گنگوہی نے ایک فتویٰ میں فرمایا کہ مکان اگرچہ نقصان کے ساتھ بیچنا پڑے مکان بیچ دے، مگر سود نہ دے، جیسے کہ احتیاج کے تحت اس کو بھی شمار کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کے پاس وسیع کاروبار ہے، کاروبار پھیلانے کے لئے وافر سرمایہ موجود ہے، لیکن اگر وہ اپنی ضروریات کے لئے سرمایہ کو سامنے لاتا ہے تو سرکاری قوانین کے سامنے اس کو جواب دہ ہونا پڑے گا، بلکہ مجرم کے کٹہرے میں کھڑا ہونا پڑے گا اور بڑی زحمتیں اور نقصان اٹھانے پڑیں گے، اب وہ مجبور ہو کر اپنی جائز کمائی کو بیچنے کے لئے اگر اقدام کرے تو اس کو بھی ضرورت میں شمار کیا جاسکتا ہے (نظام الفتاویٰ ۱/۳۳۹، ۳۴۰)۔

جیسے کہ کاروبار وغیرہ کے انشورنس کے حق میں اہل افتاء کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ چونکہ یہ جواز مخصوص حال و حاجت کی بنا پر ہے، اس لئے صرف اسی حد تک ہوگا کہ جس سے یہ حاجت

آدمی کی پوری ہو جائے، یعنی معقول صورت میں کہ جو گزارہ کے لئے واقعی کافی ہو اور اس کی ضرورت کی حالت ختم ہو جائے، جیسا کہ جواز کے فتاویٰ کے ساتھ اکابر نے صراحت کی ہے، اور فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے۔

۷۔ ترقیاتی اور اسکیمیں قرضے

مفتی نظام الدین صاحب نے اپنے فتاویٰ میں بار بار اس کی صراحت کی کہ حکومت کی ترقیاتی و فلاحی اسکیموں کے متعلق قرضوں کی حیثیت عام ضرورتوں کے تحت لئے جانے والے قرضوں سے مختلف ہے، حکومت کا مقصد ایسے قرضوں سے بالخصوص زراندوزی و تحصیل زر نہیں ہے بلکہ ملک کے معاشرہ کی فلاح و صلاح ہی ہوتی ہے، اور اس کے تحت انہوں نے اس کی وضاحت کی ہے کہ ایسے قرضے کی جن میں گورنمنٹ اصل دی ہوئی رقم پر کچھ چھوٹ دے کر واپسی کا مطالبہ کرتی ہے اور ایک وقت مقررہ پر ادا نہ کر سکنے کی صورت میں پھر اضافہ کرتی ہے، حتیٰ کہ اضافہ شدہ رقم کے ساتھ باقی ماندہ رقم اصل کے برابر اور بعد میں اس سے زائد بھی ہو جاتی ہے، ایسے قرضے سودی قرضے کے تحت اس وقت تک نہ آئیں گے جب تک کہ قرض لینے والے کو واپسی میں اصل رقم سے کچھ زائد دینے کی نوبت نہ آئے، اس لئے کہ اس سے پہلے جو کچھ دے گا اس پر سود کی تعریف صادق نہ آئے گی، اور سود کہنے سے رقم سود نہ بن جائے گی (نظام الفتاویٰ ۲۵۶/۱، ۲۶۹ وغیرہ)۔

دوسرے ایسے قرضے کہ جن میں حکومت بنیادی طور پر ضرورت مندوں کو نقد رقم فراہم کرنے کے بجائے ضرورت کے اسباب مشینری وغیرہ فراہم کرتی ہے اور اس کے ساتھ کام چلانے کے لئے معمولی رقم بھی دیتی ہے وہ بھی عام سودی قرضوں کے تحت نہیں آئیں گے، اس لئے کہ واپسی میں جو زیادتی دی جائے گی اس میں بھی دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ ہم نے گورنمنٹ سے پیسہ لے کر مشین نہیں خریدی، بلکہ گورنمنٹ نے ہم کو خرید کر دی ہے، اب اگر وہ اپنی دی ہوئی رقم پر ہم سے کچھ زائد لیتی ہے تو کو یا وہ مشین کی قیمت ہی لیتی ہے جو کہ گورنمنٹ و کمپنی کے درمیان

کم ہے اور ہمارے وکورنمنٹ کے درمیان زیادہ۔

دوسرے یہ کہ زائد رقم جو دی جائے گی ظاہر ہے کہ گورنمنٹ کو اپنا نظام چلانے اور عوام کی ایسی ضروریات کے پورا کرنے کے لئے وسیع عملہ اور دیگر اشیاء کی ضروریات ہوتی ہے، اس لئے یہ زائد رقم انتظامی اخراجات کے لئے بطور اجرت و فیس کہی جاسکتی ہے، یعنی ایسے قرضوں میں زائد دی جانے والی رقم کے حق میں یہ توجیہ کی جاتی سکتی ہے، مفتی صاحب نے فرمایا بالخصوص ہندوستان جیسے ملک میں اگرچہ ان کا یہ قصد نہ ہو، مگر ضرورت کی بنا پر جیسے حضرت تھانوی نے منی آرڈر کی فیس میں توجیہ فرمائی ہے، جواز کی شق نکالنے کے لئے۔ ایسے ہی یہاں بھی ہو سکتی ہے۔

اور یہ توجیہ اس قسم کے معاملات اور ضرورتوں کے عام ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئی ہے، مفتی صاحب موصوف نے اس جہت سے بڑی تفصیلی اور واضح مدلل گفتگو فرمائی ہے اور قواعد کی بنیاد پر توجیہ کی ضرورت و مناسبت کو ثابت کیا ہے۔

اور دوسری جہت وہ بھی سوچی جاسکتی ہے جس کو سوالنامہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب یہاں اسلامی بیت المال زکوٰۃ و صدقات نہیں، نہ غیر سودی قرضے اور رعایا ہونے کی بنا پر ہمارا بھی قرض لینا اور سود دینا ہی وسیلہ ہے، اس حق کے وصول کرنے کا، تو اس کو مجبوری کے درجہ میں اس رشوت کی حیثیت دی جائے جو کہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے دی جاتی ہے، بہر حال ایسے قرضوں میں یہ دونوں جہتیں سوچی جاسکتی ہیں۔

دل جس پر مطمئن ہو جائے یا پھر کوئی دوسری رائے اختیار کی جائے اور ان دو قسم کے ماسوا قرض جن میں کوئی معافی نہیں، یا یہ کہ نقد ہی نقد یا وافر مقدار میں نقد لیا جاتا ہے، عام حالات میں ان کا جواز نہیں ہوگا۔

#### ۸- معافی والے قرضے

بظاہر تو یہ صورت جائز ہے کہ اس پر کم از کم اس وقت تک سود کی تعریف صادق نہیں آتی جب تک کہ مقروض کی طرف سے واپس کی جانے والی رقم اصل سے زائد نہ ہو جیسا کہ پیچھے

گذر چکا ہے، البتہ ایک اشکال یہ ہے کہ ابتداء معاملہ میں یہ بات بھی بہر حال سامنے آتی ہے کہ اگر مقررہ وقت پر مطلوبہ باقی ماندہ رقم ادا نہ کر سکے تو پھر اس حساب سے مزید دینا ہوگا جو کہ بڑھتے بڑھتے اصل سے زائد ہو سکتی ہے۔

#### ۹- بینک کے واسطے سے سود کے ساتھ تجارت

منفقی نظام الدین صاحب نے بینک کے ذریعہ تجارت کی صورتوں کی تنقیح کرنے کے بعد جو تفصیل بیان کی ہے اس کے مطابق اگر مال منگانے یا بھیجنے والا اپنے اختیار سے بینک سے اس رقم کا مطالبہ کرتا ہے بالخصوص مال منگانے کی صورت میں، اور صورت یہ ہوتی ہے کہ خریدار پوری قیمت بینک سے قرض لے کر ادا کرتا ہے، یا یہ کہ بینک سے معاملہ کر کے اس کے ذریعہ ادا کرتا ہے تو یہ سودی معاملہ کہلائے گا اور ضرورت کے بغیر اس کا جواز نہ ہوگا، ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ قانونی مجبوری ہو کہ واسطہ بنایا جانا ضروری ہو، یا غیر سودی قرض نہ ملے، یا ملے مگر زیادہ شرح کے ساتھ (نظام الفتاویٰ ۱/۴۴)، اور اگر سود لینے کی صورت بینک کو واسطہ بنانے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے تو یہ ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے اہون ہے کہ اس میں آدمی کو سود دینا نہیں ہے ملنا لینا ہے جسے حاصل کر کے مستحق کو دیکروہ اس سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

بہر حال از روئے اصول و گذشتہ تفصیلات منفقی صاحب کی توضیح و تفصیل معقول معلوم ہوتی

ہے۔

#### ۱۰- شخصی و حکومتی بینکوں کے سودی فرق

بظاہر دونوں قسموں کے بینکوں سے قرض لے کر سود ادا کرنا یکساں حیثیت رکھتا ہے۔

#### ۱۱- سرکاری زحمتوں سے بچنے کے لئے شخصی سودی قرضے

بظاہر یہ شق ”أهون البلیتین“ کے تحت آتی ہے، دیکھا یہ جائے گا کہ حکومت سے معاملہ کرنے کی صورت میں اگر اس کو واقعی زیادہ زیر بار ہونا پڑتا ہے، سود بہر حال دینا پڑتا ہے، مزید

{۳۰۲}

رشوت بھی دینی پڑتی ہے اور اپنی حلال و محفوظ کمائی کو خطرہ میں ڈالنا پڑتا ہے تو پھر جن ضرورتوں کے تحت سرکاری قرضہ لیا جاسکتا ہے اس کی بھی گنجائش ہو سکے گی۔

☆☆☆

اختلافات امر کی شرعی حیثیت

مولانا محمد ابو بکر قاسمی، مدرسہ اسلامیہ، شکر پور بھر وارہ، درہنگہ

اختلاف جو سو ردین سے متعلق ہو، اور احکا مفرعیہ میں ہو، اور دلیل کے ساتھ ہو، خواہ دلیل نص ہو یا اپنا اجتہاد ہو یا کسی متبوع صالح کا اجتہاد ہو، یا فتویٰ ہو، اس اختلاف کا حکم یہ ہے کہ یہ با تفاق علماء مقبول و محمود ہے، اور اس اختلاف میں ایک فریق کا دوسرے کی تفصیل و تصدیق کرنا یا با ہم عداوت رکھنا امرنا جائز ہے اور اس اختلاف کو ختم کرنے کی کوشش کرنا بھی بے سود ہے کیونکہ اس قسم کا اختلاف حضور پاک ﷺ کے مہر مبارک سے چلا آ رہا ہے بلکہ اس کی نظیر انبیاء و صالحین میں بھی رہی ہے چنانچہ قرآن پاک میں سورہ انبیاء میں واقعہ حرث سے متعلق مذکور ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے فیصلہ کے برعکس سیدنا سلیمان علیہ السلام نے فیصلہ کیا، لیکن قرآن پاک میں اس کی تردید کے بجائے تحسین وارد ہے چنانچہ اصدا کی ہے

”و کلا ایضا حکما و علما“ (سورہ انبیاء ۷۹)۔

موسوع فقہیہ میں فروعی مسائل کی دو قسم کی گئی ہے ۱۔ جو دلیل قطعی سے ثابت ہو، جیسے پانچوں نماز کی فرضیت، زکوٰۃ و حج کی فرضیت، زنا کی حرمت وغیرہ فروعی مسائل کی یہ قسم اول اختلاف نہیں ہے اور حضرات فقہاء نے اس میں اختلاف کرنے والے کو کافر قرار دیا ہے ”لہذا لیس موضعا للخلاف و من خالف فیہ فقد کفر“ (موسوع فقہیہ ۲/۲۹۳)۔

۲۔ فروعی مسائل کی دوسری قسم وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے نہ ہو، اور عام لوگوں سے اس کے دلائل عقلی ہوں فروعی مسائل کی اسی قسم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے اور دلیل کے عقلی ہونے کے سبب حضرات علماء نے اس قسم کے اختلاف کو امت کے لئے رحمت قرار دیا ہے جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہے ”اختلاف امی رحمة“ (خرجہ نصر المتقدی فی کتاب الحجۃ کما فی ہاشم الموسوع ۲/۲۹۵)، ایک دوسری حدیث میں وارد ہے ”و اختلاف اصحابی لکم رحمة“ (رواہ ابی نعیم کما فی الموسوع ۲/۲۹۵، و فی متناہ فی المقلوۃ ۲/۵۵۳ حدیث طویل)۔

پہلی حدیث کی سند کا حال معلوم نہیں، دوسری حدیث کی سند میں ایک راوی ضعیف ہے تاہم دونوں حدیث میں مذکور مضمون کی تائید قرآن پاک کی مندرجہ بالا آیت سے ہوتی ہے۔

اختلاف کی ایک قسم یہ ہے کہ اختلاف فروعی مسائل میں ہو اور بلا دلیل محض رائے سے ہو، جیسا کہ دور حاضر کے مدعیان عقل بلا تحصیل علم دین، مسائل دینیہ میں علماء سے اختلاف کرتے ہیں، اور بجائے دلیل کے اس کے مقابل اپنے خیال کو پیش کرتے ہیں، لیکن شرعا ایسا اختلاف مذموم ہے اور امر بمعصیت ہے خصوصاً نص کے مقابلہ میں رائے کو پیش کرنا شیطانی عمل ہے کیونکہ جب خدائے تعالیٰ بشمول شیطان کفر شتوں کو حکم دیا تھا کہ آدم کو عبدہ کرو تو شیطان نے اس حکم پر عمل نہیں کیا، اور جب اس سے عبدہ نہ کرنے کی وجہ پوچھی گئی تو اس نے ”الا خیر مدہ خلقنی من نار و خلقنی من طین“ (الاعراف ۱۴) کہہ کر اپنے فاسد قیاس کو پیش کیا جس کے سبب وہ رندہ درگاہ ہو گیا، نیز قرآن

پاک میں ادنا دھڑا ہدی ہے "ولا لقف مالبس لك به علم" (الاسراء ۳۶)، "و فی حدیث طویل اذا لم یبق عالما انخلد الناس رؤسا جهالا فاستلوا فاقوا بغير علم فضلوا و اضلوا" (مشکوٰۃ ۱/۳۳)۔ چونکہ ائمہ مجتہدین نے اپنے مناہج کی روشنی میں جو فقہی ذمہ امت کے سامنے پیش کیا ہے وہ بنیادی طور سے کتاب و سنت ہی کو ملحوظ رکھ کر مرتب و مستنبط کیا گیا ہے اس لئے ان ذخائر فقویہ کو حضرات فقہاء کی محض ذاتی رائے قرار دینا ان کی اتباع کو اتباع ہوئی کہتا اور سلف کی اجتہادی کوششوں کے شریعت ہونے سے انکار کرنا سراسر غلط و باطل ہے نیز اختلافات ائمہ جو معمولہ طبائع اور الوان و السنہ کے اختلافات کے ہے ان کو ایران و کفر اور ملت و بدعت والے اختلاف کے ماننے اور دینا بھی سراسر غلط ہے، کون نہیں جانتا کہ حضرات ائمہ کے درمیان فقہی مسائل میں اختلافات کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ خود حضرات صحابہ کے اقوال میں اختلافات ہیں اور حضرات صحابہ کے ماہین اختلافات کی وجہ سے روایات حدیث میں اختلافات کا ہوا ہے اور یہ امر واقعہ ہے کہ اللہ رب العزت نے ہر اس کے مقدس رسول نے احکام شریعت کا بیان انسانی احوال و کوائف کو ملحوظ رکھ کر کیا ہے اور ظاہر ہے کہ انسانی احوال و کوائف میں یکسانیت نہیں ہے اس لئے ان احکام میں اختلاف کا ہونا گزیر تھا، لہذا فقہی مسائل میں جو مجتہدین ہیں حضرات ائمہ کے اختلافات پر بلا دلیل تنقید کرنا باطل ہے، بلکہ فقہی مسائل میں اختلافات کی نظیر قرآن کی قرأتوں کا اختلاف ہے جس طرح قرأتوں کا اختلاف عین حکمت ہے اسی طرح فقہی مسائل میں اختلافات کا ہونا بھی عین حکمت ہے چنانچہ قرآن و سنت کی تصریحات سے اس قسم کے اختلافات کا جواز ثابت ہوتا ہے قرآن پاک کی سورۃ انبیاء میں اختصار کے ساتھ حضرت داؤد علیہ السلام کا ایک فیصلہ کھیت کے معاملہ میں مذکور ہے۔

صاحب روح المعانی علامہ آلوسی بغدادی کے بقول حضرت سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ بطور اتھمان کے تھا اور حضرت داؤد علیہ السلام کا فیصلہ مٹی برقیاس تھا، "القول واللہ تعالیٰ اعلم ان رای مسلیمان علیہ السلام استحسنانا کما ینبئ عنہ قولہ ارفق بالجالین و رای داؤد علیہ السلام لیما" (روح المعانی ۲/۹، مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان)۔

قرآن پاک میں مذکورہ واقعہ کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے "و داؤد و سلیمان اذ یحکمان فی الحورث اذ لفتت فیہ غنم القوم و کنا لحکمہم شاہدین ففہمناھا سلیمان و کلا آتینا حکماً و علماً" (سورۃ انبیاء ۷۹)۔ (داؤد سلیمان کا تذکرہ کیجئے، جب وہ دونوں ایک کھیتی کے معاملہ مشاہدہ کر رہے تھے، پھر ہم نے سلیمان کو (فیصلہ کی پوری نوعیت کو) سمجھا دیا، اور ہم نے دونوں کو علم و حکمت سے نوازا تھا)۔ حضرت حسن بصری کے بقول اللہ تعالیٰ نے مندرجہ آیت میں "و کلا آتینا حکماً و علماً" فرما کر مجتہادی فیصلہ کی تعریف فرمائی ہے اور علامہ آلوسی فرماتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مجتہد سے غلطی بھی ہو جائے تب بعد اس کی وہ غلطی مجتہد کی بدائی کا سو جب نہیں ہے (روح المعانی ۲/۹)۔ کیونکہ حضرت داؤد و سلیمان کی



طرح مجتہد کا قول علم و حکمت عی پر مبنی ہوتا ہے) ”و فیہا دلالة علی ان خطأ المجتهد لا یقدح فی کولہ  
مجتہدا“۔

مندرجہ آہت میں حضرت داؤد سلیمان علیہما السلام کے فیصلہ میں اختلاف کی جس نوعیت کا ذکر کیا گیا ہے  
حضرات ائمہ کے درمیان فقہی مسائل میں اسی نوعیت کا اختلاف ہو کر رہا ہے اس لئے جن لوگوں کو اختلافات فقہاء کی  
شرعی حیثیت سمجھنے میں اشتباہ ہو وہ اس آہت کا بغور مطالعہ کریں، اور تفسیر کی تمام متعلقہ کتابوں کو دیکھ لیں، یقیناً ان کے  
شبہات کے ازالہ کے لئے یہی ایک قرآنی مثال کافی ہے۔

تفسیر مظہری میں اسی آہت کے ذیل میں بخاری و مسلم کے حوالہ سے حضرت داؤد سلیمان علیہما السلام کے  
ایک دوسرے فیصلہ کا ذکر موجود ہے جس کے روی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور پاک ﷺ کو  
یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ دو بچہ والی عورتیں تھیں، ایک کے بچہ کو بھینسا لے گیا، اب دونوں عورتیں سو جو بچہ کے متعلق  
دعویٰ کرنے آئیں کہ یہ میرا بچہ ہے باراً خرد دونوں نے اپنا مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی عدالت میں پیش کیا گیا،  
حضرت داؤد علیہ السلام نے بچہ عمر میں بڑی عورت کے حوالہ کر دیا جب حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ ماجرا دیکھا تو  
انہوں نے فرمایا کہ چھری لاؤ ہم اس بچہ کا دو ٹکڑا کر کے دونوں کو آدھا آدھا ٹٹ دیتے ہیں تو چھوٹی عورت نے کہ بچہ  
بڑی عی کو دے دیجئے لیکن بچہ کا ٹکڑا نہ کیجئے، اس حکمت عملی سے حضرت سلیمان علیہ السلام نے محسوس کر لیا کہ بچہ چھوٹی  
عورت کا ہے چنانچہ بچہ چھوٹی عورت عی کو دلوادیا (تفسیر مظہری ۶/۶۳، بخاری ۱۱..... مسلم ۷/۷۷)۔ اس فیصلہ سے بھی  
حضرات فقہاء کے اختلاف کی نوعیت کو سمجھا جاسکتا ہے۔

بخاری و مسلم میں حضرت عمرو بن اعاصؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”اذا حکم الحماکم فاجتهدوا و اصاب لکم اجران و اذا حکم فاجتهدوا و اخطا لکم

اجر واحد“ (مشکوٰۃ ۲/۳۲۳)

(جب حاکم اجتہاد سے صحیح فیصلہ کرنا ہے تو اس کے لئے دو اجر ہے اور جب حاکم اجتہاد سے فیصلہ کرنا

ہے لیکن فیصلہ میں غلطی کر جاتا ہے تو اس کے لئے بھی ایک اجر وثواب ہے۔

اس حدیث پاک کو نقل فرما کر قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے تفسیر مظہری میں لکھا ہے کہ یہ حدیث صرف تاریخی

ہے کہ مجتہد سے فیصلہ میں غلطی بھی ہو جاتی ہے، اور کبھی اس کا فیصلہ حق بھی ہوتا ہے صواب و خطا کیجا جمع نہیں ہو سکتے یا

فیصلہ صحیح ہوگا یا غلط لیکن فیصلہ میں غلطی ہو جائے تب بھی اس کو ایک اجر ضرور ملے گا، غلطی ہو جانے کی بنا پر نہیں بلکہ فکری

کوشش اور اجتہاد پر اس کو اکبر اجر ملے گا، اجتہاد بجائے خود عبادت ہے طلب حق کی کوشش سو جب اجر ہے اجتہاد کے

بعد غلطی قابل تسامح ہے اور صحت نتیجہ کی صورت میں دو اجر ہوں گے ایک طلب حق کی کوشش کا اور دوسرا حق پر پہنچ جانے

کا (تفسیر مظہری اردو مترجم ۶۶/۸)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ کسی مجتہد کو خطا ہو جانے کے باوجود مطعون نہیں کہا جاسکتا، بلکہ مجتہد غلطی کے

باوجود مستحق اجر ہے بلکہ بعض علماء کی تحقیق کے مطابق اجتہادی مسائل میں جہاں نص قطعی موجود نہ ہو، میر مجتہد مسمیٰ ہوگا، اور اس قول کی تائید میں سورہ انبیاء کی مذکورہ آیت ”و کلا آتینا حکما و عملا“ کو پیش کیا ہے اور دیگر علماء نے اگرچہ صراحت کی ہے کہ اجتہادی مسائل میں حق ایک ہی ہوگا، لیکن چونکہ یہ متعین نہیں ہے کہ حق کیا ہے اس لئے میر مجتہد کی تصویب کی جائے گی، لیکن راجح مطور کے نزدیک اجتہادی مسائل میں جہاں اس کے خلاف قرآن و سنت کی صراحت نہ ہو، اور بندہ کا حق متعلق نہ ہو، حق متعدد ہو سکتا ہے کیونکہ جب کسی قول کے غلط ہونے کی دلیل نہیں اور میر مجتہد نے فیصلہ کرنے میں اجتہاد سے کام لیا ہے تو پھر کیونکر کسی مجتہد کا تخطیہ کہا جاسکتا ہے لہذا اجتہادی مسائل میں حدیث قدسیہ السائیدہ عن عبد اللہ بن مسعود (بخاری ۱۱۰۱/۲) کے مطابق معاملہ ہوگا، وہی وہ روایت جس میں مجتہد سے خطا ہو جانے کا ذکر ہے تو وہ علی سبیل الفرض ہے اس میں بیان حقیقت نہیں ہے کہ اختلافی مسائل میں جہاں نص موجود نہیں ہے لازماً ایک فریق غلطی پر ہے بلکہ اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ اگر خدا نخواستہ مجتہد سے غلطی بھی ہو جائے تب بھی وہ مستحق اجر ہے میر گزلائق ملامت نہیں ہے۔

خود حضور پاک ﷺ کے مبارک دور میں آپ ﷺ کے بعض اصحاب کا مطلب صحابہ نے مختلف طرح سمجھا لیکن آپ نے تردید کے بجائے تقریر و تصویب فرمادی، چنانچہ بخاری شریف میں غزوہ بدر خطبہ ہی کے واقعہ کے ذیل میں مذکور ہے کہ غزوہ خندق کے بعد حضور ﷺ نے مدینہ منورہ میں منادی کے ذریعہ یہ اعلان فرمایا کہ:

”لا یصلبن احد العصر الا فی بسی فریضة فادرك بعضهم العصر فی الطریق فقال بعضهم لا یصلحنی لابیہا وقال بعضهم بل یصلی لم یرد منا ذلک فذلک للبی ﷺ فلم یعدف و احدا مہیم“ (بخاری ۵۹۱/۲)۔

اس روایت سے حضرات فقہاء نے یہ اصول اخذ کیا ہے کہ علمائے مجتہدین جو صحیح مجتہد ہوں اور اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں ان کے اقوال مختلفہ میں سے کسی کو گناہ و منکر نہیں کہا جاسکتا بلکہ دونوں فریقوں کے لئے اپنے اپنے اجتہاد پر عمل پیرا ہونے میں ثواب لکھا جاتا ہے (ستارف القرآن ۱۱۷/۷)۔

مندرجہ تصریحات و تفصیلات سے معلوم ہوا کہ فریقی اور اجتہادی مسائل میں علماء و فقہاء کے درمیان اختلاف ہر دور میں ہوا ہے بلکہ یہ اختلاف حضرات نبیاء اور صحابہ کے زمانہ میں بھی ہوا لیکن قرآن و سنت کی تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر ان کی تردید کے بجائے تعریف و تصویب کی گئی، اس لئے اجتہادی مسائل میں جہاں علماء کا کام ہے کہ قرآن و سنت میں غور کر کے احکام کا استنباط کریں اور جس جگہ ان کے مابین اختلاف رونما ہو صلح کو پیش نظر رکھیں جیسا کہ حضرت داؤد سلیمان کے فیصلہ میں اختلاف کی صورت میں صلح کو پیش نظر رکھا گیا چنانچہ فتح المبارکی میں ہے:

”والاصح فی الواقعة ان داؤد اصاب الحکم و سلیمان ارشد الی الاصلح“ (فتح  
المبارکی ۱۵۸/۱۳)۔

لیکن کسی فریق کے لئے جائز نہیں ہے کہ ایک دوسرے پر ملامت کرے بخاری شریف میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس سے حضرت معاویہؓ کی شکایت کی کہ وہ ایک رکعت وتر پڑھتے ہیں تو حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ وہ بھی یہ ہیں ان کو چھوڑو (فتح الباری ۱/۱۳۱)۔

چنانچہ اصراراً اللہ صمدی ہے ”یٰۤاَیُّهَا السَّلْمٰنُ اطِيعُوا اللّٰهَ واطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولٰٓئِیْ الْاَمْرِ مِنْكُمْ“ (اے ایمان والو! تم مانو اللہ کا اور تم مانو رسول کا اور حاکموں کا (بزرگ علماء جو فقہاء کا))۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی اطاعت کا بھی حکم دیا ہے۔ لوگوں میں جہاں سلاطین داخل ہیں وہیں فقہائے مجتہدین بھی داخل ہیں بلکہ شرعی مسائل میں جس اعتماد و وثوق کے ساتھ عوام کی رہنمائی علماء کر سکتے ہیں اس درجہ میں سلاطین نہیں کر سکتے، بلکہ خود سلاطین کو شرعی مسائل کی دنیا فتنہ میں علماء سے رجوع کرنا ہوگا کیونکہ حدیث نبویؐ کی رو سے حضرات علماء حضرات انبیاء کے صحیح وارث ہیں ”ان العلماء ورثة الانبیاء“ (۱) ، لہذا غیر منصوص فقہی مسائل میں حضرات فقہاء پر اعتماد کر کے ان کی اطاعت و اتباع کرنا اطاعت لولی الامر میں داخل ہے، اور اسی کو اصطلاح میں تقلید کہا جاتا ہے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع نے معارف القرآن میں آیت مذکورہ کی تفسیر میں لولو الامر کی تعیین اور حکم صمدی کی عملی صورتوں کی تشریح کے سلسلہ میں عمدہ بحث کی ہے چنانچہ حضرت مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں۔

”لولی الامر لغت میں ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کے ہاتھ میں کسی چیز کا نظام و انتظام ہو، اسی لئے حضرت ابن عباس، مجاہد اور حسن بصری وغیرہ رضی اللہ عنہم۔ مفسرین قرآن نے لولی الامر کا مصداق علماء فقہاء کو قرار دیا ہے کہ وہ رسول کریم ﷺ کے نائب ہیں، اور نظام دین ان کے ہاتھ میں ہے اور ایک جماعت مفسرین نے جن میں حضرت ابوہریرہؓ بھی شامل ہیں فرمایا کہ اولی الامر سے مراد حکام اور امراء ہیں جن کے ہاتھ میں نظام حکومت ہے تفسیر ابن کثیر اور تفسیر مظہری میں ہے کہ یہ لفظ دونوں طبقوں کو شامل ہے یعنی علماء کو بھی اور حکام کو بھی کیونکہ نظام امر انہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے۔

اس آیت میں ظاہر ائمہ کی اطاعتوں کا حکم ہے اللہ، رسول، اولی الامر، لیکن قرآن کی دوسری آیات نے واضح فرمایا کہ حکم و اطاعت دراصل صرف ایک اللہ تعالیٰ کے ہے ان حکم اللہ کے حکم اور اس کی اطاعت کی عملی صورت چار حصوں (بلکہ تین حصوں) میں منقسم ہے۔

ایک وہ جس چیز کا حکم صراحتاً خود حق تعالیٰ نے قرآن میں ما زل فرمایا، اور اس میں کسی تفصیل و تشریح کی حاجت نہیں، جیسے شرک و کفر کا انتہائی جرم ہونا ایک اللہ وحدہ کی عبادت کرنا اور آخرت اور قیامت پر یقین رکھنا اور محمد ﷺ کو اللہ کا آخری رسول ماننا، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کو فرض سمجھنا یہ وہ چیزیں ہیں جو براہ راست احکام ربانی ہیں، ان کی تعمیل بلا واسطہ حق تعالیٰ کی اطاعت ہے۔

دوسرا حصہ احکام مکا وہ ہے جس میں تفصیلاً و تشریحاً کی ضرورت ہے ان میں قرآن کریم اکثر ایک حکم لیا مبہم حکم دیتا ہے اور اس کی تشریح و تفصیل نبی کریم ﷺ کے حوالہ کی جاتی ہے پھر وہ تفصیل و تشریح جو حضور ﷺ اپنی

احادیث کے ذریعہ فرماتے ہیں وہ بھی ایک قسم کی وحی ہوتی ہے اگر اس تفصیل و تشریح میں اجتہادی طور پر کوئی کمی یا کما ہیر بجاتی ہے تو بذریعہ وحی اس کی اصلاح فرمائی جاتی ہے اور بلاخر حضور ﷺ کا قول و عمل جو آخر میں ہوتا ہے وہ حکم الہی کا اسی ہوتا ہے۔

اس قسم کے احکام کی اطاعت بھی اگرچہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت ہے لیکن ظاہری اعتبار سے چونکہ یہ احکام صریح طور پر قرآن نہیں، حضور ﷺ کی زبان مبارک سے امت کو پہنچے ہیں اس لئے ان کی اطاعت ظاہری اعتبار سے اطاعت رسول ہی کہلاتی ہے جو حقیقت میں اطاعت الہی کے ساتھ متحد ہونے کے باوجود ظاہری اعتبار سے ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہے اسی لئے پورے قرآن میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا حکم دینے کے ساتھ اطاعت رسول کا حکم مستغواً مذکور ہے۔

تیسرا درجہ احکام کا وہ ہے جو بقرآن میں صراحتاً مذکور ہیں، نہ حدیث میں یا ذخیرہ احادیث میں اس کے متعلق متفاد روایات ملتی ہیں، ایسے احکام میں علماء مجتہدین قرآن و سنت کے منصوصات اور زیر غور مسئلہ کے نظائر میں غورو فکر کر کے ان کا حکم تلاش کرتے ہیں، ان احکام کی اطاعت بھی اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے قرآن و سنت سے مستفاد ہونے کی وجہ سے اطاعت خدا ہی کی ایک فرادہ ہیں مگر ظاہری سطح کے اعتبار سے یہ فقہی فتاویٰ کہلاتے ہیں اور علماء کی طرف منسوب ہیں۔

اسی تیسری قسم میں ایسے احکام بھی ہیں جن میں کتاب و سنت کی رو سے کوئی پابندی مانگ نہیں بلکہ ان میں عمل کرنے والوں کو اختیار ہے، جس طرح چاہیں کریں، جن کو اصطلاح میں مباحات کہا جاتا ہے ایسے احکام میں عملی انتظام حکام و امراء کے سپرد ہیں کہ وہ حالات اور مصالح کے پیش نظر کوئی قانون بنا کر سب کو اس پر چلائیں، مثلاً فلاں شہر میں ڈاکخانے کتنے ہوں، ریلوے کا نظام کس طرح ہو، آباد کاری کا انتظام کن قواعد پر کیا جائے، یہ سب مباحات ہیں ان کی کوئی جانب نہ واجب ہے نہ حرام بلکہ اختیار ہے لیکن یہ اختیار عوام کے دے دیا جائے تو کوئی نفا نہیں چل سکتا، اس لئے نظام کی ذمہ داری حکومت پر ہے۔

آہستہ مذکورہ میں بولوا الامر کی اطاعت سے علماء اور حکام دونوں کی اطاعت مراد ہے اس لئے اس آیت کی رو سے فقہی تحقیقات میں فقہاء کی اطاعت اور انتہائی امور میں حکام و امراء کی اطاعت واجب ہوگی۔

یہ اطاعت بھی درحقیقت اللہ جل شانہ کے احکام ہی کی اطاعت ہے لیکن ظاہری سطح کے اعتبار سے یہ احکام بقرآن میں ہیں نہ سنت میں بلکہ ان کا بیان یا علماء کی طرف سے ہو یا حکام کی طرف سے، اس لئے اس اطاعت کو تیسرا نمبر جداگانہ قرار دیکر اولوا الامر کی اطاعت نام رکھا گیا، اور جس طرح منصوصات قرآن میں قرآن کا اتباع اور منصوصات رسول میں رسول کا اتباع لازم و واجب ہے، اسی طرح غیر منصوص فقہی چیزوں میں فقہاء کا اور انتظامی امور میں حکام و امراء کا اتباع واجب ہے یہی منہوم ہے اطاعت اولی الامر کا (سارف القرآن ۳/۵۰ تا ۵۲)۔

قرآن کی ایک دوسری آیت میں عام مسلمانوں کو رسول اور اولوا الامر کی طرف رجوع کا حکم دیا گیا ہے

اور یہ بتایا گیا ہے کہ عام آدمی اپنی معلومات کو پھیلانے کے بجائے اعلیٰ علم سے رجوع کر لیا کریں، کیونکہ ان میں جو لوگ اجتہاد و استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں وہی لوگ کسی معاملہ کی اصل حقیقت کو جان سکتے ہیں، چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

”وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ إِذَا عَوا بَهُ... وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسَبِّطُونَ لَهُمْ“ (سورہ نسا: ۸۳)۔

(جب ان کے پاس امن یا ڈر کی کوئی خبر پہنچتی ہے تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں اور اگر اس کو پہنچا دیتے رسول تک اور اپنے حاکموں اور سمجھدار لوگوں تک تو جو ان میں تحقیق کرنے والے ہیں اس کو تحقیق کر کے جان لیتے)۔

حضرات صحابہؓ، تبعین، علماء و فقہاء کے اقوال کے حجت ہونے اور احکام غیر منصوصہ کے سلسلہ میں ان کے معتمد ہونے کی واضح دلیل ایک یہ بھی ہے کہ امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام ابو داؤد وغیر ہم اکابر محدثین نے اپنی صحاح و سنن میں روایات حدیث کی تخریج کے ساتھ صحابہ و تبعین اور فقہاء کے اقوال کو بھی ذکر کیا ہے جو ان کے معتمد ہونے کی دلیل ہے کیونکہ ان حضرات کے اقوال کی حیثیت قرآن و سنت کی شرح کی ہے ”کما قال الامام الشافعی جَمِيعَ مَا نَقُولُهُ الْاَنْمَةُ شَرْحُ السُّنَّةِ“ (مرقاۃ: ۱۹۸/۱)، ”وَقَالَ الْاِمَامُ ابْنُ مَلْجِي فِي جَامِعِهِ كَلِمَاتُ الْاَلْفِ الْفُقَهَاءِ وَهُمْ اَعْلَمُ بِمَعَالِي الْحَدِيثِ“ (ترمذی: ۱۹۳)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کی شرعی حیثیت شارع کی نہیں بلکہ شارع کی ہے اور حضرات فقہاء کی آراء شرح ہونے کے سبب معتمد ہے اور ظاہر ہے کہ کسی بھی بحث کے لئے شارع کا کام صرف متن کتاب کی وضاحت نہیں ہے بلکہ وضاحت کے علاوہ ایہام کی تفصیل بھی ہے اور اختلاف کی صورت میں تطبیق و ترجیح دینا بھی ہے نیز منتشر بحثوں کا مطالعہ کر کے اس کو یکجا اور اکٹھا کرنا نیز اس کا خلاصہ و نچوڑ پیش کر دینا بھی ہے تاکہ قاری کسی بھی بحث کو سمجھنے میں الجھاؤ کا شکار نہ ہو، نیز جو مسئلہ کتاب میں مذکور نہ ہو اس کو بیان کرنا بھی ہے تاکہ کتاب کی جامعیت آشکارا ہو، کتاب کی شرح سے متعلق یہاں جو کچھ عرض کیا گیا وہی کچھ حال حضرات فقہاء و صحابہ و تبعین کے اقوال کا بھی ہے اس لئے ان حضرات کے اقوال شرح ہونے کی حیثیت سے معتمد ہوں گے، اور ان کی بھی حیثیت احکام شرعی کی ہوگی، ان حضرات صحابہ و فقہاء کے صرف وہی اقوال مسترد ہوں گے جو قرآن و سنت کی واضح نصوص کے خلاف ہوں، اور حضرات فقہاء کا یہ قول ”اِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مُلْهَبِي“ اس خاص صورت سے متعلق ہے لہذا اس قسم کے اقوال کو پیش کر کے حضرات صحابہ و فقہاء کے اقوال و اجتہادات کی حجیت سے انکار کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن و سنت کی واضح نصوص میں علماء و فقہاء ماہرین سے مراجعت کا حکم موجود ہے جو ان حضرات کے اقوال کی حجیت پر دال ہیں، بعض دلائل کا پوربند کرہ کدرچکا ہے چندکا یہاں حوالہ دیا جاتا ہے

”شاوروا الفقهاء العابدین ولا تمضوا اليه رايا خاصة“ (رواہ الطبرانی فی الاوسط رجالہ مؤثقون کما فی مجمع الرواۃ: ۱۷۸)

”ان العلماء و ردة الالباء وان الالباء لم يورثو دينارا ولا درهما والما ورتوا العلم فمن

اخذہ اخذ بحظ والفہ“ (ابن ماجہ ۱/۳۰، ترمذی ۲/۹۳، ابوداؤد ۲/۵۱۳)۔

۳- کان ابن عباس اذا مثل عن الامر فكان في القرآن اخبر به وان لم يكن في القرآن  
وكان عن رسول الله ﷺ اخبر به فان لم يكن فعن ابي بكر و عمر فان لم يكن قال فيه بواته“ (سنن  
دارقطني ۱/۵۵)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد ہے: ”لمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في  
كتاب الله فان جاءه امر ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به ليه ﷺ فان جاءه امر ليس في  
كتاب الله ولا قضى به ليه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون فان جاءه امر ليس في كتاب الله  
ولا قضى به ليه ﷺ ولا قضى به الصالحون فليجتهد بدايه“ (سنن نسائي ۲/۳۰۵، کتاب ادب  
القضاء)۔

۲- مختلف فیہ مسائل میں اختلاف کی حقیقت:

شریعت کے احکام کی بنیادی طور سے دو قسمیں ہیں: ۱- احکام منصوصہ، ۲- احکام مستنبطہ من النص۔  
احکام کی دوسری قسم میں فقہاء کے درمیان جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے اسے حق و باطل کے اختلاف کی  
مانند نہیں قرار دیا جاسکتا، ہاں بعض جگہ اس اختلاف کی نوعیت عزیمت و رخصت کی ہوگی، اور بعض جگہ اس قسم کے اختلاف  
میں ایک قول کو حضرات علماء نے قیاس سے اور دوسرے قول کو استحسان سے تعبیر کیا ہے اور بعض علماء نے اس قسم کے  
اختلاف کو اولیٰ، غیر اولیٰ، افضل غیر افضل سے تعبیر کیا ہے اور جمہور متکلمین نے اجتہادی مسائل میں جہاں دلیل قطعی نہ ہو،  
میر بہتد کو مصیبت قرار دیا ہے البتہ ائمہ اربعہ سے منقول ہے کہ میر بہتد کی تصدیق کی جائے گی، لیکن اختلافی مسائل میں حق  
ایک ہوگا، اور دوسری رائے سنی برخطا ہوگی، اور بہتد کو اس کی رائے کے خطا ہونے کی صورت میں بھی بجائے گناہ کے  
ثواب ملے گا، چنانچہ حدیث نبوی میں وارد ہے:

”اذا حکم الحاكم فاجتهد واصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد واخطا فله اجر  
واحد“ (مشکوٰۃ ۲/۳۲۳)۔

”قال ابن حجر في الفتح ان المجتهد اذا اخطا لا يلحقه اثم بل يوجز“ (فتح  
المباری ۱۳/۱۸۶)۔

”وفيه ايضا ومن نامل ما نقل في القصة طهر له ان الاختلاف بين الحكمين كان في  
الاولوية لا في العمدة والخطا“ (فتح المباری ۱۳/۱۵۸)۔

”وقال في روح المعاني في سورة الانبياء تحت قوله تعالى وكلا آتيا حكما و  
علما“ (سورة انبياء ۷۹)۔

”ان الآية دليل عملي ان كل مجتهد مصيب في مسألة لا لاط فيها مصيب وهو قول

جمهور المنكلمين مذاك الاشعري والقاضي ولقل عن الانمة الاربعة رضى الله تعالى عنهم القول  
بصويب كل مجتهد والقول بوحدة الحق ونخطة البعض وعد في الاحكام الاشعري ممن يقول  
كذلك“ (روح المعاني ۲/۷۷۹)۔

اجتہادی مسائل میں فقہاء کے اختلاف کی صورت میں ہر مجتہد کے مصیب ہونے اور حق کے ایک ہونے کی  
تظہیر استقبال قبلہ میں تحریر و الامتداد ہے تحریر کرنے والے کو حکماً مستقبل قبلہ ملا گیا ہے، اگرچہ نفس الامر میں اس کا رخ  
قبلہ کی طرف نہ ہو، ظاہر ہے کہ تحریر کی صورت میں اس کے اختلاف ہو جانے کے باوجود قبلہ ایک ہی رہتا ہے اور قبلہ کی  
جہت بھی نفس الامر میں ایک ہی ہوتی ہے لیکن عملاً آسانی کی خاطر تحریر کی صورت میں خطا ہو جانے کے باوجود ہر تحریر  
کو مستقبل قبلہ ملا گیا ہے اسی طرح اجتہادی مسائل میں اختلاف ہونے اور ایک قول کے خطا ہونے اور حق کے ایک  
ہونے کے باوجود ہر مجتہد کو عملاً مصیب ملا جاتا ہے۔

۳۔ غیر منصوص مسائل میں اجتہاد یا تقلید؟

غیر منصوص مسائل میں مجتہد تو اپنی اجتہادی رائے پر عمل کرے گا، لیکن عوام کے لئے حکم یہ ہے کہ خود رائی کے  
بجائے کسی مجتہد کی تقلید کرے چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

”والاقتداء بالمجتهد فيما اجتهد فيه من المسائل الفقہیة مطلوب لمن ليس له اهليه  
الاجتهاد عند الاصوليين“ (موسوعۃ فقہیہ ۱/۳۸۸)۔

اسی طرح ہر ایسے ہے ”لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاقتداء في حقه الي معرفة  
الاحادیث“ (۱)۔

اختلاف کا نشا یا تو خواہش نفس ہوگا، یا شروع اجتہاد ہوگا، اگر اختلاف کا معنی خواہش نفس ہو تو اختلاف  
مذہب ہے اور اگر اختلاف کا نشا شروع اجتہاد ہو تو اس کے اسباب مختلف ہیں، جن کو اصولیین نے بیان کیا ہے اور زمانہ  
قدیم ہی سے علماء اس موضوع پر کتابیں لکھتے آ رہے ہیں اور ابن السید بطلیوسی نے انصاف فی اسباب الاختلاف میں،  
اور ابن رشد مالکی نے اپنی کتاب بدلیۃ المجتہد کے مقدمہ میں اور ابن حزم نے احکام میں اور مورث دہلوی نے الانصاف  
میں اور حضرت مولانا محمد زکریا نے اختلاف الامر میں ان اسباب کو بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، ذیل میں چند مشہور  
اسباب کا اختصار کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱)““