ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۱۹۹۶ء

—: ایڈیٹر :—

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۵ شمارہ ۱

جنوری ـــــــــ مارچ ۱۹۹۶ء

شعبان المعظم ـــــــــ شوال المکرم ۱۴۱۶ھ

زرتعاون

اندرون ملک	ـــــــــ	فی شمارہ	۲۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ	سالانہ	۷۵ روپے
ـــــــــ	لائبریری وادارے	سالانہ	۱۰۰ روپے
بیرون ملک	ـــــــــ (انفرادی)	"	۲۵۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ (ادارے)	"	۵۰۰ روپے
پاکستان	ـــــــــ (انفرادی)	"	۱۵۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ (ادارے)	"	۲۰۰ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

تحالف کی سماجی اور سیاسی اہمیت	سید جلال الدین عمری	۵

بحث ونظر

اسلامی معاشیات ۔ ایک تعارف	ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی	۲۴
اسلامی زکوٰۃ ۔ انفرادی یا اجتماعی	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۴۷
مشینی ذبیحہ ۔ شریعت کی نگاہ میں	مولانا صباح الدین ملک فلاحی قاسمی	۷۰

سیاسیاتِ عالم

ملّی سلامت پارٹی	ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی	۸۵

نقد واستدراک

بعض قرآنی الفاظ کے مواقع استعمال	ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی	۱۱۲

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی

مدیر "زندگی نو"، فریدی ھاؤس سرسید نگر۔ علی گڑھ

۲۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۳۔ مولانا صباح الدین ملک فلاحی قاسمی

استاذ جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ

۴۔ ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

لکچرر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز۔ اے، ایم، یو علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی

رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

—: خوش نویس :—

ابن سبون

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

تحائف کی سماجی اور سیاسی اہمیت

اور ان کے بعض احکام

سید جلال الدین عمری

تحفے دینے کی ترغیب

اجتماعی زندگی میں تحفے تحائف کے لین دین اور تبادلہ کی بھی اہمیت ہے۔ یہ ایک سماجی اور معاشرتی ضرورت ہے۔ اس سے محبت بڑھتی ہے اور تعلقات مستحکم اور خوشگوار ہوتے ہیں احادیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی ہے اور اس پر عمل فرمایا ہے۔ حضرت عائشہؓ اس معاملہ میں آپ کا اسوہ بیان کرتی ہیں۔

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیہ قبول
وسلم یقبل الھدیۃ ویثیب علیھا[1]	فرماتے اور اس کے عوض ہدیہ دیتے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لو دُعیتُ الی ذراع اوکراع	اگر مجھے (بکری کے) دست یا کھر کی
لاجبتُ ولو اھدی الیَّ	دعوت دی جائے تو میں حاضر ہو جاؤں گا
ذراعٌ اوکراعٌ لقبلتُ[2]	اور اگر دست یا کھر کا ہدیہ بھیجا جائے تو
	اسے قبول کروں گا۔

مطلب یہ کہ اگر کوئی غریب شخص معمولی سے کھانے پر اپنے گھر دعوت دے گا تو میں

---

[1] بخاری، کتاب الہبہ، باب المکافأۃ فی الہبۃ۔ ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فی قبول الہدایا۔ ترمذی ابواب السیر، باب ماجاء فی قبول الہدیۃ والمکافاۃ علیہا۔

[2] بخاری، کتاب الہبۃ، باب القلیل من الہبۃ۔

پہونچ جاؤں گا اور اگر یہی چیز مجھے تحفہ میں بھیجے تو اسے قبول کرنے میں مجھے کوئی عذر نہ ہوگا۔ میری دعوت کے لیے پرتکلف دسترخوان اور تحفہ کے لیے کوئی بیش بہا چیز ضروری نہیں ہے۔ اس سے آپ کے حسن اخلاق اور محبت اور اعلیٰ کردار کا ثبوت ملتا ہے۔ اس میں غریب اور مالی حیثیت سے کمزور افراد کی ہمت افزائی بھی ہے کہ وہ یہ نہ سمجھیں کہ کوئی حقیری سی چیز کسی بڑی شخصیت کو کس طرح پیش کی جائے۔ اہمیت اس چیز سے زیادہ اس خلوص اور جذبہ کی ہے جو اس کے پیچھے کارفرما ہے۔

اگر کوئی شخص حضرت انسؓ کو خوشبو پیش کرتا تو اسے قبول کرتے اور فرماتے:۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لایرد الطیب [1]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم خوشبو کو رد نہیں فرمایا کرتے تھے۔

احادیث میں تحفوں کا رواج عام کرنے اور کسی تحفہ کو حقیر نہ سمجھنے کی ہدایت کی گئی ہے تاکہ کوئی چھوٹی سے چھوٹی چیز کسی کو پیش کرنے میں تامل نہ ہو اور اسے قبول کرنے میں بڑے سے بڑا آدمی عار نہ محسوس کرے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

تہادوا فان الہدیۃ تذہب وحر الصدر [2]	ایک دوسرے کو ہدیے اور تحفے دو، اس لیے کہ یہ سینہ کی عداوت اور حسد (جیسی بیماریوں) کو دور کرتے ہیں۔

امام مالک عطاء بن ابومسلم عبداللہ خراسانی سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

تصافحوا یذہب الغلّ وتہادوا تحابوا وتذہب الشحناء [3]	ایک دوسرے سے مصافحہ کرو کینہ کپٹ دور ہوگا، آپس میں ہدیہ دو، اس سے محبت پیدا ہوگی اور عداوت اور دشمنی ختم ہوگی۔

---

[1] بخاری، کتاب الہبۃ، باب مالا یرد من الہدیۃ [2] ترمذی ابواب الولاء والہبۃ، باب ماجاء فی حث النبیؐ علی الہدیۃ۔ مسند احمد: ۱۸/۳۹ حدیث نمبر ۹۲۳۹۔ مسند احمد میں 'وحر الصدر' کی جگہ وغر الصدر کے الفاظ آئے ہیں۔ دونوں میں ابومعشر نام کا راوی موجود ہے جس پر بعض محدثین نے جرح کی ہے۔ [3] موطا امام مالک، کتاب الجامع، باب ماجاء فی المہاجرۃ۔ یہ حدیث مرسل ہے، البتہ اس کی ہم معنی متعدد روایات موجود ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ شرح الزرقانی علی الموطا ۴/۱۰۵-۱۰۶۔

خوشبو ایک ہلکا پھلکا تحفہ ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ بیش قیمت ہی ہو، کم قیمت اور ارزاں بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں مروی ہے۔

من عرض علیہ طیب	جس کسی کو خوشبو پیش کی جائے تو
فلا یردہ فانہ طیب الریح	وہ اسے رد نہ کرے اس لیے کہ اس
خفیف المحمل[1]	سے پاکیزہ ہوا ملتی ہے اور اس کا کوئی بوجھ نہیں ہوتا۔

مطلب یہ کہ جس شخص کو خوشبو پیش کی جائے وہ اس کے لیے ناگواری کا باعث نہیں ہونی چاہیے اس سے فضا معطر ہوتی ہے اور سانس لینے میں فرحت اور تازگی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ کوئی بوجھ بھی نہیں ہے کہ آدمی اسے اٹھانے میں دقت محسوس کرے۔ اس لیے بعض حضرات کے نزدیک خوشبو نہ قبول کرنا خلاف سنت ہے۔

حدیث میں عورتوں کو بھی ایک دوسرے کو تحفے دینے کی ترغیب دی گئی ہے حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یا نساء المسلمات	اے مسلمان عورتو! تم میں سے کوئی
لا تحقرن جارۃ لجارتہا	پڑوسن ہرگز اپنی کسی پڑوسن کو حقیر نہ سمجھے
ولو فرسن شاۃ[2]	چاہے (ہدیہ میں) بکری کا کھر ہی کیوں نہ ہو۔

اس میں تحفہ دینے والی سے کہا گیا ہے کہ تحفہ کے معاملہ میں تکلف سے کام نہ لے بلکہ جو کچھ بھی میسر ہے وہ اپنی پڑوسن کو تحفہ میں بے تکلف بھیجے، اور تحفہ قبول کرنے والی کو ہدایت ہے کہ وہ تحفہ کو حقیر نہ سمجھے بلکہ اسے خوش دلی کے ساتھ قبول کرلے۔ ایک دوسری حدیث میں خواتین سے کہا گیا ہے کہ آپس میں تحفوں کا تبادلہ جاری رکھو، اس سے محبت بڑھتی ہے اور تعلقات کو ختم کرنے والی بیماریاں ختم ہوتی ہیں[3]۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الترجل، باب فی رد الطیب۔ مسلم میں 'طیب' (خوشبو) کی جگہ 'ریحان' (کوئی بھی خوشبودار نبات) کا لفظ آیا ہے۔ کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا۔ حافظ ابن حجر نے ابوداؤد وغیرہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اس لیے کہ اسے کئی ایک محدثین نے متعدد راویوں سے نقل کیا ہے۔ فتح الباری: ۵/۲۰۹

[2] بخاری، کتاب الہبۃ۔ [3] فتح الباری: ۵/۱۹۸

حدیث میں آتا ہے کہ کہیں سے تحفہ آئے تو اس کے جواب میں تحفہ دیا بھی جائے۔ اس کی حیثیت نہ ہو تو زبان سے شکریہ اور تعریف کے کلمات ہی ادا کر دئے جائیں۔ حضرت جابرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا۔

من اعطی عطاء فوجد	کسی کو کوئی عطیہ دیا جائے اور اس کے
فلیجزبه ومن لم یجد	پاس گنجائش ہو تو اس کا بدلہ دے اور اگر
فلیثن فان من اثنیٰ فقد	گنجائش نہ ہو تو اس کی تعریف کر دے جو
شکر ومن کتم فقد	تعریف کرے اس نے اس کا شکریہ ادا کر دیا
کفر[1]	جو (خاموش ہو کر) اس پر پردہ ڈال دے
	اس نے اس کی ناشکری کی۔

ایک اور حدیث حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔

من صنع الیه معروف	جس کے ساتھ کوئی بھلائی کی گئی،
فقال لفاعله جزاك الله	اس نے بھلائی کرنے والے سے کہا
خیرا فقد ابلغ فی الثناء[2]	"جزاک اللہ خیرا" (اللہ تجھے اس کا بہتر بدلہ
	دے) اس نے بہت زیادہ تعریف کر دی۔

اس میں کسی کے احسان پر تعریف کی حد معلوم ہوتی ہے اور یہ صلہ اور بدلہ سے اپنے عجز کا اعتراف بھی ہے کہ تم نے جو نیکی میرے ساتھ کی ہے اس کا کوئی صلہ میں نہیں دے سکتا اللہ ہی اس کا صلہ اور انعام دے سکتا ہے۔ دعا ہے کہ وہ اپنے شایانِ شان اس کا صلہ دے۔

غیر مسلموں کے تحفے قبول کرنا اور انھیں تحفے دینا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مبارکہ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ غیر مسلم سلاطین اور سربراہانِ مملکت نے آپ کو تحفے پیش کیے اور آپ نے قبول فرمائے اور بعض اوقات آپ نے

---

[1] ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی المتشبع بما لم یعط۔

[2] ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی الثناء بالمعروف۔

خود بھی انھیں تحفے عنایت کیے۔ اس لیے کہ یہ تالیف قلب کا ذریعہ ہیں۔ ان سے سیاسی روابط بڑھانے میں بھی مدد ملتی ہے۔ یہاں اس سلسلہ کے بعض واقعات کا ذکر کیا جارہا ہے۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں :۔

ان کسریٰ اھدیٰ لہ فقبل	کسریٰ (شاہ ایران) نے آپ کو ہدیہ پیش
وانّ الملوك اھدوا الیہ	کیا آپ نے قبول کیا (اسی طرح) بادشاہوں
فقبل منہم[1]	نے آپ کو ہدیے دئے آپ نے قبول فرمائے

حضرت علیؓ ہی کی ایک اور روایت میں کسریٰ کے ساتھ قیصر کا بھی ذکر ہے۔ اس کے الفاظ ہیں۔

اھدیٰ کسریٰ لرسول اللہ	کسریٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی اللہ علیہ وسلم فقبل منہ	کو ہدیہ دیا۔ آپ نے قبول کیا قیصر نے
واھدیٰ لہ قیصر فقبل منہ	ہدیہ دیا آپ نے قبول کیا اور (دوسرے)
واھدت لہ الملوك فقبل	بادشاہوں نے آپ کو ہدیے دئے،
منہم[2]	آپ نے قبول فرمائے۔

غزوۂ تبوک ۹ھ میں ہوا تھا۔ حضرت ابوسعید ساعدیؓ اس کے واقعات کے ذیل میں بیان کرتے ہیں کہ اَیلہ کے بادشاہ[3] نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور تحفہ ایک سفید خچر پیش کیا اور ایک چادر پہنائی (اس نے آپ سے مصالحت کی اور جزیہ ادا کیا)

---

[1] ترمذی، ابواب السیر، باب ماجاء فی قبول ہدایا المشرکین۔

[2] مسند احمد: ۲/۱۰۷، حدیث نمبر ۷۴۷۔ تحقیق احمد محمد شاکر۔ ترمذی اور مسند دونوں ہی کی روایتوں میں ایک راوی ثویر بن فاختہ ہے۔ اسے محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ لیکن آگے کی روایات اور واقعات سے غیر مسلموں سے ہدایا کے قبول کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔

[3] اَیلہ کے بارے میں حافظ ابن حجر کہتے ہیں ایلة بلدة قدیمة بساحل البحر۔ فتح الباری: ۳/۲۳۱ (ایلہ ساحل سمندر پر ایک قدیم شہر ہے) عینی لکھتے ہیں بلدة معروفة بساحل البحر فی طریق المصریین الی مکة وھی الآن خراب۔ عینی: ۱۱/۷۵ (وہ ایک معروف شہر تھا جو مصریوں کے مکہ جانے کے راستہ میں پڑتا تھا۔ اب وہ ویران ہوچکا ہے) امام نووی نے کچھ زیادہ تفصیل فراہم کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ایلہ شام کے کنارے =

آپ نے اس کے علاقہ پر اس کا قبضہ باقی رکھا۔[۱]

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ اُکَیدِر دومہ[۲] نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک

یہ ساحل سمندر پر ایک مشہور شہر ہے، جو مدینہ منورہ۔ دمشق اور مصر کے درمیان واقع ہے۔ مدینہ سے اس کا فاصلہ پانچ مراحل، دمشق سے بارہ مراحل اور مصر سے آٹھ مراحل کا ہے۔ ابوعبید نے اسے شام کا ایک شہر کہا ہے۔ حازمی اسے ایک ساحلی شہر کہتے ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ حجاز کا آخری اور شام کا ابتدائی حصہ ہے۔ نووی تہذیب الاسماء واللغات: ۱/۱۹ ایلہ کے بادشاہ کا نام محنۃ بن رؤبہ تھا۔ یہ اس صلح نامہ سے بھی واضح ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے عطا کیا تھا۔ ابن ہشام: ۴/۱۸۰ - ۱۸۱۔ نیز ملاحظہ ہو۔ فتح الباری: ۳/۳۴۵

[۱] بخاری کے الفاظ ہیں واھدی ملك ایلة للنبی صلی اللہ علیه وسلم بغلة بیضاء وکساه برد او کتب له ببحرهم (کتاب الزکاۃ، باب خرص التمر) مسلم میں ملک ایلہ کی جگہ فروہ بن نفاثۃ الجذامی آیا ہے۔ (کتاب الجہاد، باب غزوۃ حنین) لیکن فروہ بن نفاثہ کا واقعہ دوسرا ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ علماء نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استعمال میں اس ایک سفید خچر کے علاوہ اور کوئی خچر نہ تھا۔ اسے دلدل کہا جاتا ہے۔ شرح مسلم ج ۴ جزء ۱۲ ص ۱۱۳۔ علامہ ابن کثیر نے بھی آپ کی سواریوں میں اسی ایک خچر کا ذکر کیا ہے۔ السیرۃ النبویۃ: ۴/۷۱۵ لیکن احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اور خچر بھی استعمال کیے ہیں۔ مستدرک حاکم میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ کسریٰ نے آپ کو ایک خچر ہدیہ کیا تھا۔ اس کے لیے بال سے بٹی ہوئی رسی آپ نے استعمال کی۔ آپ سوار ہوئے اور مجھے اپنے پیچھے بٹھالیا۔ یہ دلدل کے علاوہ ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ نجاشی اور دومۃ الجندل کے بادشاہ نے بھی آپ کو ایک ایک خچر پیش کیے۔ دلدل اس خچر کا نام ہے جو مقوقس نے دیا تھا۔ سہیلی نے کہا ہے کہ جنگ حنین میں آپ جس خچر پر سوار تھے وہ فضہ یا شہبا کہا جاتا تھا۔ اسے فروہ جذامی نے پیش کیا تھا۔ فتح الباری: ۳/۳۴۵ - ۳۴۶۔ علامہ ابن قیم نے آپ کی سواریوں میں چار خچروں کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ان کے علاوہ ایک خچر نجاشی نے بھی ہدیہ کیا تھا۔ زاد المعاد: ۱/۱۳۴۔

[۲] اُکَیدر بن عبدالملک الکندی۔ یہ دُومَہ کا بادشاہ تھا۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ مسلمان ہوگیا تھا۔ لیکن علامہ ابن اثیر نے اس کی تردید کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اصحاب سیرت کے ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیہ بھیجا۔ آپ سے صلح کی لیکن اسلام نہیں لایا۔ وہ نصرانی تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مصالحت کے بعد وہ واپس ہوا اور اپنے قلعہ میں رہا۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں حضرت خالدؓ نے دومہ کا محاصرہ کیا اس سے جنگ ہوئی اور وہ مارا گیا۔ بلاذری کا بیان ہے

ریشمی کرتا بطور ہدیہ بھیجا تھا۔ لوگ اسے تعجب سے دیکھنے لگے تو آپ نے فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے جنت میں سعد بن معاذؓ کے رومال اس سے عمدہ ہیں[۱]

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اکیدر دومہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ریشمی جوڑا تحفہ میں بھیجا۔ یہ آپ نے مجھے عطا فرمایا ہے۔ میں نے اسے گھر کی خواتین میں تقسیم کر دیا[۲]

ابن ابی شیبہ احمد اور بزار نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ اکیدر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو 'منّ' (شہد کی قسم کی ایک چیز جو شبنم کے جمع ہونے سے بنتی ہے) کا ایک گھڑا تحفہ میں بھیجا۔ آپ نے قبول فرمایا اور صحابہ کے درمیان تقسیم کیا[۳]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۶ھ میں حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کو اسکندریہ (مصر) کے حاکم مقوقس کے پاس اسلام کے پیغام کے ساتھ بھیجا۔ اس نے حضرت حاطب

کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو اسلام لے آیا لیکن بعد میں مرتد ہو گیا اور جو (زکوٰۃ) دیا کرتا تھا اس کے دینے سے انکار کر دیا۔ اگر اس بات کو مان بھی لیا جائے تو بہر حال ایک تہائی کا شمار صحابہ میں نہیں ہوگا۔ (اسد الغابہ: ۱/۱۳۵) ابن ہشام کی روایت ہے کہ حضرت خالدؓ اسے گرفتار کر کے لائے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے معاف فرمایا" جزیہ کی بنیاد پر صلح کی اور رہا کر دیا تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ سیرۃ ابن ہشام: ۴/۱۸۱ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچا تو ایک ریشمی قبا جس پر سونے کا کام تھا ہدیتاً پیش کی۔ آپ نے اسے لوٹا دیا لیکن پھر آپ نے مناسب نہیں سمجھا تو کہا کہ اسے حضرت عمرؓ کے حوالہ کر دو۔ فتح الباری: ۵/۲۳۱

دَوْمَۃ شہر جسے دومۃ الجندل بھی کہا جاتا ہے یہ حجاز اور شام کے درمیان تبوک کے قریب واقع ہے۔ مدینہ سے اس کا فاصلہ ۱۵ دمشق سے دس مراحل کا ہے۔ کوفہ سے بھی تقریباً دس مراحل کی دوری ہے۔ یہاں کھجور کے باغات تھے اور کھیتی ہوتی تھی۔ چشمے کم تھے، اونٹنیوں کے ذریعہ آب پاشی ہوتی تھی، زیادہ پیداوار گیہوں کی تھی، یہاں ایک قلعہ بھی تھا (نووی، شرح مسلم جلد ۵ جزو ۱۴ ص ۵۰ ابن حجر، فتح الباری: ۵/۲۳۱)

[۱] بخاری، کتاب الہبہ، باب قبول الہدیۃ من المشرکین۔

[۲] مسلم کتاب اللباس، باب تحریم الذہب والحریر علی الرجال واباحتہ للنساء۔

[۳] عینی، عمدۃ القاری: ۱۱/۷۲

کو دربار میں بلایا اور آپ کی رسالت کے بارے میں سوال کیا۔ حضرت حاطب کے جواب سے خوش ہو کر کہا کہ تم ایک دانا آدمی ہو اور ایک دانا شخص کے پاس سے آئے ہو۔ اس نے حضرت حاطبؓ کے ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ ہدایا بھیجے۔ ان میں دو باندیاں بھی تھیں۔ حضرت حاطبؓ کی تبلیغ سے یہ دونوں اسلام لے آئیں۔ ان میں سے ایک ماریہ تھیں[۱] حضرت حاطبؓ ۷ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچے تو حضرت ماریہؓ کو آپ نے اپنی ملکیت میں لے لیا ان سے ذی الحجہ ۸ھ میں آپ کے صاحب زادے ابراہیمؓ پیدا ہوئے۔ آپ نے ساتویں دن ان کا عقیقہ کیا۔ سر کے بال اتروائے اور اس کے وزن کی چاندی کا صدقہ کیا۔ اٹھارہ ماہ بعد حضرت ابراہیمؓ کا انتقال ہو گیا۔[۲]

حضرت ماریہؓ کی وفات عہد فاروقی میں ۱۶ھ میں ہوئی۔ حضرت عمرؓ نے ان کے انتقال کا اعلان فرمایا اور خود نماز جنازہ پڑھائی اور بقیع میں تدفین عمل میں آئی۔[۳]

مقوقس نے ان کے علاوہ جو ہدیے بھجوائے وہ یہ تھے۔

ایک ہزار مثقال سونا، بیس عدد ملائم کپڑے، ایک خچر جس کا نام دلدل تھا۔[۴] ایک گدھا جسے عفیر یا یعفور کہا جاتا تھا اور مابور نامی ایک غلام کو جو حضرت ماریہ کا چچازاد بھائی تھا۔ مقوقس نے

---

[۱] سیرت نگاروں کا اس پر اتفاق ہے کہ دوسری باندی حضرت ماریہ کی بہن سیرین تھیں۔ یہ حضرت حسان بن ثابت کو عطا کی گئیں۔ ان کے لڑکے عبدالرحمٰن ان ہی سے تھے۔ (طبری: ۳/۲۱، ابن عبدالبر، الاستیعاب فی اسماء الاصحاب ۴/۱۰۴۱ - ۱۳۴۱) ابن اثیر نے ایک اور باندی کا بھی ذکر کیا ہے جو آپ نے ابوجہم بن حذیفہؓ کو عنایت کی۔ (اسد الغابہ: ۱/۴۳۲ - ۴۳۳) واقدی اور ابونعیم کے بقول مقوقس نے چار باندیاں بھجوائی تھیں۔ (اسد الغابہ: ۷/۲۶۱ - ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ: ۴/۶۰۰) [۲] ابن اثیر، اسد الغابہ: ۱/۴۹

[۳] ابن عبدالبر، الاستیعاب فی اسماء الاصحاب: ۴/۱۰۴۱ - ۱۳۴۱

[۴] دلدل کے بارے میں ابن اثیر نے لکھا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت علیؓ اسے سواری کے لیے استعمال کرتے تھے۔ پھر یہ حضرت حسنؓ اور ان کے بعد امام حسینؓ اور ان دونوں کے بعد محمد بن الحنفیہ کے استعمال میں رہا۔ اسد الغابہ ۱/۳۷۔ اس طرح وہ طویل عرصہ تک زندہ رہا۔ محمد بن الحنفیہ اسے گیہوں پیس کر کھلایا کرتے تھے۔ ابن کثیر، السیرۃ النبویہ ۴/۶۰۔ طبری نے عفیر کا ذکر کیا ہے۔ دلدل کے بارے میں صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ حضرت معاویہ کے زمانہ تک تھا۔ طبری، تاریخ الرسل والملوک ۳/۱۷۴۔

دونوں باندیوں کے ساتھ بھیجا تھا تاکہ وہ انھیں حفاظت کے ساتھ پہنچائے۔[۱]

بزار کی ایک روایت میں ہے کہ مقوقس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شیشہ کا پیالہ 'قدح قواریر' نذر کیا تھا۔ اسے آپ پینے کے لیے استعمال فرماتے تھے۔[۲]

طبرانی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ مقوقس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکڑی کی شامی سرمہ دانی، آئینہ اور کنگھی تحفہ میں دی تھی۔[۳]

یہ بات واضح نہیں ہے کہ یہ ساری چیزیں حضرت حاطب ہی کے ذریعہ پہونچیں یا کوئی اور ذریعہ بھی تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخراجات کا نظم حضرت بلالؓ کیا کرتے تھے۔ فرماتے ہیں وقت ضرورت میں اس کے لیے قرض لیا کرتا تھا، ایک مرتبہ ایک مشرک نے پیش کش کی کہ تم مجھ سے قرض لے لیا کرو، میں بآسانی دے سکتا ہوں۔ چنانچہ میں نے اس سے قرض لے لیا۔ ایک دن اس نے مجھے دیکھا تو کہا کہ وعدہ پورا ہونے میں صرف چار دن رہ گئے ہیں۔ اگر وقت پر تم نے قرض ادا نہ کیا تو پھر بکریاں چرانے لگا دوں گا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا جاؤ فلاں قبائل جو مسلمان ہو گئے ہیں ان سے قرض لے کر اسے ادا کر دو۔ میں صبح سویرے اس مقصد سے نکلنے کا ارادہ کر ہی رہا تھا کہ ایک شخص آیا اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں طلب کر رہے ہیں۔ میں حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا خوش ہو جاؤ۔ یہ چار اونٹنیاں جو تم دیکھ رہے ہو، اور جو غلہ اور کپڑے سے لدی ہوئی ہیں فدک کے حکمراں نے مجھے بطور ہدیہ بھجوائی ہیں[۴]۔ اس سے تم پر جو قرض ہے اسے ادا کر سکتے ہو۔

---

[۱] مابور مدینہ پہونچ کر اسلام لے آیا۔ ابن حجر، الاصابہ فی تمییز الصحابہ: ۴/۴۰۴ - ۴۰۵ اس کے کردار کے بارے میں شک و شبہہ کا اظہار ہوا جو غلط ثابت ہوا۔ طبری، تاریخ الرسل والملوک ۳/۱۷۲۔ ابن عبدالبر الاستیعاب: ۴/۴۱۰ - ۴۱۳

[۲] عینی، عمدۃ القاری: ۱۱/۴۷ [۳] حوالۂ سابق

[۴] فدک ایک یہودی بستی تھی۔ اس میں نخلستان اور پانی کا چشمہ تھا۔ مدینہ سے تین مراحل کی دوری پر تھا (یہاں جس واقعہ کا ذکر ہے وہ فدک کی فتح سے پہلے کا ہے) خیبر کی فتح کے بعد اہل فدک نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شرط پر صلح کر لی کہ وہ اسے چھوڑ کر چلے جائیں گے۔ اس طرح یہ بغیر جنگ کے فتح ہو گیا۔ یہ مال فی کے حصہ =

چنانچہ میں نے اس سے آپ کا قرض ادا کیا۔ جو مال بچ گیا فرمایا کہ اسے مستحقین میں تقسیم کردو۔ اسی سے مجھے راحت ملے گی۔ لیکن رات ہوگئی یہ تقسیم نہ ہوسکا تو آپ نے مسجد ہی میں قیام فرمایا۔ اس کے تقسیم ہونے کے بعد آپ مکان میں تشریف لے گئے [۱]

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ملکِ ذی یزن [۲] نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک حلہ (جوڑا) کی سوغات بھیجی جو اس نے تیس اونٹ کے بدلہ خریدا تھا۔ آپ نے یہ جوڑا قبول فرمایا [۳]

اسحاق بن عبداللہ بن حارث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیس

کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہا۔ اس سے آپ اپنے اہل وعیال کی ضروریات پوری کرتے اور سماجی کاموں میں صرف فرماتے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکر سے آپؐ کی وراثت کا مطالبہ کیا تو انھوں نے آپؐ کا یہ ارشاد یاد دلایا لانورث ماترکناصدقۃ (ہمارا کوئی وارث نہیں ہوتا، ہم جو کچھ چھوڑ جائیں وہ صدقہ ہوگا) البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن افراد کا خرچ برداشت کرتے تھے ان پر بیت المال سے خرچ ہوتا رہے گا۔ حضرت عمرؓ کے دور میں بھی حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ نے یہ مسئلہ چھیڑا۔ حضرت عمرؓ نے بھی وہی جواب دیا جو حضرت ابوبکرؓ نے دیا تھا۔ حدیث کی کتابوں میں تفصیل سے اس کا ذکر ہے۔ ملاحظہ ہو بخاری، کتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس۔ کتاب المغازی، باب غزوہ خیبر۔ مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب حکم الفئی۔ ابوداؤد، کتاب الخراج، باب فی صفایا رسول اللہؐ من الاموال۔ اس کی مزید تفصیلات اور شیعہ حضرات کے نقطہ نظر اور اس کی کمزوری کے لیے دیکھی جائے۔
فتح الباری: ۶/۱۹۸-۲۰۹۔ ابن کثیر، السیرۃ النبویہ: ۴/۵۶۶-۵۷۸۔

[۱] ابوداؤد، کتاب الخراج، باب فی الامام یقبل ہدایا المشرکین۔

[۲] قاموس میں ہے کہ یزن (یمن میں) ایک وادی کا نام ہے۔ ذویزن قبیلہ حمیر کا ایک بادشاہ تھا۔ اس نے اس وادی کو گھیر کر قبضہ کیا تھا اس لیے اسے ذویزن کہا جاتا ہے (مادہ ی، ز، ن) ابن منظور کہتے ہیں کہ ذویزن قبیلۂ حمیر کا ایک بادشاہ تھا۔ اس کی طرف منسوب نیزے رماح یزنیہ کہے جاتے ہیں۔ اس لیے کہ ابن کلبی کے بقول اسی نے سب سے پہلے یہ نیزے تیار کیے تھے۔ (لسان العرب، مادہ ی، ز، ن)

[۳] ابوداؤد، کتاب اللباس، باب لبس المرتفع۔ اس کے ایک راوی عمارہ بن زاذان پر محدثین میں سے کئی ایک نے جرح کی ہے۔ مولانا شمس الحق، عون المعبود: ۴/۷۹

سے زیادہ اونٹوں کے عوض ایک جوڑا خریدا اور ذی یزن کو تحفہ میں بھیجا۔[۱]

حضرت دحیہ کلبیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صوف کا کرتا اور موزے تحفہ میں دئے۔ آپ نے وہ استعمال فرمائے یہاں تک کہ وہ پھٹ گئے۔ آپ نے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ موزے ذبیحہ جانور کے تھے یا نہیں۔[۲]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جو تلواریں تھیں ان میں ایک کا نام ذوالفقار تھا۔[۳] طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ حجاج بن علاط نے یہ آپ کو ہدیہ میں پیش کی تھی۔[۴]

حضرت ابوسعید خدریؓ کا بیان ہے کہ شاہ روم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سونٹ کا گھڑا ہدیہ میں بھیجا، اسے آپ نے صحابہ کے درمیان تقسیم فرمایا۔[۵]

نجاشی کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک خچر ہدیہ میں دیا تھا، جسے آپ سواری کے لیے استعمال فرماتے تھے۔[۶]

حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نجاشی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطر مجموعہ (غالیہ) کی شیشی کی سوغات بھیجی تھی۔ اس طرح کا عطر پہلی مرتبہ آپ کو اس کے ذریعہ ملا۔[۷]

---

[۱] ابوداؤد، کتاب اللباس، باب لبس المرتفع۔ یہ روایت مرسل ہے۔ اس کے ایک راوی علی بن زید بن جدعان ناقابل احتجاج ہیں۔ عون المعبود: ۴/۷۹

[۲] حضرت دحیہ کلبیؓ مشہور صحابی ہیں۔ روایات میں آتا ہے کہ جبرئیلؑ بعض اوقات ان کی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ آپ نے انھیں ۶ھ میں قیصر کے پاس سفیر کی حیثیت سے روانہ فرمایا (اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ: ۲/۱۵۸) جس واقعہ کا اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ جیسا کہ علامہ عینی نے کہا ہے ان کے اسلام لانے سے قبل کا ہے۔ (عمدۃ القاری: ۱۱/۷۴)

[۳] ابن اثیر، اسد الغابہ: ۱/۳۷۰۔ [۴] ابن عدی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ عینی، عمدۃ القاری: ۱۱/۷۴۔ ابن سعد اور طبری کا بیان ہے کہ یہ منبہ بن الحجاج کی تھی۔ جنگ بدر میں یہ آپ کو مال غنیمت میں ملی۔ طبری، تاریخ الرسل والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم: ۳/۱۷۷۔ علامہ ابن قیم کے بیان سے اسی کی تائید ہوتی ہے، زاد المعاد ۱/۱۳۴

[۵] عینی، عمدۃ القاری: ۱۱/۷۴ [۶] ابن قیم، زاد المعاد: ۱/۱۳۴۔

[۷] علامہ عینی کہتے ہیں کہ نجاشی اسلام لا چکا تھا۔ اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ واقعہ اس کے اسلام لانے سے۔

اوپر جن واقعات کا ذکر کیا گیا ہے ان کا تعلق ملوک وسلاطین سے ہے۔ اس کا بھی ثبوت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی غیر مسلم خاتون کا ہدیہ قبول فرمایا جس کا تعلق دشمن قوم سے تھا اور جس نے خود بھی انتہائی مذموم اور ناپاک ارادہ سے یہ ہدیہ پیش کیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ جنگ خیبر کے بعد جب حالات پرسکون ہو گئے تو مشہور یہودی سلام بن مشکم کی بیوی زینت بنت الحارث نے لوگوں سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بکری کے گوشت کا کونسا حصہ پسند ہے؟ اسے بتایا گیا کہ آپ بازو پسند کرتے ہیں۔ اس نے گوشت بھونا اور اس میں زہر ملا دیا اور بازو والے حصہ کو زیادہ زہر آلود کر دیا اور آپ کی خدمت میں پیش کر دیا۔ آپ نے جیسے ہی بھنا ہوا بازو چکھا فوراً تھوک دیا، اسے نوش نہیں فرمایا اور صحابہ کرام سے کہا کہ یہ ہڈی مجھے بتا رہی ہے کہ اس میں زہر ملا ہوا ہے۔ لہٰذا اسے مت کھاؤ۔ آپ کے ایک ساتھی بشر بن براء بن معرورؓ نے جو لقمہ لیا تھا اسے وہ کھا گئے۔ چنانچہ اسی سے ان کی موت واقع ہو گئی۔ آپ نے یہود کو جمع کر کے اس حرکت کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے اس کا اعتراف کیا۔ اس یہودی عورت سے اس حرکت کی وجہ پوچھی گئی تو اس نے کہا کہ آپ جانتے ہیں کہ آپ نے میری قوم پر فتح وکامرانی حاصل کی ہے اور اسے مغلوب کیا ہے۔ میں نے سوچا اگر آپ محض بادشاہ ہوں گے تو اس سے مجھے قلبی راحت ملے گی لیکن اگر پیغمبر ہوں گے تو اس کی آپ کو خبر ہو جائیگی ویسے اس زہر کا اثر آپ پر رہا۔ مرض الموت میں آپ نے اس کا ذکر فرمایا۔ اس کے باوجود ابن ہشام کا بیان ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے معاف کر دیا۔[۱]

ایک حدیث کا صحیح مفہوم

ان واقعات کے برخلاف دو ایک روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

= قبل کا ہے یا بعد کا۔ ایک اور امکان بھی ہے، وہ یہ کہ شاہان حبش کا لقب نجاشی ہوا کرتا تھا۔ ہو سکتا ہے اس سے وہ نجاشی مراد ہو جو اسلام کی دولت سے بہرہ یاب نہیں ہوا۔ عمدۃ القاری: ۱۱/۷۳

[۱] بخاری، کتاب الجزیہ والموادعہ، باب اذا غدر المسلمون بالمشرکین ہل یعفی عنہم؟ ابن ہشام، سیرت النبی: ۳/۳۸۹ - ۳۹۰۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بشر بن براء بن معرور کے انتقال کے بعد ان کے رشتہ داروں نے قصاص میں اسے قتل کر دیا۔ فتح الباری: ۷/۴۹۷

علیہ وسلم نے غیر مسلم کا تحفہ یا ہدیہ قبول کرنے سے انکار فرمایا ہے۔

حضرت عیاض بن حمار کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک اونٹ بطور ہدیہ پیش کیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کیا تم اسلام لے آئے ہو؟ میں نے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا۔ اِنّی نُھیتُ عَن زبد المشرکین (مجھے مشرکین کے عطیات قبول کرنے سے منع کر دیا گیا ہے)[1]

حضرت عامر بن مالک، جنھیں ملاعب الاسنہ کہا جاتا ہے، کی روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ کو ہدیہ پیش کیا۔ آپ نے فرمایا میں کسی مشرک کا ہدیہ قبول نہیں کرتا۔[2]

اس حدیث میں سند کے لحاظ سے کچھ سقم ہے لیکن حضرت عیاض بن حمار کی روایت سند صحیح سے ثابت ہے۔ اوپر کے واقعات اور اس حدیث میں جو تضاد سا محسوس ہوتا ہے اسے کئی ایک پہلوؤں سے دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۔ ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ جن احادیث سے غیر مسلموں سے تحفہ قبول کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ انھیں وہ حدیث منسوخ کرتی ہے جن سے اس کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

اس کے برعکس یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو احادیث جواز کا ثبوت فراہم کرتی ہیں وہ ناسخ ہیں اور جن سے عدم جواز کا اظہار ہو رہا ہے وہ منسوخ ہیں۔

دونوں باتیں مجرد دعویٰ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کسی حکم کو ناسخ ماننے کے لیے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ وہ منسوخ حکم کے بعد دیا گیا ہے اور یہاں یہ ثابت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ غیر مسلم کا ہدیہ قبول کرنے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اجازت تھی۔ کسی دوسرے کو اس کی اجازت نہیں ہے۔ یہ آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن اس تخصیص کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے جب تک کسی معاملہ میں تخصیص ثابت نہ ہو آپ کا اسوہ سب کے لیے ہے۔

امام خطابی کہتے ہیں کہ حدیث میں مشرکین کے ہدایا قبول کرنے کی ممانعت ہے اور

---

[1] ابوداؤد، کتاب الخراج، باب فی الامام یقبل ہدایا المشرکین۔ ترمذی، ابواب السیر، باب ماجاء فی قبول ہدایا المشرکین۔

[2] حافظ ابن حجر فرماتے ہیں اخرجہ موسیٰ بن عقبۃ فی المغازی ..... رجالہ ثقات الا انہ مرسل وقد وصلہ بعضہم عن الزہری ولا یصح۔ فتح الباری: ۵/۲۳۰

یہ ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کا ہدیہ قبول فرمایا۔ ان دونوں میں تضاد نہیں ہے۔ اس لیے کہ نجاشی نصرانی تھا۔ شریعت نے بعض احکام میں اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان فرق کیا ہے یہ ان ہی میں سے ہے۔[۱]

اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کے ہدایا تو قبول کیے جا سکتے ہیں، لیکن مشرکین کے ہدایا قبول کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ یہ بات اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اوپر کے واقعات صاف بتاتے ہیں کہ آپ نے مشرکین کے ہدایا بھی قبول فرمائے ہیں۔

اس معاملہ میں صحیح رائے یہ ہے اور یہی جمہور کی رائے ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اسلام اور مسلمانوں کا مفاد رہا ہے۔ آپ نے جن لوگوں کے بارے میں دیکھا کہ ان کے ہدایا قبول کرنے سے ان کی تالیف قلب ہوگی اور وہ اسلام کی طرف مائل ہوں گے ان کے ہدیے قبول فرمائے اور انھیں جواباً ہدیے اور تحفے بھی دیے لیکن جہاں اس طرح کی مصلحت نہیں تھی وہاں آپ نے ہدیے رد بھی کر دیئے۔[۲]

مسلمانوں کے تحفے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرامؓ کو جو بے پناہ محبت اور غیر معمولی تعلق خاطر تھا اس کی بنا پر آپ کی دعوت وضیافت کو اپنے لیے باعث سعادت سمجھتے اور آپ کی خدمت میں کھانے پینے کی چیزیں اور مختلف قسم کے نذرانے بھی پیش کرتے تھے بعض صحابہ کرام کا یہ ایک عام معمول تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان تحفوں اور ہدیوں کو، اگر کوئی عذر نہ ہو تو، قبول فرماتے۔ اس طرح کے واقعات جمع کیے جائیں تو ایک کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ یہاں بعض واقعات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔[۳]

حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے خرگوش کا شکار کیا اور حضرت ابو طلحہؓ کے پاس لے گیا۔ انھوں نے اسے ذبح کر کے اس کی رانیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں

---

[۱] خطابی، معالم السنن: ۳/۱۴

[۲] مسئلہ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ نووی، شرح مسلم ج ۴ جزء ۱۲ ص ۱۱۴۔ فتح الباری: ۵/۲۳۱

[۳] راقم کی کتاب 'صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات' میں مزید کچھ اور واقعات دیکھے جا سکتے ہیں

بھجوائیں۔ آپ نے قبول فرمائیں اور نوش فرمایا۔[۱]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ ان کی خالہ ام حفید نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پنیر، گھی اور گوہ (بھنا ہوا) بھجوایا۔ آپ نے پنیر اور گھی تو نوش فرمایا لیکن گوہ کے کھانے میں کراہت محسوس کی، اور نہیں کھایا۔ البتہ آپ کے دسترخوان پر یہ کھایا گیا۔ حرام ہوتا تو نہ کھایا جاتا۔[۲]

مشہور واقعہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوایوبؓ کے گھر مہمان تھے۔ حضرت ابوایوب آپ کے لیے کھانا تیار کراتے اور آپ کے پاس بھجواتے۔ آپ کے کھانے سے فارغ ہونے کے بعد جو کھانا واپس ہوتا حضرت ابوایوب یہ معلوم کرکے کہ کہاں آپ کی انگشتہائے مبارک لگی تھیں وہیں سے کھانا کھاتے۔ ایک دن کھانا بھجوایا جس میں لہسن تھا۔ آپ نے کھانا واپس فرمادیا۔ حضرت ابوایوبؓ گھبرا گئے اور دریافت کیا کہ کیا یہ حرام ہے۔ آپ نے فرمایا حرام نہیں ہے مجھے اس کی بو ناپسند ہے۔ حضرت ابوایوبؓ نے کہا کہ جو چیز آپ کو ناپسند ہے وہ مجھے بھی ناپسند ہے۔[۳]

حضرت سعد بن عبادہؓ انصار کے سردار تھے، غزوات میں انصار کا علم ان ہی کے ہاتھ میں ہوتا تھا۔ روایات میں آتا ہے کہ آپ ہر روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ثرید اور گوشت کا بڑا سا پیالہ (جفنہ) بھجواتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ازواج میں سے جس کے گھر بھی ہوتے پیالہ وہیں پہونچ جاتا تھا۔[۴]

ایک روایت یہ ہے کہ حضرت سعد بن عبادہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک

---

[۱] بخاری، کتاب الہبۃ، باب قبول ہدیۃ الصید۔ مسلم، کتاب الصید والذبائح۔ باب اباحۃ اکل الارنب۔

[۲] بخاری، کتاب الہبۃ، باب قبول الہدیۃ۔ ایک روایت میں صراحت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ گوہ حرام نہیں ہے۔ چونکہ ہمارے علاقہ میں نہیں ہوتا اس لیے مجھے کراہت محسوس ہوتی ہے۔ (بخاری، کتاب الاطعمہ، باب الضب) اس سلسلہ کی روایات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مسلم، کتاب الصید والذبائح، باب اباحۃ الضب) ایک روایت میں ہے نہی عن اکل لحم الضب (ابوداؤد) فقہاء عام طور پر گوہ کے جواز کے قائل ہیں۔ البتہ احناف نے اسے مکروہ کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ فتح الباری: ۹/۶۶۳ - ۶۶۷۔

[۳] مسلم، کتاب الاشربہ، باب اباحۃ اکل الثوم۔

[۴] ابن اثیر، اسد الغابہ: ۲/۳۵۶ - ابن حجر، الاصابہ فی تمییز الصحابہ: ۲/۳۰

گدھا تحفہ میں دیا۔ اس پر آپ نے سواری کی[۱]

رفاعہ بن زید بن وہب الجذامی جنگ خیبر سے پہلے اپنی قوم کے بعض افراد کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام لے آئے۔ آپ نے ان کے نام ایک تحریر لکھوائی جس میں آپ نے فرمایا "کہ میں انھیں ان کی قوم اور جوان کے ساتھ ہو جائیں ان سب کی طرف بھیج رہا ہوں تاکہ وہ انھیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف دعوت دیں۔ جو شخص اسے قبول کرلے وہ حزب اللہ میں شامل ہو جائے گا اور جو انکار کرے اس کے لیے دو ماہ کی مہلت ہے" جب حضرت رفاعہ اپنی قوم کے پاس پہونچے تو اس نے ان کی دعوت پر لبیک کہا اور سب کے سب اسلام لے آئے[۲]

حضرت رفاعہ نے اسلام لانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک غلام دیا تھا، جس کا نام مِدعم تھا۔ جنگ خیبر میں اسے ایک تیر لگا اور وہ ختم ہو گیا۔ صحابہ کرام نے کہا مژدہ ہو کہ اسے شہادت کی موت نصیب ہوئی۔ آپ نے فرمایا اس نے مال غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے ایک شملہ اٹھا رکھا تھا۔ وہ آگ بن کر اس کے چاروں طرف بھڑک رہا ہے[۳]

ربیعہ بن ملاعب الاسنہ کے متعلق روایات میں آتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک خچر یا اونٹنی ہدیہ کی تھی[۴]

حضرت تمیم داریؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک گھوڑا ہدیہ کیا تھا۔ اس کا نام 'الورد' تھا۔ یہ آپ نے حضرت عمرؓ کو عنایت فرمایا۔ اس پر انھوں نے جہاد کیا۔ وہ تیز رفتار نکلا[۵]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک تخت تھا جس کے پائے ساہو کی لکڑی (ساج) کے تھے۔ یہ حضرت اسعد بن زرارہ نے ہدیہ کیا تھا[۶]

---

۱ ابن قیم، زاد المعاد: ۱/۱۳۴

۲ ابن ہشام، سیرۃ النبی، ۴/۲۶۷

۳ بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ خیبر۔ کتاب الایمان، باب غلظ تحریم الغلول الخ

۴ ابن حجر، الاصابہ فی تمییز الصحابہ: ۱/۵۱۲۔ علامہ ابن جریر طبری کہتے ہیں آپ کے پاس ایک گھوڑا الحیف (لمبی دم والا) نام کا تھا۔ یہ ربیعہ بن ابو البراء (ملاعب الاسنہ) نے آپ کو دیا تھا۔ تاریخ الرسل والملوک: ۳/۱۷۴ نیز ملاحظہ ہو اسد الغابہ: ۱/۲۷

۵ طبری، تاریخ الرسل والملوک: ۳/۱۷۴ ۶ ابن قیم، زاد المعاد: ۱/۱۳۲

کیا ہدیہ رد کیا جاسکتا ہے؟

ہدیہ، خلوص اور محبت کے تحت دیا جانا چاہئے۔ بعض اوقات یہ پاکیزہ جذبہ موجود نہیں ہوتا اور اس میں دوسری ناپاک اغراض شامل ہوجاتی ہیں۔ آدمی کسی بڑے شخص کو کوئی نذرانہ پیش کرتا ہے تو اس سے بہتر صلہ کی توقعات وابستہ کرلیتا ہے، اگر یہ توقعات پوری نہ ہوں تو ناگواری کا اظہار ہونے لگتا ہے۔ جہاں یہ صورت حال ہو وہاں ہدیہ رد بھی کیا جاسکتا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کم سن اونٹ بطور ہدیہ پیش کیا۔ آپ نے اس کے جواب میں اس طرح کی چھ اونٹنیاں عطا کیں۔ اس پر بھی وہ ناراض ہوگیا۔ آپ کو اس کا علم ہوا تو آپ نے خطبہ دیا، حمد وثنا کے بعد اس واقعہ کا تذکرہ کیا اور فرمایا کہ میں نے ارادہ کرلیا ہے کہ ہدیہ صرف کسی قریشی، انصاری، ثقفی یا دوسی ہی کا قبول کروں گا۔[1]

حضرت ابوہریرہؓ ہی کی ایک اور روایت میں کچھ اس طرح کی تفصیل ہے، کہ بنو فزارہ کو غابہ میں جو اونٹ ملے تھے ان میں سے ایک اونٹ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تحفہ میں بھیجا۔ آپ نے اس کے عوض اسے کوئی چیز بھیجی تو اس نے ناگواری کا اظہار کیا۔ اس کے بعد آپ نے منبر پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ اہل عرب میں سے ایک شخص میرے پاس ہدیہ بھجواتا ہے اور اپنی گنجائش کے مطابق میں اس کا عوض بھجواتا ہوں لیکن وہ ناراض ہوجاتا ہے اور مستقل ناراض رہتا ہے۔ خدا کی قسم میں آج کے بعد سوائے کسی قریشی، انصاری اور دوسی کے کسی عرب کا ہدیہ قبول نہیں کروں گا۔[2]

جن قبائل کا آپ نے نام لیا، آپ جانتے تھے اور آپ کا ذاتی تجربہ تھا کہ وہ وسیع الظرف ہیں اور ہدیے اور سوغاتیں خلوص دل سے پیش کرتے ہیں، کوئی غلط اور مذموم جذبہ اس کے پیچھے کارفرما نہیں ہوتا۔ اگر اس طرح کا جذبہ کہیں محسوس ہو تو آدمی کے وقار اور عظمت کا تقاضا یہ ہے کہ ہدیہ قبول نہ کرے اور اسے رد کردے۔

---

[1] ترمذی، ابواب المناقب، باب فی ثقیف وبنی حنیفہ۔

[2] حوالہ سابق۔

کچھ ادارہ اور اپنے بارے میں

جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ ہندوستان کے دینی مدارس میں سب سے زیادہ تیزی سے ترقی کرنے والا ادارہ ہے۔ ایک یونیورسٹی کی طرح اس کے مختلف شعبے پھیلتے جارہے ہیں یہاں ابتدائی درجات سے لے کر دینی علوم میں عالمیت اور فضیلت تک تعلیم ہوتی ہے نصاب تعلیم میں جدید وقدیم کا امتزاج ہے۔ ابتدائی تعلیم ہی سے دینی روح پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور طالب علم انگریزی اور ہندی کے ساتھ عصری علوم سے بھی آشنا ہوجاتا ہے۔ طلبہ اور طالبات کے کالج الگ الگ ہیں۔ ان میں تعلیم پانے والوں کی تعداد پانچ ہزار تک پہنچ چکی ہے۔ اسی تناسب سے بڑا اسٹاف ہے۔ ہاسٹلس میں جگہ کی کمی ہے۔ جسے دور کرنے کی کوشش میں ارباب جامعہ لگے ہوئے ہیں۔ لائبریری کی کشادہ اور وسیع عمارت تیار ہورہی ہے۔

جامعہ کی مجلسِ انتظامیہ میں ایک ممبر کی حیثیت سے شرکت کا اس عاجز کو کئی سال سے موقع ملتا رہا ہے۔ اب کی بار ۲۶ دسمبر ۹۵ء کو جامعہ کی انتظامیہ نے بالاتفاق اس عاجز پر اس کی نظامت کی ذمہ داری ڈال دی ہے۔ بغیر کسی تکلف اور خاکساری کے میں اس بھاری ذمہ داری کا اپنے آپ کو اہل نہیں پاتا۔ اس میں اپنی کم علمی اور بے بضاعتی کے علاوہ کئی ایک عملی دشواریاں بھی ہیں ایک تو اس ناتواں پر پہلے سے ادارۂ تحقیق کا بوجھ ہے دوسرے میری علمی اور دعوتی مصروفیات مزید وقت اور توجہ چاہتی ہیں تیسرے یہ کہ علی گڑھ اور بلریا گنج کا فاصلہ اتنا زیادہ ہے کہ بار بار کی حاضری مشکل معلوم ہورہی ہے۔ میں نے مجلسِ انتظامیہ کے سامنے یہ تمام عذرات رکھے۔ لیکن کوئی عذر نہیں سنا گیا اور اس وعدہ پر کہ مجھ پر بہت زیادہ بوجھ نہیں پڑے گا اور معاونین کام کرتے رہیں گے مجھے خاموشی سے سر تسلیم خم کرنا پڑا اس کے بعد اس عاجز کا عزیز طلبہ اور محترم اساتذہ سے الگ الگ خطاب رہا۔ ہر طرف سے بڑے خلوص کا مظاہرہ ہوا۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے اور قارئین سے بھی اسی دعا کی درخواست ہے کہ اس عاجز کے ساتھ جو حسنِ ظن ہے وہ باقی رہے اور جو اعتماد کیا گیا ہے وہ مجروح نہ ہونے پائے اور وہ اپنی کمزوریوں کے ساتھ جامعہ کی کچھ مفید خدمات انجام دے سکے۔

اس عاجز کی کتاب "اسلام میں خدمت خلق کا تصور" کا دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے۔

اس میں کتابت وطباعت کی غلطیوں کی ممکنہ حد تک اصلاح کردی گئی ہے۔ اللہ نے چاہا تو اسی ماہ (جنوری ۱۹۹۶ء) میں یہ چھپ کر آجائے گی۔ اللہ تعالیٰ کا بے پایاں کرم واحسان ہے کہ اس نے اس کتاب کو مقبولیت عطا کی۔ اس کا انگریزی ترجمہ وی۔ رحمت اللہ صاحب انگلش لکچرر اسلامیہ کالج وانمباڑی (تمل ناڈو) نے بڑے ذوق وشوق اور خلوص کے ساتھ THE CONCEPT OF SOCIAL SERVICE IN ISLAM کے نام سے کیا ہے۔ یہ ترجمہ جامعہ دارالسلام عمرآباد (مدراس) کے شعبۂ تحقیق سے شائع ہوا ہے اور اس کی فروخت کا انتظام اسلامک فاؤنڈیشن ٹرسٹ مدراس نے اپنے ذمہ لیا ہے۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ سے بھی یہ کتاب مل سکتی ہے۔ تمل ترجمہ بھی ہوچکا ہے۔ جامعہ عمرآباد کے پیش نظر اس کی اشاعت بھی ہے۔ ہندی ترجمہ پر نظر ثانی ہورہی ہے۔ انشاء اللہ اسلامی ساہتیہ پرکاشن اس کی اشاعت کرے گا۔

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔
۲۔ نوعیت اشاعت: سہ ماہی
۳۔ پرنٹر، پبلشر: سید جلال الدین عمری
۴۔ قومیت: ہندوستانی
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی۔
۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی
۶۔ ملکیت: ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی
بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی
(۱) مولانا محمد فاروق خاں (صدر) بازار چتلی قبر، دہلی ۶
(۲) جناب سید یوسف (رکن) ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی
(۳) ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی۔ فریدی ہاؤس، سرسید نگر علی گڑھ
(۴) جناب امین الحسن رضوی (رکن) ۶۴/۹، کاشانۂ رضوی۔ ذاکر نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
(۵) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبۂ فزکس۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی
(۶) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۳۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی
(۷) بی۔ کے عبداللہ صاحب۔ مالاتھن کنڈی ہاؤس
لیسری، کالی کٹ۔
(۸) ڈاکٹر حمید اللہ۔ مزمل منزل کمپلکس۔ علی گڑھ
(۹) ڈاکٹر احمد سجاد۔ طارق منزل۔ بریا تو ہاؤسنگ
کالونی۔ رانچی۔
(۱۰) ڈاکٹر عبدالحق انصاری۔ اریحان، منزل منزل۔ علی گڑھ
(۱۱) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

مندرجہ معلومات میری علم ویقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر: سید جلال الدین عمری

اسلامی معاشیات
ایک تعارف

ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی

(یہ مقالہ اسلامی معاشیات پر ہونے والے ایک سمینار کے لیے تحریر کیا گیا تھا جو اکتوبر ۲۷/۲۸ ۱۹۹۵ء کو جامعۃ الفلاح، بلریا گنج اعظم گڑھ میں منعقد ہوا تھا۔ اس سمینار کا اہتمام جامعۃ الفلاح اور انڈین ایسوسی ایشن فار اسلامک اکنامکس نے مل کر کیا تھا۔ مقالہ نگار کے پیشِ نظر غیر اصطلاحی اور سادہ زبان میں اسلامی معاشیات کا جامع تعارف تھا۔ اسی لیے معاشیات کی بعض باریکیوں کو قصداً نظر انداز کیا گیا ہے۔)

اسلامی معاشیات کا تعارف کرانے سے پہلے دو غلط فہمیوں کا ازالہ ضروری ہے۔ پہلی غلط فہمی عصری معاشیات کے ماہرین نے یا تو عمداً پیدا کی ہے یا پھر وہ اُن بنیادی حقائق سے صحیح طور پر متعارف نہیں ہیں جن کے تناظر میں اسلامی معاشیات کی دورِ حاضر میں تجدید ہوئی ہے۔ وہ غلط فہمی یہ ہے کہ اسلامی معاشیات دراصل عصری معاشیات کا مثنیٰ یا خاص ایڈیشن ہے۔ اگر آپ جدید علم معاشیات یا نظام معیشت میں زکوٰۃ کو فرض قرار دیں اور سود کو حرام اور معاشی پالیسیوں کا اولین مقصد اجتماعی عدل قرار دیں تو یہی علم اسلامی معاشیات بن جاتا ہے۔ اسی موقف کے حق میں دو دلیلیں دی جاتی ہیں۔ اولاً یہ کہ عصری علم معاشیات دراصل ایسے قوانین اور نظریات کا مجموعہ ہے جو قوانین فطرت کی طرح اٹل بھی ہیں اور دوامی بھی۔ ان کا اطلاق ہر سماج پر ہوتا ہے چاہے اس کا تمدن اور اس کی ثقافت کچھ بھی ہو۔ طلب رزق ہر انسان کی فطری ضرورت ہے اس کے لیے جو ذرائع اور وسائل اختیار کیے جاتے ہیں ان کی نوعیت تکنیک کی ہے جیسے کسان کا ہل یا لوہار کا ہتھوڑا۔ ثانیاً یہ کہ انسان کی ترجیحات ہر سماج میں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں۔ وہ سامان ضرورت اور راحت حاصل کرنا چاہتا ہے اور اس لیے وہ ان کی قیمت اور ان کے افادہ سے ایک ہی طرح متاثر ہوتا ہے۔ علم معاشیات دراصل اسی جد وجہد اور انھیں ترجیحات کا مطالعہ کرتا ہے۔ اور ایسے عمومی

نتائج، نظریات اور قانون اخذ کرتا ہے جو علم طبیعیات کی طرح نہ اسلامی ہو سکتے ہیں اور نہ غیر اسلامی، یہ خالص سائنٹفک تجزیہ ہے۔ عقائد، اقدار اور کلچر کے امتیازات کے درمیان یہ غیر جانبدار ہے۔ بنابریں اسلامی معاشیات ایک تحصیل حاصل ہے۔ بے معنی جد وجہد ہے۔ یا زیادہ سے زیادہ ایک جزوی ترمیم کی حیثیت رکھتی ہے، مگر عصری معاشیات کا غیر جانبداری کا دعویٰ یکسر غلط ہے۔ جیسا کہ آئندہ سطور سے واضح ہوگا۔

ایک دوسری غلط فہمی دیندار حلقے میں پائی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ اسلامی معاشیات دراصل ان قوانین کا مجموعہ ہے جو قرآن وحدیث اور فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں اور انسان کی معاشی زندگی سے بحث کرتے ہیں۔ اسلامی معاشیات انھیں قوانین اور ضوابط کو معاشی اصطلاحات کا جامہ پہناتی ہے اور عصر حاضر کے احوال وظروف پر ان کا انطباق کرتی ہے، اس موقف کا نقص یہ ہے کہ یہ معاشیات کو فقہ اسلامی کے ایک شعبہ سے زیادہ نہیں سمجھتا۔ حالانکہ عصری علم معاشیات بیع وشرا، ٹیکس اور کسٹم ڈیوٹی یا بنکنگ اور انشورنس کے قوانین کا نام نہیں۔ وہ ان قوانین سے بے نیاز نہیں ہے لیکن اس کا اصل دائرہ کار معاشی جد وجہد، اُس کے عوامل اور اس کے ارتقاء کا تجزیہ ہے۔ بعینہ اسلامی معاشیات زندگی کے معاشی پہلو سے متعلق فقہی قوانین اور ضوابط کی فہرست تیار کرنے کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ اسلام کی تعلیمات، اقدار اور اصولوں کے تحت معاشی زندگی اور اس کے متنوع پہلوؤں کا تجزیہ کرتی ہے تاکہ یہ معلوم کر سکے کہ الٰہی نظام اقدار کے زیر سایہ معاشی جد وجہد کی نوعیت اور اس کے عوامل کا کردار کیسا بنتا ہے اور کس انداز کا نظام معیشت تشکیل پاتا ہے اور انسان کا معاشی مسئلہ کس طرح حل ہوتا ہے۔

آئندہ سطور میں ہم اسلامی معاشیات کی حقیقی نوعیت سے بحث کریں گے اور یہ بھی واضح کریں گے کہ اسلامی معاشیات اور عصری علم میں کس طرح کا جوہری فرق ہے۔

عصری علم معاشیات انسان کی انفرادی اور اجتماعی معاشی جد وجہد کا تجزیاتی مطالعہ ہے۔ اس کا نشو ونما ایک خاص تہذیبی اور ثقافتی پس منظر میں ہوا ہے اس کے کلیدی تصورات میں ایک تصور یہ ہے کہ دنیا میں کوئی بھی چیز وافر مقدار میں نہیں ملتی جو سارے انسانوں کے لیے ان کی ضرورت اور خواہش کے لیے کفایت کرے۔ اس کو ماہرین اقتصادیات Scarcity قلت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ چونکہ اس دنیا میں معاش کے لیے استعمال ہونے والی چیزوں کی قلت پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہر فرد کے لیے لازم ہے وہ ان کو حاصل کرنے کے لیے جد وجہد کرے۔

یہ جد وجہد مسابقت کہلاتی ہے۔ اسی جد وجہد میں کامیابی بقدر استطاعت ملتی ہے۔ استطاعت اس مہارت یا کارکردگی سے عبارت ہے جس کو ماہرین معاشیات Efficiency کے نام سے پکارتے ہیں۔ جو جتنا ہی زیادہ ماہر Efficient ہوگا اُس کو مسابقت کے بازار میں اتنی ہی کامیابی ملے گی۔ قلت کی اس دنیا میں بہترین تقسیم وسائل وہی ہوتی ہے جو مسابقت اور مہارت فن Efficiency کا ثمرہ ہو۔

مذکورہ بالا اساسی تصورات معروضی نہیں ہیں بلکہ ان کی تشکیل اور توضیح کے پس منظر میں مغربی ثقافت اور اقدار جھلکتی ہیں انسان کا ایک خاص تصور ہے جو اس کلچر کا آئینہ دار ہے جس میں عصری علم کا ارتقاء ہوا ہے۔ علم معاشیات کے اسنادی ماہرین نے اپنی ضرورت کے لیے انسانی فطرت کا یہ خاص تصور خود وضع کیا ہے۔ انھوں نے اس تصور کو نہ علم نفسیات سے مستعار لیا تھا اور نہ اس امر کی زحمت کی تھی کہ اس تصور کو تجربات اور حقائق کی روشنی میں جانچتے اور پرکھتے۔ ان کے پیش نظر تو صرف ایک ایسے علم کی بنیاد ڈالنا تھا جو سائنسی علوم کے مشابہ ہو۔ چناں چہ انھوں نے حیوانات کی دنیا کا سرسری مطالعہ کیا اور یہ دیکھا کہ ہر چرند اور پرند کی جد وجہد کی واحد غایت اپنی غذا کا حصول ہے۔ وہ اپنے شکار پر جھپٹتے ہیں اور طاقتور کمزور کو کھا جاتا ہے۔ اس دنیا کا سطحی مطالعہ کرنے کے بعد انھوں نے انسانوں پر اس کا انطباق کیا اور یہ فرض کیا کہ فرد کی معاشی جد وجہد کی واحد غایت افادہ Utility حاصل کرنا ہے۔ ایسا افادہ جس کو زر کے پیمانے سے ناپا اور تولا جا سکے۔ اس سے آگے بڑھ کر انھوں نے یہ بھی فرض کیا کہ ہر فرد کم سے کم تکلیف اٹھا کر زیادہ سے زیادہ افادہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس مفروضے کو سائنٹفک بنانے کے لیے ماہرین اقتصادیات نے افادہ اور عوائد Return کے مختلف نظریات بنائے اور طلب اور رسد کے قوانین وضع کیے انھوں نے یہ بھی فرض کیا کہ چوں کہ ہر فرد زیادہ سے زیادہ افادہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس لیے مسابقت فطری ہے۔ بازار مسابقت پر ترتیب پاتے ہیں اور اگر ہر فرد اسی میدان میں جد وجہد کرے تو پورا سماج اس سے مستفید ہوتا ہے۔ قومی پیداوار کی سب سے بہتر تقسیم وہ ہے جو مسابقت کے نتیجہ میں وجود پذیر ہو۔ اس مسابقت میں کامیابی اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جو بہتر استعداد کا حامل ہو اور حالات و رجحانات کو اپنے فائدے کے لیے استعمال کرنے کا گر جانتا ہو۔ مہارت اور استعداد جس طرح نظام فطرت میں زندہ اور کامیاب رہنے کے لیے لازمی ہے۔ اسی طرح معاشی جد وجہد میں بھی وہ لازم ہیں اور جس طرح کمزور اور

توانا نظام فطرت میں ملتے ہیں اسی طرح غریب اور امیر نظام معیشت میں بھی ملتے ہیں۔ جس طرح طاقتور جانور کمزور کو اپنی غذا بنالیتا ہے اسی طرح اغنیاء اور سرمایہ دار اپنے سے کمزور کو شکار بنا لیتے ہیں۔ یہ دونوں عمل فطری ہیں۔ ان کو اخلاق کے پیمانے سے ناپنا صحیح نہیں ہے۔ معاشی مسابقت کے صحیح اور غلط ہونے کا معیار صرف ایک ہے۔ وہ یہ کہ اس کے نتیجہ میں قومی پیداوار میں کتنا اضافہ ہوا۔ اس مسابقت کو اپنا صحیح رول ادا کرنے کے لیے ماہرین معاشیات نے آزاد معیشت کو کلیدی حیثیت عطا کی۔ اس معیشت میں ہر فرد کو ہر طرح کا ذریعہ معاش اختیار کرنے کی آزادی تو بہر حال حاصل ہوگی لیکن اس کی تکمیل اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ سرمایہ کاری بھی آزاد ہو، بازار بھی آزاد ہوں، اور ہر بائع اپنی مصنوعات کو جس قیمت پر، اور جس طرح چاہے فروخت کرسکتا ہو۔ اسی مقصد کے لیے نجی ملکیت کا تصور نمایاں کیا گیا جس میں ہر فرد کو ملکیت تامہ حاصل ہوگی تاکہ وہ اپنی ملکیت کو جس طرح مناسب سمجھے استعمال کرے۔ نہ معاشرہ کو اس میں مداخلت کا حق ہے اور نہ حکومت کو۔ اگر یہ دونوں مداخلت کرتے ہیں تو مسابقت اپنا رول ادا نہ کرسکے گی نتیجتاً قومی پیداوار میں نقص واقع ہوگا۔ اپنی معاشی جدوجہد میں وہ صرف منافع کو مدنظر رکھے گا۔ آزاد معیشت میں اشیاء کی قیمت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ قیمت اور متوقع منافع ملکر وسائل پیداوار کی تقسیم اور توزیع کرتے ہیں۔ اور یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ کون سی اشیا کتنی مقدار میں اور کس طرح پیدا کی جائیں اور یہی دونوں عوامل یہ بھی متعین کرتے ہیں کہ پیداوار میں کس فرد اور گروہ کا کتنا حصہ ہو۔ مزدور کو کیا ملے گا اور سرمایہ دار کو کتنا۔ اسنادی ماہرین اقتصادیات مثلاً آدم اسمتھ، ریکارڈو، جان اسٹوارٹ مل اور اُن کے متبعین مثلاً مارشل وغیرہ کے نظریات یہی تھے۔ اسی نظریاتی تناظر میں علم معاشیات کے ماہرین نے معاشی جدوجہد کے عناصر اور عوامل کا تجزیہ کیا۔ مثلاً دولت اور آمدنی میں کیا فرق ہے۔" عوامل انتاج کس کو کہتے ہیں؟ ان کی اجرتوں کا تعین کس طرح ہوتا ہے۔ زر کا کیا رول ہے؟ سرمایہ کاری کس عمل کو کہتے ہیں۔ قیمت رسد اور طلب کا باہمی تعلق کیا ہے؟ صرف اور انتاج کی تعریف کیا ہے۔ زر کی رسد اور افراط زر کا باہمی تعلق کیا ہے؟ اس سے ایک قدم پیچھے جاکر انھوں نے صارف Consumer اور پیدا کنندہ Producer کے محرکات عمل متعین کیے اور متعدد تھیوریاں تشکیل دیں۔

اس بنیادی نظریہ سے ملحق وہ نظریہ تھا جس نے معاشی ترقی کے عوامل کا تجزیہ کیا تھا۔ اسنادی ماہرین کا نظریہ یہ تھا کہ معاشی ترقی کا انحصار سرمایہ کاری پر ہے اور سرمایہ کاری بغیر بچت کے ممکن نہیں۔ بچت فرد اور مجتمع کی آمدنی کا وہ حصہ ہے جو اشیائے صرف پر خرچ نہ ہو کر سرمایہ کاری

میں لگایا جائے۔ اشیائے صرف میں خورد و نوش، اور روزمرہ کی دوسری ضروریات مثلاً مکان لباس، صحت اور تعلیم اور سواری وغیرہ شامل ہیں اور سرمایہ کاری میں مشین، اور صنعت و حرفت اور زراعت پر کیے گئے وہ اخراجات شامل ہیں جن سے پیداواریں اضافہ ہوتا ہے۔ بچت کی استعداد ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جن کی آمدنی ضرورت زندگی سے کہیں فاضل ہو۔ مزدور اور عامۃ الناس کی استعداد بچت کم ہوتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات وہ ضروریات زندگی پر اپنی آمدنی سے زائد صرف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ سرمایہ داروں کی آمدنی بھی زیادہ ہوتی ہے لہٰذا اُن کی بچت کی استعداد بھی زائد ہوتی ہے۔ اس لیے اگر کوئی سماج معاشی ترقی کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایسی تدابیر اختیار کرنا چاہیے جن کے نتیجہ میں اُس کے وسائل کی تقسیم سرمایہ دار کے حق میں ہو۔ اس بنیادی طرز فکر کے نتیجہ میں ایسے نظریات وضع کیے گئے جیسے کہ Wage Fund-Theory جس کا سادہ سا بیان یہ ہے کہ ہر سماج میں وسائل آمدنی کا ایک متعین حصہ اُجرت کی ادائیگی کے لیے مخصوص ہوتا ہے اگر مزدوری کی آبادی بڑھ جائے تو شرح اجرت گھٹ جائے گی۔ اسی طرز فکر کی بالواسطہ تائید کے لیے مالتھس کا نظریہ آبادی تشکیل دیا گیا جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ نظام فطرت نے انسانوں کی آبادی بڑھنے کی شرح ایسی متعین کی ہے کہ وہ ہمیشہ وسائل پیداوار سے دوگنی یا تین گنی یا چار گنی رہے گی۔

عصری معاشیات کا ایک کارنامہ تو یہ ہے کہ اُس نے انسان کو محض ایک معاشی ایجنٹ قرار دیا جو شعور اور معقولیت سے بہرہ ور ہے اور جو ہر طرف سے صرف نظر کرکے زیادہ سے زیادہ افادہ یا منافع حاصل کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر اُس نے معقولیت Rationality کی تعریف اس طرح کی کہ اس کا مفہوم صرف کم قیمت پر زیادہ سے زیادہ نفع یا افادہ حاصل کرنا قرار پائے، دوسرا کارنامہ یہ انجام دیا کہ طلب، رسد، قیمت، زر اور آمدنی اور پیداوار کا ایسا میکانکی نظام وضع کیا جس میں انسان دب گیا۔ اس کے عواطف اور احساسات، اس کی ترجیحات اور مقاصد، اس کا فکر اور شعور سب معاشی قانون کے تابع ہو گئے اور قیمت، طلب و رسد حقیقی عوامل بنا دیے گئے۔ کسی سماج میں کیا کچھ پیدا ہوتا ہے۔ طلب اور رسد کس طرح متعین ہوتے ہیں۔ معاشی جد و جہد میں کن عوامل کا کیا کردار ہوتا ہے ان سب کی تعیین مالیاتی پالیسی، زر کی رسد اور اس کی قیمت، بینکنگ پالیسی، نظام محاصل، درآمد اور برآمد کے ذریعہ کی جانے کی تدابیر اختیار کی جانے لگیں۔ نتیجتاً فرد کا مزاج، اس کا کردار، اُس کے

جذبات اور احساسات نظر انداز کر دئے گئے۔ اس نقطۂ نظر کے دو لازمی نتائج ظہور پذیر ہوئے، ایک تو یہ کہ مغرب کے انسان کو غیر شعوری طور پر عام انسانیت کا نمائندہ سمجھ کر اُس جیسی پالیسیوں کو تیسری دنیا کے ممالک میں اختیار کیا گیا۔ چناں چہ بیشتر ممالک میں یہ پالیسیاں ناکام رہیں۔ جس ناکامی کا بہترین تجزیہ مرڈل G. Myrdal جیسے ماہرین اقتصادیات اور اقوام متحدہ کے بعض اداروں نے خود کیا ہے۔ دوسرا نتیجہ یہ ہوا کہ خود علم معاشیات پر اعتبار جاتا رہا اور معاشی ناہمواری، افراط زر بے روزگاری، معاشی جبر و استحصال، کرپشن، بے روزگاری، اور صحت اور تعلیم وغیرہ جیسے مسائل نے تیسری دنیا کے حالات کو ایسے منجدھار میں پھنسا دیا ہے کہ ان کا نکلنا مشکل ہو گیا ہے۔

انسان کے مذکورہ بالا میکانیکی اور خالص معاشی تصور کو حقیقت سے قریب لانے کے لیے گذشتہ چند دہائیوں میں بعض اہم کوششیں کی گئی ہیں۔ مگر ان کا معاملہ اس طرح رہا جیسے کہ اصل کتاب پر حواشی لکھے جائیں۔ مثلاً یہ واضح کیا گیا کہ فرد کا مقصد صرف خالص منافع یا افادہ نہیں ہے بلکہ کچھ دوسرے غیر معاشی مقاصد بھی ہو سکتے ہیں۔ اس ادراکِ حقیقت کو اصل نظریہ میں بطور اضافی ترمیم کے پیش کیا گیا۔ چنانچہ تھیوری تو اصلاً وہی رہی البتہ اس میں حواشی بڑھا دئے گئے۔ یہ بھی تسلیم کیا گیا کہ معاشی ترقی پر انصاف کا اضافہ کرنا چاہیے۔ مگر اس سے معاشی ترقی کے اُساسی نظریہ پر محض پیوند کاری کی گئی۔ اسی طرح یہ بھی تسلیم کیا گیا کہ قومی پیداوار کی تقسیم محض معاشی طلب (جو ضرورت سے زیادہ مالی استعداد سے عبارت ہے) کی بنیاد پر نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ احتیاج Need کو فیصلہ کن کردار ادا کرنا چاہیے۔ مگر اس ترمیم کی حیثیت بھی یہ رہی کہ پالیسی وضع کرنے میں اس کو ملحوظ خاطر رکھا جائے، ورنہ تھیوری اصلاً وہی برقرار رہی۔ اس طرح مہارت فن، کارکردگی Efficiency کے ساتھ انصاف Equity کا جوڑ لگا دیا گیا۔ مگر آزاد مسابقت اور آزاد مارکیٹ میں موارد اور پیداوار کی تقسیم اور توزیع میں کارکردگی اور مہارت کا رول، اصل نظریہ میں وہی برقرار رہا۔ Equity اور انصاف کو اب بھی حواشی میں جگہ دی جا رہی ہے، جیسا کہ ہندوستان کی نئی معاشی پالیسی سے ظاہر۔

جدید علم معاشیات کے دو حصے ہیں۔ ایک جُزئی اور دوسرا کلی جزئی معاشیات میں معاشی وحدتوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک صارف، ایک بازار، ایک صنعتی وحدت اور ایک شے کی طلب یا رسد یا ایک شے کی قیمت، یہی وہ حصہ ہے جس کو معاشیات کی بنیاد کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اسنادی ماہرین اقتصادیات اور اُن کے متبعین کا دور گزرنے

کے بعد جان مینرڈ کینس J.M. Keynes کی قیادت میں کلی معاشیات کا غلبہ ہو گیا تھا۔ مگر اب جزوی معاشیات کی اہمیت از سرِ نو بڑھ گئی ہے اور اس کا اعادہ ہو رہا ہے۔ جزوی معاشیات ہی دراصل انسان کا وہ تصور پیش کرتی ہے جس کا اوپر کے پیراگرافوں میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ کلی معاشیات کا کام صرف یہ ہے کہ وہ انھیں تصوراتی بنیادوں کا اجتماعی سطح پر تجزیہ کرتی ہے۔ اس لیے وہ اصل کے اعتبار سے اُسی تصورِ انسان پر مبنی ہے جس پر جزئی معاشیات' افادہ کے طالب افراد کا مجموعہ جن کی معقولیت Rationality متاثر تو ہو سکتی ہے لیکن اپنی اصل کے اعتبار سے برقرار بھی رہتی ہے اور پالیسیوں کے وضع کرنے میں جس کا ملحوظ رکھنا لازمی ہے' وہ یہ فرض کرتی ہے کہ پورا معاشرہ ایسے انسانوں کا مجموعہ ہے جو اپنے ذاتی افادہ یا نفع کی طلب میں سرگرداں رہتے ہیں اور جن کا محرکِ عمل قیمت کی کمی اور نفع کا ازدیاد ہے۔ Maximization of Utility with Minimum Pain یا Maximum Profit with Minimum Cost اسلامی معاشیات معاشی جدوجہد کے متبادل اور کسی حد تک متغائر تجزیہ اور تحلیل کا نام ہے۔ اس تجزیہ میں انسان کی معاشی جدوجہد کو زندگی کا ایک جزو قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی شاہ کلید نہیں۔ جب کہ عصری علم معاشیات میں معاشی جدوجہد کو انسانی زندگی میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ مارکسی نظریہ کے مطابق وسائلِ پیداوار کی ملکیت ہی وہ واحد عامل ہے جو انسانی روابط کی تعیین کرتا ہے۔ انسان کا فکر و شعور' اس کی اخلاقیات' اس کا دین و مذہب اور اس کی ترجیحات سب اسی سے مستنبط ہوتے ہیں۔ بلکہ اس کی تاریخ بھی اسی کے تابع ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشیات کے حاملین اگرچہ اس نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے لیکن اس کے نظریات اور ان کے تجزیے بالواسطہ اسی کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ اس کی تھیوری کا بنیادی مفروضہ یہی ہے کہ معاشی جدوجہد کے اپنے داخلی ضوابط اور قانون ہیں جن پر فرد کے اخلاق اور اس کا نقطۂ نظر کچھ بھی اثر نہیں ڈالتا۔ اس طرح سرمایہ دارانہ معاشیات زندگی کے دوسرے پہلوؤں سے معاشی عوامل کا رشتہ کاٹ دیتی ہے۔ مثلاً طلب کن اشیاء کی ہو۔ رسد میں کس طرح مالی اور قدرتی وسائل کا استعمال ہو۔ سرمایہ کاری کیسے اور کہاں کی جائے' یہ اور اس طرح کے دوسرے معاملات اخلاقیات اور فلسفۂ زندگی سے آزاد ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی معاشیات زندگی کو ایک کل مانتی ہے اور معاشی جدوجہد کو انسان کے نقطۂ نظر اور اُس کی اخلاقیات کے تابع سمجھتی ہے۔ لہٰذا اس کا نظریہ طلب و رسد اخلاقی اور دینی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔

اسلامی علم معاشیات کی بنیاد ایک ایسے تصور کائنات اور تصور انسان پر مبنی ہے جو عصری علم کے متغائر ہے اور متصادم بھی۔ یہ تصور قرآن وسنت کی دین ہے۔ یہ کائنات ایک ایسے کریم اور فیاض خدا کی بنائی ہوئی ہے جس نے تمام مخلوقات کی فطری ضروریات کے لیے وافر سامان حیات بہم پہنچایا ہے۔ یہاں پر فی نفسہٖ قلت Scarcity نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم کے منافی ہے۔ جو بھی قلت یہاں پر ملتی ہے وہ بیشتر غیر منصفانہ تنظیم انسانی کا ثمرہ ہے یا پھر کوتاہی عمل کا۔ یہ عصری علم معاشیات کے تصور قلت Scarcity کی عین ضد ہے۔ اس کے نزدیک یہاں پر بالقوہ اور بالفعل قلت پائی جاتی ہے۔ بقول مالتھس اگر وسائل زندگی اور سامانِ حیات میں افزائش کی کوشش کی بھی جائے تو اس کی شرح افزائش ۱، ۲، ۳ کے تناسب سے ہوتی ہے جبکہ اس کے بالمقابل انسان کی آبادی ۱، ۲، ۴، ۸ کے تناسب سے بڑھتی ہے۔ لہٰذا یہ قلت بڑھتی جائے گی۔ پھر یہاں پر وسائل حیات کی تقسیم کا انحصار صرف استعداد، مہارت اور بازاری قیمت پر ہوتا ہے۔ چوں کہ فطرت نے انسانوں کے درمیان اس لحاظ سے فرق کر رکھا ہے اس لیے کسی کو کم ملتا ہے کسی کو زیادہ۔

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا	زمین میں چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں
عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا (ہود: ۶)	ہے جس کا رزق اللہ کے ذمہ ہو۔
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ آدَمَ وَ	یہ تو ہماری عنایت ہے کہ ہم نے بنی آدم
حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ	کو بزرگی دی اور انھیں خشکی وتری میں
وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ	سواریاں عطا کیں اور انھیں پاکیزہ چیزوں
عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝	سے رزق دیا اور انھیں بہت سی مخلوقات
(الاسراء: ۷۰)	پر نمایاں فوقیت بخشی۔

اگر انسانی نظام تقسیم عادلانہ ہو تو اس کرہ زمین پر بسنے والے تمام انسانوں کی ضروریات زندگی پوری ہو سکتی ہیں۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ اپنی قوت اور تدابیر کے ذریعہ بعض افراد اور گروہ وسائل حیات کا بیشتر حصہ غصب کر لیتے ہیں لہٰذا کمزوروں اور ضعیفوں کے لیے کم بچتا ہے۔ بھکمری اور افلاس ومرض ان کا مقدر بن جاتے ہیں۔ جدید نظریہ آبادی نے انسانوں کو صرف صارف Consumer قرار دیا ہے، پیداوار کنندہ نہیں یعنی جب ایک بچہ دنیا میں آتا ہے تو وہ صرف منھ لے کر آتا ہے ہاتھ نہیں۔ اس کو کھلانے

کے لیے کتنی بھی کوشش کر دمگر ہر کوشش کے علی الرغم اس کی آبادی بڑھتی جاتی ہے۔ حالانکہ حقائق اس کے علی الرغم یہ ثابت کرتے ہیں کہ اگرچہ پچھلے سو برسوں میں انسانی آبادی بڑھی ہے لیکن ملکوں کا معیار پہلے سے کئی گنا بہتر ہوا ہے، غریب اور پسماندہ ملکوں کے ساتھ اگر امیر ممالک تعاون کرتے اور اپنے مجرمانہ اسراف پر قابو پاتے تو غربت اور افلاس میں غیر معمولی کمی ہوتی۔ مگر عصری فلسفہ آبادی نے غربت و افلاس کا سارا الزام غریب ملکوں کی آبادی کے سر ڈال دیا ہے، اس نقطۂ نظر کے بالمقابل اسلامی نقطۂ نظر ہے جو خالق کائنات کے فضل و کرم پر زندگی کی تعمیر کرتا ہے جس نے زمین میں وسائل کے اتنے خزانے مہیا فرما رکھے ہیں کہ اگر انسان انصاف سے کام لے، اخراجات میں اسراف کے بجائے معقولیت اختیار کرے تو وسائل زندگی پوری انسانیت کے لیے کفایت کریں گے اور آج بھی اعداد و شمار یہی ثابت کرتے ہیں کہ دنیا میں اتنی غذا پانی اور دوسرے وسائل بالفعل موجود ہیں جو ساری انسانیت کے لیے کفایت کر سکتے ہیں بشرطے کہ اغنیاء اور امراء مسرفانہ طرز زندگی میں ترمیم کریں۔

اسلامی معاشیات کا دوسرا بنیادی تصور یہ ہے کہ قدرت کے فراہم کردہ خزائن سے استفادہ کرنے کے لیے جدوجہد ضروری ہے۔ عصری معاشیات نے بھی جدوجہد کو ضروری قرار دیا ہے۔ مگر اس نے تقسیم وسائل Distribution کو فرد کی جدوجہد اور اس کی استعداد کے کلیتاً تابع قرار دیا ہے۔ اُس کا موقف یہ ہے کہ انسانی سماج کے سب سے زیادہ منافع بخش وہ پیداواری جدوجہد ہے جو فرد کی استعداد اور مہارت کا ثمرہ ہو۔ چناں چہ ان کے نزدیک وہ نظام معیشت سب سے بہتر ہے جو کارکردگی کی بنیاد پر وسائل کی تقسیم کرتا ہے۔ جو جتنا زیادہ اس صنعت سے بہرہ ور ہوگا اُس کو اتنا ہی زیادہ وسائل حیات ملیں گے۔ اس نظام میں انسانیت، اخلاق اور خدا ترسی جیسی صفات کا کوئی مقام نہیں ہے۔ یہ ایک مشینی ضابطہ ہے جتنا کہ حیوانات کی زندگی میں جانور کی طاقت اور استعداد کو حاصل ہے۔ زندگی کا حق اُسی جانور کو حاصل ہے جو جھپٹنے اور شکار کرنے کی استعداد رکھتا ہو۔ مارکیٹ تھیوری اسی نظام کی بنیاد پر قائم ہے اس کے برعکس اسلامی معاشیات کا موقف یہ ہے کہ اگرچہ استعداد اور مہارت انسانی ترقی کے لیے ضروری ہیں لیکن تقسیم وسائل Distribution کو کلیتاً اس کے تابع کر دینا شقاوت اور بے رحمی ہے، اخلاق سے عاری ہے اور ظلم کا وسیلہ۔ اس لیے اس کے نزدیک مہارت کو تقسیم وسائل میں کلیدی اہمیت کا حامل نہیں ہونا بلکہ اس

انسانیت دوستی، غربا پروری اور انصاف کے تابع کرنا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تصور ملکیت میں وسائل اللہ تعالیٰ کی امانت سمجھے جاتے ہیں۔ جو اغنیا کو اس لیے دئے گئے ہیں کہ وہ اس کا صحیح استعمال کریں۔ اپنے اوپر بھی خرچ کریں اور سائل و محروم پر بھی۔ وَفِیْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ۔

ہمارا دعوی یہ نہیں ہے کہ عصر حاضر کے ماہرین معاشیات اور پالیسی ساز ادارے اس حقیقت سے ناواقف ہیں یا اپنی تدابیر اور پالیسیوں کی تشکیل میں اس کو نظر انداز کرتے ہیں۔ بلکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ معاشیات کی بنیادی مارکیٹ تھیوری میں اس حقیقت کو خارجی عنصر (Exogenus) سمجھا جاتا ہے اور اصل تھیوری کی تشکیل کے بعد اس کو بطور حاشیہ شامل کیا جاتا ہے۔ نقص اسی نظریہ میں ہے جس پر معاشیات کی بنیاد ہے۔ لہٰذا باوجود حقائق کی سنگینی کے اب بھی اساسی معاشیات محض کارکردگی اور قلت کے تصور پر قائم ہے اور اسی پر اس کا ارتقا بھی ہو رہا ہے۔

اسلامی معاشیات کے نزدیک فرد کے کردار، اس کے رجحانات، اس کے مقاصد کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ ایک معقول Rational حیوان ضرور ہے مگر اس کی معقولیت کا معیار صرف لاگت اور منافع کی حسابیات Calculus نہیں ہے۔ عصری علم کے نزدیک بحیثیت صارف ایک فرد صرف افادہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور بحیثیت پیدا کنندہ صرف منافع۔ یہ دونوں معیارات زر اور مادی کمیت سے ترتیب پاتے ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی معاشیات کے نزدیک فرد صرف مالی منفعت اور جسمانی آرام ہی حاصل نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ غیر مادی اور ماورائے زر بھی مقاصد رکھتا ہے جس کا جامع بیان آخرت کی فلاح کی اصطلاح کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ خریدار کی طلب کا محرک صرف مادی یا مالی منفعت نہیں ہوتا بلکہ خداوند کریم کی رضا اور انسان کی فلاح اور بہبود بھی ہوتی ہے۔ یہ دونوں رُخ (Dimen sions) مل کر اُس کی طلب کو متعین کرتے ہیں۔ وہ کن اشیا کو اور کس مقدار میں حاصل کرے گا، اس کا تعین جہاں اُس کی ضروریات کرتی ہیں وہیں خدا کا خوف اور تقویٰ بھی کرتے ہیں۔ وہ مُسرف نہیں ہوتا بلکہ متوسط راہ اختیار کرتا ہے۔ وہ محرمات سے دور رہتا ہے، تعیشات سے پرہیز کرتا ہے اور اس طرح قومی آمدنی کی ایسی تقسیم عمل میں آتی ہے جس سے ضروریات زندگی کی پیداوار فروغ پاتی ہیں اور ضیاع کے رجحانات دب جاتے ہیں۔ اسی طرح پیداوار میں مصروف فرد

سرمایہ کاری میں صرف شرحِ نافع پیشِ نظر نہیں رکھتا بلکہ عمومی انسانیت کی فلاح و بہبود بھی اُس کی سرمایہ کاری کے قومی محرک بن جاتے ہیں۔ یہ معقولیت کا انسانیت دوست اور رضائے الٰہی سے معمور تصور ہے، عصری معاشیات کا میکانکی اور شقاوت پر مبنی تصور نہیں۔

بنابریں اسلامی معاشیات میں فرد کی اخلاقی اور جامع تربیت، اس کی تعلیمی اور فنی استعداد اُس کے مقاصد اور ترجیحات کو اولین حیثیت حاصل ہوتی ہے تراکم رأس المال Capital Accumulation کو ثانوی۔ اُس کے نزدیک ذرائع کسب المال کو مال کے برابر اہمیت حاصل ہے۔ اس کے اُصول کے مطابق مال کے حاصل کرنے کے جائز ذرائع ہی کسی سماج کی مجموعی فلاح کے ضامن بن سکتے ہیں۔ بد دیانتی، خیانت، دھوکہ دہی پر مبنی ذرائع سے ایک فرد کا مال شاید بڑھ جائے لیکن معاشرہ کو اس سے غیر معمولی مضرت پہنچتی ہے اور بالآخر ایک غیر عادلانہ اور جبر و استحصال پر مبنی نظامِ معیشت وجود پذیر ہوتا ہے۔ فرد کے یہ دو متغائر تصورات ہیں جن میں ایک پر عصری علم معاشیات قائم ہے اور دوسرے پر اسلامی علم معاشیات عصری علم میں کلی معاشیات درحقیقت اسی تصورِ فرد سے مستنبط ہے۔ لہٰذا اپنی مجموعی صورتِ حال میں وہ بھی اسی طرح انسانیت دوستی اور اخلاقی اقدار سے عاری ہے۔ اس حقیقت کا بہتر ادراک حاصل کرنے کے لیے ہم اُن بنیادی مسائل کی طرف رجوع کرتے ہیں جو عصری علم کی بنیاد ہیں تاکہ اس کے بالمقابل ہم اسلامی کلی معاشیات کی امتیازی خصوصیات واضح کر سکیں۔

عصری علم معاشیات کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ تین بنیادی سوالات سے بحث کرتی ہے۔

اول یہ کہ کن چیزوں کی پیداوار کی جائے؟ What to Produce

ثانیاً یہ کہ کس طرح یہ پیداوار کی جائے؟ How to Produce

اور ثالثاً یہ کہ پیداوار کس کے لیے کی جائے؟ For whom to Produce

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ان سوالات کا جواب حاصل کرتے وقت کائنات کے اور فرد کے اس تصور کو بحیثیت کلیدی تناظر کے پیشِ نظر رکھا جاتا ہے جن کا ہم اوپر تجزیہ کر چکے ہیں۔

عصری علم معاشیات ان تینوں سوالات کا جواب مارکیٹ سے حاصل کرتی ہے جس میں قیمت اور پیداواری لاگت Cost بحیثیت بنیادی عوامل کے کام کرتے ہیں۔ قیمت کا تعین رسد اور طلب سے ہوتا ہے۔ رسد کا انحصار پیداواری لاگت Cost of Production پر ہوتا ہے اور طلب کا انحصار صارف کی ترجیحات اشیاء کی افادیت اور اُس کی آمدنی پر ہوتا ہے۔

چوں کہ دنیا میں قلت پائی جاتی ہے یعنی وسائل پیداوار ہر چیز کے انتاج کے لیے کافی نہیں ہوتے اس لیے پیداوار کنندہ کو ان کے درمیان انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ انتخاب کا معیار، بازار میں اشیاء کی متوقع طلب اور متوقع منافع ہوتا ہے۔ لہٰذا اُن اشیاء کی پیداوار کرنا چاہیے جن کی طلب ہو۔ طلب کا اظہار عملی دنیا میں اُس قیمت سے ہوتا ہے جو خریدار ادا کرنے کے لیے تیار بھی ہو اور استعداد بھی رکھتا ہو۔ پیداوار کنندہ یہ دیکھتا ہے کہ کن چیزوں کی متوقع طلب اور متوقع قیمت فروخت ایسی ہوتی ہے جس سے اس کو زیادہ سے زیادہ منافع حاصل ہو سکے۔ لہٰذا اُن چیزوں کو پیدا کرنا چاہیے جن سے زیادہ سے زیادہ منافع حاصل ہو سکے۔ بالفاظ دیگر جن کی قیمت پر کشش ہو۔ اس بنیاد پر وسائل پیداوار کی تقسیم ہوتی ہے اور کل قومی پیداوار کی کیفیت اور اُس کی کمیت کا تعین ہوتا ہے۔

دوسرے سوال کا جواب پیداواری لاگت سے متعلق عصری علم میں مضمر ہے۔ پیداوار کرنے والے کا مقصد کم سے کم قیمت پر پیداوار کرنا ہے۔ تاکہ اُس کی شرح منافع زیادہ سے زیادہ ہو۔ قیمت کی کمی کا انحصار وسائل اور ٹکنالوجی کی بہترین تربیت اور استعمال ہے اور پیداواری لاگت سے عبارت عوامل پیداوار کی قیمتیں اور اُن کی رسد ہے۔ اس کے لیے ماہرین معاشیات نے ایک ایسی تھیوری وضع کی ہے جس کے ذریعہ وہ مختلف عوامل پیداوار کی پیداواری صلاحیت کی توضیح کرتے ہیں۔ مزدور اور سرمایہ کو استعمال کرنے اور اُن کے مختلف امتزاج Combi-nation, ترتیب دینے کے لیے وہ مزدور اور سرمایہ کی قیمت اور اُن کی پیداواری صلاحیت کا موازنہ کرتے ہیں۔ اس طرح وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان کا کون سا امتزاج قیمت کے اعتبار سے سب سے بہتر ہے۔ پیداواری لاگت میں صرف مالی مصارف پیش نظر رہتے ہیں کسی چیز کی پیداوار کرنے اور کسی متبادل چیز کی پیداوار نہ کرنے سے سماج کی عمومی فلاح و بہبود پر کیا اثر پڑتا ہے اس کا اس پورے حسابیہ Calculus میں کوئی ذکر نہیں ہوتا۔

تیسرے سوال کا جواب بھی عصری معاشیات طلب و رسد کے قوانین اور بازار کی قیمت کے سپرد کرتی ہے۔ قومی انتاج کی تقسیم کس طرح ہو یہ صارف اور خریدار کی طلب پر منحصر ہے۔ پیدا وار کن ہاتھوں تک پہنچے اس کا جواب اس امر پر ہے کہ کون اس پیداوار کو حاصل کرنے کی استعداد رکھتا ہے اور اس کی قیمت ادا کر سکتا ہے۔ سادہ زبان میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ پیداوار اُس فرد یا گروہ کے لیے کی جانا چاہیے جو اس کی قیمت ادا کر سکتا ہو۔ عصری ماہرین نے اس میکانیکی جواب کی قساوت کو محسوس کر کے اس کا جواب اس طرح دیا ہے

کہ جو اس کی طلب رکھتا ہو۔ انھوں نے یہ بات نظر انداز کر دی کہ طلب محض مالی وسائل کا مظہر ہوتی ہے نہ کہ ضرورت کی۔

ان تین بنیادی سوالات کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ

(۱) طلب کو اصل اہمیت حاصل ہے نہ کہ احتیاج کو۔

(۲) پیداوار کی مالی لاگت نہ کہ معاشرہ کی غیر مالی فلاح و بہبود کو اشیائے استعمال کی رسد میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔

(۳) کل قومی پیداوار میں کس کا کیا حصہ ہوگا اسی کا تعین عوامل پیداوار کی پیداواری صلاحیت کرے گی۔

مذکورہ خصوصیات کے مجموعی ردعمل کے نتیجہ میں ایک ایسا سماج وقوع پذیر ہوگا۔ جس میں سامان زیست اُن کو ملیں گے جو صاحب استطاعت ہوں۔ وہی بازار میں طلب لے کر پہنچیں گے اور وہی اُن چیزوں کو خرید سکیں گے جو مارکیٹ میں دستیاب ہوں گی۔ رہ گئے مفلس اور محتاج جن کی احتیاجات کی پشت پر مالی وسائل کی قوت نہ ہوگی اس سے محروم رہ جائیں گے۔ امیر، امیر تر، اور غریب، غریب تر ہو جائے گا۔ چونکہ طلب صاحب استطاعت لوگوں کی ترجیحات کا مظہر ہوگی اس لیے مجموعی پیداوار میں اُن کی ضرورت، ان کے سامان آسائش اور اُن کی مسرتوں کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ لہٰذا کل قومی پیداوار کے اجزائے ترکیبی اغنیا اور صاحب استطاعت افراد اور گروہوں کی من حیث المجموع تائید کریں گے۔

اسی فلسفہ کا نتیجہ ہے کہ آج تمام ملکوں میں بالعموم اور پسماندہ ملکوں میں بالخصوص قومی وسائل سامانِ عیش و عشرت پر ایسے تناسب سے صرف کیے جاتے ہیں کہ ایرکنڈیشنڈ کاریں، فائیو اسٹار ہوٹل، مہنگے اسپتال جو غریبوں کی پہنچ سے پرے ہیں، ہندوستان جیسے ملک میں قائم ہو رہے ہیں، یہاں پبلک ریل کے جنرل کمپارٹمنٹس یا سٹی بسوں میں جانوروں کی طرح ٹھونس دی جاتی ہے، جہاں غریب مریض جان لیوا امراض میں سرکاری اسپتالوں کے مرکبات پر اکتفا کرتا ہے، گندی بستیوں میں گندے پانی پی کر گذر کرتا ہے، جہاں ملک کی ایک بڑی اکثریت اپنے بچوں کو پرائمری تعلیم بھی دلانے سے قاصر ہے۔

اس فلسفہ کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ سرمایہ کاری کرتے وقت نہ فضا کی آلودگی کو اہمیت دی جاتی ہے اور نہ سماج کی صحت کو، نہ اس کے اخلاق کو۔ نہ انسانی جان کی حرمت پیش نظر ہوتی

ہے اور نہ ہی اُس کی بنیادی احتیاجات۔ چنانچہ صنعت کار فضا کی آلودگی کو پرکاہ کے برابر اہمیت نہیں دیتے، لوگ نفع حاصل کرنے کے لیے انسان کے اعضائے رئیسہ کو فروخت کر دیتے ہیں۔ کیمیکل پیدا کرنے والی صنعتیں انسان کی صحت کو تباہ کرنے کو اپنے کھیل کا ایک حصہ سمجھتی ہیں، جہاں دوا اور غذا میں مجرمانہ ملاوٹ Adultration کیا جاتا ہے۔ نفع حاصل کرنا مقصد حیات بن جاتا ہے نہ کہ پیداوار اور چونکہ موجودہ نظام معیشت میں صرف سندات اور حصص، بانڈس اور اسٹاک ایکسچینج کے ذریعہ محض مالیاتی گورکھ دھندے کے استعمال سے دولت میں نہایت سرعت سے اضافہ ہوتا ہے اس لیے ہر چھوٹا اور بڑا اس طرف دوڑتا ہے اب دولت حاصل کرنے کا ذریعہ صرف حقیقی پیداوار نہیں رہ گئی ہے بلکہ مالی سندات کا شاطرانہ کھیل زیادہ پرکشش ہے یہی وہ صورت حال ہے جو سیکورٹی گھوٹالا۔ بوفورس اسکینڈل اور Money Lamdeering جیسے واقعات میں ظہور پذیر ہو رہی ہے۔ مالی نفع حاصل کرنے کی یہی دوڑ ہے جو ہر مرحلے اور ہر سطح پر ظاہر ہو رہی یہاں تک کہ مہنگے اسپتالوں میں محض انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے صریح دھوکہ دہی سے کام لے کر خیراتی ٹرسٹ کا بورڈ لگا دیا جاتا ہے، خیانت اور دروغ گوئی تجارت کے عام وسائل بن گئے ہیں۔

اس کے بالکل برعکس وہ نظام معیشت ہے جو اسلام کی عطا کردہ اخلاقی اقدار، ترجیحات اور مقاصد پر تعمیر کیا جاتا ہے۔ اس نظام معیشت میں مذکورہ بالا سوالات کے جواب انسانیت دوستی اور سماجی فلاح بہبود کا مظہر ہیں۔ جن کے فکری تناظر میں وہ فلسفہ کائنات اور تصور انسانیت ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔

قلت، مسابقت اور مالی منفعت کے حصول کو فرد کا مطمح نظر بنانے والا فلسفہ زندگی معاشی کامیابی کو فرد کی عقل اور جد و جہد کا ثمرہ قرار دیتا ہے۔ جو فرد کامیاب ہوتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ تمام تر کامیابی اُس کے زور بازو کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا اُس کے مزاج اور طبیعت میں استکبار اور خود پسندی پرورش پاتے ہیں۔ وہ کمزوروں کو روند کر گذرنے کو اپنا حق سمجھتا ہے دنیا کے خزینوں سے اُسے جو کچھ بھی حاصل ہوتا ہے وہ اس میں سے کمزوروں اور ضعیفوں کو عطا کرنے کو محض اپنی فیاضی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ لوٹ کھسوٹ اور جبر و استحصال کی دنیا ہے۔ اس میں جو بھی جتنا لوٹ لے وہ اس کا حق ہے۔ وہ حاصل کردہ دولت کو مسلسل بڑھانے کے جنون میں مبتلا رہتا ہے۔ تشفی نام کی کیفیت اُس کی زندگی سے خارج ہوتی ہے

مصنوعی احتیاجات میں اضافہ اس کی زندگی کا شعار بن جاتے ہیں۔ ظلم و دستبرد اس کے وسائل افزائش۔ اسی کے برعکس وہ نظریہ حیات ہے جس کی دو اہم بنیادیں شکر اور توکل ہیں۔ مومن اس کائنات کو خدا کا عطیہ سمجھتا ہے اور جد و جہد سے حاصل کردہ ثمرات کو خدا کا فضل۔ وہ یہ شعور رکھتا ہے کہ اس کی دنیا میں بہت سے افراد ایسے ہیں جو عقل و شعور میں اس سے کمتر نہیں ہیں۔ لیکن حالات نے اُن کی مساعدت نہ کی۔ اس لیے وہ کمزور اور مفلس ہیں۔ اس صورت حال میں وہ خدا کا شکر بجالاتا ہے۔ اس شکر کے عملی اظہار کے لیے وہ مخلوق خدا کے ساتھ حسن سلوک کو اپنا شعار بنا لیتا ہے ظلم، خیانت اور دستبرد سے اپنا دامن بچاتا ہے۔ استکبار کی جگہ تواضع اور انکسار اس کی خصلت بن جاتے ہیں۔ وہ ناکامی کو اللہ کا فیصلہ سمجھتا ہے۔ اس لیے وہ توکل کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اس نظامِ معیشت میں مشتری یا صارف اپنی ترجیحات میں ذاتی مفادات کے ساتھ ساتھ فلاحِ آخرت بھی پیشِ نظر رکھتا ہے۔ وہ اپنی خریداری سے حرام چیزوں، مثلاً مسکرات کو خارج کر دیتا ہے۔ رشتہ داروں اور فقراء و مساکین کی ضروریات پورا کرنے کا حتی الوسع اہتمام کرتا ہے، بجٹ بناتے وقت اس امر کا خیال رکھتا ہے کہ کون سی اشیاء جسمانی آرام و راحت کے لیے ضروری ہیں اور کون سی تزکیۂ نفس کے لیے، اسی مقصد کے لیے وہ اپنے اوقات کی بھی متناسب تقسیم کرتا ہے۔ وہ اپنی تربیت کے لحاظ سے اسراف اور تبذیر سے اباکرتا ہے۔ اپنے مال میں محروم اور مفلس کا لازمی حق تسلیم کرتا ہے۔ اس طرزِ عمل کے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ کم از کم تین ہیں۔ اول یہ کہ بیشتر طلب ضروریات زندگی پر مرکوز ہوتی ہے۔ ثانیاً یہ کہ سامان تعیش کی طلب کم ہو کر وسائل پیداوار کو فروغ دیتی ہے اور انھیں دوسری سماجی مفادات کے لیے فارغ کرتی ہے ثالثاً طلب کی اسی قلب ماہیت کے نتیجہ میں افراطِ زر کے دوامی عرض کی شدت میں غیر معمولی کمی واقع ہو جاتی ہے۔ پیداواری لاگت بالخصوص اجرت کے دباؤ کا رجحان کم تر ہو جاتا ہے۔ عصر حاضر میں ایڈورٹائزنگ کا رول طلب پیدا کرنے میں خاصا معروف ہے۔ معیارِ زندگی کے بھوکے لوگ غیر حقیقی ضروریات کی تشفی کا سامان کرتے ہیں۔ نتیجۃً ایک ایسا معاشرہ وجود میں آتا ہے جس میں جائز اور حقیقی ضروریات بمشکل تمام صرف ¼ ہوتی ہیں۔ بقیہ ¾ تہائی طلب یا تو ایڈورٹائزنگ کا نتیجہ ہوتی ہے یا دوسروں کے معیارِ زندگی کی نقل کا نتیجہ جسے ماہرین معاشیات Demonstrative Effect کہتے ہیں۔ انسانیت دوستی اور اخلاق پر مبنی سماج، فرد کو اپنی طلب کو صرف احتیاجات یا استعداد بڑھانے والے سامان تک

محدود رکھتا ہے اس لیے کہ اُسے دوسرے کمزور اور غریب انسانوں کی فلاح و بہبود کو پیش رکھنا ہوتا ہے۔ یہ اُس کے خدا پرستانہ کردار کا جزو ہوتا قانون کا ضابطہ نہیں۔

اسی طرح پیداوار کرنے والے، اور سرمایہ کار کی ترجیحات میں بنیادی فرق واقع ہوتا ہے۔ وہ عام انسانوں کی طرح نفع کا خواہش مند تو ہوتا ہے۔ لیکن اس کی سرمایہ کاری کے معیارات Criteria of Investment میں اب سماج کی منفعت کا حصول اور اس کی مضرت سے اجتناب جزو لاینفک بن کر داخل ہو جاتے ہیں۔ ایک خدا ترس اور انسانیت دوست سرمایہ کار، استثمار کی راہوں میں سے اُس راہ کو منتخب کرتا ہے جو عام انسانوں کے لیے مفید ہوں چاہے اس کی شرح نفع نسبتاً کم ہو۔ اس کمی کو وہ پروردگار عالم کی رضا حاصل کر کے پورا کرنے میں یقین رکھتا ہے۔ چناں چہ اگر اس کے سامنے دو چارہ کار ہوں ایک وہ جس میں نفع کی شرح غیر معمولی ہو لیکن سماج کے اخلاق، اُس کی صحت اور غربا، و مساکین کی چارہ گری کے مواقع نہ صرف کم ہوں بلکہ اُن کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو کم شرح منافع والے چارہ کار کو ترجیح دے گا۔ ایسے سماج میں یہ ممکن نہیں ہے کہ مسکرات، بلیو فلموں، انسان کے اعضاء رئیسہ کی خرید فروخت کے لیے تو سرمایہ وافر مقدار میں موجود ہو لیکن فقرا، و مساکین کی رہائش، ان کی صحت اُن کی تعلیم اور دوسری ضروریات زندگی کے لیے بھی سرمایہ کاری کا رول صفر ہو اور حکومت کو بھلا برا انتظام کرنا ضروری ہو جائے، جیسا کہ آپ کے ملک ہندوستان میں ہر شہر اور ہر گاؤں میں نظر آتا ہے۔ اس ملک میں نجی سرمایہ کاری اُس میدان سے اباکرتی ہو جہاں شرح منافع بہت کم ہو لیکن سوسائٹی کے کمزور طبقات کو کثیر فائدہ پہنچتا ہو۔ مثلاً اچھے تعلیمی ادارے، عمدہ اسپتال، صاف اور ستھرے پانی کا نظام، معقول ٹرانسپورٹ، وغیرہ بیشتر سرکاری انتظام اور تمویل financing کے محتاج ہوتے ہیں۔ جس کے پاس وسائل کی کمی ہوتی ہے۔ اس سماج میں سرمایہ کار ضروریاتِ زندگی کی ذخیرہ اندوزی نہیں کرتا تاکہ اشیائے ضرورت کی قیمت مصنوعی طور پر بڑھائی جا سکے۔ قدرتی وسائل کا مسرفانہ استعمال، اور فضا کی آلودگی جو موجودہ نظام معیشت کی خصوصیات بن چکے ہیں۔ اسلامی اور خدا ترس نظام معیشت میں ان کے امکانات صفر کے قریب ہو جاتے ہیں۔ اس سماج میں مصارف پیداوار اور حاصلات صرف مالیاتی حساب کا نام نہیں ہوتا بلکہ جلب منفعت اور دفع مضرت کا ایک میزانیہ تیار کیا جاتا ہے جس میں غیر مالی اور سماج فلاح و بہبود اجزائے ترکیبی بن کر داخل ہو جاتے ہیں۔

مگر دین اسلام ایک خیالی فلسفہ نہیں ہے جس میں صرف فرد کے اخلاق، اس کے احساس تقویٰ اور اُس کی انسانیت دوستی پر مکمل انحصار کیا جاتا ہو یہی وجہ ہے کہ اسلام میں معیشت کی ایسی ادارتی تنظیم کی گئی ہے جن کی وجہ سے فرد کی بے راہ روی کے امکانات کم سے کم تر ہو جاتے ہیں۔

ان اداروں میں ایک اہم تنظیم Institution وہ ہے جو مالی اور تجارتی معاملات میں سود کا ازالہ کرتا ہے اور تجارت اور سرمایہ کاری میں صرف نفع و نقصان Profit & Loss کو اساس قرار دیتا ہے۔

سود عصری نظام مالیات میں غیر حقیقی ذرائع دولت کے وسیع دروازے کھولتا ہے۔ اس کی وجہ سے یہ ممکن ہے کہ فرد محض سندات، اعتمادات Stocks اور Equities کی خرید و فروخت سے دولت حاصل کر سکے جو حقیقی عمل انتاج سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ عصری نظام میں اجمالاً قومی آمدنی کا حساب ایک متعینہ مدت میں پیدا کیے گئے اثاثہ جات سے لگایا جاتا ہے۔ لیکن اثاثہ جات چوں کہ مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں اس لیے عملاً اُن کی بازاری قیمت کا تخمینہ لگا کر ان کا میزان نکالا جاتا ہے۔ مگر اثاثہ جات کی قیمت کا تخمینہ عام اشیاء استعمال کی طرح نہیں کیا جاتا بلکہ پیداواری یونٹ کے حصص اور اُن کی سندات کی قیمت کے واسطے سے اُن کا تخمینہ لگایا جاتا ہے۔ اس پورے عمل میں کسی یونٹ کی نفع آوری کی توقع حصص اور سندات کی قیمت متعین کرتے ہیں۔ یعنی امیدیں اور توقعات پورے اسٹاک ایکسچینج کے کاروبار کی بنیاد بنتی ہیں۔ متوقع نفع آوری ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو حقائق سے مستنبط ہوتی ہیں لیکن بذات خود حقیقت نہیں ہوتیں۔ ان کا معاملہ یہ ہے کہ یہ ذرا سے دھچکے سے نیچے آسکتی ہیں اور تھوڑی سی توقع سے اوپر جا سکتی ہیں۔ لہٰذا منٹوں Minutes میں ہزاروں لاکھوں افراد کی دولت میں کمی ہو سکتی اور اسی طرح چند دقائق میں وہ کئی گنا ترقی کر سکتی ہیں۔ جن صنعتی وحدتوں کے حصص کی قیمت بازار میں گر جاتی ہیں اُن کی پیداواری صلاحیت اور مستقبل کی ترقی متاثر ہوتی ہے۔ لہٰذا سرمایہ کاری کا پورا عمل محض توقعات اور تخمینوں پر تعمیر ہوتا ہے اسی طرح اجمالی قومی دولت اور آمدنی کا تخمینہ کم اور زیادہ ہوتا رہتا ہے۔ قومی آمدنی اور اثاثہ جات کا یہ تخمینہ بڑی حد تک محض دھوکہ ہے۔ آپ آخر سنتے ہوں گے کہ اسٹاک ایکسچینج میں حصص اور سندات کی قیمت کے اتار چڑھاؤ سے متاثر ہو کر ہزاروں لوگوں نے خودکشی کر لی۔ سندات

اور حصص کی متوقع نفع آوری کی بنیاد پر لگایا ہوا اندازہ حقیقی سرمایہ کاری کو بُری طرح متاثر کرتا ہے۔ اس پورے گورکھ دھندے میں حقیقی پیداوار کا کردار ثانوی ہوتا ہے۔ اس عمل میں دھوکہ اور فریب دہی، کا کتنا رول ہے اور کتنا ہوسکتا ہے اس کا تجزیہ کرنے کے لیے آپ کو پورے سسٹم کا گہرا مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے جو اس مقالہ میں ممکن نہیں ہے۔ شرح سود جس پر یہ عمارت تعمیر ہوتی ہے اس میں تموج پذیر Gyrative تبدیلیاں ہوتی ہیں جن کی وجہ سے نظام تمویل میں عدم استحکام Instability پیدا ہوتا ہے۔ پیداواری لاگت متاثر ہوتی ہے۔ پورا نظام انتاج عدم استحکام کا شکار ہوجاتا ہے۔ اسی وجہ سے سودی نظام پر مبنی آزاد معیشت میں برابر اتار چڑھاؤ ہوتے رہتے ہیں۔

اسٹاک ایکسچینج کے علاوہ بینکنگ اور غیر بینکنگ مالیاتی اداروں میں سود کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ بلکہ واقف کار یہ جانتے ہیں کہ حصص کی متوقع قیمت اور سرمایہ کی فراہمی کا تعلق شرح سود سے ہے۔ سودی نظام حقیقی پیداوار اور مالیاتی ذرائع کے درمیان براہِ راست تعلق کو توڑ دیتا ہے اور اس طرح ایک ایسا نظام معیشت وجود پذیر ہوتا جس میں استحکام بُری طرح متاثر ہوتا ہے۔ موجودہ نظام تمویل میں قرض کی فراہمی کی شرط سود ادا کرنے کی صلاحیت اور ضمانت Collateral ہوتے ہیں۔ نتیجتاً ایسے باصلاحیت افراد جو ضمانت فراہم نہ کرسکتے ہوں وہ محروم رہ جاتے ہیں اور قرض اُن افراد اور صنعتی وحدتوں کو فراہم کیا جاتا ہے جو پہلے ہی سے معاشی لحاظ سے مستحکم ہوں اور قرض کی واپسی کی استعداد رکھتے ہوں لہٰذا مزید مالی وسائل کا بہاؤ اُس طرف ہوتا ہے جہاں یہ وسائل موجود ہوں۔ اس طرح وسائل اور دولت کا ارتکاز شدید سے شدید تر ہوجاتا ہے اور آمدنیوں کی خلیج اور وسیع ہوجاتی ہے اور غیر منصفانہ تقسیم دولت کا نظام مزید مستحکم ہوجاتا ہے۔ سودی فراہمی مالیات میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ قرض دار یا سرمایہ کار اپنا سرمایہ کہاں لگاتا ہے۔ بلکہ صرف سرمایہ کاری کی متوقع نفع آوری پیش نظر ہوتی ہے۔ اس نفع آوری کا اندازہ بھی صرف مالی بنیادوں پر کیا جاتا ہے۔ اس طرز عمل کے نتائج سماج کے لیے مضر بھی ہوتے ہیں اور تفریق آمدنی کا باعث بھی بنتے ہیں۔

اس کے برعکس ایک ایسے نظامِ مالیات میں جس میں صاحب سرمایہ نفع اور نقصان کی بنیاد پر سرمایہ فراہم کرتا ہے، مالیاتی ادارے اور بینک نہ صرف یہ کہ حقیقی پیداوار پر نظر رکھتے ہیں بلکہ عمومی سماجی فلاح و بہبود سے براہِ راست متعلق ہوجاتے ہیں۔ اس نظامِ مالیات میں

صرف سندات اور اعتمادات Stocks کے ہیر پھیر سے دولت کمانا ناممکن نہیں رہتا۔ اس کا امکان تو صرف اس وقت ہوتا ہے جبکہ سودی معاملات کا عام چلن ہو۔ سود کی عدم موجودگی میں زر ایک قابل فروخت شے کی جگہ پر محض وسیلہ بن جاتا ہے۔ اس لیے زر کی تخلیق = Crea tion of Money = منافع بخش عمل صرف اُسی وقت بنتا ہے جبکہ وہ حقیقی پیداوار پر منتج ہو۔ لہٰذا افراط زر کے امکان کم سے کم تر ہو جاتے ہیں۔ اسلامی نظام معیشت میں سود کی عدم موجودگی عام پیداوار کنندہ کے لیے اس امر کے امکانات باقی نہیں چھوڑتی کہ وہ الیاتی ہیر پھیر سے دولت کما سکے۔ قرض کی فراہمی میں بھی ضمانت کی اہمیت صفر ہو جاتی ہے کیوں کہ صاحب سرمایہ شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر خود ہی مشروع یا صنعتی وحدت Industrial Units میں شریک عمل ہو جاتا ہے۔ صلاحیت اور متوقع طلب کا صحیح تخمینہ ہی فراہمی سرمایہ کی تعیین کرتے ہیں۔ باصلاحیت لیکن وسائل کے اعتبار سے کمزور پیدا کنندہ بھی مالی وسائل سے محروم نہیں ہوتا۔ اس لیے غیر عادلانہ تقسیم دولت اور تفریق آمدنی کے رجحان میں واضح کمی آتی ہے اسی لیے دوامی اتار چڑھاؤ Fluctuation کے امکانات کم سے کم تر ہو جاتے ہیں۔ نقدی سندات اور سود میں تموج پذیر تبدیلیاں محض نفسیاتی توقعات کی بنا پر ہوتی ہیں، جب کہ یہاں تبدیلی اور تقلب حقیقی پیداوار کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

مگر نظام معیشت میں پھر بھی اسی امر کا امکان رہتا ہے کہ آمدنیوں کا فرق باقی رہے یا اس میں اضافہ ہو۔ اس لیے اسلام نے زکوٰۃ اور نفلی صدقات کا ایسا نظام قائم کیا ہے جس سے اس رجحان میں مؤثر تبدیلی ممکن ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اُس نے وراثت کا ایسا نظام تجویز کیا ہے جو ارتکاز دولت کو کم کرتے ہیں۔ اِن پر اس امر کا اضافہ کر لیجئے کہ بعض مخصوص معاملات میں مال کے خرچ کو کفارہ قرار دیا گیا ہے۔ عصری پیمانوں سے دیکھا جائے تو زکوٰۃ کی شرح بہت کم ہے لیکن اس کا نصاب بھی اتنا کم ہے کہ اس کے دائرے میں بہت بڑی تعداد آجاتی ہے۔ اس نظام معیشت میں حکومت پیداوار کو اصلاً نجی دائرہ میں رکھتی ہے۔ اور اس کی ذمہ داری صرف دو کاموں میں محصور رہتی ہے۔ اولاً ایسی تمام سہولتیں بہم پہنچانے جن سے نجی سرمایہ کاری بہتر نتائج پیدا کرے ثانیاً اجتماعی سطح پر جو نقص پیدا ہو اُس کو دور کرے۔ ثالثاً تقسیم دولت کے منصفانہ نظام کے نفاذ پر توجہ رکھے اور ضروری تدابیر اختیار کرے۔

مختصراً اسلام کی تعلیمات کی بنیاد پر تشکیل کردہ نظام درج ذیل نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے

(۱) اس نظام میں معاشی حریت کو بطور اساس تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن یہ حریت صرف نجی مفادات کی محافظ نہیں ہے بلکہ اجتماعی مفادات کے تابع ہے۔

(۲) اس نظام میں نجی نفع کو اگرچہ ضروری اہمیت حاصل ہے لیکن یہ صرف مالی نفع نہیں ہے بلکہ اس میں اُخروی فلاح بطور جزو لاینفک کے اس طرح شامل ہے کہ وہ اس کی نوعیت اور ماہیت میں بنیادی فرق پیدا کر دیتی ہے۔

(۳) اس نظام میں نقدی راس المال اور اثاثہ جات کو ثانوی اہمیت دی جاتی ہے۔ فرد کے کردار اور اجتماعی مصالح کو اولین اہمیت حاصل ہوتی ہے۔

(۴) اس نظامِ معیشت میں عدل و انصاف کو بطور غایت اولیٰ کے پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ اور اس کے لیے مناسب تنظیمی اور قانونی ماحول فراہم کیا جاتا ہے۔

(۵) اس نظامِ معیشت میں ایسا سماجی اور نظریاتی ماحول فراہم کیا جاتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر وسائل پیداوار کی تقسیم اس طرح عمل میں آتی ہیں کہ ضروریات زندگی کی افزائش کو اولیت حاصل ہو، اس کے بعد سامان راحت کو۔ مصنوعی سلع صرف اور انتاج کے دروازے بند کیے جاتے ہیں۔

(۶) یہ نظامِ معیشت حقیقی پیداوار Real Production اور نقدی وسائل کے درمیان براہِ راست تعلق پیدا کرتا ہے۔ موجودہ عصری نظام کی طرح بالواسطہ نہیں۔ چناں چہ یہ صرف نفع اور خطر انگیزی کی اجازت دیتا ہے۔ سود کی نہیں۔

(۷) اس نظامِ معیشت میں نظام حاصلات اور آمدنی صرف محنت، انتاج اور خطر انگیزی سے تربیت پاتا ہے۔ نقدی راس المال یا تمسکات کے ہیر پھیر کو خارج از امکان قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک راس المال سلع بیع نہیں ہے بلکہ وسیلہ انتاج یا مبادلہ۔

(۸) یہ سرمایہ کاری کے ایسے معیار تجویز کرتا ہے جن کے نفاذ سے فرد اور اجتماع دونوں کو بیک وقت فائدہ پہنچے۔ بلکہ فرد کی منفعت کو مجتمع کی منفعت سے مربوط کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ صرف نظریہ پر اعتماد نہیں کرتا بلکہ رسمی ضوابط وضع کرتا ہے اور ایسے اجتماعی ادارے تشکیل دیتا ہے جس سے سرمایہ کاری کا نہج ایسا ہی ہو۔

(۹) اسی نظام میں طلب اور احتیاج دونوں کا ایسا امتزاج ترتیب پاتا ہے جس سے کارکردگی اور انسانیت دوستی یا عدل دونوں ہی معاشی جدوجہد کے عناصر بن جائیں۔ بازار کی طلب

کے نقص اور غیر منصفانہ تقسیم قومی پیداوار کو وہ اجتماعی احتیاج کے تابع کرتا ہے اور اس مقصد کے لیے وہ سرمایہ کار کے ذہن کو بھی بناتا ہے، اور ایسے ادارے اور ضوابط بھی ترتیب دیتا ہے جس سے یہ مقاصد حاصل ہو سکیں۔ وہ اس غرض کے لیے وسائل کی ایک معتدبہ مقدار کو محتاج اور فقراء کی طرف منتقل کرنے کا قانونی اہتمام کرتا ہے اور حکومت کی ذمہ داری بھی قرار دیتا ہے کہ وہ اپنی پالیسیوں اور تدابیر سے نقل آمدنی کو ممکن بنائے۔

(۱۰) اسی نظام معیشت میں چوں کہ حکومت اصلاً پیداوار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ وہ نقائص Distortions کو دور کرتی ہے اس لیے اس کو نہ اپنے معمول کے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے اور نہ ہی منصفانہ تقسیم دولت کے لیے غیر معمولی وسائل کی ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ جابرانہ نظام ضرائب نافذ کرے یا وسیع پیمانے پر مرکزی بنک سے قرض لے کر افراط زر کا سبب بنے۔ اس لیے اسی نظام معیشت میں ٹیکس کم سے کم ہوں گے اور تخلیق زر کی ضرورت بھی کم سے کم ہوگی۔ ان دونوں وجوہ سے عام اشیاء کی قیمتوں میں مسلسل اوپر جانے کا رجحان محدود ہوگا۔

مراجع

اس فہرست میں صرف بنیادی کتابوں کا حوالہ دیا جا رہا ہے۔ ان کتابوں میں عصری معاشیات کے بنیادی تصورات کا تجزیہ ملتا ہے۔

1. Adam Smith : The Wealth of Nations (1776)
2. David Ricordo : Principles of Political Economy & Taxation (1817)
3. Malthus, T.R. : Principles of Political Economy (1820)
4. J.S. Mills : Principles of Political Economy (1848)
5. Marshall A.: Principles of Economics (1890)
6. O, Brion. D.P. : The Classical Economists (Oxford University Press)

7. Dorfman R. : Prices & Markets

8. Musgrave R.A. Musgrave P.B. : Public Finance in Theory & Practice (MacgrawHills)

9. Keynes. J.M. : The General Theory of Employment. Interest &Money.

10. Kindleberger, & LINDHERT P.H. : International Economics (RECHORD D. IRWIN)

11. Lewis, A. : Theory of Economic Growth

12. Paul Baran : The Political Economy of Growth. (1957)

اسلامی معاشیات پر درج ذیل کتابیں اس کی نظریاتی بنیادوں کو سمجھنے کے لیے مفید ہوں گی۔

1. Mannan, M.A. : Why Islamic Economics Important Seven Reasons for believing (K.R.I.E. 1982)

2. Ariff M. : Towards a Defination of Islamic Economics Some Scientific Considerations (J.R.I.E.) Winter (1982)

۳۔ باقر الصدر۔ اقتصادنا (۱۹۸۱)

۴۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ اسلام کا معاشی مسئلہ اور اس کا اسلامی حل (مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی)

۵۔ محمود ابوسعود۔ خطوط رئیسی فی الاقتصاد الاسلامی (الکویت۔ مکتبہ المنار ۱۹۶۷)

6. K. Ahmad : Studies in Islamic Economics(1980)

۷۔ عبدالقادر عودہ۔ المال والحکم فی الاسلام (۱۳۸۹۔ اے۔ ایچ)

۸۔ سید قطب۔ العدالۃ الاجتماعیہ فی الاسلام۔

9. Chapra M.U. : Towards a Just Monetory System (1985)

۱۰۔ مصطفیٰ سباعی۔ الاشتراکیۃ الاسلام

11. Iqbal M. (Editor) : Distributive Justice & Need fulfilment in a Islamic Economy (1986)

۱۲۔ احمد النجار۔ المدخل الی نظریۃ الاقتصادیۃ فی الاسلام (۱۹۷۳ء)

13. Chapra M.U.: Objections of Islamic Economic Order (1979)

14. Awan Akhtar A. : Equality, Efficiency & Property Ownrship in Islam (N.Y. 1983)

15. Faridi F.R. : Fiscal Policy in Islamic State, JRIE(Summer 1983).

16. Faridi F.R. : CAPITAL FORMATION, ECONOMIC, GROWTH AND Public Budgeting in Islam in Reading in Public finance, Siddiqui H. Malysia-1990.

17. Faridi F.R. : Zakah & Fiscal Policy in K. Ahmad studies in Islamic Economics 1990.

18. M.N. Siddiqui : The Economic Enterprise in Islam (Lahore 1972).

19. M.N. Siddiqui : Banking without Interest (U.K. 1987).

۲۰۔ محمد نجات اللہ صدیقی ۔ اسلام کا نظریہ ملکیت ۔ مرکزی مکتبہ اسلامی ۔ دہلی۔

اسلامی زکوٰۃ ۔ انفرادی یا اجتماعی

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اسلامی اجتماعیات کے مسائل میں، خاص طور پر موجودہ حالات کے پس منظر میں، ایک غیر معمولی اہمیت کا حامل مسئلہ زکوٰۃ کی وصولی اور اس کی تقسیم کے مطلوبہ نظام کا ہے۔ مسلمانوں کی تمام تر زکوٰۃ کا اجتماعی طریقے پر وصول کیا جانا ضروری ہے یا جیسا کہ اموال ظاہرہ، غلہ، مویشی وغیرہ اور اموال باطنہ، سونا چاندی و دیگر، کے حوالہ سے کہا گیا ہے زکوٰۃ کی اجتماعی وصولیابی اور تقسیم کے ساتھ اس کے کچھ حصے کی انفرادی تقسیم کی بھی گنجائش ہے؟۔ اس کے سلسلے میں قرآن وسنت کے دلائل کا کیا رخ ہے، عہد صحابہؓ وسلف صالح سے اس کی بابت کیا رہنمائی ملتی ہے۔ اور حضرات فقہاء کرامؒ کے اس خصوص میں کیا خیالات ہیں اور اپنی آراء کے حق میں ان کے کیا دلائل ہیں۔ ان سب کے جائزے اور تجزیہ وتحلیل کی روشنی میں اقلیت اور اکثریت اور حاکم اور محکوم مسلمان معاشرے کی وسیع وعریض دنیا میں وصولیابی وتقسیم زکوٰۃ کا مطلوبہ نظام کون سا ہے۔ جس کی پیروی اور جس پر مخلصانہ عمل درآمد سے مسلمان معاشرہ معاشی فلاح کے اپنے دنیوی مقصود کے ساتھ آخرت کی ابدی کامیابیوں سے ہمکنار ہو سکتا اور مولیٰ کریم کے دربار میں عزت افزائی کا مستحق قرار پا سکتا ہے۔

اسلامی تحریکات اور اسلامی اجتماعیات کے احیاء کے موجودہ دور میں چونکہ زیادہ زور بیت المال کے قیام اور زکوٰۃ کی اجتماعی وصولیابی اور اجتماعی تقسیم پر ہے، کتاب وسنت سے پہلے اس کے دلائل پیش کیے جائیں گے اور حسب ضرورت سلف صالح کے اقوال وآراء سے بھی استفادہ کیا جائے گا۔

اجتماعی زکوٰۃ کے دلائل

یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام کی عبادات چہارگانہ میں اجتماعیت کی شان جلوہ گر ہے۔ نماز، روزہ اور حج کے تین ارکان کے مانند زکوٰۃ کا معاملہ بھی اس سے مختلف نہیں ہے۔ کتاب اللہ

نے زکوٰۃ کا حکم دیا تو ساتھ ہی اسے اجتماعی طور پر وصول کیے جانے کی تاکید کی جس سے خود بخود اس کی اجتماعی تقسیم کا اشارہ نکلتا ہے۔ یہاں تک کہ قرآن زکوٰۃ کے مصارف میں فقراء و مساکین کے بعد تیسرے نمبر پر زکوٰۃ کی اجتماعی وصولی و تقسیم کے کارندوں 'عاملین' کو قرار دیتا ہے۔ تاکہ یہ ادارہ زیادہ سے زیادہ مضبوط اور طاقتور ہو اور اپنی مناسب کارکردگی کے لیے مالیات کا مسئلہ اس کے سامنے کھڑا نہ ہو۔

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا الخ (توبہ: ۶۰)	(فرض) صدقہ وزکوٰۃ صرف فقراء و مساکین اور اس کی تحصیل وصول کے کارندوں کے لیے ہے۔

وہ حدیث گویا اس کی شرح ہے جس میں محکمۂ زکوٰۃ کا وظیفہ ہی یہ قرار دیا گیا ہے کہ امیروں سے لے کر اسے غریبوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا گورنر بنائے جانے کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کے لیے ہدایات میں زکوٰۃ کے حوالہ سے اسی نکتے کی تاکید تھی کہ:

فان هم اطاعوا لذالك فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم وترد فى فقرائهم[۲]	تو اگر وہ (نماز کے) اس معاملے میں تمہاری بات مان لیں تو تم انھیں بتاؤ کہ اللہ نے ان کے اوپر زکوٰۃ فرض کی ہے جو ان کے امیروں سے لی جائے گی اور ان کے غریبوں میں لوٹائی جائے گی۔

یہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہوا۔ دوسرے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے۔ دار قطنی میں حضرت ابوجحیفہؓ اپنے قبیلے کے حوالے سے فرماتے ہیں:

قدم علينا مصدق النبى صلى الله عليه وسلم فاخذ الصدقة من اغنيائنا فردها فى فقرائنا[۳]	ہمارے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ وصولنے والے آئے تو انھوں نے ہمارے امیر لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی اور ہمارے غریب لوگوں میں اسے لوٹا دیا۔

اسی موقع پر راوی اپنے متعلق فرماتے ہیں:

وكنت غلاما يتيما فاعطانى	اور میں (اس وقت) ایک یتیم بچہ تھا

منہا قلوصا [1] — تو اس عامل صدقہ نے مجھ کو زکوٰۃ کے اس مال سے ایک جوان اونٹنی دی۔

یہ گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قرآن کی اس آیت کریمہ پر عمل تھا۔

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ (توبہ: ۱۰۳)

(اے نبیؐ) آپ مسلمانوں کے مال سے زکوٰۃ وصول کیجئے جس سے کہ ان کی دل کی پاکی کا سامان اور ان کے نفس کا تزکیہ ہو اور ان کے اوپر اپنی دعائیں بھیجئے کہ آپ کی دعا ان کے لیے طمانیت کا باعث ہوتی ہے۔

دوسرے ذرائع سے پتہ چلتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں اجتماعی زکوٰۃ کا یہ نظام کافی وسیع ہو چکا تھا یہاں تک کہ بسا اوقات بعض محصلین کی بے احتیاطی سے اس کے سلسلے میں لوگوں کے یہاں کچھ شکایتوں کا بھی موقع ہو جاتا تھا۔ حضرت جریر بن عبداللہؓ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ سے ابوداؤد کی روایت ہے کہ دور دراز علاقے سے کچھ بدو لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور محصلین زکوٰۃ کی زیادتی کا شکوہ کیا:

ان ناسا من المصدقین یاتوننا فیظلمونا۔ — کچھ عاملین صدقہ ہمارے پاس آتے ہیں جو ہمارے ساتھ بے انصافی کرتے ہیں۔

اس شکایت کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات کہی وہ اور بھی توجہ کے لائق ہے۔ اس امکانی زیادتی کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حضرات کو محصلین کے ساتھ خوش معاملگی کی تاکید کی:

فقال ارضوا مصدقیکم — آپؐ نے ارشاد فرمایا: اپنے پاس آنے والے عاملین صدقہ کو خوش رکھنے کی کوشش کرو

اس پر ان حضرات کا دوسرا سوال تھا:

قالوا یا رسول اللہ وان ظلمونا۔ — اس پر لوگوں نے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! چاہے وہ

ہمارے ساتھ بے انصافی ہی کیوں نہ کریں۔

اس کے جواب میں ارشاد ہوا:

قال ارضوا مصدقیکم و ان ظلمتم[۵۵]

فرمایا: ہاں! اپنے پاس آنے والے عاملین صدقہ کو خوش رکھنے کی کوشش کرو چاہے تمہارے ساتھ بے انصافی ہی کیوں نہ ہو۔

یہ ابوداؤد کی روایت کے الفاظ ہیں۔ صحیح مسلم میں راوی صحابی حضرت جریرؓ کے اس عمل کا اضافہ ہے:

ماصدر عنی مصدق منذ سمعت ھذا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا وھو عنی راض[۵۶]

جب سے میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی عامل صدقہ میرے پاس آیا ہو اور وہ مجھ سے خوش ہو کر نہ گیا ہو۔

حضرت بشیر بن خصاصیہ دوسرے صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت میں بھی اس شکایت کا تذکرہ ہے جس کے سلسلے میں ان کے قبیلے کے لوگوں نے مال زکوٰۃ کے کسی حصے کو چھپا لینے کی اجازت چاہی جس سے کہ وہ محصلین کی امکانی بے انصافی سے محفوظ رہ سکیں۔

قال قلنا ان اھل الصدقۃ یعتدون علینا افنکتم من اموالنا بقدر ما یعتدون علینا۔

راوی کہتے ہیں کہ ہم نے عرض کیا کہ عاملین صدقہ ہمارے ساتھ زیادتی کرتے ہیں تو کیا ہم اپنے مال سے اس قدر چھپا سکتے ہیں جتنی کہ وہ ہمارے ساتھ زیادتی کرتے ہیں۔

رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کا جواب بھی ان کو نفی ہی میں ملا۔

فقال: لا[۵۷]

ارشاد ہوا: نہیں

دوسری روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے والے زمانہ میں اس سلسلے میں مزید ابتری کی پیشین گوئی بھی فرمائی لیکن ساتھ ہی وہی تاکید فرمائی کہ ان کی طرف سے امکانی زیادتیوں کے باوجود تمہاری زکوٰۃ سے انھیں خوش وخرم واپس جانا چاہیے۔

حضرت جابر بن عتیکؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

سیاتیکم ۔ رکب مبغضون
فاذا اتوکم فرحبوا
بہم وخلوا بینہم وبین
ما یبتغون فان عدلوا
فلانفسہم وان ظلموا
فعلیہا وارضوہم فان
تمام زکوتکم رضاہم
ولیدعوا لکم[۵]

تمہارے پاس صدقہ کے کچھ عاملین ایسے آئیں گے جنھیں تم پسند نہیں کروگے ۔ اس کے باوجود جب وہ تمہارے پاس آئیں تو تم انھیں خوش آمدید کہو اور کسی مزاحمت کے بغیر وہ جیسے چاہیں زکوٰۃ انھیں وصول کرنے دو تو اگر وہ انصاف سے کام لیں تو انھیں کا فائدہ ہے اور اگر وہ بے انصافی کریں تو اس کا وبال ان کے اوپر ہے اور ان کو خوش رکھنے کی کوشش کرو اس لیے کہ تمہاری زکوٰۃ کی ادائیگی کی تکمیل یہ ہے کہ وہ تم سے خوش ہوں اور تمہارے لیے وہ دعا کریں ۔

دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان داری اور دیانت داری کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس محکمہ سے وابستہ ہونے والے اور اس خدمت کو انجام دینے والے کو مجاہد اور غازی کے ہم پلہ قرار دیا ، جس کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اجتماعی وصولی و تقسیم زکوٰۃ کے نظام کی پسندیدگی اور مطلوبیت کا پتہ چلتا ہے ۔ جبکہ راہ خدا میں جنگ سب سے بڑی نیکی ہے جس سے کوئی کلمہ گو وابستہ ہو سکتا ہے ۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

العامل علی الصدقۃ
بالحق کالغازی فی سبیل
اللہ حتی یرجع الی بیتہ[۶]

حق اور انصاف کے ساتھ صدقہ اور زکوٰۃ کی وصولی کرنے والا اللہ کے راستے میں جنگ کرنے والے کے مانند ہے یہاں تک کہ وہ (عامل صدقہ یا غازی) اپنے گھر کو لوٹ آئے ۔

انفرادی زکوٰۃ کے دلائل

اسلام میں زکوٰۃ کی اجتماعی تحصیل اور تقسیم کی مطلوبیت کے یہ دلائل ہیں ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی زکوٰۃ کی انفرادی ادائیگی اور حوالگی کے حق میں بھی دلائل ہیں اور اپنے باریک مضمرات

کے ساتھ ان کا وزن اور ان کی قوت بھی کچھ کم نہیں ہے۔ جس کا سب سے نمایاں اثر اموالِ ظاہرہ اور اموال باطنہ کی تقسیم اور فرق میں ظاہر ہوتا ہے۔

سب سے پہلی اصولی دلیل یہ کہ قرآن میں نماز اور زکوٰۃ کا حکم ساتھ ساتھ ہے[۱۰]۔ جس سے بہت سارے پہلوؤں سے ان کی مماثلت اور مشابہت کا پتہ چلتا ہے۔ نماز میں جیسی کچھ اجتماعیت کی تاکید ہے اس کے سلسلے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جماعت کی ایک نماز کو انفرادی نماز کے مقابلے میں پچیس یا ستائیس گنا زیادہ افضل اور بڑھے ہوئے ثواب کا باعث قرار دیا گیا ہے[۱۱] لیکن اس کے باوجود نماز انفرادی طور پر ادا کردی جائے تو ادا ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی کلام نہیں۔ مزید یہ کہ جماعت کی تاکید صرف فرض نمازوں کے لیے ہے، عام حالات میں سنن و نوافل کا انفرادی طور پر بجائے مسجد کے اپنے گھر اور قیام گاہ پر پڑھنا ہی اولیٰ اور افضل ہے۔ اس سے نفل صدقات وخیرات کی انفرادی ادائیگی وحوالگی کے جواز میں تو کوئی کلام ہی نہیں رہتا ہے، فرض صدقہ وزکوٰۃ کی انفرادی ادائیگی اور تقسیم کا بھی جواز ثابت ہوتا ہے۔ جہاں تک چھپا کر اور اخفاء کے ساتھ صدقہ وخیرات کا سوال ہے جس کا تذکرہ قرآن میں ہے[۱۲] اور جس کا نقشہ حدیث میں اس طرح کھینچا گیا ہے:

ورجل تصدق بصدقة	اور ایک وہ شخص جو کوئی صدقہ کرے تو
فاخفاها حتى لا تعلم شماله	اسے چھپا کر کرے یہاں تک کہ اس کے
ما تنفق يمينه [۱۳]	بائیں ہاتھ کو پتہ نہ ہو کہ اس کا دایاں ہاتھ
	کیا خرچ کر رہا ہے۔

صدقہ وخیرات میں اخفاء کی یہ کیفیت ان کی انفرادی ادائگی اور حوالگی کی صورت میں ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ ان اصولی اور قوی دلائل کے ساتھ اس کے حق میں دوسری بڑی عملی دلیل خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے نمونے اور طرزِ عمل کی ہے۔ معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد عرب میں ارتداد کی جو لہر اٹھی اس کے نتیجے میں کچھ لوگوں نے حکومت کے بیت المال میں اپنی زکوٰۃ کو جمع کرنے سے انکار کیا۔ جبکہ اس کی شدت کے مدنظر حضرت فاروق اعظمؓ جیسی مضبوط اعصاب کی مالک شخصیت کی طرف سے بھی ان کے حق میں نرم رویہ اختیار کرنے کا مشورہ آیا۔ لیکن حضرت صدیق اکبرؓ اس کے بالمقابل چٹان بن کر سامنے آئے اور انھوں نے صاف لفظوں میں اعلان کیا کہ اللہ کے دین میں نماز اور زکوٰۃ کا درجہ برابر ہے۔ نماز

ہی کے مانند جو شخص زکوٰۃ کا انکار کرے گا اور حکومت کے بیت المال میں اسے جمع کرنے سے بغاوت کا اظہار کرے گا میں اسے تلوار کی طاقت سے راہِ راست پر لائے بغیر دم نہ لوں گا۔ لیکن دیکھنے کی چیز ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے اس موقع پر بھیڑ بکری کے بچے 'عناق' کا لفظ استعمال کیا[۱۴] جس کا صاف اشارہ 'اموال ظاہرہ' کی طرف ہے۔ جس سے خود بخود یہ بات واضح ہے کہ اسلامی ریاست کے بیت المال کی دلچسپی عامۃ المسلمین کے اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ سے ہوگی۔ اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی حکومت کے بیت المال میں لازمی ادائیگی پر اسے اصرار نہ ہوگا اور عامۃ الناس کو اپنی صوابدید سے زکوٰۃ کے متعینہ مصارف میں اسے صرف کرنے کا اختیار ہوگا۔

واللّٰہ لو منعونی عناقا	بخدا اگر یہ لوگ بکری کا ایک بچہ بھی دینے
کانوا یؤدونہا الی رسول	سے انکار کریں جسے وہ اللہ کے رسول
اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے تو ان
لقاتلتہم علی منعہا [۱۵]	کے اس انکار پر میں ان سے جنگ
	کئے بغیر نہ رہوں گا۔

جس سے ضمناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں وصولی زکوٰۃ کے مطلوبہ طریقے کا اظہار ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلامی ریاست کے بیت المال میں صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کے جمع کیے جانے کی تاکید تھی، اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی اس میں جمع کرنے کی کوئی سختی اور پابندی نہ تھی۔ حضرت معاذ بن جبلؓ کی مذکورہ بالا روایت جس میں زکوٰۃ کو امیروں سے لے کر غریبوں میں بانٹنے کا تذکرہ ہے اسی سے متصل اگلے حصے میں تاکید ہے:

فایاک وکرائم اموالہم [۱۶]	تو تم ان کے عمدہ مالوں کے لینے سے
	اجتناب کرو۔

اس کا بھی واضح اشارہ ہے کہ اسلامی ریاست کے محصلین کو حق اموال ظاہرہ میں وصولی زکوٰۃ کا ہوگا مسلم عوام کے اموال باطنہ کی چھان کرید اور اس کی زکوٰۃ پر اصرار کا انھیں حق نہ ہوگا۔ عام آدمیوں کے علاوہ اسلام میں اپنے رشتے کے لوگوں کے سلسلے میں صدقہ وخیرات کی جو تاکید ہے:

الصدقة على المسكين	صدقہ وخیرات عام مسکین کی نسبت سے
صدقة وهي على ذي الرحم	صدقہ ہے لیکن یہی رشتہ دار کے لیے ہو تو
ثنتان صدقة وصلة[۵۱]	ایک ہی وقت میں اس پر خیرات اور صلہ رحمی
	دونوں کا ثواب ہے۔

اس کا بھی تقاضا ہے کہ اجتماعی زکوٰۃ کی مسلم اہمیت ومطلوبیت کے ساتھ دین میں انفرادی زکوٰۃ کا دروازہ بند نہیں ہے۔ احادیث میں کثرت سے مذکور اس صدقہ وخیرات کو ہر حال میں نفلی صدقات وخیرات پر ہی محمول نہیں کیا جاسکتا، اموال ظاہرہ سے ہٹ کر بالخصوص اموال باطنہ کی نسبت سے فرض صدقہ وزکوٰۃ کو بھی اس میں اسی طرح شامل ہونا چاہیے۔ مزید قرب قیامت کی علامات سے کہا گیا ہے کہ اس وقت مال کی کثرت ہوگی یہاں تک کہ آدمی مستحق کی تلاش میں سرگرداں رہے گا اور اسے اس میں کامیابی نصیب نہ ہوگی:

يمشي الرجل بصدقته	آدمی اپنی خیرات لیے ڈھونڈتا پھرے گا
فلا يجد من يقبله يقول الرجل	لیکن اسے کوئی شخص نہیں ملے گا جو اسے
لو جئت بها بالامس لقبلتها	قبول کرسکے۔ وہ شخص کہے گا کہ اگر اسے تم
فاما اليوم فلا حاجة لي فيها[۵۲]	کل لے کر آئے ہوتے تو میں اسے لے لیتا،
	لیکن آج مجھے اس کی ضرورت نہیں۔

اس مضمون کی احادیث کی عبارۃ النص سے قیامت کے قریب کے زمانہ میں مال کی فراوانی کا تو پتہ چلتا ہی ہے اس کے اشارۃ النص سے انفرادی زکوٰۃ کی ادائیگی کا جواز نکلتا ہے۔ صدقہ کا ایک حق یہ ہے کہ آدمی مستحق کی تلاش میں پھرے اور حکومت کے بیت المال میں جمع کرنے کے بجائے لوگوں تک اپنے آپ اسے پہنچانے کی فکر کرے۔ صدقہ کا لفظ یہاں بھی عام ہے جس میں نفلی صدقہ وخیرات بھی یقیناً شامل ہوسکتا ہے لیکن الفاظ کا واضح رخ فرض صدقہ وخیرات کی طرف ہے، ورنہ کم سے کم یہ کہ اس کے استثناء کا کوئی جواز نہیں ہے۔

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی تقسیم

انفرادی زکوٰۃ کے ان دلائل کے پس منظر میں بالخصوص اموال باطنہ کی نسبت سے متعلق شخص کے ذریعہ مستحقین میں زکوٰۃ کی تقسیم کے لیے لچک تو پہلے سے موجود تھی۔ حضرت صدیق اکبرؓ

نے بھی جو مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی تو وہ مویشی اموال ظاہرہ کی نسبت ہی سے تھی، سونے چاندی کی زکوٰۃ یعنی کہ اموال باطنہ سے آں جنابؓ نے کوئی تعرض نہیں کیا تھا[۱۹] دوسری بات اس سے آگے کی کہی گئی ہے کہ آں جنابؓ کی جانب سے مانعین زکوٰۃ سے جنگ اس وجہ سے تھی کہ انھوں نے نفس زکوٰۃ سے ہی انکار کر دیا تھا۔ ایسا نہیں تھا کہ وہ اپنی زکوٰۃ مستحقین تک اپنے طور پر پہنچا رہے تھے اور خلیفہ اوّلؓ کا اصرار تھا کہ اسے لازمی طور پر سرکاری بیت المال میں جمع کیا جائے۔ اس کے برعکس وہ نفس زکوٰۃ کے منکر تھے۔ جبکہ دوسری صورت میں جواز کے اختلاف کی گنجائش کے ساتھ اس پر جنگ کرنا روا نہیں ہو سکتا تھا[۲۰] اس لچک کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تین خلفاء حضرات ابوبکر و عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے بابرکت زمانہ تک مسلمانوں کی زکوٰۃ براہِ راست یا بالواسطہ اسلامی حکومت کے بیت المال میں جمع ہوتی رہی لیکن سیدنا عثمانؓ کی شہادت کے بعد جب معاملات دگرگوں ہو گئے، حکومت کا استحکام برقرار نہ رہا اور امراء و ولاۃ کی حالت دن بہ دن خراب سے خراب تر ہوتی گئی، تو اس نسبت سے امت کی رائے میں اختلاف واقع ہو گیا۔ چنانچہ کچھ لوگ اگر بدستور اپنی زکوٰۃ حکومت کے بیت المال میں جمع کرتے اور امراء و حکام کے حوالہ کرتے رہے تو دوسرے لوگ وہ رہے جنھوں نے بہ نفس نفیس مستحقین تک اسے پہنچانے اور اسے ان کے درمیان تقسیم کرنے کو قابل ترجیح سمجھا۔ امراء و حکام کو حوالہ کرنے والوں میں سرفہرست نام حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ہے[۲۱] دوسرا نمایاں نام حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ہے جو برابر اپنی زکوٰۃ حکومت وقت کو ادا کرتی رہیں[۲۲] دوسرے بہت سارے لوگ بھی اسی رائے کے قائل تھے۔ سہیل بن صالح کی اپنے کثیر الحدیث اور واسع الروایہ والد ابو صالح تابعی سے روایت ہے کہ میں نے حضرات سعد بن وقاصؓ، ابوہریرہؓ، ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دریافت کیا کہ:

ان ھٰذا السلطان یصنع ما ترون افادفع زکاتی الیھم؟	یہ بادشاہ تو آپ حضرات دیکھ رہے ہیں کہ ان کی کیا کارستانی ہے، کیا اس کے باوجود میں اپنی زکوٰۃ انہی لوگوں کے حوالہ کروں؟

اس پر ان تمام حضرات کا جواب تھا:

قال فقالوا کلہم — راوی کا کہنا ہے کہ ان سب حضرات کا یہی
دفعہا الیہم [۲۳] — کہنا تھا کہ تم اسے انہی کے حوالہ کرو۔

ان حضرات میں سب سے سخت رائے حضرت عبداللہ بن عمرؓ م ۷۳ھ کی تھی جو اپنے زمانے میں امراء و ولاۃ کی تمام تر بے راہ رویوں اور فضول خرچیوں کے باوجود زکوٰۃ کو انہی کے حوالے اور حکومت کے بیت المال میں ہی جمع کرنے کے قائل تھے [۲۴] مشہور تابعی حضرت حسن بصری م ۱۱۰ھ کی بھی یہی رائے تھی۔ حضرت قتادہ تابعی م ۱۱۸ھ نے ان سے سوال کیا کہ میں اپنے مال کی زکوٰۃ کسے ادا کروں؟ حضرت حسن کا جواب تھا:

ادفعہا الی السلطان [۲۵] — اسے بادشاہ وقت کے حوالے کرو۔

دوسری رائے کے قائلین میں ایک حضرت ابوہریرہؓ ہیں جنھوں نے ایک سائل کے جواب میں اپنی زکوٰۃ کو اس وقت کے امراء و حکام کے حوالہ نہ کرنے کو ہی پسند کیا [۲۶] انہی ابوہریرہؓ کا دوسرا واقعہ ہے کہ انھوں نے ایک شخص کو اپنی زکوٰۃ حاکم وقت کے یہاں لے جاتے دیکھا تو اسے صاف لفظوں میں اس سے منع کر دیا:

قال فلا تعطہم شیئا [۲۷] — انھوں نے کہا ان لوگوں کو تم اس میں سے کچھ نہ دو۔

ابن جریج تابعی م ۱۵۰ھ کی روایت ہے کہ میں نے عطاء بن ابی رباح تابعی م ۱۱۵ھ سے اپنی زکوٰۃ کی بابت پوچھا کہ میں اسے مستحقین میں خود تقسیم کر دوں یا حکام وقت کے حوالہ کروں؟ اس پر انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ رائے نقل کی:

اذا وضعتہا انت فی — جب تم زکوٰۃ کو اس کے مصارف میں صرف
مواضعہا ولم تعد منہا — کرو اور اس کا کوئی حصہ اپنے زیر کفالت افراد
احدا تعولہ شیئا فلا باس [۲۸] — پر خرچ نہ کرو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اسی موقع پر ابن جریج کا کہنا ہے کہ میں نے حضرت عطاء کی زبانی یہ بات ایک سے زائد مرتبہ سنی [۲۹] عبید بن عمیر تابعی کی بھی یہی رائے ہے کہ آدمی اپنی زکوٰۃ ذاتی طور پر تقسیم کر سکتا ہے، ہر حال میں اس کا امراء و حکام کے حوالہ کرنا ضروری نہیں [۳۰] زکوٰۃ کی بابت حسان بن ابی یحییٰ کندی کے سوال کے جواب میں حضرت سعید بن جبیر تابعی م ۹۵ھ نے مجمع کے سامنے تو اسے حکام کے حوالہ ہی کرنے کو کہا، بعد میں جب انھوں نے پیچھے لگ کر اس کی بابت

تنہائی میں معلوم کیا تو ان کا جواب تھا:

ضعها حيث امرك الله	اسے وہاں خرچ کرو جہاں اللہ نے تم کو خرچ کرنے کو کہا ہے۔

پھر معذرت میں فرمایا کہ:

سئلتنی علی رؤس الناس فلم اکن لاخبرك[۳۱]	تم نے برسرِ مجمع مجھ سے اس کے متعلق دریافت کیا، تو اس موقع پر میرے لیے اس بات کا بتانا ممکن نہ تھا۔

دوسرے موقع پر قتادہ کے اپنے مال کی زکوٰۃ کی بابت سوال کے جواب میں حضرت سعید بن مسیب تابعی م ۹۳ھ نے بھی خاموشی اختیار کی جس کا مطلب یہی سمجھا گیا ہے کہ بنوامیہ کے والیوں کو زکوٰۃ دینے کو وہ درست نہیں سمجھتے تھے[۳۲] ہشام بن حسان تابعی م ۱۴۷ھ کے جواب میں حضرت حسن بصری نے اس سلسلے میں جامع بات کہی:

ان دفعها الى السلطان اجزاءت عنه، وان لم يدفعها فليتق الله وليؤخ بها ما وضعها۔ ولا يحاب بها احدا[۳۳]	اگر آدمی اپنی زکوٰۃ کو بادشاہ وقت کے حوالہ کرے تو اس سے اس کی ذمہ داری ساقط ہو جائے گی لیکن اگر وہ اس کے حوالہ نہ کرے تو اللہ سے ڈرے اور اسے اس کے مستحقین تک پہنچانے کی کوشش کرے اور اس کے سلسلے میں کسی کے ساتھ کسی قسم کی جانبداری کا معاملہ نہ کرے۔

ہر حال میں بادشاہ وقت کے حوالہ کرنے کے پہلی رائے کے قائل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے سلسلے میں بھی روایت ہے کہ بعد میں انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور اس کے قائل ہو گئے تھے کہ:

ضعوها فی مواضعها[۳۴]	زکوٰۃ کو (اپنے طور پر) اس کے مصارف میں صرف کرو۔

چوتھے خلیفہ راشد حضرت علیؓ کے سلسلے میں روایت ہے کہ ان کے پاس ایک شخص اپنی زکوٰۃ لے کر آیا اس پر انھوں نے اس سے یہ دریافت کیا کہ آیا اسے حکومت

سے کوئی وظیفہ ملتا ہے یا نہیں جس کا جواب نفی میں ملنے پر انھوں نے اس کی زکوٰۃ لینے سے انکار کر دیا اور یہ فرمایا کہ جب ہم تم کو کچھ دیتے نہیں تو تم سے لینا بھی اچھا نہیں لگتا۔

قال فانا لا ناخذ منك	فرمایا: تو ہم تم سے کچھ نہیں لیں گے۔
شیئا، لا نجمع علیك ای	ہم تمہارے ساتھ دو باتیں ایک ساتھ
لا نعطیك ونا خذ منك[۳۵]	نہیں ہونے دیں گے ہم تمہیں کچھ دیں نہیں اور تم سے لینے کو تیار ہوں۔

دوسرا واقعہ خلیفہ دوم حضرت فاروق اعظمؓ کا ہے۔ کیسان نامی ایک آزاد شدہ غلام اپنے مال کی زکوٰۃ دو سو درہم لے کر خدمت میں حاضر ہوا۔ پہلے تو آں جناب نے اس کی اس آزادی پر خوشی کا اظہار کیا پھر فرمایا:

فاذهب بها انت	تو تم اسے لے جاؤ اور جہاں چاہے
فاقسمها[۳۶]	بانٹ دو۔

ان تمام آراء و اقوال کو نقل کرنے کے بعد کتاب کے مصنف ابو عبید اپنی رائے ان لفظوں میں نقل کرتے ہیں:

قال ابو عبید، فکل هٰذه	ابو عبید کہتے ہیں کہ یہ تمام آثار و روایات
الآثار التی ذکرناها من	جن کا ہم نے تذکرہ کیا، اس سے متعلق ہیں
دفع الصدقة الی ولاة	کہ صدقہ و زکوٰۃ حکام وقت کے حوالہ کی
الامر ومن تفریقها هو	جائے یا اسے اپنے طور پر تقسیم کر دیا جائے
معمول به وذالك فی	تو ان دونوں چیزوں کی گنجائش ہے اور
زکاة الذهب والورق	سلف کا ان دونوں پر عمل رہا ہے۔ لیکن
خاصة ای الامرین	یہ صرف سونے اور چاندی کی زکوٰۃ کے
فعله صاحبه کان مودیا	معاملے میں ہے۔ صاحب زکوٰۃ ان دونوں
للفرض الذی علیه[۳۷]	میں سے جس صورت پر بھی عمل کرے گا زکوٰۃ کا جو فرض اس کے اوپر ہے وہ ادا ہو جائے گا۔

آگے وہ اسی سلسلے میں مزید فرماتے ہیں جس میں وہ اموال باطنہ کے معاملے کو نماز سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح نماز کے معاملے میں اہل ایمان کو امین ٹھہرایا گیا ہے جن سے

توقع کی جاتی ہے کہ وہ اسے وقت سے بے وقت اور گول نہیں ہونے دیں گے، اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا معاملہ اس سے مختلف نہیں ہے جس کے سلسلے میں بھی اہل ایمان سے اسی ایمانداری اور دیانت داری کی توقع کی جاتی ہے۔ اموال ظاہرہ غلہ، مویشی اور پھلوں وغیرہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے جن کی زکوٰۃ کی ادائیگی بیت المال میں جمع کرنے سے ہی ہوسکتی ہے۔ اصل الفاظ ہیں :-

وھٰذا عندنا وھو قول اھل السنۃ والعلم من اھل الحجاز، والعراق وغیرھم فی الصامت، لان المسلمین مؤتمنون علیہ کما ائتمنوا علی الصلاۃ واما المواشی والحب والثمار فلا یلیھا الا الائمۃ ولیس لربھا أن یغیبھا عنھم الخ [۳۸]

ہمارے نزدیک، حجاز، عراق اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں کے اہل سنت اور اہل علم کا یہی قول ہے۔ خاموش مال (اموال باطنہ) کے سلسلے میں۔ اس لیے کہ مسلمان ان کے سلسلے میں اسی طرح امانت دار ٹھہرائے گئے ہیں جس طرح کہ وہ نماز کے معاملے کے امین ہیں۔ البتہ جہاں تک (اموال ظاہرہ) مویشی، غلے اور پھلوں (وغیرہ) کا سوال ہے تو اس کے ذمہ دار ائمہ وقت ہی ہوں گے (اور ان کی زکوٰۃ انہی کے حوالہ کی جائے گی) تو ان کے مالک کے لیے انھیں ان سے چھپانا درست نہ ہوگا۔

فقہاء کے مسالک

اس مرحلے پر مسئلہ زیر بحث کے سلسلے میں حضرات ائمہ اربعہ اور دیگر فقہاء کرام کے مسالک اور ان کی آراء کے جاننے کی ضرورت ہے۔ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تقسیم کا ان کے یہاں کس درجہ اعتبار ہے اور ان کی انفرادی / اجتماعی زکوٰۃ کی کس صورت کو وہ زیادہ بہتر اور پسندیدہ خیال کرتے ہیں، اس سلسلے میں جہاں تک حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہے وہ اموال ظاہرہ و باطنہ دونوں کی زکوٰۃ کو بہ نفس نفیس انفرادی طور پر ادا کرنے کے استحباب

کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسی صورت میں آدمی کو اطمینان ہو سکتا ہے کہ زکوٰۃ اپنے صحیح مستحقین تک پہنچ رہی ہے۔ آگے امام احمدؒ کا کہنا ہے کہ زکوٰۃ اسی طرح انفرادی طور پر نکالی جائے یہی مجھ کو زیادہ پسند ہے۔ ہاں اگر وہ اسے بادشاہ وقت کے حوالہ کر دے تو ایسا کرنا بھی جائز ہوگا اور اس صورت میں بھی متعلق شخص کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی[۳۹] اسی سے ملتی جلتی رائے امت کے دوسرے قابل اعتماد ائمہ کی ہے۔ حضرت حسن بصری، مکحول، سعید بن جبیر اور میمون بن مہران ان سب کا کہنا ہے کہ 'صاحب مال اپنی زکوٰۃ کو ذاتی طور پر اس کی مدات میں صرف کرے گا۔ جبکہ امام ثوری کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ 'حکومت کی طرف سے اگر زکوٰۃ کا استعمال اس کے صحیح مصارف میں نہ ہو رہا ہو تو اس کے کارندوں کے روبرو آدمی غلط بیانی سے کام لے سکتا اور جھوٹی قسم بھی کھا سکتا ہے۔ انھیں زکوٰۃ کسی حال میں نہیں دینی چاہیے۔ عطاء کہتے ہیں کہ 'اگر وہ اسے اس کے صحیح مصارف میں صرف کریں تو زکوٰۃ انھیں دی جا سکتی ہے، جس کا یہ مطلب اپنے آپ واضح ہے کہ اگر وہ ایسا نہ کر رہے ہوں تو انھیں اسے دینا بھی نہیں چاہیے۔ امام شعبی اور ابو جعفر کا بھی یہی کہنا ہے کہ حکام وقت اگر عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنے سے قاصر ہوں تو آدمی کو اپنی زکوٰۃ حاجت مندوں میں خود سے تقسیم کرنی چاہیے۔ ابراہیم بھی یہی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ اس کے مصارف میں اپنے طور پر خرچ کرنی چاہیے البتہ یہ بادشاہ وقت کے ہاتھ میں پہنچ جائے تو متعلق شخص کے لیے یہ بھی کافی ہوگا اور اسے دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ حضرت مہاجر ابوالحسن کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ اپنی زکوٰۃ حضرت ابووائل اور ابوبردہ کے پاس لے کر آئے اُس وقت یہ دونوں حضرات بیت المال کی ڈیوٹی پر تھے چنانچہ انھوں نے ان کی زکوٰۃ وصول کر لی۔ ابوالحسن کہتے ہیں کہ میں دوسری مرتبہ اپنی زکوٰۃ لے کر آیا تو اُس وقت ابووائل ڈیوٹی پر تنہا تھے۔ چنانچہ انھوں نے کہا کہ 'اسے واپس لے جاؤ اور اپنی صوابدید سے اس کی جگہوں میں اسے صرف کر دو'[۴۰] یہ پورا سلسلۂ بیان اموال ظاہرہ و باطنہ کی کسی تقسیم اور تفریق کے بغیر ہے جس سے واضح ہے کہ حضرت ابووائل ان دونوں ہی طرح کے مالوں کی زکوٰۃ کو انفرادی طور پر ادا کرنے کی ترجیح کے قائل ہیں اور اسی طریقۂ زکوٰۃ کو وہ افضل اور اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ آخر میں حضرت امام احمدؒ سے دوسری روایت ہے کہ 'زمین کی زکوٰۃ بادشاہ وقت کو ادا کی جائے یہ مجھ کو زیادہ پسند ہے' البتہ اموال ظاہرہ میں مویشی جیسی چیزوں کی زکوٰۃ کو آدمی اپنے طور پر فقراء و مساکین میں تقسیم کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے[۴۱]

دوسری رائے ان ائمہ کی ہے جو اموال ظاہرہ و باطنہ کے کسی فرق و امتیاز کے بغیر تمام تر زکوٰۃ کو امام وقت کے حوالہ کرنے کے قائل ہیں۔ یہ حضرات ہیں شعبی، محمد بن علی رزین اور امام اوزاعی۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کن مستحقین کو پہنچے اور کن مصارف میں صرف ہو حکومت وقت اس کا زیادہ بہتر اندازہ کر سکتی ہے۔ مزید یہ کہ زکوٰۃ اس کے حوالہ ہو جانے سے متعلق شخص ظاہری اور باطنی ہر دو طرح سے آزاد اور بری الذمہ ہو جائے گا۔ جبکہ صاحب زکوٰۃ کا محتاج کو براہِ راست ادا کرنا باطنی طور پر اسے بری الذمہ کرنے کے لیے کافی نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں اس کا شبہہ بہرحال موجود رہتا ہے کہ وہ شخص اس کا مستحق نہ ہو اور زکوٰۃ اپنے صحیح مصرف تک نہ پہنچے۔ اس کا دوسرا فائدہ تو اپنی جگہ پر ہے ہی کہ آدمی اختلاف سے باہر نکل آتا ہے اور زکوٰۃ نہ ادا کرنے کی تہمت سے اس کو نجات مل جاتی ہے[۴۱] بین بین رائے حضرات امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ابوعبید کی ہے جس کے مطابق اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ ہر حال میں امام وقت تک پہنچنی چاہیے۔ اور وہی اس کے صرف کرنے کا مجاز ہوگا[۴۲] جس کا یہ مفاد اپنے آپ پر ظاہر ہے کہ اموال باطنہ کے سلسلے میں لچک ہے اور اس کی زکوٰۃ کو متعلق شخص اپنے طور پر مستحقین اور اس کے صحیح مصارف میں صرف کر سکتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ سے انفرادی اور اجتماعی دونوں مسالک کے لحاظ سے دو قول ہیں[۴۳] جس سے اموال ظاہرہ و باطنہ دونوں کے انفرادی اور اموال ظاہرہ کے اجتماعی اور باطنہ کے انفرادی ہر ایک کے جواز کی صورت نکلتی ہے۔ جبکہ اصحاب شافعی کے ایک قول کے مطابق امام وقت اگر عدل پرور اور انصاف پسند ہو تو مسلمانوں کی ہر طرح کی زکوٰۃ کو اس کے حوالہ کیا جانا ہی اولیٰ اور افضل ہے[۴۴] اسی بحث میں صاحب مغنی علامہ ابن قدامہ حنبلی جامع کے حوالہ سے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی صدقۂ فطر کے سلسلے میں رائے نقل کرتے ہیں کہ اس کا بادشاہ وقت کے حوالہ کیا جانا ہی زیادہ پسندیدہ ہے[۴۵]

اموال ظاہرہ و باطنہ کی انفرادی و اجتماعی زکوٰۃ کے سلسلے میں ائمہ اربعہ اور اعلام امت کی یہ آرا ہیں جن سب کے دلائل کم و بیش وہی ہیں جس کی تفصیل اس سے قبل عنوان کے تحت اوپر پیش کی جا چکی ہے۔ شریعت اسلامی کے بے لاگ ترجمان علامہ ابن تیمیہ م ۷۲۸ھ بھی علی الاطلاق اپنی زکوٰۃ عام فقراء و مساکین کے علاوہ مستحق اعزہ و اقرباء کو براہِ راست ادا کرنے کے جواز کے قائل ہیں[۴۶] جبکہ دوسرے موقع پر ان کا کہنا ہے کہ امام وقت اگر ظالم

ہو اور زکوٰۃ کے اس کے درست مصارف میں صرف نہ کر رہا ہو تو اس صورت میں صاحب زکوٰۃ کو اپنی زکوٰۃ اسے نہ دے کر مستحقین میں براہِ راست تقسیم کرنا چاہیے۔[۴۷]

زکوٰۃ کا مطلوبہ نظام

اس تفصیل کی روشنی میں اجتماعی نظام زکوٰۃ کی تمام تر مطلوبیت کے باوجود انفرادی زکوٰۃ کے جواز کا مسئلہ بالکل واضح ہے۔ اموال باطنہ کے سلسلے میں تو امت کا زیادہ تر رجحان انفرادی زکوٰۃ کے جواز کا ہے جس کے سلسلے میں بسا اوقات اس سے آگے پسندیدگی اور افضلیت کا رخ نمایاں ہے۔ اموال ظاہرہ کے سلسلے میں البتہ رجحان اجتماعی نظام زکوٰۃ دوسرے لفظوں میں اسلامی حکومت کے بیت المال میں جمع کرنے کی پسندیدگی کا ہے گو کہ جواز اور زکوٰۃ کے ادا ہو جانے کی رائے اس کی انفرادی ادائگی کی صورت کے سلسلے میں بھی موجود ہے۔ اس کی روشنی میں آج کے حالات میں مسلمانوں کی زکوٰۃ کے مطلوبہ نظام کو طے کرنے کی ضرورت ہے۔ اسلام میں اجتماعیت کی جو اہمیت ہے اس کا تقاضا ہے کہ مسلمان معاشرے کو زکوٰۃ کے اجتماعی نظام سے کلیۃً ہرگز ہرگز محروم نہ ہونا چاہیے۔ بالخصوص اموال باطنہ کے سلسلے میں انفرادی زکوٰۃ کی گنجائش بہرحال گنجائش ہی ہے، اس سے اجتماعی نظام زکوٰۃ کی مطلوبیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ نہ اسے کسی صورت میں اس کا بدل قرار دیا جا سکتا ہے۔ انفرادی نماز کی طرح انفرادی زکوٰۃ بھی ادا تو ہو جاتی ہے لیکن جماعت کی نماز کی طرح جو خیر و برکت زکوٰۃ کے اجتماعی نظام میں ہے زکوٰۃ کی انفرادی ادائیگی اور حوالگی کا اس سے کوئی مقابلہ نہیں ہے۔ انفرادی زکوٰۃ کے جواز کا فائدہ اٹھا کر اس کی گنجائش یقیناً رہے لیکن مسلمان معاشرے میں ہر سطح پر اس کے اجتماعی نظام کی مطلوبیت و افادیت میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ اس کا تقاضا ہے کہ جن اکثریتی ملکوں میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہیں وہاں حکومتی سطح پر اس کا نظام مستحکم ہو اور جہاں اقلیت میں ہونے کی وجہ سے انھیں اس کی سہولت نہیں ہے وہاں عامۃ المسلمین کی رضامندی سے امامت و امارت کے نظام کے قیام کے وجوب اور ضرورت کے اصول سے[۴۸] ہر ہر سطح پر اس نظام کے ساتھ اجتماعی زکوٰۃ کے نظام کو زیادہ سے زیادہ مضبوط و مستحکم کیا جائے۔ اسلام میں عامۃ الناس والمسلمین کے سماجی اور معاشی تحفظ کی ریاست کی جو وسیع پھیلی ہوئی ذمہ داریاں ہیں آج کے حالات میں مسلمانوں کی زکوٰۃ سے یکسر محروم ہو کر کوئی حکومت بہت

مشکل سے اس کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے میں کامیاب ہوسکتی ہے۔ مسلمان جہاں اقلیت میں ہیں ان کے مسائل بھی کچھ کم نہیں ہیں، زکوٰۃ کے اجتماعی نظام کے بغیر اس کے تقاضوں کی ادائیگی بھی بہت مشکل ہے۔ دورِ جدید کے نامراد سودی نظام مالیات کے بالمقابل اسلامی نظام مالیات کی واقعی برکتوں کا ظہور بھی زکوٰۃ کے مضبوط و مستحکم اجتماعی نظام کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ بات کہ عہد تابعین و تبع تابعین کے بالمقابل آج مسلمان امراء و حکام اور مسلمان معاشرے کی امانت و دیانت کی حالت شاید زیادہ دگرگوں ہے تو جب اُس زمانے میں اس کی کمی سے زکوٰۃ کو ان حضرات کے حوالہ نہ کرنے کو ہی زیادہ بہتر سمجھا گیا تو آج کے حالات میں اسے اور بھی زیادہ بہتر اور پسندیدہ ہونا چاہیے، صحیح نہیں۔ حدیث میں اجتماعیت کے احترام میں فاسق و فاجر امام کے پیچھے نماز پڑھنے کی تاکید ہے[۵۹] تو زکوٰۃ کے معاملے کو اس سے مختلف نہ ہونا چاہیے۔ امراء و حکام کی امانت و دیانت کی امکانی کمی کے باوجود مسلمان معاشرے کے وسیع تر مفاد میں اس کے اندر زکوٰۃ کے اجتماعی نظام کو زیادہ سے زیادہ مضبوط اور مستحکم ہونا چاہیے۔ نماز باجماعت کی طرح فی الجملہ اس کا نظام مضبوط و مستحکم رہے تو اموال باطنہ کے حوالہ سے انفرادی زکوٰۃ کا دروازہ کھلا ہی ہوا ہے۔ اجتماعی نظام کی امکانی کمیوں کو اس کے ذریعہ سے بسہولت پورا کیا جاسکتا ہے۔

جہاں تک نفلی صدقات و خیرات کا سوال ہے جو ثانی اسلامی معاشرے کا سب سے بڑا امتیاز اور نصوص دین کی روشنی میں ایمان کی بہت نمایاں علامت ہے، اس کی سہولت مسلمان معاشرے کو ہر حال میں میسر ہے جس کی معرفت وہ خدمت خلق اور حسن سلوک کے اپنے جذبات کی پوری تسکین کرسکتی ہے۔ پس انفرادی زکوٰۃ کی گنجائش کے ساتھ مسلم معاشرے میں ہر جگہ اور ہر سطح پر زکوٰۃ کا اجتماعی نظام ہر طرح سے مطلوب و مستحسن ہے جس کی زیادہ سے زیادہ حوصلہ افزائی ہونی چاہیے بالخصوص آج کے اجتماعیات کے دور میں دین رحمت کی مالیاتی برکتوں کی جلوہ نمائی اس کے بغیر کسی صورت ممکن نہیں ہوسکتی ہے۔

اجتماعی نظام زکوٰۃ کی لازمی احتیاطیں

البتہ اجتماعی نظام زکوٰۃ کے قیام کے ساتھ اس کے سلسلے میں کچھ لازمی احتیاطوں کا پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ اس سلسلے میں پہلی بات یہ کہ اس نظام کے اوپر امانت کے تصور کو ہر وقت حاوی رہنا چاہیے۔ اسلامی زکوٰۃ اولین درجے میں فقراء و مساکین کا حق ہے۔ ان کے حقوق کی ان دیکھی اس نظام کے اندر ہرگز ہرگز نہ ہونی چاہیے۔ زکوٰۃ کا حق ہے کہ وہ مستحق تک علی الفور پہنچے۔ اس کی روشنی میں ضوابط کے بندھن سے حاجت مندوں کی حاجت روائی میں قطعی تاخیر نہ ہونی چاہیے۔ نظام کو ایسا بنانا چاہیے کہ حاجت مندوں کی حاجت روائی وقت کے وقت ہو، ضابطہ کی کارروائیاں اس کے بعد اپنے حساب سے ہوتی رہیں۔

۲۔ اجتماعی نظام زکوٰۃ کی دوسری ضرورت یہ کہ معاشرے میں مستحقین کے پتہ لگانے کا انتہائی خفیہ، مضبوط اور مستحکم نظام قائم ہو۔ شریعت کی رو سے ہر وہ مسلمان جو صاحب نصاب نہ ہو زکوٰۃ کا مستحق ہے بشرطیکہ وہ اسے لینا پسند کرے۔ قرآن میں بھی صدقہ خیرات کے سلسلے میں ایسے مستحقین کا زیادہ خیال رکھنے کی تاکید کی گئی ہے جو ہوں تو واقعی حد درجہ ضرورت مند لیکن اپنی غیرت مندی سے لوگوں سے چمٹ کر نہ مانگتے ہوں اور اپنی سفید پوشی کے باعث پہچاننے میں نہ آتے ہوں[۵۰] ایسا نظام وضع ہونا چاہئے کہ معاشرے کے ایسے مستحقین کا حد درجہ رازداری کے ساتھ پتہ لگایا جائے اور اسی رازداری کے ساتھ ان تک ان کے حق کو پہنچایا جائے۔ حسب موقع ہر وقت ادائیگیوں کے ساتھ ضرورت کے تقاضے سے ان کے ماہانہ وظیفے زکوٰۃ کی اسی مد سے مقرر ہونے چاہیں اور اس کے نظام کو بھی افراد کی رعایت سے خفیہ اور علانیہ رکھنا چاہیے جس سے ادائگی زکوٰۃ و صدقات میں قرآن کے 'علانیۃ' کے ساتھ اسکے حکم 'سرّاً' کا بھی حق ادا ہو سکے[۵۱] اور حدیث نبوی میں صدقہ کی اس کیفیت کی رعایت ملحوظ رکھی جائے کہ داہنا ہاتھ اس طرح دے کہ بائیں ہاتھ کو اس کا پتہ نہ لگ سکے[۵۲] انفرادی صدقات و زکوٰۃ کی طرح اس کے اجتماعی مطلوبہ نظام میں بھی اس کی زیادہ سے زیادہ رعایت اور لحاظ کو ہی مطابق دین اور قرین مصلحت ہونا چاہیئے۔

۳۔ آخری بات یہ کہ اجتماعی نظام میں نفلی زکوٰۃ و صدقات کا معاملہ اپنی جگہ فرض زکوٰۃ و صدقات کو موجودہ حالات کی رعایت سے معتبر اجتہاد شرعی کی روشنی میں قرآن کے بیان کردہ جملہ مصارف میں صرف کیا جائے۔ اسی پس منظر میں غارمین، رقاب اور فی سبیل اللہ[۵۳] کی مدات تو خصوصی توجہ کی مستحق ہیں ہی، بالخصوص ہندوستان جیسے ملکوں

کے حالات میں مولفۃ القلوب کی مد کا بھی خاص لحاظ رکھنے کی ضرورت ہے۔ قرآن نے اگر مدینہ کے اندر اسلامی نظام رحمت کے مالیاتی فیض کو غیر مسلمین تک وسیع کر کے دکھایا تو آج کے مشابہ مکہ حالات کے مسلمان معاشرے میں اس فیض کے اور بھی عام اور وسیع ہونے کی ضرورت ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱؎ نماز کے لیے جماعت کی اہمیت سے اس کی اجتماعیت پسندی معلوم، روزہ اور حج میں متعین مہینے اور دنوں کی تعیین سے اجتماعیت کی شان پیدا ہوتی ہے۔ روزے کے لیے رمضان کا مہینہ اور حج کے لیے ذی الحجہ کے دن مقرر ہیں۔

۲؎ صحیح بخاری جلد ۱۔ کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ وقول اللہ تعالیٰ عزوجل واقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ اصح المطابع دہلی۔ صحیح مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب الامر بالایمان باللہ ورسولہ وشرائع الدین والدعاء الیہ۔ مطبعۃ عامرہ، مصر۔

۳؎ جامع الترمذی جلد ۱۔ ابواب الزکوٰۃ، باب ماجاء ان الصدقۃ توخذ من الاغنیاء فترد علی الفقراء۔ رشیدیہ دہلی۔ مغنی ابن قدامہ میں اس کے الفاظ قدرے مختلف ہیں، المغنی: ۶۴۶/۲، مکتبۃ الجمہوریۃ العربیۃ۔ مصر۔

۴؎ ترمذی، حوالہ سابق، مغنی، حوالہ مذکور۔ قلوص جمع قِلاص وقُلُص: الناقۃ الشابۃ، جوان اونٹنی، اسے اس وقت تک 'قلوص' کہتے ہیں جب تک کہ وہ 'بازل' نہ ہو جائے۔ النہایہ فی غریب الحدیث: ۲۷۳/۳، بازل وہ اونٹ/اونٹنی جو آٹھ سال پورے کر کے نویں میں داخل ہو جائے، یہی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کے دانت نکلنے شروع ہوتے ہیں۔ نہایہ: ۱۷۷/۱، مطبعۃ عثمانیہ، مصر ۱۳۱۱ھ۔

۵؎ ابوداؤد جلد ۱۔ کتاب الزکوٰۃ، باب رضاء المتصدق مجیدی، کانپور۔ ابتدا کتاب میں ملحق فہرست ابواب میں یہ 'رضا المتصدق' کے بجائے 'رضا المصدّق' ہے۔ نیز نسائی جلد ۱۔ کتاب الزکوٰۃ، باب اذا جاوز فی الصدقۃ۔ مجتبائی، دہلی۔

۶؎ صحیح مسلم جلد ۳۔ کتاب الزکوٰۃ، باب ارضاء السعاۃ، عامرہ، مصر۔ مشکوٰۃ المصابیح میں البتہ حضرت جریر کی اس روایت کو اس اصولی حدیث کے رنگ میں پیش کیا ہے 'اذا اتاکم المصدق فلیصدر وھو منکم راض'، مشکوٰۃ، کتاب الزکوٰۃ، فصل اول ص ۱۵۶، رشیدیہ، دہلی۔ شاید یہ صاحب مشکوٰۃ کا سہو ہو، صحیح مسلم میں جیسا کہ ابھی گذرا یہ روایت اس انداز سے نہیں۔ ابوداؤد میں بھی حضرت جریر کا یہ اضافہ

مسلم کی طرح ذاتی عمل کے طور پر ہے، مشکوٰۃ کی مذکورہ اصولی حدیث کی صورت میں نہیں۔ ابوداؤد، حوالہ سابق۔ جامع ترمذی میں البتہ اس کا انداز اصولی ہے: عن جریر قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اتاکم المصدق فلا یفارقنکم الا عن رضی، ترمذی جلد ۱ ابواب الزکوٰۃ، باب ماجاء فی رضی المصدق، سنن نسائی میں البتہ اس کے الفاظ مشکوٰۃ میں مسلم کے ذکر کردہ الفاظ کے ہوبہو ہیں۔ عن الشعبی قال قال جریر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اتاکم المصدق فلیصدر وھو عنکم راض، نسائی جلد ۱ کتاب الزکوٰۃ، باب اذا جاوز فی الصدقۃ، طبع مذکور۔ ونسنک کے متداول انڈکس حدیث میں بھی اس موقع پر صرف نسائی کا حوالہ ہے۔ اس سے صاحب مشکوٰۃ کے مزید سہو کی تقویت ہوتی ہے۔ نسائی کی روایت کو وہ مسلم کی لکھ گئے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ اسے فصل اول میں لائے ہیں جو بخاری و مسلم کے لیے خاص ہے۔ صحاح کی باقی کتابوں کو وہ فصل ثانی و ثالث کے تحت لاتے ہیں۔

۷ھ ابوداؤد، حوالۂ سابق ۸ھ ابوداؤد، حوالہ مذکور

۹ھ ابوداؤد جلد ۲ کتاب الخراج والفیٔ والامارۃ، باب فی السعایۃ علی الصدقۃ، ترمذی جلد ۱ ابواب الزکوٰۃ، باب ماجاء فی العامل علی الصدقۃ بالحق۔

۱۰ھ نمونہ کی چند آیات کے لیے: بقرہ: ۴۳، ۸۳، ۱۱۰، نساء: ۷۷، نور: ۵۶ احزاب: ۳۳ مجادلہ: ۱۳، مزمل: ۲۰ و دیگر۔

۱۱ھ بخاری جلد ۱ کتاب الصلوٰۃ، باب فضل صلوٰۃ الجماعۃ، مسلم جلد ۲ کتاب المساجد ومواضع الصلوٰۃ، باب فضل صلاۃ الجماعۃ وبیان التشدید فی التخلف عنہا۔

۱۲ھ بقرہ: ۲۷۴، رعد: ۲۲، ابراہیم: ۳۱، نحل: ۷۵ اور فاطر: ۲۹۔

۱۳ھ صحیح بخاری جلد ۱ کتاب الزکوٰۃ، باب الصدقۃ بالیمین، مسلم جلد ۳ کتاب الزکوٰۃ، باب فضل اخفاء الصدقۃ۔

۱۴ھ عناق بکری (معز) کا مادہ بچہ جس کا ابھی ایک سال پورا نہ ہوا ہو، النہایۃ فی غریب الحدیث للجزری: ۳/۱۳۴ مطبعہ عثمانیہ، مصر ۱۳۱۱ھ، محدث احمد علی سہارنپوری نے البتہ اس موقع پر 'عینی' کے حوالہ سے اس کے معنی ایسے ہی بھیڑ (ضأن) کے بچے کے لکھے ہیں۔ عناقا۔ بفتح العین ہی انثی من ولد الضأن مالم یبلغ سنۃ ذکرہ مبالغۃ او علی سبیل الفرض ۱۲ ع۔ احمد علی ہامش البخاری: ۱/۱۸۸، اصح المطابع دہلی ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء۔ لیکن عینی شرح بخاری میں اسے بکری (معز) کا بچہ ہی لکھا ہے۔ 'عناقا بفتح العین والنون الانثی من اولاد المعز'، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری لبدرالدین العینی م ۸۵۵ھ المعروف بالعینی، ۴/۲۷۶، مصطفیٰ ابابی الحلبی

واولادہ، مصر ١٣٩٢ھ، طبعہ اولیٰ عینی میں 'ایک سال سے کم' مالم یبلغ سنۃ کی وہ تفصیل بھی نہیں ہے جو اس کے حوالہ سے مولانا احمد علی سہارنپوری نے نقل کی ہے۔ مزید اس موقع پر عینی کا سارا زور مسلم، ابوداؤد اور بخاری کی دوسری روایت 'عقال' پر ہے جس کے متعلقات لغوی وفقہی پر انھوں نے سیر حاصل کلام کیا ہے۔ مولانا سہارنپوری کے 'عناق' کی تحقیق کے لیے اس کے حوالہ کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی اور اس کی تفصیل بھی وہ جو عینی سے مختلف ہے واللہ اعلم

١٥ھ صحیح بخاری جلد ١ کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ، مسلم جلد ١ کتاب الایمان، باب الامر بالایمان ورسولہ وشرائع الدین والدعاء الیہ، البتہ اس میں بجائے 'عناقا' کے 'عقالا' اونٹ باندھنے کی رسی کے الفاظ ہیں، واللہ لو منعونی عقالا کانوا یؤدونہ الخ، مسلم، حوالہ سابق 'عقال' ہی کا لفظ ابوداؤد میں بھی ہے۔ ابوداؤد جلد ١۔ اول کتاب الزکوٰۃ۔

١٦ھ صحیح مسلم جلد ١۔ کتاب الایمان، باب الامر بالایمان باللہ ورسولہ وشرائع الدین والدعاء الیہ، ابوداؤد جلد ١ کتاب الزکوٰۃ، باب فی زکوٰۃ السائمۃ۔

١٧ھ روایت احمد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور دارمی بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الزکوٰۃ، باب افضل الصدقۃ، فصل ثانی۔

١٨ھ صحیح بخاری جلد ١۔ کتاب الزکوٰۃ، باب الصدقۃ قبل الرد۔ صحیح مسلم جلد ٣۔ کتاب الزکوٰۃ، باب الترغیب فی الصدقۃ قبل أن لا یوجد من یقبلہا۔

١٩ھ ابوعبید القاسم بن سلام م ٢٢٤ھ: کتاب الاموال/٥٠٩، مکتبۃ الکلیات الازہریہ، مصر ١٤٠١ھ/١٩٨١ء تحقیق وتعلیق: محمد خلیل ہراس من علماء الازہر الشریف۔

٢٠ھ المغنی لابن قدامہ: ٢/٦٤٣، محولہ بالا۔

٢١ھ کتاب الاموال/٥٠٤۔ غنیہ میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ سیدنا عثمانؓ کے زمانہ میں اسلامی سلطنت کے غیر معمولی طور پر وسیع ہو جانے سے زکوٰۃ کا انتظام مشکل ہو گیا تو آپ نے اسے بیت المال میں جمع کرنا موقوف کر دیا اور حکم دیا کہ لوگ از خود زکوٰۃ دیدیا کریں۔ حاشیہ نگار کے مطابق اسی وقت سے انفرادی زکوٰۃ کا یہ دستور جاری ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی: غنیۃ الطالبین/٥٧، اعتقاد پبلشنگ کمپنی دہلی۔ جس سے اس کی گنجائش نکلتی ہے کہ کسی زمانہ میں اسلامی حکومت کو مال کی فراوانی سے لوگوں کی زکوٰۃ وصدقات کی حاجت نہ رہے تو سہولت کی خاطر وہ حدود مملکت میں اسکی انفرادی ادائیگی وتقسیم کا اعلان عام بھی کرا سکتی ہے۔ صاحب بدائع الصنائع علامہ علاء الدین کاسانی م ٥٨٧ھ نے البتہ اس کی وجہ دوسری بیان کی ہے اور وہ یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما

کی روایت سے ہٹ کر عہد عثمانیؓ میں بالخصوص اموال باطنہ تجارت کی زکوٰۃ کو بیت المال میں جمع کرنے کے بجائے لوگوں کے اپنے اپنے طور پر ادا کر دینے کی وجہ اس زمانہ میں مال کی کثرت اور اس کی فراوانی تھی اس کے پیش نظر خلیفہ سومؓ نے حضرات صحابہؓ کے اتفاق سے اس کے معاملہ کو مال کے مالکوں کے حوالہ کر دیا کہ وہ امام وقت کے وکیل کے طور پر اس خدمت کو انجام دیتے رہیں۔ اس کے ساتھ علامہ کاسانی نے اس سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ بھی قابل توجہ ہے اور وہ یہ کہ اس معاملے میں جب مالکان مال امام کے نائب اور وکیل ٹھہرے تو اس سے وصولی زکوٰۃ کا امام کا حق ساقط نہیں ہوگا اور یہی حضرات حنفیہ کا مسلک بھی ہے کہ کسی علاقے کے لوگ اموال باطنہ کی زکوٰۃ ادا کرنا چھوڑ دیں اور امام کے علم میں یہ بات آجائے تو اسے ان سے اس کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ ہاں اس تہمت کے بغیر وہ اپنے طور پر ان سے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصولنی چاہیے تو اس کے بارے میں اسے صاحب اختیار نہیں سمجھا گیا ہے اس لیے کہ اس سے ان حضرات کے بقول اجماع صحابہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔ کاسانی کے الفاظ ہیں: ..... واما زکاۃ التجارۃ فمطالب بہا ایضا تقدیرا لان حق الاخذ للسلطان وکان یاخذھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما الی زمن عثمان رضی اللہ عنہ فلما کثرت الاموال فی زمانہ وعلم ان فی تتبعہا زیادۃ ضرر بارباہا۔ ای المصلحۃ فی ان یفوض الاداء الی اربابہا باجماع الصحابۃ فصار ارباب الاموال کالوکلاء عن الامام ..... فہذا التوکیل لارباب الاموال باخراج الزکاۃ فلا یبطل حق الامام عن الاخذ ولہذا قال اصحابنا ان الامام اذا علم من اہل بلدۃ انہم یترکون اداء الزکاۃ من الاموال الباطنۃ فانہ یطالبہم بہا لکن اذا اراد الامام ان یاخذھا بنفسہ من غیر تہمۃ الترک من اربابہا لیس لہ ذالک لما فیہ من مخالفۃ اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ (بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲/۷، شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر ۱۳۲۷ھ، الطبعۃ الاولیٰ)

۲۲ھ کتاب الاموال ۵۰۴/ ۲۳ھ الاموال، حوالہ سابق

۲۴ھ الاموال صفحات ۵۰۵، ۵۰۶ ۲۵ھ الاموال ۵۰۶/

۲۶ھ ۲۸ھ ۲۹ھ حوالۂ مذکور ص ۵۰۷ ۳۱ھ حوالۂ سابق صفحہ ۵۰۸، یہ سعید بن جبیر وہی ہیں۔ جنھیں حجاج نے اکیاس سال کی عمر میں انتہائی بے دردی سے قتل کرایا جس کے چند ماہ بعد وہ خود عبرتناک طور پر موت کے منہ میں جانے کے لیے مجبور ہوا۔ اکمال فی اسماء الرجال للتبریزی ملحق بآخر المشکوٰۃ ۵۹۸/

کتب خانہ رشیدیہ، دہلی ۳۱؎ حوالہ مذکور /۵۰۶

۳۲؎ حوالہ سابق /۵۰۸ ۳۳؎ حوالہ مذکور ۳۴؎ حوالہ سابق /۵۰۷

۳۵؎ حوالہ مذکور ۳۶؎ ۳۷؎ حوالہ سابق /۵۰۹

۳۸؎ المغنی لابن قدامہ: ۲/۶۴۱، ۶۴۲ ۳۹؎ مغنی: ۲/۶۴۲

۴۰؎ مغنی، حوالہ سابق ۴۱؎ مغنی، حوالہ مذکور ۴۲؎ مغنی: ۲/۶۴۳

۴۳؎ حوالہ سابق ۴۴؎ مغنی: ۲/۶۴۲ ۴۵؎ حوالہ سابق

۴۶؎ فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۵/۸۵-۸۸، طبع سعودیہ، ترتیب: عبدالرحمٰن بن قاسم وابنہ محمد ۴۷؎ فتوٰی مذکور /۹۰

۴۸؎ تفصیل کے لیے ہمارے منتظر طبع رسالہ 'مسلمان اقلیتوں کا مطلوبہ کردار' کی بحث 'نصب امامت کا وجوب'، ۴۹؎ مشہور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم: الصلوٰۃ واجبۃ علیکم خلف کل مسلم برا کان او فاجرا وان عمل الکبائر۔ ابوداؤد جلد ۱۔ کتاب الجہاد، باب فی الغزو مع ایۃ الجور

۵۰؎ بقرہ: ۲۷۳، آیت کریمہ 'لا یسئلون الناس الحافا'

۵۱؎ آیات محولہ حاشیہ ۱۲، بقرہ: ۲۷۴، رعد: ۲۲ و دیگر

۵۲؎ روایت بخاری و مسلم زیر عنوان حاشیہ ۱۳ 'ورجل تصدق بصدقۃ فاخفاھا حتی لا تعلم شمالہ ما تنفق یمینہ' الحدیث۔

۵۳؎ موجودہ حالات میں 'فی سبیل اللہ' کے قرآنی مصرف زکوٰۃ کے مواضع و مواقع کی تفصیل کے لیے ہمارا مقالہ 'زکوٰۃ کا مصرف 'فی سبیل اللہ' اور دینی اداروں اور تحریکات کا مسئلہ'، مطبوعہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ، شوال ۔ ذی الحجہ ۱۴۱۳ھ۔ اپریل۔ جون ۱۹۹۳ء۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان وعمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن وسنت کے نقطۂ نظر کی مدلّل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے ○ ایمان وعمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔
۱۲ فنٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپے
ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

مشینی ذبیحہ شریعت کی نگاہ میں

محمد صباح الدین فلاحی قاسمی (علیگ)

اس مضمون کو سابقہ شمارے کے مضمون "احکام ذبح شریعت کی نگاہ میں" کا تسلسل سمجھا جائے (ادارہ)

مبحث چہارم و پنجم

مشینی ذبیحہ سے متعلق چند بنیادی امور

مشینی ذبیحہ سے متعلق تین بنیادی امور کی وضاحت ضروری ہے:

اول یہ کہ بذریعۂ مشین ذبح کی جو عملی کارروائی ہو اس میں کم از کم مکروہاتِ ذبح سے اجتناب کا از اول تا آخر مستقل انتظام ہو اور حتی الامکان مستحباتِ ذبح کے اہتمام کی بھی صورت رکھی گئی ہو۔ اس غرض کے لیے مشین کی پوری ساخت اور اس کا عمل شریعت کے مطلوبہ معیارِ تذکیہ کے مطابق ہو۔ اس کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مسلم سائنسدانوں اور ٹیکنیکل ماہرین کی ایک ٹیم ہو جو مسلسل تحقیق و تجزیہ سے مشینی ذبیحہ کو بہتر سے بہتر شکل اور معیار پر ڈھالے۔ مروجہ مشینیں مختلف ممالک میں مختلف قسم کی ہیں، ہر مشین کی ساخت اور عمل کی تفصیلات کا جائزہ لے کر ہی کوئی فقہی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ البتہ دو مسائل کا تعلق ہر مشین سے ہے جن کے بارے میں شرعی نتیجہ تک پہنچنے کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ کیا مشین کو چلانے والا (Operater) شرعاً ذابح (مباشر) متصور ہوگا یا نہیں۔ یعنی آدمی کا محض بٹن (Switch) دبا کر مشین کو حرکت میں لانا اور پھر نتیجتاً مشینی چھریوں سے جانور کا ذبح ہونا اس آدمی کا عملِ ذبح باور کیا جائے گا یا نہیں۔ دوسرا اہم نقطہ یہ ہے کہ بٹن دبانے، مشین چلنے، چھریوں کے جانور کو ذبح کرنے کے قدرے طویل اور مرکب عمل میں تسمیہ کا وقت اور محل کون سا ہوگا۔

مذکورہ بالا ہی تین نقاط سوالنامے میں کچھ مختلف ترتیب سے یوں درج ہیں:

اول: ذبح کی حقیقت اور اس کے مکروہات و مستحبات سے متعلق مسائل:

(الف) یہ کہ حلق پر چھری پھیرنے کے بجائے اگر حلق کی نلی کو لمبائی میں اوپر سے نیچے چیر دیا جائے تو جائز ہے یا نہیں، اگر جائز ہے تو چیرنے کے بعد پھر چھری چلا کر حلق کاٹنا ضروری ہے یا نہیں؟

(ب) ذبح سے قبل الیکٹرک شاک کے ذریعہ جانور کو ایذاء سے بچاؤ کے لیے بے ہوش کرنا شرعاً جائز و مستحسن ہے یا نہیں۔

(ج) اگر بوقت ذبح گردن الگ ہو جائے تو اس ذبیحہ کا کیا حکم ہوگا۔

دوم: یہ سوال کہ کیا مشینی چھری کو چلانے والے بٹن کو ــ تیر کے کمان کی حیثیت نہیں دی جا سکتی کہ تیر جب جانور کے بدن کو چھیدتا ہے تو کمان رہ جاتی ہے ــ جو کہ بٹن چلانے کے مترادف ہے۔ یعنی یہ کہ بٹن دبانے والا ذابح حقیقی ہے یا نہیں۔

سوم: مسئلہ تسمیہ کہ وہ کب پڑھا جائے (الف) آیا مشینی چھری کا بٹن دباتے وقت۔

(ب) یا چھری کے سامنے سے گزرتے ہوئے اور چھری کے ذریعہ ذبح ہوتے ہوئے جانوروں کے پاس۔

(ج) یا چھری کے علامتی ہینڈل پر ہاتھ رکھ کر (بوقت ذبح)

سوالنامہ میں ایک چوتھی بات بطور وضاحت یہ درج ہے کہ ذبح کے بعد ذبیحہ کو بقیہ مراحل (کھال اتارنے، آلائش صاف کرنے، پارچہ بنانے، ڈبوں میں پیک کرنے اور وزن کرنے کے مراحل) سے گزرنے کے لیے مشین کا استعمال ہوتا ہے ــ بعد از ذبح مشین کے اس استعمال میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بس یہ احتیاط ملحوظ رہے کہ ذبیحہ کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے چمڑے نہ کھینچے جائیں اور گوشت نہ کاٹے جائیں کیونکہ یہ مکروہ ہے۔ (ردالمحتار ۵/۱۸۸)

مشینی ذبیحہ پر اعتراضات کا جائزہ

مذکورہ بالا ان ہی تین بنیادی امور کی بنا پر فقہاء کے درمیان مشینی ذبیحہ سے متعلق جواز و عدم جواز کی دو رائیں ہو گئی ہیں۔ جواہلِ علم اس کے جواز کے خلاف ہیں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اولاً، مشینی طریقۂ ذبح پر عمل کرنے والا طریق مشروع کو لاشعوری طور پر ناقص و مرجوح سمجھے گا اور مخترع کو منصوص پر ترجیح کا مرتکب ہوگا جو قریب بکفر ہے۔ چنانچہ یہ طریق ذبح ایک قسم کی بدعت اور تحریف فی الدین ہونے کے سبب خلافِ شرع ہے۔

ثانیاً، جانوروں کی حلت و حرمت سرتاسر ایک 'امر تعبدی' ہے یعنی خالص شرعی بات اور

کتاب وسنت سے براہِ راست معلوم وثابت ہونے والی چیز، اسی لیے دوسری استعمالی اشیاء کے برعکس اس میں بہت سی زائد پابندیاں ہیں۔

ثالثاً، ذبح میں مطلوب انسانی عمل ہے، مشین کا عمل حقیقتاً انسان کا عمل نہیں ہے، مشین کو حرکت دینے والا انسان محض سبب ہے نہ کہ مباشر۔ مثلاً کوئی مشین انسان سے نماز کی تمام مطلوبہ حرکات ادا کردے تو یہ نماز ادا نہ ہوگی، کیونکہ مشینی عمل کو انسانی عمل (انتقالاتِ انسانی) نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ مشینی فعل ہوگا۔ اسی لیے مشین چلاتے وقت تسمیہ کہنا کافی نہ ہوگا کیونکہ مشین کا حرکت دینا چھری چلانے کے قائم مقام نہیں ہے۔ نیز عام چھری انسان کے براہِ راست حرکت دینے سے ذبح کا فعل انجام دیتی ہے جبکہ مشینی چھری انجن کے واسطہ سے حرکت میں آتی ہے۔ اس طرح مشین چلانے والے اور مشینی چھری کے درمیان کم سے کم ایک ورنہ دو واسطے حائل ہوں گے اور واسطہ کی موجودگی میں مشین چلاتے وقت تسمیہ کا پڑھنا خواہ مجازاً درست ہو حقیقتاً درست نہ ہوگا جیسے کسی تربیت یافتہ (Trained) جانور کو گلے پر چھری چلانے کی مشق کرا کے بسم اللہ پڑھ کر بھیجا کہ وہ جانور کو ذبح کردے تو ظاہر ہے یہ ذبیحہ حلال نہیں۔

رابعاً، اس عمل میں متعدد مکروہاتِ ذبح کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور بعض مستحبات کا ترک لازم آتا ہے مثلاً ذبح سے پہلے جانور کو بے ہوش کیا جاتا ہے جس کا نتیجہ تقلیلِ اخراجِ دم ہے جو مقصودِ ذبح کے خلاف ہے۔ بے ہوش کرنا ایک طرح کی ایذا رسانی بھی ہے اور اس کے لیے جو طریقے اپنائے جاتے ہیں وہ مشروع طریقۂ ذبح میں عموماً مکروہ قرار دیے گئے ہیں۔ مثلاً الکٹرک شاک (Electric Shock) لگانا، نشہ آور انجکشن لگانا، بے ہوشی کا انجکشن لگانا، پستول یا بندوق سے سر میں گولی مارنا وغیرہ۔ پھر اس طریقہ میں بسا اوقات سر تن سے جدا ہوجاتا ہے جھٹکے سے گردن کٹ کر علیحدہ ہوجاتی ہے، کبھی مغزِ حرام تک چھری اتر جاتی ہے۔ یہ سب مکروہات ہیں، جانور کو بوقت ذبح قبلہ رولٹانا سنتِ مؤکدہ ہے جو اس میں فوت ہوجاتی ہے۔

اس پوری گفتگو میں تین باتیں تو وہی ہیں جن کا تعلق محل تسمیہ کی تعیین، مشینی ذابح کے شرعاً حقیقی ذابح ہونے نہ ہونے اور مکروہاتِ ذبح کے معاملہ میں اجتناب وارتکاب کے مسائل سے ہے۔ دو باتیں مزید کہی گئی ہیں: ایک اس خدشہ کا اظہار کہ مشینی ذبیحہ کے جواز اور رواج سے مشروع طریقۂ ذبح کو مشینی ذبیحہ کے مقابلہ میں ناقص سمجھنے کا ذہن بنے گا مگر یہ اندیشہ منفی اندازِ فکر کا نتیجہ ہے۔ اس خدشہ کو جائز امور میں کبھی بھی بطور دلیل تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ کیا دانتوں کی صفائی کے لیے برش

کے جواز اور استعمال سے مسواک کی توہین کا مزاج بنتا ہے یا لاؤڈ اسپیکر پر اذان دینے سے سادہ اذان کی تنقیص کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔

جہاں تک حلال ذبیحہ کے 'امر تعبدی' ہونے کا سوال ہے تو یہ بات یہاں تک تو درست ہے کہ حیوانی غذا کی حلت کے لیے جو اصول اور قیود و حدود خدا و رسول نے طے کر دیے ہیں بس وہی اس کے حلال ہونے کا واحد ذریعہ ہیں، ان سے سرمو انحراف جائز نہیں۔ مگر عین انہی اصول و قیود کی تعمیل میں ایسے وسائل سے کام لینا کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جو ان قیود کی خلاف ورزی کیے بغیر استعمال میں لائے جا سکتے ہوں۔ مقاصد اور قیود کو سامنے رکھ کر جدید ترقی یافتہ وسائل کا استعمال شریعت میں ایک معروف بات ہے۔ اذان کے لیے آلۂ مکبر الصوت اور جہاد کے لیے جدید اسلحہ کا استعمال اس کی مثالیں ہیں۔

ایک اہم پہلو یہ ہے کہ خود تذکیۂ حیوان کے معاملہ میں شریعت نے انسانی زندگی کے عملی تقاضوں کو سامنے رکھ کر اس کی مختلف شکلیں بتائی ہیں۔ انسان کی اس حالت کا خیال کرتے ہوئے جب کہ اسے جانور کو باقاعدہ ذبح کرنے پر پوری قدرت اور اختیار حاصل ہے شارع نے گردن کو 'محلِ تذکیہ' قرار دیا، پھر جانوروں کے تنوع کا خیال کرتے ہوئے ایک قسم کے جانور میں طریقۂ تذکیہ ذبح اور دوسری قسم کے حیوانات میں نحر تجویز کیا۔ لیکن اگر حال یہ ہے کہ اسے ذبح و نحر پر قدرت نہیں تو عقر کی صورت کو جائز قرار دیا اور جانور کے پورے بدن کو 'محلِ ذبح' تسلیم کیا حتیٰ کہ اس نے سدھائے ہوئے شکاری درندے یا پرندے کو بھی اس مقصد سے استعمال کرنے کی اجازت دی۔ طریقۂ تذکیہ کی صورتیں بدلتی رہیں مگر جو چیز صورتِ ذبح کی ان تمام تغیرات میں برقرار رہی وہ ازالۂ حیات باخراج دم ہے جو دراصل شارع کا مقصود اصلی ہے۔ ذبح کی صورت میں اس قدر تنوع اور تغیر کا خود شارع سے منصوص ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ 'صورتِ ذبح' میں بہرحال فرق مراتب ہے۔ 'مقصد ذبح' کو تو بہرقیمت برقرار رہنا ہے اور 'صورتِ ذبح' میں ترمیم ممکن ہے۔ تاہم یہ بات اپنی جگہ درست اور مسلم ہے کہ حصولِ مقصد کی 'صورت' کو نہ صرف یہ کہ شارع کی ہدایات اور شریعت کے اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے بلکہ خود شارع نے 'مقصدِ ذبح' کے لیے جو معیاری صورت بوقت تشریع طے کی ہے اس سے عدول بقدر ضرورت ہی کیا جائے۔ سدھائے ہوئے شکاری درندے

یا پرندے کے ذریعہ شکار کی جو اجازت دی گئی ہے۔ وہ اس اصول کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ بوقت تشریع جو طریقے مروج رہے ہیں وہ اگر مقصد شریعت کو پورا کرتے تھے تو ضروری قیود کے ساتھ ان کی اجازت شارع نے دے دی ہے۔ بالفرض جوارح طیور و سباع کے ذریعہ شکار کا طریقہ اس وقت رائج نہ ہوتا بلکہ بعد کے ادوار میں ایجاد ہوتا تو شاید فقہا، بالاتفاق اسے ناجائز قرار دیتے اور فی الحقیقت احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہوتا کیونکہ شارع اپنے منشاء اور مصالح سے جس طرح خود آگاہ ہے کوئی مجتہد یا فقیہ اس سے آگاہ نہیں ہو سکتا، پھر جو رخصتیں ابتداءً وہ اپنی جانب سے دے وہ اس کا مُجاز ہے، فقیہ اس کا اہل نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس بالفرض مشینی ذبیحہ کی صورت شریعتِ محمدیہ کی تشکیل کے وقت موجود ہوتی تو اوپر کی تفصیلات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شارع اسے یک قلم موقوف کرنے کے بجائے اس میں ضروری اصلاحات کر کے اسے اسلامی طریقہ ہائے تذکیہ کا حصہ بنا لیتا۔ موجودہ مشینی ذبیحہ کے مسئلہ میں بس یہی فرق موجود ہے کہ یہ طریقہ زمانۂ تشریع شارع میں مروج نہیں تھا بلکہ دورِ اجتہادِ فقہا میں پیدا ہوا ہے۔ بلاشبہ اس فرق سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کسی پہلے سے رائج چیز کا قائم اور باقی رکھنا ایک بات ہے اور کسی نئی رواج پذیر چیز کو جائز قرار دینا دوسری بات۔ مگر فی الحقیقت دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ مشینی ذبیحہ میں کوئی شرعی اصول تو پامال نہیں ہوتا۔ اگر ایسا نہیں ہے تو عدمِ جواز کی رائے کے لیے حقیقتاً کوئی مضبوط بنیاد موجود نہیں ہے اور اگر کچھ جزوی احکام یعنی مکروہات و مستحبات کا مسئلہ درپیش ہے تو وہ اصلاً مشین کی ساخت اور عملی کارروائی سے متعلق ہے جو کبھی بھی ناقابلِ اصلاح نہیں۔

اسی سلسلہ کا ایک اشکال یہ ہے کہ کیا ذبح کے اعمال انسان سے اسی طرح مقصود و مطلوب ہیں جس طرح مثلاً نماز میں اعمالِ انسانی؟ حقیقت یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں بنیادی فرق ہے۔ نماز چند مخصوص اعمال سے مرکب ایک عبادت (قربۃ) ہے، انتقالاتِ انسانی کے ذریعہ اعمال کی ادائیگی بذاتِ خود مقصود ہے کیونکہ وہی ہیئتِ نماز کے اجزائے ترکیبی ہیں اور حکم صلاۃ کا مقصود ہی یہ ہے کہ خود انسان انھیں اپنے ارادے سے انجام دے، کوئی مشین اس مقصد کی تکمیل کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ ذبح کا حال اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کی حلت و حرمت کے 'امر تعبدی' ہونے کے باوجود خود ذبح کا عمل کوئی عبادت (قربۃ) نہیں ہے۔ اس کی غرض طریقِ تذکیہ کے ذریعہ حلال و طیب غذا کا حصول ہے۔ اگر تذکیہ کی تمام شرائط پوری ہو جائیں اور حلال گوشت میسر آجائے تو مقصد حاصل ہے نہ کوئی ثواب نہ عقاب۔ اگر خود 'انسانی عمل' مقصود ہوتا تو تیر وغیرہ کے

ذریعہ بھی شکار درست نہ ہوتا کیا کہ جوارح کے ذریعہ تذکیہ کی صورت دین میں مشروع ہوئی۔

ذبح اختیاری وغیر اختیاری کے مابین وجہِ امتیاز

اب دو ہی مسائل وضاحت طلب ہیں: پہلا سوال یہ ہے کہ مشین کا آپریٹر بحکم ذابح اور مشین بحکم آلۂ ذبح ہے یا نہیں؟ پس اگر بٹن دبانے والا تیر چلانے والے کے مشابہ ہے اور بٹن اور مشینی چھری کی مثال کمان اور تیر کی ہے تو یہ بصورتِ ذبح' ذبح اضطراری کی ہے اور چونکہ مشینی چھری جانور کے 'محلِ ذبح' میں اوداج عنق کو مقدم عنق سے مشروع آداب کے ساتھ کاٹتی ہے۔ اس لیے مشینی ذبیحہ کے عمل کا یہ جز 'ذبح اختیاری' کی صورت کے مماثل ہے۔ اور صورتِ واقعہ یہ ہے کہ یہ مشینی عمل 'مقدور علیہ' حیوانات کے لیے اختیار کیا جا رہا ہے جس میں ذبح اختیاری کا معروف طریقہ اپنایا جانا چاہیے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ 'ذبح اختیاری' کی ایک شق (محل ذبح میں آلہ قاطعہ سے قطع وجرح) تو پائی جا رہی ہے مگر دوسری شق (ذابح کا اپنے ہاتھ سے آلہ کو پکڑ کر قریب سے ذبح کرنا) نہیں پایا جا رہا ہے۔ تو کیا دوسری شق کوئی ایسا جز ہے جس کے بغیر ذبح 'ذبح اختیاری' نہیں رہتا۔ فرض کیجیے کہ کوئی شخص اپنی گائے کی گردن کا نشانہ لے کر ذبح کی نیت سے نیزہ پھینک کر مارے اور وہ اس کے لبلبہ میں پیوست ہو جائے اور اس طرح اس کا نحر ہو جائے تو اس کا کھانا حلال ہوگا یا نہیں؟ مسئلہ یہ ہے کہ کھانا حلال ہوگا۔ اسی طرح کوئی اپنے پالتو کبوتر کے حلق میں نشانہ لے کر تیر مارے اور اس طرح وہ ذبح ہو جائے تو بھی مسئلہ یہی ہے کہ اس کا کھانا حلال ہوگا۔ گویا مقدور علیہ کے ذبیحہ میں حلت وحرمت کا مدار 'محل ذبح' میں ذبح ونحر کے ہونے اور نہ ہونے پر ہے۔ باقی امور کی حیثیت متعلقات کی ہے جن کا لحاظ مطلوب تو ہے مگر ان کا درجہ مقصود کا بہرحال نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ 'ذبح اضطراری' میں جب 'محل ذبح' میں ذبح ونحر کی قید اٹھائی گئی تو خود بخود اس کے متعلقات (آلۂ ذبح کی مباشرت اور مذبوح کی قربت) بھی رفع ہو گئے۔ صرف ایک قید یعنی کسی بھی عضو سے اخراج دم جو کہ قیدِ مقصدی ہے باقی رہی۔ 'محلِ ذبح' میں ذبح کی قید ہٹتے ہی اب یہ بات کوئی معنی نہیں رکھتی کہ قریب سے جانور کے کسی عضو سے اسالۂ دم ہوتا ہے یا بعید سے۔ فرض کیجیے کہ کوئی شخص غیر محسوس طریقہ سے چھپ کر کسی ہرنی کے قریب پہنچ کر اپنے ہاتھ کی چھری سے اس کے کسی عضو کو زخمی کر دے اور وہ ختم ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ مسئلہ یہ ہے کہ کھانا حلال ہوگا۔ معلوم ہوا کہ 'ذبح اضطراری'

میں ذابح کا ذبیحہ سے قرب و بعد یا آلہ کی مباشرت یا عدم مباشرت اہم نہیں ہے حکم کا مدار اسالۂ دم پر ہے۔
اب غور یہ کرنا ہے کہ مشینی ذبیحہ میں جبکہ جانور مقدور علیہ ہے اور محل ذبح میں قطع اوداج کا عمل پوری طرح موجود ہے جو کہ مقدور علیہ کے ذبح میں اصل ہے۔ مگر قرب ذبیحہ اور مباشرتِ آلہ نہیں پایا جارہا ہے جو کہ ذبح اختیاری کے متعلقات ہیں بلکہ اس کی جگہ غیر مقدور علیہ کے ذبح کے متعلقات یعنی ارسالِ آلہ پایا جارہا ہے، ایسی صورت میں شریعت کا فیصلہ کیا ہونا چاہیے؟ ہماری رائے یہ ہے کہ یہ طریقہ جائز اور ذبیحہ حلال ہو اور ذبح کے طریقۂ مشروع (دستی ذبیحہ) سے اس عدول کو جس میں فی الواقع کوئی شرعی قباحت نظر نہیں آتی، جائز قرار دیا جائے خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ شارع نے بوقت تشریع تمام مروجہ طریقہ ہائے ذبح میں سے چاروں طریقوں کو باقی رکھا ہو اور جو اصلاح کی ہو وہ اصلاً معنوی پہلوؤں میں ہو، یعنی ذابح کی اہلیت کہ وہ اللہ اور دین اللہ کو ماننے والا مسلم یا کتابی ہو، نیز اس نے تسمیہ کے ساتھ ذبح کیا ہو۔ پھر ان ہی دونوں باتوں کو سلبی انداز میں بھی واضح کر رہا ہو یعنی یہ کہ مروجہ طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ سے ذبح کیا جائے بس یہ چار معنوی قباحتیں ہرگز نہ پائی جاتی ہوں: یہ کہ کسی غیر مسلم و غیر کتابی نے ذبح نہ کیا ہو، غیر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بتوں کی قربان گاہوں پر ذبح نہ کیا گیا ہو اور اللہ کا نام لینا نہ چھوڑا گیا ہو۔ قرآن و حدیث کا سارا زور دراصل ان ہی معنوی امور پر ہے نہ کہ ظاہر کی مخصوص شکلوں پر۔ اگرچہ ان شکلوں میں مقاصدِ ذبح کے حصول کے اعتبار سے بھی کمی گئی ہے اور اس سلسلہ میں گردن میں ذبح و نحر کی شکل کو اعلیٰ اور مثالی قرار دیا گیا ہے۔ نیز ذبحِ غیر مقدور علیہ کی دونوں صورتوں (یعنی ارسال آلہ اور ارسال جوارح) میں بھی جانور کے زندہ پانے کی صورت میں باقاعدہ ذبح کا حکم دیا گیا ہے حتیٰ کہ قصداً بصورتِ اختیار ایسا نہ کرنے پر وہ حرام ہو جاتا ہے، البتہ جانور کی موت کی صورت میں بلا کراہت عقر کو ہی ذبح کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مقدور علیہ اور غیر مقدور علیہ کے طریقۂ ذبح میں وجہِ امتیاز گردن کی رگوں کا کٹنا یا کسی بھی عضوِ بدن کو مجروح کر کے خون بہا دینا ہے، باقی متعلقہ امور اسی کے توابع ہیں۔ اب یہ بات صاف ہے کہ اگر کسی طریقۂ ذبح میں 'قطع اوداج' کی صفت موجود ہے تو وہ حقیقتاً ذبح اختیاری ہے اور جس میں یہ صفت موجود نہ ہو وہ ذبح اضطراری ہے۔ اس تفصیل کی رو سے مشینی ذبیحہ کے ذبح اختیاری ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا، دونوں اعتبار سے: ایک یہ کہ جانور قابو میں ہے، دوسرے یہ کہ ذبح کا محل گردن کی مخصوص رگیں ہیں۔

محلِ تسمیہ کی تعیین

اب مسئلہ تسمیہ کے محل کی تعیین کا رہ جاتا ہے۔ بظاہر مشینی عمل میں دو مقامات تسمیہ کے ہو سکتے ہیں۔ ایک مشین کے بٹن کو دباتے وقت دوسرے جب کہ مشینی چھری ذبح کے عمل میں مصروف ہو۔ حکم یہ ہے کہ تسمیہ ذبیحہ پر بوقت ذبح یا بوقت ارسال آلہ ذابح کی جانب سے ہو۔ رہا پہلے مرحلے میں یعنی بٹن دباتے وقت تسمیہ پڑھنا تو یہ زیادہ قرینِ قیاس اور قریب از سنت ہے۔ ایک تو اس لیے کہ مشینی ذبیحہ میں ذابح اسی ایک عمل سے اصلاً ذابح قرار پاتا ہے، لہٰذا اسی عمل کے وقت اسے تسمیہ پڑھنا چاہیے۔ پھر سنت میں اس کی نظیر ارسالِ آلہ یا ارسال جوارح کے وقت تسمیہ پڑھنے کی موجود ہے اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مشینی ذبیحہ کی مثال ارسال آلہ وجوارح کی ہی ہے۔ البتہ ارسال آلہ وجوارح کے وقت جو تسمیہ رکھی گئی ہے۔ اس کی وجہ ایک تو وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی کہ ذابح اسی عمل سے ذابح ہے، دوسرے اس لیے کہ عقر میں بعینہٖ فعلِ ذبح کا موقع طے نہیں ہوتا حتیٰ کہ مذبوح بھی بسا اوقات متعین نہیں ہوتے۔ اس کے برعکس مشینی ذبیحہ میں نہ صرف ذبیحہ کی تعیین یقینی ہوتی ہے بلکہ فعلِ ذبح کا وقت بھی طے ہوتا ہے یا طے کیا جا سکتا ہے جیسا کہ علامتی ہینڈل کی مثال میں یہ بات موجود ہے، اب اگر 'ذبحِ اختیاری' کی صورت یعنی تعیینِ ذبیحہ اور تعیینِ وقتِ ذبح کا اعتبار کیا جائے جس میں عین حالتِ ذبح میں تسمیہ پڑھنا ہوتا ہے۔ تو مشینی ذبیحہ میں عینِ ذبح کے وقت بھی تسمیہ پڑھنا کافی ہونا چاہیے اور حقیقت یہ ہے کہ چونکہ انسانی ذبیحہ میں آلہ کو حرکت دینے اور فعلِ ذبح کے انجام پانے میں کوئی زمانی فاصلہ نہیں ہوتا۔ اس لیے وہاں عین وقتِ ذبح میں ہی تسمیہ پڑھنا ضروری اور مطلوب ہے۔ لیکن مشینی ذبیحہ میں ذابح کا عمل بٹن دبانے پر ہی ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد عینِ ذبح کے وقت وہ محض مشاہد معطل بن کر کھڑا رہتا ہے، لہٰذا مشینی ذبیحہ کا یہ مرحلہ محلِ تسمیہ نہیں ہونا چاہیے۔ البتہ ذابح کے عملِ ذبح سے قطع نظر اگر محض ذبیحہ پر بوقت ذبح تسمیہ پڑھنا حکمِ تسمیہ کی اصل ہو تو بلاشبہ یہ موقع بھی تسمیہ پڑھنے کا محل ہونا چاہیے۔ لیکن معلوم ہے کہ حکم اصلاً صرف ذبیحہ پر پڑھنے کا نہیں ہے بلکہ 'ذابح کا بوقت ذبح' پڑھنا شرط ہے اور مشینی ذبح میں ذابح اپنے آغاز سے ہی ذابح ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصلاً بٹن دباتے وقت ہی تسمیہ پڑھنا ضروری قرار دیا جائے اور عین بوقتِ ذبح بھی تسمیہ کا اعادہ ضروری ہو۔ دراصل ہم یہ متعین کریں کہ ذبحِ اضطراری میں خاص ذبیحہ پر تسمیہ کے بجائے ارسال آلہ وجوارح کے وقت تسمیہ

کی رخصت کی حقیقی علت کیا ہے۔ ذابح کا ارسال ہی کی بنا پر ذابح قرار پانا یا ذبیحہ اور وقتِ ذبیحہ اور وقتِ ذبیحہ کی عدم تعیین۔ دوسری جانب یہ طے ہو کہ ذبحِ اختیاری میں ذبیحہ پر بوقت ذبح ذابح کا تسمیہ پڑھنا اس وقت اس کے اصلاً ذابح ہونے کی بنا پر ہے یا ذبیحہ کی تعیین کی بنا پر۔ واقعہ یہ ہے کہ دونوں علتوں میں سے کسی ایک کو حقیقی علت اور دوسرے کو ضمنی علت قرار دینا آسان نہیں ہے۔ عام فقہاء کا رجحان عدم تعیین ذبیحہ ہی کو اصل علت قرار دینے کی طرف ہے۔ پس اگر ارسالِ آلہ کے وقت تسمیہ کی اجازت کی یہی علت تسلیم کر لی جائے تو مشینی ذبیحہ میں بٹن دباتے وقت تسمیہ کے بجائے ذبیحہ پر عینِ فعلِ ذبح کے وقت تسمیہ زیادہ مناسب ہے۔ اس تذبذب میں میری تجویز یہ ہے کہ احتیاطاً دونوں علتوں کے تقاضوں پر عمل کیا جائے اور مشینی ذبح کے دونوں مراحل میں تسمیہ ادا کیا جائے۔

تسمیہ کے بارے میں دو مزید باتیں

مشینی ذبیحہ کے سیاق میں تسمیہ کے بارے میں دو مزید باتیں غور طلب ہیں (سوالنامہ محور سوم کے سوال ۵ اور ۶ اسی سے متعلق ہیں)

اولاً، مشینی ذبیحہ میں بٹن دبانے والا ذابح ہے تو جانوروں کو چھری کے سامنے لانے والے کی حیثیت کیا ہے؟ معین کی یا شریک کی کہ اس پر تسمیہ واجب ہو؟

جس طرح معمول کے انسانی ذبیحہ میں جانوروں کو ذابح کی چھری کے سامنے لانے والا معین متصور ہوتا ہے نہ کہ شریک فی الذبح، اسی طرح مشینی ذبیحہ میں بھی اس کی حیثیت معین ہی کی ہونی چاہیے۔ مگر چونکہ یہاں بوقتِ ذبح اصل ذابح عامل و فاعل نہیں ہوتا بلکہ ظاہراً جانوروں کو مشینی چھری کے سامنے لانے والا ہی ذابح نظر آتا ہے اور جانور کے ذبح ہونے میں وہی مؤثر اور دخیل ہوتا ہے اس لیے اسے ذابح کا حکماً قائم مقام یا شریک فی الذبح ماننا چاہیے۔ ایسی صورت میں اس کی طرف سے ذبیحہ پر بوقت ذبح تسمیہ پڑھنا ضروری قرار پائے گا، شرکت اور نیابت دونوں پہلوؤں سے اور اس کا مسلم یا کتابی ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اگر یہ شریک فی الذبح متعدد ہوں تو ان سب کو تسمیہ پڑھنا چاہیے۔

ثانیاً، مشینی ذبیحہ کے عمل کی نوعیت یہ ہے کہ ایک بار بٹن دبانے کے بعد مشینی چھری مستقل عملِ ذبح انجام دیتی رہتی ہے اور متعدد جانور باری باری چھری سے ذبح ہوتے رہتے ہیں۔ اب

سوال یہ ہے کہ مشین کے ایک ہی لگاتار عمل کا خیال کرکے ایک ہی بار کا تسمیہ کافی ہوگا یا مذبوح کے تعدد کا خیال کرکے ہر بار الگ تسمیہ پڑھی جائے؟

تسمیہ کے نقطۂ نظر سے باعتبار تعددِ عمل اور تعددِ مذبوح 'ذبح اختیاری' میں ذبح کی تین صورتیں بنتی ہیں:

(الف) بیک عمل۔ ایک مذبوح: اس صورت میں بس ایک ہی تسمیہ واجب ہے۔

(ب) بیک عمل۔ متعدد مذبوح: اس صورت میں بھی ایک ہی تسمیہ کافی ہے۔

(ج) بچند عمل۔ متعدد مذبوح: اس شکل میں پہلا تسمیہ صرف پہلے عمل کے لیے ہوگا، دوسرے عمل کے لیے نیا تسمیہ واجب ہوگا، ورنہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ 'ذبح اضطراری' میں بھی تین درج ذیل صورتیں بنتی ہیں:

(الف) بیک ارسال۔ بیک حرکت آلہ۔ ایک مذبوح: اس میں صرف ایک بار تسمیہ واجب ہے۔

(ب) بیک ارسال۔ بیک حرکت آلہ۔ متعدد مذبوح: ایک تسمیہ کافی ہے۔

(ج) بیک ارسال۔ بچند حرکت آلہ۔ متعدد مذبوح: ایک تسمیہ کافی ہے۔

ذبح اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کی تیسری صورت میں باہم فرق کی وجہ یہ ہے کہ اختیاری میں خود ذابح کی طرف سے 'عمل متعدد' کا صدور ہو رہا ہے، اس لیے تسمیہ بھی متعدد چاہیے۔ مگر اضطراری میں ذابح کی طرف سے عملِ واحد ہی ہے اس لیے اس پر تسمیہ بھی ایک ہی بار واجب ہے۔ حرکتِ آلہ کے تعدد کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا۔

مشینی ذبیحہ میں بھی ذبح کی تین نوعیتیں ہو سکتی ہیں:

(الف) ایک بار بٹن دبا کر۔ چھری کی ایک جنبش سے۔ ایک مذبوح:

(ب) ایک بار بٹن دبا کر۔ چھری کی ایک جنبش سے۔ متعدد مذبوح:

(ج) ایک بار بٹن دبا کر۔ چھری کی متعدد جنبش سے۔ متعدد مذبوح:

چونکہ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں بٹن دبانا ذابح کا ایک ہی عمل ہے اس لیے اصولاً ان سب صورتوں میں ایک ہی بار تسمیہ لازم ہونا چاہیے اور چھری کے تعددِ حرکت کا کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہیے۔ مگر جیسا کہ معلوم ہے مشینی ذبیحہ کی نوعیت حقیقتاً 'ذبح اختیاری' اور ذبحِ مقدور علیہ کی ہے اور اوپر کی بحث میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عین بوقت ذبح بھی تسمیہ پڑھنا "ذبیحہ پر بوقتِ ذبح" کی قید کا تقاضا ہے، اور جب یہ تقاضا بیک جنبشِ آلہ کی دونوں شکلوں میں ملحوظ رکھا جانا چاہیے تو تعددِ جنبشِ آلہ

کی تیسری صورت میں بدرجۂ اولیٰ ملحوظ رہے گی۔ پھر چونکہ مشینی ذبیحہ میں ذبیحہ اور وقتِ ذبح کی تعیین کی بنا پر ذبیحہ پر بوقت ذبح، تسمیہ کہنے کی انسان کو پوری قدرت حاصل ہے اس لیے بھی اس کا تقاضا ہے کہ تسمیہ کو وقتِ ذبح سے مقدم کرنے اور ذبیحہ سے اسے جدا کر کے محض آلہ پر بوقت ارسال کہنے کی رخصت ذابح کو نہ دی جائے۔ جہاں تک وقتِ ذبح کی صحیح تشخیص کا تعلق ہے تو اس کے لیے بطور مثال کمپوٹر کی مدد لی جا سکتی ہے جو مخصوص آواز یا مخصوص تحریر یا مخصوص نوری سگنل کے ذریعہ ذبح کے ٹھیک وقت سے انسان کو آگاہ کر دے۔ اس سلسلہ میں ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ مشینی ذبیحہ کے مسلسل عملِ ذبح میں (مثلاً ایک بار بٹن دبانے کے بعد صبح سے شام تک مشین چلانے میں) اگر صرف ایک بار تسمیہ کافی ہو تو اس کی ظاہری صورت یہی بنے گی اور دیکھنے والا یہی دیکھے گا کہ سیکڑوں جانور مشین سے بس کاٹے جا رہے ہیں اور اسلامی تذکیہ کے معنوی اور امتیازی پہلو یعنی ذبیحہ پر ذکر اللہ کا کوئی مظاہرہ ہی نہیں ہو سکے گا اور اس طرح تسمیہ جیسی بنیادی شرط جو کہ اسلامی تذکیہ کی عین حقیقت اور اس کی روح میں شامل ہے، عملاً نظر انداز ہو کر رہ جائے گی۔

مبحث چہارم و پنجم کے سوالات کے مختصر جوابات

اس تفصیلی بحث کے بعد تمام سوالوں کا جواب بآسانی فراہم ہو جاتا ہے، محورِ چہارم کے تینوں سوالوں میں یہ بات پوچھی گئی ہے کہ تسمیہ کب پڑھی جائے؟ جواب یہ ہے کہ بٹن دباتے وقت بھی تسمیہ پڑھے اور عین بوقت ذبح بھی پڑھے۔

بحث پنجم کا پہلا سوال الیکٹرک شاک کے ذریعہ جانور کو نیم بے ہوش کرنے سے متعلق ہے جو ایذا کی کمی کے مقصد سے ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں: ایک ایذا کی کمی جو شرعاً مستحب ہے اور اس پہلو سے اس میں کوئی قباحت نہیں۔ مگر دوسرا پہلو یہ ہے کہ ممکن ہے بجلی کے جھٹکے سے حواس معطل کرنے کے نتیجہ میں ذبیحہ کا خون پوری توانائی اور آزادی کے ساتھ نہ نکلے جو مقصودِ شارع کے خلاف ہے۔ اگر یہ تحقیقی طور پر ثابت ہو جائے کہ بے ہوشی سے پہلے اور بے ہوشی کے بعد کسی بھی جانور کے ذبح کے بعد خون نکلنے میں کوئی فرق نہیں آتا تو کوئی حرج نہیں ہوگا۔ مگر ذرا بھی فرق موجود ہونے کی صورت میں اس کا جواز بھی ممکن نہ ہوگا کجا کہ اس کا استحسان و استحباب۔ اضطرار میں لحم خنزیر بھی جائز ہے مگر اختیار میں ایک ماکول اللحم جانور کے ذبیحہ کا ایک قطرۂ خون بھی حرام۔

دوسرے سوال میں حلق کی نلی کو لمبائی میں چیرنے کا مسئلہ دریافت کیا گیا ہے:
اس سوال میں تین شاخیں ہیں: (۱) ذبح بطریق مشروع کی جگہ حلق کو لمبائی میں چیرنا جائز ہے یا نہیں؟ (۲) اگر جائز نہیں ہے تو کیا اس کے بعد چھری چلا کر حلق کاٹا جائے؟
(۳) اگر جائز نہیں ہے تو چھری پھیرنے سے پہلے حلق کی نلی کا لمبائی میں کاٹنا مناسب ہے یا نہیں؟
'مشینی ذبیحہ' تحقیق کی رو سے ذبح اختیاری ہے اور اس میں ذبح اور نحر حسب نوع حیوان ضروری ہے۔ اگر نلی چیرنے کی شکل نحر کے ہم معنی ہے جو ذبح کے جانوروں میں عمل میں لایا جا رہا ہے تو یہ استحباب کے خلاف ہے اور اگر نلی کا چیرنا نحر کے ہم معنی نہیں ہے جو ذبح کے جانوروں میں عمل میں لایا جا رہا ہے تو یہ استحباب کے خلاف ہے اور اگر نلی کا چیرنا نحر کے ہم معنی نہیں ہے بلکہ اصلاً چھری پھیر کر ذبح ہی کرنا ہے تو کسی حال میں ذبح سے قبل نلی چیرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نلی چیرنا ایذا رسانی تو ہے ہی، جانور کو قبل از ذبح موت سے دوچار بھی کرنا ہے۔ لیکن اگر یہ نحر کے ہم معنی ہی ہے مگر استحباباً بعد میں چھری چلا کر حلق کاٹا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اگرچہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔
تیسرے سوال میں مشینی چھری کے بٹن کو مثل کمان اور تیر قرار دے کر مشینی ذبیحہ کا حل دریافت کیا گیا ہے۔
اس کا جواب تفصیل سے آچکا ہے اور یہ مثال یقیناً درست ہے مگر نقطۂ مماثلت یہ نہیں ہے کہ کمان ذابح کے ہاتھ میں رہ جاتی ہے یا نہیں، بنیاد یہ ہے کہ بٹن کو دبا کر مشینی چھری چلانے والا ارسال آلہ (تیر) کرنے والے کے مشابہ ہے یا نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مشابہت ہے۔
چوتھے سوال میں ایک ایسے ذبیحہ کا حکم زیر سوال ہے جس کی گردن خطأً کٹ کر الگ ہو گئی ہو۔
جواب یہ ہے کہ اس طرح کی مشینی غلطی شاذ و نادر یعنی ۲ فی صد تک ہو تو اس کا کھانا حلال ہے۔ قصداً اور لاپرواہی سے ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ دراصل کسی چیز کی رخصت اور بات ہے مگر اسے معمول بنا لینا بالکل دوسری بات ہے۔

مشینی ذبیحہ سے ملتی جلتی مزید شکلیں

مروجہ مشینی ذبیحہ سے ملتی جلتی اور شکلیں بھی سامنے آسکتی ہیں: مثلاً

(۱) ایسا خودکار (Automatic) چاقو ہو جس کو ہاتھ میں لے کر بٹن دباتے ہی وہ حسبِ منشاء ذبیحہ کی گردن پر خود بخود چلنے لگے۔ غالباً اس کے جواز میں کوئی اشکال اس کے سوا نہ ہو کہ ذابح کی قوت کے بجائے مشین کی قوت صرف ہوئی۔ اس کی مثال ایسی ہی ہوئی جیسے کسی کمزور آدمی کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر کوئی دوسرا شریک (فی الذبح) ذبح کرے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ذابح وہی کمزور شخص ہے جو اصلاً ذبح کرنے والا ہو نیز ارسالِ جوارح کی شکل میں بھی ذابح کی کوئی قوت صرف نہیں ہوتی۔

(۲) ذبح کے لیے کوئی ایسی مشین ہو جو ریموٹ کنٹرول سے چلے، یہ صورت بھی بٹن والی مشین کے مشابہ ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ ذابح کا فاصلہ آلۂ ذبح اور ذبیحہ سے نہ صرف کچھ مزید بڑھ جاتا ہے بلکہ ذبیحہ سے ذابح کا ربط درمیان میں مرئی سے غیر مرئی بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ارسالِ جوارح معلمہ کی ہو سکتی ہے جس میں آلۂ ذبح یعنی جوارح سے ذابح کا کوئی مادی ربط نہیں ہوتا۔

(۳) ایسی مشین ہو جو بجائے کسی جسمانی عمل کے محض لفظی ہدایت (Word instruction) پر چلے یا روبوٹ (Robot) کے ذریعہ ذبح کرایا جائے، اس کی مثال بھی جوارح معلمہ کی ہے۔

(۴) ایسی مشین ہو جس سے متعدد چھریاں منسلک ہوں اور سب الگ الگ عملِ ذبح انجام دیں۔ اس کے جواز میں بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیے کیونکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے کئی تیروں والی کمان ہو جو بیک عملِ ذابح چلے، یا جیسے متعدد سدھائے ہوئے شکاری درندوں کے ذریعہ بیک ارسال شکار۔

(۵) کوئی ایسی مشین ہو جس میں مرکزی بٹن (Main switch) اور چھری کے درمیان ریگولیٹر یا کنٹرولر قسم کی کوئی چیز ہو جس سے چھری کو کنٹرول کرنے، اسے روکنے اور چلانے یا اس کی حرکت کو ایڈجسٹ کرنے کا کام لیا جاتا ہو۔ تو اس میں ضروری ہوگا کہ بٹن پر تسمیہ کے وقت ریگولیٹر سے کام لینے والا بھی اس کے استعمال کے وقت تسمیہ پڑھے، خواہ ذابح کے قائم مقام کی حیثیت میں یا شریک کے طور پر۔

مشینی عمل کے چند خصوصی مسائل

(الف) مذکورہ بالا تمام صورتوں میں بجلی فیل ہونے یا مشین کی قوت محرکہ کے منقطع ہونے سے مشین رک سکتی ہے یا بطور خود مشین میں کوئی نقص (Defect) پیدا ہو سکتا ہے۔ لہٰذا مشین کی مرمت یا اس کی قوتِ محرکہ کی بحالی کے بعد مشین کے دوبارہ چلنے پر بھی تسمیہ پڑھنا چاہیے

کیونکہ آلہ کے رکنے سے عمل بھی منقطع ہو چکا ہے ایک طرح کی تبدیلیٔ مجلس بھی ہو گئی۔

(ب) مشینی ذبیحہ میں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص بغیر کسی ارادۂ ذبح اور تسمیہ کے یونہی مشین کو اسٹارٹ کر کے چھوڑ دے، اب کوئی مشین چلتی دیکھ کر اپنا جانور چلتی مشین سے ذبح کرانا چاہے تو ذابح کون ہے اور تسمیہ کب اور کس پر فرض ہے؟ یا فرض کریں کہ کوئی تسمیہ کے ساتھ مشین چلا کر اپنا جانور ذبح کر لے اور مشین کو یونہی چلتی چھوڑ دے۔ اس کے بعد کوئی شخص چلتی مشین سے اپنا جانور ذبح کرانا چاہے تو کیا پہلا تسمیہ کافی ہوگا یا دوسرے شخص کو بھی تسمیہ پڑھنا ضروری ہوگا۔ مذکورہ دونوں صورتوں میں بعد کے شخص پر تسمیہ ضروری ہوگا کیونکہ اولاً تو وہی ذابح کا نائب ہے، دوسرے ذبیحہ کا مسمّیٰ علیہ ہونا ضروری ہے۔

علماءِ کویت کے فتویٰ پر ایک نظر

علماءِ کویت کے ۱۵ نکاتی فتویٰ نامہ میں دو باتیں محلِ نظر ہیں:

اول، فتویٰ نامہ کی شق ۹ میں درج ہے کہ "ہاتھ سے ذبح کرنا ضروری ہے، مشینی چھری کا استعمال کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے۔" نیز فتویٰ نامہ کی تمہیدی گفتگو سے مشینی ذبیحہ کے مطلقاً ناجائز ہونے کا تاثر ملتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو اس سے اتفاق ممکن نہیں۔ اس پہلو پر مقالہ میں گفتگو ہو چکی ہے۔ لیکن اگر بعض ممالک میں مروج مشینی ذبیحہ کی ناقص کارکردگی دیکھ کر کہ اس میں شرائط ذبح کی تکمیل نہیں ہو پاتی، بلکہ بسا اوقات حلال ذبائح کے ساتھ شرعاً مردار ذبائح بھی خلط ملط ہو جاتے ہیں، ان کی یہ رائے بنی ہو تو یہ درست ہے اور اس سے کامل اتفاق ہے۔

دوم، فتویٰ نامہ کی شق ۵ میں درج ہے کہ "..... دن بھر کے ذبح کے کام میں صرف شروع کرتے وقت ایک مرتبہ بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوگا، بشرطیکہ ذبح کرنے والا ایک ہی چھری استعمال کرتا رہے، اور درمیان میں کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، ورنہ اس وقت دوبارہ بسم اللہ پڑھنا ہوگا۔"

مندرجہ بالا شق میں دن بھر کے مسلسل عملِ ذبح بیک تسمیہ کے لیے دو شرطیں مذکور ہیں: ایک یہ کہ ایک ہی آلۂ مسمّیٰ علیہ کا استعمال ہو اور کسی دوسرے کام میں مشغولیت یعنی تبدیلیٔ مجلس نہ ہو۔ گویا اصحابِ فتویٰ کے نزدیک 'ذبح اختیاری' میں 'آلہ پر بوقتِ عمل' تسمیہ واجب ہوتا ہے، چنانچہ جب تک ذابح آلۂ مسمّیٰ علیہ کو بغیر تبدیلیٔ مجلس استعمال کرتا رہے، ذبح درست ہوگا کیونکہ آلہ بھی مسمّیٰ علیہ ہے اور عمل بھی مسلسل جاری ہے۔ البتہ ان کے نزدیک آلہ کی تبدیلی کی صورت میں

نئے آلہ کے لیے نیا تسمیہ پڑھنا ضروری ہوگا نیز اس لیے بھی تسمیہ ضروری ہوگا کہ تبدیلی مجلس سے 'یک عملی' میں خلل واقع ہوگیا۔

لیکن یہ رائے ہماری نظر میں درست نہیں ہے کیونکہ 'ذبح اختیاری' میں تسمیہ آلہ پر نہیں بلکہ مذبوح پر واجب ہے، لہٰذا تبدیلی آلہ سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مثلاً کوئی شخص چھری لے کر کسی جانور کو ذبح کرنے کے لیے پچھاڑے اور تسمیہ پڑھ لے، اس کے بعد چھری بدل دے اور دوسری چھری سے ذبح کرے تو یہ ذبیحہ جائز ہوگا لیکن تسمیہ کے بعد پچھاڑے ہوئے جانور کو بدل دے تو ناجائز ہوگا۔ دراصل 'آلہ پر تسمیہ' ذبح اضطراری کا وصف ہے، اس لیے وہیں آلہ کی تبدیلی کا اعتبار واثر ہوگا نہ کہ 'ذبح اختیاری' میں۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی نئی پیشکش

عہد نبوی کا نظام حکومت

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سیرتِ نبوی اور اس کے مختلف پہلوؤں پر اب تک چھوٹی بڑی بے شمار کتابیں لکھی جاچکی ہیں اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ لیکن اس کتاب میں اس لحاظ سے جدت اور ندرت پائی جاتی ہے کہ وہ ایسے موضوعات پر مشتمل ہے جن سے کتب سیرت میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ ابتدا میں عہد رسالت میں ریاست کے تدریجی ارتقا پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے پھر اس کے دور مبارک میں شہری نظم ونسق اور فوجی، مالی اور مذہبی نظاموں سے مفصل بحث ہے۔ اسلامی تاریخ اور سیرت نبوی پر پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا خاص موضوع ہے۔ ان کا نام اعلیٰ تحقیقی معیار کی ضمانت ہے۔

کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری سکریٹری ادارہ اور نائب امیر جماعت اسلامی ہند کا مختصر اور مفید مقدمہ بھی ہے۔

آفسٹ کی خوبصورت طباعت، عمدہ کاغذ، صفحات ۱۳۶ قیمت ۳۰/- زیادہ منگوانے پر خصوصی رعایت

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ

ملّی سلامت پارٹی

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

مئی ۱۹۷۱ء میں ملّی نظام پارٹی کی اسلامی جدوجہد اور عوامی مقبولیت سے گھبرا کر ترکی کے فوجی عناصر نے انقلاب برپا کر دیا اور پارٹی کو خلاف قانون قرار دے کر اس کی تمام سرگرمیوں پر پابندی لگا دی تاکہ ملک سیکولر اتاترک نظریہ کی راہ پر گامزن رہے اور اسلامی نظام کی راہ ہموار نہ ہو سکے۔ بدلتے ہوئے حالات میں تحریک اسلامی ترکی کے سربراہ پروفیسر نجم الدین اربکان نے نئی حکمت عملی اختیار کی اور ۱۱ اکتوبر ۱۹۷۲ء کو ملی سلامت پارٹی کے نام سے ایک نئی جماعت تشکیل دی۔

۱۹۷۳ء میں پارلیمانی انتخابات ہوئے تو ملّی سلامت پارٹی نے اس میں شرکت کی ۱۱ فیصد ووٹ حاصل کر کے اور ۴۸ نمائندوں کو فتحیاب بنا کر پروفیسر نجم الدین اربکان نے ثابت کر دیا کہ اسلام سے محبت و عقیدت کا جذبہ ترکی قوم میں موجود ہے۔ ۱۹۷۷ء کے انتخابات میں پارٹی نمائندوں کی تعداد گھٹ کر نصف ہو گئی لیکن اس کے سیاسی اثرات اتنے وسیع اور مستحکم ہو گئے تھے کہ متعدد بار مخلوط حکومتوں میں اسے شامل کیا گیا۔ ۱۹۷۸ء کے ایرانی انقلاب کا اثر ترکی عوام پر بھی پڑا اور مغرب کے خلاف نفرت اور اس سے جہاد کے جذبات نے ترکی مسلمانوں کے دلوں میں بھی انگڑائی لی ملّی سلامت پارٹی اور اس کے رہنما قومی اور بین الاقوامی سطح پر ایک بار پھر ہر دل عزیز اور سوالیہ نشان بن گئے اور ترکی میں اسلامی انقلاب کی دھمک سنائی دینے لگی کہ ۱۲ ستمبر ۱۹۸۰ء کو فوج کے ایک دستے نے انقلاب برپا کر کے عوامی حکومت کا خاتمہ کر دیا، پارلیمنٹ توڑ دی اور اقتدار پر قابض ہو کر اسلام پسندوں کے خلاف قانونی اور سیاسی کارروائیوں کا آغاز کر دیا۔ پروفیسر اربکان کو اس جرم میں حوالۂ زنداں کر دیا گیا کہ انھوں نے سیاسی مقاصد کے لیے اسلام کو استعمال کیا تھا اور ملک کے سیکولر کردار کو چیلنج کیا تھا۔ تاہم فوجی جرنیلوں کو اس بات کا اچھی طرح احساس ہو گیا کہ اب پچھلی تین دہائیوں میں ترکی سیاست

میں جو ارتقا ہوا ہے اور اسلام سے محبت و عقیدت کے جذبات میں جو تیزی آئی ہے اسے زیادہ دنوں تک دبایا نہیں جا سکتا۔

۱۹۶۱ء میں دستور میں جو ترمیمات ہوئی تھیں انہی پر اب تک عمل درآمد ہو رہا تھا۔ اس ترمیم شدہ دستور نے ۱۹۲۰ء کے دستور کے سیکولر کردار کو محفوظ رکھا تھا اس دستور کے مطابق مندرجہ ذیل قوانین و دفعات کو نہ عدالت عالیہ میں چیلنج کیا جا سکتا تھا اور نہ اس میں کسی قسم کی ترمیم یا حذف و اضافہ ممکن تھا۔

۱۔ وحدت تعلیم سے متعلق قانون۔
۲۔ مغربی ہیٹ کے استعمال سے متعلق قانون۔
۳۔ خانقاہوں اور زوایا پر پابندی سے متعلق قانون۔
۴۔ سول میرج پر مشتمل سول لاء کی دفعہ۔
۵۔ بین الاقوامی اعداد کو اختیار کرنے سے متعلق قانون۔
۶۔ لاطینی حروف سے متعلق قانون۔
۷۔ آفندی، بے، پاشا اور دوسرے خطابات کے استعمال کی ممانعت کا قانون۔
۸۔ متعین لباسوں کے استعمال پر پابندی سے متعلق قانون[۱]

اس دستور میں ملک کے سیکولر کردار سے متعلق تمام قوانین کا اندراج کرنا ضروری نہیں سمجھا گیا۔ تنسیخ خلافت کی دفعہ بھی غیر ضروری ہو گئی کیونکہ دستور کے مجوزین کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہ آ سکتی تھی کہ خلافت کا کبھی احیاء ہو سکے گا۔ ڈائرکٹوریٹ جنرل آف ریلیجیز افیرز کی جگہ اب ڈائریکٹوریٹ آف کلٹس (Directorate of cults) نے لے لی تھی جس میں شیعہ سنی کردار کی کوئی صراحت نہ تھی۔ یہاں اس امر کا تذکرہ نامناسب نہ ہوگا کہ دستور کی بعض دفعات پہلے ہی منسوخ ہو گئی تھیں۔ مثال کے طور پر اذان ترکی زبان میں دینے اور مزارات پر حاضری کی ممانعت کی تنسیخ پہلے ہی عمل میں آ چکی تھی۔ ان تین دہائیوں میں مذہبی آزادی اور عبادات و اعتقادات کی انجام دہی کی سرکاری اجازت کو بعض ماہرین سیاست نے مستحکم و منضبط جمہوریات کے قابل تعریف اور خوشگن پہلو سے تعبیر کی اور پانچ سو میٹر کے دائرہ پر مشتمل "صرف ایک مسجد ایک میونسپل ایریا میں" ۱۹۳۰ء کی سرکاری و رسمی اجازت کی جگہ اب وسیع پیمانے پر مساجد کی تعمیر و آبادکاری کو حکومت کا فراخدلانہ اقدام اور سیکولر جمہوریہ کا مثبت اور تعمیری قدم قرار دیا۔[۲] حالانکہ یہ سیاسی تجزیہ

بالکل غیر متوازن، غیر ایماندارانہ اور یک رخا تھا۔ حقیقت میں یہ ترک قوم کی اسلام کی طرف واپسی کی دلیل تھی اور مفاد پرست اور طالع آزما حکومت نے عوامی مطالبہ اور دباؤ سے مجبور ہو کر مذہبی آزادی کے خلاف عصبیت اور تشدد میں قدرے تخفیف کی تھی۔

۱۹۶۱ء کے دستور کی دفعہ ۲ کے مطابق سیکولرزم ریاست کا سنگ بنیاد ہے۔ دفعہ ۹ کا اعلان ہے کہ:

"No individual can exploit religion with the aim of changing the social, economic, political or legal structure of the state so as to promote religious principle, neither can he use religion to promote his personal or political interests".

(کوئی فرد ریاست کے سماجی، معاشی، سیاسی یا قانونی ہیکل میں ترمیم و تبدیلی کی خاطر مذہب کا استحصال نہیں کر سکتا کہ مذہبی اصولوں کو وہ فروغ دے سکے نہ وہ اپنے نجی یا سیاسی مفادات کی تحصیل کے لیے مذہب کا سہارا لے سکتا ہے)

دلچسپ بات یہ ہے کہ اسی دفعہ میں مذہبی حقوق کی ضمانت بھی تمام شہریوں کو فراہم کی گئی ہے۔ دفعہ ۱۲ مذہبی مساوات کی تلقین کرتی ہے۔ دفعہ ۵۷ کی عبارت کے مطابق تمام سیاسی جماعتوں سے مطلوب ہے کہ وہ سیکولرزم کے اصولوں سے ہم آہنگ رہیں۔ دفعہ ۲۱ کا اصرار ہے کہ مذہبی تعلیم کو جدید تعلیم و سائنس سے ہم آہنگی رکھتے ہوئے جاری رہنا چاہیے۔ ضابطۂ فوجداری (Turkish Criminal Code) دفعہ ۱۶۳ کے تحت ان تمام دفعات کی تنفیذ ناگزیر ہے۔ اسی ضابطہ کی دو مزید دفعات ۲۴۱ اور ۲۴۲ کے مطابق مذہب کا سیاسی استعمال فوجداری جرم اور واجب التعزیر ہے۔ دفعہ ۲۴۱ مذہبی رہنماؤں پر یہ بندش لگاتی ہے کہ وہ ریاست کے قوانین کی لادینیت کاری کے خلاف عوامی اظہار نہ کریں جبکہ دفعہ ۲۴۲ کا اعلان ہے کہ حکومت کے خلاف سول نافرمانی کی تحریک چلانے یا بغاوت کرنے کے لیے سرکاری مذہبی منصب یا خطاب کا استعمال سخت سزاؤں کا موجب ہے۔ دستور کی ایک اور دفعہ جو تنظیمیں اور انجمنیں تشکیل دینے سے متعلق ہے، ان جماعتوں کو خلافِ قانون قرار دیتی ہے جو مذہبی بنیاد پر تشکیل پائیں۔ دفعہ ۱۶۳ ان افراد اور گروہوں کو بھی قابل سزا

قرار دیتی ہے جو سیکولرزم کے اصولوں کو خطرہ میں ڈالیں اسی طرح سیاسی پارٹیوں کی تاسیس سے متعلق ایکٹ بھی مذہب کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر بندش لگاتا ہے۔[۵۳]

دستور کی ان دفعات اور پارلیامنٹ کے ان ضوابط کی وجہ سے ترکی کے اسلام پسند حلقے کھل کر سیکولرزم کی مخالفت کر سکتے ہیں نہ مذہب کی علانیہ ترویج واشاعت کا کام کر سکتے ہیں اسی وجہ سے ترکی میں احیاء اسلام کی سرگرمیاں سیاسی راہ سے، تدریج کے ساتھ اور قواعد وضوابط اور دستوری دفعات کے دائرہ میں رہ کر انجام پاتی ہیں۔ ملی نظام پارٹی کو عدالتی حکم کے تحت اسی وجہ سے غیر قانونی قرار دے دیا گیا تھا کہ اس نے اسلام کا نام لے کر ملکی قوانین میں خلل اندازی کی تھی۔ ۱۹۸۰ء میں ملی سلامت پارٹی کی مخلوط حکومت کے باوجود ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۱۶۳ کا نفاذ کیا گیا اور دوسری سیاسی جماعتوں سمیت ملی سلامت پارٹی بھی خلاف قانون قرار دے دی گئی اور ملک میں فوجی حکومت قائم ہو گئی۔

ترکی میں فوجی عناصر کی سیکولرزم اور کمالیت سے غیر مشروط وفاداری ہی اسلامی عناصر کی راہ میں واحد رکاوٹ نہ تھی بلکہ ترکی سول کوڈ۔ جو سوئزرلینڈ کے ضابطۂ دیوانی سے مختلف نہ تھا۔ آج بھی پرسنل لا کی روح ہے اور سماجی وعمرانی تغیرات کی راہ میں مضبوط چٹان بن کر کھڑا ہے کیونکہ طبقہ اشرافیہ جو ذرائع ابلاغ پر حاوی ہے اور جو سول کوڈ کی تنفیذ کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے: ججوں، وکیلوں، عوامی محتسبین، پروفیسروں اور انتظامیہ پر مشتمل ہے اور یہ طبقہ سیکولرزم کی گود میں پروان چڑھا ہے اور انہی اداروں میں اس کی تعلیم وتربیت ہوئی ہے پھر اس پر مستزاد یہ کہ ترکی میں بنیادی تبدیلی کے لیے پارلیمانی قانون سازی اور سیاسی جوڑ توڑ کافی نہیں ہے کیونکہ سماجی سطح پر بااثر طبقہ کے مفادات اور اس کی ذہنیت سیکولرزم کو تحفظ فراہم کر رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ترکی میں متعدد بار سیکولر نظریات کے دفاع کے نام پر عسکری انقلاب آیا اور عوام کی جانب سے اس کی منضبط وموثر مخالفت ومزاحمت نہ ہو سکی اس کے علاوہ دو اہم عوامل مزید کارفرما ہیں:

۱۔ ترکی میں مذہبی تعلیم کے ماہرین، علماء شریعت اور محققین علوم اسلامیہ کی سخت کمی ہے مساجد ومدارس میں کام کرنے والے مفتیوں اور علماء کو وہ مقام ومرتبہ حاصل نہیں ہے جس سے وہ کسی تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہو سکیں۔ وہ ڈائریکٹوریٹ جنرل آف ریلیجیز افیرز سے متعلق ہوتے ہیں اور تنخواہ دار ملازم ہونے کی وجہ سے ریاست کی متعین پالیسی سے باہر قدم نہیں نکال سکتے۔

۲۔ ترکی میں مذہب کو کلیدی و مرکزی مقام حاصل نہیں ہے اور حکومت سے بے اطمینانی اور سیاسی اضطرابات کے اظہار کے لیے دوسرے ادارے اور پلیٹ فارم موجود ہیں جبکہ ایران کے حالیہ انقلاب میں مذہب ہی آغاز سے انجام تک کلیدی کردار ادا کرتا رہا۔

تحریک اسلامی کی معاشی منصوبہ بندی

۱۹۴۶ء میں جب کثیر الجماعتی سیاسی نظام رائج ہوا تو مذہبی شعائر و عبادات کی انجام دہی کی آزادی نہ دینے کا مسئلہ شد و مد سے اٹھا اور تمام سیاسی پارٹیوں نے حکمراں جماعت رپبلکن پیپلز پارٹی پر الزام لگایا کہ وہ اسلام کو پابہ سلاسل کرتی جارہی ہے۔ گزشتہ ۲۷ سالوں سے برسر اقتدار حکمراں جماعت کے مقابلے میں یہ سیاسی جماعتیں اسلام کے سلسلہ میں زیادہ مخلص، وفادار اور سنجیدہ نہ تھیں بلکہ انھوں نے ایک عوامی مطالبہ کو اپنے منشور میں شامل کرکے انتخابی سیاست میں فتحیاب ہونا چاہا تھا اور اس طرح مذہبی استحصال کرکے اقتدار تک رسائی حاصل کرنا ان کا نصب العین تھا۔ چنانچہ ۱۹۵۰ء میں پارلیمانی انتخاب ہوا تو یہ ساری پارٹیاں ناکام و نامراد ہوئیں اور عوامی تائید و حمایت سے محروم ہونے کی وجہ سے صفحۂ سیاست سے مٹ گئیں۔ وہ پارٹیاں حسب ذیل تھیں:

۱۔ Party of National Development

۲۔ Party of Social Justice,

۳۔ Cultivator Peasant Party

۴۔ Party of Purification-Protection.

۵۔ Party of Islamic Protection

۶۔ Kurdish Conservative Party.

ڈیموکریٹ پارٹی (DP) جس نے حکمراں جماعت کو شکست دے کر حکومت تشکیل دی تھی، مذہبی آزادی کی علمبردار ہونے کے ساتھ متعدد بنیادی مسائل سے بھی دلچسپی لے رہی تھی خاص طور سے کسانوں کے مسائل پر بھرپور توجہ دینے کا اس نے وعدہ کیا تھا اس سے پہلے رپبلکن پیپلز پارٹی کا رویہ کسانوں اور عوام کے ساتھ بے نیازی، تجاہل اور اعراض کا تھا۔ آرنلڈ لیڈر نے اس صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"تنظیمات کے دور کے بعد مغرب نے طبقہ اشرافیہ کی زندگی اور سماجی تعلقات ور وابط پر قابل لحاظ اثرات مرتب کیے مگر مقامی معززین اور نواحی کے کسانوں کی تہذیب وثقافت سے مغرب کا کوئی تعامل نہ ہو سکا۔ گرچہ مذہب کے عوامی اور سرکاری تصورات کے درمیان فرق مرکز اور نواحی کے درمیان ثقافتی تفریق کا ایک عامل رہا ہے تاہم اسلام کی عوامی مقبولیت نے بھی دونوں کے درمیان رشتہ وارتباط قائم کیا ہے۔ یہ ارتباط اس وقت ختم ہوگیا جب سیکولر رجحان سے غیر مطمئن مذہبی مقتدرین نے مرکز پر سخت تنقیدیں کیں اور ان عوام کے روایتی کلچر کے احیاء کی تائید وتصدیق کی جن کے غیر متشدد اسلامی عقائد واعمال کی وہ مخالفت کر چکے تھے۔ مرکز اور نواح کے درمیان اس نئی تہذیبی تفریق وتقسیم نے راسخ الاعتقاد اسلام کو نواحی تہذیب کی حمایت میں کھڑا کر دیا۔"

۱۹۵۰ء کی سیاست کے تعلق سے یہی مصنف آخر میں نتیجہ نکالتا ہے کہ:۔

"گرچہ مرکزی سطح پر ڈیموکریٹک پارٹی کے بہت سے رہنما بھی CHP کے لیڈروں کی طرح بیوروکریٹ طبقہ ہی کا حصہ سمجھے جاتے تھے مگر تھوڑے ہی عرصہ میں ڈیموکریٹ پارٹی کی شناخت نواحی آبادی کی تہذیب وثقافت کے ساتھ خاص ہوگئی۔ ترکی سیاست میں ڈیموکریٹ پارٹی کو یہ اوّلیت حاصل ہے کہ اس نے دیہاتیوں اور نواحی کی آبادی والوں کو اپنی پارٹی میں شامل کیا۔ اسی وجہ سے CHP کے بعض رہنماؤں نے ڈیموکریٹک پارٹی کے ممبروں کو اُجڈ اور گنوار کا خطاب دیا۔ ڈیموکریٹ پارٹی کے رہنماؤں نے اسے پارٹی کے عوامی کردار کا ٹھوس ثبوت تصور کیا اور مرکز کے قابل نفرت رویہ کے برعکس خود کو کسانوں اور دیہاتیوں کے کاز کا علمبردار باور کرانے کے لیے انھوں نے تمام ممکنہ تدابیر اختیار کیں۔[۹۵]

اس نئی سیاسی صورت حال میں زراعتی پیداوار سے انکم ٹیکس کے خاتمہ، زراعتی قرضوں کی سہولیات اور زراعت کو فروغ دینے کے لیے سڑکوں کی تعمیر اور ذرائع نقل و حمل کی فراوانی کی تدابیر اختیار کرنے کا اعلان کیا گیا پچھلی حکمراں جماعت نے کسانوں اور دیہاتیوں

کو بندھوا مزدور سمجھ رکھا تھا اور ترکی میں تجدد و تجدید کی مہم کی کامیابی کے لیے انھیں بطور وسیلہ استعمال کیا تھا یہی وجہ تھی کہ DP وزیراعظم عدنان مندریس نے ایک تقریر میں کہا تھا:

"ہم کیا کریں گے؟.... سڑکیں نہیں ہیں؟ ہم انھیں تعمیر کریں گے۔ ہم پانی اور سڑکوں کو گاؤں تک لے جائیں گے۔ زمین زرخیز نہیں ہے؟ ہم اسے زرخیز بنانے کی تدابیر تلاش کریں گے۔ ہم زمینوں سے محروم دیہاتیوں کو زمین فراہم کریں گے۔ رہائش کے لیے گھر نہیں ہیں؟ سیمنٹ فیکٹریاں نہیں ہیں، کھانے کا بحران ہے؟ ہم شکر کے کارخانوں کی تعمیر کا آغاز کریں گے۔ نامناسب لباس ہیں؟ ہم کپڑے کے کارخانوں کی توسیع کریں گے....."[۵۶]

تیس سال کے بعد بھی ترکی سیاست مذہب اور اقتصادیات، کے معجون مرکب کے گرد گھومتی رہی۔ لادین عناصر ترکی کو کمالی سیکولرزم کی طرف لوٹانے کی جدوجہد کرتے رہے اور ڈیموکریٹ پارٹی کے لیڈران مذہب کی حمایت لے کر اس کے محدود تصور ہی پر قناعت کرتے رہے۔ چنانچہ ۱۹۶۶ء میں وزیراعظم سلیمان دیمیریل نے، جس کی حکومت ۱۹۸۰ء کے فوجی انقلاب کے ذریعہ منقطع ہوگئی تھی، اسی طرح کے مباحثہ کا آغاز کیا تھا کہ اپنے کو مسلمان قرار دینا یا خدا کا حوالہ دینا ہمیشہ سیاسی مقاصد کے لیے مذہب کے استحصال کا ذریعہ بنتا رہا ہے لیکن اس طرح کے اعلانات کو رجعت پسندی نہیں قرار دیا جاسکتا۔[۵۷]

ملی سلامت پارٹی نے مذہب کے اس روایتی تصور اور لادینیت کاری کے علی الرغم تحریک اسلامی کی نمائندگی کا آغاز کیا۔ اس نے ترکی قوم کی معاشی صورت حال کا جائزہ لیا اور اس نتیجہ تک پہونچی کہ اس معاشی زبوں حالی کے ذمہ دار مغرب کے سرمایہ دارانہ عیسائی مفادات ہیں۔ مغربی اقوام اپنی مصلحتوں اور سیاسی و معاشی منفعتوں کے پیش نظر اس کی معیشت کو زوال پذیر رکھنا چاہتی ہیں اور اس زوال سے نجات پانے کے لیے ترکی کو (European - (ECC: Economic Community) کے سحر سے نکلنے کی جدوجہد کرنی چاہیے کیونکہ یہ تنظیم 'مغربی مسیحی سرمایہ داری' کی معاشی پالیسی کے اردگرد گھومتی ہے۔ پارٹی کا موقف یہ تھا کہ ترکی قوم کی صنعت کاری کی مہم خود کفیل اور خود انحصاری کی حامل ہو اور جاپان کی مثال کو سامنے رکھ کر صنعت کاری کی تحریک میں وہ مغرب کا مقابلہ کرے۔ صنعتی میدانوں میں استحکام و استقلال کے حصول کے اس موقف نے عوامی مقبولیت حاصل کی اور ملک کے سنجیدہ اور مخلص طبقے

پارٹی کی طرف متوجہ ہوئے۔ اوسط درجے کے صنعت کار، تجّار اور معاشی ماہرین نے پروفیسر نجم الدین اربکان کی اس پالیسی کی تائید وحمایت کی جو انجینرنگ کے پروفیسر ہونے کے علاوہ واٹر پمپ بنانے والی ایک چھوٹی فیکٹری (Sun Motor Industries) کے مالک بھی تھے۔ پارٹی بینک سود اور اس کے ذریعہ تقسیم ہونے والے سودی قرضوں کے بھی خلاف تھی اس کا علانیہ موقف تھا کہ ملکی معیشت کو سود سے پاک ہونا چاہیے۔

ملّی سلامت پارٹی نے ترکی کی مغرب کاری Westernization. کے خلاف سخت نوٹس لیا۔ رقص وسرود کے پروگراموں اور مغربی تھیٹروں کو ترکوں کی حقیقی تہذیب کا دشمن قرار دیا اور اس طرح کے تفریحی کلبوں اور ثقافتی بدعات کو ترکی تہذیب وتمدن کی مغرب کاری کا وسیلہ ٹھہرایا۔ ترکی معاشرہ کو پارٹی نے روبہ زوال قرار دیا کیونکہ بڑوں کا ادب واحترام اس معاشرہ سے رخصت ہو رہا ہے اور اختلاطِ صنفین نے اسے توڑ پھوڑ کر رکھ دیا ہے۔[۹۵]

سماجی تغیرات

ملّی سلامت پارٹی کی عوامی مقبولیت اور اس کے روزافزوں اثرات کی ایک وجہ ماہرین عمرانیات نے بدلتے ہوئے سماجی حالات کو قرار دیا۔ ۱۹۶۰ء۔ ۱۹۷۸ء کے وقفہ میں ترکی کی اوسط فی کس سالانہ پیداوار ۳۶٪ رہی ہے جس سے ترکی کی اقتصادی ترقی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔[۹۶] ملک کی آبادی ۱۹۴۰ء میں ۱۷ ملین تھی جو ۱۹۸۰ء میں بڑھ کر ۴۶ ملین ہوگئی۔ ۱۹۳۵ء میں ۱۷ فیصدی آبادی شہروں میں رہائش پذیر تھی مگر ۱۹۸۰ء میں شہری آبادی بڑھ کر ۴۶ فیصد ہوگئی اور یہ[۹۷] تبدیلی دراصل اُن ترقیات کی وجہ سے ممکن ہوئی جو ۱۹۶۰ء کے بعد عمل میں آئیں۔ چنانچہ آٹھویں دہائی میں ترکی کی صورت حال یہ تھی کہ یہ مشرق وسطیٰ میں واحد ملک تھا جس کے دو بڑے شہروں کی بڑھتی ہوئی آبادی کی شرح ۵ فیصد سالانہ تھی۔ دیہاتوں اور نواحی علاقوں سے شہروں اور قصبات کی طرف یہ مہاجرت ملکی سیاست اور سماجی کیفیت میں بنیادی تغیر کی وجہ بنی۔

پانچویں دہائی میں ایک ترک ماہر عمرانیات (Behice Boran) کے تجزیے کے مطابق انقرہ میں اقامت اختیار کرنے والے دیہاتیوں اور کسانوں کا رویہ شہری اصول وضوابط کے تئیں جارحانہ تھا۔ وہ شہر کے ٹریفک اصول وقواعد اور جدید اقدار سے شعوری طور پر بے نیاز نظر آتے تھے مگر رفتہ رفتہ اس رویہ میں تبدیلی آئی اور وہ "مہذب معاشرہ" کی اخلاقیات

سے مانوس ہوتے گئے۔ اس بے نیازی اور شعوری اعراض کی دو وجوہات مندرجہ بالا مصنف نے بتائی ہیں: ایک یہ کہ متعدد افراد یکایک سیاست کی تبدیلی سے قومی شہرت کے حامل قرار پائے اور انھوں نے اس بے نیازی اور لاعلمی کو کسی قسم کا نقص محسوس نہ کیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زندگی کے تمام معاملات میں یوروپ کی تقلید، جو کمالی نظریہ کا ماحصل تھی، پر ترکوں نے کڑی تنقیدیں شروع کر دیں اور مغرب کی نقالی پر وہ چیں بہ جبیں ہونے لگے [۱۱]

عمرانیاتی تجزیوں کے مطابق ترکی میں شہروں کی طرف نوامی آبادی کی مہاجرت کے علاوہ روایت پسند خاندانوں کی تعلیم و تربیت بھی اسلام پسندی کے بڑھتے ہوئے رجحان میں ممد و معاون ثابت ہوئی ہے مزید برآں آبادیاتی تناظر Demographic Perspective میں بھی اس مسئلہ کو دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ احمد یوسیکاک نے ایک اور پہلو سے اس احیائی رجحان پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے مطابق ڈائریکٹوریٹ جنرل آف ریلیجنز افیرز سے منظور شدہ قرآنی کلاسز و نصابات اور تعمیر مساجد کی انجمنوں نے بھی احیائے اسلام میں زبردست کردار ادا کیا ہے۔ ان انجمنوں کی تعداد ۱۹۵۱ء میں ۲۳۷ تھی جبکہ ۱۹۷۶ء میں ان کی تعداد بڑھ کر ۲۵۱۰ ہوگئی اور انھوں نے چھوٹے قصبات اور شہروں کی زندگی پر اچھا خاصا اثر ڈالا [۱۲]

بہرحال ماہرین عمرانیات کے ان تجزیوں سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ اسباب و عوامل خواہ کچھ ہوں آٹھویں دہائی تک پہونچتے پہونچتے اسلام ترکی معاشرہ میں مستحکم ہو گیا اور قصبات اور چھوٹے شہروں میں خاص طور سے اور بڑے شہروں میں عام طور سے ملی سلامت پارٹی تحریک اسلامی کی توانا اور طاقتور آواز بن گئی۔ اس کے سربراہ پروفیسر نجم الدین اربکان جو خود ایک صوفی مزاج شخص ہیں اور سلسلۂ نقش بندیہ سے تعلق رکھتے ہیں کی کوشش سے ترکی کے اندر جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کے حوصلہ افزا پہلو ذیل کی مثالوں سے سمجھے جا سکتے ہیں:

۱۔ قبرص کے مسئلہ پر یونان اور ترکی کی جنگ میں پوری فضا پر اسلامی جذبات کا رنگ غالب رہا۔ ایام جنگ میں جہاد اسلامی کا بڑا چرچا رہا اور تین باتیں کھل کر سامنے آگئیں: پہلی حقیقت یہ نمایاں ہوئی کہ اس جنگ میں ترکوں کو فتح اسلام کی بدولت نصیب ہوئی ہے۔ دوسری بات یہ تسلیم کی گئی کہ مسلم عوام اور اسلام پسند حلقوں نے ہی قبرصی ترکوں کو مظالم سے نجات دلائی ہے ۱۹۲۵ء میں قبرص پر انگریزوں کی تولیت قائم ہوئی اور پچاس سال قبرصی ترک یونانی اور قبرصی عیسائیوں اور ان کی دہشت پسندانہ تحریکوں مثلاً یونان کی تحریک اینوسس اور قبرص کی تحریک ایوکا کے

ہاتھوں ظلم وستم سہتے رہے مگر ترکی کا سیکولر نظام اور لادین عناصر طفل تسلیوں کے سوا کوئی اقدام نہ کر سکے تھے۔ اب ملی سلامت پارٹی کی مجاہدانہ پیش رفت نے قبرصی ترکوں کی مذہبی اور اخلاقی زندگی پر بھی خوش گوار اثر مرتب کیا۔ تیسری بات یہ ابھر کر سامنے آئی کہ قبرص کے اندر برطانوی اور فرانسیسی افواج پر مشتمل جو جنگی اڈہ قائم تھا وہ ختم کر دیا گیا۔

۲۔ یونان اور ترکی کی اس جنگ میں جب امریکہ نے ترکی کو عسکری امداد دینے سے گریز کیا تو مخلوط حکومت میں شامل ہونے کی وجہ سے ملی سلامت پارٹی نے حکومت کو یہ اعلان کرنے پر مجبور کر دیا کہ اگر امریکہ امداد نہیں دیتا تو اس کا ترکی میں واقع فوجی اڈہ ختم کر دیا جائے گا اور بالفعل اس اڈے کو بند کر دیا یہاں تک کہ امریکہ ترکی کی فوجی امداد بحال کرنے پر مجبور ہوا۔

۳۔ مسلم عوام کی جانب سے یہ دباؤ بڑھا کہ ترکی دستور کی اس دفعہ کو منسوخ کیا جائے جو سیکولرزم کا اعلان کرتی ہے۔ خلافت اسلامیہ کی بحالی کا نعرہ بھی عام اور مقبول ہوا۔ مارچ ۱۹۷۶ء میں ترکی نوجوانوں نے فتح استنبول کی یاد میں یوم شوکت اسلام منایا۔ استنبول کا قدیم نام قسطنطنیہ تھا۔ ۱۴۵۳ء میں سلطان محمد دوم نے بازنطینی حکومت کا خاتمہ کر کے اس کا نام استنبول رکھا تھا۔

۴۔ ترک نوجوانوں نے فوزی چقماق پاشا کی برسی منائی۔ یہ ترک جرنیل مصطفیٰ کمال پاشا کا ساتھی تھا۔ ترک افواج کی تنظیم نو کا سہرا اسی کے سر ہے۔ اتاترک کے ساتھ مل کر ترکی کو آزاد کروانے اور اس دور میں ترک قوم کے اندر روح جہاد پھونکنے میں اس کا بڑا دخل تھا۔ لوزان کانفرنس (۱۹۲۳ء) کے بعد جب اتاترک نے اپنا راستہ بدل لیا اور قبلہ تبدیل کر لیا تو یہ اس سے الگ ہو گیا۔

۵۔ ۱۳ اپریل ۱۹۷۶ء کو استنبول میں مسلم وزرائے خارجہ کی کانفرنس منعقد ہوئی جس کے انعقاد کا سہرا اسلامی عناصر کے سر ہے۔ ملحدین، کمیونسٹ اور کمالی رہنما اس کانفرنس کے شدید مخالف تھے چنانچہ کانفرنس کے دنوں میں صدر جمہوریہ فہری کورو ترک ملک سے باہر چلا گیا کیونکہ اس کے لیے مسلمان وزراء کا اجتماع ناقابل برداشت تھا۔ کانفرنس کو وزیر اعظم سلیمان دیمیرل اور نجم الدین اربکان نے ہر لحاظ سے کامیاب کرنے کی کوشش کی۔ اس موقع پر اسلام پسند نوجوانوں نے مظاہروں کے ذریعہ اور مسجدوں میں حاضری دے کر اپنی طاقت کا اظہار کیا۔ سلطان احمد کی مسجد میں جب وزراء نماز جمعہ ادا کرنے گئے تو دس ہزار نوجوان مسجد کے اندر موجود تھے وہ جامع ایا صوفیہ کی واگزاری کا مطالبہ کر رہے تھے۔

۶۔ مدارس اسلامیہ کی تعداد بڑھتی گئی۔ وزارت مذہبی امور نے گرمی کی چھٹیوں میں تمام

مساجد میں قرآن کی کلاسز جاری کرنے کا حکم صادر کیا۔ فوج کے ہیڈ کوارٹر کی طرف سے تمام ملٹری کالجوں اور عسکری تربیتی اداروں کے نام حکمنامہ جاری ہوا کہ ان میں اسلامیات کی تعلیم لازمی قرار دی جائے اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ اسلام سپاہی کے حوصلہ کو بلند کرتا ہے۔[۱۳]

انہی اقدامات اور اسلامی رجحانات کے بڑھتے اثرات اور مسلم عوام کے ابھرتے ہوئے احیائی جذبات کو دیکھ کر سیکولر طبقے گھبرا اٹھے اور فوج نے ۱۲ ستمبر ۱۹۸۰ء کو انقلاب برپا کر کے پارلیمنٹ تحلیل کر دی اور تمام سیاسی جماعتیں بشمول ملی سلامت پارٹی خلاف قانون قرار دے دی گئیں۔

تحریک کا آفاقی نقطۂ نظر

ملی سلامت پارٹی کے پہلے سکریٹری جنرل اور قائد دراصل سلیمان عارف عامر تھے جو ملی نظام پارٹی کے بھی سکریٹری جنرل رہ چکے تھے۔ ابتدا میں پروفیسر اربکان پس پردہ رہ کر کام کرتے تھے کیونکہ نوتشکیل شدہ پارٹی کو سیکولر اور مغرب نواز حلقوں کی نظر بد سے محفوظ رکھنا بھی ضروری تھا اسی لیے آغاز کار میں وہ ملی سلامت پارٹی کو ملی نظام پارٹی کا تسلسل قرار دینے میں کافی محتاط اور متردد رہے۔[۱۴]

ملی گزٹ، جو ملی سلامت پارٹی کا نیم سرکاری ترجمان تھا، سب سے پہلے ۱۲ جنوری ۱۹۷۳ء کو شائع ہوا۔ حسن اکسائی جو پہلے ملی نظام پارٹی سے وابستہ تھے اور اب نوتشکیل شدہ پارٹی کے بھی اہم رکن بن چکے تھے۔ اس اخبار کے مالک اور مدیر مسئول تھے۔ پارٹی کا ایک نعرہ ملی گزٹ کے ٹائیٹل صفحہ پر نمایاں حیثیت میں جگہ پاتا تھا۔ "جب مذہبی نظام یا عدل قائم ہو جائے گا کفر کا خاتمہ ہو جائے گا۔" پروفیسر اربکان اور دوسرے رہنما اس اخبار کے مستقل لکھنے والے تھے۔ مختلف جلسوں میں اربکان نے اخبار کو "شعور ملی" کا حامی و مؤید قرار دیا تھا جو دراصل پارٹی کا شعار تھا۔[۱۵]

۲۱ جنوری ۱۹۷۳ء کو پارٹی کا اجلاس عام ہوا اور سلیمان عارف عامر دوبارہ صدر منتخب ہو گئے اور ۱۶ مئی ۱۹۷۳ء کو پروفیسر اربکان اور دو اراکین پارلیمنٹ نے عام انتخابات سے پانچ ماہ قبل ملی سلامت پارٹی میں باقاعدہ شمولیت اختیار کر لی اور پارٹی کی انتخابی مہم میں لگ گئے۔

ملی سلامت پارٹی نے اپنا منشور اور پروگرام شائع کیا تو پہلی دفعہ ہی میں صراحت کر دی

گئی کہ مادی و معاشی ترقی سے پہلے اخلاقی ارتقاء اور مذہبی احیاء ناگزیر ہے۔ نجی ملکیت، ترکی معاشرہ کی تاریخ و اقدار کا تحفظ اور بنیادی انسانی حقوق اور آزادی کی حفاظت پر خاص طور سے زور دیا گیا نیز صنعت کاری کے فروغ کو اور مختلف صوبوں اور سماجی طبقوں میں عدم مساوات کے خاتمہ کو ترجیحات میں شامل کرنے کی تاکید کی گئی۔ اس منشور کی دفعہ ۱۲ کے مطابق سینٹ کا خاتمہ اور صدارتی طرز حکومت ترکی کے لیے موزوں اور مناسب ہے۔ سیکولرزم کی بھی حمایت کی گئی کیونکہ اس سے آزادی فکر و اظہار رائے کی ضمانت ملتی ہے مگر اس کا مطلب (دفعہ ۱۸ کے مطابق) ہرگز یہ نہ ہوگا کہ اصحاب فکر و مذاہب پر کوئی سختی کی جائے اور ان پر کوئی قدغن لگائی جائے۔

پروگرام کی دفعہ ۱۹ کا اعلان تھا کہ تمام مسلمانوں کو آزادی کی نعمت سے ہمکنار کیا جائے مگر قومی، روحانی اور اخلاقی اقدار کا احترام ہر حال میں ناگزیر ہے۔ مختلف قسم کی تجاویز اور سفارشات بھی پروگرام میں شامل کی گئیں۔ مثال کے طور پر:-

دفعہ ۲۷ کے مطابق فوجداری عدالتوں میں جیوری کا نظام قائم کیا جائے۔
دفعہ ۲۹ کے مطابق صوبائی انتظامی عدالتوں کی تشکیل کی جائے۔
دفعہ ۴۲ کے مطابق اسلامی ممالک سے مستحکم تعلقات پیدا کیے جائیں۔
دفعہ ۶۶ کے مطابق نظام تعلیم کی اساس اخلاقیات، اقدار اور اعتدال پر رکھی جائے۔
دفعہ ۷۲ نے کھل کر مذہبی تعلیم کی حمایت کی
دفعہ ۷۵ نے بھاری ہتھیاروں کی صنعت تشکیل دینے پر زور دیا۔
دفعہ ۸۷ کے مطابق فیملی پلاننگ کو ممنوع قرار دیا جائے اور افزائش آبادی کے لیے مؤثر اقدامات کیے جائیں۔

دفعات ۸۸ تا ۱۰۱ میں بھاری صنعتوں کے قیام پر زور دیا گیا، پورے ملک میں صنعت کاری کی مساویانہ تقسیم کی اہمیت بتائی گئی اور فیکٹریوں کی ملکیت کے مسئلہ میں صوبائی آبادی اور ملازمین کی شرکت کو یقینی بنانے کی تجویز رکھی گئی۔

دفعات ۱۲۶ اور ۱۲۷ میں سیاحت کے تئیں قومی اپروچ کو اپنانے کی سفارش کی گئی اور سیاحت کے بھیس میں غیر اخلاقی اور غیر انسانی رجحانات کو درآمد کرنے کی مذمت کی گئی۔[۱۶]

پارٹی کے اس انتخابی منشور اور عوامی پروگرام سے شاید اس کا آفاقی تصور، جہانی نظریہ

اور کا ئناتی فکر زیادہ واضح نہ ہو سکے۔ البتہ پارٹی کے نیم سرکاری ترجمان ملی گزٹ میں جو بیانات، قرار دادیں، تقاریر اور مقالے شائع ہوئے اُن سے مختلف مذہبی وغیر مذہبی مسائل و معاملات پر پارٹی کا ردّ عمل اور اس کے رہنماؤں کے افکار و نظریات کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ترکی مذہب و سیاست کے ایک تجزیہ نگار[۱۵] نے ملی گزٹ میں شائع شدہ مواد اور لوازمہ کی کئی کمیاتی فہرستیں شائع کی ہیں جن میں ۱۹۷۳ء (نو تشکیل شدہ پارٹی کا تاسیسی سال) سے ۱۹۸۰ء (جبکہ پارٹی پر پابندی لگ گئی) تک کے تمام بیانات اور خطبات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ جدول (۱) میں آٹھ اُن موضوعات کے تحت تمام مسائل اور امور پر پارٹی کا ردعمل ظاہر کیا گیا ہے جن کی اہمیت و افادیت اور جن پر اصرار و تاکید روز بروز کم ہوتی گئی ہے جبکہ جدول (۲) اُن موضوعات کے تحت تمام مسائل اور امور پر پارٹی کا ردّ عمل ظاہر کیا گیا ہے جن کی اہمیت پارٹی کے نزدیک دوچند ہوتی گئی ہے۔ جدول (۳) خارجہ پالیسی کے اُن مسائل سے بحث کرتا ہے جن پر پروفیسر اربکان کے ردّ عمل کا تناسب گھٹتا بڑھتا رہا ہے۔ ان تینوں جدولوں کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۹۸۰ء تک پہونچتے پہونچتے قائد تحریک نے مذہبی مسائل سے اوپر اٹھ کر عوام کی حقیقی ضروریات اور روزمرّہ کے مسائل کے تجزیہ پر اپنی قوتوں کو مرتکز کر دیا تھا اور اُن سماجی، سیاسی اور اقتصادی امور کو ملّی اور اسلامی رُخ دینا شروع کر دیا تھا جن سے ترکی قوم دوچار تھی۔ صنعت کاری اور معاشرتی پالیسی کے دو درجات کا مذہب سے براہِ راست تعلق نہ تھا جبکہ مذہب، اخلاق، اخلاقی ارتقاء روحانی عقائد اور سیکولرزم کے درجات براہِ راست مذہب سے متعلق تھے اور حریات، حقوق انسانی اور جمہوریت، ثقافتی تاریخی اور تہذیبی مسائل اور تعلیم کے درجات بالواسطہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔

جدول نمبر ۱

وہ موضوعات جن کی اہمیت پروفیسر اربکان کی تقریروں میں کم ہوتی گئی۔

موضوعات کی درجہ بندی	۱۹۷۳ء کی تقریروں کی تعداد	۱۹۸۰ء کی تقریروں کی تعداد
۱۔ صنعت کاری	۳۰۸	۲۷
۲۔ مذہب	۱۱۲	۱۶
۳۔ سماجی پالیسی	۱۰۳	۴۴

۴۔	حریّات، حقوق انسانی اور جمہوریت	۶۱	۹
۵۔	تاریخی، ثقافتی اور قومی مسائل	۴۹	۱۷
۶۔	تعلیم	۴۸	۱۳
۷۔	اخلاقی ارتقاء، اخلاق اور روحانی عقائد	۴۵	۹
۸۔	سیکولرزم	۲۷	۰

جدول نمبر۲

وہ موضوعات جن کی اہمیت پروفیسر اربکان کے نزدیک بڑھتی گئی

موضوعات کی درجہ بندی		سنہ ۱۹۷۳ء کی تقریروں کی تعداد	سنہ ۱۹۸۰ء کی تقریروں کی تعداد
۱۔	خارجہ پالیسی	۱۸	۲۷۴
۲۔	معاشیات عمومی	۶۱	۱۳۲
۳۔	دہشت گردی	۳۳	۱۱۴
۴۔	مہنگا اور اعلیٰ معیار زندگی	۱۴	۱۰۹
۵۔	صہیونیت اور سامی نسل کی مخالفت کے خلاف	۰	۸۷
۶۔	مغربیت، مغربی تہذیب، ثقافتی بیگانگی	۸	۸۶
۷۔	انتظام ملکی اور عملہ	۱۴	۲۱

جدول نمبر۳

امور خارجہ کے موضوعات

موضوعات کی درجہ بندی		سنہ ۱۹۷۳ء کی تقریروں کی تعداد	سنہ ۱۹۸۰ء کی تقریروں کی تعداد
۱۔	عام خارجہ پالیسی	۰	۲۵
۲۔	قبرص کا مسئلہ	۰	۴
۳۔	مشترکہ منڈی	۹۵	۸
۴۔	مسلم ممالک سے روابط	۵	۶۳

ان جداول کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۹۷۳ء میں پروفیسر نجم الدین اربکان کے نزدیک سب سے اہم مسئلہ ترکی میں صنعت کاری کو فروغ دینا تھا۔ ملک کے اس اہم قومی اقتصادی مسئلہ پر تاکید و اصرار کے ساتھ توجہ مبذول کرنے سے پارٹی کی مقبولیت میں اضافہ بھی ہوا اور مذہبی عناصر سے منسوب رہبانی تصور کی نفی بھی ہوئی۔ اس سے یہ خیال بھی غلط نکلا کہ مذہب ترقی اور پیش رفت کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ ۱۹۸۰ء میں اس صورت حال کے برعکس ترکی معیشت کا اہم ترین مسئلہ مہنگائی اور اشیاء استعمال کی قیمتوں میں کافی اضافہ تھا۔ اسی لیے پروفیسر اربکان نے آٹھویں دہائی میں سب سے زیادہ زور اسی مسئلہ پر دیا۔

مذہب اور سیکولرزم کے موضوعات ملی سلامت پارٹی کے لیے سب سے زیادہ پرکشش رہے ۱۹۷۳ء کی ایک تقریر میں پروفیسر اربکان نے اپنے اسلامی نقطۂ نظر کا اظہار اس طرح کیا تھا:

> "صداقت اور حقانیت کا تنہا ماخذ اسلام کے پاس ہے ... مطالعات بتلاتے ہیں کہ موجودہ علوم و فنون کا ۶۰ — ۷۰ فی صد مسلمانوں کا عطیہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آج جن علوم کو مغربی علوم کا نام دیا جا رہا ہے، طبعیات، کیمیا، ریاضی، فلکیات طب جدید و قدیم، جغرافیہ اور دوسرے تمام علوم، ان سب کی بنیاد مسلمانوں نے ڈالی ہے۔ وہ لوگ (یعنی مغرب کے افراد) جو ہم پر حقارت کی نظر ڈالتے ہیں اور ہمیں ذلیل سمجھتے ہیں انھوں نے شماریات کا پورا علم مسلمانوں سے سیکھا ہے۔ آج ہم یوروپ میں صفائی ستھرائی کا جو ماحول دیکھ رہے ہیں وہ بھی مسلمانوں سے آیا ہے۔ اس لیے ایک یوروپی فرد کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ ہم پر ذلت کی نگاہ ڈالے اور ہمیں کمتر سمجھے .... انسانوں کے بارے میں بنیادی علم انبیاء کا مرہون ہے .... تمام موجودہ علوم کی اساسیات قرآن میں موجود ہیں۔ آج ہم جس دور میں زندگی گزار رہے ہیں اسے قرآن سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم خلائی دور میں سانس لے رہے ہیں۔ قرآن میں خلا سے متعلق متعدد آیات وارد ہوئی ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قرآن کا اشارہ تھا کہ آنے والا دور خلائی ہوگا.... سائنس موجودہ سائنس کے موجد مسلمان ہی تھے۔ آج مغرب میں جو کچھ ہے اس پر کسی کو ڈینگنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ہمارے لیے اور مغربی اقوام کے لیے ایک ہی راہِ نجات ہے کہ ہم سب مسلمان بن جائیں۔"[۱۸]

۱۹۷۳ء میں ملی سلامت پارٹی اور اس کے رہنماؤں نے مذہب اور مذہبی اقدار پر کافی زور دیا مگر اسلامی ریاست کی تشکیل کا کوئی مطالبہ نہیں کیا گیا اس وقت غالباً پارٹی کا سیاسی استحکام اور اندرونی تنظیم ہی پیش نظر تھی مگر جیسے جیسے پارٹی اپنے پیروں پر کھڑی ہوتی گئی اور اندرونی صفوں میں اتحاد اور تنظیم آتی گئی اسلامی ریاست، اس کے اوصاف وخصائص اور اساسیات پر کھلے لفظوں میں گفتگو ہونے لگی۔[۱۹]

خود پروفیسر اربکان نے پاکستان میں صدر جنرل ضیاء الحق مرحوم کے اصلاحی اقدامات کو سراہا[۲۰]۔ ایران کے اسلامی انقلاب کا تجزیہ کیا گیا اور ترکی، پاکستان اور ایران میں برپا اسلامی تحریکات کے درمیان موازنہ کرکے ان کو باہم قریب قرار دیا گیا[۲۱]۔ احمد ناظم تستان نے اپنے ایک مضمون میں لکھا کہ سلطنت عثمانیہ نے اسلام ہی کی برکت سے کئی برّاعظموں پر حکومت کی اس لیے:

"ترکی کے لیے اسلام ایران اور پاکستان سے کہیں زیادہ قابل قبول ہے۔ ہمارا ملک دوسرے ملکوں سے زیادہ اسلامی حکمرانی کا حق دار ہے ہمیں دعا کرنی چاہیے کہ اللہ جلد وہ دن واپس لائے۔"[۲۲]

ایک دوسرے رہنما احمد سغلام نے کہا کہ "آج پوری دنیا میں جو تحریک زوروں پر ہے اس کا ایک ہی مقصد ہے: قانونِ اسلام کو نافذ کیا جائے اور جہاد اسلامی کے حکم کو روبعمل لایا جائے ..... اربکان، ضیاء الحق، خمینی، گلبدین حکمت یار اور برہان الدین ربّانی جیسے رہنما اسی نصب العین کے لیے برسرپیکار ہیں۔"[۲۳] بسا اوقات واضح لفظوں میں بھی اسلامی حکومت کی تشکیل پر گفتگو کی گئی۔

"اگر ہم اس ملک میں اسلام کے مطابق زندگی گزارنے کے آرزومند ہیں تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ اسلام یہاں نافذ نہیں ہے جب اسلام کی حکومت تمام اداروں پر قائم ہوجائے گی اور قصر صدارت سے لے کر کوڑا کرکٹ کی تطہیر تک ہر جگہ اسلام ہی کا انعکاس ہوگا تبھی ہم یہ کہہ سکیں گے کہ یہاں اسلام موجود ہے۔"[۲۴]

ملی سلامت پارٹی کے رہنماؤں نے اب بین الاقوامی اسلامی مسائل پر بھی گفتگو کا آغاز کردیا۔ انھوں نے مسلم ممالک کے متحدہ بلاک کی تجویز رکھی اور Organization of the United Nations of Islam کا نعرہ دیا، اسلامی مشترک منڈی، عالمی اسلامی ثقافت، اسلامی بھاری

صنعت بین الاقوامی اسلامی بیت المال کے قیام کی تجاویز پر بھی بحثیں ہوئیں۔ اسلامی مفکرین نے مطالبہ کیا کہ تمام ترکی اداروں کی تنظیم نو قرآن کی اساس پر ہو۔ طب، تجارت، تعلیم، فوج، صنعت وزراعت اور وزارت مذہبی امور کی اسلام کاری کی جائے اور اس طرح زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کو نافذ کیا جائے۔[۲۵]

پارٹی کے رہنماؤں کی یہ فکر اور طریقۂ فکر مصطفےٰ کمال کے تصور سیکولرزم کے خلاف تھی۔ اس کا مقصد ملک کو لادینیت اور مغربیت کی راہ پر لگانا تھا اور اس کے متعین کردہ اصول سیکولرزم کا مطلب مذہبی معاملات میں حکومت کی عدم دلچسپی اور تمام مذاہب سے یکساں معاملہ رکھنا تھا۔ اسی لیے قانون اور دستور کے دائرہ میں رہ کر ایک طرف حکومت سے سیکولرزم کی صحیح تنفیذ کا مطالبہ پارٹی کے رہنماؤں نے کیا[۲۶] تاکہ حریت فکر ونظر کا احترام کیا جائے،

مذہبی طبقوں کی مخالفت اور ان سے منافرت کا سلسلہ بند ہو کیونکہ رہنماؤں کے مطابق "اس وقت اہل ایمان کے حقوق پر قدغن عائد ہے اور اس ناانصافی کا خاتمہ ناگزیر ہے"[۲۷] دوسری طرف عوامی مقبولیت کے حصول کے بعد اور پارٹی کی اندرونی تنظیم کے ساتھ ۱۹۸۰ء میں سیکولرزم کے خلاف اسلام ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ اب کھلے لفظوں میں اس کی تردید کی جانے لگی۔

"جدید ترکی کا سیاسی ہیولیٰ اسلام کے سیاسی اصولوں سے متصادم ہے۔ اسلام کا مطالبہ ہے کہ مذہب کے زیر قیادت سیاسی ومذہبی مسائل وامور کا اتحاد و انضمام ہو۔ اس سیاق میں سیکولرزم اور سیکولر نظام اسلام، شریعت اور مذہب کے خلاف ہیں۔ خاص طور سے ترکی میں اس کی تنفیذ اس لیے کی گئی ہے تاکہ لامذہبیت کو تیقن حاصل ہو"۔[۲۸]

"وہ لوگ فریب کار اور جھوٹے ہیں جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سیاست اور مذہب دو الگ چیزیں ہیں.... مسلمان دنیا کے معاملات کو آخرت کے معاملات سے الگ نہیں کر سکتے"۔[۲۹]

"یہ بالکل واضح ہے کہ فرد قانون سازی کا اختیار نہیں رکھتا۔ اگر وہ کوئی قانون بناتا ہے یا قانون بنانے کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ خدا کی نافرمانی کرتا ہے۔ اسلامی قانون کا خالق وہی ہے جو آدمی کا خالق ہے۔ خدا نے آدمیوں کو انہی قوانین کی مطابقت میں پیدا کیا ہے۔ انسانی قوانین انسانی فطرت سے ہم آہنگ نہیں

ہوتے..... اسلام ہر دور کے لیے قانون ہے۔ یہ مذہب بھی ہے اور ریاست بھی.... قرآن اس لیے نازل نہیں ہوا ہے کہ قبرستانوں میں اس کی تلاوت کی جائے یا عبادت گاہوں میں مقفل ہو کر محفوظ ہو جائے۔ قرآن تو حکومت کرنے کے لیے نازل ہوا ہے۔"[۳۰]

اسی طرح متعدد تحریروں اور بیانات میں پارٹی کے نظریہ ساز مفکرین سیکولرزم کے خلاف لکھنے اور بولنے لگے۔[۳۱] جب کہ ترکی معاشرہ جبر و استبداد اور اسلام و انسانی اقدار کا مخالف وہ دور بھی دیکھ چکا ہے جس میں مصطفیٰ کمال اور اس کے لادینی نظریات کے خلاف کوئی کمزور آواز بھی ملک اور وطن سے بغاوت اور غداری سمجھی جاتی تھی لیکن تحریک اسلامی کی مسلسل جدوجہد اور قربانی نے حالات کو بدل کر رکھ دیا اور فکر و نظر کے زاویے ایسے درست ہوئے کہ سیکولرزم اور کمالیت اجنبی چیز بن کر رہ گئی اور سرِعام ان پر تنقید ہونے لگی۔

پروفیسر نجم الدین اربکان بھی واضح طور سے سیکولرزم کے خلاف صف آرا ہو گئے۔ پاکستان کے دورہ کے موقع پر انھوں نے تمام سیاسی احتیاط اور اندیشوں کو بالائے طاق رکھ کر لادینیت کے خلاف تقریر کی۔ صدر پاکستان جنرل ضیاالحق سے ملاقات کرتے ہوئے انھوں نے زور دیا کہ ایک اسلامی ریاست کی بنیادی شرط یہ ہے کہ پوری زندگی کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی جائے۔ "سب سے پہلے اسلام کو ریاست کا سرکاری مذہب ہونا چاہیے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو مسلمانوں کا مذہب خطرہ میں رہے گا۔"[۳۲]

بنیادی انسانی حقوق، حریات اور جمہوریت کے تعلق سے بھی ملّی سلامت پارٹی اور اس کے ہمنواؤں اور رہنماؤں کا موقف اسلامی تعلیمات پر مبنی ہے۔ انھوں نے ایک طرف آزادیٔ فکر و نظر اور اظہار رائے کی مکمل حمایت کی اور کمیونسٹوں اور بائیں بازو کے عناصر کے لیے بھی آزادی و حریت کی وکالت کی۔[۳۳] لیکن دوسری طرف اس موقف کا بھی کھل کر اظہار کیا کہ ترکی ایک مسلمان ملک ہے اور یہاں اسلام کی بالادستی ہونی چاہیے۔ انھوں نے صراحت کی:

"ہم تشکیل حکومت میں قیادت کر رہے ہیں..... حکومت کی تشکیل اُس طرح ہوگی جس طرح ہمارے بھائیوں کی خواہش ہے۔ اس سلامت پارٹی کا کچھ مفہوم اور اس کا کوئی مقصد ہے۔ ملّی سلامت پارٹی برہنہ اور خلاف وقار پیراہن کی حمایت نہیں کر سکتی۔ نوجوانوں کی تربیت اس لیے نہیں ہوگی کہ وہ کمیونسٹ

اور دہریہ نہیں۔ سینما گھروں میں غیر اخلاقی اور فحش فلموں پر پابندی ہوگی۔ ہر شخص اپنے عقیدہ اور ضمیر کے مطابق بولنے کا حق دار ہوگا۔ البتہ جو لوگ گھروں پر کتابیں پڑھتے ہیں واجب التعزیر نہ ہوں گے۔"[۳۲]

ساتھ ہی اس امر کی صراحت بھی کی کہ سیکولرزم اپنے مخصوص پس منظر، نظام فکر و عمل اور فلسفۂ زندگی کے ساتھ اسلام سے متصادم بھی ہے گرچہ اس کے عام معانی اسلام کی تعلیمات سے نہیں ٹکراتے اور مذاہب کے ساتھ یکساں برتاؤ اور انھیں فکر و عمل کی آزادی کا تصور قرآن میں بھی موجود ہے۔

"ہم نجات و فلاح کے تذکروں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: ایک اسلام کا طریقہ نجات و فلاح ہے دوسرا کافرانہ و مشرکانہ طریقہ ہے جو نجات کا ضامن نہیں بن سکتا۔ آخر الذکر کا انحصار وحی الٰہی پر نہیں ہے اور انسانی حماقتوں پر اس کی بنیاد ہے جو خود باہم متضاد ہیں جیسے اشتراکیت، سرمایہ داری، اشتمالیت اور جمہوریت۔"[۳۳]

"خدا نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنی مرضی اور فیصلہ کے مطابق نہیں بلکہ کتاب مقدس کے مطابق حکومت کریں۔ اگر ووٹوں کے ذریعہ انسانوں پر حکومت جائز ہوتی تو وحی الٰہی کی ضرورت نہ تھی۔ جن معاشروں میں عوام کے ووٹوں سے معاملات طے پاتے ہیں وہاں اسلام زوال پذیر ہو جاتا ہے۔"[۳۴]

"جمہوریت ایک مغربی سازش ہے مغربی اور عیسائی طریقوں کے مطابق جاہل عوام پر حکومت کرنے کی۔ یہ دراصل اسلام پر عیسائیت کی فتح ہے۔ صرف الہامی قوانین ہی نافذ کیے جا سکتے ہیں۔ انسان قابل تنفیذ قوانین نہیں بنا سکتا۔"[۳۵]

"یہودیوں کے ذریعہ یروشلم کو دار السلطنت بنانے کا اعلان دراصل فطری نتیجہ ہے عالم اسلام کے بہت پہلے سے شکستہ و ریختہ ہونے کا، فراموش کردہ مسلم اخوت کا قومی و نسلی رجحانات کی اشتعال انگیزی کا، مغربی پالیسیوں کا، تسلیم شدہ سیکولر، لادین اور جمہوری اصولوں کا۔ ان سارے اسباب نے مل کر یروشلم کو دار السلطنت بنایا ہے۔"[۳۶]

ان اقتباسات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۹۸۰ء میں پارٹی کے رہنما اور کارکنان کھل کر سیکولرزم

کے مخالف ہو گئے تھے اور یہ کہ ترکی کی ساری خرابیوں کی وجہ معاشرہ کا لادینی رخ تھا۔
پارٹی کے رہنماؤں نے اسلام کے شاندار ماضی اور سلطنت عثمانیہ کی میراث کا حوالہ دیا۔ مثال کے طور پر ان کے مقررین کا دعویٰ تھا کہ ملّی نظام پارٹی اور ملّی سلامت پارٹی کے رہنماؤں میں ترکی کی سرکردہ شخصیات شامل ہیں جو اسلام سے عقیدت و محبت رکھتی ہیں، پارٹی ترکی اسلامی روایت کا تسلسل اور اس کی ضمانت ہے، پارٹی اُسی عظیم الشان میراث کا احیا کرے گی جو چھ سو سال تک سلطنت عثمانیہ کی شکل میں جلوہ گر رہی، سیکولرزم اور مغربیت ہی عثمانی شہنشاہیت کے زوال کے ذمہ دار ہیں نیز یہ کہ ملّی سلامت پارٹی کے پاس شاندار ماضی کی تشکیل نو کا اسلامی فارمولہ موجود ہے۔ پروفیسر اربکان نے اس اسلامی فارمولہ کا اعلان معاشی سرکاری پلان کی تردید کرتے ہوئے بھی کیا۔[۳۹] اُن کا اصرار و اعلان تھا کہ قومی تاریخی اقدار کی تدریس بچوں اور نوجوانوں کے لیے ناگزیر ہے۔ بڑوں کا احترام اور چھوٹوں سے محبت و شفقت کی تعلیم بھی ضروری ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ "ملّی سلامت پارٹی جب اقتدار میں آئے گی تو ہپی شکل و صورت کے جوانوں کے بال کاٹ دے گی، وہ نوجوان خواتین اور لڑکیوں کو باوقار اور عفیف بننے کی تربیت دے گی اور مذہبی تعلیم دہشت کے تریاق کے طور پر دی جائے گی۔"[۴۰]

خارجہ پالیسی پر پروفیسر اربکان کا زور اور ان کی توجہ مرتکز ہوتی گئی۔ مشترکہ منڈی، مسئلہ قبرص اور اسلامی ممالک کے ساتھ ترکی کے تعلقات پر موصوف اور ان کے ساتھیوں نے سب سے زیادہ بیانات دئے کیونکہ پروفیسر اربکان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ حکومت جدوجہد کر رہی ہے کہ ترکی کو یوروپ کی مشترکہ منڈی کا ممبر بنا دیا جائے گو یوروپی ممالک خود ترکی کو یہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں ہیں مگر حکومت اور مغرب زدہ طبقے کے لوگ ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں کہ ترکی کو یوروپ کی جھولی میں ڈال دیا جائے حکومت دن رات اشتراک کے فضائل بیان کرنے میں لگی ہوئی ہے۔ اس اشتراک کا مطلب یہ ہوگا کہ ترکی کی پوری اقتصادی زندگی یوروپ کے تاجروں اور صنعت کاروں کے چنگل میں ہوگی، سیاسی اور عسکری میدانوں میں یکسانیت اختیار کرنی پڑے گی بلکہ خارجہ پالیسی میں بھی یوروپ کی ہم نوائی لازمی ہوگی۔ ہو سکتا ہے کہ ترکی میں اشتراک سے کچھ مادی فائدہ حاصل کر لے مگر ترکی کا اسلامی تشخص سخت مجروح ہوگا۔ مسلمان بلغاریہ جیسے مسئلہ میں پھنسے رہیں گے اور یہودیوں اور صلیبی تنظیموں کی برآئے گی۔"[۴۱]

پروفیسر اربکان ترکی خارجہ پالیسی پر مغرب کے اثراتِ بد کے سخت مخالف تھے۔ وہ

مغرب سے ترکی کی ہم رشتگی کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے سخت خطرہ تصور کرتے تھے اور اسے عالم اسلام سے مربوط کرنے کے لیے کوشاں تھے۔ ان کے خیال میں ترکی استحصال اور کلیت پسندی میں مغربی راہ پر گامزن تھا۔ وہ کہتے ہیں:

"ایک آئیڈیالوجی کی حیثیت سے کمیونزم صہیونیت کا ایک بازو ہے تو سرمایہ داری اس کا دوسرا بازو ہے۔ دراصل صہیونیت پوری دنیا پر حکومت کرنے کی آرزو رکھتی ہے اور ان دونوں بازوؤں کا استحصال اپنی مرضی کے مطابق کرتی ہے..... یالٹا کانفرنس کا مقصد صہیونیت کے نام پر دنیا کو منقسم کرنا تھا جب سے کچھ نئی طاقتوں کا ظہور ہوا ہے وہ اس تقسیم سے ہم آہنگ ہونا چاہتی ہے تاہم پچھلے دس سالوں میں عالم اسلام کی نشاۃ ثانیہ نے صورت حال یکسر بدل کر رکھ دی ہے۔ اب کیا ہوگا؟ دیٹانسٹ کا فلسفہ ظہور پذیر ہوا اور ہیلسنکی میں مشرق و مغرب کے درمیان نئی مفاہمت اور اپروچ پر گفتگو ہوئی۔ آخر اس کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب ہے کہ اسلامی دنیا میں احیاء کی لہر اٹھی ہے اب ہمیں آپس میں ٹکرانے کی پالیسی بند کرنا ہوگی اور اس نئے مسئلہ کا کوئی حل تلاش کرنا ہوگا۔"[۱۴۲]

پروفیسر اربکان نے سالٹ کی دوسری کانفرنس کو عالم اسلام کے خلاف سرمایہ داری اور کمیونزم کی ایک متحدہ سازش قرار دیا۔ قبرص کے مسئلہ پر سب سے زیادہ گرم بازاری اور معرکہ آرائی رہی۔ متحدہ قبرص میں ترکی مسلمانوں پر بے پناہ مظالم ڈھائے جاتے تھے اور ان کی فریاد رسی کرنے والا کوئی نہ تھا۔ بلند اجاوید کے ساتھ جب ملی سلامت پارٹی نے مخلوط حکومت بنائی اور پروفیسر اربکان نائب وزیراعظم بنے تو انھوں نے یونانیوں کے خلاف ترکی مسلمانوں کی امداد و حمایت میں ترکی فوجیں وہاں اتار دیں۔ جنگ کے بعد قبرص دو حصّوں میں منقسم ہوگیا اور ترکی قبرص کے صدر رؤف دنکتاش بنے۔ اس موقع پر اربکان نے ریپلکن پارٹی اور جسٹس پارٹی کی مذمت کی جنھوں نے یونانی مطالبات کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور خدا کا شکر ادا کیا جس نے اس مسئلہ کو سلجھا دیا تھا۔[۱۴۳] قبرص کے مسئلہ میں اربکان الفاتح بن کر ابھرے۔

اسلامی ممالک کے ساتھ رابطہ و تعلق کی استواری کے مسئلہ پر پروفیسر اربکان نے سب سے زیادہ بیانات دیئے۔ دنیا بھر کی اسلامی احیائی تحریکات سے تعلق کو مستحکم کیا گیا۔ اسلامی

نشأۃ ثانیہ کے لیے ہونے والی عالمی جدوجہد سے واقفیت اور اس کی تائید و حمایت پر رفقاء و کارکنان نے لب کشائی کی اور مغرب سے رابطہ استوار کرنے کے بجائے اسلامی دنیا سے ارتباط پر زور دیا۔

مغربی فکر و ثقافت، تہذیب و تمدن اور اداروں پر سخت تنقید کی گئی۔ مغربی بلاک کو اربکان نے خصوصی ہدف بنایا اور اپنی بیشتر تقریروں میں اس کی اسلام دشمنی اور مسلم کشی نمایاں کی۔ مشنری اسکولوں کے نظام و نصاب تعلیم، جوئے خانوں اور قمار و شراب کے اڈّوں، فری میسن کی سرگرمیوں، عیسائیت کی اباحیت پسند ثقافت و تہذیب، مخرّب اخلاق پروگراموں، جنسی بے راہ روی اور فحش حرکات کی علمبردار انجمنوں پر تیز و تند حملے کیے گئے اور انھیں ترکی معاشرہ سے ختم کرنے کی مہم چلائی گئی۔ یہاں تک کہا گیا کہ "قدیم یونان کے تمام بڑے نام نہاد مفکرین جنسی بے راہ روی کے شکار تھے"[۴۴] اور یہ کہ:۔

"اہل مغرب خنزیر کا گوشت کھاتے ہیں، موسیقی سے دل بہلاتے ہیں اور اپنے ایام مقدسّہ کا جشن شراب و کباب کے ساتھ مناتے ہیں۔ وہ بدکرداری جنسی آوارگی اور قتل و غارت گری کا ہر جرم کر سکتے ہیں اور ایک مذہبی اعتراف کے ذریعہ معافی کا پروانہ بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ عیسائیت کو قبول کیے بغیر اور اسلام کی مخالفت کیے بنا ایک مغربی کی طرح سوچنا اور عمل کرنا محال ہے"[۴۵]

"ہم ڈیڑھ صدیوں سے توہمات و خرافات میں، پیراہن اور زیبائش میں، روایات و رسوم میں اور شراب و بدکاری کے اداروں کے قیام میں مغرب کی نقالی کرتے آرہے ہیں۔ ہم نے اپنے اسکولوں اور جامعات کا وہی نصاب و نظام متعین کیا ہے جو مغرب میں رائج ہے۔ ہم نے اپنے دلوں سے خدا کی یاد کھرچ دی ہے۔ عقل نے خدا کی جگہ لے لی ہے۔ ہم نے دستور، قانون اور تعلیم کو سیکولر بنا دیا ہے۔ ہم نے شراب و کباب سے تمام بندشیں اٹھالی ہیں۔ لیکن پچھلے پچاس سالوں میں ہم ایک نوبل پرائز بھی حاصل نہ کر سکے۔ اس کے باوجود ہماری قوم یہودی فری میسن سازش کا شکار ہونے کے لیے تیار ہے جو تمام مغربی اقوام کے پس پشت متحرک ہے"[۴۶]

سامی مخالف تحریکات اور صہیونیت پر پروفیسر اربکان نے مختلف قسم کے اعتراضات

کیے۔ دنیا کی تمام سازشوں اور تخریب کاریوں میں انھیں ملوث قرار دیا۔ ڈارون، فرائڈ، درخائم کارل مارکس سب کے افکار و نظریات پارٹی رہنماؤں کے مطابق انسانی تعقل کو منحرف کرنے کی یہودی سازش کا حصہ تھے۔[۴۷] ترکی کی تمام دہشت پسندانہ سرگرمیوں میں صہیونیت کا کردار رہا ہے۔[۴۸] قومیت کا نظریہ جس نے مسلم ممالک کو حصوں بخروں میں منقسم کر دیا، یہودی سازش کا ایجاد کردہ تھا۔[۴۹] یوروپ کی مشترکہ منڈی ہی نہیں بلکہ اقوام متحدہ کا ادارہ بھی صہیونی سازش کا حصہ ہے۔[۵۰] سرمایہ اور اشتراکیت کی مصنوعی تقسیم دراصل یہودیوں کے عالمی غلبہ کے حقیقی خطرہ پر نقاب ڈالنے کی اسکیم ہے۔[۵۱] مارشل ٹیٹو ایک یہودی تھا جس نے صہیونیت کے لیے کام کیا یہاں تک کہ جاگیرداری بھی یہودی سازش ہی کی اسکیم تھی۔ چونکہ ہر غلط اور باطل منصوبہ میں یہودی شامل ہوتے ہیں اس لیے لازماً انھوں نے ہی سلطان محمد الفاتح کو زہر دیا ہوگا۔ نسل پرستی بھی ایک یہودی سازش تھی اور بیچارہ ہٹلر ظالم و بے رحم یہودیوں کا محض ایک مہرہ تھا۔[۵۲] یہودی انسانیت کے بدترین دشمن ہیں جس کی صراحت قرآن پاک نے کر دی ہے۔[۵۳]

قومی و عالمی مسائل پر ملی سلامت پارٹی اور اس کے حکمرانوں نے کوئی مصالحت و منافقت نہ کی۔ انھوں نے ہر طرح کے دباؤ اور ترغیب و ترہیب کے ہر ہتھکنڈے سے بے نیاز ہو کر اسلامی موقف کو اختیار کیا۔ شرعی نقطۂ نظر کی وکالت و مدافعت کی اور ترک عوام کو ان کے شاندار ورثہ اور تابناک ماضی سے قریب کرنے کی جد و جہد کی جس میں انھیں کافی مقبولیت حاصل ہوئی اور عوام کا اطمینان و اعتماد پا کر انھوں نے تحریک اسلامی کو اقدام و عمل کے مرحلہ میں داخل کیا اور یہی بات سیکولر عناصر اور کمالی فوج کو برداشت نہ ہو سکی اور ان سب نے مل کر ملک میں عسکری حکومت از سر نو قائم کر دی۔

حواشی و تعلیقات

۱۔ Serf Mardin, Religion and Politics in Modern Turkey, in: Pircatori J.P., (ed.) Islam in the Political Process, Cambridge University Press, 1983, Reprinted in 1984 p. 147.

۲۔ Binnaz Sayari (Toprak) Quoted in Ibid, p. 147

۳۔ ان تمام دفعات وضوابط کی تفصیل اوران کے سیاسی وسماجی مضمرات کے لیے دیکھئے۔

Binnaz Sayari (Toprak), Islam and Political Development in Turkey, E.J. Brill, Leiden, 1981.

۴۔ Arnold Leder, Party Competition in Rural Turkey: Agent of change or Defender of Traditional Rule? Middle Eastern Studies. Vol. 15, (1979) pp.82-83.

۵۔ Ibid, p. 84

۶۔ Ibid, p. 86

۷۔ Serif Mardin, op.cit., p.151

۸۔ Ibid, p. 152

۹۔ William Hale, The Political and Economic Development of Modern Turkey, Croom Helm, London, 1981, p. 129

۱۰۔ Frederick Shorter and Belin Tekce, The Demographic Determinants of Urbanization in Turkey, 1934-1970, in Peter Benedict, Erol Tumertakin and Fatma Mansur, (Eds.), Turkey: Geographical and Social Perspectives, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 281ff.

۱۱۔ Serif Mardin, op. cit, p. 154

۱۲۔ Quoted in Serif Mardin, op. Cit, p. 154

۱۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے خلیل احمد الحامدی، تحریک اسلامی کے عالمی اثرات، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۹۲ء ص ۶۵-۷۰

۱۴۔ دیکھئے پروفیسر اربکان کا انٹرویو، ملی گزٹ، ۱۲ راگست ۱۹۷۳ء۔

۱۵؎ Turker Alkan, The National Salvation Party in Turkey, in Metin Heper & Raphael Israeli, Islam and Politics in the Modern Middle East, Croom Helm, sydney, 1984, p. 83.

۱۶؎ نفس مصدر، ص ۸۳ — ۸۴

۱۷؎ نفس مصدر، ص ۸۶ — ۸۸ فاضل مضمون نگار نے ان تقریروں اور بیانات کے جداول مرتب کرکے یہ تاثر دیا ہے کہ ملی سلامت پارٹی اور اس کے رہنما پروفیسر اربکان کے نزدیک سیاسی و معاشرتی اور اقتصادی و عالمی مسائل کے مقابلہ میں مذہب اور احیائے مذہب کی اہمیت کم ہوتی گئی اور وہ بتدریج ایک جمہوری سیاسی جماعت کے قالب میں ڈھلتی جارہی ہے جس کا طرہ امتیاز ایک دن سیکولرزم ہی قرار پائے گا۔ چنانچہ تجزیہ نگار آخر میں ذاتی مزعومات و موہومات پر منحصر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ پارٹی عملی سیکولرزم کی عامل و قائل ہوگی۔ مذہبی مسائل اس کے ایک ہاتھ میں ہوں گے اور دوسرے ہاتھ میں روزمرّہ کی سیکولر سیاسی زندگی اور اس کی عملی دشواریوں سے ہم آہنگی ہوگی اور یہ کہ ایرانی طرز کے کسی مغرب مخالف اسلامی انقلاب کا یہاں اندیشہ مفقود ہے۔ مضمون نگار نے ترکی اور ایران کے جغرافیائی، سماجی اور تہذیبی و تاریخی حالات کا تقابل بھی کیا ہے اور ان دونوں ملکوں اور ان کے عوام کے اندر پائے جانے والے اختلاف کا بھی تجزیہ کیا ہے۔

۱۸؎ ملی گزٹ، انقرہ، ۱۰، ۱۹ — ۲۵ رجون ۱۹۷۳ء۔

۱۹؎ احمد اُغز صدر ملی سلامت پارٹی یوتھ آرگنائزیشن کی تقریر، ملی گزٹ، ۱ رجنوری ۱۹۸۰ء۔

۲۰؎ ملی گزٹ، ۴ رجنوری ۱۹۸۰ء

۲۱؎ عبدالرحمٰن دیلیپک، ملی گزٹ، ۷ راپریل ۱۹۸۰ء

۲۲؎ ملی گزٹ، ۷ رمئی ۱۹۸۰ء۔

۲۳؎ ملی گزٹ، ۱۱ رجولائی ۱۹۸۰ء۔

۲۴؎ ملی گزٹ، ۲۳ رجولائی ۱۹۸۰ء۔

۲۵؎ فواد بیرک، ملی گزٹ، ۳۱ راگست، یکم ستمبر ۱۹۸۰ء

۲۶؎ ۱۹۷۳ء میں سیاسی حالات کے دباؤ میں ملی سلامت پارٹی کے رہنما سیکولرزم کے خلاف کوئی بیان نہ دے سکتے تھے اسی لیے اشارہ و کنایہ میں انھوں نے گفتگو کی بلکہ سیکولرزم کی حمایت بھی بسا اوقات کی تاکہ کمیونسٹوں اور لادین طبقوں کی طرح مذہبی حلقوں کو بھی فکر و نظر اور اظہار رائے کی حریت حاصل ہو سکے

چنانچہ پارٹی کے ایک رہنما نے ۱۹۷۳ء میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ "میں حساس موضوعات پر متردد و مضطرب ہوں اور اُن پر اظہار خیال کرنا میرے لیے مشکلات کا باعث ہے۔ ہمیں اپنے جذبات سے متاثر نہیں ہونا چاہیے اور ان موضوعات سے تعرض کرنا ہمارے لیے نامناسب ہے۔ ہم کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہمیں بارودی سرنگوں پر کس طرح قدم رکھنا ہے۔" ملی گزٹ ۳۰ر اگست ۱۹۷۳ء۔

۲۷ء ملی گزٹ، ۲۲ر جنوری، ۲۲ر اگست ۱۹۷۳ء۔

۲۸ء ملی گزٹ، ۸ر مارچ ۱۹۸۰ء۔

۲۹ء ملی گزٹ، ۱۶ر مارچ ۱۹۸۰ء

۳۰ء ملی گزٹ، ۶ر اپریل ۱۹۸۰ء۔

۳۱ء ملی گزٹ، ۲۹ر مئی ۱۹۸۰ء، ۵ر جولائی ۱۹۸۰ء ۱۱ر جولائی ۱۹۸۰ء، ۴ر اگست ۱۹۸۰ء م، نیز ۲۸ر اگست ۱۹۸۰ء کے شمارے دیکھئے۔

۳۲ء ملی گزٹ، ۵ر جنوری ۱۹۸۰ء۔

۳۳ء ملی گزٹ، ۱۴ر مارچ ۱۹۷۳ء۔

۳۴ء ملی گزٹ، ۵ر دسمبر ۱۹۷۳ء

۳۵ء ملی گزٹ، ۹ر مارچ ۱۹۸۰ء

۳۶ء ملی گزٹ، ۱۹ر مارچ ۱۹۸۰ء

۳۷ء ملی گزٹ، ۶ر اپریل ۱۹۸۰ء

۳۸ء ملی گزٹ، ۳۱ر جولائی ۱۹۸۰ء

۳۹ء ملی گزٹ کے مندرجہ ذیل شمارہ دیکھئے، ۹ر مارچ ۱۹۷۳ء، ۲۹ر جون، ۳۰ر جولائی ۱۹۷۳ء م، یکم جون ۱۹۸۰ء

۴۰ء ملی گزٹ، ۲۷ر اگست، ۸ر ستمبر ۱۹۷۳ء، ۱۲ر اگست ۱۹۸۰ء

۴۱ء مولانا خلیل احمد الحامدی، تحریکی سفر کی داستان، ادارہ معارف اسلامی، لاہور ۱۹۸۹ء، ص ۱۳۰

۴۲ء ملی گزٹ، ۲۸ر جنوری، ۲۹ر جنوری ۱۹۸۰ء۔

۴۳ء ملی گزٹ، ۳۰ر جنوری ۱۹۸۰ء۔

۴۴ء ملی گزٹ، ۱۳ر مارچ ۱۹۷۳ء نیز ۲۲ر مارچ ۱۹۷۳ء۔

۴۵ء ملی گزٹ، ۲۳ر مارچ ۱۹۷۳ء نیز دیکھئے ارکان، ملی گزٹ ۲۹ر اپریل ۱۹۷۳ء اور یکم جنوری ۱۹۸۰ء محمد فہری کا بیان، ملی گزٹ۔ ۳۰ر اپریل ۱۹۸۰ء، احمد سغلام کا بیان، ملی گزٹ، ۲۲ر جولائی ۱۹۸۰ء م

۴۶؎ ملی گزٹ، ۱۵ر مارچ ۱۹۷۳ء۔
۴۷؎ ملی گزٹ ۵ر اپریل ۱۹۷۳ء
۴۸؎ ملی گزٹ، ۱۲ر اگست ۱۹۸۰ء
۴۹؎ ملی گزٹ، ۵ر فروری ۱۹۸۰ء
۵۰؎ ملی گزٹ، ۱۳ر مئی ۱۹۸۰ء
۵۱؎ ملی گزٹ، ۱۲ر جون ۱۹۸۰ء
۵۲؎ ملی گزٹ، ۱۶ر اگست ۱۹۸۰ء
۵۳؎ ملی گزٹ، ۷ر اگست ۱۹۸۰ء۔ یہ اخبار ترکی زبان میں انقرہ سے شائع ہوتا ہے۔ مقالہ میں اس کے تمام حوالے اور اقتباسات تو رکر ارکان، حوالہ بالا سے ماخوذ ہیں۔

مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

مولانا سید جلال الدین عمری

یہ کتاب اس امر کی بیّن شہادت ہے کہ اسلام کے نظامِ معاشرت پر مصنف کو عبور حاصل ہے۔ اس میں انھوں نے آزادیٔ نسواں کے مغربی تصور کی زہرناکی بیان کی ہے۔ اس کے بعد عورتوں کو اسلام نے جو حقوق عطا کیے ہیں ان کی وضاحت ہے۔ پھر ان حقوق پر مسلم اور غیر مسلم دانشوروں کی طرف سے ہونے والے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مہر و نفقہ کا مسئلہ ہو یا طلاق و خلع کا، حجاب کی بحث ہو یا تعدد ازدواج کی، خاندان کی سربراہی کا قضیہ ہو یا ریاست کی قیادت کا تمام ہی قابل ذکر پہلو زیر بحث آئے ہیں اور ان میں عورتوں کی مخصوص جسمانی صلاحیت، نفسیاتی تقاضے، معاشی ذمہ داریاں اور عدل و مساوات کے تقاضے تمام ہی پہلوؤں کی رعایت کی گئی ہے۔ اس کی اضافی خوبی اس کا علمی اور استدلالی اسلوب ہے۔ ضرورت ہے کہ ہندی اور انگریزی کے علاوہ ملک کی دیگر علاقائی زبانوں میں بھی اس قیمتی تصنیف کے ترجمے ہوں۔

دوسرا ایڈیشن صفحات ۲۰۰ قیمت ۳۵ روپے

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

نقد واستدراک

بعض قرآنی الفاظ کے مواقع استعمال

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

مجلہ "تحقیقات اسلامی" کے شمارہ جنوری۔ مارچ ۹۵ء میں مولانا سلطان احمد اصلاحی کا ایک مقالہ "فلسفۂ نظم قرآن۔ ایک متوازن نقطۂ نظر" کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ پھر اسی مجلہ کے شمارہ جولائی ستمبر ۹۵ء میں اس مقالہ کا ایک تنقیدی جائزہ مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی کے قلم سے شائع ہوا۔ اس وقت ان مقالات پر کوئی تبصرہ یا ان کا محاکمہ مقصود نہیں ہے بلکہ ان کے ذکر کا مقصد یہ ہے کہ ان میں بعض قرآنی الفاظ کے جو مفہوم یا ان کے جو مواقع استعمال بیان کیے گئے ہیں وہ راقم کے نزدیک صحیح نہیں معلوم ہوتے۔ قرآنیات کے ایک حقیر طالب علم کی حیثیت سے ان پر بدلائل کچھ اظہار خیال کرنا چاہتا ہوں۔

حجر یا حجارۃ کا مفہوم؟

لفظ حجارہ کے سلسلہ میں مولانا سبحانی نے اپنے مقالہ میں یہ تحقیق پیش کی ہے کہ اس کا استعمال ہمیشہ بڑے بڑے پتھروں کے لیے ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہمارے کمپیوٹر کا تو اس پر اصرار ہے کہ لفظ حجر یا حجارہ کا استعمال ہمیشہ بڑے بڑے پتھروں کے لیے ہوتا ہے جن کا کم سے کم حجم اونٹ کے سر کے برابر ہو اور جن کا کسی چڑیا کی چونچ میں آنا ممکن نہ ہو۔ ورنہ زیادہ تر تو اس کا استعمال پتھر کی بڑی بڑی سلوں اور چٹانوں کے لیے ہوتا ہے۔"[۲۹]

اس کے بعد انھوں نے قرآن اور کلام عرب سے بعض مثالیں پیش کی ہیں جن میں ان کے بقول حجارہ کا استعمال پہاڑوں، چٹانوں، پتھروں یا بتوں کے لیے ہوا ہے۔ مزید لکھتے ہیں:۔

"ہم تو آنجناب سے چاہیں گے کہ وہ قرآن پاک یا حدیث صحیح یا مستند کلام عرب میں چھوٹی چھوٹی کنکریوں کے لیے لفظ حجارہ کا کوئی ایک ہی

استعمال دکھا دیں تو شاید ان کی بات کچھ لائق اعتنا ہو سکے"۔ (ص ۲۹۲)

ان اقتباسات میں مولانا نے کوئی وضاحت نہیں کی کہ انھوں نے حجر یا حجارہ کا جو کم سے کم حجم (اونٹ کے سر کے برابر) متعین کیا ہے اس کی سند کیا ہے؟ کیا قرآن یا حدیث سے اس کی تعیین ہوتی ہے؟ یا کلام عرب اور کتب لغت میں اس کی صراحت ملتی ہے؟ جہاں تک قرآن، حدیث اور کلام عرب کا تعلق ہے تو وہ اس تحقیق کا ساتھ نہیں دیتے۔ بلکہ ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حجر اور حجارہ کا استعمال جہاں پہاڑوں، چٹانوں اور بڑے پتھروں کے لیے ہوتا ہے وہیں ان کا اطلاق چھوٹے حجم کے پتھروں اور کنکروں پر بھی ہوتا ہے۔ ذیل میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(الف) قرآن میں

۱۔ قرآن کریم میں لفظ حجارہ کے بعض استعمالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں حجم کا بیان مقصود ہی نہیں ہے بلکہ ان میں محض ان کی سختی اور صلابت کا حوالہ دیا گیا ہے۔ مثلاً

قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ (الاسراء: ۵۰-۵۱)

اس آیت میں 'حجارہ' اور 'حدید' سے اشارہ "سخت تر چیز" کی طرف ہے نہ کہ کسی مخصوص حجم کی چیز کی طرف۔ چنانچہ اس آیت کا ترجمہ اردو مفسرین نے یوں کیا ہے:

"تم کہدو ہاں تم (مرنے کے بعد) کچھ ہی کیوں نہ ہو جاؤ، پتھر ہو جاؤ، لوہا ہو جاؤ یا کوئی اور چیز جو تمہارے خیال میں (دوبارہ زندہ ہونے کے لیے) بہت ہی سخت ہو"۔ (مولانا آزادؒ)

"ان سے کہدو: تم پتھر یا لوہا بھی ہو جاؤ یا اس سے بھی سخت کوئی چیز جو تمہارے ذہن میں قبول حیات سے بعید تر ہو...." (مولانا مودودیؒ)

"کہدو کہ تم پتھر یا لوہا بن جاؤ یا کوئی اور شے جو تمہارے خیال میں ان سے بھی سخت ہو"۔ (مولانا امین احسن اصلاحی)

"اگر ممکن ہو تو پتھر یا لوہا بن جاؤ جو آثار حیات کے قبول کرنے سے بالکل محروم نظر آتے ہیں یا کوئی اور سخت چیز بن کر تجربہ کر لو جس کا زندہ ہونا لوہے اور پتھر سے بھی زیادہ مشکل معلوم ہو"۔ (تشریح مولانا شبیر احمد عثمانیؒ)

ایک دوسری آیت ہے:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ	آخرکار تمہارے دل سخت ہوگئے پتھروں
ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ	کی طرح سخت، بلکہ سختی میں کچھ ان سے بھی
قَسْوَةً ط (البقرہ - ۷۴)	بڑھے ہوئے۔

اس آیت میں بھی دل کی سختی کو پتھر کی سختی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں حجارہ سے مراد کسی مخصوص حجم کا پتھر نہیں ہے۔

۲۔ قوم لوط پر عذاب کی جو تفصیل قرآن کی مختلف سورتوں میں آئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی بستی کو تلپٹ کر دیا گیا اور اوپر سے پتھروں کی بارش کی گئی۔ سورہ ہود - ۸۲ اور سورہ الحجر - ۷۴ میں اس کے لیے حجارۃ من سجّیل اور سورہ الذاریات - ۳۳ میں حجارۃ من طین کے الفاظ آئے ہیں۔ جبکہ سورۂ القمر - ۳۴ میں حاصب کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اگر تفسیر القرآن بالقرآن کا اصول پیش نظر رکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ تینوں الفاظ کا مدلول ایک ہی ہے تینوں کے ذریعہ ایک ہی حقیقت بیان کی گئی ہے۔ عربی زبان میں حصباء چھوٹی کنکریوں کو کہا جاتا ہے اور حاصب سے مراد وہ تیز آندھی ہے جو اپنے ساتھ دھول اور کنکریوں کو اڑاتے ہوئے چلتی ہے (الحصباء هو الحصى الصغار، والحاصب: ريح شديدة تحمل التراب والحصباء[1])

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے حجارہ کا استعمال صرف بڑے پتھروں کے لیے نہیں بلکہ چھوٹے پتھروں، کنکروں اور کنکریوں کے لیے بھی کیا ہے۔

(ب) احادیث میں

احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حجارہ کا اطلاق چھوٹے پتھروں اور کنکریوں پر بھی ہوتا ہے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ ایک مشہور حدیث میں ہے کہ قبیلۂ عرینہ کے کچھ لوگوں کو مدینہ کی آب و ہوا راس نہ آئی تو آنحضرتؐ نے بطور علاج انھیں صدقہ کے اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پینے کی ہدایت فرمائی۔ انھوں نے باغیانہ حرکت یہ کی کہ چرواہے کو قتل کر کے جانوروں کو اپنے ساتھ ہانک لے گئے۔ آنحضرتؐ کو علم ہوا تو آپ نے انھیں گرفتار کروایا اور انھیں جو عبرتناک سزا دی اسے

---

[1] لسان العرب۔ ابن منظور دار صادر بیروت مجلد اول ص/ ۳۱۹ - ۳۲۰

راوی حدیث حضرت انسؓ نے یوں بیان کیا ہے۔

فقطع ایدیھم و ارجلھم	آنحضرتؐ نے ان کے ہاتھ پیر کٹوا دیئے،
وسمّرا عینھم وترکھم	آنکھوں میں سلائیاں پھروا دیں اور انھیں
بالحرّۃ یعضّون الحجارۃ [1]	حرّہ میں ڈلوا دیا جہاں وہ پتھر چباتے تھے۔

ظاہر ہے یہاں حجارہ سے مراد کنکریاں اور چھوٹے پتھر ہیں جو منہ میں آسکیں۔ اسے محاورہ قرار دے کر معنی اصلی سے نہیں پھیرا جا سکتا۔ اس لیے کہ عربی میں یہ کوئی محاورہ نہیں ہے۔

۲۔ حدیث ماعزؓ میں ہے کہ جب حضرت ماعزؓ پر رجم کی سزا نافذ کی گئی اور ان پر پتھر پڑنے لگے تو وہ بھاگنے لگے صحابہ نے انھیں مقام حرّہ میں جالیا اور اتنے پتھر مارے کہ جان نکل گئی۔ (فلما اذلقتہ الحجارۃ ھرب حتی ادرکناہ بالحرّۃ فرجمناہ [2]) اگر یہ پتھر صرف بڑے بڑے ہی تھے تب تو ان کا دو تین پتھروں ہی میں دم نکل جاتا۔ بھاگنے کی نوبت ہی نہ آتی۔

۳۔ حضرت عبدالرحمٰن بن یزید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ساتھ اپنے ایک سفر حج کا حال یوں بیان فرماتے ہیں:

کنت مع عبد اللّٰہ حتی انتھی	میں حضرت عبداللہ کے ساتھ تھا۔ وہ جمرۂ
الی جمرۃ العقبۃ فقال ناولنی احجاراً	عقبہ پہنچے تو مجھ سے فرمایا: مجھے کچھ پتھر لاکر دو۔
قال فناولتہ سبعۃ احجار فقال	میں نے انھیں سات پتھر لاکر دیے انھوں
لی خذبزمام الناقۃ۔ قال ثم عاد	نے میرے ہاتھ میں اونٹنی کی لگام دی۔ پھر
الیھا فرمی بھا من بطن الوادی	جمرہ سے قریب ہوئے اور سوار رہتے ہوئے
بسبع حصیات [3]	بطن الوادی سے سات کنکریاں ماریں۔

اس روایت میں 'سبعۃ احجار' ہی کے لیے بعد میں 'سبعۃ حصیات' کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ گویا راوی کی نظر میں احجار (پتھر) اور 'حصیات' (کنکریوں) میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کنکریوں ہی کے لیے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بھی احجار کا لفظ استعمال کیا اور ان

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ۔ باب استعمال ابل الصدقۃ والبانہا لابناء السبیل

[2] صحیح بخاری، کتاب المحاربین، باب لا یرجم المجنون

[3] مسند احمد قدیم ایڈیشن ۱/۴۲۷ مسند عبداللہ بن مسعود

کے رفیق سفر نے بھی۔

۴۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ استنجاء کے لیے پتھروں کا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ حضرت سلمان فارسی فرماتے ہیں۔

نہانا.....ان لانستنجی باقل من	ہمارے نبیؐ نے ہمیں منع کیا ہے کہ ہم
ثلاثۃ احجار[1]	استنجاء میں تین پتھروں سے کم استعمال کریں۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اذا ذھب احدکم الی الغائط فلیذھب	جب تم میں سے کوئی رفع حاجت کے لیے
معہ بثلاثۃ احجار[2]	جائے تو اپنے ساتھ تین پتھر لے جائے۔

اگر احجار اور حجارۃ کا اطلاق صرف بڑے پتھروں پر ہوتا ہے تو کیا چھوٹے پتھروں کے استعمال سے طہارت نہیں حاصل ہوگی؟ احادیث میں پتھروں کے حجم کے سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پتھر چاہے جس حجم کے ہوں ان کا استعمال طہارت کے لیے کافی ہے۔

(ج) لغت اور کلام عرب میں

لغت اور کلام عرب میں بھی حجارہ کے مفہوم میں حجم شامل ہونے کی کوئی صراحت نہیں ملتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عربی زبان میں خاص قسم کے معدن کو حجر کہتے ہیں خواہ وہ کسی حجم کا ہو۔ راغب اصفہانی نے لکھا ہے:

الحجر: الجوھر الصلب المعروف	حجر مشہور سخت معدن کو کہتے ہیں۔ اس
وجمعہ احجار وحجارۃ[3]	کی جمع احجار اور حجارہ دونوں آتی ہے۔

کلام عرب میں حجر کا استعمال پتھر کی نوع کی ہر چیز حتی کہ ریگ (رمل) کے لیے بھی ہوتا ہے۔ لسان العرب میں ہے۔

---

[1] صحیح مسلم۔ کتاب الطہارۃ۔ باب الاستطابۃ۔

[2] سنن ابی داؤد۔ کتاب الطہارۃ۔ باب الاستنجاء بالاحجار۔

[3] المفردات فی غریب القرآن۔ المطبعۃ المیمنیہ مصر ص ۱۰۷/

وربما کنی بالحجر عن الرمل حکاہ ابن الاعرابی وبذلک فسر قولہ عشیۃ احجار الکناس رمیم، قال ابن اداد عشیۃ رمل الکناس [1]

بسا اوقات 'حجر' کو 'رمل' کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اسے ابن الاعرابی نے بیان کیا ہے۔ مثلاً مصرع عشیۃ احجار الکناس رمیم میں احجار الکناس سے مراد رمل الکناس ہے۔

گزشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حجارہ کے لیے حجم کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس کا اطلاق پہاڑوں چٹانوں اور بڑے پتھروں کے علاوہ چھوٹے سے چھوٹے پتھروں، کنکریوں ریت، غرض پتھر کی جنس کی ہر چیز پر ہو سکتا ہے۔

'ارسلنا علیٰ' کے مواقع استعمال؟

مولانا سلطان احمد اصلاحی نے اپنے مضمون میں لکھا ہے:

"ارسلنا علیٰ کا استعمال بلا استثناء کتاب اللہ میں مختلف چیزوں کو سرکش اقوام وجماعات پر عذاب الٰہی کے طور پر بھیجنے کے لیے ہے"۔ (ص ۷۳)

انھوں نے یہ بات مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۂ فیل پر تنقید کرتے ہوئے کہی ہے۔ ان کے مطابق مولانا فراہی نے 'اَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ' کی جو تفسیر بیان کی ہے اس سے عذاب کا مفہوم واضح نہیں ہو پاتا۔ اس کے جواب میں مولانا عنایت اللہ سبحانی نے بڑے تیکھے انداز میں یہ اظہار خیال کیا ہے:

"سوال یہ ہے کہ علامہ فراہیؒ نے کیا اپنی تفسیر سورۂ فیل میں کہیں یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ چڑیاں اصحاب الفیل کو سلامی اتارنے یا ان کی شان بڑھانے آئی تھیں؟ عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ چڑیاں ان پر چھوٹی چھوٹی کنکریاں برسانے آئی تھیں۔ علامہ فراہیؒ یہ فرماتے ہیں کہ وہ خوفناک قسم کی گوشت خور چڑیاں تھیں جو انھیں چیرنے پھاڑنے اور نوچ نوچ کر کھانے آئی تھیں، تو کیا اگر اللہ تعالیٰ کسی گروہ یا لشکر کو ہلاک کر کے جیل کووں سے اسے نچوا دے

---

[1] لسان العرب مجلد ۴/ ص ۱۶۶

تو اسے عذاب نہیں کہا جائے گا؟ اگر عذاب نہیں تو اسے اور کیا نام دیا جائے گا" (ص ۲۹۴)

ان اقتباسات سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ 'ارسل علی' کا استعمال قرآن میں بلا استثناء عذاب کے لیے ہوا ہے۔

۲۔ مولانا فراہیؒ نے بھی سورۂ فیل میں 'ارسلنا علی' کو عذاب کے مفہوم میں لیا ہے۔

قرآنی آیات کے استقراء اور مولانا فراہی کی تحریروں کے مطالعہ سے یہ دونوں باتیں صحیح نہیں معلوم ہوتیں۔ سطور ذیل میں اس پر کچھ روشنی ڈالی جاتی ہے:

عذاب کے علاوہ دیگر معانی

قرآن میں 'ارسل علی' کے بیشتر مواقع استعمال میں عذاب کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کا استعمال بعض دیگر معانی کے لیے بھی ہوا ہے۔ چنانچہ بعض مواقع پر وہ انعام کے معنی میں ہے۔ حضرت نوح نے اپنی قوم کو توبہ و استغفار کی تلقین کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے احسانات یوں یاد دلائے: يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا (نوح-۱۱) ترجمہ: وہ تم پر آسمان سے خوب بارش برسائے گا۔ اللہ کی اس نعمت کا تذکرہ حضرت ہود نے بھی اپنی قوم کے سامنے کیا (ہود-۵۲) نیز قرآن نے مشرکین کے سامنے گزشتہ قوموں کی مثال بیان کرتے ہوئے اسی نعمت کا ذکر کیا (الانعام-۶) ان تینوں آیات میں 'ارسل علی' کا استعمال انعام کے معنی میں ہوا ہے۔ اسی طرح بعض دیگر آیات میں وہ غلبہ کے معنی میں آیا ہے:

فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (النساء-۸۰، الشوریٰ-۴۸)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا (الاسراء-۵۴)

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً (الانعام-۶۱)

أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا (مریم-۸۳)

مولانا فراہیؒ کے نزدیک ارسل علی کا مفہوم

مولانا فراہی نے اپنی تفسیر سورۂ فیل میں 'ارسل علی' کی لغوی تشریح کرتے ہوئے بس اتنا ہی لکھا ہے:

واما 'ارسل علیہم' فعلیٰ	حرف علی میں یہاں غلبہ اور ضرر دونوں کا
ھاھنا جامعۃٌ لمعنی العلوّ	مفہوم پنہاں ہے جیسا کہ ان آیات میں ہے
والضرر، کما قال تعالیٰ اِنَّا	اِنَّا اَرْسَلْنَا عَلَیْھِمْ رِیْحًا صَرْصَرًا (قمر ۳۴)
اَرْسَلْنَا عَلَیْھِمْ رِیْحًا صَرْصَرًا،	اور اِنَّا اَرْسَلْنَا الشَّیَاطِیْنَ عَلَی
والیضا اِنَّا اَرْسَلْنَا الشَّیَاطِیْنَ	الْکَافِرِیْنَ (مریم ۔ ۸۳)
عَلَی الْکَافِرِیْنَ [1]	

ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ تشریح کی ہے :

"ارسل علیہم میں مسلّط کر دینے کا مضمون ہے۔ جس سے اصحاب فیل کی کمبختی کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ کوئی ان کی لاشوں کو ٹھکانے لگانے والا نہیں تھا۔ اس وجہ سے چڑیوں کو پوری آزادی سے ان پر تصرف کرنے کا موقع ملا" [2]

ان تشریحات سے عذاب کا مفہوم واضح نہیں ہو پاتا۔ مولانا فراہی نے اَرْسَلَ عَلَیْھِمْ طَیْرًا اَبَابِیْلَ کی جو تفسیر کی ہے اس سے اصحاب فیل پر عذاب کے بجائے اہل مکہ پر امتنان و احسان کا پہلو ابھر کر سامنے آتا ہے۔ دو اقتباسات ملاحظہ ہوں :

ان اللہ تعالیٰ ارسل من البحر طیرًا	کوہ پیکر ہاتھیوں اور مقتولوں کی لاشوں کو
جوارح عظاما لتاکلھم وطھّر جانب	کھانے کے لیے خدا نے سمندر کی جانب
مکۃ من جیف الافیال واصحابھا	سے بڑی بڑی چڑیوں کے جھنڈ بھیجے اگر یہ
التی لو بقیت لم یکن لقریش ان	لاشیں پڑی رہتیں تو ایک مدت تک کے
یسکنوھا الی مدۃ [3]	لیے مکہ ناقابل سکونت ہو جاتا۔
ان فی ذلک لآیۃ ظاھرۃ فانہ	اس میں اللہ کے دشمنوں کی سنگ ریزوں
تعالیٰ منع بلدہ المحرم واھل البلد	اور گرد و غبار سے عبرت انگیز بربادی کے
بماصبّ علی اعدائہ من الحصبٰی [4]	ذریعے مکہ اور اہل مکہ کی حفاظت پھر طیر ابابیل

---

[1] تفسیر سورۂ فیل مطبعۂ معارف اعظم گڑھ ۱۹۳۵ء ص/۲

[2] تدبر قرآن۔ تاج کمپنی دہلی جلد ۹ ص/۵۶۱ [3] تفسیر سورۂ فیل ص/۲۱

[4] اس اقتباس میں مولانا فراہی نے حجارہ کی تشریح 'الحصباء والتراب' سے کی ہے۔ حصباء چھوٹی کنکریوں

والتراب وطہر جوار مکۃ من جیف الصرعی بما ارسل علیہم من طیرا بابیل تاکلہم[1] — کے ذریعہ سے جوار مکہ کی تطہیر کی واضح نشانیاں موجود ہیں۔

جب کہ قرآنی استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ جن آیات میں 'ارسل علی' کا استعمال عذاب کے معنی میں ہوا ہے۔ ان میں علی کے بعد مذکور اشیاء کے ذریعہ براہِ راست عذاب دیا گیا مثلاً ریح (تیز آندھی) حاصب (غبار اور کنکر اڑانے والی آندھی) صیحہ (دھماکہ) سیل العرم (زبردست سیلاب) اور قوم موسیٰ پر آنے والے عذاب وغیرہ۔

مذکورہ دونوں الفاظ (حجارۃ اور ارسل علی) کے مفہوم اور مواقع استعمال کی بحث مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۂ فیل کے ضمن میں اٹھی ہے۔ یہاں اس تفسیر پر اظہار خیال کا موقع نہیں۔ اس کے لیے ملاحظہ کیجئے ہمارا مقالہ "مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۂ فیل" جو ماہنامہ حیات نو اعظم گڑھ دسمبر ۸۷ء، جنوری ۸۸ء اور پاکستان میں ماہنامہ حکمت قرآن فروری مارچ ۸۸ء میں شائع ہوا تھا۔

کو کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بھی حجارۃ کو بڑے پتھروں کے لیے خاص نہیں مانتے۔ [1] تفسیر سورہ فیل ص ۲۸/

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کی ایک اہم پیش کش

مولانا سیّد جلال الدّین عمری کی تصنیف

اسلام اور مشکلاتِ حیات

- اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے نافرمانوں پر مشکلات اور مصائب کیوں آتے ہیں؟
- اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کو ملّی اور اجتماعی، شخصی اور انفرادی مشکلات سے کیوں گزارا جاتا ہے؟
- امراض، جسمانی تکالیف، مالی مشکلات، حادثات اور صدمات میں ایک مومن کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟
- مرض اور مشکلات حیات میں خودکشی کیوں ناجائز ہے؟
- مرض کی شدت میں کسی کی جان کیوں نہیں لی جاسکتی؟

یہ کتاب قرآن وحدیث کی روشنی میں ان سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے، مؤثر انداز بیان، دل نشیں بحث اور علمی اسلوب۔ آفسٹ کی حسین طباعت، خوب صورت سرورق۔ ضخامت ۸۸ صفحات۔ قیمت ۸ روپئے

ملنے کا پتہ: منیجر مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱