مزارعت کی شرعی حیثیت

(۸)

محمد طاسین

والمزارعة ان یعقد علی الارض لمن یزرعها بجزء معلوم مما یخرج منها و البذر من المالك، فان کان من العامل فهی المخابرة و هی باطلة کذا المزارعة الا فی البیاض بین النخل او العنب ان عسر سقیها الا بسقیه، ص ۱۱۳ - متن التحریر لشیخ الاسلام زکریا الانصاری

اور مزارعت نام ہے اس عقد کا جو زمین پر مالک اور کاشتکار کے مابین طے پاتا ہے کہ کاشتکار کو پیداوار کا ایک متعین حصہ ملے گا جبکہ بیج مالک کی طرف سے ہو، اور اگر بیج کاشتکار کی طرف سے ہو تو اس کا نام مخابرہ ہے اور وہ باطل ہے اسی طرح مزارعت بھی باطل ہے مگر یہ کہ کچھ خالی زمین کھجوروں یا انگوروں کے درمیان ہو جس کی سیرابی کے بغیر باغ کی سیرابی مشکل ہو۔

ان مذکورہ متون کے جتنے شروح و حواشی ہیں، اسی طرح فقہ شافعی پر جو دوسری مفصل اور مستند کتابیں ہیں سب میں اس کی تصریح ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مزارعت و مخابرت جب وہ مستقل اور الگ ہو باطل اور حرام ہے، یہ دوسری بات ہے کہ بعض متاخرین شافعیہ جو فقیہ کم اور محدث زیادہ تھے جیسے ابن خزیمہ، ابن المنذر اور خطابی وغیرہ وہ مزارعت و مخابرت کے قائل ہوئے لیکن ہمیں ان سے کوئی بحث نہیں، ہمارا مقصد تو صرف یہ دیکھنا تھا کہ صاحب مذہب خود امام شافعی کا مزارعت و مخابرت کے متعلق کیا موقف

ہے سو وہ مذکورہ حوالوں سے کھل کر سامنے آگیا۔

ائمہ اربعہ میں سے جہاں تک امام احمد بن حنبل کا تعلق ہے وہ مزارعت کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہو، فقہ حنبلی کی چند کتابوں کے حوالے ملاحظہ فرمائیے جن سے مزارعت کے متعلق امام احمد بن حنبل کا موقف ظاہر ہوتا ہے:

تجوز المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض اذا كان البذر من رب الأرض ۔ مختصر الخرقي۔

مزارعت جائز ہے پیداوار زمین کے بعض حصے کے عوض جب کہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہو۔

اس متن کی شرح کرتے ہوئے علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے:

ظاهر المذهب ان المزارعة انما تصح اذا كان البذر من رب الارض والعمل من العامل ، نص عليه احمد في رواية جماعة واختاره عامة الاصحاب

مغنی ص ۵۸۹ ج ۵

ظاہر مذہب یہی ہے کہ مزارعت صرف اس صورت میں صحیح ہوتی ہے جب تخم زمین والے کی طرف سے ہو اور کام کاشتکار کی طرف سے، ایک جماعت کی روایت کے مطابق امام احمد نے اس کی تصریح کی ہے اور عام حنبلی علماء و فقہاء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

فقہ حنبلی کی دوسری کتابوں میں صحت مزارعت کے لئے کئی شرطیں لکھی ہیں اگر ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو مزارعت فاسد قرار پاتی ہے مثلاً بیج کا مالک زمین کی طرف سے ہونا، بیج کی جنس کا معلوم ہونا، بیج کی مقدار کا معلوم ہونا، بیلوں کا کاشتکار کی طرف سے ہونا وغیرہ لیکن اصولی اور بنیادی طور پر حنابلہ اس معاملے کو جائز کہتے ہیں۔

مزارعت اور ائمہ اربعہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ امام مالک اور امام شافعی معاملہ مزارعت کو جب کہ وہ مستقل طور پر ہو ناجائز فاسد اور باطل قرار دیتے ہیں البتہ امام احمد بن حنبل اس کی صرف اس صورت کو جائز اور صحیح قرار دیتے ہیں جب بیج مالک زمین کی طرف سے ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مزارعت کی وہ شکل جس میں مالک کی طرف سے صرف زمین ہوتی ہے اور باقی سب چیزیں کاشتکار کی طرف سے ہوتی ہیں چاروں ائمہ کے نزدیک ناجائز اور ممنوع ہے۔

مقام تعجب ہے کہ جو لوگ ان ائمہ کرام کی تقلید کا دعوی کرتے ہیں وہ گویا یہ کہتے ہیں کہ اجتہادی مسائل میں ہم ان ائمہ کے فیصلوں کو بلا دلیل مانیں گے اور ہمیں ان کے فیصلوں پر مکمل اعتماد ہے لیکن مزارعت کے متعلق ان کے فیصلوں کو نہیں مانتے اور ان کے مقابلہ میں ان کے شاگردوں وغیرہ کی رائے پر عمل کرتے ہیں جب کہ دلائل کے لحاظ سے اس رائے میں کوئی جان نہیں۔

مزارعت اور قیاسی دلائل:

مزارعت کے جواز و عدم جواز سے متعلق فریقین نے اپنے اپنے موقف کی تائید میں قیاسی دلائل بھی پیش کئے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

جو حضرات جواز مزارعت کے قائل ہیں وہ اپنے قول کی تائید میں ایک قیاسی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ چونکہ مضاربت جائز ہے جو مزارعت سے ملتا جلتا اور اس کے مماثل معاملہ ہے لہذا از روئے قیاس مزارعت بھی جائز ہونی چاہئیے۔

عدم جواز کے قائلین نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ مضاربت کا جواز خود مساقات پر قیاس سے ثابت ہے لہذا اس پر مزارعت کو رکھنے قیاس

کیا جا سکتا ہے یعنی جو خود مقیس ہے اس کو مقیس علیہ کیسے بنایا جاسکتا ہے یہ جواب امام شافعی نے دیا ہے جو کتاب الام میں مذکور ہے ۔

دوسرا جواب یہ کہ علماء اصول الفقہ نے صحت قیاس کے لئے جو شرائط مقرر کئے ہیں ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ منصوص اور مقیس غیر منصوص ہونا چاہئیے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مقیس منصوص اور مقیس علیہ غیر منصوص ہے وہ اس طرح کہ مزارعت کے متعلق نہایت واضح اور صریح احادیث موجود ہیں جب کہ مضاربت کے جواز کے متعلق کوئی مرفوع حدیث موجود نہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے دعوے کے ساتھ لکھا ہے کہ ہر فقہی باب کے لئے قرآن و حدیث سے دلیل ملتی ہے لیکن نہیں ملتی تو باب المضاربة کے لئے اور یہ کہ اس کا جواز اجماع سے ثابت ہے، تو جس معاملہ کے لئے قرآن و حدیث میں کوئی نص اور دلیل موجود نہیں اس پر ایک ایسے معاملے کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے جس کے لئے کثرت کے ساتھ صحیح احادیث موجود ہیں ۔

تیسرا جواب یہ کہ مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ اس سے اعلیٰ پر ادنیٰ کی ترجیح لازم آتی ہے جو عقل کی رو سے غلط ہے۔ اس کی تفصیل یہ کہ مضاربت کا جواز یا آثار صحابہ، یا اجماع، یا قیاس سے ثابت ہے جو حجیت کے لحاظ سے حدیث اور سنت رسول کے مقابلہ میں ادنیٰ اور کمتر درجہ کے دلائل ہیں، اور مزارعت کا عدم جواز متعدد صحیح احادیث نبویہ سے ثابت ہے، لہذا مضاربت کا جواز اپنے دلائل کے اعتبار سے کمتر اور ادنیٰ درجہ کا اور مزارعت کا عدم جواز اپنے دلائل کے لحاظ سے اعلیٰ اور برتر درجہ کا ہے، اب اگر مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرکے جائز قرار دیا جائے تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر قیاس کیا گیا اور ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح دی گئی اور یہ عقلاً غلط ہے لہذا مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا بھی غلط ہے ۔

چوتھا جواب یہ کہ مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا اس لئے بھی درست نہیں کہ مضاربت میں جواز کی جو عقلی وجہ ہے وہ مزارعت میں نہیں پائی جاتی، اس کی وضاحت یہ کہ مضاربت میں چونکہ تجارت ہوتی ہے اور تجارت میں بعض دفعہ نفع تو درکنار الٹا راس المال میں نقصان و خسارہ ہو جایا کرتا ہے، ادھر جو شخص اپنا مال دوسرے کو مضاربت پر دیتا ہے اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر مضاربت میں خسارہ اور گھاٹا ہوجائے تو وہ تمامتر اس کو برداشت کرنا پڑے گا لیکن اس کے باوجود وہ اپنا مال دوسرے کو مضاربت پر کام کرنے کے لئے دیتا ہے تو اس میں اس کی طرف سے دوسرے کے لئے ایک قسم کا ایثار ہوتا ہے لہذا اس ایثار کی وجہ سے عقلاً اس کے لئے یہ جواز پیدا ہوجاتا ہے کہ نفع کی صورت میں وہ نفع کا ایک حصہ لےلے، گویا جو نقصان برداشت کرنے کے لئے تیار ہو وہ عقلاً نفع کا بھی حقدار بن سکتا ہے، علاوہ ازیں مضاربت میں کام کرنے والا مضاربت کے مال سے اپنے کھانے پینے وغیرہ کے لئے ضرورت کی حد تک لے سکتا اور خرچ کر سکتا ہے مال والے کی طرف سے اس کی اجازت ہوتی ہے اور ادھر نفع حاصل ہونا یقینی نہیں ہوتا لہذا مال والے کی طرف سے یہ بھی ایک طرح کا ایثار ہوتا ہے جو اس کے لئے نفع میں حصہ دار ہونے کا جواز پیدا کردیتا ہے بخلاف مزارعت کے کہ اس میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ محض کاشت کرنے سے زمین کے طول و عرض میں کمی واقع ہوگئی ہو مثلاً دس کنال تھی تو کاشت کی وجہ سے نو کنال رہ گئی ہو، اسی طرح کاشتکاری کے دوران مالک زمین کی طرف سے کاشتکار کے لئے خرچہ وغیرہ کی کوئی رعایت نہیں ہوتی جس کا بوجھ مالک زمین کو برداشت کرنا پڑتا ہو لہذا مزارعت میں جواز کی وہ عقلی وجہ موجود نہیں ہوتی جو مضاربت میں ہوتی ہے بنا بریں مزارعت کے جواز کو مضاربت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ۔

مزارعت کو جائز کہنے والے حضرات اپنی تائید میں ایک عقلی و قیاسی دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ جب شرعاً اجارہ جائز ہے تو چونکہ مزارعت

بھی اجارے ہی کی طرح کا ایک معاملہ ہے لہذا یہ بھی جائز ہونی چاہئے، بالفاظ دیگر جب یہ جائز ہے کہ ایک شخص اپنا مکان، فرنیچر اور گاڑی وغیرہ دوسرے کو استعمال کے لئے دے اور اس کے بدلے میں اس سے کرایہ وصول کرے تو پھر چونکہ زمین بھی مکان وغیرہ ہی طرح کی ایک چیز ہے لہذا اس کو استعمال کے لئے دینا اور اس کے عوض کرایہ لینا جائز ہونا چاہئے۔

اس کا جواب دوسرے فریق کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ اجارے کے جواز کی جو عقلی وجہ ہے وہ چونکہ مزارعت میں نہیں پائی جاتی لہذا مزارعت کو اجارے پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس کی تفصیل یہ کہ مکان، فرنیچر اور گاڑی وغیرہ کو جب کرایہ دار استعمال کرتا ہے تو استعمال کرنے سے اس کی مالیت و قیمت میں بتدریج کمی واقع ہوتی جاتی ہے لہذا اس کمی کی وجہ سے از روئے عقل مالک کے لئے کرایہ لینے کا جواز پیدا ہوجاتا ہے کیونکہ جو ایک شے کا نقصان برداشت کرتا ہے اس کے لئے اس کے فائدے کا جواز ایک معقول بات ہے، بخلاف مزارعت کے کہ اس میں زمین کاشت کے لئے استعمال ہونے سے بلحاظ قدر و قیمت کم نہیں ہوتی بلکہ بعض دفعہ بڑھ جاتی ہے جب کاشتکار اس کو محنت سے بناتا اور خوب کھاد وغیرہ دیتا ہے، بہر حال عام حالات میں کاشت سے پہلے جو زمین کی مالیت و قیمت ہوتی ہے وہی کاشت کے بعد بھی قائم رہتی ہے ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ پہلے اس کی قیمت مثلاً پانچسو روپے کنال تھی تو ایک سال کاشت کے بعد ساڑھے چارسو روپے کنال ہوگئی ہو، لہذا مزارعت کو اجارے پر قیاس کرنا غلط ہے۔

جو حضرات مزارعت کے عدم جواز کے قائل ہیں وہ اپنی تائید میں ایک قیاسی دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ ایک حدیث میں قفیز الطحان سے منع فرمایا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ چکی والے کو گیہوں وغیرہ پیسنے کے لئے دینا اور اس کی اجرت اسی آٹے میں سے ایک خاص مقدار مقرر کرنا،

اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روکا ہے، اور چونکہ مزارعت کا معاملہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے اس طرح کہ مالک زمین کاشتکار کے لئے اس کی محنت کے بدلے اس کی محنت سے پیدا شدہ غلے وغیرہ کا ایک حصہ مقرر کرتا ہے لہذا یہ بھی اسی طرح ممنوع اور ناجائز ہونا چاہئیے جس طرح قفیز الطحان کا معاملہ ممنوع اور ناجائز ہے، اور دوسری قیاسی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے : کہ

من استاجر اجیرا فلیعلمه اجره جو کسی مزدور سے مزدوری پر کام کرائے لازم ہے کہ اس کو اس کی اجرت واضح طور پر بتلادے، اس حدیث سے فقہاء نے یہ قاعدہ نکالا ہے کہ اجارے میں اجرت ہر حیثیت سے متعین اور معلوم ہونی چاہئیے اگر مبہم اور مجہول ہو تو اجارہ درست نہیں ہوگا، اور چونکہ مزارعت میں بھی کاشتکار کی اجرت کم و کیف کے لحاظ سے مبہم اور مجہول ہوتی ہے لہذا جس طرح مبہم اور مجہول اجرت کی صورت میں اجارہ جائز نہیں ہوتا اسی طرح معاملہ مزارعت بھی جائز نہیں ہونا چاہئیے۔

جو حضرات مزارعت کے جواز کے قائل ہیں وہ اس کے ثبوت میں ایک عقلی دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کے پاس زمین ہوتی ہے لیکن وہ اپنی کسی غیر اختیاری مجبوری و معذوری کی بنا پر اس کو خود کاشت نہیں کر سکتا مثلاً وہ بچہ یا بوڑھا یا بیمار وغیرہ ہوتا ہے ایسی حالت میں اگر مزارعت جائز نہ ہو تو ایک طرف اس کی زمین بیکار جاتی ہے اور دوسری طرف آمدنی بند ہونے سے بھوکوں مرتا ہے لہذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ مزارعت جائز ہونی چاہئیے تاکہ زمین بھی بے کار نہ رہے اور معذور مالک کو معاشی سہارا بھی مل سکے، قائلین عدم جواز کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک مسلمہ امر ہے کہ قانون کا دار و مدار ہمیشہ ان حالات پر ہوتا ہے جو معاشرے کی اکثریت کے حالات

ہوتے ہیں، اکا دکا شاذو نادر حالات کا اس میں اعتبار نہیں ہوتا ورنہ تو پھر دنیا میں کوئی قانون بن ہی نہ سکے، اور مزارعت کے جواز کے لئے مذکورہ دلیل میں جن لوگوں کی حالت کو پیش کیا گیا ہے معاشرے میں ایسے معذور افراد کی تعداد ایک فی‌صد بھی نہیں ہوتی، لہذا مزارعت کے جواز یا عدم جواز کے قانون میں ایک فیصد افراد کے حالات کو نہیں بلکہ ننانوے فیصد افراد کے حالات کو دیکھنا چاہئیے،

علاوہ ازیں یہ کہنا درست نہیں کہ مذکورہ حالات میں اگر مزارعت جائز نہ ہو تو زمین بھی بیکار جاتی ہے اور اس کا معذور مالک آمدنی بند ہو جانے سے بھوکوں مرتا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ اپنی زمین کو فروخت کرکے اس کی قیمت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور پھر جب اس کے پاس کچھ نہ رہے تو ایسے نادار معذور لوگوں کی کفالت اسلامی بیت‌المال کے ذمے ہو جاتی ہے اور وہ ان کو معاشی سہارا دیتا ہے لہذا وہ کبھی بھوکوں نہیں مرتے، اور اگر فرض کیجئے کہ قومی بیت‌المال موجود نہیں تو پھر جس طرح معاشرے کے دوسرے فقراء و مساکین کے گزارے کا انتظام ہوگا اسی طرح ان کے لئے بھی ہوگا، اور اگر بالفرض کوئی انتظام نہیں تو جو دوسرے مساکین پر گزرے گی وہ ان پر بھی گزرے گی لیکن ایک اسلامی معاشرے میں کبھی یہ نہیں ہوسکتا کہ فقراء و مساکین جبکہ وہ معذور بھی ہوں بھوکوں مرجائیں، لہذا مذکورہ عقلی دلیل میں جواز مزارعت کے لئے جو بنیاد قائم کی گئی ہے وہ ہی درست نہیں، جب دلیل کی بنیاد درست نہیں تو اس پر مبنی دلیل کیسے درست ہو سکتی ہے۔

بہر حال جو چیز شرعاً حرام ہے اگر اس سے چند لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہے تو ان کی وجہ سے اس کو حلال نہیں قرار دیا جاسکتا جس طرح کہ ایک حلال چیز کو اس وجہ سے حرام نہیں قرار دیا جاسکتا کہ اس کے استعمال سے

بعض لوگوں کو ضرر و نقصان پہنچتا ہے، کیونکہ شارع نے اپنے جملہ احکام و قوانین میں اکثریت کے فائدے اور ضرر کو ملحوظ رکھا ہے، جس عمل یا جس چیز سے معاشرے کی بڑی اکثریت کو فائدہ پہنچ سکتا تھا اس کو جائز اور حلال اور جس سے معاشرے کی اکثریت کو ضرر پہنچ سکتا تھا اس کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ حالت اضطرار میں حرام چیز کو استعمال کرنے کی جو شرعاً رخصت اور اجازت ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حالت اضطرار میں مضطر کے لئے وہ حرام چیز حلال ہو جاتی ہے بلکہ وہ حرام ہی رہتی ہے لیکن اس کے استعمال پر مضطر کو گناہ نہیں ہوتا اور وہ مجرم نہیں قرار پاتا، اور یہ اس وجہ سے کہ وہ ایک بڑے ضرر اور ایک بڑی برائی سے بچنے کے لئے چھوٹے ضرر اور چھوٹی برائی اختیار کرتا ہے جو شرعاً مطلوب ہے لہذا وہ شارع کے منشا کے خلاف نہیں کرتا اور اس کا یہ فعل قانون شکنی اور بغاوت کے تحت نہیں آتا بنابریں اس کو گناہ نہیں ہوتا، فلا اثم علیہ کے الفاظ قرآن حکیم نے استعمال کئے ہیں بشرطیکہ اس مضطر نے حرام چیز کے استعمال میں ''غیر باغ ولا عاد،، کی حدود و قیود کو ملحوظ رکھا ہو جو خود قرآن مجید نے مقرر کی ہیں۔

گذشتہ اوراق میں مزارعت کے جواز و عدم جواز پر جو مفصل بحث کی گئی اس سے یہ خوب اچھی طرح واضح ہوجاتا ہے کہ نقلی و عقلی دلائل کے لحاظ سے مزارعت کے عدم جواز کا موقف زیادہ قوی اور صحیح اور زیادہ قابل اعتماد تھا جو امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا اختیار کردہ موقف تھا، اور اس کے مقابلہ میں مزارعت کے جواز کا موقف بلحاظ نقلی و عقلی دلائل نہایت کمزور اور ناقابل اعتماد تھا جسے امام ابو حنیفہ کے شاگردوں قاضی ابو یوسف اور امام محمد اور امام احمد نے اختیار کیا، تو پھر یہاں تعجب کے

ساتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے اپنی تاریخ میں عدم جواز کے مقابلہ میں جواز کے موقف پر کیوں عمل کیا اور پھر فقہائے متاخرین اور اصحاب فتاویٰ نے جواز کے موقف کو عدم جواز کے موقف پر کیوں ترجیح دی اور اس کے مطابق کیوں فتوے دئیے ۔ ؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ دلائل کے اعتبار سے کمزور اور ناقابل اعتماد ہونے کے باوجود مسلمانوں نے جو جواز مزارعت پر عمل کیا اور ہماری پوری تاریخ میں جو اس پر عمل کا سلسلہ جاری رہا تو غور سے دیکھا جائے تو اس کے دو بڑے سبب تھے : ایک وہ زرعی نظام اور سماجی ڈھانچہ جو اسلام سے قبل ان تمام ممالک میں عملاً قائم اور رائج تھا جو بعد میں حلقہ بگوش اسلام ہوئے، اور دوسرا وہ شاہی نظام حکومت جو خلافت راشدہ کے بعد عرب وعجم کے تمام اسلامی ممالک میں عملی طور پر قائم ہوا ۔

اس اجمال کی کچھ تفصیل یہ کہ تاریخ شاہد ہے کہ جب دنیا میں اسلام کا ظہور ہوا اس وقت عرب و عجم کے تمام ممالک میں جاگیردارانہ اور زمیندارانہ نظام زراعت رائج تھا جس کی بنیاد مزارعت و بٹائی وغیرہ پر قائم تھی ، اور اس نظام کے تحت لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم تھے، ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا تھا، اول الذکر طبقہ مالی اور معاشی لحاظ سے مستغنی و بے نیاز اور ثانی الذکر اس کا محتاج و دست نگر تھا لہذا باوجود قلیل التعداد ہونے کے پہلے طبقے کے لوگوں کو دوسرے طبقے کی عظیم اکثریت پر برتری اور بالا دستی حاصل تھی سیاست اور حکومت پر پہلے طبقے کا مکمل تسلط اور استیلاء تھا اور تمام اجتماعی معاملات اس کی مرضی سے طے پاتے تھے، کاشتکار طبقے کی حیثیت غلاموں کی سی تھی وہ مجبور اور بے بس تھا کہ جاگیردار اور زمیندار طبقہ کی مرضی پر چلے اور وہ جو فیصلہ کرے اس کو خوشی ناخوشی مانے، چنانچہ اپنی بے بسی اور مجبوری

کی وجہ سے مزارعین و کاشتکاروں کا یہ طبقہ بہت سے بنیادی انسانی حقوق تک سے محروم تھا جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں، بہر حال معاشرے میں اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے لوگوں کا درجہ نہایت پست اور گرا ہوا تھا اور اجتماعی معاملات میں ان کی رائے اور مرضی کی کوئی اہمیت نہ تھی، اب جب ان معاشروں نے اسلام قبول کیا اور زمیندار طبقے کو یہ معلوم ہوا کہ ائمہ فقہاء میں سے بعض کے نزدیک مزارعت اور بٹائی جائز ہے تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے اس سے بڑھ کر خوشی اور اطمینان کی بات اور کیا ہوسکتی تھی کہ ان کا مروجہ زرعی نظام جو مزارعت پر مبنی تھا علی حالہ قائم رہ سکتا اور اس نظام سے وابستہ ان کے ان مفادات کا تحفظ ہو سکتا ہے جو ان کو پشت ہا پشت سے حاصل تھے لہذا انھوں نے اس سے قطع نظر کہ ائمہ مجتہدین کی اکثریت مزارعت کو ناجائز بتلاتی ہے یا یہ کہ قرآن و حدیث اور نقلی و عقلی دلائل کی رو سے عدم جواز کا مسلک جواز کے مقابلہ میں زیادہ قوی اور قابل اعتماد ہے مزارعت پر مبنی زرعی نظام کو حسب سابق قائم رکھنے کا فیصلہ کر لیا اور اس پر اپنے عمل درآمد کو جاری رکھا، اس کے بالمقابل ظاہر ہے کہ طبقہ مزارعین کا ہر لحاظ سے فائدہ اس میں تھا کہ مزارعت کے عدم جواز پر عمل ہوتا جس کے قائل امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی تھے لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا یہ طبقہ کمزور، بے بس اور بے اثر تھا اجتماعی امور کے طے پانے میں اس کی خواهش اور رائے کا کچھ دخل نہ تھا، زمیندار طبقہ جو فیصلہ کرتا اس کو ماننے اور اس پر چلنے پر مجبور تھا لہذا جب زمیندار طبقہ نے مزارعت کے جواز اور اس پر مبنی نظام زراعت کو علی حالہ قائم رکھنے کا فیصلہ کرلیا تو کاشتکار طبقہ کو اپنی بے چارگی اور بے بسی کی بنا پر وہ فیصلہ ماننا پڑا اور حسب سابق اس نے مزارعت و بٹائی کے طریقہ پر کاشتکاری کا سلسلہ جاری رکھا، چنانچہ اسی طرح ہماری تاریخ میں مزارعت و بٹائی کا سلسلہ جاری رہا لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے اس سلسلہ کو جاری رکھنے میں جو

لوگوں کی مرضی کا حقیقی طور پر دخل تھا ان کی تعداد پانچ فیصد بھی نہ تھی لہذا اس کو ملت منظمہ کے اجتماعی تعامل سے تعبیر کرنا کسی طرح صحیح نہیں، اور پھر ان پانچ فیصد سے بھی کم لوگوں نے جو جواز مزارعت کو اختیار کیا تو وہ اس وجہ سے نہیں کہ اس کے حق میں دلائل زیادہ قوی اور وزنی تھے بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں ان کے مفادات کا تحفظ تھا ۔

دوسرے الفاظ میں اس مطلب کو یوں بھی ادا کیا جاسکتا ھے کہ ابتداء میں جو قومیں مشرف بہ اسلام ھوئیں ان کے معاشی اور معاشرتی حالات چونکہ مزارعت اور بٹائی پر مبنی تھے لہذا باوجود دلائل کمزور اور ناقابل اعتماد ھونے کے عدم جواز کے مقابلہ میں جواز مزارعت کے مسلک کو انھوں نے اختیار کیا کیونکہ اس سے سابقہ زرعی نظام اور معاشرتی ڈھانچہ اپنی حالت پر برقرار رھتا اور معاشرے کے بااثر زمیندار طبقہ کے مفادات کا تحفظ ھوتا تھا بخلاف عدم جواز والے مسلک کے کہ اس کو اختیار کرنے سے پرانے معاشرے کا پورا ڈھانچہ تبدیل ھو جاتا اور اس کی جگہ ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ظہور میں آتا جس میں زمیندار طبقے کا سرے سے وجود ھی نہ ھوتا۔ مالکان اراضی کو کاشت کاری کا کام خود کرنا پڑتا جس کو وہ پہلے اپنے لئے باعث تحقیر و توھین سمجھتے تھے اور ان کی وہ شان و شوکت اور آقائی و سرداری ختم ھو جاتی جو غیر فطری معاشی برتری کی وجہ سے ان کو کاشت کار طبقے پر حاصل تھی گویا مزارعت کے عدم جواز کا مسلک ایک انقلابی مسلک تھا اور اس کو اختیار کرنے کا لازمی نتیجہ زمیندار و جاگیردار طبقے اور اس کی معاشرتی اور سیاسی فوقیت و برتری کا خاتمہ تھا لہذا کیسے ممکن تھا کہ زمیندار طبقہ عدم جواز کے مسلک کو اختیار کرتا جب کہ اس کے سامنے جواز کا مسلک بھی موجود تھا، آپ اس کو کمزوری کہیے یا کچھ اور بہر حال عام طور پر انسان کی یہ حالت ھے کہ جب اس کے سامنے ایک چیز کے ترک و اختیار دونوں کی گنجائش ھو تو وہ اپنے لئے اس کو پسند کرتا اور ترجیح دیتا ھے

جس میں اس کا فائدہ اور جو اس کے مفاد کے مطابق ہو اگرچہ دلائل کے لحاظ سے وہ کمزور ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ جب زمیندار طبقے نے اپنے مخصوص حالات کی بنا پر جواز مزارعت کی راہ اختیار کرلی تو کاشت‌کار طبقے کو مجبوراً اس پر چلنا پڑا اور پھر برابر اس پر عمل درآمد ہوتا رہا۔

دوسرا سبب مزارعت کے رواج پانے اور اس پر عمل درآمد ہوتے رہنے کا یہ ہوا کہ خلافت راشدہ کے بعد مختلف اسلامی ممالک میں جو حکومتیں قائم ہوئیں وہ شاہی طرز کی شخصی حکومتیں تھیں جن کی بنیاد جاگیرداری نظام پر تھی اور جاگیرداری نظام کا ڈھانچہ مزارعت و بٹائی وغیرہ پر مبنی تھا، شاہی دربار سے متعلق وزراء، امراء اور اعیان حکومت کو ان کی خدمات کے صلہ میں بطور جاگیر جو اراضی ملی ہوئی تھیں اور جن کی آمدنی پر ان کی معیشت اور امیرانہ ٹھاٹ باٹ کا دارومدار تھا ظاہر ہے کہ وہ ان اراضی کو خود تو کاشت اور آباد نہ کر سکتے تھے اس لئے کہ وہ حکومت و سیاست سے متعلق اپنے منصبی فرائض انجام دینے میں مصروف تھے اور اگر فرصت ہوتی بھی تو وہ کاشتکاری کے کام کو اپنی شان سے گرا ہوا سمجھتے تھے لہذا سوائے اس کے اور کوئی راستہ نہ تھا کہ وہ اپنی اراضی کو مزارعت و بٹائی پر دیتے اور آباد کراتے اور یہ جب ہی ہوسکتا تھا کہ مزارعت کو شرعاً جائز سمجھا جاتا اور اس مسلک کو اختیار کیا جاتا جو مزارعت کو جائز قرار دیتا تھا، لہذا اس طرح جاگیرداری نظام پر مبنی شاہی طرز حکومت نے مزارعت کو قائم اور جاری رکھنے میں بڑا سہارا دیا اور مؤثر پارٹ ادا کیا، بلکہ یہ کہنا چاہئیے کہ مذکورہ طرز حکومت کا لازمی تقاضا تھا کہ مزارعت کا سلسلہ جاری رہے اور جواز مزارعت کے قول کو اختیار کیا جائے لہذا مزارعت کا قائم اور جاری رہنا ایک قدرتی امر تھا کیونکہ جس چیز کی ضرورت حکومت کو ہو وہ ضرور رواج پاتی اور قائم رہتی ہے، مثال کے طور پر موجودہ بنکاری نظام کو لیجئے

جس کی بنیاد سود پر ہے اور جس کو علماء اسلام کی تقریباً فیصد اکثریت ناجائز اور باطل قرار دیتی ہے لیکن اس کے باوجود آج یہ نظام سب مسلم ممالک اور مسلمان معاشروں میں رائج اور قائم ہے اور دن بدن پھیلتا اور بڑھتا چلا جا رہا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ ہر جگہ ہماری حکومتیں اس نظام کی سرپرستی اور پشت پناہی کر رہی ہیں، لہذا علماء کے فتویٰ عدم جواز کا کچھ اثر نہیں بلکہ حال یہ ہے کہ بہت سے ایسے مسلمان ہیں جو علماء کے فتویٰ کو صحیح سمجھتے اور ان سے متفق ہیں لیکن عملاً اس نظام میں شریک اور حصہ دار ہیں، اس صورت حال سے اگر کوئی یہ استدلال کرے کہ بنکاری کا نظام سب اسلامی معاشروں میں عملاً موجود ہے اور خود مسلمان اس کو چلا رہے ہیں لہذا بعض علماء نے اس کے جواز کا جو فتویٰ دیا ہے وہ صحیح اور عدم جواز کا فتویٰ غلط ہے تو ظاہر ہے کہ کوئی عالم اور مفتی اس استدلال کو صحیح نہیں مانے گا اور یہی کہے گا کہ محض مسلمانوں کے اندر کسی چیز کا عملاً رائج ہوجانا اس کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ قرآن و حدیث میں اس کا ثبوت موجود ہو، ٹھیک اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مزارعت کا مسلمانوں میں رائج ہو جانا نہ اس بات کی دلیل بن سکتا ہے کہ مزارعت جائز ہے اور نہ صاحبین کے قول کے لئے دوسرے ائمہ کے قول پر وجہ ترجیح بن سکتا ہے بلکہ اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ قرآن و حدیث میں اس کا ثبوت موجود ہو لیکن جیسا کہ آپ پیچھے دیکھ چکے ہیں کہ قرآن و حدیث میں جواز مزارعت کے مقابلہ میں عدم جواز کے لئے زیادہ واضح اور قطعی دلائل موجود ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ جب جواز کے مقابلہ میں عدم جواز کے لئے زیادہ واضح اور قطعی دلائل موجود تھے اور ائمہ اربعہ میں سے تین ائمہ کا عدم جواز پر اتفاق تھا تو پھر متاخرین نے عدم جواز پر جواز کو کیوں ترجیح دی اور عدم جواز کو نظر انداز کر کے صرف جواز کا فتویٰ کیوں دیا؟ تو اس کا

جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ متاخرین نے جب یہ دیکھا کہ مزارعت مسلمانوں کے اندر کچھ اس طرح رائج ہوگئی اور سختی کے ساتھ رچ بس گئی ہے کہ اب اس سے چھٹکارا ممکن نہیں، اس کو ناجائز کہنے سے یہ فائدہ تو حاصل ہو نہیں سکتا کہ مسلمان اس کو ترک کردیں گے البتہ یہ نقصان ضرور ہوگا کہ وہ احساس گناہ کے ساتھ اس میں مبتلا رہیں گے اور معصیت کی خلش ان کے دلوں کو برابر بے چین رکھے گی لہذا مصلحت یہ ہے کہ عدم جواز والے قول کو یکسر نظر انداز کردیا جائے بلکہ اس کا ذکر تک بھی نہ کیا جائے، اور جواز کی بنیاد پر ایسے فروعی اور جزوی قوانین بنائے اور اپنی کتابوں میں درج کئے جائیں جن سے یہ ظاہر ہو کہ صحیح قول صرف جواز کا ہے، اصحاب فتاویٰ نے جواز کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دے کر یہ تاثر قائم کیا کہ اب اس مسئلہ پر مزید کسی بحث و تمحیص کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اور جواز مزارعت کا فیصلہ آخری اور قطعی ہے، حالانکہ فقہائے متقدمین کا اس معاملے کے متعلق انداز بحث دوسرا تھا وہ مزارعت کی بحث میں اس کے جواز اور عدم جواز دونوں کے متعلق ائمہ مجتہدین کے مختلف اقوال اور ان کے عقلی و نقلی دلائل یکساں اہمیت کے ساتھ بیان کردیتے اور کسی کو کسی پر ترجیح دینے کی کوشش نہ کرتے لیکن متاخرین فقہاء نے کھل کر اور دو ٹوک طریقے سے جواز کے مسلک کو ترجیح دے کر اختیار کیا اور عدم جواز کے مسلک کو اس طرح چھوڑا اور ٹھکرایا کہ وہ کوئی قابل التفات چیز ہی نہیں۔

فقہائے متاخرین کے اس رویہ اور طرز عمل کی ایک توجیہہ تو وہ ہے جو اوپر عرض کی گئی یعنی انہوں نے اپنے زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس قول کو ترجیح دی اور اختیار کیا جو قابل عمل تھا گویا انہوں نے نظری پہلو کی بجائے صرف عملی پہلو کو ملحوظ رکھا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا، اور اگر وہ اس کے ساتھ ساتھ نظری پہلو کو بھی واضح فرمادیتے تو بہت اچھا ہوتا

یعنی وہ یہ واضح فرمادیتے کہ اسلامی حکمت عملی کے تحت اگرچہ موجودہ حالات میں مزارعت کو اختیار کرنے اور اس پر عمل پیرا رہنے کی اجازت ہے لیکن جہاں تک اسلام کے مثالی معاشرے کا تعلق ہے جسے وہ بالآخر قائم کرنا چاہتا ہے اس کے نقطہ نظر سے مزارعت جائز نہیں، تو اس سے نصوص میں تطبیق اور ائمہ مجتہدین کے مختلف اقوال کی معقول توجیہ بھی ہوجاتی اور آگے چل کر اسلام کے مقابلہ میں اشتراکیت وغیرہ کی کوئی حیثیت بھی قائم نہ ہوتی لیکن چونکہ اس وقت ہمارے فقہاء کرام کے سامنے اسلام کے لئے کوئی ایسا چیلنج اور خطرہ موجود نہ تھا جیسا کہ آج ہمارے سامنے اشتراکیت وغیرہ کی طرف سے موجود ہے، آج ہمارے لکھے پڑھے ذہین نوجوان سوشلزم اور کمیونزم کی طرف جو جارہے ہیں تو وہ یہ کہہ کر جارہے ہیں کہ کمیونزم کا معاشی نظام، اسلام کے متعارف معاشی نظام سے بہتر ہے، اور اگر ان کے سامنے ایسا کوئی چیلنج اور فتنہ موجود ہوتا اور وہ یہ دیکھتے کہ مزارعت کے عدم جواز سے اس چیلنج کا موثر جواب دیا جاسکتا اور فتنے کی سرکوبی ہوسکتی ہے تو وہ کتاب و سنت کی ان نصوص اور ائمہ مجتہدین کے اقوال کو اختیار کرتے جن سے مزارعت کا عدم جواز ثابت ہوتا تھا کیونکہ انہوں نے ہمیشہ اپنے فتووں میں اسلام اور ملت اسلامیہ کے مفاد کو ملحوظ اور مد نظر رکھا اور اپنی جملہ مساعی کو اسلام کی سربلندی کے لئے وقف کیا، اللہ کی رحمتیں ہوں ان پر، بلاشک ان کا ہم پر یہ حق ہے کہ ہم ان کے مختلف اقوال کی ایسی توجیہ کریں جس سے ان کی شان کی تنقیص نہ ہوتی اور ان کی عظمت پر کوئی حرف نہ آتا ہو، یہی اسلام کی تعلیم اور یہی عقل سلیم کا تقاضا ہے۔

(ختم شد)