نفع و نقصان میں شرکت کا معاملہ
اور اس کی شرعی حیثیت

محمد طاسسین

بلا سود بنکاری پر اسلامی نظریاتی کونسل کی جو رپورٹ شائع ہوئی ہے اس کے متعلق خود کونسل کے ایک رکن مولٰینا محمد تقی عثمانی نے اپنے ایک مضمون میں جو متعدد رسائل و اخبارات میں شائع ہو چکا ہے لکھا ہے :

"آخر میں ہم ملک کے ان علماء سے جو خاص طور پر فقہ میں بصیرت رکھتے ہیں یہ گزارش کرتے ہیں کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے جو رپورٹ غیر سودی بنکاری کے سلسلہ میں شائع کی ہے اس کا بنظر غائر مطالعہ فرما کر اس کا شرعی نقطہ نظر سے جائزہ لیں ، ظاہر ہے کہ یہ رپورٹ اس معاملے میں حرف آخر نہیں ہے اس میں اب بھی علمی و فقہی خامیاں ہو سکتی ہیں ۔ ۔ ۔ اس لئے یہ علماء کا فریضہ ہے کہ اس کا جائزہ لے کر ضروری ہو تو اس میں اصلاحات تجویز فرمائیں "

کونسل کے چیئرمین ڈاکٹر تنزیل الرحمن نے از راہ کرم رپورٹ کی ایک کاپی مجھے بھی عنائت فرمائی لہٰذا مجھے اس کا بغور مطالعہ کرنے اور اس کے مندرجات و مشتملات کا شرعی نقطہ نظر سے تحقیقی جائزہ لینے کا موقع ملا ۔ اس سے جو باتیں میرے علم میں آئیں اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی کے پیش نظر دینی و ملّی فریضہ سمجھا کہ اُن کو تحریری شکل میں پیش کر دیا جائے ۔

اس مضمون میں میرا مقصد اُن تمام امور و معاملات سے تفصیلی بحث کرنا نہیں جو ماہرین اقتصادیات کے پینل نے اس رپورٹ میں سود کے متبادل

تجویز فرمائے ہیں اور جن میں سے کچھ کو خود کونسل کے علماء نے بھی مستحسن و پسندیدہ نہیں قرار دیا ، بلکہ میرا مقصد ایک معاملہ کے متعلق تفصیلی اور باقی معاملات کے بارے میں اجمالی طور پر کچھ عرض کرنا ہے ، اس ایک معاملہ سے میری مراد نفع و نقصان میں شراکت کا معاملہ ہے جس کو سود کا نعم البدل اور ایک مثالی معاملہ کہا گیا اور جو اس رپورٹ میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے ۔

اس رپورٹ میں نفع و نقصان میں شراکت کے معاملہ کو جس شکل میں پیش کیا گیا ہے اُس شکل کے لحاظ سے یہ معاملہ اپنی قسم کا ایک انوکھا معاملہ ہے جس کا گزشتہ چودہ سو سال کے فقہی لٹریچر میں کہیں نام و نشان نہیں ملتا ۔

اس معاملے کو میں نے اپنی قسم کا انوکھا معاملہ اسلئے کہاہے کہ یہ اپنی بناوٹ و ساخت اور ماہیت و حقیقت کے اعتبار سے نہ مضاربت کا معاملہ ہے اور نہ شرکت کا معاملہ جن کا کہ قرآن ، حدیث اور فقہ میں ذکر ہے اور جن کی شرعی حیثیت معلوم اور متعین ہے ، مضاربت کا معاملہ یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس میں کام کرنے والے فریق کو نقصان میں بھی شریک ٹھہرایا گیا ہے جبکہ مضاربت میں کام کرنے والا فریق مالی نقصان میں بالکل شریک نہیں ہوتا بلکہ مالی نقصان سب کا سب سرمائے والے فریق کو برداشت کرنا پڑتا ہے ، اور شراکت کا معاملہ یہ اس وجہ سے نہیں کہ اس میں ایک فریق کا صرف سرمایہ ہے جو بنک میں شراکتی کھاتہ کھولتا ہے اس کے ساتھ اس کا کوئی تجارتی یا صنعتی کام و عمل نہیں حالانکہ شرکت کی ہر قسم میں ہر شریک کا سرمائے ، وجاہت اور ہنر کے ساتھ کام و عمل میں شریک ہونا بھی ضروری ہے ، نیز مضاربت اور شرکت دونوں میں یہ ضروری ہے کہ معاملہ شروع کرتے وقت نہایت واضح الفاظ میں یہ تعین ہو کہ فریقین کے مابین نفع کس نسبت سے تقسیم ہوگا اور یہ تعین خود فریقین اپنی آزاد مرضی سے کریں تیسرا کوئی ان پر اپنی مرضی مسلط نہ کرے خواہ وہ حکومت کاکوئی ادارہ ہی کیوں نہ ہو ، جبکہ شراکت کے زیر بحث معاملہ میں کھاتہ دار اور بنک کے

درمیان ایسا کوئی تعین ضروری نہیں ٹھہرایا گیا بلکہ بنک پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ جس طرح چاہے منافع تقسیم کرے ۔ اسی طرح بنک اور کاروباری اداروں کے درمیان نفع کی تقسیم کے تعین کا اختیار اسٹیٹ بنک کو دیا گیا ہے، نیز یہ اس وجہ سے بھی مضاربت کا معاملہ نہیں کہ اس میں شراکتی کھاتے کے مال کو وہ تحفظات دیئے گئے ہیں جو قرض کے مال کے لئے ہوتے ہیں جبکہ مضاربت کا مال کام کرنے والے فریق کے پاس بطور امانت ہوتا ہے اور اس کی حیثیت قرض کے مال کی نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ اگر غیر اختیاری طور پر وہ ضائع ہو جائے تو کام کرنے والے فریق پر اس کا تاوان نہیں آتا ۔ ایک اور وجہ زیر بحث معاملہ کے مضاربت نہ ہونے کی یہ بھی ہے کہ اس میں ایک فریق یعنی بنک کا ادارہ ، اپنے شراکتی کھاتےدار کو یہ یقین دلاتا ہے کہ اسے نہ صرف یہ کہ نفع ضرور ملے گا بلکہ موجودہ شرح سود سے زیادہ ملے گا جبکہ مضاربت میں نفع کا احتمال تو ہوتا ہے لیکن یقین نہیں ہوتا ورنہ اُس میں اور معاملہ رِبا میں زیادہ فرق باقی نہیں رہتا ۔ ایک اور وجہ جس کی بنا پر زیر بحث معاملہء معاملۂ مضاربت نہیں یہ کہ اس میں یہ طے کیا گیا ہے کہ بنک سال میں دو مرتبہ اس کا منافع تقسیم کرے گا یعنی دوران معاملہ منافع کی تقسیم ہوتی رہے گی جبکہ مضاربت میں منافع کی تقسیم صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب معاملہ اختتام کو پہنچ جائے اس سے پہلے نہیں ہو سکتی ۔ ایک اور پہلو سے بھی یہ معاملہ مضاربت کے معاملہ سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ بعض ائمہ مجتہدین کے نزدیک مضاربت کا سرمایۂ صرف تاجر کو خرید و فروخت کے کام کے لئے دیا جا سکتا ہے ہنر مند صانع کو صنعت و حرفت کے لئے نہیں دیا جا سکتا جبکہ زیر بحث معاملے میں یہ بھی طے ہے کہ اس کا سرمایۂ صنعت و حرفت میں بھی لگایا جائے گا ۔ غرضیکہ متعدد وجوہ ہیں جن کی بنا پر زیر بحث معاملہ ، مضاربت کا معاملہ نہیں ۔

اور شرکت کا معاملہ نہ ہونے کی وجہ جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا یہ ہے کہ شرکت کے معاملہ میں سرمایہ وغیرہ کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ہر فریق کا تجارتی یا صنعتی کام و عمل بھی ہو ، اور چونکہ زیر بحث

معاملہ میں ایک فریق کا جو بنک میں شراکتی کھاتہ کھولتا ہے سرے سے کوئی تجارتی کام و عمل نہیں لہذا یہ معاملہ، شرکت کی کسی قسم میں نہیں آتا۔ فقہاء احناف نے معاملہ شرکت کی تین قسمیں بیان کی ہیں: شرکۃ الأموال، شرکۃ الوجوہ اور شرکۃ الابدان جسے شرکت اعمال اور شرکت صنائع وغیرہ بھی کہا جا تا ہے، اور پھر ان تینوں قسموں کی جو تعریفیں لکھی ہیں وہ یہ کہ (۱) شرکت اموال وہ معاملہ ہے جس میں دو یا دو سے زیادہ تجارت پیشہ افراد آپس میں یہ طے کرتے ہیں کہ وہ اپنا سرمایۂ یکجا کرکے مل جل کر تجارتی کام کریں گے اور نفع و نقصان میں شریک رہیں گے (۲) شرکت وجوہ وہ معاملہ ہے جس میں دو یا دو سے زیادہ ایسے اشخاص جن کے پاس تجارت کے لئے اپنا سرمایہ نہیں ہوتا لیکن ہر ایک باوجاہت اور صاحب اعتبار اور قابل اعتماد ہوتا ہے جسے لوگ اُدھار مال دینے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے، آپس میں یہ طے کرتے ہیں کہ اپنی وجاہت اور ساکھ استعمال کرکے اُدھار مال خرید کر بیچیں گے اور نفع و نقصان میں شریک اور حصہ دار رہیں گے۔ (۳) شرکت ابدان یا شرکت صنائع و اعمال وہ معاملہ ہے جس میں دو یا دو سے زائد اَرباب ہنر و پیشہ جیسے دو بڑھئی یا دو لوہار یا دو درزی، یا ڈاکٹر و انجینئر وغیرہ آپس میں یہ طے کرتے ہیں کہ اپنے ہنر و پیشے کا کام مل جل کر کریں گے اور نفع و نقصان میں شریک رہیں گے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اگر تمام امور میں مساوات و برابری ہو تو شرکت مفاوضہ، اور کمی بیشی اور تفاوت ہو تو شرکت عنان ہے۔ بہر حال عقد شرکت کی جو بھی قسم اور شکل ہو اس کی تعریف سے بدیہی طور پر ظاہر ہے کہ اُس میں منجملہ دوسری چیزوں کے سب شرکاء کا کام و عمل بھی ضروری ہے، گویا یہ چیز معاملہ شرکت کی حقیقت میں داخل اور اس کی ماہیت کا جزولا ینفک ہے لہذا یہ خیال کہ معاملہ شرکت ایک فریق کے عمل کے بغیر بھی ہو سکتا ہے بدیہی طور پر غلط ہے۔

قرآن حکیم کی جن آیات اور رسول کریم ﷺ کی جن احادیث سے معاملہ شرکت کا جواز ثابت ہوتا ہے ان سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ معاملہ

شرکت کے اندر سب شرکاء کا عمل بھی ایک ضروری چیز ہے ۔ مثلاً سورۃ الکھف کی آیت ہے :

اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ

لیکن وہ کشتی پس وہ چند مساکین کی مشترک ملکیت تھی جو باھمی اشتراک کے ساتھ مل جل کر دریا میں کام کرتے تھے ۔

اس قرآنی آیت میں يَعْمَلُوْنَ کا لفظ صاف بتلاتا ہے کہ کشتی کے مالک سب شرکاء کام و عمل کرتے تھے یعنی کشتی رانی کا کام ۔ شرکت کے جواز سے متعلق دوسری آیات سورۃ القلم کی وہ آیات ہیں جن میں باغ و کھیت والوں کا ذکر ہے ۔ اُن آیات کے اندر لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِيْنَ ۔ اور اَنِ اغْدُوْا عَلٰى حَرْثِكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَارِمِيْنَ کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ باغ اور کھیت کے مالک جملہ شرکاء مل جُل کر اشتراک کے ساتھ کھیتی باڑی کا کام کرتے تھے ، ایک اور آیت جو شرکت کے جواز میں پیش کی جاتی ہے سورہ ص کی یہ آیت ہے :

اِنَّ كَثِيْراً مِنَ الْخُلَطَآءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ

بلا شبہ بہت سے مل جل کرکام دھندہ کرنے والے بعض دوسرے بعض پر ظلم و زیادتی کرتے ہیں ۔

اس آیت میں لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ کے الفاظ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ شرکاء میں سے ہر ایک ظلم و زیادتی کا مرتکب ہو سکتا ہے اور یہ چونکہ اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جب ہر ایک کام و عمل کر رہا ہو لہذا مذکورہ الفاظ سے معاملۂ شرکت میں ہر شریک کا عمل پایا جانا ظاہر ہوتا ہے ۔

یہی چیز اُن احادیث نبویہ سے بھی ثابت ہوتی ہے جو معاملہ شرکت کے جواز میں پیش کی جاتی ہیں ، مثلاً اس حدیث کو لیجئے :

عن ابی ہریرۃؓ ان النبی ﷺ قال ان اللہ یقول انا ثالث الشریکین ما لم یخن احدھما صاحبہ فاذا خانہ خرجت من بینھما سنن ابی داؤد

حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ میں دو شریکوں کا تیسرا ہوتا ہوں جب تک اُن میں ایک دوسرے کی خیانت نہیں کرتا ، چنانچہ جب ان میں سے

ایک خیانت کرتا ہے تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں۔
چونکہ معاملے کے شرکاء میں سے ہر ایک دوسرے کی خیانت اسی صورت میں کر سکتا ہے جب ہر ایک عمل اور تصرف میں شریک ہو لہذا اس سے معاملۂ شرکت میں ہر شریک کا عمل بھی پایا جانا ثابت ہوتا ہے۔

بہر حال یہ حقیقت ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ معاملہ شرکت میں مال ، وجاہیت اور ہنر کے ساتھ ہر شریک کا تجارتی یا صنعتی عمل بھی ایک ضروری چیز ہے ، اور دراصل یہی چیز شرکت کو مضاربت سے الگ کر دیتی ہے جس میں صرف ایک فریق کا تجارتی عمل ہوتا ہے اور دوسرے کا صرف سرمایہ ، اور میں سمجھتا ہوں اسی کی وجہ سے معاملۂ شرکت بغیر کسی کراہت اور بالاتفاق جائز ہے اور اس کا جواز عقل و قیاس کے عین مطابق ہے۔

پھر جب یہ زیر بحث معاملہ نہ مضاربت کا معاملہ ہے اور نہ شرکت کا معاملہ تو ظاہر ہے کہ اس کے جواز کے لئے وہ دلائل مفید و کارآمد نہیں ہو سکتے جو قرآن و حدیث میں مضاربت اور شرکت کے جواز سے تعلق رکھتے ہیں لہذا جو حضرات اس معاملے کو اسلامی کہتے ہیں ان سے پوچھا جا سکتا ہے کہ اُن کے پاس اس معاملہ کے جواز کے لئے قرآن وحدیث سے کیا دلائل ہیں ، کیونکہ کسی معاملہ کو اسلامی یا غیر اسلامی یا شرعاً جائز و ناجائز کہنا اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب اُس کے لئے کتاب و سنت میں ثبوت موجود ہو اس لئے کہ احکام شریعت کا اصل منبع و سرچشمہ کتاب و سنت اور قرآن و حدیث ہے ، جہاں تک فقہ کا تعلق ہے وہ بھی گو کتاب و سنت سے ماخوذ ہے لیکن اس میں اجتہادی مسائل کے بارے میں فقہاء کے جو مختلف اقوال ہیں نہ تو سب کے سب صحیح ہیں اور نہ سب کے سب غلط بلکہ ان میں بعض صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں کیونکہ مجتہد کی اجتہادی رائے صواب بھی ہو سکتی ہے اور خطا بھی ، لہذا کسی فقیہ کا ایسا قول جس کی اصل اور سند کتاب و سنت میں موجود نہ ہو اسلامی نہیں کہلا سکتا ، بنا بریں ضروری ہے کہ زیر بحث معاملہ کے جواز کے لئے جو دلائل پیش فرمائے جائیں وہ اجمالی یا تفصیلی قرآن و

حدیث سے ضرور تعلق رکھتے ہوں کسی فقیہ کا قول پیش کیا جائے اس کے ساتھ قرآن و حدیث کی وہ نص ضرور نقل کی جائے جس سے اس فقیہ نے وہ قول نکالا اور مستنبط کیا ہے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ قیاس واستنباط صحیح ہے یا صحیح نہیں ۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ حنفی فقہاء نے امام مالک ، امام شافعی اور امام احمد کے کتنے اقوال کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ وہ دلیل کے لحاظ سے کمزور ہیں اور جس استدلال پر وہ مبنی ہیں صحیح نہیں ، اسی طرح خود حضرت امام ابو حنیفہؒ کے کتنے اقوال کو چھوڑا اور صاحبینؒ کے اقوال کو یہ کہہ کر اختیار کیا کہ دلائل کے لحاظ سے یہ زیادہ وزنی اور قابل اعتماد ہیں۔ تو پھر بعد کے فقہاء میں ایسا کون ہے جس کی رائے اور بات کو بلا دلیل مان لیا جائے اور یہ نہ دیکھا جائے کہ وہ قرآن و حدیث کے مطابق ہے یا نہیں ؟

غرضیکہ اگر معاملۂ زیر بحث کے متعلق ہمارا یہ دعوی ہے کہ یہ شریعت اسلامی کی رُو سے جائز اور اسلامی معاملہ ہے تو ہمیں اس کا ثبوت قرآن و حدیث سے ضرور بتلانا ہوگا ۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن و حدیث میں ہر ہر جزوی مسئلہ کے متعلق الگ الگ جزوی و تفصیلی احکام موجود نہیں لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اُن کے اندر ایسے اصول کلیہ اور مبادیٔ عامہ بھی موجود نہ ہوں جن میں تمام جزوی مسائل کے لئے اجمالی ہدایت پائی جایا کرتی ہے ، لہذا ضروری ہے کہ قرآن و حدیث میں معاشی معاملات کے جواز و عدم جواز سے متعلق جو اصل کلی مبدأ عام ہے اس کی رو سے معاملہ زیر بحث کو جائز ثابت کیا جائے کیونکہ کسی ایسے جزوی مسئلہ کے لئے جس کا قرآن و حدیث میں صراحۃ ذکر نہیں شرعی حکم معلوم کرنے کا صحیح طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ اصول و مبادی کی روشنی میں قیاس و اجتہاد کے ذریعے معلوم و متعین کیا جائے ۔

یہاں یہ عرض کر دینا نہایت ضروری ہے کہ رپورٹ مذکور کے صفحہ ستره پر زیر بحث معاملہ کے جواز میں بطور دلیل و حجت سورۃ النساء کی جو آیت پیش کی گئی ہے اس سے نہ صرف یہ کہ اس معاملے کا جواز ثابت نہیں ہوتا بلکہ الٹا عدم جواز نکلتا ہے ، وہ آیت یہ ہے :

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ـ آیت ۲۹

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر مت کھاؤ لیکن تجارت ہو جو باھمی رضامندی سے ہو تو مضائقہ نہیں۔

اس ترجمے کے ساتھ رپورٹ میں جو تفسیری نوٹ لکھا ہے وہ یہ کہ آیت واضح طور سے بتلاتی ہے کہ کسی کا مال ناجائز طریقے جیسے سود قمار دھوکا سے ھتیانا حرام ہے، اس کے برعکس باھمی رضامندی اور منصفانہ معاملے کے ذریعے ایک دوسرے کے مال و دولت سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے۔

مطلب یہ کہ چونکہ نفع و نقصان میں شرکت کا معاملہ باھمی رضامندی سے اور منصفانہ ہے لہذا اس آیت کی رو سے جائز ہے۔

اس قرآنی آیت سے معاملۂ مذکور کا جواز ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس آیت کی وہ تفسیر سامنے ہو جو کثیر التعداد مفسرین نے اپنی عربی اُردو تفاسیر میں لکھی ہے۔

مفسرین حضرات نے لکھا ہے کہ اس آیت کے پہلے حصہ میں مسلمانوں کو ایسے تمام طریقوں کے ذریعے ایک دوسرے کا مال لینے سے روکا اور منع کیا گیا ہے جو باطل کی تعریف میں آتے ھیں خواہ وہ معاملات ھوں یا غیر معاملات، اور دوسرے حصہ میں صرف ایسی تجارت کے ذریعے ایک دوسرے کا مال لینے کی اجازت دی گئی ہے جو فریقین کی باھمی رضامندی سے ھو۔

تجارت کے معنے بعض مفسرین کے نزدیک معاملہ بیع و شراء اور خرید و فروخت کے ھیں، اور بعض کے نزدیک بیع و شراء اور محنت و مزدوری دونوں کے ھیں گویا نفع کمانے کی غرض سے بیع و شراء اور خرید و فروخت کا کام بھی تجارت ہے اور معاوضے کی خاطر محنت و مزدوری کا کام و عمل بھی تجارت ہے۔

تجارت کے اس دوسرے معنے و مطلب کو ترجیح دیتے اور اختیار کرتے ہوئے مفتی محمد شفیع صاحب، معارف القرآن میں لکھتے ھیں:

"مضمون آیت کا خلاصہ یہ ہوا کہ کسی کا مال ناحق کھانا حرام ہے لیکن رضامندی کے ساتھ بیع و شراء یا ملازمت و مزدوری کا معاملہ ہو جائے تو

اس طرح دوسرے کا مال حاصل کرنا اور اس میں مالکانہ تصرفات کرنا جائز ہے» ص ۳۷۷ ۔ ج ۲ ۔

بہر حال تجارت کے معنے صرف خرید و فروخت کے معاملہ کے ہوں یا اس کے ساتھ ساتھ محنت و مزدوری کے معاملہ کے بھی ہوں صاف ظاہر ہے کہ معاملہ زیر بحث تجارت کی تعریف میں نہیں آتا کیونکہ شراکتی کھاتے والا فریق نہ بیع و شراء اور خرید و فروخت کا کام کرتا ہے اور نہ محنت و مزدوری کا کام ، لہذا اس آیت سے اس کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ آیت کسی طرح اس کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتی ، بلکہ تجزیہ کرکے غور سے دیکھا جائے تو الٹا یہ معاملہ اُن معاملات کی فہرست میں نظر آتا ہے جو باطل کا مصداق ہیں اور جن سے آیت کے پہلے حصہ میں منع کیا گیا ہے ، وُہ اس طرح کہ متعدد مفسرین نے باطل کی تفسیر بغیر حق ، بدون مقابل اور بغیر عوض کی ہے ، اور بعض نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت حسن بصری کے حوالے سے باطل کی یہ تعریف نقل کی ہے : «الباطل هو كل مايُوخذ من الانسان بغير عوض» ۔ باطل ہر وہ مال ہے جو کسی انسان سے بغیر عوض کے لیا جائے ۔ تفسیر المنار میں لکھا ہے : «اما الباطل ما لم يكن في مقابلة شيء حقيقي» پس باطل وہ مال ہے جو کسی حقیقی شے کے مقابلہ میں نہ ہو ۔

بلکہ اکل بالباطل کے یہ معنے خود قرآن کی بعض دوسری آیات سے بھی مفہوم ہوتے ہیں جیسے سورۃ البقرہ کی آیت ۱۸۸ جس میں رشوت لینے اور رشوت کے ذریعے دوسرے کا حق مارنے کو اکل بالباطل سے تعبیر کیا گیا ہے ، اور ظاہرہے کہ جو جس سے رشوت لیتا ہے یا جو رشوت کے ذریعے دوسرے کا حق مارتا ہے اس کی طرف سے رشوت دینے والے کے لئے کوئی حقیقی عوض و بدل نہیں ہوتا ، اور نہ اُس کے لئے کوئی عوض و بدل ہوتا ہے جس کا حق مارا گیا ۔ اور جیسے سورۃ التوبۃ کی آیت ۳۴ جس میں اُس مال کے لینے لئے کوئی اور کھانے کو اکل بالباطل فرمایا گیا ہے جو بعض احبار و رھبان یعنی علماء و مشائخ مکر و فریب کے ذریعے عام لوگوں سے لیتے ہیں ، ظاہر ہے کہ بعض مولوی اور پیر مکر و فریب وغیرہ کے ذریعے عام لوگوں سے جو مال وغیرہ وصول کرتے ہیں اُس

کے عوض اُن کی طرف سے عوام کے لئے کوئی حقیقی بدل اور عوض موجود نہیں ہوتا جو انہیں اس مال کا حقدار قرار دیتا ہو لہذا وُہ دوسروں کا مال ناحق کھاتے ہیں ۔

اسی طرح جو شخص سود ، قمار ، رشوت ، چوری ، غصب ، خیانت اور دھوکہ دھی کے ذریعے دوسرے کا مال لیتا اور کھاتا ہے چونکہ ان طریقوں میں بھی اُس کی طرف سے دوسرے کے لئے اُس کے مال کا کوئی حقیقی بدل اور عوض موجود نہیں ہوتا نہ مادی اشیاء کی شکل میں اور نہ محنت و خدمت کی شکل میں جو اُسے اُس لئے ہوئے مال کا حقدار ٹھہراتا ہو لہذا یہ طریقے بھی باطل کی تعریف میں آتے ہیں ، بہت سے مفسرین حضرات نے اِن طریقوں کا باطل کی تفسیر اور توضیح میں ذکر کیا ہے لیکن یہ نہیں بتلایا کہ یہ کیسے باطل کے تحت آتے ہیں اور ان کے باطل ہونے کی وجہ کیا ہے ۔

اکل بالباطل اور باطل طریقوں کی جو تفسیر و تشریح پیش کی گئی ہے اُس کی روشنی میں معاملہ زیر بحث کا جائزہ لیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ یہ معاملہ بھی باطل معاملات میں داخل ہے کیونکہ اس میں شراکتی کھاتہ دار کے لئے اُس کے اصل سرمائے پر جو زائد مال طے کیا گیا ہے وہ بغیر کسی عوض و بدل کے ہے ، کھاتہ دار کی طرف سے نہ اس کا بدل اور عوض کسی مادی شے کی شکل میں ہے اور نہ محنت و خدمت کی شکل میں ، لہذا وہ جو کچھ بھی زائد لیتا ہے اپنا حق نہیں دوسرے کا حق لیتا ہے جس کا دوسرا نام اکل بالباطل ہے ۔

یہاں اگر کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ اکل بالباطل اور باطل طریقوں کا جو مفہوم و مطلب بتلایا گیا ہے اِس کے مطابق معاملہ مضاربت بھی جائز نہیں ہونا چاھئے کیونکہ اس میں بصورت نفع ، سرمائے والے فریق کو اپنے اصل سرمائے پر جو زائد ملتا ہے اُس کے عوض اس کی طرف سے نہ کوئی مادی شے ہوتی ہے اور نہ محنت و خدمت ، حالانکہ معاملہ مضاربت کو بالاتفاق جائز مانا گیا ہے ، تو اس کا جواب یہ کہ معاملۂ مضاربت کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سرمائے والا فریق یہ طے کرتا ہے کہ اگر تجارت میں

نقصان ہوگا تو وہ نقصان پورے کا پورا وہ خود برداشت کرے گا ۔ کام کرنے والا فریق اس میں بالکل شریک نہ ہوگا جبکہ عموماً نقصان و خسارہ کام کرنے والے کی نا تجربہ کاری نا سمجھی اور غفلت وکوتاہی کی وجہ سے ہوا کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سرمائے والا فریق ، کام کرنے والے فریق کے لئے ایک طرح کا مالی ایثار کرتا ہے جو گو بالفعل نہ سہی لیکن بالقوہ ضرور ہوتا ہے لہذا یہ ایثار اس زائد مال کا بدل اور عوض بن جاتا ہے جو نفع کی صورت میں سرمائے والے فریق کو بطور ایک نسبتی حصہ کے ملتا ہے ۔ لیکن چونکہ یہ عوض اس طرح کا نہیں جس طرح کا بیع و شراء اور محنت و نوکری میں ہوتا ہے لہذا معاملۂ مضاربت کے جواز کی بھی وہ حیثیت نہیں جو معاملۂ بیع و شراء اور معاملۂ محنت و خدمت کے جواز کی ہے ۔ علماء اصول الفقہ نے جواز کے دو معنے لکھے ہیں ایک جواز بمعنے عدم حرام جس سے کراہیت کی نفی نہیں ہوتی ، اس معنے کے لحاظ سے کسی چیز کے جائز ہونے کا مطلب ہوتا ہے کہ وہ حرام نہیں لیکن مکروہ ہو سکتی ہے ، اور دوسرا جواز بمعنے وجوب و استحباب ، اس معنے کے لحاظ سے کسی چیز کے جائز ہونے کا مطلب ہوتا ہے وہ واجب یا مستحب ہے ۔ معاملۂ مضاربت کا جواز پہلی قسم کا ہے جس کا مطلب ہے کہ یہ معاملہ حرام نہیں ، جبکہ معاملہ بیع و شراء اور معاملہ محنت و مزدوری کا جواز دوسری قسم کا ہے جس کا مطلب ہے کہ یہ معاملے مستحب و مندوب ہیں کیونکہ ان میں انسان کو زحمت و تکلیف اٹھانی پڑتی ہے اور وہ اپنی محنت کا پھل کھاتا ہے جس کو احادیث میں انسان کی بہترین اور پاکیزہ ترین کمائی بتلایا گیا اور جس پر اجر و ثواب کا وعدہ ہے ۔

زیر بحث معاملے کو مضاربت پر اس لئے بھی قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں سرمائے والے فریق کی طرف سے کام کرنے والے فریق کے لئے وہ ایثار موجود نہیں جو معاملۂ مضاربت میں ہے کیونکہ اس میں نقصان کی صورت میں کام کرنے والے کو بھی نقصان میں شریک ٹھہرایا گیا ہے ۔

اسی طرح یہ زیر بحث معاملہ ، عادلانہ اور منصفانہ معاملہ بھی نہیں اس لئے کہ اس میں اگرچہ دونوں فریق نفع و نقصان میں برابر کے شریک

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

صَرفی ضروریات کے قرضوں پر ممانعت کی عقلی توجیہ بالکل واضح

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

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

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

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

وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

کرنے کی ضرورت ہے۔

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

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

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

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

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

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

★ ★ ★ ★ ★ ★