

غیر سودی بینکاری

متعلقہ فقہی مسائل کی تحقیق
اور اشکالات کا جائزہ

مفتی محمد تقی عثمانی

مکتبہ معارف القرآن کراچی

(Quranic Studies Publishers)

www.deeneislam.com

باہتمام : خِصْرَ اشْفَاقِ قَاسِمِیْ
 طبع جدید : جمادی الاول ۱۴۳۰ھ مئی 2009ء
 مطبع : زمزم پرنٹنگ پریس کراچی
 ناشر : مِکْتَبَةُ مِجَازِ الْفِیْزِیَّاتِ کَراچی
 (Quranic Studies Publishers)
 فون : 021-5031566, 021-5031565
 ای میل : info@quranicpublishers.com
 ویب سائٹ : www.quranicpublishers.com

فہرستِ مضامین

۷ پیش لفظ
۱۵ کیا سودی بینکاری کا متبادل ممکن ہے؟
۳۰ غیر سودی بینکاری کے بارے میں میرا موقف
۳۶ ۱۹۸۱ء کے ”غیر سودی کاؤنٹر“ اور موجودہ غیر سودی بینکاری
۴۰ غیر سودی بینکاری کی پرائیویٹ جدوجہد
۴۲ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک فتویٰ
۴۸ جدوجہد کے مختلف مراحل
۵۱ غیر سودی بینکوں کے بارے میں میرا موقف
۵۵ واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات
۶۹ بندے کی طرف غلط نسبت
۷۴ غیر سودی بینک اور حیلے
۷۸ ادھار بیج میں قیمت زیادہ کرنا عہد رسالت میں
۸۱ صحابہؓ و تابعینؓ کے اقوال
۸۶ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی تصریحات
۹۳ امام مالکؒ کی تصریحات

۹۵ حدیثِ فلہ او کسہما کی تشریح
۹۸ ربا کا شبہہ
۱۰۴ علمائے برصغیر کے فتاویٰ
۱۱۲ سلف میں مراہجہ مؤجلہ پر عمل
۱۳۴ وعدے کی شرعی حیثیت
۱۵۷ نتائجِ بحث
۱۶۱ حیلوں کی شرعی حیثیت
۱۷۵ حیلوں کی پہلی قسم
۱۷۷ حیلوں کی دوسری قسم
۱۷۷ حیلوں کی تیسری قسم
۱۷۸ ربا سے متعلق حیلے
۱۸۰ بیعِ عینہ
۲۰۹ مراہجہ کا عملی طریق کار
۲۱۰ وکالت کا مسئلہ
۲۱۳ کیا مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے؟
۲۱۶ مراہجہ کے وقت، لاگت اور قیمت کا تعین
۲۲۳ بیع کا بینک کے ضمان میں آنا
۲۲۷ قبضِ امانت اور قبضِ ضمان
۲۳۵ مراہجہ اور سودی قرض میں فرق

۲۳۹	اجارہ
۲۴۱ صفقتہ فی صفقتہ کی شرعی حیثیت
۲۴۲ بیع بالوفاء
۲۵۷ اجارے میں مرمت کی شرط
۲۶۵ اجرت کا مجہول ہونا
۲۷۱ سکیورٹی ڈپازٹ کی شرط
۲۷۵ شرکت متناقصہ
۲۷۷	التزام بالتصدق
۲۹۸	مضاربت
۳۰۰ مضاربت کے اخراجات
۳۰۳ یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم
۳۲۲ رأس المال کا معلوم ہونا
۳۳۲	شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کا مسئلہ
۳۳۵ شخص قانونی کی شرعی حیثیت
۳۳۹ محدود ذمہ داری
۳۵۱ محدود ذمہ داری کا اثر مضاربت پر
۳۵۵ کمپنی کے شیئرز کی خریداری
۳۵۷	چند متفرق باتیں
۳۵۷ اسٹیٹ بینک اور غیر سودی بینکاری

۳۵۸	سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ
۳۶۳	غیر سودی بینکاری اور غیر مسلم
۳۶۵	آخری گزارش
۳۶۷		اشاریہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیْدِنَا
 وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ النَّبِیِّ الْاَمِیْنِ، وَعَلٰی اٰلِهِ وَاَصْحَابِهِ
 اَجْمَعِیْنَ، وَعَلٰی كُلِّ مَنْ تَبِعَهُمْ بِاِحْسَانٍ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

پیش لفظ

موجودہ نظام معیشت میں سود ایک ایسی لعنت ہے جس نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ قرآن و سنت میں اسکی حرمت کا تذکرہ جتنی تفصیل کے ساتھ فرمایا گیا ہے، اور اُس پر جو وعیدیں ارشاد ہوئی ہیں، شاید کسی اور گناہ کیلئے نہیں ہوں۔ اس سلسلے میں قرآن و سنت کے ارشادات میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”مسئلہ سود“ میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اور انہی کے حکم پر اس کتاب کا دوسرا حصہ ”تجارتی سود“ کے عنوان سے بندے نے اٹھارہ سال کی عمر میں لکھا تھا جس میں اُن لوگوں کی تردید کی تھی جو موجودہ بینکوں کے سود کو جائز کہنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسکے بعد بھی اس موضوع پر بندے کو کئی کتابیں اور مقالے لکھنے کا موقع ملا جن میں سے آخری کتاب وہ ہے جو میں نے سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کے رکن کی حیثیت سے ایک فیصلے میں لکھی تھی، اور ”سود پر تاریخی فیصلہ“ کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔

اپنے اکابر میں سے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب، حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحب، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالشکور رندی صاحب، حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب، حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں

بندے کو یاد ہے کہ یہ سب حضرات اس فکر میں رہے کہ موجودہ نظام بینکاری کو سود سے پاک کر کے ایسا متبادل نظام قائم ہو جس کے ذریعے اس حرام معاملے سے نجات مل سکے۔ ان حضرات میں سے بعض نے اس موضوع پر تحریریں بھی لکھیں، بعض نے اُسکے لئے عملی کوششیں بھی کیں۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مجھے یاد ہے کہ انہوں نے میرے بچپن کے زمانے میں چودھری محمد علی صاحب مرحوم سے، جو اُس وقت وزیر خزانہ تھے اور بعد میں وزیر اعظم بھی بنے، اس موضوع پر طویل نشستیں کیں، اور غیر سودی بینکاری کا ایک خاکہ بھی تیار کیا تھا۔ پھر صدر محمد ایوب خان صاحب مرحوم کے زمانے میں شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں ایک کوآپریٹو بینک شرعی اصولوں پر قائم کرنے کا ارادہ کیا تو وہ کثرت سے حضرت والد صاحب اور حضرت بنوری صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ سے ملتے رہے۔ (اس بینک کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ کے تاثرات زیر نظر کتاب میں آنے والے ہیں)

بہر حال! اپنے بزرگوں کی یہ خواہش اور کوشش تقریباً تو اتر سے سامنے آتی رہی ہے کہ سودی بینکاری کا کوئی متبادل نظام پیش کیا جائے، لیکن اس کی مفصل عملی شکل ہمارے ملک میں پہلی بار اُس وقت سامنے آئی جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے زمانے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل ہوئی، اور اُس وقت حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ بھی اُسکے رکن نامزد کئے گئے، اور بندے کو بھی حضرت قدس سرہ کے ساتھ اسمیں خدمت کا موقع ملا۔ اُسکے بالکل ابتدائی اجلاسات میں ہی کونسل کے کام کا جو نقشہ تیار کیا گیا، اُس میں غیر سودی بینکاری کی مفصل تجویز دینا شامل تھا، لیکن افسوس ہے کہ حضرت بنوری قدس سرہ کی اُسکے فوراً بعد وفات ہو گئی، اور انکی جگہ حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب قدس سرہ کو رکن بنایا گیا، اور بالآخر کونسل نے ایک رپورٹ تیار کی جس پر حضرت کے علاوہ حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور بندے کے بھی دستخط تھے۔

اُسکے بعد سن ۱۴۱۲ھ میں غیر سودی بینکاری کے مجوزہ طریقوں پر غور کرنے کیلئے کراچی میں مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کا اجلاس ہوا جس میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مفتی عبدالشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ اور حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی، حضرت مفتی عبدالواحد صاحب، خیر المدارس ملتان سے حضرت مفتی محمد انور صاحب مدظلہم شریک تھے، اور یہ ناکارہ بھی حاضر تھا۔ اس مجلس کی قراردادیں احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۱ پر شائع ہو چکی ہیں۔

جو تجاویز اس مجلس میں منظور ہوئی تھیں، انہی کو بنیاد بنا کر اُس کے بعد میں نے غیر سودی بینکاری کے موضوع پر کئی کتابیں اور مقالے اردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں لکھے ہیں جن میں غیر سودی بینکاری کو عملاً نافذ کرنے کے مختلف طریقوں پر بحث کی گئی ہے، اور ان میں حضرات علماء کرام سے یہ درخواست بھی کی گئی ہے کہ یہ چونکہ ایک نیا موضوع ہے، اس لئے وہ ان تجاویز پر غور فرما کر اپنی آراء سے بھی مطلع فرمائیں، مقصد یہ تھا کہ اگر کچھ اشکالات یا تجاویز سامنے آئیں تو ان پر افہام و تفہیم کے ماحول میں غور کیا جاسکے۔ بعض حضرات نے خطوط کے ذریعے کچھ اشکالات یا تجاویز اسی افہام و تفہیم کے ماحول میں ارسال فرمائیں جن پر ان سے خط و کتابت بھی رہی، جس کا ایک اچھا خاصا ضخیم فائل میرے پاس محفوظ ہے۔ اس خط و کتابت کے نتیجے میں بعض جگہ بندے نے اپنی تالیفات میں تبدیلی بھی کی، اور جو پرائیویٹ غیر سودی بینک قائم ہوئے، ان میں انکو نافذ کرنے کی بھی کوشش کی، اور بہت سے اشکالات کے جواب بھی دیئے۔ البتہ ایک ایسی تحریر کچھ لوگوں نے دکھائی جس میں بندے کی کتاب ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ کی بعض باتوں کی تردید کی گئی تھی، لیکن اس میں افہام و تفہیم کا ماحول مفقود نظر آیا، چنانچہ وہ چھپنے کے بعد بھی بندے کو نہیں بھیجی گئی تھی، بلکہ اشاعت کے بہت عرصے کے بعد مجھے کسی نے دکھائی۔ اُس پر غور تو ضرور کیا گیا،

لیکن جواب دہی کی فکر اس لئے نہیں کی گئی کہ رد و قدح اور بحث و مناظرہ کے ماحول میں داخل ہونا مقصود نہیں تھا۔

اب کئی سال کے بعد پچھلے برس اچانک غیر سودی بینکاری کے مروجہ طریقوں کے بارے میں متعدد تنقیدی تحریریں شائع ہوئی ہیں جن میں اس موضوع پر بندے کی تحریروں اور تقریروں پر بھی تبصرہ فرمایا گیا ہے، اور بحیثیت مجموعی یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ یہ تمام طریقے شرعاً ناجائز ہیں، اور جو غیر سودی بینک ان طریقوں کو اختیار کئے ہوئے ہیں، ان کے ساتھ معاملات کرنا حرام ہے، بلکہ بعض تحریروں میں فرمایا گیا ہے کہ ان کی حرمت عام سودی بینکوں کی حرمت سے بھی زیادہ ہے۔

شروع میں ان تنقیدوں پر کچھ لکھنے میں مجھے کافی تامل رہا۔ اُس کی ایک وجہ یہ تھی کہ، جیسا اوپر عرض کیا گیا، بحث و مناظرہ اور رد و قدح سے کبھی طبعی مناسبت نہیں رہی، بالخصوص جب اُن اہل علم کے ساتھ اس کی نوبت آجائے جن کے بارے میں کبھی یہ تصور بھی نہیں تھا کہ وہ آمنے سامنے افہام و تفہیم کے بجائے مطبوعہ تحریروں کے ذریعے اختلاف کا اظہار فرمائیں گے۔ دوسرے جو اشکالات انہوں نے ان مطبوعہ تحریروں میں اٹھائے، اُن میں سے بہت سے وہ تھے جو میں خود اپنی کتابوں میں اٹھا کر اُن پر بحث کر چکا تھا، اور کہیں جزم کے ساتھ اور کہیں قابل غور کہہ کر اُن کے اصولی جواب بھی دیئے تھے۔ اس لئے شروع میں یہ خیال ہوا کہ حضرات اہل علم ان تنقیدوں کا میری تحریروں سے مقابلہ فرما کر دیکھیں گے تو وہ خود صحیح و غلط کا فیصلہ فرمائیں گے، لیکن بعد میں بہت سے اہل علم نے فرمائش کی کہ مجھے ان تنقیدوں کے بارے میں ضرور کچھ لکھنا چاہئے، اس لئے کہ آج کل تمام اہل علم اتنے مصروف ہیں کہ دونوں قسم کی تحریروں کا تقابل کرنے کا موقع ہر ایک کو نہیں مل سکتا، دوسرے بینکاری کا موضوع ایسا ہے کہ عام طور پر اُس کی جزئیات ہر ایک کی نظر میں نہیں ہوتیں، تیسرے ان

تفقیروں میں بہت سی باتیں ایسی خلاف واقعہ ہیں جن کا اندازہ اُن حضرات کو نہیں ہو سکتا جن کو عملی سابقہ پیش نہ آیا ہو۔

پھر اگر یہ تنقیدیں صرف کسی ادارے یا چند اداروں کے خلاف ہوتیں تو ان کا دفاع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، لیکن ان میں سے کچھ نمایاں تحریروں میں غیر سودی بینکاری کے نفسِ تصور ہی کو یا ناجائز قرار دیا گیا ہے، یا عملاً ناممکن کہہ دیا گیا ہے، بلکہ یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ اگر ان بینکوں کو صرف شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر چلایا جائے تب بھی وہ ناجائز ہی رہیں گے، جس کا لازماً نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ موجودہ تجارت کو سود سے پاک کرنے کی ہر کوشش ناجائز یا لغو ہے، اور جن لوگوں کو اپنی تجارت میں بینکوں سے سابقہ پڑتا ہے، اُن کے لئے سود سے بچاؤ کا کوئی راستہ نہیں ہے، اور پورے عالمِ اسلام میں اپنی اپنی حکومتوں سے جو مطالبہ ہو رہا ہے کہ بینکوں کو سود سے پاک کیا جائے، مسلمانوں کو اس مطالبے سے دست بردار ہو جانا چاہئے، اور سود کی حرمت کے حکم کے بارے میں یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ اس دور میں معاذ اللہ اُس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ البتہ کسی جگہ یہ شرط عائد فرمادی گئی ہے کہ جب تک سرمایہ دارانہ نظام موجود ہے، اُس وقت تک کوئی بینک اسلامی نہیں ہو سکتا، لیکن یہ نہیں فرمایا گیا کہ سرمایہ دارانہ نظام کس طرح ختم ہوگا؟ اور بینکوں کو سود سے پاک کئے بغیر سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے کا کیا تصور ہے؟

یہ نتائج چونکہ نہایت سنگین ہیں، اور اس موقف کو ثابت کرنے میں بعض احکامِ شریعت بھی ملتبس ہو گئے ہیں، نیز بندے کی طرف ایسی باتیں منسوب فرمائی گئی ہیں جو واقعے کے مطابق نہیں ہیں، اس لئے استخارہ و استشارہ کے بعد یہ رائے ہوئی کہ کم از کم ایک مرتبہ ان اُمور کی قدرے تفصیل کے ساتھ وضاحت کر دی جائے، اور میری پچھلی تحریروں میں جو اُمور اختصار کے ساتھ بیان ہوئے تھے، ان کے فقہی دلائل زیادہ تفصیل کے ساتھ آجائیں، اور جو نئے اعتراضات آئے ہیں، اُن کی بھی تحقیق

ہو جائے۔ چنانچہ پیش نظر رسمی رد و قدح نہیں ہے، بلکہ متعدد متعلقہ مسائل کی تحقیق ہے۔

اس وقت تک میرے علم کے مطابق ایسی چار تحریریں آئی ہیں جو اس وقت میرے سامنے ہیں۔ ان میں سے بعض میں مجموعی حیثیت سے کچھ علمی نکات اٹھائے گئے ہیں، بعض میں ذاتیات کو ہدف بنانے کا پہلو غالب ہے، اور بعض ان دونوں کے بین بین ایسی ہیں کہ ان میں ادب و انشاء اور صحافیانہ مضمون نگاری کے سلیقے کا عمدہ مظاہرہ ہے، اور بیان و بدیع کی صنعتیں بشمول طنز و تعریض اور ذم بمایضہ المدح خوبصورتی سے استعمال فرمائی گئی ہیں، اور الکنایۃ ابلغ من التصریح کے اصول پر اور کسی کسی جگہ ”التصریح اشفی للصدر من الکنایۃ“ کے قاعدے پر بڑی خوبی سے عمل کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ اس سلیقہ گفتار میں مزید ترقی اور بہتری عطا فرمائے، اور اسے دین کی خدمت میں استعمال فرمائے۔ آمین۔

بندے کو بھی اس قسم کی انشاء پر دازی کا تھوڑا بہت ذوق ہے، لیکن الحمد للہ اُس کے استعمال کا دائرہ باوقار فقہی مسائل و مباحث سے دُور دُور ہی رہا ہے۔ نوجوان لکھنے والوں کے سامنے چونکہ بظاہر فرصتِ عمر ماشاء اللہ بہت ہے، (اللہ تعالیٰ اُسے دراز سے دراز تر فرمائیں) اس لئے اگر فقہی مسائل میں بھی وہ یہ دلچسپ مشغلہ اختیار کریں تو ان کے تازہ علم اور گرم خون کا کسی درجے میں تقاضا ہو سکتا ہے۔ خاص طور پر اگر ان نوجوان علماء کے ذہن میں کسی وجہ سے ایک بوڑھے طالب علم کے بارے میں یہ بات بیٹھ جائے کہ آدھی صدی سے زائد فقہ پڑھتے رہنے کے بعد بھی وہ فقہ کے مبادی تک سے بے خبر ہے، اور اُسے فقہ اور اصول فقہ کی وہ باتیں بھی پڑھانی پڑیں گی جو چوتھے پانچویں درجے کا طالب علم بھی جانتا ہے، تو اُس پر غصہ آجانا بھی کچھ بعید نہیں، اور اگر وہ مخاطب کے بڑھاپے کی رعایت سے اس غصے پر القاب و آداب کا پردہ ڈال کر اکثر و بیشتر اشاروں کنایوں، بین السطور تاثرات یا طنز و مزاح پر اکتفا

کریں تو یہ ان کی مہربانی ہے، لیکن مجھ جیسے بوڑھے طالب علم کے لئے جس کی فرصتِ عمر بظاہر بہت تھوڑی رہ گئی ہے، اس قسم کی چھیڑ چھاڑ کا حصہ بننے کے بجائے یہی مناسب ہے کہ وہ اس شوخی کلام سے لطف لے کر سلام وُدعا کرتا ہوا گذر جائے۔

لہذا جہاں تک ان آخری دو قسموں میں ذاتیات یا طنز و تعریض کا تعلق ہے، بندہ ان کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے معذرت خواہ ہے۔ بعض اوقات اس قسم کی انشاء پر دازی، جذباتی اندازِ بیان اور ایک ہی بات کو مختلف اسالیب سے کہنے کی ضرورت اس لئے بھی پڑ جاتی ہے کہ اُس کے پردے میں دلائل کی کمزوری یا کمی کو ایک عام فہم سہارا مل جاتا ہے۔ الحمد للہ یہاں اس قسم کی بھی کوئی ضرورت درپیش نہیں ہے۔ اس لئے اس موضوع پر بھی بندے کی تمام تر گفتگو ان شاء اللہ تعالیٰ علمی نکات ہی کی حد تک محدود رہے گی۔ اگر کسی صاحب کو وہ قدرے خشک محسوس ہو تو میں اس کے لئے پیشگی معذرت خواہ ہوں۔

کچھ حضرات نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ ایک تنقیدی تحریر میں اس بات پر بار بار بار زور دیا گیا ہے کہ جو کچھ اُس کے لکھنے والوں نے کہا ہے، وہ متفقہ ہے، یا جمہور علماء کا موقف ہے، اور دوسرا قول شاذ ہے۔ اس لئے مجھے اس سلسلے میں بھی کچھ لکھنا چاہئے۔ اگرچہ بلا مبالغہ سوڈیٹھ سو یا اس سے بھی زیادہ علماء اور اہل فتویٰ کی تحریریں میرے پاس آئی ہیں جنہوں نے مذکورہ بالا طرزِ عمل سے برائت اور بیزاری کا اظہار فرمایا ہے، لیکن میں اس موضوع پر بھی کچھ لکھنا مناسب نہیں سمجھتا۔ یہ تو اللہ تبارک و تعالیٰ کے فیصلے ہیں کہ اگر کوئی ایسا قول اُٹھتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف ہو تو اگر کچھ عرصے اپنا زور جما بھی لے، تو آخر کار امتِ اسلامیہ کا اجتماعی ضمیر اُسے رد کر دیتا ہے، اور وہ تاریخ کی کتابوں میں دفن ہو جاتا ہے۔ لہذا اپنی بات کو نہ میں حرفِ آخر قرار دے سکتا ہوں، نہ کوئی اور۔ یہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا کہ کونسا قول اُس کی رضا کے مطابق ہے جو بالآخر امت میں قبولِ عام حاصل کرے گا، اور کونسا قول

اُس کی رضا کے خلاف ہے جو بالآخر مٹ جائے گا۔ میں اللہ تعالیٰ سے دُعا کرتا ہوں کہ جو کچھ میں سمجھ اور لکھ رہا ہوں، اگر وہ اُن کی رضا کے خلاف ہو تو اللہ تعالیٰ اُس کو ملیا میٹ کر کے اُمت کو اُس کے شر سے بچالیں، اور مجھے اُس سے رُجوع کی توفیق عطا فرمائیں، اور اگر وہ اُن کی رضا کے مطابق ہو تو اُسے قبولِ عام عطا فرما کر اُس مقصد کو پورا فرمادیں جس کی تڑپ میں وہ لکھا گیا ہے، اور اُسے اُمت کو سود کی لعنت سے بچانے کا ذریعہ بنادیں۔ آمین ثم آمین

بندہ محمد تقی عثمانی عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی ۱۴

۱۱ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ

۸ مئی ۲۰۰۹ء

کیا سودی بینکاری کا متبادل ممکن ہے؟

سب سے پہلے تو یہ بات صاف ہونی چاہئے کہ سودی بینکاری کے بدلے اسلامی بینکاری یا غیر سودی بینکاری کیلئے متبادل طریقوں کی تلاش ضروری یا کم از کم مستحسن ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر کسی اسلامی بینک یا غیر سودی بینک کا تصور جڑ بنیاد ہی سے غلط ہو تو پھر اُسکے طریق کار کی بحث بالکل فضول ہو جاتی ہے۔ اب جو تنقیدیں سامنے آئی ہیں، اُن میں سودی بینکاری کے متبادل کے بارے میں مختلف اور متضاد موقف اختیار کئے گئے ہیں۔ ایک موقف تو یہ ہے کہ بینک اور اسلام دو متضاد حقیقتیں ہیں، اور یہ کبھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ کسی جگہ فرمایا گیا ہے کہ جس طرح اسلامی شراب اور اسلامی جوا نہیں ہو سکتا، اسی طرح اسلامی بینک بھی نہیں ہو سکتا۔ اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ متبادل پیش کرنا ہماری ذمہ داری نہیں ہے، کسی اور جگہ فرمایا گیا ہے کہ سودی بینکاری کا متبادل شرکت اور مضاربت ہے، لیکن بہ حالات موجودہ اُس پر عمل محال کے درجے میں ہے، اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے۔

ان باتوں کے باہمی تضاد سے قطع نظر، یہ سوال قابل جواب ضرور ہے کہ کیا ہم دنیا کی ہر ناجائز چیز کا متبادل پیش کرنے کے مکلف ہیں؟ یہ سوال آج پہلی بار سامنے نہیں آیا، بلکہ اس پر پوری سنجیدگی سے غور کیا گیا ہے۔ میں نے خود ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں اس پر بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیزیں کسی حقیقی انسانی ضرورت کی بنیاد پر وجود میں نہیں آئیں، اُنکا کوئی متبادل تلاش کرنے کی نہ کوئی ضرورت ہے، اور نہ ہم اُس کے مکلف ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لائری اور سٹے کا

متبادل مانگے تو ہمیں کوئی متبادل دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ان کا انسان کی حقیقی ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ صرف عیاشی کے کام ہیں۔ لیکن جو چیز انسانی ضرورت میں داخل ہو، یا داخل ہو چکی ہو، لیکن اُسے حاصل کرنے کے لئے طریقہ غلط اور ناجائز اختیار کر لیا گیا ہو، اُس کے لئے متبادل جائز طریقہ تلاش کرنا نہ صرف مستحسن بلکہ کم از کم مسنون ضرور ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اس اصول کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر موجودہ بینکوں کا جائزہ لیا جائے تو ان کے بہت سے کام انسانی ضرورت بن چکے ہیں۔ آج ہر وہ شخص جسکے پاس بچت کی کوئی رقم ہے، وہ اُسے بینکوں میں رکھوانے پر تقریباً مجبور ہے، اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کو جائز نہ کہا جاتا۔ اسی طرح بین الاقوامی تجارت میں بینکوں سے کوئی تاجر مستغنی نہیں ہو سکتا، رقوم کو ایک جگہ سے دوسری جگہوں تک بھجوانے کے لئے بینکوں کے سوا کوئی محفوظ راستہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ لوگوں کی پچتیں ایک جگہ جمع کر کے ان کو ملک کی صنعت و تجارت میں استعمال کرنا بذات خود ایک درست مقصد ہے، لیکن ان تمام جائز مقاصد کے لئے سود کا جو راستہ اختیار کیا گیا ہے، وہ حرام اور مضر ہے، اس لئے ہم ایسا راستہ تلاش کرنے کے مکلف ہیں جس کے ذریعے سود کی حرمت سے بچ کر وہ جائز مقاصد حاصل کئے جاسکیں جنکا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”بینک کا رائج نظام بغیر ”ربوا“ کے چل نہیں سکتا، اسلئے آپ کو بینک کے متبادل نظام مضاربت، وکالت، شرکت پر غور کرنا ہوگا جو بلا سود کے چل سکے اور جس سے جدید معاشرے کے مسائل و مشکلات حل ہو سکیں۔ یہ فیصلہ آپ نہیں کر سکتے کہ بڑے پیمانے پر تجارت یا درآمد و برآمد (ایراد و تصدیر) کا سلسلہ بند کر دیں یا موجودہ نسل اس کو تسلیم کر کے ملک کے اندرونی حصے میں تجارت

پر قناعت کرے، لامحالہ آپ مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی روشنی میں غور کر کے جلد از جلد ان مشکلات کو حل کریں تاکہ جدید نسل اسی غلطی میں مبتلا نہ ہو کہ دین اسلام عصر حاضر کی مشکل کشائی سے قاصر ہے۔“

(ماہنامہ بینات، جمادی الاولیٰ ۱۳۸۳ھ / اکتوبر ۱۹۶۳ء، بعنوان فکر و نظر ص: ۲)

نیز فرماتے ہیں:

”ظاہر ہے کہ جتنا تمدن ترقی کرے گا اتنے ہی جدید مسائل پیدا ہوں گے، اور غیر اسلامی ملکوں سے تعلقات و روابط جتنے زیادہ پیدا ہونگے نئے نئے مسائل سے واسطہ پڑتا رہیگا۔ مسلمانوں میں اب بھی ایک بہت بڑا طبقہ ایسا موجود ہے کہ اگر تجارت و معاملات میں اسلامی اصول کی روشنی میں انکے مشکلات کو حل کر دیا جائے اور فقہی قوانین سے انکو ایسی تدابیر بتلا دی جائیں کہ جن کی بناء پر وہ شرعی حدود کے دائرہ سے باہر قدم نہ نکال سکیں تو نہایت خوشی سے اس پر لبیک کہیں گے، اور بدل و جان ان تدابیر پر عمل کریں گے۔“

خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت علماء امت کے ذمہ یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ جس طرح ہمارے اسلاف نے اپنے اپنے زمانے میں ”اجناس“ ”واقعات“ اور ”نوازل“ کے عنوان سے روزمرہ کے نئے نئے پیش آنے والے مسائل کو یکجا کیا، اور پھر قدیم فقہ اسلامی کی روشنی میں انکو حل کیا، ٹھیک اسی طرح موجودہ فقہاء بھی جدید نوازل و واقعات کا حل قدیم فقہ اسلامی کی روشنی میں تلاش کریں۔“

(بینات، ربیع الاول ۱۳۸۳ھ / اگست ۱۹۶۳ء، بعنوان فکر و نظر ص: ۳)

ادارہ تحقیقات اسلامی اُس وقت ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب کے زیر قیادت بینکوں کے سود کو حلال قرار دینے کی فکر میں لگا ہوا تھا۔ حضرت نے ایک موقع پر اُس سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

”باہر کی دنیا میں غیر اسلامی زندگی رائج ہے جسکی بنیاد سود اور بیمہ پر ہے، نیز بلا بینک کا کوئی نظام آج کل نہیں چل سکتا ہے تو ہمیں غور کرنا ہوگا کہ ایسا نظام تجارت سوچیں اور ایسا بینک قائم کریں کہ جو بغیر سود کے چل سکے، وہ مضاربت کے اصول پر ہو یا شرکت کے قانون پر ہو، نہ یہ کہ ہم یہ اندازِ فکر اختیار کریں کہ بینکنگ کے سود کو جائز ٹھہرائیں کہ یہ وہ سود نہیں جس کو اسلام نے حرام کیا ہے۔“

(بینات، ربیع الثانی ۱۳۸۴ھ / ستمبر ۱۹۶۳ء، ص: ۱۳)

البتہ جیسا کہ میں نے ’اسلام اور جدید معیشت و تجارت‘ میں پوری وضاحت کے ساتھ عرض کیا ہے، ہم ہر اُس کام کا متبادل پیش کرنے کے مکلف نہیں ہیں جو سودی بینک انجام دیتے ہیں، مثلاً قرضوں کی خرید و فروخت، مشتقات (derivatives) مستقبلیات (futures) وغیرہ وغیرہ۔ وہاں میں نے عرض کیا ہے کہ:

” (۲) چونکہ سود کی ممانعت کا اثر تقسیم دولت کے پورے نظام پر پڑتا ہے، اس لئے یہ توقع کرنا بھی غلط ہوگا کہ سود کے شرعی متبادل کو برسرِ کار لانے سے تمام متعلقہ فریقوں کے نفع کا تناسب وہی رہے گا جو اس وقت سودی نظام میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اسلامی احکام کو ٹھیک ٹھیک روکا لایا جائے، تو اس تناسب میں بڑی بنیادی تبدیلیاں آسکتی ہیں، بلکہ یہ تبدیلیاں ایک مثالی اسلامی معیشت کے لئے ناگزیر طور پر مطلوب ہیں۔“

(۳) آجکل بینک جو خدمات انجام دیتا ہے، ان میں یہ پہلو مفید بلکہ موجودہ معاشی حالات کے پیش نظر ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی منتشر انفرادی بچتوں کو یکجا کر کے انہیں صنعت و تجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بناتا ہے۔ یہ بچتیں اگر ہر شخص کی اپنی تجوریوں میں پڑی رہتیں تو ان سے صنعت و تجارت کے فروغ میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ فاضل دولت کا ست پڑا رہنا نہ شرعی اعتبار سے مطلوب ہے، نہ عقلی اور معاشی اعتبار سے اسے مفید کہا جاسکتا ہے۔

لیکن ان بچتوں کو صنعت و تجارت میں مصروف کرنے کے لئے جو راستہ مروجہ بینکوں نے اختیار کیا ہے، وہ قرض کا راستہ ہے، چنانچہ یہ ادارے سرمایہ داروں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ وہ دوسروں کے مالی وسائل کو اپنے منافع کے لئے اس طرح استعمال کریں کہ ان وسائل سے پیدا ہونے والی دولت کا زیادہ حصہ خود ان کے پاس رہے، اور سرمایہ کے اصل مالکوں کو ابھرنے کا کما حقہ موقع نہ مل سکے۔

چنانچہ مروجہ نظامِ بینکاری میں بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو کاروبار ہو رہا ہے، اس کا منافع کتنا ہے؟ اور اس سے کس کو فائدہ اور کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟

اسلامی احکام کی رو سے بینک ایسے ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو۔ اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بنانا پڑیگا جو بہت سے لوگوں

کی بچتوں کو اکٹھا کر کے انکو براہ راست کاروبار میں لگائے، اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہ راست اس کاروبار میں حصہ دار بنیں، اور ان کا نفع و نقصان اس کاروبار کے نفع و نقصان سے وابستہ ہو جو ان کے سرمایہ سے بالآخر انجام دیا جا رہا ہے۔ لہذا سودی بینکاری کے متبادل جو انتظام تجویز کیا جائیگا، اس پر یہ اعتراض نہ ہونا چاہئے کہ بینک نے اپنی سابقہ حیثیت ختم کر دی ہے، اور وہ بذات خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت پوری نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جا رہی ہے۔“

(اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص ۱۳۳، ۱۳۴)

رہی یہ بات کہ آیا متبادل پیش کرنے کی کوشش علماء کی ذمہ داری ہے یا نہیں، تو اس بات میں بھی ہمیں قرآن کریم اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی سے رہنمائی ملتی ہے۔ قرآن کریم نے ”حرم الربوا“ بعد میں فرمایا، اور ”أحل الله البيع“ پہلے ارشاد فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک صاع کھجوروں کو دو صاع کھجوروں سے خریدنا ربوا قرار دے کر اُس کی حرمت بتلائی تو ٹھیک اُسی وقت اُس کا متبادل طریقہ بھی بتلایا کہ دو صاع کھجوروں کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر اُن درہموں سے ایک صاع اچھی کھجور خرید لو۔ مفصل حدیث آگے ”حیلے کی شرعی حیثیت“ کے عنوان کے تحت آنے والی ہے۔ علامہ سرحسی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور واقعہ اس طرح نقل فرمایا ہے:

”عن أبي جبلة قال: سألت عبد الله بن عمر رضي الله
عنهما فقلت: انا نقدم أرض الشام ومعنا الورق الثقال
النافقة وعندهم الورق الخفاف الكاسدة. أفبتاع

ورقہم العشرة بتسعة ونصف فقال: لاتفعل، ولكن بع ورقك بذهب، واشتر ورقہم بالذهب ولا تفارقه حتى تستوفي وان وثب فثب معه.

”ابوجبلہ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ ہم شام جاتے ہیں تو ہمارے پاس بھاری چاندی (کے درہم) ہوتے ہیں جو بازار میں خوب چلتے ہیں، اور ان کے پاس ہلکی چاندی کے درہم ہوتے ہیں جو اتنے نہیں چلتے، تو کیا ہم ان کی چاندی کے دس درہم اپنی چاندی کے ساڑھے نو دے کر خرید سکتے ہیں؟ اس پر انہوں نے فرمایا کہ: ”ایسا نہ کرو، لیکن ایسا کرو کہ اپنی چاندی کو سونے کے عوض بیچ دو، اور ان کی چاندی کو سونے سے خرید لو، اور جب تک قبضہ نہ کر لو، اُس سے الگ نہ ہو، اور اگر وہ چھلانگ لگائے تو تم بھی اُس کے ساتھ چھلانگ لگا دو۔“

اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وفيه دليل رجوع ابن عمر رضي الله عنه عن قوله في جواز التفاضل كما هو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما وأنه لا قيمة للجودة في النقود، وأن المفتي اذا تبين جواب ما سئل عنه فلا بأس أن يبين للسائل الطريق الذي يحصل به مقصوده مع التحرز عن الحرام، ولا يكون هذا مما هو مذموم من تعليم الحيل بل هو اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال لعامل خير: هلا بعت تمرک بسلعة ثم اشتريت بسلعتك هذا التمر!“ (المبسوط للسرخسي ج: ۱۶ ص: ۲۷۰)

”اس واقعے سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ تفاضل کے جواز میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا جو مذہب ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اُس سے رجوع کر لیا تھا، اور اس بات کی بھی دلیل ملتی ہے کہ نقود میں جودت کا اعتبار نہیں ہوتا، نیز اس بات کی بھی دلیل ملتی ہے کہ مفتی سے جب کوئی سوال کیا جائے اور وہ اُس کا جواب واضح کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ سائل کو وہ طریقہ بھی بتا دے جس سے اُس کا مقصد حرام سے بچتے ہوئے حاصل ہو جائے۔ اور یہ بات اُس حیلے سکھانے میں داخل نہیں ہے جو مذموم ہے، بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی ہے۔“

یہی واقعہ اور یہی بات علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان فرمائی ہے، اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے:

”وانما المحذور تعليم الحيل الكاذبة لإسقاط الوجوبات“
(فتح القدير ج ۷ ص ۱۳۷ ط: دار الفکر)
”ممانعت تو ایسے حیلے سکھانے کی ہے جو جھوٹے ہوں، اور واجبات کو ساقط کرنے کے لئے استعمال کئے جائیں۔“

یہ درست ہے کہ علماء قرآن و سنت کی روشنی میں صرف اصولوں کی نشاندہی کر سکتے ہیں، موجودہ پیچیدہ نظام زندگی میں اُن سے ہر علم و فن میں اختصاصی مہارت کی توقع رکھنا حقیقت پسندی کے خلاف ہے، لہذا اُس کا طریقہ یہی ہے کہ علماء کے بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں ہر شعبہ زندگی کے لوگ عملی خاکے تجویز کریں، اور علماء اُن کی نگرانی کر کے یہ دیکھیں کہ عملی اطلاق کے جو طریقے تجویز کئے گئے ہیں، اُن میں کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی تو نہیں ہوئی۔ لیکن علماء کا اس ذمہ داری سے بالکل

دست کش ہو جانا کسی طرح درست نہیں ہے۔ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد فرماتے ہیں:

”اسلامی اور یورپین تہذیب و تمدن کے اس تصادم و تلاطم کے زمانہ میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف علمائے دین کا گروہ ہے جن کو تھلب فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جمود ورثہ میں دیا ہے کہ انہوں نے حالاتِ حاضرہ میں علم اور دین کی خدمت کے لئے جن تقاضوں اور وسائل کی شدید ضرورت ہے انکو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال منکرین کا گروہ ہے جن میں عہدِ حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت تو بدرجہ اتم موجود ہے..... لیکن وہ اُس دینی بصیرت و ایمانی فراست اور صحیح و پختہ علمِ دین کی کما حقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہدِ حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیاں حل نہیں ہو سکتیں۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ یہ ہر دو فریق امت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کر دینا اور اسی پر تکیہ کر لینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی، نہ اس سے دین و ملت ہی کو کوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ امت کی پیاس ہی بجھے گی۔“

(بینات، صفر ۱۳۸۳ھ، ص ۱۷۱۵)

نیز سودی بینکوں کا متبادل پیش کرنا کوئی ایسی نئی بات نہیں ہے جو آج پہلی بار کہہ دی گئی ہو۔ ہمارے بزرگ اس کی تجویزیں پیش بھی کرتے رہے ہیں، اور اس کیلئے کوشاں بھی رہے ہیں، چنانچہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

رحمۃ اللہ علیہ معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

”اس میں پہلی بات تو یہی ہے کہ سطحی نظر میں بینکنگ کے موجودہ اصول کو دیکھتے ہوئے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بینک سسٹم کا مدار ہی سود پر ہے، اس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے، لیکن یہ خیال قطعاً صحیح نہیں، ربا کے بغیر بھی بینک سسٹم اسی طرح قائم رہ سکتا ہے، بلکہ اس سے بہتر اور نافع و مفید صورت میں آسکتا ہے، البتہ اس کے لئے ضرورت ہے کہ کچھ حضرات ماہرین شریعت اور کچھ ماہرین بینک کے مشورہ اور تعاون سے اس کے اصول از سر نو تجویز کریں، تو کامیابی کچھ دور نہیں، اور جس دن بینک سسٹم شرعی اصول پر آگیا تو انشاء اللہ دنیا دیکھ لے گی کہ اس میں پوری قوم و ملت کی کیسی فلاح ہے، ان اصول و قواعد کی تشریح کا یہ موقع نہیں جن کی بنا پر بینک سسٹم کو بغیر ربا کے چلایا جاسکتا ہے۔“

اور اس کے حاشیہ میں آپ نے تحریر فرمایا:

”احقر نے چند علماء کے مشورہ سے بے سود بنکاری کا مسودہ عرصہ ہوا تیار کر بھی دیا تھا اور بنکاری کے بعض ماہرین نے موجودہ دور میں قابل عمل تسلیم بھی کر لیا تھا، اور بعض حضرات نے اس کو شروع بھی کرانا چاہا مگر ابھی تک عام تاجروں کی توجہ اس طرف نہ ہونے کے سبب اور حکومت کی طرف سے اس کو منظوری حاصل نہ ہونے کے سبب وہ چل نہیں سکا، فہالی اللہ المشتکی۔“

(معارف القرآن ج ۱ ص ۶۷۸)

حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد میں اوپر نقل کر چکا

ہوں جس میں حضرتؒ نے سودی بینکاری کے متبادل نظام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ پھر اتنا ہی نہیں ہوا، بلکہ جیسا کہ میں نے پیش لفظ میں اشارہ کیا تھا، جب احمد ارشاد صاحب نے اپنا بینک قائم کیا تو حضرتؒ نے اس پر مسرت کا اظہار فرمایا، اور اگرچہ احمد ارشاد صاحب دیکھنے میں مغربی وضع قطع کے ایک جدید تعلیم یافتہ فرد تھے، لیکن حضرتؒ نے ان میں بلا سود بینکاری جاری کرنے کا جذبہ دیکھا تو انکی اتنی حوصلہ افزائی فرمائی کہ جب انہوں نے بینک کا افتتاح کیا تو حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ اسکی تقریب افتتاح میں شریک ہوئے، اور ”بینات“ کے ادارے میں ایک شذرہ تحریر فرمایا جس کا عنوان تھا: ”یاس وناامیدی کی تاریک گھٹاؤں میں امید کی ایک کرن“ اُس میں حضرتؒ نے تحریر فرمایا:

”انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ احمد ارشاد ایم اے نے جو سالہا سال تک ملک کے اندر اور باہرہ کر بینکاری کی مکمل قابلیت و تجربہ حاصل کرنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی رفاہیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قابل قدر کتاب ”بلا سود بینکاری“ کے نام سے تصنیف کی، اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی ”دی کوآپریٹو انویسٹمنٹ اینڈ فنانس کارپوریشن لمیٹڈ کی بنیاد رکھی ہے، تاکہ جلد سے جلد اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آجائیں۔ موصوف ہر طرح تہنیت، تبریک اور حوصلہ افزائی کے مستحق اور پاکستان کیلئے قابل فخر ہیں کہ انہوں نے تمام اسلامی ملکوں سے پہلے پاکستان میں اسلامی نظام کی عظمت کیلئے بروقت یہ قدم اٹھایا، اور اس سنت حسنہ کی بنیاد

رکھی۔ اب ضرورت ہے کہ پاکستان کا مسلمان کاروباری طبقہ دل کھول کر اسکی معاونت اور حوصلہ افزائی کی طرف ہاتھ بڑھائے کہ یقیناً یہ معاونت تعاونوا علی البر والتقوی کا مصداق ہے، اور آج جو بینکوں میں بلاسود کروڑوں روپیہ ڈپازٹ کی مد میں پڑا ہوا ہے، اس میں سے معتد بہ حصہ نکال کر اس کارپوریشن میں لگا دیں اور سعادت دارین حاصل کریں۔ انہی دنوں قاہرہ کے مشہور فاضل الاستاذ محمد عبداللہ العربی نے بھی بینکاری کے موجودہ نظام اور اسلامی نظام مالیات پر عربی میں ایک محققانہ کتاب شائع کی ہے جس کا نام: ”المعاملات المصرفية الحاضرة ورأی الإسلام فیها“ ہے۔ نیز اس موضوع پر عربی میں ایک بصیرت افروز مقالہ ”مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية“ قاہرہ میں پیش کیا ہے جس میں ارتکاز دولت کی قباحتیں اور اُس کے بالمقابل اسلامی نظام مالیات کے محاسن پر سیر حاصل بحث ہے۔

بہر حال! عہدِ حاضر کی یہ کوششیں یقیناً یاس انگیز گھٹاؤں میں مسرت و کامرانی کی ایک چمک اور متوقع لطیفہ نبی کا پیش خیمہ ضرور ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان مخلصین کی ان مساعی کو کامیاب اور مثمر فرمادیں، اور نہ صرف اُمتِ محمدیہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) بلکہ نوعِ انسانی ان برکات سے مالا مال ہو اور سرمایہ داری اور سود خوری کی لعنت سے نجات پائے اور مسلمان دُنیا و آخرت میں سرخ رُو ہوں۔“

(ماہنامہ بینات، صفر ۱۳۸۵ھ جولائی ۱۹۶۵ء، ص: ۸ و ۲۰)

واضح رہے کہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے تنہا اس بات پر ہی اس قدر مسرت اور تبریک کا اظہار فرمایا تھا کہ ایک غیر سودی بینک کے قیام کی طرف ابتدائی پیش قدمی ہوئی ہے، ورنہ ارشاد صاحب کی جس کتاب کا حضرت نے حوالہ دیا ہے، وہ میرے پاس موجود ہے، اور اُس میں متعدد امور شرعی اعتبار سے قابل اعتراض ہیں، (مثلاً ڈپازٹیٹوں کو نقصان سے تحفظ دینا، جیسا کہ اس کتاب کے صفحہ ۸۱ پر مذکور ہے) ظاہر ہے کہ ان قابل اعتراض باتوں کی تصدیق حضرت نہیں کر سکتے تھے، لیکن حضرت نے ایسا نہیں کیا کہ ان قابل اعتراض باتوں کی وجہ سے اصل مقصد ہی کو غلط سمجھ کر اُسکے خلاف کوئی مہم چلا دی ہو، بلکہ حضرت نے وہی بات سوچی جو حضرت کے مقام کے مطابق تھی کہ تفصیلات میں اصلاح کا سلسلہ تو چلتا رہ سکتا ہے، لیکن ایک غیر سودی بینک کا قیام بذات خود ایک مستحسن اقدام ہے، اس لئے اُسکی ہمت افزائی کرنی چاہئے، اور پھر یقیناً قابل اعتراض باتوں کی اصلاح بھی فرمائی ہوگی۔ دوسری طرف میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس بینک کی ہمت افزائی فرمائی، لیکن اُس کے بارے میں کوئی اعلان کرنے سے پہلے دوسرے علماء سے مشورہ لینا مناسب سمجھا، اور میرے برادر بزرگ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو مامور فرمایا کہ اسکے بارے میں ایک سوال نامہ مرتب کر کے علماء کے پاس بھیجیں، چنانچہ انہوں نے وہ سوال نامہ بھیجا جو ماہنامہ الحق کے شمارہ اپریل ۱۹۶۶ء میں ص: ۵۵ پر شائع ہوا ہے۔

نیز حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی احسن الفتاویٰ میں اپنی ایسی متعدد کوششوں کا ذکر فرمایا ہے جن میں غیر سودی بینکاری کا طریق کار تجویز فرمایا گیا تھا۔ (دیکھئے احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۴ و ۱۱۵)

نیز حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”ان دونوں باتوں کا حل یہی ہے کہ ”غیر سودی بینک“ جاری

کئے جائیں جن کی اساس شرکت اور مضاربت پر قائم کی جائے ، اس طرح سرمایہ کی حفاظت بھی ہوگی اور مال میں بھی جائز طریقوں سے اضافہ ہوتا رہے گا۔ اسلام کے معاشی نظام کا جس شخص نے بغور مطالعہ کیا ہوگا وہ ضرور اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اسلام ”ارتکازِ دولت“ کا حامی نہیں ہے کہ روپیہ ایک جگہ جمع کر دیا جائے اور بدون تجارت اس سے منافع حاصل کیا جائے ، روپیہ سے روپیہ حاصل کرنا اسلام کے نقطہ نظر سے صحیح نہیں ہے ، سرمایہ میں جو لوگ اضافہ چاہتے ہیں ان کیلئے تجارت کی شاہراہ کھلی ہوئی ہے ، تجارت سے سرمایہ دار کا بھی فائدہ کہ سرمایہ میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ اور زکوٰۃ دولت کو ختم نہیں کرے گی ، اور ملک اور قوم کا بھی فائدہ ہے کہ تجارت کو فروغ ہوگا۔ سرمایہ تجوریوں سے نکل کر منڈیوں اور بازاروں میں پہنچے گا۔ صنعت اور انڈسٹری کی کثرت ہوگی۔ مزدوروں اور ملازمت پیشہ لوگوں کو کام ملے گا ، واضح رہے کہ اسلام اپنے معاشی نظام کی بنیاد زکوٰۃ پر رکھتا ہے ، برخلاف سرمایہ دارانہ نظام کے کہ وہاں سود ریڑھ کی ہڈی کا حکم رکھتا ہے۔ قرآن کریم نے اسلام کے معاشی نظام کو مختصر سے مختصر لفظوں میں اس طرح سمجھایا ہے:

﴿کی لا یکون دولة بین الاغنیاء منکم﴾ [الحشر پارہ ۲۸]
 ”تاکہ نہ آئے لینے دینے میں صرف دولت مندوں کے تم میں سے“
 آیت کریمہ کا حاصل یہ ہے کہ یہ مصارف (اس سے پہلے مصارف بتلائے گئے ہیں) اس لئے بتلائے ہیں کہ ہمیشہ یتیموں، محتاجوں، بے کسوں اور عام مسلمانوں کی خبر گیری ہوتی

رہے اور عام اسلامی ضروریات سرانجام پاسکیں۔ یہ اموال محض چند دولت مندوں کے الٹ پھیر میں پڑ کر ان کی مخصوص جاگیر بن کر نہ رہ جائیں، جس سے صرف سرمایہ دار اپنی تجوریوں کو بھرتے رہیں اور غریب فاقوں سے مریں۔ غیر سودی بینک کا اجراء کوئی محض تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کو بڑی آسانی سے بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔ (بیمہ زندگی ص ۴۵، ۴۶)

اس عبارت میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بینکوں کو ڈپازٹ کی جانب سے تو شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر قائم کرنے کی بات کی ہے، لیکن اس طرح جمع شدہ سرمایہ کو تجارت میں لگانے کی تجویز دی ہے جس میں ہر قسم کی تجارت داخل ہے۔ اور حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

”ماہنامہ ”المسلمون“ جو جنیوا سے زیرِ ادارت جناب سعید رمضان صاحب شائع ہوتا ہے اس میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب پیرس، کا غیر سودی بینک پر ایک مقالہ چھاپا ہے، جس میں صاحب موصوف نے بتلایا کہ ریاست حیدرآباد مرحوم میں ایک مرتبہ اس کا عملی تجربہ بھی کیا جا چکا ہے، اور اسکو خاصی کامیابی ہوئی تھی۔“

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ سودی بینکوں کا طریق کار تبدیل کر کے انہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کیلئے متبادل پیش کرنا قرآن و سنت کے ارشادات اور اپنے اکابر کے طرز فکر و عمل کے عین مطابق ہے، اور اُسے اسلامی شراب یا اسلامی قمار کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا۔

غیر سودی بینکاری کے بارے میں میرا موقف

اس وضاحت کے بعد اب ان علمی نکات پر گفتگو کرنا مناسب ہے جو پیش نظر تنقیدوں میں اٹھائے گئے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ میں ان علمی نکات کی طرف آؤں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غیر سودی یا بالفاظ دیگر اسلامی بینکاری کے بارے میں میں اپنا موقف قدرے تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں، کیونکہ مذکورہ تحریروں میں سے بعض میں میرے مضامین اور تقریروں کے بہت سے اقتباسات ان کے پورے سیاق اور پس منظر کے بغیر نقل فرمائے گئے ہیں جن سے غلط فہمی بھی پیدا ہوئی ہے، اور ان کی بنیاد پر میری مراد از خود متعین کر کے اس سے غلط نتائج بھی نکالے گئے ہیں۔ بعض حضرات نے بندے کی متعدد تحریروں کو جو مختلف زمانوں اور حالات کے مختلف سیاق میں لکھی گئی ہیں، جمع کر کے اور بار بار ان کا حوالہ دے کر یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ مروجہ غیر سودی بینکاری کے طریقوں کو میں خود ناجائز قرار دیتا رہا ہوں، حالانکہ انصاف کی بات یہ تھی کہ ان تحریروں کا لکھنے والا ابھی زندہ ہے بلکہ صرف ایک ٹیلی فون کال کے فاصلے پر موجود ہے، اور ایسا بھی نہیں ہے کہ اُس سے ان حضرات کی بول چال بند ہو، لہذا خود اُسی سے اُس کی تحریروں کی مراد معلوم کرنے کے بجائے خود نتائج نکالنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ لیکن بہر حال! چونکہ ان تحریروں سے وہ نتائج نکالے گئے ہیں جو ان کی مراد نہیں تھے، اس لئے یہاں اپنا موقف پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر دینا ضروری ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ بینکاری کے متبادل پیش کرتے ہوئے عام طور سے یہ

کہا گیا ہے کہ بینکوں کو شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر چلانا چاہئے۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ بینک کے کاروبار کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک طرف وہ عام لوگوں سے رقمیں لے کر اپنے پاس رکھتا ہے، اور دوسری طرف وہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگاتا ہے۔ سودی بینکوں میں یہ دونوں کام سود کی بنیاد پر ہوتے ہیں۔ یعنی وہ لوگوں سے رقمیں بھی سود کی بنیاد پر وصول کرتا ہے، اور آگے دوسروں کو بھی سرمایہ سود کی بنیاد پر فراہم کرتا ہے۔ لیکن غیر سودی بینکوں میں کاروبار کا پہلا حصہ، یعنی لوگوں سے رقمیں لے کر جمع کرنا، یہ تو سونی صد مضاربت کی بنیاد پر ہوتا ہے، (اس پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں، ان پر تبصرہ آگے ان شاء اللہ اپنے موقع پر آئے گا) البتہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگانے کے لئے وہ تمام طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں جو شرعی اعتبار سے جائز ہوں۔

لیکن ہمارا موقف شروع سے یہ رہا ہے، اور اب بھی یہی ہے کہ چونکہ عموماً بینک عوام کی بچتوں کو یکجا جمع کر کے تاجروں اور صنعت کاروں کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، اس لئے ان کے لئے مثالی طریقہ یہ ہے کہ وہ سرمائے کی یہ فراہمی بھی شرکت یا مضاربت کے طریقے پر کریں، کیونکہ اس سے اسلامی معیشت کے وہ اعلیٰ و ارفع مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں جن سے معاشرے میں تقسیم دولت کے نظام پر اچھے اثرات مرتب ہوں، اور ان تجارتی اور صنعتی اداروں کی آمدنی کا متناسب حصہ بینک کے ذریعے عوام تک پہنچ سکے۔ اس طرح تقسیم دولت کے نظام میں ایسا انقلاب آسکتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت دونوں کی خرابیوں سے پاک ہو۔ میں یہ بات شروع سے کہتا آیا ہوں، اور اب بھی یہی کہتا ہوں، اور خاص طور پر جب میرے مخاطب بینکر ہوتے ہیں تو یہ بات زیادہ اہمیت کے ساتھ کہتا ہوں، اور اگر مخاطب حکومت ہو تو مزید پُر زور الفاظ میں اس کی تاکید کرتا رہا ہوں، کیونکہ اُن کے پاس اس مقصود کو حاصل کرنے کے وہ وسائل موجود ہیں جو دوسروں کے پاس موجود نہیں ہیں۔

شرکت اور مضاربت کے مقابلے میں مراہمہ مَوَجَلہ پر تنقید کی وجہ یہ ہے کہ مراہمہ مَوَجَلہ اگر صحیح شرعی طریقے پر انجام دیا جائے تو بیشک ایک جائز معاملہ ہے، لیکن وہ ایک مداینہ کا عقد ہے جس کے نتیجے میں خریدار کے ذمے مدیونیت پیدا ہوتی ہے، اور مداینہ کے عقود اگرچہ جائز ہوں، لیکن اسلامی معاشی تعلیمات کا مجموعی مزاج یہ ہے کہ معاشرے کا معاشی ڈھانچہ مداینات پر کم اور نفع و نقصان میں شرکت پر زیادہ قائم ہو، اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام کی مداینہ اور اسلام کی مداینہ میں بھی زمین و آسمان کا فرق ہے، اسلامی مداینہ میں بیع الدین، بیع قبل القبض اور کرنسیوں کے تبادلے وغیرہ پر ایسی خدائی پابندیاں عائد ہیں جو معیشت کو سرمایہ دارانہ نظام کی تباہ کاریوں سے پاک رکھتی ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ اس وقت پوری دُنیا کسادبازاری کے جس شدید بحران میں مبتلا ہے، اُس میں وہ غیر سودی ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں جو شریعت کی پابندی کرتے ہیں۔ اگرچہ ان اداروں میں بھی زیادہ تر مراہمہ وغیرہ کے ان عقود پر عمل ہوتا ہے جو مداینات ہی کے قبیل سے ہیں، لیکن چونکہ یہ مداینات شرعی پابندیوں کے ساتھ وجود میں آئے ہیں، اس لئے ان کے نتیجے میں وہ خرابیاں پیدا نہیں ہوئیں جنہوں نے امریکہ اور یورپ کے بڑے بڑے معاشی سو ماؤں کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا ہے۔

بہر کیف! شرکت اور مضاربت پر جو زور دیا گیا ہے، وہ ایک بہتر معاشی حکمت عملی کی طرف دعوت کے طور پر دیا گیا ہے، کسی فقہی وجوب کی بنیاد پر نہیں۔ لہذا اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ نفع بخش کاموں میں سرمایہ لگانے کی خاطر بینکوں کے لئے شرکت یا مضاربت کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ جب بینک عوام کا مضارب بن گیا تو وہ جائز شرعی حدود میں رہتے ہوئے ہر قسم کے تجارتی معاملات کر سکتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی کے ساتھ شرکت یا مضاربت کا معاملہ کرنے کے بجائے براہ راست تجارت کرے تو اس میں شرعی اعتبار سے کیا اشکال ہو سکتا ہے؟ بلکہ

فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کیلئے اصل یہی ہے کہ وہ براہ راست بیع و شراء کرے، اور آگے کسی کو مضاربت پر مال دینا اصل نہیں ہے، اسی لئے فقہاء کرامؒ نے اُس کیلئے ضروری قرار دیا ہے کہ رب المال سے اجازت لے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

”و إذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب أن يبيع ويشترى ويوكل ويسافر ويضع ويودع (لإطلاق العقد، والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل إلا بالتجارة، فينتظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار... ولا يُضارب إلا أن يأذن له رب المال أو يقول له: اعمل برأيك) لأن الشيء لا يتضمن مثله لتساويهما في القوة فلا بد من التنصيص عليه أو التفويض المطلق إليه.“

(۴۲۱ و ۴۲۲ ص)

لہذا یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ بینک کے مضارب بننے کے بعد اُس کیلئے جائز طریقہ صرف شرکت اور مضاربت ہی میں منحصر ہے، اور براہ راست تجارت کا کوئی طریقہ اُس کیلئے شرعاً جائز نہیں ہے۔ تجارتی معاملات میں ہر قسم کی بیع، مراہجہ، اجارہ، استصناع وغیرہ سب داخل ہیں۔ شریعت میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہے کہ مضارب ہمیشہ آگے بھی شرکت یا مضاربت کا معاملہ ہی کیا کرے۔

لہذا میں نے جن تقریروں یا تحریروں میں بینکوں کی سرمایہ کاری کے لئے شرکت اور مضاربت پر زور دیا ہے، اور مراہجہ اور اجارہ کی کثرت استعمال پر تنقید کی ہے، ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ میں شرکت و مضاربت کے سوا بینکوں کے لئے ہر معاملہ ناجائز سمجھتا ہوں، کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ میں نے دو باتیں ہمیشہ ساتھ ساتھ کہی ہیں۔ ایک اس بات کی ترغیب، بلکہ تاکید کہ غیر سودی بینک مثالی طریقہ اختیار کرتے

ہوئے سرمایہ کاری شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کریں، اور دوسری بات یہ کہ جب تک وہ مثالی منزل حاصل نہ ہو، یا جہاں شرکت اور مضاربت کے طریقے عملاً ممکن نہ ہوں تو اگر وہ کچھ دوسرے طریقے، مثلاً مراہمہ، اجارہ، سلم یا استصناع وغیرہ بھی شرعی شرائط کے پورے تحفظ کے ساتھ اختیار کر لیں تو وہ بھی جائز ہیں، اور ان سے یہ فائدہ بہر حال ہو جاتا ہے کہ انسان سود کی شدید حرمت سے نکل کر جواز کی حدود میں آجاتا ہے، اور بحالات موجودہ جہاں سود کے عفریت نے دُنیا بھر کو بُری طرح جکڑا ہوا ہے، یہ فائدہ بھی کچھ تھوڑا فائدہ نہیں ہے، اور معاشی حیثیت سے بھی اُس کے نتائج کم از کم سودی معاملات کے مقابلے میں بہتر ظاہر ہوتے ہیں، جیسا کہ موجودہ مالیاتی بحران میں یہ بات واضح بھی ہو گئی ہے۔

شرکت و مضاربت کے مثالی طریقوں پر زور دینے کے لئے میں نے یہ الفاظ بھی استعمال کئے ہیں کہ: ”مراہمہ، اجارہ وغیرہ ثانوی طریقے ہیں“ اور یہ بھی کہ: ”انہیں عبوری دور میں استعمال کرنا چاہئے، ان پر قناعت کر کے نہیں بیٹھنا چاہئے“ وغیرہ وغیرہ، کبھی اسکی بعض صورتوں کو حیلہ بھی قرار دیا ہے جس کا مطلب جائز حیلہ تھا، لیکن یہ ساری باتیں نظام کو ایک مثالی نظام کی طرف لے جانے کی تاکید پر مشتمل تھیں۔ نہ ان کا یہ مطلب تھا کہ باقی طریقے فی نفسہ ناجائز ہیں، اور نہ یہ کہ ایک مدت تک تو یہ جائز ہیں، اور ایک خاص مدت گزرنے کے بعد یہ خود بخود ناجائز قرار پا جائیں گے، کیونکہ فقہ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہوتی جس کے جواز کے لئے سال دو سال کی کوئی مدت مقرر ہو، اور اس کے بعد وہ خود بخود ناجائز قرار پا جائے۔ جواز اور عدم جواز کا دار و مدار اُس معاملے کی خصوصیات پر ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ جواز حاجت یا ضرورت سے مشروط ہو جس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی۔ عبوری دور کی بات کا جواز اور عدم جواز سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ حکمتِ عملی سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کی مثال کچھ ایسی ہے جیسے بزرگوں کی طرف سے دینی مدارس پر پورے

اخلاص کے ساتھ یہ تنقید ہوتی رہی ہے کہ ان میں تعلیم کا معیار پست ہو رہا ہے، تربیت کی طرف توجہ نہیں دی جا رہی، اساتذہ بس درس دے کر فارغ ہو جاتے ہیں، اور طلبہ کے حالات پر نظر رکھنے اور ان کی تعلیمی اور اخلاقی حالت کو بہتر بنانے کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دیتے، اور اس کے نتیجے میں تعلیم ایک رسمی کارروائی ہو کر رہ گئی ہے، اور مدارس کا فائدہ محدود ہو رہا ہے، لیکن ایسی تنقید کرنے والے کے بارے میں یہ تصور درست نہیں ہوگا کہ اُس نے موجودہ مدارس کے نظام کو ناجائز یا خلاف شریعت قرار دے دیا ہے۔

خود تجارت کی مثال لے لیں۔ جو تاجر گراں فروشی کرتے ہیں، ان پر یہ تنقید بالکل برحق ہے کہ وہ مفاد عامہ کے خلاف کام کر رہے ہیں، لیکن اگر وہ حلال چیزیں بیچ رہے ہوں، اور ان کی بیچ میں کوئی شرعی نقص نہ ہو تو اس تنقید کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان کی ساری تجارت کو حرام قرار دے دیا گیا ہے، بلکہ جب ان کا مقابلہ ایسے تاجروں سے کیا جائے گا جو حرام چیزیں بیچتے ہیں تو یقیناً ان کو حرام فروشوں پر ترجیح بھی دی جائے گی۔ علامہ ^{حکلفی} نے درمختار میں اور علامہ شامی نے اس کی شرح میں ان لوگوں پر سخت تنقید فرمائی ہے جو کاشتکاروں سے بہت کم نرخ پر بیعِ سلم کرتے ہیں، اور فرمایا ہے کہ حکومت کو ان کے لئے مناسب نرخ متعین کر دینے چاہئیں (دیکھئے الدرالمختار مع ردالمحتار ص: ۱۶۸، ۱۶۹ ج: ۵، قبیل باب الربوا۔) لیکن اس کا یہ مطلب کسی نے نہیں نکالا کہ بیعِ سلم ہی کو حرام اور ناجائز قرار دے دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی معاملے پر معاشی حکمتِ عملی کے طور پر اگر کوئی تنقید کی جائے تو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوتا کہ اُس معاملے کو شرعی اعتبار سے ناجائز اور حرام قرار دے دیا گیا ہے۔ میں نے مرا بھ اور اجارہ ہی کے طریقوں پر قناعت کر بیٹھنے اور شرکت و مضاربت کی طرف نہ بڑھنے پر جو اصولی تنقید کی ہے، وہ اسی نوعیت کی ہے، جس کا یہ مطلب نکالنا درست نہیں ہے کہ میں ان طریقوں کو ناجائز

سمجھتا ہوں۔ البتہ میں نے ان طریقوں کو اُس وقت ناجائز بھی کہا ہے جب ان طریقوں کو ان کی شرعی شرائط کے بغیر استعمال کیا گیا۔

۱۹۸۱ء کے ”غیر سودی کاؤنٹر“ اور

موجودہ غیر سودی بینکاری

چنانچہ میرے جس مضمون کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے، وہ سن ۱۹۸۱ء میں، یعنی آج سے اٹھائیس سال پہلے ”غیر سودی کاؤنٹر“ کے نام سے اُس وقت شائع ہوا تھا جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے عہدِ حکومت میں پہلی بار غیر سودی بینکاری کو نافذ کرنے کا اعلان کیا گیا، اور اس غرض کے لئے غیر سودی کاؤنٹر الگ بنائے گئے تھے۔ جب میں نے ان کے طریقِ کار کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ان میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز کو حلیہ بگاڑ کر نافذ کیا گیا ہے۔ اس میں مراہجہ یا بیعِ مؤجل کا نام تو ضرور تھا، لیکن اس کا طریقِ کار محض فرضی اور صرف کاغذوں کی حد تک محدود تھا، اور حقیقت میں نقد رقم ہی کا تبادلہ ہوتا تھا جو سود ہی کی ایک شکل تھی۔ اس موقع پر میں نے اپنے اس مضمون میں اس طریقِ کار کی پرزور مخالفت کی، اور بتایا کہ اس طریقِ کار میں مراہجہ مؤجلہ کی شرائط بھی پوری نہیں ہو رہی ہیں، اس لئے یہ طریقِ کار بالکل ناجائز ہے۔ اسی مضمون میں میں نے ایک طرف اسٹیٹ بینک کے مجوزہ طریقے کو بالکل ناجائز قرار دیا، اور دوسری طرف مراہجہ مؤجلہ کے صحیح طریقے کو بالکل ناجائز نہیں کہا، البتہ چونکہ مخاطب حکومت تھی، اس لئے اپنے مذکورہ بالا موقف کے مطابق یہ مطالبہ بھی بہت زور و شور کے ساتھ کیا کہ اس کا استعمال کم کر کے شرکت اور مضاربت کو فروغ دیا جائے۔ جس طریقِ کار کو بالکل ناجائز کہا گیا تھا، اُس کا کچھ حصہ خود اسٹیٹ بینک نیوز کے حوالے سے اسی مضمون میں بیان کر دیا گیا تھا، اور وہ یہ تھا:

”جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی

گئی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں توے دن کے بعد واجب الاداء زائد رقم پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے جو اس سے رقم لینے آئے ہیں۔“

(”ابلاغ“ ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ بحوالہ اسٹیٹ بینک نیوز کیم جنوری

(۱۹۸۱ء ص: ۹)

اس سے واضح ہے کہ بینک نے حقیقت میں کوئی بیع نہیں کی، بلکہ محض فرض کر لیا کہ کوئی چیز بازار سے خرید لی ہے، اور اپنے گاہک کو بیچ دی ہے جسکی قیمت نوے دن بعد واجب الاداء ہوگی۔ اس کے علاوہ اس طریق کار میں بسا اوقات یہ فرضی بیع بھی عینہ کے طور پر انجام دی جاتی تھی، یعنی ایک شخص بینک کو اپنا کوئی سامان نقد قیمت پر بیچتا، اور اسی وقت بینک سے وہی سامان زیادہ قیمت پر ادھار خرید لیتا تھا۔ اور یہ بیع بھی محض فرضی اور کاغذی ہوتی تھی۔ اس لئے میں نے اس پر سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے اُس کو نہ صرف ناجائز، بلکہ سود ہی کی دوسری شکل قرار دیا تھا۔

میرے اس مضمون کو اب بعض حضرات نے مراہمہ مؤجلہ کے صحیح طریقے کو بھی بالکل ناجائز قرار دینے کے لئے حجت کے طور پر پیش کیا ہے جو اس وقت غیر سودی بینکوں میں رائج ہے، بلکہ یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ:

”ان حیلوں کے ذریعے حاصل ہونے والا مراہمہ کا ”رنج“ اور اجارہ کی اجرت ۱۹۸۱ کی بلا سود بینکاری کے ”مارک آپ“ سے سرمومختلف نہیں ہے۔ جس طرح وہ ”مارک آپ“ شرعی اعتبار سے خالص سود اور سرمایہ کاری کے اسلامی نظام پر بدنماداغ تھا، اسی طرح، بلکہ اس سے بڑھ کر مروجہ مراہمہ کا رنج اور اجارہ کی اجرت بھی سود ہے۔“

(مروجہ اسلامی بینکاری ص: ۸۰)

آپ نے اوپر دیکھا کہ ۱۹۸۱ میں کوئی حقیقی بیع ہوتی ہی نہیں تھی، محض فرض کر لیا جاتا تھا کہ کوئی چیز خریدی اور فوراً بیچ دی گئی ہے، نیز بکثرت وہ فرضی بیع بھی بیع عینہ ہوتی تھی، دوسری طرف غیر سودی بینکاری کے موجودہ نظام میں بینک حقیقہ سامان خریدتا ہے، اور وہی سامان خریدتا ہے جس کی اُس کے گاہک کو ضرورت ہوتی ہے پھر اسے حقیقہ فروخت کرتا ہے، اور اس میں عینہ سے مکمل احتراز کیا جاتا ہے، جیسا کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا۔ اس کے باوجود یہ فرمانا کہ ”یہ ۱۹۸۱ کے نظام سے ”سرمو“ مختلف نہیں ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر بدنام داغ ہے“ اس پر مناسب تبصرے کے لئے مجھ ناکارہ کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

البتہ اُس مضمون میں مخاطب چونکہ حکومت تھی، جس کے پاس اس بات کے پورے وسائل موجود تھے کہ وہ بینکوں کو شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر تمویل کا پابند بنائے، اس لئے ساتھ ہی میں نے مذکورہ بالا معاشی حکمت عملی کے طور پر اس بات پر بھی زور دیا تھا کہ پورے بینکاری نظام کو مراہمہ اور اجارہ ہی کے گرد گھمانے کے بجائے وہ شرکت اور مضاربت کو رواج دے۔ اس مقصد کے لئے میں نے حقیقی مراہمہ مؤجلہ اور اجارہ کو عام رواج دینے کی بھی حوصلہ شکنی کی تھی، ان کو سرے سے ناجائز قرار دینا ہرگز مقصود نہیں تھا، اور چونکہ مقصود حکومت پر دباؤ ڈالنا تھا، اور یہ تحریر ایسے حالات میں لکھی جا رہی تھی جب حکومت نے مراہمہ کے نام کو غلط استعمال کر کے اُسے فرضی عینہ میں تبدیل کر دیا تھا، اس لئے، میرے اُس مضمون میں ایک جملہ ایسا آگیا تھا جس سے ناواقف حال حضرات کو یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ میں مراہمہ مؤجلہ کو معمول بنانے کو شرعاً بھی ناجائز سمجھتا ہوں، وہ جملہ یہ ہے:

”اسی لئے ہمارے فقہائے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اِنکا دُکا مواقع پر کسی قانونی تنگی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کر لینے کی تو گنجائش ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے

مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔“

اگرچہ اسی مضمون کو پورے سیاق و سباق کے ساتھ پڑھنے سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ ”اجازت نہیں“ کے الفاظ کا تعلق ایسی حیلہ سازی سے ہے جس سے مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اور میرا مقصد یہ تھا کہ جس حکومت نے مرا بھ کے نام پر ایک بالکل ناجائز اور فرضی معاملے کو رواج دے دیا تھا، اُس سے مطالبہ کرنا تھا کہ وہ حیلوں حوالوں کے بجائے سنجیدگی کے ساتھ مثالی اسلامی طریقوں کو رائج کرے، لیکن اگر میری اس سوء تعبیر کی بنا پر کوئی غلط فہمی پیدا ہوئی ہے تو اب میں واضح کر دیتا ہوں کہ اُس کا مقصد مرا بھ مؤجلہ کو جو صحیح شرعی شرائط کے ساتھ وجود میں آیا ہو شرعی طور پر ناجائز قرار دینا نہیں، بلکہ حکومت کو اُسے تمویل کی عام اور مستقل پالیسی بنانے سے روکنے کی کوشش تھی، اور ”فقہائے کرام“ کی طرف جو بات منسوب کی تھی، اُس کا تعلق ”مقاصد شریعت فوت ہونے“ سے تھا جو فرضی عینہ جیسے ناجائز حیلوں میں فوت ہوتے ہیں، جائز حیلوں میں فوت نہیں ہوتے، جیسا کہ آگے (”حیلوں کی شرعی حیثیت“ کے عنوان کے تحت) ان شاء اللہ تفصیل سے واضح ہوگا۔

میرا یہ مقصد مضمون کے پورے سیاق سے بھی واضح ہے، کیونکہ اسی مضمون میں ”مارک آپ“ کے طریق کار میں کچھ اصلاحات بھی تجویز کی گئی تھیں، اگر غیر سودی بینکاری میں اُس کے استعمال کو بالکل ناجائز قرار دینا مقصود ہوتا تو یہ اصلاحات تجویز کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔ پھر جب حکومت نے ان اصلاحات پر عمل کرنے کا اعلان کیا تو میں نے ان کا خیر مقدم بھی کیا۔ چنانچہ جب حکومت کی طرف سے اسٹیٹ بینک نے یہ اعلان کیا کہ: ”بینک مختلف اشیاء خریدیں گے، پھر وہ اشیاء اپنے گاہکوں کو بیع مؤجل کے طریقے پر مناسب مارک آپ کے ساتھ فروخت کریں گے، لیکن نادہندگی کی صورت میں اُس پر کسی مزید مارک آپ کا اضافہ نہیں ہوگا“ (اسٹیٹ بینک نیوز ج: ۲۳ شماره: ۱۳) تو میں نے اس کا خیر مقدم کرتے ہوئے ”البلاغ“ میں لکھا:

”مارک آپ کے طریقِ کار کی یہ اصلاح ہر لحاظ سے باعثِ مسرت اور مستقبل کے لئے نہایت خوش آئند ہے۔“ (ماہنامہ ”ابلاغ“ شمارہ: صفر ۱۴۰۵ھ کا ادارہ)

اگر میں مراجعہ موجدہ کو یا بینکاری میں اُسے معمول بنانے کو ناجائز سمجھتا تو اس کا خیر مقدم کیوں کرتا؟

غیر سودی بینکاری کی پراسٹیوٹ جدوجہد

یہاں ایک اور نکتے کی وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں ہماری خواہش، دعوت اور کوشش تو ہمیشہ یہ رہی ہے کہ تمویل کی زیادہ تر بنیاد شرکت یا مضاربت ہو، لیکن ایک مسلمان فرد کی حیثیت سے یہ بات بھی کچھ کم فائدے کی نہیں ہے کہ وہ اُس شدید حرمت سے بچ جائے جس کے خلاف اللہ تعالیٰ نے اعلانِ جنگ فرمایا ہے۔ یہ کام کسی بھی جائز طریقے سے ہو جائے تو بھی اس کوشش کی ناقدری نہیں کی جاسکتی۔ پورے ملک کا نظام تبدیل کرنا اصل میں حکومت کا کام ہے، اور جس مثالی معاشی حکمت عملی کی بات اوپر کی گئی ہے، وہ صحیح معنی میں اسی وقت بروئے کار آسکتی ہے جب حکومت پورے خلوص کے ساتھ اپنے تمام وسائل بروئے کار لا کر اس معاشی پالیسی کو نافذ کرے، اس غرض کے لئے نہ صرف معاشی ڈھانچے میں، بلکہ بہت سے قوانین میں، اور ٹیکسوں کے نظام میں بھی انقلابی تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ لیکن جب حکومت یہ فریضہ انجام نہ دے رہی ہو، اور کچھ اشخاص یا ادارے یہ چاہیں کہ ہم کسی طرح سود کی حرمت کے وبال سے اپنے آپ کو اور دوسرے مسلمانوں کو بچا کر کوئی ایسا ادارہ قائم کر دیں جو چاہے اُس معاشی پالیسی کے مطابق نہ ہو، لیکن شرعی جواز کی حدود میں آجائے تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ آیا اُن سے یہی کہا جائے گا کہ نہیں! جب تک وہ معاشی پالیسی بروئے کار نہ آجائے اُس

وقت تک سود سے بچنے کی ہر تدبیر کو بھول جاؤ، اور سود ہی کا بازار گرم رہنے دو، یا ایک مسلمان کی حیثیت سے اُن کی اس خواہش کا خیر مقدم کر کے ان کے ساتھ تعاون کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، اور اُن کے لئے کوئی ایسا راستہ تجویز کر دینا چاہئے جو خواہ معاشی حکمتِ عملی کے اعتبار سے مثالی نہ ہو، لیکن شرعی جواز کی حدود میں رہ کر انہیں سود کی حرمت سے بچالے، اور ساتھ ساتھ اس بات کی بھی کوشش کرتے رہنا چاہئے کہ اسی راستے سے سہی، جس حد تک اُس مثالی معاشی حکمتِ عملی کو بروئے کار لایا جاسکتا ہو، اُس حد تک اُسے بروئے کار لانے کے اقدامات کئے جائیں؟ انصاف کے ساتھ غور کر لیا جائے کہ ان دونوں میں سے کونسا طرزِ عمل دُرست ہے؟

میرا اندازہ یہ ہے کہ ہر انصاف پسند شخص پہلے کے بجائے اسی دوسرے طرزِ عمل کی تائید کرے گا۔ چنانچہ عالمِ اسلام میں جب حکومتوں سے مایوسی ہو گئی تو بہت سے غیرت مند مسلمانوں اور اہلِ علم نے یہی دوسری راہ اختیار کی، اور ایسے پرائیویٹ ادارے مضاربت کی بنیاد پر قائم کئے جو غیر سودی کاروبار کا عملی تجربہ کریں، اور ان میں تاکید و ترغیب تو اسی بات کی کی جاتی رہی کہ یہ پرائیویٹ ادارے سرمایہ کاری میں بھی شرکت و مضاربت کی طرف جس قدر بڑھ سکیں، بڑھیں، لیکن انہیں شرعی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے مراہم، اجارہ وغیرہ کی اجازت دی گئی، اور چونکہ ان کے پاس حکومت جیسے وسائل نہیں تھے، اور وہ سودی بینکوں کے سمندر میں چند قطروں کی حیثیت رکھتے تھے، اس لئے ان سے شرکت و مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کا مطالبہ اُس زور و شور سے نہیں کیا گیا جیسا کہ حکومت سے مطالبہ کرتے وقت میرے مذکورہ بالا مضمون میں کیا گیا تھا، بلکہ ان کے ساتھ حتی المقدور تعاون کا جو طرزِ عمل اختیار کیا گیا، وہ اسی بنیاد پر تھا، اور اس کو میرے سابق موقف سے متعارض سمجھنا دُرست نہیں ہے، کیونکہ کسی شخص کی تحریر و تقریر اور طرزِ عمل کا انصاف پسندی سے تجزیہ کرتے ہوئے یہ نہ بھولنا چاہئے کہ لکل مقام مقال۔

بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک فتویٰ

اب ذرا جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک حالیہ فتویٰ ملاحظہ فرمائیے جو مستفتی نے میرے پاس تصدیق کیلئے بھیجا تھا۔ اس فتوے میں ایک ایسے ہی شخص کے لئے جو سود کی حرمت سے بھی بچنا چاہتا ہے، اور شرکت یا مضاربت کے خطرات میں پڑے بغیر بھی تمویل کا کاروبار کرنا چاہتا ہے، ایک ایسا حیلہ تجویز فرمایا گیا ہے جس کا شرعی جواز بھی نہ صرف مشکوک ہے، بلکہ زیادہ تر احتمالات عدم جواز کی طرف جاتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

سوال

السلام علیکم

جناب عالی میں ایک معاشی مسئلے سے دوچار ہوں اور آپ حضرات سے اس سلسلے میں شرعی احکامات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس مسئلے کا حل معلوم کرنا چاہتا ہوں۔

میرا مسئلہ یہ ہے کہ مجھے میرے والد کی طرف سے کچھ پیسہ ملا ہے اور میری حالت یہ ہے کہ میں زیادہ پڑھا لکھا بھی نہیں ہوں، جبکہ میرے گھر کی تمام ذمہ داریاں اب میرے کندھوں پر ہیں، میرے ایک عزیز نے مجھے یہ پیسے بینک میں رکھوانے کا مشورہ دیا، لیکن میں سود کی لعنت سے بچنا چاہتا ہوں لیکن اس کے ساتھ ساتھ تجربہ اور پڑھائی نہ ہونے کی بنیاد پر میں کوئی کاروبار بھی نہیں کر سکتا ہوں، نیز اگر میں کسی کے ساتھ شراکت داری کا معاملہ کروں تو مجھے کسی پر اتنا بھروسہ بھی نہیں ہے، لہذا میرے ایک عزیز نے مجھے ایک کام کا مشورہ دیا تھا جس کو میں نے

شروع کیا ہے، تاہم اس کام کی شرعی نوعیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں آپ حضرات سے مسئلہ جاننا چاہتا ہوں۔

میرے کام کی تفصیل درج ذیل ہے:

میرے ایک عزیز کی یونیورسٹی ہے جس میں طلبہ پڑھنے کے لئے آتے ہیں لیکن اس یونیورسٹی میں جو فیس لی جاتی ہے وہ ۶ مہینے کی ہوتی ہے اور ایڈوانس میں ہوتی ہے۔ چونکہ اس یونیورسٹی کی فیس ایڈوانس ہوتی ہے اور بہت زیادہ ہوتی ہے لہذا بہت سارے بچوں کے لئے اس کی یکمشت ادائیگی ممکن نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے بہت سارے بچے اس یونیورسٹی میں پڑھ نہیں پاتے ہیں۔

لہذا میں نے یونیورسٹی کے مالک سے ایک معاہدہ وکالت کیا ہے جس کی روشنی میں کچھ منتخب بچوں کی فیس کی ادائیگی کرتا ہوں اور وہ بطور وکیل کے ان بچوں کو اپنے ادارے میں تعلیم دیتے ہیں، ان بچوں کی فیس جو کہ ۱۵۰۰۰ روپے ہیں میں ابتداء ہی میں ان حضرات کو ادا کرتا ہوں اور وہ بچے مجھے اپنی فیس ہر مہینہ تین ہزار روپے کر کے مجھے ادا کرتے ہیں، اس طرح ان بچوں کو نہ صرف یونیورسٹی میں داخلہ مل جاتا ہے بلکہ ان کو فیس کی ادائیگی میں بھی سہولت ہو جاتی ہے، جبکہ ایک بچے پر مجھے ۳۰۰۰ روپے کی بچت ہو جاتی ہے۔

بچوں کو ابتداء میں جو فیس بتائی جاتی ہے وہ ۱۸۰۰۰ روپے ہیں جبکہ جو رقم میں اس یونیورسٹی میں ان بچوں کے لئے دیتا ہوں وہ ۱۵۰۰۰ روپے ہوتی ہے۔

(۱) اب آپ حضرات سے معلوم یہ کرنا ہے کہ کیا اس طرح میرا

۳۰۰۰ کمانا جائز ہے جبکہ نہ صرف میں اپنے پیسے اس کام میں لگا رہا ہوں بلکہ میرا اس یونیورسٹی والوں کے ساتھ یہ معاہدہ ہے کہ وہ بطور وکیل کے ان بچوں کو میری طرف سے تعلیم دینے کے پابند ہیں اور بچے جو فیس ادا کرتے ہیں وہ براہ راست مجھے ادا کرتے ہیں اور ان کو ابتداء ہی میں یہ تفصیل بتا دیتا ہوں کہ ان کو ہر مہینہ ۳۰۰۰ روپے ادا کرنے ہوں گے اور کل فیس ۱۸۰۰۰ روپے ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر کوئی بچہ فیس کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو کیا اس سے جرمانہ وصول کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

برائے مہربانی اس سلسلے میں میری رہنمائی فرمائیں۔ عین نوازش ہوگی۔
محمد عرفان اختر احمد
اختر کالونی کراچی۔

الجواب ومنه الصدق والصواب

(۱) صورتِ مسئلہ میں سائل نے جو طریقہ کار ذکر کیا ہے کہ بچوں کی فیس یکمشت ادا کر دیتا ہے اور پھر مہینے کے حساب سے بچوں سے ادا کردہ رقم سے زیادہ وصول کرتا ہے یہ قرض ہے اور قرض کا حکم یہ ہے کہ اس کا مثل واجب ہوتا ہے، لہذا بچوں کے والدین سے ادا کردہ فیس سے زیادہ رقم لینا حرام اور سود ہے۔
جیسا کہ بدائع میں ہے:

إن الواجب في ذمة المستقرض مثل المستقرض۔

(ج: ۷ ص: ۳۹۴ ط: سعید)

اور دوسری جگہ ہے:

وأما الذى يرجع إلى نفس القرض: فهو أن لا يكون فيه
جر منفعة فإن كان لم يجر نحو ما إذا أقرضه دراهم غلة
على أن يرد عليه صحاحا أو أقرضه وشرط شرطا له فيه
منفعة؛ لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه
نهى عن قرض جر نفعا؛ ولأن الزيادة المشروطة تشبه
الربا؛ لأنها فضل لا يقابله عوض والتحرز عن حقيقة
الربا وعن شبهة الربا واجب.

(بدائع الصنائع كتاب القرض ج: ۷ ص: ۳۹۵ ط: سعید)

اور فتاویٰ کاملیہ میں ہے:

والمقبوض على وجه القرض مضمون بمثله وفيها نقلا
عن جامع الفصولين والواجب فى القرض رد المثل -

(فتاویٰ کاملیہ باب القرض ص: ۹۲ ط: حقانیہ)

لہذا مذکورہ طریقہ کار ناجائز اور سود ہے جو حرام ہے، ایسی صورت
سے بچا جائے اور اپنا سرمایہ کسی جائز کاروبار میں استعمال کیا
جائے۔

یا اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ جو لڑکے نقد
فیس ادا نہیں کر سکتے ان کے داخلے کے وقت
سائل ان لڑکوں سے براہ راست معاہدہ کر لے
کہ میں تمہیں اس ادارہ میں تعلیم دلاؤں گا اور

اسکول کی جو بھی فیس ہوگی میں بھروں گا، تم مجھے
 ماہانہ اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس اتنے ماہ
 میں ادا کرو گے، پھر اگر وہ طالب علم یا اس کا
 سربراہ اس پر آمادہ ہو تو حسب معاہدہ ان سے
 اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس وصول کر سکے گا،
 باقی اسکول کے ساتھ سائل جو بھی طے کرے وہ
 خواہ پندرہ ہزار ہوں یا کم و بیش وہ سائل اور
 اسکول والوں کی صوابدید پر ہوگا۔ فقط واللہ اعلم
 کتبہ فضل الرحمن

۲۰/۲/۲۰۰۸ ۱۲/۲/۱۴۲۹

الجواب صحیح محمد عبدالحمید دین پوری

الجواب صحیح محمد عبدالقادر۔

اس فتویٰ میں سوال کرنے والے نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اپنا سرمایہ
 شرکت یا مضاربت پر دیتا ہے تو اسے لوگوں کی دیانت داری پر اعتماد نہیں ہے، اور رقم
 کے ڈوبنے کا خطرہ ہے، لہذا وہ کوئی ایسا طریقہ معلوم کرنا چاہتا ہے جس سے اس کی رقم
 محفوظ بھی رہے، اور اسے گھر بیٹھے نفع بھی ملتا رہے۔ فتویٰ میں یہ طریقہ تجویز فرمایا گیا
 ہے کہ جو طالب علم تعلیم کا نقد خرچ یعنی پندرہ ہزار روپے برداشت نہیں کر سکتے، ان
 سے وہ یہ کہے کہ میں تمہیں فلاں ادارے میں تعلیم دلاؤں گا، اور اس ”خدمت“ کے تم
 سے اٹھارہ ہزار روپے قسط وار (تین ہزار روپے ماہانہ) وصول کروں گا، پھر وہ تعلیمی
 ادارے سے پندرہ ہزار روپے میں معاملہ کر لے، اور پندرہ ہزار روپے کی سرمایہ کاری

کر کے طالب علموں سے اٹھارہ ہزار روپے گھر بیٹھے وصول کرتا رہے۔

اس فتویٰ میں نیک جذبہ تو وہی کارفرما ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا کہ اُس بیچارے شخص کو جو سود سے بچنا چاہتا ہے، ایک ایسا متبادل مہیا کر دیا جائے جس میں سود نہ ہو، اور اُس کا کام بھی چل جائے، لیکن اس کام کے لئے جو حیلہ تجویز فرمایا گیا ہے، اُس کے بارے میں اس طرف شاید نظر نہیں گئی کہ مراہمہ موجدہ میں تو کوئی ایسی چیز خریدی اور بیچی جاتی ہے جو بائع کے ضمان میں آئے، پھر اُس پر نفع لینا بھی جائز ہو جاتا ہے، یہاں تو کوئی چیز نہ خریدی جا رہی ہے، نہ بیچی جا رہی ہے، چنانچہ فتویٰ میں ”تعلیم دلانے“ کی کوئی تشریح بھی نہیں فرمائی گئی، نہ اُس کے ساتھ کوئی قید مذکور ہے، لہذا ”تعلیم دلانے“ کا مطلب سوال و جواب کے سیاق میں یہی نظر آتا ہے کہ سائل طالب علم کی طرف سے پندرہ ہزار روپے کی فیس بھر دے گا، اور طالب علم سے قسط وار اٹھارہ ہزار روپے وصول کر لے گا (یعنی چھ ماہ میں بیس فی صد نفع وصول کرے گا جو سالانہ چالیس فی صد ہو گیا)۔ ظاہر ہے کہ جو فیس وہ بھرے گا، وہ اُس کی طرف سے طالب علم کے لئے قرض ہوگی، اور اس قرض کے بدلے وہ اٹھارہ ہزار روپے وصول کر لے گا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی سود کے سوا اور کیا تاویل کی جاسکتی ہے؟ اور اگر بالفرض ”تعلیم دلانے“ کا مطلب صرف فیس بھرنا نہیں، بلکہ طالب علم کو داخلہ دلانے کی خدمت بھی اُس میں شامل ہے تو اول تو اس بات کی کوئی قید، شرط یا وضاحت فتویٰ میں نہیں ہے، دوسرے اگر ہو بھی تو داخلہ دلانے کی خدمت تو ایک مرتبہ انجام پا کر ختم ہو جائے گی، اُس کے بعد مسلسل تین ہزار روپے کا نفع حاصل کرتے رہنے کا کیا جواز ہوگا؟ تیسرے اگر عقد داخلہ دلانے کی اس خدمت پر ہوا ہے تو یہ اجارہ ہوا، اُس کے ساتھ یہ شرط لگانا کہ تم میری فیس اپنی جیب سے ادا کرو گے، یعنی مجھے پندرہ ہزار روپے قرض دو گے، بظاہر اجارہ بشرط القرض ہی نظر آتا ہے، کیا ایسا اجارہ جائز ہے؟ اور اگر جائز ہے تو کیا ایسے اجارے میں جس کے ساتھ قرض بھی ہو، اجرت مثل کی

پابندی شرعاً ضروری ہے، یا جتنی زیادہ سے زیادہ اجرت مقرر کر لی جائے، وہ جائز ہے، چاہے وہ ”قرض جَوَ نفعاً“ کے تحت آتی ہو، اور اس کے ذریعے چالیس فی صد سالانہ کی شرح سے نفع حاصل کیا جا رہا ہو؟ ان سوالات سے فتویٰ میں کوئی تعرض نہیں فرمایا گیا۔ اور یہ فتویٰ انہی رُفقائے دارالافتاء کی طرف سے جاری ہوا ہے جنہوں نے اپنی کتاب ”مروّجہ اسلامی بینکاری“ میں حیلوں کے خلاف غیرت و حمیت کا اتنا مظاہرہ فرمایا ہے کہ جس عقد کے جواز پر صحابہؓ و تابعینؓ سے لے کر ائمہ اربعہؒ تک کی تصریحات موجود ہیں، اُسے بھی اکل بالباطل قرار دے دیا ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ صفحات میں تفصیل سے معلوم ہوگا۔

بہر حال! فتویٰ میں جو حیلہ بتایا گیا ہے، اُس کی شرعی حیثیت سے قطع نظر اس کے پیچھے جذبہ یہی کارفرما ہے کہ اس ماحول میں جہاں سود نے اپنے پنجے گاڑے ہوئے ہیں، اور دیانت و امانت کا معیار بہت پست ہے، ایک مسلمان کی سرمایہ کاری کے لئے شرکت و مضاربت سے ہٹ کر بھی کوئی مناسب راستہ نکال دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ جذبہ اپنی جگہ غلط نہیں، بلکہ مستحسن تھا، بشرطیکہ ایسا راستہ تجویز کرتے وقت تمام ضروری شرعی احکام و شرائط کا لحاظ رکھ لیا گیا ہوتا۔

لیکن عجیب بات ہے کہ یہی طرزِ فکر اگر غیر سودی بینک قائم کرنے کے لئے اپنایا جاتا ہے تو اُس کو سود سے بھی بدتر حرام قرار دے دیا جاتا ہے، یعنی فرمایا یہ جاتا ہے کہ اگر وہ سارے عقود جو مروّجہ غیر سودی بینکاری میں تجویز کئے گئے ہیں، شرعی شرائط پوری بھی کرتے ہوں، تب بھی حیلہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں!!!

جدوجہد کے مختلف مراحل

ایک اور قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ بینکاری کے سودی نظام کو شرعی بنیادوں پر تبدیل کرنا کوئی ایسا کام نہیں تھا کہ کوئی سوچ دبا یا جائے، اور سارا نظام ایک دم

شریعت کے مطابق ہو جائے۔ سودی نظامِ معیشت نے پچھلے چار سو سال میں جس طرح دُنیا بھر میں اپنا جال بچھایا ہے، اُس نے زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا ہے۔ صدیوں سے اس نظام کو جمانے کے لئے ہر سطح پر کوششیں ہو رہی ہیں۔ اس کے لئے تعلیم و تربیت کا خاص نظام بنایا گیا ہے، حساب و کتاب رکھنے کے طریقے وضع کر کے دُنیا بھر میں انہیں نافذ کر دیا گیا ہے، اُس کے مناسب قوانین بنائے گئے ہیں، اُسی کو مدد دینے کے لئے ٹیکسوں کا ایسا نظام تیار کیا گیا ہے جو سود کی حوصلہ افزائی کرے، اور غیر سودی تجارت کی ہمت شکنی ہو۔ لہذا بات صرف اتنی نہیں تھی کہ معاملات کو صحیح کرنے کے لئے ایک نظام تجویز کر دیا جائے، بلکہ اس نظام کو ٹھیک ٹھیک چلانے کے لئے ایک ہمہ گیر جدوجہد کی ضرورت تھی جس میں سب سے پہلا کام ایسے افراد کی تربیت تھی جو اس نظام کو ٹھیک سمجھیں، اور اس پر دیانت داری سے عمل کریں۔ جن لوگوں نے سودی نظام کے تحت تربیت پائی تھی، انہیں اس نئے نظام سے آگاہ کرنا اور اُس کی نزاکتوں کو سمجھانا ایک مستقل کام تھا جس کے لئے عالمِ اسلام میں کئی مستقل تربیتی ادارے قائم کئے گئے۔ پھر حساب و کتاب رکھنے کے طریقے بدلے بغیر اس نئے نظام کو درست نہیں کیا جاسکتا تھا، کیونکہ حساب و کتاب اور اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے جو معیار اس وقت عالمی طور پر مُسلم سمجھے جاتے ہیں، اگر انہی کے مطابق اکاؤنٹنگ اور آڈٹنگ کی جائے تو اس کے نتیجے میں خود معاملات غیر شرعی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ اس کے لئے بحرین میں اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے نئے معیار تیار کئے گئے جو ضخیم جلدوں میں بحرین سے شائع ہوئے ہیں۔

پھر سود کے جن متبادل شرعی طریقوں پر عمل ہو رہا ہے، وہ اگرچہ گئے چنے ہی ہیں، لیکن مختلف مواقع پر ان کی عملی تطبیق کے اپنے کچھ مسائل ہوتے ہیں جن پر شرعی اور عملی دونوں جہتوں سے غور کرنا پڑتا ہے۔ غرض اس نظام کو روبہ عمل لانے کے لئے اتنی مختلف جہتوں سے کام کرنا پڑا ہے کہ اس کی وسعت کا اندازہ انہی حضرات کو ہو سکتا

ہے جو اس میں عملی طور پر شریک رہے ہیں۔

پھر جب کوئی نیا کام شروع ہوتا ہے، تو طبعی طور پر اس میں خامیاں بھی ہوتی ہیں، لوگ ٹھوکرے بھی کھاتے ہیں، کچھ سادگی میں غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں، کچھ بدنیت لوگ موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جانتے بوجھتے بھی غلطیاں کرتے ہیں، اور چونکہ غیر سودی مالیاتی ادارے جگہ جگہ قائم ہو رہے تھے، اور اس بات کا پورا خطرہ موجود تھا کہ کسی متحدہ معیار کی غیر موجودگی میں ہر ادارہ اپنے من مانے طریقے پر شرعی طریقوں کی تشریح کر کے غلط طریقوں کو شرعی طریقے کہہ کر نافذ کرے، اس لئے ایک متحدہ مجلس شرعی نے ان تمام اداروں کے لئے متحدہ شرعی معیار تیار کرنے کا کام کیا جس کے ذریعے ان اداروں کو ان معیاروں کا پابند بنایا جاسکے۔ چنانچہ اب تک جو معایر شرعیہ تیار ہوئے ہیں، انہیں پاکستان سمیت مختلف اسلامی ممالک کے مرکزی بینکوں نے غیر سودی اداروں کے لئے واجب العمل قرار دے دیا ہے۔

اس قسم کی طویل جدوجہد کے دوران فطری طور پر بہت سے مراحل پیش آتے ہیں جن میں کبھی کامیابی ہوتی ہے جس پر انسان مسرت کا اظہار کرتا ہے، کبھی صبر آزما حالات سے سابقہ پڑتا ہے جس میں دل برداشتہ ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ عموماً ہر بڑی تبدیلی کی جدوجہد میں ہوا ہی کرتا ہے۔ میں بھی پچھلے تقریباً تیس سال سے کسی نہ کسی حیثیت میں اس جدوجہد سے کچھ نہ کچھ وابستہ رہا ہوں، اور خود مجھے اس قسم کے مختلف حالات سے سابقہ پیش آیا ہے۔ مثلاً شرق اوسط میں چونکہ غیر سودی بینکاری کی تحریک زوروں پر تھی، تو کچھ لوگوں نے سودی بینکوں کی مسابقت میں بعض ایسے اقدامات بھی کئے جو میرے نزدیک شریعت کے مطابق نہیں تھے، اور میں نے ان کے خلاف آواز اٹھائی، (اور پھر بفضلہ تعالیٰ اس آواز کو اللہ تعالیٰ نے مؤثر بنایا) کسی ایسے ہی موقع پر جب میں مکہ مکرمہ میں تھا، کچھ حضرات مجھ سے ملنے کے لئے آئے ہوں گے، اور ان کے سامنے میں نے اپنے ان تاثرات کا اظہار کر دیا ہوگا کہ لوگ حیلے

حوالے کر کے پہیہ اُلٹا چلانے لگے ہیں، شاید وہ گفتگو نیپہ ہوگئی ہو، اور اُس کی باقاعدہ اس طرح تشہیر کی جارہی ہے جیسے کسی مجرم کے اقرار جرم کا کوئی ریکارڈ حاصل ہو گیا ہو، اور اُسے اُس کے خلاف جرم ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جا رہا ہو، حالانکہ میری یہ بات ماہنامہ ”ندائے شاہی“ کے حوالے سے نقل کی جاتی ہے جس کی اُب تک میں نے شکل بھی نہیں دیکھی، اور کہا جاتا ہے کہ وہ میرا کوئی انٹرویو تھا، اور مجھے اُب تک یہ معلوم نہیں کہ اُس میں میری طرف کیا باتیں کس سیاق و سباق میں منسوب کی گئی تھیں، اور وہ نسبت کس حد تک دُرست تھی؟

میری درد مندانہ گزارش یہ ہے کہ اپنے ایک نیازمند بھائی کے بارے میں آخر یہ طرزِ عمل کیوں اختیار کیا جا رہا ہے؟ خود اُسی سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ تم نے فلاں وقت جو بات کہی تھی، اُس کا مقصد اور پس منظر کیا تھا؟ اور اگر میرا کوئی قول یا فعل اُس بات کے خلاف نظر آ رہا ہے تو اُس کی تشریح خود فرمانے کے بجائے مجھی سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ اس کی کیا حقیقت ہے؟

غیر سودی بینکوں کے بارے میں میرا موقف

ایک اور بات کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ غیر سودی بینکاری کا تصور ایک چیز ہے، اور اُس تصور کو عملاً نافذ کرنے کے لئے جو بینک قائم ہوئے ہیں، وہ دوسری چیز ہیں۔ میری تحریریں غیر سودی بینکاری کے نظریاتی پہلو سے متعلق ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ اس غرض کے لئے کون کون سے طریقے اختیار کرنا شرعاً جائز ہے؟ ان کی وجہ سے بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ دنیا بھر میں جتنے مالیاتی ادارے غیر سودی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، میں نے اُن سب کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔ یہ بات دُرست نہیں ہے۔

ایسے حالات میں جب یہ دعویٰ بہت زور و شور سے کیا جا رہا تھا کہ سود کے

بغیر کسی کامیاب معیشت کا چلنا ممکن نہیں ہے، اور بینکوں سے سود کا خاتمہ ناممکن ہے، میں نے اپنی تحریروں میں بتایا ہے کہ بینکوں کو کس طرح سود سے پاک کیا جاسکتا ہے، اور انہی تحریروں میں یہ وضاحت بھی کی ہوئی ہے کہ ان تمام طریقوں کے شرعی جواز کے لئے ضروری ہے کہ ان احکام اور شرائط کی پوری پابندی کی جائے جو ان عقود و معاملات کے لئے شرعاً ضروری ہیں، اور جب تک اس پابندی کا اطمینان نہ ہو، میں کسی ادارے کے ساتھ معاملات کے جواز کا فتویٰ نہیں دیتا۔ لہذا ان تمام اداروں کی ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہوتی۔

جن اداروں کے حالات و معاملات کی مجھے خود یا کسی قابل اعتماد عالم کے ذریعے کافی معلومات ہوتی ہیں، ان کے بارے میں تو میں جواز کا فتویٰ دے دیتا ہوں، لیکن جن اداروں کی مجھے مکمل معلومات حاصل نہیں ہوتیں، ان کے بارے میں نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں کہتا، البتہ کبھی ان کے شرعی نگرانی کرنے والوں سے رجوع کے لئے کہہ دیتا ہوں۔ اور جس ادارے میں کسی قابل اعتماد عالم کی نگرانی نہیں ہے، لوگوں کو اس سے معاملہ کرنے کا مشورہ نہیں دیتا۔ اور جن بینکوں سے معاملے کو میں جائز سمجھتا ہوں، ان کے بارے میں بھی اگر کوئی مشورہ کرے تو میں یہ کہتا ہوں کہ اگر آپ بینک سے تمویل حاصل کئے بغیر کام چلا سکتے ہوں تو یہ زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر آپ تمویل حاصل کرنے کا فیصلہ کر چکے ہوں تو سودی بینکوں کے بجائے ان سے رجوع کریں، البتہ جن لوگوں کو بہر حال بینکوں سے واسطہ پڑتا ہی ہے، ان کے لئے ایک جائز راستہ نکالنے کی کوشش کی گئی ہے جو اگر اخلاص کے ساتھ جاری رہے، اور اسے تعاون حاصل ہو تو اس سے اسلامی معیشت کے اعلیٰ مقاصد کی طرف پیش قدمی بھی ہو سکتی ہے، نیز عوام کی اکثریت جو ان بینکوں میں رقمیں رکھوانے پر مجبور ہوتی ہے، اس کے لئے بھی سود سے بچاؤ ممکن ہو جاتا ہے۔

بعض بزرگوں نے میرے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ میں غیر سودی بینکاری

کا موجد یا اُس کا بانی ہوں۔ یہ بات بھی دُرست نہیں ہے۔ غیر سودی بینک جب قائم ہونے شروع ہوئے ہیں، اُس وقت میرا اُس میں کوئی کردار نہیں تھا، سوائے اس کے کہ میں اسلامی نظریاتی کونسل کا رکن تھا جس نے اس موضوع پر ایک رپورٹ تیار کی تھی، لیکن شرقِ اوسط میں دو تین غیر سودی بینک اُس سے پہلے قائم ہو چکے تھے۔ پھر جب غیر سودی بینکوں کی تعداد بڑھنے لگی، اور میں نے محسوس کیا کہ ان میں سے بیشتر مراہجہ اور اجارہ کی بنیاد پر چل رہے ہیں، لیکن ان کے کوئی مدوّن قواعد نہیں ہیں جن کی وہ اپنے طریقِ کار میں پابندی کریں، اور مجھے خطرہ ہوا کہ ایسی کسی کتاب کی غیر موجودگی میں یہ ادارے شروع ہی سے غلط راستے پر پڑ سکتے ہیں، تو اُس وقت میں نے An Introduction to Islamic Finance کے نام سے کتاب لکھی، اور انگریزی میں اس لئے لکھی تاکہ وہ ہر اُس جگہ پڑھی جاسکے جہاں غیر سودی بینک قائم ہو رہے ہیں، بعد میں اُسی کا ترجمہ مولانا محمد زاہد صاحب (حفظہ اللہ تعالیٰ) نے ”اسلامی بینکاری کی بنیادیں“ کے نام سے کیا۔ چونکہ شاید یہ پہلی کتاب تھی جس میں غیر سودی بینکاری کے احکام کو اختصار کے ساتھ مدوّن کیا گیا، اس لئے وہ بفضلہ تعالیٰ مقبول ہوئی، اس لئے بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کام کا آغاز ہی میں نے کیا تھا۔

بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ کم از کم پاکستان میں جتنے غیر سودی بینک ہیں، وہ سب میری نگرانی اور میرے مشورے کے تحت چل رہے ہیں۔ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ میرا براہِ راست تعلق اب تک پاکستان میں صرف تین بینکوں سے رہا ہے۔ میزان بینک، بینک اسلامی اور خیبر بینک۔ (اور اب خیبر بینک کی شریعہ کمیٹی میں میری رکنیت کی مدت بھی پوری ہو رہی ہے، اور بظاہر نئی حکومت کی طرف سے اُس کے قانون میں تبدیلی لانے کی کوششوں کی بنا پر آئندہ میں اُس کی رکنیت قبول نہ کروں) بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ میں ان بینکوں کا بانی یا مالک یا شیئر ہولڈر یا منتظم ہوں۔ یہ بات بھی دُرست نہیں ہے۔ نہ میں ان کا بانی ہوں، نہ میرا ان اداروں سے کوئی

انتظامی تعلق ہے، نہ میں ان کا مالک یا شیئر ہولڈر ہوں، نہ ان کی ملکیت میں میرا کوئی حصہ ہے، اور افسوس ہے کہ بعض اتہامات کی وجہ سے مجھے اس بات کا بھی اظہار کرنا پڑ رہا ہے کہ ان تینوں میں سے کسی سے میرا کوئی مالی مفاد بھی وابستہ نہیں ہے۔

اب غیر جانب داری سے مسائل پر غور کرنے والے اہل علم سے میری گزارش ہے کہ وہ صرف مجھ پر اعتماد کرنے کے بجائے بینکوں کو سود سے پاک کرنے کے لئے جو تجاویز میری کچھلی کتابوں میں دی گئی ہیں، اور جن پر اس حالیہ کتاب میں بحث کی گئی ہے، براہ کرم ان پر فقہی حیثیت سے غور فرمائیں، اور اگر وہ صحیح ہیں تو کسی ادارے سے معاملہ کرنے کے جواز کا فتویٰ دینے سے پہلے خود یا کسی مستند عالم کے ذریعے اس بات کی تحقیق فرمائیں کہ آیا ان تجاویز پر ٹھیک ٹھیک عمل ہو رہا ہے یا نہیں۔

ان تمہیدی گذارشات کے بعد اب میں ان علمی اعتراضات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر تحریروں میں مروجہ غیر سودی بینکاری پر عائد کئے گئے ہیں۔ اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّ اَرْزُقْنَا اِتِّبَاعَهُ وَاَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَاَرْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ۔

واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات

بہت سے اعتراضات تو ایسے ہیں جو واقعے کی حقیقت اور صحیح صورتِ مسئلہ کی غلط اطلاع پر مبنی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ فقہی مسائل چاہے معاشی یا مالی معاملات سے متعلق ہوں، ان کا شرعی حکم جاننے یا بتانے کے لئے ایک مفتی کا نہ ماہرِ معاشیات ہونا ضروری ہے، نہ بینکنگ کا ماہر ہونا اور نہ انگریزی زبان سے واقف ہونا۔ البتہ ایک بات جس طرح دوسرے مسائل میں ضروری ہے، ان مسائل میں بھی ناگزیر ہے، اور وہ یہ کہ جس بات پر وہ کوئی حکم لگا رہا ہے، اُس کی صحیح صورتِ مسئلہ اُسے پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہو، کیونکہ فتویٰ کا حکم اُسی صورت پر لگتا ہے، اور ”الحکم علی الشیء فرع عن تصورہ“ اگر کسی مفتی کے سامنے غلط صورتِ واقعہ بیان کی جائے تو یقیناً اُس کا فتویٰ اُسی غلط صورت سے متعلق ہوگا، جو نفس الامر کے مطابق نہیں ہوگا۔ اسی لئے یہ بات فتویٰ کے بنیادی اصولوں میں سے ہے کہ مفتی کے سامنے جو سوال آئے، اگر اُس کی صورت پوری طرح واضح نہ ہو تو وہ پہلے تنقیحات کر کے صحیح صورتِ حال کا علم حاصل کرے، پھر جواب دے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری کے بارے میں جو بعض فتوے یا تحریریں سامنے آئی ہیں، ان میں خود یہ اعتراف موجود ہے کہ اس کے تفصیلی طریق کار کا علم لکھنے والے کو نہیں ہو سکا۔ بعض تحریروں میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے متعلقہ عقود کے کاغذات

حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر وہ حاصل نہ ہو سکے۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ کیا کوشش تھی جو متعلقہ کاغذات حاصل کرنے کے لئے کی گئی، جبکہ اُس کا آسان ترین راستہ یہ تھا کہ مجھ نیاز مند ہی کو اس خدمت کا موقع دے دیا جاتا، چنانچہ جن حضرات نے بندے کو اس خدمت کا موقع دیا، انہیں تو کبھی کاغذات حاصل نہ ہونے کی شکایت نہیں ہوئی۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے کی صحیح صورت واضح نہ ہو رہی ہو، تو کیا مفتی کے لئے اپنے قیاسی مفروضات یا سنی سنائی باتوں کی بنیاد پر فتویٰ دینا جائز ہے؟ کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ جب تک صورتِ مسئلہ کی مکمل تفتیح نہ ہو جاتی، اُس وقت تک اس پر کوئی حتمی تبصرہ کم از کم شائع نہ کیا جاتا؟ سودی بینکوں میں تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقصد کے لئے سود پر قرض دیا جاتا ہے، لہذا اُس میں صرف ایک ہی معاملہ ہوتا ہے، اور وہ ہے سودی قرض۔ لیکن مروجہ غیر سودی بینکاری کسی ایک معاملے کا نام نہیں ہے، بلکہ اس میں متعدد نوعیت کے معاملات انجام پاتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کا ایک طریقِ کار ہے جس کے لئے الگ الگ عتقود ہیں۔ ان تمام معاملات کا جائزہ لینے کے لئے ضروری تھا کہ ان کے منفصل طریقِ کار کو قابلِ اعتماد ذرائع سے پہلے سمجھا جاتا، اور جب تک یہ تمام چیزیں مہیا نہ ہوتیں، اُس وقت تک ان پر کوئی عام حکم نہ لگایا جاتا، جیسا کہ صورتِ حال کی تفتیح نہ ہونے کی صورت میں ہر ذمہ دار مفتی کا معمول ہے۔

یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ فتویٰ کسی ایک ادارے کے طریقِ کار پر نہیں، بلکہ غیر سودی بینکاری کے تمام مروجہ طریقوں پر لگایا گیا ہے جس کے لئے بعض اوقات ہر ادارے نے اپنا الگ نظام بنایا ہوا ہے۔ لہذا یہ اور بھی زیادہ ضروری تھا کہ ان سب اداروں کے معاملات کی مکمل تحقیق کی جاتی، اور اُس کے بعد کوئی حکم لگایا جاتا۔ لیکن چونکہ ایسا نہیں کیا گیا، اس لئے بہت سے اعتراضات ان باتوں پر ہیں جو غلط اطلاعات پر مبنی مفروضے ہیں، اور حقیقت کے سراسر خلاف ہیں، بلکہ اتہامات کے زمرے میں آتے ہیں۔ زیرِ نظر تنقیدی تحریریں اس قسم کے مفروضوں سے بھری پڑی

ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں درج ذیل ہیں، تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ اس معاملے میں کتنی بے پروائی سے کام لیا گیا ہے۔

یہ فقرہ اتنی غلط باتوں بلکہ اتہامات کا مجموعہ ہے کہ اس پر ان اللہ وانا الیہ راجعون پڑھنے کے سوا کیا کیا جاسکتا ہے؟ یہ ساری باتیں سو فی صد غلط اور مراسر خلاف واقعہ ہیں۔ کوئی اسلامی بینک اسٹیٹ بینک سے نہ کوئی قرض سود پر لیتا ہے، نہ دیتا ہے، نہ کسی نجی یا سرکاری اداروں کو سودی قرض فراہم کرتا ہے، نہ سرکاری تمسکات خریدتا ہے، اور نہ اُس پر اس قسم کی کوئی پابندی عائد ہے۔ افسوس ہے کہ سودی لین دین کا سنگین الزام عائد کرتے وقت واقعے کی تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(۱) فرمایا گیا ہے کہ:

”مرؤجہ اسلامی بینکوں میں کئی ایسے معاملات اور معاہدات پائے جاتے ہیں کہ جن کے ناجائز ہونے میں کسی کو شک و شبہ نہیں ہو سکتا، مثلاً سودی قرضوں کا لین دین، اسلامی بینک بینکنگ کونسل کے رولز کے مطابق اسٹیٹ بینک سے سودی قرض لینے اور بعض نجی و سرکاری اداروں کو قرضے فراہم کرنے، نیز سرکاری تمسکات خریدنے کا پابند ہوتا ہے، بہر صورت سود کی ادائیگی ہو یا وصولی، دونوں ناجائز ہیں، جہاں ادائیگی کو قانونی مجبوری کہا جائے وہاں بھی سودی معاہدے کا عدم جواز اور گناہ ہرگز مرتفع نہیں ہوتا۔“

(مرؤجہ اسلامی بینکاری ص: ۳۰۶، ۳۰۷)

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ غیر سودی بینک بھی یہ رقمیں اسٹیٹ بینک کے پاس رکھوا کر اُس پر سود وصول کرتے ہیں۔ افسوس ہے کہ یہ سنگین الزام عائد کرتے وقت بھی واقعے کی تحقیق ضروری نہیں سمجھی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک میں ہر بینک کو اپنے ڈپازٹس کا کچھ حصہ رکھوانے کی پابندی تو ہے، لیکن غیر سودی بینک اُس پر کوئی ایک پیسہ بھی وصول نہیں کرتے، بلکہ اس طرح رکھواتے ہیں جیسے عام مسلمان اپنی رقمیں کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھواتے ہیں۔

(۲) اسی بات کی عملی صورت بتاتے ہوئے ایک تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ: ”اسٹیٹ بینک کے قانون کے مطابق سرمایہ کا کچھ حصہ سودی قرض کے طور پر اسٹیٹ بینک کے پاس جمع کرنا ضروری ہے جس کی وجہ سے سارے شرکاء سودی قرض دینے والے بن گئے۔“

اس چھوٹے سے فقرے میں جو دو باتیں کہی گئی ہیں، دونوں غلط اور واقعے کے بالکل خلاف ہیں۔ اسٹیٹ بینک کی طرف سے ایسی کوئی پابندی کسی بھی بینک پر نہیں ہے کہ وہ اُس سے ضرور سودی قرض لے۔ البتہ بینکوں کو خاص حالات میں تمویل حاصل کرنے کی اجازت ہوتی ہے، مگر غیر سودی بینکوں کے لئے شرکت پر مبنی الگ طریق کار ہے جس میں سود

(۳) اسی تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ: ”تمام موجودہ اسلامی بینک اسٹیٹ بینک سے سودی قرض لینے کے پابند ہیں جس کی وجہ سے سب شرکاء سودی قرض لینے کے گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔“

میں نے صاحبِ تحریر سے خود پوچھا کہ آپ نے یہ بات کس بنیاد پر لکھی ہے تو

<p>نہیں ہوتا۔ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب کی تحریر میں اس پر یہ اضافہ بھی ہے کہ یہ غیر سودی بینک عالمی بینک سے سود پر قرض لیتے ہیں، حالانکہ ان کے عالمی بینک سے قرض لینے کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہے۔</p>	<p>انہوں نے میری کتاب ”اسلام اور جدید معیشت“ ص: ۱۱۶ کا حوالہ دیا جس میں میں نے سودی بینکوں کا طریق کار ذکر کیا تھا۔ اس کا غیر سودی بینکوں سے کوئی تعلق نہیں۔ غیر سودی بینکاری کا تذکرہ آگے ”سودی بینکاری کا متبادل نظام“ کے تحت مستقل کیا گیا ہے جس میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں۔</p>
<p>حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے جس کی تفصیل پیچھے ”۱۹۸۱ کے غیر سودی کاؤنٹر اور موجودہ غیر سودی بینکاری“ کے زیر عنوان گذر چکی ہے۔</p>	<p>(۴) فرمایا گیا ہے کہ: ”ان عیوں کے ذریعے حاصل ہونے والا مراجمہ کا ”بخ“ اور اجارہ کی اجرت ۱۹۸۱ کی بلا سود بینکاری کے ”مارک آپ“ سے سرمو مختلف نہیں ہے۔“</p>
<p>یہ بات واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ ”مضاربہ فیس“ نہ معاہدے میں ہے، نہ وصول کی جاتی ہے۔ نہ جانے یہ بات کس بنیاد پر لکھی گئی ہے۔</p>	<p>(۵) فرمایا گیا ہے کہ: ”بعض معاملات معاہدے کا حصہ نہیں ہوتے، مگر کھانا داروں کو بھگتنے پڑتے ہیں، مثلاً مضاربہ فیس کا صراحتہ تذکرہ نہیں ہے، اور وصول کی جاتی ہے۔“ (ص: ۷۹)</p>

<p>یہ بات بھی غلط ہے۔ ہاں کئی سال پہلے کچھ عرصے تک ایسا ہوا ہے، اور اُس کی وجہ یہ تھی کہ ملک میں ڈالروں سے سرمایہ کاری کی قانوناً اجازت نہیں تھی، اس لئے اگر کوئی شخص ڈالر میں کھاتا کھولتا تو اُس کے ڈالروں کو روپے میں تبدیل کیا جاتا تھا، یا اُن ڈالروں کو باہر بھیج کر سرمایہ کاری کی جاتی تھی، اس منتقلی کے اخراجات فیس کی شکل میں وصول کئے جاتے تھے، یہ سلسلہ کچھ عرصے رہا، بعد میں شریعہ بورڈ کی ہدایت پر بند کر دیا گیا۔</p>	<p>(۶) مزید فرمایا گیا ہے کہ: ”اسی طرح اگر کوئی کھاتا دار ڈالر جمع کرائے تو کلائنٹس سے فیس لی جاتی ہے۔“</p>
<p>حالانکہ مراہجہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہرگز نہیں ہوتا، اور نہ میرے علم میں کوئی ایسا بینک ہے جو تعاطی کی بنیاد پر مراہجہ کرتا ہو۔ تفصیل ان شاء اللہ آگے آرہی ہے۔</p>	<p>(۷) حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم اپنے فتوے میں فرماتے ہیں کہ: ”اس معاہدہ میں ”ربح مالہ یضمن“ کی بہت بڑی قباحت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک گاہک کے ساتھ مراہجہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہوتا ہے“ نیز کتاب ”مروجہ اسلامی بینکاری“ میں بھی صفحہ ۲۳۸ پر کم و بیش یہی فرمایا گیا ہے۔</p>

<p>یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ جیسا کہ آگے واضح ہوگا، بیع کا عقد باقاعدہ تحریری ایجاب و قبول کے ذریعے انجام پاتا ہے، ٹیلی فون پر نہیں۔</p>	<p>(۸) فرمایا گیا ہے کہ: ”مراجحہ مروجہ میں ایجاب و قبول کی رسم ٹیلی فون کے ذریعے زبانی طور پر ادا کی جاتی ہے۔“ (ص: ۲۳۸)</p>
<p>یہ بھی بالکل بے بنیاد بات ہے، اور واقعے کے بالکل خلاف ہے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔</p>	<p>(۹) فرمایا گیا ہے کہ: ”بنکوں میں رائج مراجحہ میں بینک ٹرن کی ادائیگی پہلے نہیں کرتا یا لاگت کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے مراجحہ بنوکیہ اصطلاحی مراجحہ تو درکنار، عام کسی بیع کے تحت بھی نہیں آتا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے معاملے کو ”مراجحہ“ کا نام دینا شرعاً خیانت کہلاتا ہے، اور ناجائز شمار ہوتا ہے۔“</p> <p>(ماہنامہ ”بینات“ شمارہ رمضان و شوال ۱۴۲۹ھ ص: ۸۸)</p>
<p>قطع نظر اس سے کہ ٹیلی فون کے ذریعے کسی نئے عقد کا احداث کیوں نہیں ہو سکتا؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ معاملہ ٹیلی فون</p>	<p>(۱۰) فرمایا گیا ہے کہ: ”بینک اور گاہک کے درمیان نیٹیفیک راجحہ کی وجہ سے سابقہ</p>

<p>کے ذریعے ہوتا ہی نہیں، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اور وکیل اور اسمیل کے ایک ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔</p>	<p>معاملے میں کسی نئے واقعی عقد کا احداث و ایجاد نہیں ہوا، جس کا مطلب یہ ہے کہ فرد واحد (گاہک) بینک کی طرف سے خریداری کا وکیل ہے، اور خود اپنے ہی لئے خرید رہا ہے، اس لئے اسمیل بھی ہے۔“ (ص: ۲۳۱، ۲۳۲)</p>
<p>یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ جب تک گاہک بینک سے خریداری مکمل نہ کر لے اُس وقت تک بیع کی ذمہ داری خود بینک پر ہوتی ہے۔ (واضح رہے کہ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بینک ضمان خود نہیں لیتا، ایک بینک کی عبارت کو ص: ۲۳۹ پر آدھا نقل فرمایا گیا ہے اور اُس کا ضروری حصہ حذف کر دیا گیا ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے بیع کے بینک کے ضمان میں آنے کے عنوان کے تحت آئے گی)۔</p>	<p>(۱۱) فرمایا گیا ہے کہ: ”مراجحہ بنوکیہ میں پیشگی معاہدہ کی رو سے گاہک مال کو فوراً اپنے قبضے اور ضمان میں منتقل کرنے کا پابند ہے، یہاں تک کہ تاخیر کی صورت میں بینک کے نقصان کو پورا کرنے کا پابند بھی ہے۔“ (ص: ۲۳۹)</p>
<p>یہ بھی صورت حال کی غلط تشریح ہے۔ واقعہ ایسا نہیں ہے۔</p>	<p>(۱۲) فرمایا گیا ہے کہ: ”اسلامی بینک سیکورٹی ڈپازٹ کو اصل قیمت میں شامل نہیں</p>

	<p>کرتا، الگ سے رکھتا ہے، اور کھاتہ دار کے کل مال سے استفادہ کرتا ہے، اور شرح منافع کل رقم کے حساب سے طے کرتا ہے، اور اپنا حصہ وصول کرتا ہے۔“</p>
<p>یہ بات بھی واقعے کے بالکل برخلاف ہے۔ جس فارم کے ذریعے اکاؤنٹ کھولا جاتا ہے، اُس میں صراحت کے ساتھ درج ہوتا ہے کہ بینک کے ساتھ مضاربت کا عقد ہو رہا ہے، اور اُس کی شرائط بھی واضح طور پر لکھی ہوتی ہیں۔</p>	<p>(۱۳) فرمایا گیا ہے کہ: ”کھاتہ دار جب کسی اسلامی بینک میں اکاؤنٹ کھولنے جاتا ہے تو اُسے یہ نہیں بتایا جاتا کہ اُس کے اور بینک کے درمیان طے پانے والا معاملہ مشارکہ و مضاربہ ہے یا کچھ اور؟“</p>
<p>یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ جس کے ساتھ جو عقد ہوتا ہے، اُس کا ایگریمنٹ اُسے نہ صرف فراہم کیا جاتا ہے، بلکہ اُس پر اُس کے دستخط ہوتے ہیں۔ اس کے بغیر کاروبار کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ڈپازیٹر کے ساتھ چونکہ مضاربہ کا عقد ہوتا ہے، اس لئے اُسے وہ عقد فراہم کر کے اُس سے دستخط لئے</p>	<p>(۱۴) فرمایا گیا ہے کہ: ”اگر کوئی گاہک بینک کا ایگریمنٹ مانگے تو اُسے وہ فراہم نہیں کیا جاتا۔ اس میں ... پہلی خرابی تو وہی جہالتِ عقد کی ہے۔“</p>

جاتے ہیں، اور جن لوگوں سے آگے
مراہمہ یا اجارہ یا مشارکہ کا عقد ہوتا ہے،
انہیں وہ عقود فراہم کئے جاتے ہیں۔
چونکہ مضاربت میں کام کی تمام تر ذمہ
داری مضارب پر ہوتی ہے، اس لئے
ڈپازیٹر کو (جو رب المال ہے) آگے
کے عقود فراہم کرنا کچھ ضروری نہیں، البتہ
اگر کوئی دیکھنا چاہے تو کوئی ممانعت بھی
نہیں۔ اگر کوئی بینک نہ دکھائے، خاص
طور پر ایسے لوگوں کو جو اُس کی شرعی
حیثیت سمجھنا چاہتے ہوں تو اُس کا یہ طرز
عمل غلط ہے، لیکن اس سے جہالتِ عقد
لازم نہیں آتی، کیونکہ اس عقد میں وہ
فریق نہیں ہے۔

یہ بات بھی واقعے کے بالکل خلاف
ہے۔ بینک اپنے انتظامی اخراجات نفع
سے منہا نہیں کرتا، اور جس عبارت سے
یہ نتیجہ نکالا گیا ہے، اُس کا نفع کی تقسیم
سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ بینک کی
دوسری خدمات مثلاً چیک بک جاری
کرنے یا ڈرافٹ جاری کرنے وغیرہ

(۱۵) فرمایا گیا ہے کہ:

”بینک نفع میں سے اپنے انتظامی
اخراجات اور انتظامی فیس یا مضاربہ
فیس وغیرہ منہا کرے گا، اس کے بعد
نفع طے شدہ شرح کے مطابق گاہک اور
بینک (رب المال اور مضارب) کے
درمیان تقسیم ہوگا۔ (ص ۲۰۴، ۲۰۵)

<p>سے متعلق ہے۔ یہاں پھر مضاربہ فیس کا تذکرہ فرما دیا گیا ہے جس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔</p>	
<p>حالانکہ وٹنج کی یہ تشریح واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ وٹنج کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک شریک کی شرح منافع دوسرے شریک سے کم یا زیادہ ہو۔ یہ تفریق کسی بھی بنیاد پر ہو سکتی ہے۔</p>	<p>(۱۶) فرمایا گیا ہے کہ: ”وٹنج (Weightage) کا اصل مفہوم جس کی تعبیر یوں کی جاسکتی ہے کہ: مدت کے اعتبار سے رقم کی ویلیو مقرر کرنا۔“</p>
<p>حقیقت یہ ہے کہ وٹنج یا وزن ہر عقد شرکت کی ابتدا ہی میں مقرر ہو جاتا ہے، کسی کے تاخیر سے آنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔</p>	<p>(۱۷) نیز آگے فرمایا گیا ہے کہ: ”کسی فرم یا پروجیکٹ میں تاخیر سے شریک بننے والے یا مقررہ مدت سے پہلے شریک کو ”وٹنج“ کی بنیاد پر نفع دینا بنیادی طور پر شبہ الربا اور حقیقت و نتیجہ کے اعتبار سے حقیقی کی بجائے تخمینی، تشکیکی اور تردیدی نفع کی صورت بنتی ہے۔“ (ص: ۲۱۶)</p>
<p>یہ بات استنبہام انکاری کے طور پر پوچھی گئی ہے، جس کا تاثر یہ دیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں باقی شرکاء کے حصوں</p>	<p>(۱۸) فرمایا گیا ہے کہ: ”شخص قانونی (یا اُس کے اعضاء و ارکان) قبل از وقت</p>

<p>میں اضافہ نہیں ہوتا، حالانکہ یہ بات بھی واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ مشترک مال ہی سے اُس کا حصہ خریدا جاتا ہے، اور اُس خریدے ہوئے حصے میں باقی سب شرکاء شریک ہوتے ہیں۔ نہ جانے کس بنا پر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ اس حصے میں شریک نہیں ہوتے؟</p>	<p>مشارکہ ختم کرنے والے شخص کا حصہ بقیہ شرکاء کے لئے جب خریدتا ہے تو کیا اس خریداری کی وجہ سے بقیہ شرکاء کے حصوں میں کوئی اضافہ ہوتا ہے؟ اور انہیں دیا بھی جاتا ہے؟“ (ص: ۲۱۹)</p>
<p>یہ بات بھی محدود ذمہ داری کا مطلب نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ محدود ذمہ داری کے تصور سے حقیقتاً مضاربت کے کھاتہ داروں کے معاملے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ بات تو مضاربہ کا لازمی نتیجہ ہے کہ جب تک کاروبار میں نفع ہو، رتبہ اموال اور مضارب اُس میں شریک ہوں، اور اگر حقیقی نقصان ہو جائے تو مضارب فارغ الذمہ ہوتا ہے۔ اس میں محدود ذمہ داری کا کیا دخل ہے؟ ہاں اگر نقصان مضارب کی غفلت یا تعدی کا نتیجہ ہو تو اُس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس نقصان کو پورا کرے، اور ”محدود ذمہ داری“ کا تصور اس ذمہ داری کی نفی نہیں کرتا، جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تفصیل سے واضح ہوگا۔</p>	<p>(۱۹) فرمایا گیا ہے کہ: ”جب تک فائدہ ہوتا رہے، بینک اور بینکار برابر کے حصہ دار بنے رہیں، اور جب دیوالیہ ہو جائے تو بینک محدود ذمہ داری کا سہارا لیتے ہوئے بہت سارے حقوق سے فارغ الذمہ ہو جائے۔“ (ص: ۶۹)</p>

یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ نفع کا تناسب ہر مدت کے شروع میں متعین ہوتا ہے کہ اربابِ اموال کو نفع کا کتنے فی صد حصہ دیا جائے گا، اور مضارب یعنی بینک کو کتنے فی صد۔ یہ بات ہر مدت کے شروع میں طے ہو جاتی ہے۔ البتہ اس تناسب کے مطابق نفع کی تقسیم کے لئے یومیہ پیداوار کا ایک حسابی طریقہ تجویز کیا گیا ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آئے گی۔ اس طریقے کی وجہ سے نفع کے تناسب میں کوئی جہالت پیدا نہیں ہوتی، نفع ہر حالت میں اسی طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوتا ہے، البتہ نفع کی مقدار معلوم نہیں ہوتی، اور شرعاً وہ معلوم ہونی بھی نہیں چاہئے، ورنہ سود ہو جائے گا۔

(۲۰) نیز حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم کی تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ:

”چونکہ ابتداء عقد سے نفع کا تناسب معلوم نہیں ہوتا، اس لئے انہوں نے یومیہ نفع کی تقسیم کا ایک فارمولا پیش کیا ہے۔“

لیکن یہ بیان نہیں فرمایا کہ اس میں سٹے اور جوا کیسے لازم آتا ہے، اور مرابحہ مؤجلہ کا سٹے اور جوے سے کیا تعلق ہے؟ بہت غور کرنے کے بعد بھی مرابحہ مؤجلہ میں سٹے اور جوے کا کوئی پہلو ڈور

(۲۱) ایک تحریر میں کار کے مرابحہ مؤجلہ کی خرابیاں بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ اس میں سٹے اور جوا پایا جاتا ہے۔

(تکملة الرد الفقہی ص: ۴۵)

<p>دور موجود نہیں، جیسا کہ آپ مرابحہ مؤجلہ کی بحث میں ان شاء اللہ پڑھیں گے۔</p>	
<p>اول تو گاڑی میں مرابحہ مؤجلہ کا معمول نہیں ہے، بلکہ اجارہ ہوتا ہے جس میں گاڑی بینک کی ملکیت میں رہتی ہے، لہذا ضبط کرنے کا سوال ہی نہیں، اور اگر مرابحہ مؤجلہ ہو بھی، اور گاڑی کے کاغذات نمٹن کی توثیق کے لئے رہن رکھ دیئے جائیں تب بھی گاڑی ضبط نہیں ہوگی، بلکہ اُسے بیچ کر واجب الاداء قیمت وصول کی جائے گی، باقی رقم خریدار کو واپس کی جائے گی۔</p>	<p>(۲۲) مرابحہ مؤجلہ ہی کی یہ خرابی بھی بیان فرمائی گئی ہے کہ:</p> <p>”خریدار کی دل آزاری، خصوصاً جبکہ قسط کی عدم ادائیگی کی صورت میں گاڑی ضبط کی جائے گی تو لازماً دل آزاری کی نوبت بھی آئے گی۔“ (ایضاً ص: ۴۵، ۴۶)</p>
<p>یہ عبارت قارئین کی خدمت میں کسی تبصرے کے بغیر حاضر ہے۔</p>	<p>(۲۳) نیز مرابحہ مؤجلہ ہی کی ایک خرابی یہ بیان فرمائی گئی ہے کہ:</p> <p>”جھوٹ اور رشوت کا ارتکاب، کیونکہ خریدار اپنی ساکھ بحال رکھنے کی خاطر بینک کے سامنے اپنے فرضی اثاثے ظاہر کرے گا۔ باوثوق ذرائع سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ ایسے موقع پر</p>

	<p>بینک از خود اپنے گاہک سے کہتا ہے کہ تم اپنے فرضی اثاثے ظاہر کرو، پھر آج کل کے زمانے میں تحقیق کرنے والا جھوٹ اور رشوت جیسے گھناؤنے جرم کا ارتکاب بھی کرے گا۔“</p> <p>(ایضاً ص: ۴۶)</p>
--	---

یہ ساری باتیں وہ ہیں جن کا اجتہاد و استنباط سے کوئی تعلق نہیں ہے جس میں اختلافِ رائے کی گنجائش ہو۔ ان کا تعلق واقعات سے ہے، اور جو شخص چاہے، جب چاہے، اس بات کی تصدیق کر سکتا ہے کہ یہ ساری باتیں سراسر غلط اور بے بنیاد ہیں۔

بندے کی طرف غلط نسبت

پھر یوں تو بندے کی مختلف تحریروں کو خود ایسی تشریحات کے ساتھ جا بجا پیش کیا گیا ہے جو خود میرے حاشیہ خیال میں بھی نہیں آئیں، لیکن ایک جگہ تو اس معاملے میں تمام حدود پامال کر دی گئی ہیں، چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ:

”اسلامی بینکوں کو جائز کہنے والے حضرات بھی اس حقیقت کا اعتراف اور اظہار بھی کرتے ہیں کہ مردّہ اسلامی بینک مکمل حلال اور خالص اسلامی ہرگز نہیں، بلکہ کچھ حلال اور کچھ حرام ہے۔ ان کے بقول اسلامی بینکوں میں سودی اور غیر اسلامی معاملات کی شرح روایتی بینکوں کی بہ نسبت کم ہے۔ اس لئے یہ ”اہون سود“ ہونے کی بنا پر اسلامی بینک ہے، اور اس کے

ساتھ معاملات کرنا شرعاً جائز ہے۔“ (ص: ۵۳)

یہ بات نقل کرتے ہوئے ”جائز کہنے والے حضرات“ کا اگرچہ صراحت سے نام نہیں لیا گیا، لیکن حاشیہ پر ماہنامہ ”ندائے شاہی“ کے کسی مضمون کا حوالہ ہے جو میری طرف منسوب ہے، نیز اگلے فقرے میں چونکہ بندے کا ذکر ہے، اس لئے مذکورہ بالا قول کی نسبت میری طرف ہی ہوتی ہے۔ اب میں عرض گزار ہوں کہ کیا میری کوئی ایسی تحریر پیش کی جاسکتی ہے جس میں بندے نے وہ بات کہی ہو جو اوپر کے اقتباس میں نقل کی گئی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات میں نے زندگی بھر کبھی نہیں کہی کہ جن غیر سودی بینکوں کے جواز کا میں نے فتویٰ دیا ہے، ان میں ”کچھ معاملات حلال اور کچھ حرام ہیں“ اس لئے یہ ”اہون سود“ ہے، اور میں اس بات سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کبھی ایک پیسے کے سود کو بھی اہون سود کہوں، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کے ایک درہم کو بھی بہت سی بدکاریوں سے بدتر قرار دیا ہے۔ کسی شخص کی طرف بے بنیاد بات منسوب کر کے شائع کرنا جواز کی کسی حد میں آتا ہے؟ حاشیہ پر جس ماہنامہ ”ندائے شاہی“ مراد آباد فروری ۲۰۰۴ء کا حوالہ دیا گیا ہے، میں نے اس ماہنامے کے لئے کبھی کوئی مضمون نہیں لکھا، نہ آج تک یہ رسالہ دیکھا جس میں یہ مضمون شائع ہوا ہے۔ البتہ سننے میں آیا ہے کہ بعض حضرات نے میری اس گفتگو کو جو مکہ مکرمہ میں بعض علماء سے ہوئی تھی، ماہنامہ ”ندائے شاہی“ کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے۔ اس کی حقیقت میں اوپر ”جدوجہد کے مختلف مراحل“ کے زیر عنوان بیان کر چکا ہوں۔ اور اس میں بھی یہ بات ہرگز نہیں کہی گئی جو اوپر کے اقتباس میں بندے کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ میں نے چونکہ وہ رسالہ اب تک نہیں دیکھا، اور نہ معترض حضرات میں سے کسی نے میرے پاس بھیج کر یہ تصدیق چاہی کہ جو باتیں اس میں انٹرویو کے عنوان سے کہی گئی ہیں، وہ واقعی میں نے کہی ہیں یا نہیں، بلکہ بعض حضرات سے جنہوں نے اپنی تنقید میں اس کا حوالہ دیا ہے، میں نے درخواست کی کہ

وہ رسالہ جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے، آپ کے پاس موجود ہوگا، براہ کرم وہ یا اُس کی ایک کاپی مجھے بھیج دیں، تاکہ مجھے پتہ تو چلے کہ اُس میں کیا لکھا ہے، لیکن وہ انہوں نے نہیں بھیجی۔ اول تو جہاں تک مجھے یاد ہے، وہ کوئی باقاعدہ انٹرویو تھا ہی نہیں، ایک غیر رسمی گفتگو تھی، اور اگر انٹرویو ہو بھی تو یہ تجربہ سب کے سامنے ہے کہ بسا اوقات اُس میں انٹرویو لینے والے اپنے الفاظ میں دوسرے کی بات نقل کرتے ہیں جس میں بکثرت غلطیاں بھی ہو جاتی ہیں، اس لئے اُس کو میری طرف منسوب کرنے سے پہلے تصدیق ضروری تھی۔ بہر حال! میں نے کسی چیز کو ”اُہوکن سود“ کہہ کر کبھی جائز نہیں کہا، اور یہ مجھ پر سراسر اتہام ہے۔

یہاں ایک اور افسوسناک واقعہ ذکر کر دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں جس کا ان محترم ناقدین نے بھی ذکر فرمایا ہے، بلکہ شاید اپنی تنقیدوں کا بڑا دار و مدار اُس پر رکھا ہے۔ ڈاکٹر ارشد زماں صاحب میرے ایک دوست ہیں۔ ملک کے نمایاں ماہرین معاشیات میں ان کا شمار ہوتا ہے، اور جب میں نے معاشی مسائل پر وہ تقاریر کی تھیں جو ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ کے نام سے شائع ہوئی ہیں تو اُن تمام تقاریر میں انہوں نے میری معاونت بھی فرمائی تھی۔ انہوں نے تقریباً پانچ سال پہلے ایک غیر سودی اکاؤنٹ میں اکاؤنٹ کھولا تو ان کے کچھ کاغذات کا بھی جائزہ لیا، جن میں انہیں متعدد باتیں اُن اصولوں کے خلاف محسوس ہوئیں جو میں نے اپنی تحریروں میں بیان کی تھیں۔ اس لئے انہوں نے میرے نام ایک مفصل تحریر لکھی، اور خود میرے پاس تشریف لائے، اور جہاں تک مجھے یاد ہے مجھ سے کہا کہ یہ میرے اشکالات ہیں، لیکن آپ چونکہ مصروف بہت ہیں، اس لئے اگر آپ یہ اپنے صاحبزادے مولانا عمران اشرف صاحب کے حوالے کر دیں تو میں اُن کے ساتھ مل کر بات کر لوں گا، اور اگر کسی چیز میں ضرورت ہوئی تو آپ سے رُجوع کر لیا جائے گا۔ چنانچہ میں نے وہ تحریر خود ان کی خواہش کی بنا پر اپنے بیٹے مولوی عمران اشرف سلمہ کے حوالے کر دی،

اور مطمئن ہو گیا کہ اگر کوئی بات ان کی باہمی گفت و شنید کے نتیجے میں مشورہ طلب آئے گی، تو یہ مجھ سے بات کر لیں گے۔

معاملہ ان کے سپرد کرنے کے بعد اپنی مصروفیات اور اسفار کی کثرت میں مجھے یاد بھی نہ رہا کہ ان سے پوچھتا کہ اُس تحریر کا کیا ہوا؟ دوسری طرف مولوی عمران اشرف سلمہ کا کہنا یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب اس کے بعد میرے ساتھ بینک بھی گئے، اور ان کے ساتھ کچھ نشستیں ہوئیں، اور شاید ای میل کے ذریعے کچھ خط و کتابت بھی رہی، اس کے بعد ڈاکٹر صاحب سے ملاقاتیں بھی رہیں، اسلامی بینکاری کے موضوع پر کانفرنسوں میں ان کا ساتھ رہا، اور پھر اُس سوالنامے کا کوئی ذکر نہیں آیا جس کی وجہ سے ان پر یہ تاثر ہوا کہ اب اس سوالنامے کا تحریری جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے، اور بات ختم ہو گئی ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر اُس سوال نامے کا تحریری جواب نہیں دیا گیا تھا۔ اس واقعے کے تقریباً چار سال بعد یہ سوال نامہ موجودہ ناقدین کے پاس پہنچ گیا، اور انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ ایک ایسے شخص کا لکھا ہوا ہے جو ماہر معاشیات بھی ہے، اور اُس کا میرے ساتھ تعلق بھی رہا ہے، اور چونکہ میری طرف سے اُس سوال نامے کا کوئی تحریری جواب نہیں دیا گیا تو یقیناً جو باتیں اس میں درج ہیں، وہ سونی صدیح ہیں، چنانچہ اُسی سوال نامے میں جو باتیں لکھی ہوئی تھیں، اُن کو ان حضرات نے غیر سودی بینکوں کے عملی طریق کار پر حرفِ آخر سمجھ کر اپنی تنقید کی بنیاد بنالیا، اور نہ از خود اُن کی تحقیق کی ضرورت سمجھی، اور نہ مجھی سے پوچھا کہ تم نے اُس تحریر کا جواب کیوں نہیں دیا تھا؟ بعد میں جب ان حضرات کی طرف سے فتویٰ شائع ہوا تو ڈاکٹر ارشد زماں صاحب نے اس پر اظہارِ افسوس کیا، اور مجھے ایک خط لکھا جسے افسوس ہے کہ میں اس لئے نقل نہیں کر سکتا کہ انہوں نے مجھے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اور پھر وہ مجھ سے ملاقات کے لئے بھی تشریف لائے، اور اُنہی باتوں کا اعادہ فرمایا جو انہوں نے مجھے فتویٰ کے سلسلے میں اپنے خط میں لکھی تھیں۔

اسے آپ میری غلطی کہہ لیجئے کہ وہ سوال نامہ اپنے بیٹے کے حوالے کرنے کے بعد مجھے یاد بھی نہ رہا، اس لئے میں اُس کے بارے میں کچھ معلوم بھی نہ کر سکا، لیکن بعد میں جب میں نے اُسے دیکھا تو اُس میں بھی اکثر باتیں اُن غلط فہمیوں پر مبنی تھیں جن کا ذکر اوپر کے جدول میں گذرا ہے، اور بعض کا ذکر آگے آنے والا ہے۔ اور جو چند باتیں صحیح تھیں، وہ ایسی تھیں جن سے معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا تھا، اور جکو بعد میں تبدیل بھی کر دیا گیا تھا۔ یہ تنقیدیں اُسکے چار سال بعد لکھی گئیں، لیکن ساری بنیاد انہی قدیم عقود پر رکھی گئی جنکا حوالہ ڈاکٹر ارشد زماں صاحب نے اُس تحریر میں دیا تھا۔

جو تنقیدیں اس قسم کی خلاف واقعہ اور بلا تحقیق باتوں اور غلط نسبتوں پر مشتمل ہوں، ان کا درجہ استناد ظاہر ہے، لیکن چونکہ بہر حال! اس بحث میں متعدد شرعی اور فقہی مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں، اور بعض تحریریں ایسی بھی ہیں جن میں مجموعی طور سے صرف علمی مباحث پر اکتفاء کیا گیا ہے، اس لئے متعلقہ مسائل پر گفتگو بھی مناسب معلوم ہوتی ہے جو ذیل میں آرہی ہے۔ وأسأل اللہ تعالیٰ أن یوفقنی لما یحبہ ویرضاه وبعصمنی من الزلل والخطل۔

غیر سودی بینک اور حیلے

بنیادی طور پر موجودہ غیر سودی بینکاری کی حرمت کی جو ذلیل بار بار زور و شور سے پیش کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سارا کاروبار حیلوں پر چل رہا ہے، اس لئے نہ صرف حرام ہے، بلکہ کھلے سودی بینکوں کے کاروبار سے زیادہ حرام ہے۔

اس دلیل کا صغریٰ یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں کے سارے طریقے حیلوں پر مشتمل ہیں، اور کبریٰ یہ ہے کہ یا تو ہر حیلہ ناجائز ہے، یا حیلوں کو کاروبار کا معمول بنانا ناجائز ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مقدمات درست نہیں ہیں۔ نہ غیر سودی بینکاری کے ہر طریقے کو حیلہ کہا جاسکتا ہے، اور نہ ہر حیلہ ناجائز ہوتا ہے۔

اس وقت غیر سودی بینکوں میں جو طریقہ سب سے زیادہ رائج ہے، وہ مراہمہ موجدہ کا طریقہ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس تاجر کو کوئی سامان خریدنا ہوتا ہے، وہ بینک سے ادھار خرید لیتا ہے، اور بینک اُس وقت کے بازاری نرخ کے مقابلے میں کچھ زیادہ قیمت پر اُسے بیچ دیتا ہے۔ مثلاً کسی صنعت کار کو روئی کی ضرورت ہے، لیکن اُس کے پاس خریدنے کے لئے فوری طور پر پیسے نہیں ہیں۔ اس وقت تو سودی بینک اُسے پیسے قرض دے کر سود وصول کرتے ہیں، لیکن غیر سودی بینک اُس کو پیسے دینے کے بجائے روئی بازار سے خرید کر اُسے زیادہ قیمت پر ادھار بیچ دیتا ہے۔ چونکہ اس فروختگی میں بینک اپنی لاگت پر ایک طے شدہ شرح سے اپنا نفع رکھتا ہے، اس لئے اسے مراہمہ کہا جاتا ہے، اور چونکہ فروختگی ادھار ہوتی ہے، اس لئے وہ مراہمہ موجدہ ہوتا ہے۔ بعض حضرات اسے سود کا حیلہ قرار دے کر ناجائز فرماتے ہیں،

کیونکہ اس میں ادھار بیع کرنے کی صورت میں نقد سے زیادہ رقم لگائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ چونکہ اس میں ادھار کی وجہ سے قیمت بڑھائی گئی ہے، اس لئے یہ سود یا سود کے مشابہ ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے:

”مراہجہ اور اجارہ کے مروجہ تمویلی طریق کار کے سو فی صد اسلامی اور خالص حلال ہونے کا کوئی بھی دعوے دار نہیں، کسی نہ کسی حد تک سود کے شبہ یا سود کے ساتھ مشابہت کے تقریباً سب قائل ہیں، جس کا ادنیٰ حکم اشتباہ کا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ اور مراہجہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے، کیونکہ باب الربا میں ”شبهة الربا“ حقیقتِ ربوا کا حکم رکھتا ہے۔“

نیز آگے فرمایا گیا ہے کہ:

”مراہجہ اور اجارہ کے کئی معاملات میں تصحیح عقد اور توسع کا سہارا لے کر قابل عمل بتایا گیا ہے، مثلاً اجباری تصدق وغیرہ، حالانکہ تصحیح عقد اور توسع کے قاعدے وہاں کارآمد ہوتے ہیں جہاں صحت عقد کے بقیہ سارے تقاضے پورے ہو رہے ہوں، صرف ایک پہلو رُکاوٹ بن رہا ہو، یعنی یہ رُکاوٹ جزوی ہو، کلی اور اصولی نہ ہو۔ جس مسئلے کا کل اور اصل ہی صحیح ٹھوس بنیاد نہ رکھتا ہو، اُس معاملے میں فساد کا پہلو غالب اور صحت کا پہلو مغلوب ہو تو وہاں تصحیح عقد یا توسع کا سہارا نہیں لیا جاسکتا۔“

مزید ارشاد ہے:

”جبکہ اجارہ اور مراہجہ کی بذاتِ خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی

تسلیم نہیں، ان دونوں کا اپنا رواج پذیر ہونا اور کارآمد ہونا محض ”حیلہ“ ہے، اگر ہم حیلوں کے لئے بھی تصحیح عقد اور توسع کا سہارا لیں تو یہ بھکاری سے بھیک مانگنے کے مترادف ہوگا۔ جس طرح یہ بات قابل تسلیم ہے کہ اجارہ اور مرابحہ کو بطور ”حیلہ“ کے اختیار کیا گیا ہے، اسی طرح یہ بات بھی ناقابل انکار ہے کہ جو معاملات حیلہ سازیوں پر مبنی ہوں وہ فساد سے خالی نہیں ہوتے، خواہ یہ فساد ”عقد“ کے انعقاد پذیر ہونے اور نفاذ و تمامیت میں رکاوٹ بنتا ہو یا نہ بنتا ہو، معاملاتِ فاسدہ کے ذکر کردہ حکم کی رو سے مرابحہ اور اجارہ کو مروّجہ اسلامی بینکوں میں بطور طریقہ تمویل اختیار کرنا ”اکل بالباطل“ (دوسرے کے مال کو ناحق ہتھیانے) کے زمرے میں داخل ہے۔“

(مروّجہ اسلامی بینکاری ص: ۲۳۱)

واقعہ دراصل یہ ہے کہ پچھلے تمام فقہائے کرام کے برعکس ہمارے زمانے میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ ادھار بیع میں نقد سے زیادہ قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور وکالت حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں فرمائی ہے اور جن صاحب نے ”مروّجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

”یہ رائے اپنی جگہ خوب وزنی ہے، اور حدیث مذکور کے مصداق کی طرف دعوتِ فکر بھی ہے۔ یہ نقطہ نظر معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ اور ان کے ہم خیال اہل علم (?) کا ہے۔“

بعد میں جب یہ تحریر ”مروجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع ہوئی تو اس سے معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ کا نام کسی مصلحت سے حذف کر دیا گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطہ نظر تھا، بلکہ اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مرابحہ مؤجلہ ہی کو نہیں، مرابحہ مطلقہ کو بھی ناجائز فرماتے تھے۔

لہذا یہ ساری بحث یا تو حضرت مولانا طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اس نقطہ نظر پر مبنی ہے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے، یا اس بات پر کہ یہ ایک حیلہ ہے جس کا عمومی استعمال نامناسب ہی نہیں، بالکل ناجائز، حرام اور اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اگر واقعی بیع ہی مقصود ہو، یعنی پیسوں کے عوض کوئی سامان بیچنا ہو، اور اُس صورت میں ادھار بیچنے کی وجہ سے قیمت زیادہ لگائی جائے، تو اپنی ذات میں یہ کوئی حیلہ نہیں، بلکہ جائز بیع کی ایک قسم ہے، جس کے جواز پر چاروں فقہی مذاہب متفق ہیں، بشرطیکہ قیمت عقد کے وقت ہی متعین ہوگئی ہو، اور اس میں کوئی ابہام نہ رہا ہو۔ حیلہ عام طور سے وہ ہوتا ہے جہاں اصل مقصود تو کچھ اور ہو، اور محض خانہ پُری کے لئے کوئی دوسرا معاملہ کر لیا گیا ہو۔ بعض لوگوں نے مرابحہ مؤجلہ کو ایسے ایسے طریقے سے استعمال کرنے کی کوشش کی جس میں اُس کی شرائط پوری نہیں ہوتی تھیں، مثلاً کچھ عرب ممالک میں اُسے کریڈٹ کارڈ میں استعمال کرنے کی تجویز ہوئی، اور سن ۱۹۸۱ء میں پاکستان میں اُس کا حلیہ بگاڑا گیا تو اُس وقت میں نے اُسے حیلہ بھی کہا اور اُس پر سخت تنقید کی۔ لیکن جب خریداری واقعہ مقصود ہو تو وہ بذات خود حیلہ نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں جن لوگوں کے ساتھ مرابحہ کیا جاتا ہے، وہ حقیقتاً اُس چیز کی خریداری چاہتے ہیں، اور بینک اُن کو وہی چیز بیچتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو کوئی

خریداری کرنی نہ ہو، تو اُس کے ساتھ مزاجہ نہیں ہو سکتا، ہاں اگر مزاجہ کو توریق کیلئے استعمال کیا جائے تو وہ بیشک حیلہ ہوتا ہے، اگرچہ بعض شرائط کے ساتھ وہ بھی جائز ہے۔

ادھار بیع میں قیمت زیادہ کرنا عہد رسالت میں

یہ بیع جس میں ادھار کی وجہ سے قیمت زیادہ وصول کی جائے، نہ صرف ائمہ اربعہ کے مذہب میں جائز ہے، بلکہ اس کا جواز خود قرآن کریم سے ثابت ہے۔ جو مشرکین سود کی حرمت کو تسلیم نہیں کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کا یہ اعتراض نقل فرمایا ہے کہ:

”إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا“ (سورة البقره: ۲: ۲۷۵)

یعنی ”بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے۔“

ان کا کہنا یہ تھا کہ اگر بیع جائز ہے تو سود بھی جائز ہونا چاہئے۔ متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بیع سے ان کی مراد وہ بیع تھی جس میں ادھار کی وجہ سے بیچنے والا قیمت میں اضافہ کیا کرتا تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ جب ادھار بیع کرتے وقت کوئی شخص قیمت میں اضافہ کرتا ہے، اُس وقت تو آپ اس کو جائز کہتے ہیں، لیکن اگر وہ وقت پر قیمت ادا نہ کر سکے، اور بیچنے والے سے مزید مہلت مانگے، اور اُس وقت بیچنے والا اُس سے یہ کہے کہ اس مہلت کے بدلے پیسے بڑھاؤ تو اس کو آپ سود کہہ کر حرام قرار دیتے ہیں، لہذا یہ دُہرا معیار معلوم ہوتا ہے۔ اسی کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ: ”أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ یعنی ”بیع کو اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے، اور ربوا کو حرام کیا ہے۔“ اس میں بیع کا لفظ اگرچہ عام ہے جو نقد اور ادھار ہر طرح کی بیع کو شامل ہے، لیکن اس کا شان نزول وہی بیع ہے جس پر انہوں نے سود کے مشابہ ہونے کا اعتراض کیا تھا، اور جس میں ادھار کی وجہ

سے قیمت میں اضافہ کیا جاتا تھا۔ اس آیتِ کریمہ کا یہ شانِ نزول متعدّد تابعینؓ سے مروی ہے۔ حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”فهو الرجل اذا حلّ ماله على صاحبه فيقول المطلوب للطالب: زدني في الأجل وأزيد على مالك.. فاذا فعل ذلك قيل لهم: هذا ربا. قالوا سواء علينا ان زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء. فذلك قوله تعالى: ”قالوا انما البيع مثل الربوا“ لقولهم ان زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء.... فأكذبهم الله تبارك لقولهم ان زدنا في أول البيع أو عند محل المال فقال: ”وأحلّ الله البيع وحرّم الربوا“ (تفسیر ابن ابی حاتم ۲: ۵۴۵ مکتبہ مصطفیٰ الباز)

”اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک شخص پر واجب الادا مال کی ادائیگی کا وقت آتا تو مدیون اپنے دائن سے کہتا کہ میری میعاد میں اضافہ کر دو، میں تمہارے مال (یعنی قیمت) میں اضافہ کر دوں گا۔ جب وہ ایسا کرتا تو کہا جاتا کہ یہ ربا ہے۔ اس پر انہوں نے کہا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا میعاد آنے کے بعد، دونوں باتیں برابر ہیں۔ اس بات کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح نقل فرمایا ہے کہ ”انہوں نے کہا ہے کہ بیع بھی تو ربا کی طرح ہے۔“ کیونکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا میعاد آنے پر، دونوں باتیں برابر ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ کہہ کر تردید فرمائی کہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے، اور ربا کو حرام کیا ہے۔“

حضرت قتادہ رحمۃ اللہ علیہ جاہلیت کے ربا کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے

ہیں:

”إن ربا أهل الجاهلية: يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاؤه، زاده وأخر عنه.“

”جاہلیت کا ربوایہ تھا کہ کوئی شخص کوئی چیز ایک معین میعاد تک ادھار بیچتا تھا، پھر جب میعاد آجاتی، اور خریدار کے پاس ادا کرنے کے لئے پیسے نہ ہوتے تو وہ پیسے بڑھا دیتا اور مزید مہلت دے دیتا۔“

حضرت قتادہ سے جاہلیت کے ربا کی تشریح نقل کرنے کے بعد حافظ ابن

جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ مشرکین کے اعتراض کی تشریح یہ فرماتے ہیں:

”يقولون: إنما البيع — الذى أحله الله لعباده — مثل الربوا، وذلك أن الذين كانوا يأكلون من الربوا من أهل الجاهلية. كان إذا حل مال أحدهم على غريمه يقول الغريم لغريم الحق: زدنى فى الأجل وأزيدك فى مالک. فكان يقال لهما إذا فعلا ذلك: هذا ربا لا يحل، فإذا قيل لهما ذلك قالوا: سواء علينا زدنا فى أول البيع أو عند محل المال، فكذبهم الله فى قيلهم فقال: وأحل الله البيع.“ (تفسیر ابن جریر ۳: ۱۰۱ و ۱۰۳)

اس سے صاف واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جس بیع کو حلال

قرار دیا ہے، اگرچہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب کے قاعدے سے اس میں ہر قسم کی بیع داخل ہے، لیکن شان نزول کی روشنی میں اس کا اولین مصداق وہ

بیع ہے جس میں قیمت ادھار طے کی گئی ہو، خواہ اُس ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کر دیا گیا ہو۔ اس طرح ایسی بیع خود نص قرآنی وَأَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ کے تحت جائز ہے۔

صحابہؓ و تابعینؓ کے اقوال

چنانچہ جمہور صحابہؓ، تابعینؓ اور ائمہ مجتہدینؒ سب اس بیع کو جائز کہتے ہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں یہ آثار ملاحظہ فرمائیے:

حدثنا أبو بكر قال نا يحيى بن زكريا بن أبي زائدة عن أشعث عن عكرمة عن ابن عباس قال : لا بأس أن يقول للسلعة: هي بنقد بكذا وبنسيئة بكذا ولكن لا يفترقا إلا عن رضا.

حدثنا أبو بكر قال نا حفص بن غياث عن ليث عن طاوس أنه سمعه قال : لا بأس به إذا أخذه على أحد النوعين.

حدثنا أبو بكر قال نا وكيع عن سفيان عن ليث عن طاوس وعن عبد الرحمن ابن عمرو والأوزاعي عن عطاء قالاً : لا بأس أن يقول : هذا الثوب بالنقد بكذا وبنسيئة بكذا ويذهب به على أحدهما.

حدثنا أبو بكر قال نا هاشم بن القاسم قال نا شعبة قال : سألت الحكم وحمادا عن الرجل يشتري من الرجل الشيء فيقول: إن كان بنقد فكذا وإن كان إلى أجل فكذا قال : لا بأس إذا انصرف على أحدهما قال :

شعبۃ فذکرت ذلك لمغيرة فقال: كان إبراهيم لا يرى بذلك بأساً إذا تفرق على أحدهما. (مصنف ابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأقضية، رقم الروايات بالترتيب: ۴۹۴، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ج: ۶: ص: ۱۱۹-۱۲۱)

نیز مصنف عبدالرزاق میں مندرجہ ذیل آثار:

أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن الزهري وعن ابن طاووس عن أبيه وعن قتادة عن ابن المسيب قالوا: لا بأس بأن يقول: أبيعك هذا الثوب بعشرة إلى شهر أو بعشرين إلى شهرين فباعه على أحدهما قبل أن يفارقه فلا بأس به.

أخبرنا عبد الرزاق عن الثوري عن ليث عن طاووس مثله.

أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين أنه كان يكره أن يقول: أبيعك بعشرة دنائير نقداً أو بخمسة عشر إلى أجل قال معمر: وكان الزهري وقاتادة لا يريان بذلك بأساً إذا فارقه على أحدهما. (مصنف عبد الرزاق، رقم الروايات بالترتيب:

۱۴۶۲۶، ۱۴۶۲۷، ۱۴۶۳۰، ج: ۸: ص: ۱۳۶-۱۳۸)

اس سے معلوم ہوا کہ نقد اور ادھار کی الگ الگ قیمتیں بیان کرنے کے بعد اگر بائع اور مشتری ان میں سے کسی ایک صورت کو مجلس عقد ہی میں متعین کر لیں، مثلاً یہ طے کر لیں کہ ادھار بیع ہوگی، اور اس کی قیمت نقد کے مقابلے میں زیادہ طے کر لیں تو اسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت طاووسؓ، حضرت عطاء بن ابی رباحؓ، حضرت

حکم، حضرت حماد بن ابی سلیمان، حضرت ابراہیم نخعی، حضرت سعید بن المسیب، حضرت قتادہ اور امام زہریؒ سب نے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت محمد بن سیرینؒ سے نقد اور اُدھار دونوں کی الگ الگ قیمتیں بیان کرنے کی کراہت منقول ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد یہ ہے کہ مجلس عقد میں کسی ایک صورت کو متعین نہ کیا جائے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ ”بیعتین فی بیعة“ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان یقول: ابیعک هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسیئة بعشرين، ولا یفارقہ علی احد البیعتین، فان فارقہ علی احدہما فلا بأس اذا كانت العقدۃ علی احد منہما۔“
(جامع الترمذی، کتاب البیوع، باب ۱۸، ۱۲۳۱)

چنانچہ چاروں مذاہب فقہ اس مسئلے پر متفق ہیں۔ (حوالے کے لئے ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ ص: ۲۹۰ ج: ۴، المیسوط للسرخسی ص: ۸ ج: ۱۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ص: ۵۸ ج: ۱۳ اور مغنی المحتاج للشر بنی ص: ۳۱ ج: ۲)۔

بلکہ شمس الائمہ سرخسی اور صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہا نے تو یہ فرمایا ہے کہ اُدھار بیچنے کی صورت میں قیمت کی زیادتی تاجروں کی عام عادت ہے، اور تجارت اسی بنیاد پر ہوتی ہے، اس لئے اگر کسی شخص نے کوئی چیز اُدھار خریدی ہو تو مراہجہ میں اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ بات خریدار پر واضح کر دے کہ یہ چیز میں نے اُدھار خریدی تھی، ورنہ اُس کو یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ جس قیمت پر مراہجہ ہو رہا ہے، وہ نقد قیمت ہے، اور وہ اُس پر نفع دے رہا ہے، اس لئے اُدھار خریداری کو واضح نہ کرنا ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص اپنی قیمت خرید حقیقی قیمت خرید سے زیادہ بتا کر مراہجہ کرے۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

”وإذا اشترى شيئاً بنسیئة فليس له أن یبعه مرابحة

حتى يبين أنه اشتراه بنسيئة ؛ لأن بيع المرابحة بيع
أمانة تنفى عنه كل تهمة وخيانة ويتحرز فيه من كل
كذب وفي معاريف الكلام شبهة فلا يجوز استعمالها
في بيع المرابحة ثم الإنسان في العادة يشتري الشيء
بالنسيئة بأكثر مما يشتري بالنقد فإذا أطلق الإخبار
بالشراء فإنما يفهم السامع من الشراء بالنقد فكان من
هذا الوجه كالمنخبر بأكثر مما اشتري به.

(المبسوط، أول كتاب المرابحة ج: ۱۳ ص: ۷۸ ط: دار
المعرفة)

یہی مسئلہ صاحب ہدایہ نے بھی لکھا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ:

”ألا يرى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل“

(هدایہ، باب المرابحة مع فتح القدير ۶: ۱۳۳)

اس میں بھی یہ بات عام تجارتی معمول کے طور پر ذکر کی گئی ہے کہ ادھار کی
وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ کتاب ^{اصح}
میں ایک جگہ صاحب ہدایہ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے پر ایک ہزار کا
دین مؤجل تھا، پھر وہ مدیون سے پانچ سو نقد پر صلح کر لے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس کی
وجہ بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ: ”وذلك اعتياض عن الأجل وهو
حرام“ یعنی یہ مدت کا معاوضہ لیا جا رہا ہے جو حرام ہے“ (فتح القدير ج: ۷ ص: ۳۹۶)
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مدت کے معاوضے میں کوئی رقم وصول
کرنا حرام ہے۔ لیکن بات دراصل یہ ہے کہ مدت کا براہ راست معاوضہ لینا تو ناجائز
ہے، مگر مدت کی وجہ سے کسی چیز کی قیمت میں اضافہ جائز ہے، اس لئے دونوں
عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ چنانچہ ایک سائل نے حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی

رحمۃ اللہ علیہ سے اسی ظاہری تعارض کا اشکال پیش کیا تو انہوں نے مندرجہ ذیل جواب دیا:

”زیادتی ثمن برای اجل بلاشبہ درست است، وثبوت آں از عبارت ہدایہ فی کتاب المراءۃ ”الآ تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل“ بوجہ احسن میگردود وپہجو عبارت در کتب عدیدہ موجود است، فصیح الدین ہروی در شرح وقایہ نویسند در کتاب المراءۃ فی النسیۃ: ”یزاد فی الثمن لأجل الأجل“ انتہی، ودر نہر فائق شرح کنز الدقائق آرد: ”الآ تری أنه یزاد فی الثمن لأجله“ انتہی، ودر بحر رائق شرح کنز الدقائق مینویسد: ”لأن الأجل شبها بالمبيع، الآ تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل“ انتہی، وبعده چند سطور می نویسد ”الأجل فی نفسه لیس بمال ولا یقابله شیء من الثمن حقیقة إذا لم یشرط زیادة الثمن بمقابله قصداً، ویزاد فی الثمن لأجله إذا ذکر الأجل بمقابله زیادة الثمن قصداً“ انتہی، ازین عبارت صاف جواز امر مسؤل عنہ معلوم شد وپہچنین است در بسیاری از کتب فہمیہ۔ واما عبارت صلح ہدایہ ”لو كانت له ألف مؤجلة فصالحه علی خمس مائة حالة لم یجز لأن السمعجل خیر من المؤجل وهو غیر مستحق بالعقد فیکون بإزاء ما حطه عنہ، وذلك اعتیاض عن الأجل وهو حرام“ انتہی، پس بنوعی مخالفت عبارات سابقہ نیست چه اعتیاض عن الأجل امر دیگر است وزیادہ ثمن لأجل الأجل امری دیگر است، چون درین مسئلہ از سابق حق اجل ثابت بود، صلح بر

پانصد حال واقع شدہ اعتیاض من الأجل الذی لیس بمال لازم آمد بناءً علیہ حکم حرمت دادہ شد و در صورت زیادت ثمن برای اجل حق اجل از سابق ثابت نیست، بلکہ ابتدائی مقصود تا جیل ثمن زائدی شود، پس در جواز کلامی نخواهد بود۔

واللہ اعلم۔ حرره الراجی عفو ربہ القوی، ابو الحسنات محمد عبدالحی، تجاوز اللہ عن ذنبه الجلی والحلی۔“ (مجموعۃ فتاویٰ، کتاب البیوع، ج: ۱ ص: ۳۸۸)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی تصریحات

پھر یہی نہیں، اگر اس قسم کی بیع کو کسی سابق قرض میں مہلت دینے کے لئے استعمال کیا جائے تو اس کا جواز بھی براہِ راست صریح الفاظ میں امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”قال أبو حنیفة رضی اللہ عنہ فی الرجل یكون له علی الرجل مائة دینار إلى أجل فإذا حلت قال له الذی علیہ الدین یعنی سلعة یكون ثمنها مائة دینار نقدا بمائة وخمسين إلى أجل: إن هذا جائز لأنهما لم یشرطا شیئاً ولم یذکرا أمراً یفسد به الشراء. وقال أهل المدينة: هذا لا یصلح۔“

”امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے شخص پر سو دینار واجب تھے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو اُس سے مدیون نے کہا کہ: ”تم مجھے ایک سامان جس کی نقد قیمت سو دینار ہے، ایک سو پچاس میں ایک معین مدت تک ادھار بیچ دو،

تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں نے کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ کوئی ایسی بات کہی جس سے خریداری فاسد ہو جائے۔ اور اہل مدینہ یہ کہتے ہیں کہ یہ بیع درست نہیں ہے۔“

یہاں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مدینہ کے جس قول کا حوالہ دیا ہے، وہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی موطاً میں ان الفاظ میں موجود ہے:

”قال مالک فی الرجل یكون له علی الرجل مائة دینار إلى أجل، فاذا حلت قال له الذی علیہ الدین یعنی سلعة یكون ثمنها مائة دینار نقدا بمائة وخمسين إلى أجل۔ قال مالک: هذا بیع لا یصلح، ولم یزل أهل العلم ینهون عنه۔ قال مالک: وانما کره ذلك لأنه انما یعطیه ثمن ما باعه بعینه ویؤخر عنه المائة الأولى إلى الأجل الذی ذکره آخر مرة ویزداد علیه خمسين دینارا فی تأخیره عنه، فهذا مکروه ولا یصلح، وهو ایضا یشبه حدیث زید بن أسلم فی بیع أهل الجاهلیة أنهم كانوا اذا حلت دیونهم قالوا للذی علیہ الدین: إما أن تقضى وإما أن تری، فان قضی أخذوا وإلا زادهم فی حقوقهم وزادوه فی الأجل۔“ (موطاً امام مالک، مع اوجز المسالک ج: ۱۱ ص: ۳۳۰)

”اگر ایک شخص کے دوسرے پر سو دینار ہوں جن کی ادائیگی معین میعاد پر واجب ہو، اور جب وہ میعاد آجائے تو جس پر سو دینار واجب تھے، وہ اپنے قرض خواہ سے کہے کہ کوئی سامان جس کی نقد قیمت سو دینار ہے، مجھے ایک سو پچاس میں ادھار بیچ دو جس

کی قیمت کی ادائیگی آگے ایک معین میعاد پر واجب ہو، تو اس کے بارے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع کرنا درست نہیں ہے، اور علماء اس سے منع کرتے رہے ہیں۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ بیع اس لئے مکروہ ہے کہ وہ اسے بیچی ہوئی چیز کی مقررہ قیمت ادا کرے گا، اور وہ اس کی وجہ سے ان سو دیناروں کا مطالبہ اس میعاد تک مؤخر کر دے گا جو اس نے آخری بار ذکر کی ہے، اور اس طرح پچھلے دین کا مطالبہ مؤخر کرنے کی وجہ سے پچاس دینار زیادہ لے لے گا۔ اس لئے یہ مکروہ ہے، درست نہیں ہے، اور یہ معاملہ زمانہ جاہلیت کے لوگوں کی اس بیع کے مشابہ ہے جو حضرت زید بن اسلمؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ ان کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے دیون کسی کے ذمے واجب الاداء ہو جاتے تو وہ مدیون سے کہتے تھے کہ یا تو دین ادا کرو، یا اس پر سود دو۔ پھر اگر مدیون ادائیگی کر دیتا تو دائن وصول کر لیتا، ورنہ یہ ان کے حقوق میں اضافہ کر دیتا، اور وہ اس کی میعاد میں اضافہ کر دیتے تھے۔“

اس سے واضح ہے کہ جس صورت میں امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اختلاف ہو رہا ہے، وہ یہ صورت ہے کہ مثلاً زید کے ذمے عمرو کے سو دینار واجب تھے۔ جب ادائیگی کا وقت آیا تو زید مزید مہلت چاہتا تھا، یہ مزید مہلت لینے کے لئے اُس نے عمرو کو یہ پیشکش کی کہ میں تم سے سو دینار کی ایک چیز ڈیڑھ سو دینار میں مزید اتنی مدت کے ادھار پر خرید لیتا ہوں، وہ باہمی معاہدے میں یہ ذکر نہیں کرتے کہ یہ خریداری پہلے دین کی مزید مہلت لینے کے لئے کی جا رہی ہے، لیکن اس بیع کے نتیجے میں عملاً ہوتا یہی ہے کہ پہلے دین کی مدت بھی بڑھ جاتی ہے۔ امام مالکؒ

اسے مکروہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ بیع پہلے دین کی مدت بڑھانے کے لئے کی جا رہی ہے، جسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں قلب الدین کہا جاتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اسے جائز فرماتے ہیں، کیونکہ اس بیع میں کوئی ایسی شرط نہیں لگائی گئی کہ اس کے نتیجے میں پہلے دین کی مدت بڑھ جائے گی۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اہل مدینہ کے خلاف استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”قال محمد: ولم لا يصلح هذا؟ أرأيتم من كان له على رجل دين فقد حرم الله عليه ان يبيعه منه شيئاً يربح عليه فيه! قالوا: لأننا نخاف ان يكون هذا ذريعة الى الربا، قيل لهم: وانتم تبطلون بيوع الناس بالتخوف ما تظنون من غير شرط اشترطه ولا بيع فاسد معروف فساده الا بما تظنون وترون!! رجل كان يبيع رجلاً بيوعاً كثيرة وكان خليطاً له معروفاً بذلك وجب له عليه دين ثم باعه بعد ذلك سلعة تساوى بالنقد مائة دينار بمائة دينار وخمسين ديناراً الى أجل وهل هكذا يتبايع الناس؟ لأنهم إذا اخروا ازدادوا ما بأس بهذا، لئن حرم هذا على الناس، إنه لينبغى ان يكون عامة البيوع حراماً. قالوا: نرى أنه إنما باعه لمكان دينه، قيل لهم: إنهما لم يتذاكرا الدين بقليل ولا كثير، قالوا: قد علمنا أنهما لم يتذاكرا الدين بقليل ولا كثير ولكننا نخاف ان يكون البيع كان بينهما من أجل ذلك، قيل لهم: أرأيتم لو أجزتم البيع كما نجيزه أما كان لصاحب الدين أن يأخذ دينه من صاحبه وقد حل؟ قالوا: بلى له أن يأخذ دينه،

قیل لہم فاذا كان له أن يأخذ دينه كان البيع جائزا فبأى وجه أبطلتم بيعه؟ ينبغى لكم ان تقولوا من كان له على رجل دين فليس ينبغى له أن يبايعه بشئ يربح عليه فيه فأى أمر أقبح من هذا: إن رجلا يعامل الناس له عليهم ديون انه لا يجوز ان يبيع منه متاعا ولا جارية ولا شيئا يربح عليه فيه، ما ينبغى ان يسقط هذا على مثلكم ولا ينبغى ان تبطل البيوع بالظنون والظن يخطئ ويصيب.“

(كتاب الحجّة للإمام محمّد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى ج: ۲ ص: ۲۹۴-۲۹۶، باب ما يجوز في الدين وما لا يجوز من ذلك، دار المعارف النعمانية)

” (اہلِ مدینہ نے جو کہا تھا کہ یہ بیع درست نہیں، اس کے جواب میں) امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع کیوں درست نہیں؟ بھلا بتائیے کہ اگر کسی شخص پر کسی اور کا دین واجب ہو تو کیا اس کے لئے یہ حرام ہو جاتا ہے کہ وہ اس سے کوئی ایسی بیع کرے جس میں اس کا نفع ہو؟ وہ کہتے ہیں کہ (ہم اسے اس لئے ناجائز کہتے ہیں کہ) ہمیں ادیشہ ہے کہ یہ سود کا ذریعہ بن جائے گا۔ ان سے کہا جائے گا کہ کیا آپ لوگوں کی بیوع کو صرف ان اندیشوں کی بنیاد پر ناجائز کہیں گے جبکہ انہوں نے نہ کوئی شرط لگائی ہے، اور نہ کوئی ایسی بیع کی ہے جس کا فاسد ہونا معروف ہو، آپ نے جو گمان اور جو رائے قائم کی ہے، بس اس کی وجہ سے؟ ایک شخص ہے جو کسی دوسرے سے بہت سی خرید و فروخت کرتا رہتا ہے، اور اس کے ساتھ اس کے تجارتی

تعلقات مشہور و معروف ہیں، اُس پر کوئی دین واجب ہو گیا، پھر وہ کوئی چیز جس کی نقد قیمت سو دینا تھی، اُسے ڈیڑھ سو دینار میں ادھار بیچ دیتا ہے، بھلا کیا لوگ اسی طرح خرید و فروخت (نہیں؟) کرتے ہیں؟ کیونکہ جب وہ قیمت کی ادائیگی کو مؤخر کرتے ہیں تو قیمت بڑھا دیتے ہیں، بھلا اس میں کیا حرج ہے؟ اور اگر اس بیع کو حرام قرار دیا جائے تو پھر لوگوں کی اکثر تجارتیں حرام ہونی چاہئیں۔ وہ (اہلِ مدینہ) کہتے ہیں کہ ہمارے خیال میں وہ یہ بیع اپنے دین کی وجہ سے کر رہا ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ انہوں نے دین کا کوئی ذکر ہی نہیں کیا، نہ تھوڑا نہ زیادہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے دین کا ذکر نہیں کیا، نہ تھوڑا نہ زیادہ، لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ انہوں نے یہ بیع دین ہی کی وجہ سے کی ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ ذرا یہ بتائیے کہ اگر آپ بھی اس بیع کو اسی طرح جائز قرار دیں جیسے ہم نے قرار دیا ہے تو کیا اس بیع کے بعد دائن کو اپنا دین وصول کرنے کا حق رہے گا یا نہیں، جبکہ اُس کی میعاد آچکی ہے؟ وہ کہیں گے کہ ہاں! اُسے اپنا دین وصول کرنے کا حق ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب اُسے اپنا دین وصول کرنے کا حق ہے تو بیع جائز ہوگی، آپ کس وجہ سے اُس کی بیع کو باطل قرار دیتے ہیں؟ پھر تو آپ کو یہ کہنا چاہئے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمے کوئی دین ہو، اُس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے مدیون سے کوئی ایسی بیع کرے جس میں اُسے نفع حاصل ہو، اس سے زیادہ بڑی بات اور کیا ہوگی کہ ایک شخص ہے جو لوگوں سے معاملات کرتا ہے، اور اُن

کے ذمے اُس کے کچھ دیون ہیں، اُس کے لئے یہ جائز نہ ہو کہ وہ اپنے مدیون کو کوئی سامان یا کوئی باندی یا کوئی اور چیز نفع پر بیچے؟ آپ جیسوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ یہ بات نظر انداز کریں، اور بیوع کو محض گمانوں کی بنیاد پر باطل قرار نہیں دینا چاہئے، کیونکہ گمان تو کبھی صحیح ہوتے ہیں، اور کبھی غلط۔“

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہ موقف بظاہر اُس حدیث کے خلاف معلوم ہوتا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ: ”لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ“ یعنی: ”قرض اور بیع دونوں کو ساتھ جمع کرنا حلال نہیں ہے۔“ (اخرجہ ابوداؤد والترذی والنسائی) اس کا جواب یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو اُس صورت پر محمول فرمایا ہے جب قرض کے ساتھ بیع مشروط ہو، یا بیع کے ساتھ قرض مشروط ہو، چنانچہ حافظ زیلیعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ورواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار وفسره

فقال: أما السلف والبيع فالرجل يقول للرجل: أبيعك

عبدى هذا بكذا وكذا على أن تقرضنى كذا وكذا.“

(نصب الرایة ج: ۴ ص: ۴۵ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد)

”اور یہ حدیث امام محمد بن الحسنؒ نے بھی کتاب الآثار میں

روایت کی ہے، اور اُس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ایک شخص

دوسرے سے یہ کہے کہ میں اپنا یہ غلام تمہیں اس شرط کے ساتھ

بیچتا ہوں کہ تم مجھے اتنا اتنا قرض دو۔“

امام مالکؒ کی تصریحات

واضح رہے کہ امام مالکؒ بھی بیع میں ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافے کو ناجائز نہیں فرماتے، کیونکہ ان کا یہ قول امام ابن عبدالبرؒ نے نقل فرمایا ہے کہ:

”وقال مالک فیمن قال أبيعك هذا الثوب بعشرة نقدا
أو بخمسة عشر إلى أجل إذا كان البائع والمبتاع كل
واحد منهما إن شاء أن يترك البيع ترك ولا يلزمه فلا
بأس بذلك.

(الاستذكار للجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، باب النهی عن
بیعتین فی بیعة ج: ۲۰ ص: ۱۷۸ ط: مؤسسة الرسالة)
نیز امام مالکؒ کی مدونہ میں ہے:

”قلت : رأيت إن قال: له اشتر مني إن شئت بالنقد
فبدينار وإن شئت إلى شهرين فبدينارين، وذلك في
طعام أو عرض: ما قول مالك في ذلك؟ قال: قال
مالك: إن كان هذا القول منه وقد وجب البيع على
أحدهما ليس له أن يرجع في البيع فالبيع باطل، وإن
كان هذا القول والبيع غير لازم لأحدهما: إن شاء أن
يرجعا في ذلك رجعا لأن البيع لم يلزم واحدا منهما
فلا بأس بأن يأخذ بأى ذلك شاء بالنقد أو بالنسيئة.

(المدونة، كتاب البيوع الفاسدة مبحث في الرجل يشتري ما
أطعمت المقثاة شهرا أو شرطين في بيع والثلث من مجهول ج: ۳
ص: ۱۹۰، ۱۹۱ ط: دار الكتب العلمية)

لہذا امام مالک رحمہ اللہ کو اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہے جب بائع نقد اور ادھار کی الگ الگ قیمتیں بتائے، اور محض اس بتانے کی وجہ سے بیع فریقین پر لازم نہ ہو، لیکن پھر مشتری ادھار کی قیمت کو اختیار کر کے اپنے اختیار سے بیع کر لے۔ انہیں اشکال صرف اُس صورت میں ہے جب ایسی بیع کو قلب الدین کے لئے استعمال کیا جائے، یعنی ایسی بیع کسی سابق دین کی میعاد آنے پر کی جائے، اور اُس کے نتیجے میں سابق دین کی میعاد بڑھادی جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ سابق دین کی میعاد میں اضافہ اس نئی بیع میں شرط کے طور پر نہیں ہوتا، لیکن اس نئی بیع کی وجہ سے دائن اپنے طور پر تبرعاً پچھلے دین کی میعاد میں مہلت دے دیتا ہے، اس لئے اس میں ربا کا شبہ ہے۔ امام محمدؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب اس نئی بیع سے پرانے دین کی قانونی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، بلکہ دائن اس نئی بیع کے بعد بھی اپنے پچھلے دین کا قانوناً مطالبہ کر سکتا ہے تو اس میں ربا کا شائبہ نہیں ہے۔ پھر دین کے مطالبے کے قانونی حق کے باوجود اگر وہ کچھ مزید مہلت دے دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں مراہمہ موجدہ چونکہ قلب الدین کے طور پر نہیں ہوتا، بلکہ خریدار کو وہی چیز بیچی جاتی ہے جو وہ واقعہً خریدنا چاہتا ہے، اور یہ بیع کسی سابق دین کی میعاد بڑھانے کے لئے نہیں کی جاتی، اس لئے اس کے جواز میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں کے مذہب میں جائز ہے۔

حدیث فله أو كسهما کی تشریح

بعض معاصرین نے ادھار کی صورت میں قیمت بڑھانے کے عدم جواز پر مندرجہ ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

”عن أبی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من باع بیعتین فی بیعة فله أو کسهما أو الربا۔ (سنن ابی داود مع بذل المجہود ج: ۱۵ ص: ۱۳۴-۱۳۶، کتاب الإجارة، باب فیمن باع بیعتین فی بیعة)“
 حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جو شخص ایک بیع میں دو بیع کرے، تو اس بائع کو ان دونوں میں سے کتر (قیمت) لینے کا حق ہوگا، ورنہ ربا ہو جائے گا۔“

اس حدیث کا مطلب ان بعض معاصرین نے یہ بتایا ہے کہ اگر نقد اور ادھار دو قیمتیں بتائیں تو کتر یعنی نقد قیمت پر بیع درست ہو جائے گی، اور ادھار کی وجہ سے زیادہ قیمت لینا ربا ہوگا۔

لیکن اول تو اس حدیث کی سند کمزور ہے۔ حافظ منذریؒ نے تلخیص ابوداؤد میں اس کی سند پر کلام کیا ہے، اور حضرت علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وفی اسنادہ محمد بن عمرو بن علقمة، وقد تکلم فیہ غیر واحد وقد تفرّد بہ وأیضاً هو مخالف لما هو المشہور عنہ و هو ((أنه نہی عن بیعتین فی بیعة)) فإنہ یدلّ علی فساد البیع بخلاف ما رواه عنہ أبو داؤد، فإنہ

يدَلّ على جوازہ بأوكس الثمنين فلا يحتج بما تفرد به بل المقبول من حديثه ما وافقه عليه غيره“ (إعلاء السنن، باب النهى عن بيعتين في بيعة ج: ۱۳ ص: ۱۸۱ ط: إدارة القرآن) ”اس کی سند میں محمد بن عمرو بن علقمہ ہیں، اور ان کے بارے میں متعدد علماء نے کلام کیا ہے، اور وہی تھا اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، اور خود انہی (محمد بن عمرو) سے اس معاملے میں جو حدیث مشہور ہے، یہ روایت اُس کے مخالف بھی ہے، اور وہ ہے: ”نہی عن بيعتين في بيعة“ کیونکہ یہ (مشہور) حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسی بیع (جس میں یہ طے نہ کیا گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر ہو رہی ہے، یا ادھار قیمت پر) فاسد ہوتی ہے، بخلاف ابوداؤد کی اس حدیث کے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی بیع کمتر قیمت پر منعقد ہو جاتی ہے۔ لہذا محمد بن عمرو بن علقمہ نے جو حدیث تفرد کے ساتھ روایت کی ہے، اس سے استدلال درست نہیں ہے، بلکہ ان کی وہی حدیث مقبول ہے جس میں دوسرے راویوں نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔“

اور علامہ خطابیؒ اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”لَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ قَالَ بظاهر هذا الحديث وصحح البيع بأوكس الثمنين إلا شيئاً يحكى عن الأوزاعي وهو مذهب فاسد وذلك لما يتضمنه هذه العقدة من الغرر والجهل.“

(بذل المجهود ج: ۱۵ ص: ۱۳۴-۱۳۶)

”میرے علم میں فقہاء میں سے کوئی نہیں ہے جس نے اس

حدیث کے ظاہری معنی کو اختیار کیا ہو، سوائے ایک بات کے جو
 امام اوزاعی سے منقول ہے۔ اور وہ ایک فاسد مذہب ہے،
 کیونکہ ایسا عقد (جس میں یہ طے نہ کیا گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر
 ہو رہی ہے، یا ادھار قیمت پر) غرر اور جہالت پر مشتمل ہوتا ہے۔“

اس کے بعد علامہ خطابی نے بھی اس کی سند پر وہی اعتراض کیا ہے جو اعلیٰ
 السنن کے حوالے سے اوپر گذرا۔ اس کے بعد بعض علماء کے اقوال نقل فرمائے ہیں
 جنہوں نے اس حدیث کے ثابت ہونے کی تقدیر پر اس کی تشریح مختلف طریقوں سے
 کی ہے۔ لیکن اس کی سب سے واضح تشریح حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی
 ہے، اور وہ یہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے خریدار سے یہ کہا کہ نقد
 خریدتے ہو تو اس کی قیمت پانچ روپے ہے، اور ادھار خریدتے ہو تو دس روپے ہے۔
 پھر ان دونوں میں سے کوئی صورت متعین نہ کی تو یہ بیع شرعاً فاسد ہوگئی۔ لیکن اگر اس
 کے بعد مشتری نے بیع پر قبضہ کر کے اسے ناجائز طور پر استعمال کر لیا، مثلاً کھانے کی چیز
 تھی، اُسے کھا لیا تو حدیث میں یہ فرمایا گیا ہے کہ مشتری پر بازاری قیمت واجب ہوگی
 جو یقیناً ادھار والی قیمت سے کم ہوگی، اس لئے یہ فرمایا گیا ہے کہ بائع کمتر قیمت کا حق
 دار ہوگا، اور اگر اس صورت میں وہ زیادہ قیمت کا مطالبہ کرے گا تو اس کا مطلب یہ
 ہے کہ وہ اس بیع فاسد کو نافذ قرار دے رہا ہے، اس لئے یہ عقد فاسد ہوگا جو ربا کے حکم
 میں ہے۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ کی یہ تشریح حضرت مولانا یحییٰ رحمہ اللہ تعالیٰ کے
 حوالے سے بذل الجہود میں اس طرح نقل فرمائی گئی ہے:

”و کتب مولانا محمد یحییٰ المرحوم من تقریر شیخہ
 رضی اللہ عنہ: قوله من باع بیعتین إلی آخره ظاهره
 مخالف للمذاهب کلها إلا أن یقال فی معناه: إن من
 باع شیئاً علی أنه بخمسة إن کان ناجزاً أو بعشرة إن

كان نسيئة ثم افترقا من غير أن يتعين أحدهما فهذا البيع فاسد لكونهما افترقا قبل تعين الثمن، ولأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة وكان الحكم فيه الفسخ إلا أن المشتري استهلك المبيع أو أكله فلا يجب فيه إلا المثل أو القيمة، وهو أو كس عادة من الثمن المتعين بينهما في البيعتين معاً، فصار المعنى أن من باع بيعتين كذلك ثم لم يبق المبيع حتى يفسخ البيع فله أن يأخذ القيمة أو المثل ولا يأخذ الثمن لأنه لو أخذ الثمن كان إبقاء للبيع وهو مأمور بفسخه، وأما إذا أخذ الثمن ولم يفسخ البيع فقد أربى لكونه عقد عقداً فاسداً، والعقود الفاسدة كلها داخلة في حكم الربا. انتهى-“ (بذل المجهود ج: ۱۵ ص: ۱۳۳-۱۳۶)

ربا کا شبہہ

چونکہ اس بیع میں مدت کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کیا جاتا ہے، اس لئے بعض حضرات اس کو ربا کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ ربا کا شبہہ بھی ربا کے حکم میں ہوتا ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہونی چاہئے۔ چنانچہ حال میں مروجہ غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کے لئے جو تحریریں لکھی گئی ہیں، ان میں سے ایک میں فرمایا گیا ہے کہ:

”مراجہ اور اجارہ کے مروجہ تمویلی طریق کار کے سونی صد اسلامی اور خالص حلال ہونے کا کوئی بھی دعوے دار نہیں، کسی نہ کسی حد تک سود کے شبہ یا سود کے ساتھ مشابہت کے تقریباً

سب قائل ہیں، جس کا ادنیٰ حکم اشتباہ کا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ اور مراہجہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے، کیونکہ باب الربا میں ”شبهة الربا“ حقیقت ربوا کا حکم رکھتا ہے۔ فقہائے کرام اور ہمارے اکابر نے بہت سارے معاملات کو شرعی بنیاد میسر آجانے کے باوجود ”ربوا“ کی مشابہت کی وجہ سے ناجائز قرار دیا، نیز جس معاملے میں حلت و حرمت کا پہلو یقینی طور پر متعین نہ ہو سکتا ہو، وہاں مؤمنین کا ملین کی معراج یہی ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش ہو جائیں۔“

(مرآة اسلامی بینکاری ص: ۲۳۰)

اس عبارت میں ایک طرف شبہہ ربا اور مشابہت ربا کو اور دوسری طرف فتویٰ اور تقویٰ کو خلط ملط فرما دیا گیا ہے۔ اگر بات صرف اتنی ہوتی کہ مؤمنین کا ملین کی معراج یہی ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش ہو جائیں، اور تقویٰ کی اس معراج سے فروتر لوگوں کے لئے اسے ناجائز نہ کہا جاتا تو بات قابل فہم ہوتی، لیکن عوام کی نظر میں ربا کی جو مشابہت ہے، اس کو فقہاء کے شبہہ معتبرہ کے برابر قرار دے کر ایسے معاملے کو سراسر ناجائز قرار دینا فقہائے کرام اور اپنے اکابر کی واضح تصریحات کو بیک جنبش قلم رد کئے بغیر ممکن نہیں ہے، جس کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

درحقیقت ربا کا شبہہ جو حقیقت ربا کے حکم میں ہوتا ہے، وہ ہے جب نقد کا تبادلہ نقد سے ہو رہا ہو، یا اموال ربویہ کا باہم تبادلہ کیا جا رہا ہو، لیکن جب نقد کے بدلے کوئی اور چیز خریدی جا رہی ہو، تو اس صورت میں مدت کے مقابلے میں قیمت کا اضافہ نہ رہا ہے، اور نہ اس میں ربا کا وہ شبہہ ہے جو اسے حقیقت ربا کے ساتھ ملحق کر دے۔ یہ بات امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی مذکورہ بالا عبارت سے بھی بالکل واضح ہے،

اور علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ حانوتیؒ سے نقل کر کے اسے مزید صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

”عللہ الحانوتی بالتباعد عن شبهة الربا لأنها في باب الربا ملحقة بالحقيقة ووجه أن الربح في مقابلة الأجل لأن الأجل وإن لم يكن مالا ولا يقابله شيء من الثمن لكن اعتبروه مالا في المراجعة إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن.“

(ردالمحتار قبيل كتاب الفرائض، ج: ۶، ص: ۷۵۷، ایچ ایم سعید)
 ”حانوتیؒ نے اس کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ ربا کے شبہ سے دُور ہو گیا ہے، کیونکہ ربا کے باب میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور (شبہ سے دُور ہونے کی) وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں نفعِ اجل کے مقابلے میں ہے، کیونکہ اجل اگرچہ بذاتِ خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اُس کے مقابلے میں نہیں ہوتا، لیکن مراحہ میں جب اجل کو ثمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اُسے فقہاء نے مال قرار دیا ہے۔“

اسی طرح علامہ ابن قدامہؒ بیع عینہ کے سیاق میں تحریر فرماتے ہیں:
 ”وإن اشتراها بعرض أو كان بيعها الأول بعرض فاشتراها بنقد جاز؛ وبه قال أبو حنيفة. ولا نعلم فيه خلافا؛ لأن التحريم إنما كان لشبهة الربا ولا ربا بين الأثمان والعروض. فأما إن باعها بنقد ثم اشتراها بنقد آخر مثل أن يبيعها بمائتي درهم ثم اشتراها بعشرة دنانير فقال أصحابنا: يجوز؛ لأنهما جنسان لا يحرم

التفاضل بينهما، فجاز كما لو اشتراها بعرض أو بمثل الثمن وقال أبو حنيفة: لا يجوز استحسانا لأنهما كالشيء الواحد في معنى الثمنية ولأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا، فأشبه ما لو باعها بجنس الثمن الأول. وهذا أصح إن شاء الله تعالى۔“

(المغنى لابن قدامة: كتاب البيوع، باب المصراة ج: ۴ ص: ۲۵۶، ۲۵۷ ط: دار الكتاب العربي)

”اگر کوئی شخص اپنی بیچی ہوئی چیز کو کسی دوسرے سامان کے عوض خرید لے، یا پہلی بیچ (نقد کے بجائے) کسی سامان کے عوض ہوئی ہو، اور اب اُسے نقد قیمت پر خرید لے تو یہ جائز ہے، اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور اس میں کوئی اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے، اس لئے کہ حرمتِ ربا کے شبہ کی وجہ سے تھی، اور نقد اور سامان کے درمیان کوئی ربا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر کوئی شخص ایک نوع کے نقد کے ساتھ بیچے اور دوسری نوع کے نقد کے ساتھ خریدے، مثلاً دوسو درہم میں بیچا تھا، پھر دس درہم میں خرید لیا تو ہمارے فقہاء (یعنی حنابلہ) نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ دو الگ الگ جنسیں ہیں، اور ان کے درمیان کمی بیشی حرام نہیں ہے، اس لئے یہ اسی طرح جائز ہے جیسے کوئی اتنی ہی قیمت میں خرید لے، یا کسی سامان کے بدلے خریدے۔ اور امام ابوحنیفہؒ استحساناً یہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ناجائز ہے، کیونکہ ثمنیت کے اعتبار سے درہم اور دینار ایک ہی چیز کی طرح ہیں، اور کیونکہ اسے ربا کا ایک ذریعہ قرار دیا جائے گا، اس لئے یہ

اُسی صورت کے مشابہ ہے جس میں جس نوع کے نقد سے بیچا ہو،
اور اُسی نقد سے (کم دام میں) خرید لیا ہو۔“

اس عبارت میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ جب معاملہ نقد اور عروض
(یعنی سامان) کے درمیان ہو تو اُس میں نہ ربا ہے، اور نہ ربا کا شبہ ہے۔ یہی وجہ
ہے کہ اگر سامان کے عوض بیع ہوئی ہو تو چاہے اُس سامان کی بازاری قیمت کم ہو یا
زیادہ، دونوں صورتوں کو امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ نے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ اگر
مذکورہ صورت میں کوئی چیز روپے پیسے سے زیادہ قیمت میں بیچی ہو، پھر اس سے کم
قیمت کے سامان کے عوض اُسے خرید لیا ہو تو بظاہر اس میں بھی وہی شبہ معلوم ہوتا ہے
جو نقد قیمت کے کم ہونے کی صورت میں پیدا ہوا تھا، لیکن چونکہ نقد کے مقابلے میں نقد
کا معاملہ نہیں ہے، اس لئے یہ فرمایا گیا ہے کہ ربا کا شبہ دُور ہو گیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ربا کا شبہ جس کو حقیقت ربا کے ساتھ ملحق قرار دیا
گیا ہے، وہ اُس وقت ہے جب نقد کا تبادلہ نقد سے ہو، یا اموالِ ربویہ کے درمیان
تبادلہ ہو جیسے کہ درہم اور دینار کے درمیان اس معاملے کو مذکورہ عبارت میں امام
ابوحنیفہؒ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ عینہ میں بھی معاملہ نقد
کا سامان کے عوض ہوتا ہے، اُس کے باوجود اُسے ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ حقیقت
میں وہاں وہ سامان چونکہ لوٹ کر بائع ہی کے پاس آجاتا ہے، اس لئے یہ سامان کی
بیع درحقیقت ہے ہی نہیں، بلکہ وہ ایک مصنوعی کارروائی ہے، (جیسا کہ عینہ کی بحث
میں انشاء اللہ آگے آئے گا) اور نہ تبادلہ نقد کا نقد کے ساتھ ہی ہے، اس لئے اس میں
ربا کا شبہ موجود ہے، لیکن جہاں واقعی کوئی سامان نقد کے ذریعے بیچا گیا ہو تو مقابلہ
نقد بالعروض ہونے کی وجہ سے ربا کا شبہ باقی نہیں رہتا، جیسا کہ اوپر کی عبارتوں میں
اس کی تصریح ہے۔

بہر حال! تقویٰ کا معاملہ تو الگ ہے، لیکن کیا شبہہ کے ربا کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جسے عوام سود کے مشابہ سمجھیں، فتویٰ کی رو سے حرام کہلائے گا؟ اگر ایسا ہے تو پراویڈنٹ فنڈ پر سود کے نام سے جو رقم دی جاتی ہے، اس میں صرف مشابہت ہی نہیں، نام بھی سود کا ہے، اس کے باوجود اُسے علماء عصر سود نہیں مانتے، اور جائز قرار دیتے ہیں (ملاحظہ فرمائیے رسالہ ”پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ“ جو حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ حضرت مولانا محمد یوسف بنوری اور حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہما کے اتفاق سے شائع ہوا تھا) نیز جس سیاق میں علامہ حانوتیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ اس میں ربا کا شبہہ نہیں ہے، اس میں ربا کی ظاہری یا عوامی مشابہت غیر سودی بینکوں کے مراجمہ سے زیادہ ہے، کیونکہ جس مراجمہ کا وہ ذکر فرما رہے ہیں، وہ قلب الدین کے طور پر تھا جس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

بعض ناقدین نے میری دو عبارتوں کا حوالہ دیا ہے جہاں میں نے شبہہ کی وجہ سے کسی معاملے کو ناجائز قرار دیا۔ ایک ہنڈی کے معاملے میں ثمن مثل سے زیادہ پر بیع کو، اور دوسرے مدیون کی تاخیر کی صورت میں اُس پر دائن کی فرصت ضائع کی تلافی کو۔ دونوں جگہ میں نے یہ عرض کیا ہے کہ یہاں اگر ربا نہیں تو ربا کا شبہہ ضرور موجود ہے، اس لئے وہ ناجائز ہے۔ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ ان دونوں مقامات پر مقابلہ نقد کا نقد کے ساتھ تھا، اس لئے اُس شبہہ کی وجہ سے ان معاملات کو ناجائز کہا گیا، اور جیسا کہ اُوپر عرض کیا گیا، جس شبہہ کو ربا کے قائم مقام کہا گیا ہے، وہ ہے جہاں مقابلہ نقد کا نقد سے ہو یا اموال ربویہ کے درمیان ہو، اُس پر ایسے معاملات کو قیاس نہیں کیا جاسکتا جہاں مقابلہ عروض کا نقد کے ساتھ ہو، کما مر مفصلاً۔

علمائے برصغیر کے فتاویٰ

چنانچہ ہمارے ماضی قریب کے تمام اکابر و اصاغر اہل فتویٰ حضرات نے بھی ایسی بیع کو کسی تحفظ کے بغیر جائز قرار دیا ہے۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

” (سوال) ایک شخص اپنا مال نقد ایک روپیہ کو فروخت کرتا ہے اور ادھار سترہ آنے کو بیچتا ہے یہ جائز ہے یا نہیں؟
 (الجواب) اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وقت بیع کے ثمن کی تعیین نہیں کی، بلکہ مشتری سے تر دید کے ساتھ کہا کہ اگر اس کی قیمت اسی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا، ورنہ سترہ آنے لوں گا یہ تو بوجہ جہالتِ ثمن کے جائز نہیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اول مشتری سے طے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھیرائی، اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے ٹھیرائی یہ جائز ہے۔“

(امداد الفتاویٰ، کتاب البیوع، ص: ۲۰ ج: ۳)

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ امداد الاحکام میں تحریر

فرماتے ہیں:

” (الجواب) اگر یوں کہا کہ نقد پانچ روپیہ کے عوض بیچتا ہوں اور ادھار دس کے عوض تو جائز نہیں، اور اگر بدون نقد و ادھار کی قیمت الگ الگ بیان کئے پانچ کا مال دس میں فروخت کیا تو جائز ہے۔“

(امداد الاحکام ص: ۳۷۵، ۳۷۶ ج: ۳)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ امداد المفتین میں تحریر

فرماتے ہیں:

” (سوال) زید بوجہ ادھار کے نرخ بازار سے کم فروخت کرتا ہے اگر جائز ہے تو قاضی خان اور بمسوط نے جو ناجائز لکھا ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟

(الجواب) ادھار کی وجہ سے نرخ بازار سے کم فروخت کرنا جائز ہے، مگر خلاف مروّت اور مکروہ ہے۔ دلیل جواز پر صاحب ہدایہ کا قول ہے، باب مرابحہ میں ہے: *ألا ترى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل. وقال في البحر من باب المرابحة: "لأن للأجل شبهاً بالمبيع. ألا ترى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل." ثم قال بعد اسطر: "الأجل في نفسه ليس بمال، ولا يقابله شيء من الثمن حقيقة إذا لم يشترط زيادة الثمن بمقابلته قصداً أو يزداد في الثمن لأجله إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن قصداً فاعتبر مالاً في المرابحة احترازاً عن شبهة الخيانة ولم يعتبر مالاً في حق الرجوع عملاً بالحقيقة.* انتھی۔“ البحر الرائق ص: ۱۱۴ ج: ۶ (ومثله في الشامی من المرابحة ص: ۱۷۵ ج: ۲)

اور علامہ کواکی مفتی حلب فوائدِ سیمیہ میں لکھتے ہیں:

”لأن المؤجل والأطول أجلاً أنقص مالیه من الحال ومن الأقصر أجلاً.“ (فوائدِ سیمیہ، باب المرابحة ص: ۳۸ ج: ۲)

عباراتِ مذکورہ سے بوجہ ادھار کے زیادتی ثمن کا جواز صاف معلوم ہوتا ہے۔ قاضی خاں کے باب الأجل والدین اور باب

الربوا میں تو بنظر اجمالی ایسی کوئی چیز [پر] نظر نہیں پڑی، جو اس کے خلاف ہو، اس لئے اگر قاضی خاں اور مبسوط کی عبارت معہ حوالہ باب و صفحہ وغیرہ لکھی جائے تو کچھ جواب عرض کیا جا سکتا ہے۔ البتہ ہدایہ کتاب الصلح میں جو یہ الفاظ ہیں: الإعتیاض عن الأجل حرام ان سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، مگر وہ اس صورت میں ہے جبکہ ایجاب و قبول کے ساتھ بطور شرط یہ کہا جائے کہ اگر تم نقد لیتے ہو تو یہ قیمت اور ادھار لیتے ہو تو یہ۔ یا ایک مہینے کا ادھار لیتے ہو تو دس روپیہ ہوں گے اور دو مہینے کا ادھار لو گے تو بارہ روپیہ۔

نوٹ: بعد میں تلاش کرنے سے قاضی خاں کی عبارت بھی مل گئی۔ وہ بھی اسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئی، مطلقاً ادھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو ممنوع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔“ (امداد المفتین ص: ۸۵۹، ۸۶۰)

امداد المفتین میں ایک اور مقام پر حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

” (الجواب) اس مسئلہ میں تفصیل ہے، اگر بوقتِ معاملہ کوئی قیمت متعین نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ اگر ادھار لو گے تو تین روپیہ من قیمت ہے اور نقد لو گے تو دو روپیہ من یا یوں کہ ایک مہینے کے ادھار پر دو روپیہ من اور تین مہینے کے ادھار پر تین روپیہ من دوں گا یہ صورت تو ناجائز ہے۔

قال فی العالمگیریة من الباب العاشر فی الشروط التي

تفسد البیع: رجل باع علی أنه بالنقد بكذا و بالنسیئة بكذا أو إلى شهر بكذا و إلى شهرین بكذا لم یجز كذا فی الخلاصة عالمگیری نولکشوری (ص: ۱۵۴ ج: ۳) اور اگر معاملہ اس طرح نہ کرے بلکہ پہلے یہ معلوم کر کے کہ یہ شخص ادھار لے گا قیمت میں بہ نسبت نقد کے زیادہ بڑھاوے تو جائز ہے۔ کما فی الهدایة من باب المرابحة ألا تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل، ومثله من البحر والدر المختار والشامی والفتح اور جو صورت زیادتی قیمت کی سوال میں ذکر کی گئی ہے وہ صورت ثانیہ کے اندر داخل ہے اسلئے یہ معاملہ جائز و صحیح ہے۔ البتہ قاضی خاں کی عبارت سے ایک شبہ ہوتا تھا اس کا مفصل جواب ربیع الأول کے پرچہ میں آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ واللہ اعلم۔“ (إمداد المفتین ص: ۸۶۰)

حضرت مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فتاویٰ محمودیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

”(سوال) زید مثلاً سینے کی مشین یا ریڈیو وغیرہ کی تجارت کرنا چاہتا ہے اور اس میں یہ رواج ہے کہ نقد فروخت کرنے کی قیمت علیحدہ مقرر کی جاتی ہے، اور قسطوار قیمت ادا کرنے میں قیمت نقد سے زیادہ لی جاتی ہے، تو اس طرح تجارت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ناجائز ہے تو کیا صورت جواز کی ہو سکتی ہے؟ کہ زید اپنی دوکان کے دو حصے کر لے یک نقد کا بھاؤ رکھے ایک میں ادھار کا؟

(الجواب حامداً و مصلياً) اگر مجلس عقد میں ہی نقد یا ادھار کا

معاملہ صاف ہو جائے کہ خریداری نقد ہے یا ادھار تو اس طرح تجارت درست ہے، فقط واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ حررہ العبد محمود گنگوہی عفا اللہ عنہ۔“ (فتاویٰ محمودیہ [قدیم] ص: ۱۷۵ ج: ۴)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کفایت المفتی میں تحریر فرماتے ہیں:

” (الجواب) ادھار میں نقد سے زیادہ پر فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ مجلس عقد میں ادھار ہو اور مدت ادائے قیمت کی تعیین کر دی جائے۔

فی الهدایة: إنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل إنتهى۔“

(کفایت المفتی، کتاب البیوع ص: ۲۷، ۲۸ ج: ۸)

کفایت المفتی میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک اور مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

” (الجواب) نقد اور ادھار میں قیمت کی کمی زیادتی تو جائز ہے، مثلاً کوئی تاجر ایک چیز نقد ایک روپیہ میں فروخت کرتا ہے اور وہی چیز ادھار لینے والے کو ایک روپیہ دو آنے میں دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، مگر اس کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ مجلس عقد میں قیمت کی مقدار اور ادائے قیمت کی میعاد معین کر لی جائے مثلاً بائع مشتری مجلس عقد میں ہی یہ کہہ دے کہ بیع کی قیمت ایک ماہ میں ادا کی جائے گی، اور ایک روپیہ دو آنہ ہوگی، یہ احتمالی صورتیں کہ اگر مہینے کے اندر ہو تو ایک روپیہ دو آنہ اور مہینے کے بعد اگر ۴۵ دن کے اندر ہو تو ایک روپیہ تین آنہ لوں گا یہ جائز نہیں، بائع اور مشتری دونوں کو لازم ہے کہ قیمت

اور ادائے قیمت کا زمانہ معین کر دیں۔“ (بخاری)

(کفایت المفتی ص: ۲۸ ج: ۸)

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فتاویٰ رحیمیہ میں

تحریر فرماتے ہیں:

” (الجواب) کسی چیز کو نقد بیچنے پر کم قیمت لینا اور ادھار بیچنے پر زیادہ قیمت لینا اس وقت جائز ہے جبکہ معاملہ کرنے کے وقت ایک ہی بات ہو اور قیمت بالکل متعین کر لی جائے، ہدایہ آخرین میں ہے: ألا تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل (ہدایہ

آخرین ص: ۵۸)۔

(فتاویٰ رحیمیہ [جدید۔ مبوب] ص: ۱۹۵-۱۹۷ ج: ۹)

اور حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواز پر

ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے جو ”زیادۃ البدل لأجل الأجل“ کے نام سے احسن الفتاویٰ میں صفحہ ۲۹ جلد ۷ پر ملاحظہ فرمایا جاسکتا ہے۔

نیز حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم جنہوں نے غیر سودی

بینکاری کے عدم جواز والے فتویٰ پر دستخط فرمائے ہیں، خود اپنے اس فتوے میں جو

میزان بینک کے بارے میں ہے، تحریر فرماتے ہیں:

” بیع موبہل شرعاً جائز ہے، اس میں یا تو سارا ثمن ایک مدت

کے بعد یکمشت ادا کیا جاتا ہے یا ماہانہ قسطوں کے ذریعے ثمن کی

ادائیگی کی جاتی ہے، دونوں صورتوں کے جواز میں کوئی کلام

نہیں۔ البتہ فریقین کا اختتام مجلس سے پہلے جہت واحدہ پر

اتفاق ضروری ہے، بیع موبہل کرنے والے کے لئے ضروری

ہے کہ پہلے خود اس بیع کا مالک ہو پھر آگے وہ کسی سے بیع کا

معاملہ کرے۔ اور اگر پہلے وہ بیع اس کے قبضے میں نہیں تو عقد سے پہلے اپنی ملکیت و قبضے میں لانا ضروری ہے، جب قبضہ و ملکیت ثابت ہو جائے تو وہ اس کی اصل قیمت کے ساتھ کچھ منافع لگا کر اس ضرورت مند کو ادھار دیدے۔ اور عقد ہی کے وقت اس چیز کی قیمت، وقت ادائیگی یا ماہانہ قسط سب متعین کر دے۔“ (فتویٰ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب، صفحہ ۷)

واضح رہے کہ ان کو میزان بینک کے طریق کار پر یہ اعتراض نہیں ہے کہ وہ ادھار فروختگی پر قیمت زیادہ کیوں لیتا ہے؟ بلکہ اُن کے اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے خیال میں بینک وہ سامان تعاطی کے ذریعے اپنے ضمان میں لائے بغیر فروخت کرتا ہے، جس کے بارے میں اوپر یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے، اور اس کی پوری تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔ دوسری طرف جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء سے جو کتاب ”مرؤجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع ہوئی ہے، اُس میں یہ کہا گیا ہے کہ: ”اجارہ اور مرابحہ کی بذاتِ خود مستقل معاملے کی حیثیت ہی تسلیم نہیں“ اور یہ کہ وہ ”اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے“ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اسی دارالافتاء سے یہ فتویٰ کسی تحفظ کے بغیر جاری ہو چکا ہے کہ ادھار فروخت کی صورت میں قیمت بڑھائی جاسکتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

”(سوال) ایک دکاندار نقد لینے والوں سے کم قیمت لیتا ہے اور

ادھار لینے والوں سے زیادہ، کیا یہ جائز ہے؟

(الجواب باسمہ تعالیٰ) جائز ہے۔ | بیانات ربیع الثانی ۱۳۹۹ھ |

(فتاویٰ بیانات ص: ۱۲۳ ج: ۴)

یہاں میں اس بات کی بھی وضاحت کر دوں کہ ۱۹۸۱ء کے غیر سودی کاؤنٹروں پر بحث کرتے ہوئے میں نے یہ بھی لکھ دیا تھا کہ حنفیہ میں سے قاضی خان

رحمۃ اللہ علیہ نے اُدھار کی صورت میں قیمت کی زیادتی کو ناجائز کہا ہے، لیکن اُس کا حوالہ نہیں دیا تھا، بعد میں ہزار تلاش کے باوجود قاضی خان میں یہ جزئیہ نہ مل سکا، بلکہ اُس میں جتنی عبارتیں ملیں، اُن سے جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر مجھے یاد آیا کہ میں نے سن ۱۹۶۱ء میں تجارتی سود کے خلاف ایک مضمون لکھا تھا جو حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”مسئلہ سود“ کے دوسرے حصے کے طور پر شائع ہوا ہے۔ اُس میں قاضی خان کی یہ عبارت نقل کی ہے:

۳”لَا یجوز بیع الحنطة بثمن النسیئة اقل من سعر البلد

فانه فاسد و أخذ ثمنه حرام.“ (مسئلہ سود ص: ۱۳۳)

لیکن یہاں بھی میں نے کوئی حوالہ نہیں دیا، اور اب تقریباً نصف صدی گزرنے کے بعد یاد نہیں آ رہا کہ یہ عبارت کہاں سے لی تھی، اور قاضی خان میں یہ عبارت بھی نہیں ملی، اور اس عبارت کا پورا مطلب بھی واضح نہیں ہو رہا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی جگہ قاضی خان کا غلط حوالہ کسی نے دیا ہوگا، اور میں نے اُس وقت جبکہ میری عمر اٹھارہ سال تھی، اُسی پر بھروسہ کر کے یہ بات لکھ دی، اور اصل کی مراجعت نہیں کی۔ اسی حوالے سے کسی نے امداد المفتین میں بھی سوال کیا ہے، اور وہاں بھی حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے شروع میں تو یہ فرمایا ہے کہ فتاویٰ قاضی خان میں یہ مسئلہ نہیں ملا۔ لیکن آگے یہ تحریر فرمایا ہے کہ: ”بعد میں تلاش کرنے سے قاضی خان کی عبارت بھی مل گئی، وہ بھی اسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئی، مطلقاً اُدھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو ممنوع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔“ (امداد المفتین ص: ۸۵۹ و ۸۶۰) پھر احسن الفتاویٰ میں بھی حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا ہے کہ قاضی خان میں ہمیں یہ مسئلہ نہیں ملا، چنانچہ حضرت نے فرمایا ہے کہ:

”سوال میں خانیہ کی طرف جو جزئیہ منسوب کیا گیا ہے، وہ پہلے

یہاں دارالافتاء کے عملے نے تلاش کیا، انہیں نہ ملا، تو دوسرے مختلف اداروں کے متعدد علماء کے ذمے لگایا، مگر کسی کے بھی ہاتھ نہ آیا۔ اگر بالفرض کسی کتاب میں یہ جزئیہ مل بھی جائے تو اس لئے قابل قبول نہ ہوگا کہ یہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اُس تصریح کے خلاف ہے جو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب الحجہ سے اُوپر نقل کی جا چکی ہے۔“ (احسن الفتاویٰ ج: ۷ ص: ۳۴)

اس لئے ظاہر یہی ہے کہ اس میں مجھ سے نقل کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اور قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی وہی موقف ہے جو دوسرے تمام فقہائے حنفیہ کا ہے، یعنی اُدھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا جائز ہے۔ صرف یہی نہیں، بلکہ علامہ قاضی خانؒ نے ایک مستقل فصل قائم کر کے اسی بنیاد پر بہت سے وہ حیلے بیان فرمائے ہیں جن کے ذریعے سود سے بچنا ممکن ہے۔

سلف میں مراہمہ مَوَجَلہ پر عمل

بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غیر سودی بینکاری میں جس مراہمہ مَوَجَلہ پر عمل کیا جاتا ہے، اُس میں مراہمہ اور بیع مَوَجَلہ کی اصطلاحوں کو دمج کر کے ایک مصنوعی قسم بنائی گئی ہے شاید اس سے یہ کہنا مقصود ہے کہ یہ ایک مصنوعی کارروائی ہے جسے حیلے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مراہمہ اور بیع مَوَجَلہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور اگر یہ دونوں کسی صورت میں جمع ہو جاتے ہیں تو اس میں کوئی مصنوعی کارروائی نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہماری تاریخ میں مراہمہ مَوَجَلہ پر ایک معمول کے طور پر عمل ہوتا رہا ہے، خلافت عثمانیہ کے دور میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذکورہ بالا قول کے مطابق اسے قلب الدین کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے، اور حکومت کی طرف سے اس بیع

پر نفع کی شرح بھی متعین کی جاتی رہی ہے، اور اس شرح میں حالات کے لحاظ سے کمی بیشی بھی ہوتی رہی ہے۔ اور فقہائے کرام نے اس پر بحث کی ہے کہ اگر کوئی شخص حکومت کی مقرر کردہ شرح سے زیادہ پر مراجمہ کرے تو وہ بیع نافذ ہوگی یا نہیں۔ شرح المجلد میں ہے:

”قد ورد فی زماننا أمر سلطانی شریف بأن لا یؤخذ بالمرابحة الشرعية أكثر من تسعة فی المائة، فلو أن أحدًا رابح علی أكثر من ذلك بعد أن بلغه خبر الأمر یعزّر و یحبس إلی أن تظهر توبته و صلاحه فیترک، كما فی الدر عن معروضات المفتی أبی السعود، وحقق فی حاشیة رد المحتار و تنقیح الحامدیة بأن الأمر السلطانی المشار إلیه لا یلزم منه استرداد مبلغ المرابحة الزائد علی ما أمر به بعد أن قبضه الدائن، لأن نهی السلطان لا یقتضی فساد البیع الذی بسببه حصلت المرابحة. ألا ترى أنه یصح العقد بعد النداء فی يوم الجمعة مع ورود النهی الإلهی وإن أثم، وما ذاک إلا لأن النهی لا یقتضی الفساد كالصلاة فی الأرض المفضوبة تصح مع الإثم، كما تقرّر فی كتب الأصول.“ (شرح المجلد للأناسی، أحكام الربا من الباب السابع من كتاب البیوع، ج: ۱ ص: ۲۵۴ المكتبة الحقانیة)

”ہمارے زمانے میں یہ شاہی فرمان شریف جاری ہوا ہے کہ مراجمہ شرعیہ میں نو فی صد سے زیادہ نفع نہ لیا جائے۔ پھر بھی اگر کوئی شخص اس سے زیادہ شرح پر مراجمہ کرے جبکہ اُسے حکم شاہی

کی خبر پہنچ چکی ہو تو اُسے مزاد دی جائے گی، اور اُس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک اُس کی توبہ اور اصلاح واضح نہ ہو جائے، جیسا کہ در میں مفتی ابوالسعود کی معروضات کے حوالے سے مذکور ہے۔ اور رد المحتار اور تنقیح الحامد یہ میں یہ تحقیق نقل کی ہے کہ اس حکم شاہی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس دائن نے جتنا نفع (حکومت کی طرف سے مقررہ شرح سے) زیادہ وصول کیا ہے، اُسے واپس کرنا واجب ہے، کیونکہ فرمان شاہی سے اس بیع کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا جس کی بنیاد پر مراہجہ ہوا ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ جمعہ کے دن اذان کے بعد جو عقد کیا جائے، وہ ممانعت کے باوجود صحیح ہو جاتا ہے، حالانکہ ایسا کرنے کا گناہ ہوتا ہے؟ یہ اسی لئے تو ہے کہ ممانعت کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ عقد فاسد ہو جائے، جیسے کہ مغصوب زمین میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، لیکن نماز صحیح ہو جاتی ہے، جیسا کہ اُصول کی کتابوں میں طے ہو چکا ہے۔“

دیکھئے! مراہجہ مؤجلہ کا معاملہ مسلم معاشرے میں سود کے متبادل کے طور پر اتنا رائج تھا کہ اُس کو مراہجہ شرعیہ کہا جاتا تھا، اور اس میں نفع کو مناسب حد میں رکھنے کے لئے اسلامی حکومت کو اس کے لئے نفع کی شرح متعین کرنی پڑی، اور یہ شرح مختلف اوقات میں اسی طرح بدلتی رہی جیسے آج کل مرکزی بینک نفع کی شرح میں تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ صاحب در مختار تحریر فرماتے ہیں:

”وفی معروضات المفتی ابی السعود: لو اذان زید العشرة باثنی عشرة او بثلاثة عشرة بطریق المعاملة فی زماننا بعد أن ورد الأمر السلطانی وفتوی شیخ الإسلام

بأن لا تعطى العشرة بأزيد من عشرة ونصف، وزيد على ذلك فلم يمثل ماذا يلزمه؟ فأجاب: يعزر ويحبس الى ان تظهر توبته وصلاحه فيترك.

” مفتی ابوالسعود کی معروضات میں یہ مسئلہ ہے کہ ہمارے زمانے میں معاملہ کا جو طریقہ رائج ہے، اس کے مطابق اگر زید نے دس (درہم) کا دین تیرہ (درہم) کے عوض اپنے ذمے لیا، جبکہ سلطانی فرمان اور شیخ الاسلام کا فتویٰ آچکا تھا کہ دس کو ساڑھے دس سے زیادہ میں نہ دیا جائے، اور زید کو اس پر متنبہ بھی کر دیا گیا، پھر بھی اس نے اس حکم کی تعمیل نہ کی تو اس پر کیا لازم ہوگا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کو سزا دی جائے گی، اور قید رکھا جائے گا، یہاں تک کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ اس نے توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لی ہے، پھر اسے چھوڑا جائے گا۔“

مذکورہ عبارت میں ”معاملہ“ کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”وهو ما ذكره من شراء الشيء اليسير بثمان غال .“
یعنی معاملہ کا مطلب یہ ہے کہ (کسی قرض کے ساتھ) کوئی معمولی چیز مہنگی قیمت میں خرید لی جائے۔

پھر درمختار میں جس شاہی فرمان اور فتوے کا ذکر ہے کہ دس پر ساڑھے دس سے زیادہ کا معاملہ نہ کیا جائے، اس پر علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

”وهناك فتوى أخرى بأزيد من احد عشر ونصف، وعليها العمل، سائحاني. ولعله لورود الأمر بها متأخرا عن الأمر الأول.“

یعنی: ”ایک فتویٰ اور بھی ہے کہ دس پر ساڑھے گیارہ سے زیادہ کا معاملہ نہ کیا جائے، اور سائحانی کے مطابق عمل اسی فتویٰ پر ہے۔ اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شرح کا حکم پہلے حکم کے بعد آیا ہے۔“

اس سے صاف واضح ہے کہ حکومت معاملہ یا مراجمہ مؤجلہ کی زیادہ سے زیادہ شرحیں وقتاً فوقتاً مقرر کرتی رہتی تھی، اور ان مقرر کردہ شرحوں میں حالات کے لحاظ سے تبدیلی آتی رہتی تھی، تاکہ لوگ مراجمہ مؤجلہ یا معاملے کے ذریعے زیادہ نفع اندوزی نہ کر سکیں۔ بلکہ آگے علامہ ”ہسکٹی“ نے فرمایا ہے کہ جتنی نفع اندوزی معاملہ کے ذریعے ہوئی ہے، سلم کے معاملے میں صورت حال اس سے بھی بدتر ہوئی ہے، یہاں تک کہ اس کی وجہ سے بستیاں ویران ہو گئی ہیں۔ اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے حکومت کو یہ مشورہ دیا ہے کہ بیع مراجمہ اور معاملہ کی طرح سلم میں بھی نفع کی زائد سے زائد شرح حکومت کو مقرر کر دینی چاہئے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

”أى أقبح من بيع المعاملة المذكور: ما يفعله بعض الناس من دفع دراهم سلما على حنطة أو نحوها الى أهل القرى بحيث يؤدى ذلك الى خراب القرية، لأنه يجعل الثمن قليلا جدا، فيكون اضراره أكثر من اضرار البيع بالمعاملة الزائدة عن الأمر السلطاني. فيظهر أن المناسب أيضا ورود أمر سلطاني بذلك ليعزر من يخالفه وظاهره أنه لم يرد بذلك أمر، والله سبحانه أعلم.“

”یعنی بیع معاملہ کی جو صورت پیچھے مذکور ہے، اس سے بھی بدتر بعض لوگوں کا یہ کام ہے کہ وہ گاؤں والوں کو گندم میں سلم

کرنے کے لئے کچھ دراہم اس طرح دیتے ہیں کہ وہ ان بستیوں کی ویرانی کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ وہ قیمت بہت کم رکھتے ہیں، اس لئے اس کا نقصان اس بیع معاملہ سے زیادہ ہوتا ہے جو شاہی فرمان کی مقرر کی ہوئی شرح سے زائد پر کی جائے، لہذا یہ بات ظاہر ہے کہ اس معاملے میں بھی شاہی فرمان جاری ہونا مناسب ہے، تاکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا دی جائے، اور بظاہر ایسا کوئی فرمان ابھی تک نہیں آیا۔“

(ردالمحتار ص: ۱۶۷ و ۱۶۸ ج: ۵، قبیل باب الربوا)

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ مراہمہ موجدہ کا اسلامی معاشرے میں اتنا رواج رہا ہے کہ اسلامی حکومت اس کے لئے شرحیں مقرر کرتی رہی ہے، اور اسکو حنفی علماء میں سے کسی نے ناجائز قرار نہیں دیا۔ دوسرے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض عقود شرعاً بالکل جائز ہوتے ہیں، لیکن معاشی وجوہات کی وجہ سے ان پر تنقید بھی کی جاتی ہے، جیسے کہ بیع سلم بالکل جائز بیع ہے، لیکن جو لوگ اس بیع کے ذریعے بہت زیادہ نفع کما رہے تھے، علامہ شامی نے ان پر تنقید بھی کی، اور کہا کہ اس کی وجہ سے بہت سی بستیاں ویران ہو گئی ہیں۔ لیکن یہ نہیں فرمایا کہ جن لوگوں نے ایسی بیع کی ہے، انہوں نے حرام کا ارتکاب کیا ہے، یا ان کی بیع فاسد ہے۔ اسی طرح جن لوگوں نے مراہمہ شرعیہ میں سرکاری طور پر مقرر شرح سے زیادہ نفع وصول کیا، ان کے بارے میں یہ تو فرمایا گیا کہ انہوں نے ولی الامر کی خلاف ورزی کا گناہ کیا، لیکن بیع کو فاسد قرار نہیں دیا گیا۔

یہ نہ سمجھا جائے کہ مراہمہ میں نفع کی جو شرح سرکاری طور پر مقرر کی گئی تھی، وہ مراہمہ حالہ کی تھی، مراہمہ موجدہ کی نہیں تھی، کیونکہ یہ ساری گفتگو مراہمہ موجدہ ہی کی ہو رہی ہے۔ بلکہ جس مراہمہ موجدہ کا ذکر ہو رہا ہے، وہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذکورہ

بالا مسئلے کے مطابق قلب الدین کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ یعنی کسی کے ذمے کوئی قرض یا دین ہوتا اور وہ اس میں مزید مہلت لینا چاہتا تو وہ اپنے دائرے سے مراحمہ موجدہ کر لیتا تھا، اور نفع کی مقدار بھی ادائیگی کی مدت سے وابستہ ہوتی تھی، یعنی ادائیگی کی طے شدہ مدت زیادہ ہوتی تو مراحمہ میں نفع کی شرح بھی زیادہ ہوتی، اور ادائیگی کی مدت کم ہوتی تو نفع کی شرح بھی کم ہوتی تھی۔ یہاں تک کہ حنفیہ کے فقہاء متاخرین نے یہ مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر اس مراحمہ میں مدیون اپنا دین میعاد سے پہلے ادا کر دے تو اُس سے پورا نہیں، بلکہ صرف گزرے ہوئے دنوں کا نفع وصول کیا جاسکے گا بلکہ اگر مراحمہ میں پوری قیمت وصول کی جاچکی ہو تو دین کی میعاد میں جتنا وقت باقی ہے، اُس کے حساب سے مراحمہ کا اتنا نفع واپس کیا جائے گا جو باقی ماندہ مدت کے مقابلے میں ہو۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

”قضى المديون الدين قبل الحلول أو مات فأخذ من تركته فجواب المتأخرين : أنه لا يأخذ من المراجعة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام . قيل له أتفتي به أيضا؟ قال : نعم . قال : ولو أخذ المقرض القرض والمراجعة قبل مضى الأجل فللمديون أن يرجع بحصة ما بقي من الأيام اهـ وذكر الشارح آخر الكتاب : أنه أفتى به المرحوم مفتي الروم أبو السعود وعلمه بالرفق من الجانبين . قلت : وبه أفتى الحانوتي وغيره . وفي الفتاوى الحامدية : سئل فيما إذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم فراجحه عليه إلى سنة ثم بعد ذلك بعشرين يوما مات عمرو المديون فحل الدين ودفعه الوارث لزيد ، فهل يؤخذ من المراجعة شيء أو

لَا؟ الجواب جواب المتأخرين : أنه لا يؤخذ من المربحة التي جرت المبايعة عليها بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام . قيل للعلامة نجم الدين : أفتى به ؟ قال : نعم كذا في الأنقروى والتنوير وأفتى به علامة الروم مولانا أبو السعود . (الدر المختار ، قبيل فصل في

القرض ج: ۵ ص: ۱۶۰ (ایچ ایم سعید)

یہی مسئلہ درمختار میں کتاب الفرائض سے کچھ پہلے دوبارہ ان الفاظ میں

ذکر فرمایا گیا ہے:

”قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من تركته لا يأخذ من المربحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام ، وهو جواب المتأخرين . قنية . وبه أفتى المرحوم أبو السعود أفندى مفتى الروم وعلله بالرفق للجانبين وقد قدمته قبل فصل القرض والله أعلم.“

”مدیون نے اگر دین میعاد آنے سے پہلے ادا کر دیا، یا مدیون کا انتقال ہوا جس کی وجہ سے دین فوراً واجب الادا ہو گیا، اس لئے وہ اُس کے ترکے سے وصول کر لیا گیا تو دائن اور مدیون کے درمیان جو مراجمہ ہوتا رہا ہے، اُس میں سے دائن اتنے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اُس وقت تک گذرے ہیں۔ اور قنیہ میں مذکور ہے کہ یہ متأخرین کا فتویٰ ہے۔ اور روم کے مفتی ابوالسعود آفندی مرحوم نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کی سہولت ہے۔ اور یہ

مسئلہ میں فصل فی القرض سے کچھ پہلے بیان کر چکا ہوں۔“

اس کے تحت علامہ شامیؒ کی تشریحات بھی ملاحظہ فرمائیے:

” (قوله لا يأخذ من المرابحة إلخ) صورته : اشترى شيئاً بعشرة نقداً وباعه لآخر بعشرين إلى أجل هو عشرة أشهر فإذا قضاه بعد تمام خمسة أو مات بعدها يأخذ خمسة ويترك خمسة ط۔

أقول : والظاهر أن مثله ما لو أقرضه وباعه سلعة بثمان معلوم وأجل ذلك فيحسب له من ثمن السلعة بقدر ما مضى فقط تأمل . (قوله وعلله إلخ) علله الحانوتى بالتباعد عن شبهة الربا لأنها فى باب الربا ملحقة بالحقيقة. ووجه أن الربح فى مقابلة الأجل ، لأن الأجل وإن لم يكن مالا ولا يقابله شىء من الثمن ، لكن اعتبروه مالا فى المرابحة إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن. فلو أخذ كل الثمن قبل الحلول كان أخذه بلا عوض ، والله سبحانه وتعالى أعلم۔“ (الذکر المختار، قبيل كتاب الفرائض، ج: ۶ ص: ۷۵۷ ایچ ایم سعید)

” یہ جو کہا گیا ہے کہ دائن اور مدیون کے درمیان جو مراہمہ ہوتا رہا ہے، اُس میں سے دائن اتنے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اُس وقت تک گذرے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز نقد دس (درہم) میں خریدی، اور کسی دوسرے کو دس مہینے کے ادھار پر بیس درہم میں بیچ دی۔ اب اگر وہ صرف پانچ مہینے پورے ہونے پر قیمت ادا کر دے، یا پانچ مہینے

میں اُس کا انتقال ہو جائے تو بیچنے والا اپنے نفع میں سے پانچ درہم وصول کرے گا، اور پانچ چھوڑ دے گا۔ (پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ:) اور ظاہر یہ ہے کہ یہی حکم اس وقت ہوگا جب کوئی شخص دوسرے کو کوئی قرض بھی دے، اور کوئی سامان بھی کسی معین میعاد کے ادھار پر بیچے، تو ایسی صورت میں (یعنی جب قرض پہلے ادا ہو جائے) اُس سامان کی اتنے ہی دنوں کے حساب سے قیمت لگائی جائے گی جتنے دن اُس وقت تک گذر چکے ہوں گے۔ اس پر غور کر لیں۔ اور علامہ حانوثی نے اس کی توجیہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ ربا کے شبہ سے دُور ہو گیا ہے، کیونکہ ربا کے باب میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور (شبہ سے دُور ہونے کی) وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں نفع مدت کے مقابلے میں ہے، کیونکہ مدت اگرچہ بذات خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اُس کے مقابلے میں نہیں ہوتا، لیکن مراحہ میں جب اجل کو ثمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اُسے فقہاء نے مال قرار دیا ہے۔“

یہی مسئلہ فتاویٰ انقرویہ میں بھی ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

”قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فأخذ من تركته فجواب المتأخرين أنه لا يؤخذ من المرابحة التي جرت المبيعة بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام، قيل لنجم الدين: أتفتى به أيضاً؟ قال: نعم۔ وقال: لو أخذ المقرض القرض والمرابحة قبل مضى الأجل فللمديون أن يرجع منها بحصة ما بقى من الأيام۔“

قنية في المداینات۔“

(الفتاویٰ الأنقروية، كتاب المداینات ج: ۱ ص: ۳۰۸)

نیز نتفیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ہے:

” (سئل) فیما إذا استدان زید من عمرو مبلغاً معلوماً من الدراهم إلى أجل معلوم بمرا بحة شرعية ثم قضی زید الدین قبل حلول أجله، فهل لا يؤخذ من المراهبة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام؟

(الجواب) : نعم وهو جواب المتأخرین کذا فی شرح التنویر وبمثلہ أفتی مفتی الروم أبو السعود أفندی: قضی المدیون الدین المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من تركته لا يؤخذ من المراهبة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام؛ وهو جواب المتأخرین. قنية. وبه أفتی المرحوم أبو السعود أفندی مفتی الروم وعلله بالرفق للجانبین علانی علی التنویر من مسائل شتی۔“

بلکہ اسی کتاب میں آگے یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر عمرو کے ذمے زید کا کچھ دین تھا، اور اُس نے مہلت لینے کے لئے دائن سے مرا بحة کے طور پر سال بھر بعد قیمت کی ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز خرید لی۔ اُس کے بعد ابھی صرف بیس دن گزرے تھے کہ عمرو کا انتقال ہو گیا جسکی وجہ سے پہلا دین فوراً واجب الاداء ہو گیا، اور عمرو کے ورثاء نے وہ دین زید کو ادا کر دیا، تو اب مرا بحة کی جو بیع ہوئی تھی، اُس میں ورثاء کے ذمے وہ پوری قیمت دینا واجب نہیں ہوگا جو سال بھر کی ادائیگی کی بنیاد پر مقرر ہوئی تھی، بلکہ وہ صرف اتنی قیمت ادا کریں گے جو بیس دن کے مرا بحة کی صورت میں مقرر

ہوتی۔ مثلاً مرابحہ میں یہ طے ہوا تھا کہ بائع اپنی لاگت پر ایک روپیہ یومیہ کے حساب سے قیمت لگائے گا، فرض کریں کہ لاگت ایک ہزار روپے تھی، اور چونکہ سال بھر بعد ادائیگی طے ہوئی تھی، اس لئے لاگت پر تین سو ساٹھ روپے کا اضافہ کر کے مرابحہ کی کل قیمت ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے مقرر ہوئی تھی۔ اب جبکہ عمر و کا بیس دن بعد انتقال ہو گیا، اور مرابحہ کے بیس دن بعد وراثہ نے وہ اصل دین زید کو ادا کر دیا جس کی وجہ سے مرابحہ کیا گیا تھا تو اب وراثہ کے ذمے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ سال بھر تک انتظار کر کے مرابحہ کی قیمت ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے ادا کریں، بلکہ ان کے لئے جائز ہے کہ وہ ابھی ایک ہزار بیس روپے زید کو ادا کر کے اس مرابحہ کے دین سے بھی فارغ ہو جائیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”(سئل) فیما إذا كان لزید بذمة عمرو مبلغ دین معلوم

فرباحه علیه إلى سنة ثم بعد ذلك بعشرين يوماً مات

عمرو المديون فحل الدين و دفعه الورثة لزید، فهل

يؤخذ من المربحة شيء أو لا؟

(الجواب) : جواب المتأخرين أنه لا يؤخذ من

المربحة التي جرت المبايعة عليها بينهما إلا بقدر ما

مضى من الأيام. قيل للعلامة نجم الدين: أتفتي به؟

قال: نعم كذا في الأنقروى والتنوير وأفتي به علامة

الروم مولانا أبو السعود.

صرف یہی نہیں، بلکہ اگر اس صورت میں وراثہ کو اس مسئلے کا علم نہ ہو کہ وہ فوراً ایک ہزار بیس روپے دے کر فارغ ہو سکتے ہیں، اور ان کے ذمے سال بھر کا مرابحہ نہیں ہے، اور اس غلط فہمی کی بنیاد پر وہ یہی سمجھتے رہے کہ انہیں سال بھر کے بعد ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے ادا کرنے ہیں، اور جب سال پورا ہوا تو ان کے پاس

ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے انہوں نے ایک اور مرابحہ کر لیا، اور کئی سال تک وہ ایسا ہی کرتے رہے، پھر بعد میں پتہ چلا کہ ان کے ذمے سال بھر کا مرابحہ نہیں تھا، تو بعد کے مرابحات میں ان کے ذمے جو مال آیا، اُس کی ادائیگی ان پر لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ سارے مرابحات اس بنیاد پر کئے گئے تھے کہ وہ مرابحہ کا دین اپنے ذمے لازم سمجھ رہے تھے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ دین ان کے ذمے لازم تھا ہی نہیں، تو اس کی بنیاد پر جو مرابحات کئے گئے، ان کا نفع دینا ان کے ذمے لازم نہیں ہوگا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے دین کا کفیل بنا، اور اصل مدیون نے اپنا دین دائن کو ادا کر دیا جس کا علم کفیل کو نہ ہو سکا۔ جب ادائیگی کا وقت آیا تو دائن نے کفیل سے (ناجائز طور پر) مطالبہ کیا، اور کفیل یہ سمجھا کہ کفیل ہونے کی حیثیت سے اس پر دین کی ادائیگی لازم ہے، مگر اُس کے پاس ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے اُس نے مزید مہلت لینے کے لئے دائن سے مرابحہ پر کوئی چیز خرید لی جس میں اُس کے ذمے ستر دینار نفع دینا لازم ہو گیا، لیکن بعد میں پتہ چلا کہ اصل مدیون تو وہ دین ادا کر چکا تھا جسمیں مہلت لینے کے لئے مرابحہ کیا گیا تھا، تو اب کفیل کے ذمے اُس مرابحے میں ستر دینار کا نفع دینا لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”وفی هذه الصورة بعد أداء الدين دون المراجعة إذا
ظننت الورثة أن المراجعة تلزمهم فراجعوه عليها عدة
سنين بناء على أن المراجعة تلزمهم حتى اجتمع عليهم
مال فهل يلزمهم ذلك المال أو لا؟ الجواب: حيث
ظنوا أن المراجعة تلزمهم وأنها دين باق في تركة
مورثهم، ثم بان خلافه فلا يلزمهم ما التزموا به في
مقابلة المراجعة التي لا تلزمهم على قول المتأخرين؛

لأن المرابحة بناء على قيام دين المرابحة السابقة التي على مورثهم' ولم يوجد وهذا في الزائد على قدر ما مضى . وهذه المسألة نظير ما في القنية قال برمز بكر خواهر زاده : كأن يطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل ويبيعه بالمرابحة حتى اجتمع عليه سبعون دينارا ' ثم تبين أنه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المبايعة بناء على قيام الدين ولم يكن اه هذا ما ظهر لنا والله الموفق-“ (تنقيح الفتاوى الحامدية، باب القرض ، ج: ۱ ص: ۲۹۳ المكتبة الحقانية)

یہی مسئلہ ردالمحتار میں بھی مذکور ہے:

”وفى هذه الصورة بعد أداء الدين دون المرابحة إذا ظنت الورثة أن المرابحة تلزمهم فراحوه عليها عدة سنين بناء على أن المرابحة تلزمهم حتى اجتمع عليهم مال فهل يلزمهم المال أو لا؟ الجواب : لا يلزمهم لما فى القنية برمز بكر خواهر زاده : ”كان يطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل ويبيعه بالمرابحة حتى اجتمع عليه سبعون دينارا ثم تبين أنه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المبايعة بناء على قيام الدين ولم يكن .“ اه هذا ما ظهر لنا والله سبحانه أعلم اهـ“

(ردالمحتار، قبيل فصل فى القرض ج: ۵ ص: ۱۶۰ ایچ ایم سعید)

اس کے علاوہ یہ مسئلہ بھی فقہاء حنفیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ وقف کی عمارت اگر مرمت یا تعمیر کی محتاج ہو تو وقف کا متولی مراہمہ مؤجلہ کر کے اس کے اخراجات

وقف سے وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ان حضرات نے دو صورتوں کا حکم الگ لکھا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ وہ توریق کرے، یعنی کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت میں ادھار خرید کر اُسے بازار میں بیچ دے، اور جو رقم حاصل ہو، اُسے وقف کی تعمیر میں خرچ کرے۔ اس صورت میں ابن وہبان کا قول یہ ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کی پوری قیمت وقف سے وصول کر سکتا ہے۔ اور علامہ ربیع کارحمان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ شامی نے صحیح اسکو قرار دیا ہے کہ اس صورت میں متولی زیادہ قیمت کا ضامن ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تعمیر یا مرمت کے لئے جتنی رقم درکار ہے، وہ متولی نے کسی سے قرض لے لی، اور ساتھ ہی اُس قرض میں مہلت لینے کے لئے اُسی مقرض سے کوئی مراحہ مؤجلہ بھی کر لیا۔ مثلاً تیس ہزار روپے قرض لئے، اور پھر کوئی سو روپے کی چیز اُسی سے تین ہزار روپے میں ادھار خرید لی جو ایک سال بعد واجب الاداء ہوں گے۔ (تا کہ ایک سال کے بعد مقرض کو اپنے اصل قرضے یعنی تیس ہزار کے علاوہ مزید دو ہزار نو سو روپے کا نفع حاصل ہو جائے) اس صورت میں متولی نے یہ دو ہزار نو سو کا جو نفع مقرض کو دیا ہے، وہ وقف کی آمدنی سے وصول نہیں کر سکتا، بلکہ یہ اُسے اپنی جیب سے دینا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقف کی مصلحت سے تو صرف رقم قرض لی گئی تھی، اور اُس کے بعد مراحہ کا جو عقد کیا گیا، اُس کا قرض کے عقد سے کوئی تعلق نہیں تھا، چنانچہ جو قرض لیا گیا تھا، اس عقد مراحہ کی وجہ سے اُس کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑا، یعنی پہلے بھی قرض تا جیل کو قبول نہیں کرتا تھا، اب اس مراحہ کے بعد بھی وہ تا جیل کو قبول نہیں کرے گا، اس لئے اس قرض میں اجل قانوناً معتبر نہیں ہے، قانونی اعتبار سے مقرض جب چاہے، قرض وصول کرنے کا دعویٰ کر سکتا ہے، (یہ اور بات ہے کہ وہ تبرعاً مراحہ کی اجل آنے سے پہلے اُس کا مطالبہ نہ کرے) لہذا چونکہ عقد مراحہ کا قرض سے کوئی قانونی تعلق نہیں ہے، اس لئے وہ ایک مستقل عقد ہے جس میں متولی نے سو روپے کی چیز تین ہزار روپے میں خریدی ہے، اور متولی کو یہ

اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ وقف کے لئے کوئی کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت میں خریدے، اس لئے جتنی رقم اُس نے زیادہ دی ہے، وہ وقف کے مال سے وصول نہیں کر سکتا، بلکہ وہ اُسے اپنی جیب سے ادا کرنی ہوگی۔ یہ ساری تفصیل تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے:

”(سئل) فی ناظر استدان لأجل ضرورة فی الوقف مبلغاً من الدراهم یاذن القاضی ثم عزل عن النظر ویزعم أنه استدان المبلغ بمرا بحة بمقتضى أنه اشترى من الدائن شيئاً یسیراً بمبلغ زائد عن أصل الدين وأن له الرجوع فی غلة الوقف بالزائد المزبور فهل لیس له ذلك ویضمن الزیادة من مال نفسه؟

(الجواب) : نعم والمسألة فی التارخانیة والخیرية والبحر وغیرها، وفی الحاوی الزاهدی: قال أهل البصرة للقیم إن لم تهدم المسجد العامر یکن ضرره فی القابل أعظم فله هدمه، وإن خالفه بعض أهل المحلة و لیس له التأخیر إذا أمکنه العمارة، فلو هدمه ولم یکن فیہ غلة للعمارة فی الحال فاستقرض العشرة بثلاثة عشر فی سنة، واشترى من المقرض شيئاً یسیراً یرجع فی غلته بالعشرة وعلیه الزیادة اهد (أقول) هذا مخالف لما فی الأشباه حیث قال: وهل یجوز للمتولی أن یشترى متاعاً بأكثر من قیمتة ویبیعه ویصرفه علی العمارة ویكون الربح علی الوقف؟ الجواب نعم، كما حرره ابن وهبان اهد وتبعه فی الدر المختار قال الرملى

فی حاشیة البحر: إلا أن يقال لَمَا لم يلزم الأجل في مسألة القرض بقى شراء اليسير بثمان كثير فتمحض ضررا على الوقف فلم تلزمه الزيادة فكانت على القيم بخلاف مسألة شراء المتاع وبيعه للزوم الأجل في جملة الثمن اهـ وكتبت فيما علقته على الدر المختار عن البيرى أن منشأ ما قاله ابن وهبان عدم الوقوف على الحكم ممن تقدمه، ثم ذكر ما مر عن الحاوى وقال: هذا الذى يفتى به اهـ.

ويؤيده قوله فى البحر بعد ذكره ما مر أيضا وبه اندفع ما ذكره ابن وهبان من أنه لا جواب للمشايخ فيها اهـ فعلم أن ما ذكره ابن وهبان بحث مخالف للمنقول ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. (تنقيح الفتاوى الحامدية، الباب الثالث من كتاب الوقف، مطلب لا تلزم المرابحة الوقف، ج: ۱ ص: ۲۰۹، المكتبة الحقانية)

یہی بحث علامہ شامی نے کتاب الوقف، مطلب فى الإستدانة على الوقف میں نقل فرمائی ہے۔

یہاں ایک تیسری صورت بھی ممکن ہے جس کا ان عبارتوں میں ذکر نہیں ہے، اور وہ مراہمہ مؤجلہ کی وہ صورت ہے جو آج کل غیر سودی بینکوں میں استعمال ہو رہی ہے، وہ یہ کہ وقف کی تعمیر کے لئے جو سامان درکار ہے، وہی سامان متوالی مراہمہ مؤجلہ پر خرید لے، یعنی جو سامان نقد خریدنے کی صورت میں کم قیمت پر ملتا ہے، وہ مراہمہ مؤجلہ کر کے زیادہ قیمت پر خریدے۔ بظاہر اس صورت کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ اس صورت میں اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس مراہمہ کی قیمت نفع

سمیت وقف کی آمدنی سے وصول کر لے، کیونکہ یہ مرابحہ مؤجلہ اُس نے وقف ہی کی مصلحت سے کیا ہے اور اسی سامان کے لئے کیا ہے جو وقف کو مطلوب تھا، اور اس میں جو اجل یعنی مدت ادائیگی مقرر ہوئی ہے، وہ بیع مرابحہ کا ایک لازمی حصہ ہے۔ علامہ شامیؒ نے متولی کو وقف کے مال سے وصول نہ کرنے کے جس قول کو راجح کہا ہے، وہ توریق کی صورت ہے جس میں دو معاملے الگ الگ ہوتے ہیں، ایک یہ کہ ایک کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر ادھار خریدی جاتی ہے، اور پھر اسے بازار میں عام قیمت پر بیچا جاتا ہے جو قیمت خرید سے کم ہوتی ہے، لہذا پہلا معاملہ جس میں وقف کے لئے کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر خریدی گئی، وہ وقف کو مطلوب نہیں تھی، بلکہ اسے کم قیمت پر فروخت کرنے کے لئے خریدا گیا۔ اور متولی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کوئی چیز وقف کے لئے زیادہ قیمت میں خرید کر جانتے بوجھتے کم قیمت میں بیچے۔

بہر حال! ان فقہی عبارتوں سے مندرجہ ذیل امور بالکل واضح ہو جاتے ہیں:

(۱) مرابحہ مؤجلہ کوئی ایسی کارروائی نہیں ہے جو آج غیر سودی بینکاری میں

مصنوعی طور پر پہلی بار گھڑ لی گئی ہو۔ بلکہ یہ ایسا عقد ہے جس کی اصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی موجود تھی، قرآن کریم نے بھی اُس کا حوالہ دیا ہے، اور چاروں ائمہ کے مذاہب نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے براہ راست اُس کا جواز منقول ہے، اور علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تاجروں کا عام معمول ہے کہ وہ نقد کے بجائے ادھار فروختگی میں قیمت زیادہ لگاتے ہیں۔

(۲) مرابحہ مؤجلہ بیع کی ایک مستقل قسم بھی ہے، اور اُسے بعض اوقات سود

سے بچنے کے لئے قلب الدین کے ایک حیلے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا، اور اس حیلے کو فقہاء حنفیہ نے کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز قرار دیا ہے (کیونکہ علامہ حصکفیؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ: ”یکوہ ویجوز“) اور اسلامی تاریخ میں

اُس کے لئے ٹھیک مراجمہ ہی کی اصطلاح استعمال ہوتی رہی ہے، اور فقہاء حنفیہ نے اُس کے تفصیلی احکام بیان فرمائے ہیں۔

(۳) خلافت عثمانیہ کے زمانے میں مراجمہ مؤجلہ میں نفع کی شرح اسی طرح سرکاری طور پر مقرر کی جاتی تھی، جیسے آجکل مختلف ملکوں کے مرکزی بینک نفع کی شرحیں مقرر کرتے ہیں، اور اُس شرح سے زیادہ نفع لینے کو فقہاء کرامؒ نے مخالفت اولی الامر کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے، لیکن ایسی بیع کو بھی فاسد یا باطل نہیں کہا۔

(۴) فقہاء حنفیہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اس مراجمہ مؤجلہ میں بھی جو قلب الدین کے طور پر وجود میں لایا گیا ہو، ربا کا وہ شبہ نہیں پایا جاتا جو اُسے ربا کے ساتھ ملحق کر دے۔

(۵) غیر سودی بینکاری میں مراجمہ مؤجلہ قلب الدین کے حیلے کے طور پر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ ایک حقیقی بیع کے طور پر استعمال ہوتا ہے جس میں خریدار کو وہی چیز خریدنی مقصود ہوتی ہے جس پر مراجمہ کیا جا رہا ہے۔

ایک طرف تفسیر قرآن، آثار صحابہؓ، چاروں مذاہب کے فقہاء کرامؒ کی ان تصریحات اور ہمارے تمام اکابر کے فتاویٰ کو دیکھئے، جن میں جس تو اتر کے ساتھ یہ مسئلہ بیان ہوا ہے، وہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ جمہور امت کے مسلمات میں سے ہے، اور دوسری طرف اس کے بالکل علی الرغم یہ فرمایا جا رہا ہے کہ: ”اجارہ اور مراجمہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے۔“ اور یہ کہ: ”اجارہ اور مراجمہ کی بذات خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی تسلیم نہیں“ اور یہ کہ وہ ”اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے“ اور پھر اس کو ”جمہور علماء“ کا موقف بھی قرار دیا جا رہا ہے۔ اس سراسر اٹی بات کو آخر کیا کہا جائے؟

واقعہ دراصل یہ ہے کہ، جیسا کہ پہلے بھی عرض کر چکا ہوں، پچھلے تمام فقہائے کرامؒ کے برعکس ہمارے زمانے میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ ادھار بیع

میں نقد سے زیادہ قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور وکالت حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں فرمائی ہے اور جن صاحب نے ”مرّوجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

”یہ رائے اپنی جگہ خوب وزنی ہے، اور حدیث مذکور کے مصداق کی طرف دعوتِ فکر بھی ہے۔ یہ نقطہ نظر معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ اور ان کے ہم خیال اہل علم (؟) کا ہے۔“

بعد میں جب یہ تحریر ”مرّوجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع ہوئی تو اس سے معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ کا نام کسی مصلحت سے حذف کر دیا گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطہ نظر تھا، بلکہ اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مراجعہ مؤجلہ ہی کو نہیں، مراجعہ مطلقہ کو بھی ناجائز فرماتے تھے۔

چونکہ حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ نقطہ نظر فقہائے اسلاف کی تصریحات کے بالکل خلاف تھا، اس لئے انہوں نے پوری صاف گوئی کے ساتھ یہ بات واضح فرمادی تھی کہ ان کے موقف کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے اس موضوع پر ماہنامہ ”البلاغ“ میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں وہ فرماتے ہیں:

”آج سے تقریباً چالیس برس پہلے فارغ التحصیل ہونے اور مدرس بن جانے کے بعد ہم بھی کچھ اسی طرح کی باتیں کہا کرتے تھے جو ان حواشی میں (جن میں فقہ کی عبارتیں مذکور تھیں) کہی گئی ہیں، لیکن آج ان پر ہنسی آتی اور شرمندگی محسوس ہوتی ہے۔ ہم بھی یہی کہتے تھے کہ فقہائے کرامؒ اپنی کتابوں میں

جو کچھ لکھ گئے ہیں، وہ کافی اور حرفِ آخر اور قرآن و حدیث کے عین مطابق ہے، لہذا اب ہمیں ہر مسئلے کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے صرف کتبِ فقہِ حنفی کی طرف رجوع کرنا چاہئے... اور یہ کہ آج کسی نئے مسئلے سے متعلق براہِ راست قرآن و حدیث میں غور کرنا اجتہاد ہے جس کا دروازہ کئی صدیاں پہلے بند اور مقفل ہو چکا ہے، لہذا اجتہاد کرنا گناہ ہے جس سے ضرور بچنا چاہئے، ورنہ بڑے مفسد رونما ہوں گے اور مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا، اسی طرح ہم یہ بھی کہا کرتے تھے کہ آج کسی مسئلے کے متعلق کسی بڑے بڑے سے بڑے عالمِ دین کی تحقیق اور رائے اس وقت تک نہ مانی جائے جب تک اس کے ثبوت میں کسی متقدم فقیہ کا قول نہ مل جائے، خواہ اس عالم کی تحقیق اور رائے قرآن و حدیث کے کتنے ہی مطابق کیوں نہ ہو۔ نیز یہ بھی کہا کرتے تھے کہ کسی مسئلے کے بارے میں صحیح و صواب اور حق بات وہ ہے جو فقہِ حنفی کی کتابوں میں درج اور مذکور ہو۔ اختلاف کی صورت میں دوسری فقہ کی ہر بات کو ہر طریقے سے غلط ثابت کر کے رد کر دینا چاہئے۔ یہی دینِ اسلام کی صحیح علمی خدمت ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن آگے چل کر جب حقائق کا سامنا کرنا پڑا اور پیش آمدہ مسائل کے لئے حقیقت پسندی اور انصاف کے ساتھ فقہی لٹریچر کا مطالعہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو یہ پتہ چلا کہ ہم جو باتیں کہا کرتے تھے حقیقت سے دور، کم علمی و کم عقلی اور اندھی اور جامد تقلید کا نتیجہ تھیں، اور ہم ایک طرح جہالت اور حماقت میں مبتلا تھے۔“ (ماہنامہ ”البلاغ“ شمارہ جمادی الثانیہ ۱۴۱۶ھ ص: ۲۵)

یہ ہے وہ ”خوب وزنی موقف“ جس کی بنیاد پر پچھلے تمام فقہاء کے نقطہ نظر کو اکل بالباطل میں داخل فرما کر اُسے جمہور کا موقف قرار دیا گیا ہے!!! حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بندے کو بھی نیاز حاصل رہا ہے، اور اقتصادی موضوعات پر ان کے اجتہادی نظریات مختلف نشستوں میں براہ راست سننے کا بھی موقع ملا ہے۔ چونکہ حضرت مولانا اب اللہ تعالیٰ کے حضور جا چکے ہیں، اس لئے اب ان نظریات کو یہاں ذکر کرنا مناسب نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ان کی مکمل مغفرت فرما کر ان کو موردِ رحمت بنا لیں، آمین ثم آمین۔

وعدے کی شرعی حیثیت

آگے بڑھنے سے پہلے ایک اور مسئلہ پر بھی یہاں گفتگو مناسب ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کرے تو یہ وعدہ اُس کے ذمے کس حد تک لازم ہوتا ہے؟ چونکہ غیر سودی بینکاری کے مراجمہ میں بھی جو شخص بینک سے کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے، وہ بینک سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ آپ جب یہ چیز بازار سے خرید لیں گے، تو میں اُسے مراجمہ کی بنیاد پر آپ سے خرید لوں گا۔ اسی قسم کا وعدہ بعض صورتوں میں اجارہ اور شرکت متناقصہ میں بھی کیا جاتا ہے جن پر بحث آگے آنے والی ہے۔ اس لئے یہاں اصولی طور پر وعدے کی شرعی حیثیت پر قدرے تفصیلی کلام کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ چار مختلف الفاظ ہیں جن میں بعض اوقات التباس ہو جاتا ہے، اُن کی حقیقت الگ الگ سمجھنی ضروری ہے۔ ایک وعدہ ہے، دوسرا عہد، تیسرا معاہدہ اور چوتھا عقد۔ جہاں تک عقد کا تعلق ہے، وہ کسی معاملے کو بالفعل وجود میں لانے کو کہتے ہیں۔ مثلاً بیع کہ اس میں ایجاب و قبول کرنے سے عقد وجود میں آجاتا ہے، اور اُس کے نتیجے میں مشتری کی طرف بیع کی ملکیت فوراً منتقل ہو جاتی ہے، اور بائع کو ثمن کے مطالبے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ بیع کے نتیجے میں فریقین پر عقد کی ذمہ داریاں لازم ہو جاتی ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وعدہ ایک طرفہ ہوتا ہے جس میں ایک فریق دوسرے کو کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کی یقین دہانی کراتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کل فلاں مال اتنی قیمت پر خرید لوں گا۔ معاہدہ

دو طرفہ وعدہ ہوتا ہے، مثلاً فریقین ایک دوسرے کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم فلاں تاریخ کو آپس میں بیع کریں گے۔ ”عہد“ کا لفظ بعض اوقات وعدے کے لئے بولا جاتا ہے، مگر عرف عام میں اُس میں پختگی وعدے کے مقابلے میں زیادہ سمجھی جاتی ہے، اور بعض اوقات اُسے معاہدے کے معنی میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے۔

گفتگو اس میں ہے کہ اگر کوئی عقد کرنے کے لئے ایک فریق ایک طرفہ وعدہ کرے یا دونوں فریق آپس میں دو طرفہ معاہدہ کر لیں کہ ہم فلاں تاریخ کو بیع کریں گے تو آیا اس وعدے یا معاہدے کو پورا کرنا شرعاً واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر واجب ہے تو اُسے قضاء بھی لازم سمجھا جائے گا، یعنی اُسے بزور عدالت نافذ کر لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ چونکہ وعدہ ہو یا معاہدہ، دونوں عقد نہیں ہیں، بلکہ دراصل دونوں وعدے ہی ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ وعدہ ایک طرفہ ہوتا ہے، اور معاہدہ دو طرفہ، اس لئے یہاں ہم وعدے کے بارے میں قرآن و سنت کے ارشادات اور اُن کے بارے میں فقہاء کرام کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

قرآن و حدیث میں وعدہ پورا کرنے کی تاکید اور وعدے کی خلاف ورزی پر بہت سی وعیدیں وارد ہوئی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

قرآن کریم کا ارشاد ہے:

یا ایہا الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون۔ کبر مقتا عند

اللہ أن تقولوا ما لا تفعلون (الصَّف: ۲-۳)

اے ایمان والو! ایسی باتیں کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں، اللہ کے

نزدیک یہ بہت ناراضی کی بات ہے کہ وہ بات کہو جو کرو نہیں۔“

نیز ارشاد ہے:

وأوفوا بالعہد إن العہد کان مسئلًا۔ (بنی اسرائیل: ۳۴)

”اور عہد کو پورا کرو، بیشک عہد کی پوچھ ہوگی۔“

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”آیة المنافق ثلاث: إذا حدّث کذب و إذا وعد أخلف و إذا أوّتمن خان.“ (صحیح البخاری کتاب الإیمان باب علامة المنافق و صحیح مسلم کتاب الإیمان باب خصال المنافق)
 ”منافق کی تین علامتیں ہیں: جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو اسے پورا نہ کرے، اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو اس میں خیانت کرے۔“

اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”أربع من كنّ فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها....
 إذا حدّث کذب و إذا وعد أخلف و إذا عاهد غدر و إذا خاصم فجر.“ (صحیح البخاری کتاب المظالم، باب إذا خاصم فجر)

”جس شخص میں چار خصلتیں پائی جائیں، وہ خالص منافق ہے، اور جس میں ان (چار خصلتوں) میں سے کوئی ایک پائی جائے اس میں نفاق کی خصلت ہے جب تک کہ وہ اسے چھوڑ نہ دے۔ جب وہ گفتگو کرے تو جھوٹ بولے، اور جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے، اور جب معاہدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے، اور جب جھگڑے تو گالم گلوچ کرے۔“

اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ:

”أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعيز في صلاته كثيرا من المأثم والمغرم، فقيل له: يا رسول الله ما أكثر ما تستعيز من المغرم! فقال: إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف.“ (صحيح البخاري كتاب

الاستقراض باب من استعاذ من الدين رقم ۲۳۹۷)

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز میں گناہ اور دین سے بہت پناہ مانگتے تھے۔ تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے عرض کیا گیا: یا رسول اللہ! آپ دین سے کتنی زیادہ پناہ مانگتے ہیں! آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ: جب کسی شخص کے ذمہ دین چڑھ جاتا ہے، تو جب وہ بات کرتا ہے، تو جھوٹ بولتا ہے اور جب وعدہ کرتا ہے، تو وعدہ خلافی کرتا ہے۔“

اور ہر قیل کے سامنے ابوسفیان نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیادی تعلیمات کا جو خلاصہ بیان کیا، اُس میں وعدے کی پابندی کا خاص طور پر ذکر کرتے ہوئے کہا:

”يأمر بالصلاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء

الأمانة.“ (صحيح البخاري كتاب الشهادات رقم ۲۶۸۱)

”آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نماز، سچائی، پاکدامنی، معاہدہ کی

پاسداری، اور امانت کی ادائیگی کا حکم دیتے ہیں۔“

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لا تمار أخاك ولا تمازحه ولا تعده موعدة فتخلفه.“

(أخرجه الترمذی فی البر والصلة (حدیث ۱۹۱۸) وقل حسن غریب)

”اپنے بھائی سے جھگڑا نہ کرو اور اس کا مذاق نہ اڑاؤ، اور اس سے ایسا وعدہ نہ کرو جسے پورا نہ کرو۔“

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ.“

(مسند احمد ۳: ۱۳۵ و ۱۵۴ و ۲۱ و ۲۵۱)

”جس میں امانتداری نہیں اس کا ایمان (کامل) نہیں ہے، اور

جس میں عہد کی پاسداری نہیں اس کا دین (کامل) نہیں۔“

قرآن و حدیث کے ان ارشادات سے وعدے کی پاسداری کی اہمیت واضح ہے، البتہ اس بارے میں فقہاء کرام کے اقوال مختلف ہیں کہ اس اہمیت کا فقہی درجہ کیا ہے؟ یعنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی وعدہ کرے تو آیا اُس کے ذمے اُسے پورا کرنا محض مستحب ہے یا واجب اور لازم ہے؟ اور اگر لازم ہے تو قضاءً لازم ہے یا صرف دیانۃً لازم ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں:

(۱) عام طور سے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا جو مشہور مذہب ہے، وہ یہ ہے کہ وعدے کا پورا کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اور مکارم اخلاق میں سے ہے بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ (عمدة القاری ۱۲: ۱۲۱، مرقاة المفاتیح ۴: ۶۵۳ اور الاذکار للنووی ص ۲۸۲)

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وعدہ خلافی کو احادیث میں جو نفاق یا نفاق کی علامت قرار دیا گیا ہے، وہ اُس وقت ہے جب کسی شخص کے دل میں وعدہ کرتے وقت ہی یہ بدینتی ہو کہ وہ اسکو پورا نہیں کرے گا۔ لیکن اگر یہ بدینتی نہ ہو، پھر اتفاقاً وعدہ خلافی ہو جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا دیانۃً بھی واجب ہے، اور قضاءً

بھی لازم ہے۔ یہ قول حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن عبد العزیز، حضرت حسن بصری، قاضی سعید بن الأشوع، امام اسحاق بن راہویہ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم کا ہے، اور یہ تمام مذاہب امام بخاری نے کتاب الشہادات، باب انجامز الوعد میں ذکر فرمائے ہیں۔ اور یہی مذہب بعض مالکیہ کا ہے، اور اسی کو قاضی ابو بکر ابن العربی اور ابن الشاط رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے۔ (الجامع لأحكام القرآن

للقرطبي ۲۹: ۱۸ وحاشية ابن الشاط على الفروق للقرافي ۲۴: ۴)

(۳) تیسرا مذہب جمہور مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، اور وہ یہ کہ اگر وعدے کی وجہ سے کسی شخص نے موعودہ (یعنی جس سے وعدہ کیا گیا ہے، اُس) سے کوئی ایسا کام کر لیا ہے جو وہ وعدے کے بغیر نہ کرتا، اور جس میں اُس کو کچھ مالی یا جانی کلفت اٹھانی پڑی ہے، تو وہ وعدہ دینا اور قضاء دونوں طرح لازم ہے۔ مثلاً کسی نے دوسرے سے کہا کہ: ”تم اپنا گھر ڈھادو، میں دوبارہ بنوادوں گا“ اور اُس نے اس وعدے پر اعتماد کر کے گھر ڈھادیا، تو اب وعدہ کرنے والے پر دینا اور قضاء دونوں طرح لازم ہے کہ وہ گھر بنوا کر دے، یا کسی سے کہا کہ: ”تم نکاح کر لو، میں تمہیں قرض دوں گا“ اور اُس نے اس بھروسے پر نکاح کر لیا تو وعدہ کرنے والے پر قرض دینا لازم ہو گیا۔ البتہ وعدہ اُسی صورت میں لازم ہوگا جب موعودہ نے وہ کام کر لیا ہو جس کی وجہ سے وعدہ کیا گیا تھا، لیکن اگر اُس نے ابھی وہ کام نہیں کیا تھا کہ وعدہ کرنے والے نے رجوع کر لیا تو اب وعدہ لازم نہیں ہے۔ البتہ امام اصحیحؒ یہ فرماتے ہیں کہ چاہے، ابھی وہ کام شروع نہ کیا ہو، تب بھی وعدہ لازم ہو جائے گا۔ (الفروق للقرافي ۲۵: ۴)

وفتح العلي المالک ۱: ۲۵۴)

(۴) چوتھا مذہب یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا دینا تو واجب ہے، اور کسی عذر کے بغیر وعدے کی خلاف ورزی گناہ ہے، ہاں کوئی عذر ہو تو جائز ہے، لیکن عام حالات میں وعدے کی پابندی قضاء لازم نہیں ہوتی، البتہ بعض صورتوں میں جہاں

اُسے قضاء لازم کرنے کی ضرورت ہو، وہاں اُس کے قضاء لازم ہونے پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کا مشہور مسلک تو اگرچہ وہی ہے جو اوپر پہلے مذہب کے طور پر ذکر کیا گیا، لیکن ایسا لگتا ہے کہ بعض حنفیہ نے بھی وعدے کے لازم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ آیت کریمہ ”لم تقولون مالا تفعلون“ کے تحت فرماتے ہیں:

”يحتج به في أن كل من ألزم نفسه عبادة أو قربة
وأوجب على نفسه عقداً لزمه الوفاء به إذ ترك الوفاء
به يوجب أن يكون قائلاً ما لا يفعل وقد ذم الله فاعل
ذلك. وهذا فيما لم يكن معصية. فأما المعصية فإن
يجابها في القول لا يلزمه الوفاء بها وقال النبي صلى
الله عليه وسلم: لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين.
وإنما يلزم ذلك فيما عقده على نفسه مما يتقرب به
إلى الله عز وجل ومثل النذور وفي حقوق الآدميين
العقود التي يتعاقدونها.“ (أحكام القرآن للجصاص ۳: ۴۴۲)

”اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ جو شخص
اپنے ذمے کوئی عبادت یا تقرب الی اللہ کا کوئی عمل لازم کر لے یا
اپنے ذمے کوئی عقد واجب کر لے تو اس پر لازم ہے کہ اسکو پورا
کرے، کیونکہ اسے پورا نہ کر نیکاً مطلب یہ ہوگا کہ وہ بات کہہ رہا
ہے جو کرتا نہیں، اور اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے والے کی مذمت
فرمائی ہے۔ اور یہ حکم اُس کام کا ہے جو معصیت نہ ہو، ہاں اگر
معصیت ہو تو زبان سے اُسے اپنے اوپر لازم کرنے سے اُس کو

پورا کرنا لازم نہیں، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ معصیت کی نذر نہیں ہوتی، اور اُس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے۔ جو چیز انسان کے ذمے لازم ہوتی ہے، وہ ان باتوں سے متعلق ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، جیسے نیتیں، اور انسانوں کے حقوق میں بھی کوئی چیز لازم کرنے سے لازم ہو جاتی ہے، یعنی اُن عقود میں جو لوگ آپس میں کرتے ہیں۔“

اس عبارت میں ”اپنے ذمے کوئی عقد واجب کر لے“ کے الفاظ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کر لے تو وہ لازم ہو جاتا ہے، لیکن اس میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ کام ہو جو کسی عقد کے نتیجے میں انسان پر لازم ہو جاتا ہے۔

البتہ بعد کے فقہاء حنفیہ نے دو صورتوں کے بارے میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ ان میں جو وعدہ کیا جائے، وہ قضاءً لازم ہو جاتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ لوگوں کو وعدہ لازم کرنے کی حاجت ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وعدہ کو کسی بات پر معلق کر دیا گیا ہو۔ حاجت والی بات فقہاء حنفیہ نے بیع بالوفاء کے سلسلے میں تحریر فرمائی ہے۔ بیع بالوفاء درحقیقت اُس بیع کو کہتے ہیں جس میں بائع مشتری سے یہ کہے کہ اس وقت تو یہ چیز میں تمہیں بیچ رہا ہوں، لیکن جب کبھی میں تمہارے پاس اس کی قیمت واپس کروں تو تمہیں یہ مجھے واپس بیچنی پڑے گی۔ یہ دراصل رہن سے انتفاع کا ایک حیلہ تھا۔ عام حالات میں اگر کوئی شخص قرض کی توثیق کے لئے کوئی رہن رکھے تو قرض دینے والے کے لئے اس رہن سے فائدہ اٹھانا سود ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوتا ہے۔ اس لئے قرض کا خواہش مند اُس سے قرض لینے کے بجائے کوئی چیز (مثلاً زمین) اُسے بیچ دیتا، تاکہ اُس کی قیمت سے وہ فائدہ اٹھائے، اور بیچنے والے کے

لئے اُس زمین پر کاشت کرنا جائز ہو جائے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ شرط لگاتا تھا کہ جب کبھی میں یہ قیمت جو میں نے تم سے وصول کی ہے، تمہارے پاس لے کر آؤں تو تمہیں یہ زمین مجھے واپس بیچنی ہوگی۔ اس واپس بیچنے کو ”وفاء“ کا نام دیا گیا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ نے تو اس بیع کو صحیح قرار دیا ہے، اور حاجت کی وجہ سے اس شرط کو بھی جائز کہا ہے۔ صاحب نہایہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور علامہ شامی نے علامہ زیلعی سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے لئے اُس سے فائدہ اٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب کبھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بیچنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اُس بیع کو آگے بیچنا جائز نہیں ہوگا۔ اور زیلعی نے اسی قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامی نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زیلعی نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ ہسکفی فرماتے ہیں:

”وقیل: بیع یفید الانتفاع به. وفي إقالة شرح المجمع

عن النہایة: وعليه الفتوی“

اس کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں:

”قوله: ”وقیل بیع یفید الانتفاع به.“ هذا محتمل لأحد

قولین: الأول أنه بیع صحیح مفید لبعض أحكامه من

حل الانتفاع به إلا أنه لا یملک بیعه. قال الزیلعی فی

الإکراه: وعليه الفتوی... وفي النهر: والعمل فی

دیارنا علی ما رجحه الزیلعی.“ (ردالمحتار ج: ۵ ص: ۲۷۷)

البتہ اکثر فقہاء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر یعنی صلہ عقد میں وفاء کی شرط لگائی تب تو یہ عقد فاسد اور ناجائز ہے، لیکن اگر بیع کے وقت یہ شرط نہ لگائی، یعنی بیع تو غیر مشروط طور پر کر لی، لیکن الگ سے بائع نے یہ وعدہ کر لیا کہ جب تم قیمت

واپس لاؤ گے اور مجھ سے یہ زمین واپس خریدنا چاہو گے تو میں تمہیں بیچ دوں گا تو یہ صورت جائز ہے، اور یہ وعدہ بائع کے ذمے لازم ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں فقہاء حنفیہ کی تصریحات درج ذیل ہیں:

جامع الفصولین میں ہے:

”ولو ذكر البيع بلا شرط ثم ذكر الشرط على وجه العدة جاز البيع ولزم الوفاء بالوعد‘ إذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة الناس“

(جامع الفصولین ، الفصل ۱۸ فی بیع الوفاء ج: ۱ ص: ۲۳۷)

اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن)

”اور اگر دونوں نے بیع تو کسی شرط کے بغیر کر لی، پھر (وفاء کی) شرط وعدے کے طور پر کر لی تو بیع جائز ہوگی، اور وعدے کو پورا کرنا لازم ہو گیا، کیونکہ وعدے بعض اوقات لوگوں کی حاجت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں۔“

یہی بات فتاویٰ قاضی خان، ردالمختار اور شرح المجلہ وغیرہ میں بھی منقول ہے۔ (فتاویٰ قاضی خان ج: ۲ ص: ۱۶۵، ردالمختار حوالہ بالا اور شرح المجلہ لائلاتاسی ج: ۲ ص: ۶۱) غرض فقہاء حنفیہ نے بیع بالوفاء کے وعدے کو لازم قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو کبھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔

فقہاء نے جو فرمایا ہے کہ ”لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو کبھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔“ بعض حضرات نے اس کی جو تشریح فرمائی ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے مراد ان حقوق کی ادائیگی کا وعدہ ہے جو کسی دین کی ادائیگی کے اوقات اور مدتوں سے متعلق ہوں یا کسی عقد مثلاً سلم یا استھناع کی بنا پر لازم ہوئے ہوں، اور وعدے کی خلاف ورزی سے موعود لہ کا نقصان ہو۔ (مروجہ اسلامی بینکاری

ص: ۲۷۸ تا ۲۸۰) لیکن ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ یہ فقہ فقہاء کرام نے بیع بالوفاء کے سیاق میں ذکر فرمایا ہے۔ یہاں وفاء کا جو وعدہ ہے، وہ نہ کسی دین کی ادائیگی کی مدت کا وعدہ ہے، اور نہ کسی عقد کے ذریعے لازم ہوا ہے۔ اس کے لزوم کی بنیاد سوائے اس وعدے کے کچھ اور نہیں ہے۔ پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ دین ہو یا عقد کے ذریعے ثابت ہونے والے موجب حقوق، ان میں تو ادائیگی کی مدت کا تعین عقد کی صحت کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر عقد صحیح ہو ہی نہیں سکتا، اور جب تعین مدت کے ذریعے عقد صحیح ہو جائے، تو وقت پر ادائیگی کا وعدہ عقد ہی کا حصہ ہے، جو ہمیشہ لازم ہی ہوتا ہے، اس کے بارے میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ انکو ”کبھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔“ یعنی عام حالات میں تو وہ لازم نہیں ہوتے، لیکن لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وہ لازم ہو سکتے ہیں۔ لہذا اس فقرے کی یہ تشریح بدیہی طور پر غلط ہے۔ درحقیقت اس کا مطلب یہی ہے کہ جو چیز پہلے سے لازم نہیں تھی، لوگوں کی حاجت کی وجہ سے کبھی اُس کو وعدے کے ذریعے لازم کیا جاسکتا ہے۔

دوسرا موقع جس میں وعدے کو فقہاء حنفیہ نے لازم قرار دیا ہے، وہ وعدہ ہے جو کسی شرط پر معلق کر کے کیا گیا ہو۔ چنانچہ مجلۃ الأحكام العدلیہ میں مذکور ہے:

” (المادة ۸۴) المواعید بصور التعلیق تكون لازمة ؛

لأنه يظهر فيها حينئذ معنى الإلتزام والتعهد.

اس کے تحت مجلہ کی شرح درر الحکام میں فرمایا گیا ہے:

” هذه المادة مأخوذة عن الأشباه من كتاب الحظر

والإباحة حيث يقول: ولا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقا

وقد وردت في البزازیة أيضا بالشکل الآتی : ”لما أن

المواعید باکتساء صور التعلیق تكون لازمة“

يفهم من هذه المادة أنه إذا علق وعد على حصول شيء

أو على عدم حصوله فثبوت المعلق عليه أى الشرط
 كما جاء فى المادة يثبت المعلق أو الموعود.
 مثال ذلك : لو قال رجل لآخر : بع هذا الشئ من
 فلان وإذا لم يعطك ثمنه ، فأنا أعطيك إياه فلم يعطه
 المشتري الثمن لزم على الرجل أداء الثمن المذكور
 بناء على وعده۔“ (درر الحکام فى شرح مجلة الأحكام ج : ۱
 ص : ۷۷ ، ۷۸ ط : دار الكتب العلمية)

یہ بات اگرچہ مختلف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ
 وعدہ جب تعلق کے ساتھ ہو تو لازم ہو جاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم
 کا وعدہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو لازم ہو جائے گا، لیکن جن فقہاء کرام
 نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی دی ہوئی مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ
 وہ صرف دو صورتوں سے متعلق ہیں۔ ایک کفالت سے، اور دوسرے نذر سے۔ چنانچہ
 فتاویٰ بزازیہ میں ہے :

”الذهب الذى لك على فلان أنا أدفعه أو أسلمه
 إليك أو قبضه منى لا يكون كفالة ما لم يقل لفظا يدل
 على اللزوم كضمنت أو كفلت وهذا إذا ذكره منجزا
 أما إذا ذكره معلقا بأن قال : إن لم يؤد فلان فأنا أدفعه
 إليك ونحوه يكون كفالة لما علم أن المواعيد
 باكتساب صورة التعليق تكون لازمة. فإن قوله: ”أنا
 أحج“ لا يلزم له شئ، ولو علق وقال: ”إن دخلت
 الدار فأنا أحج“ يلزم الحج۔“ (البزازية على هامش الهندية،
 كتاب الكفالة الفصل الأول ج: ۶ ص: ۳ ط: رشيدية)

”کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارا جو سونا فلاں شخص کے ذمے ہے، وہ میں تمہیں دیدوں گا، یا تمہارے حوالے کر دوں گا، یا وہ تم مجھ سے لے لو تو ان الفاظ سے کفالت ثابت نہیں ہوگی، جب تک وہ کوئی ایسا لفظ نہ کہے جو لزوم پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً یہ کہے کہ میں ضمانت لیتا ہوں، یا کفیل بنتا ہوں۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے جب کلام منجز ہو، لیکن جب وہ اُسے تعلق کے ساتھ ذکر کرے، مثلاً یہ کہے کہ اگر فلاں نے ادا نیگی نہ کی تو میں تمہیں ادا کروں گا، یا اسی طرح کا کوئی جملہ کہے تو کفالت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ وعدے جب تعلق کی شکل اختیار کر لیں تو وہ لازم ہو جاتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص کہے کہ میں حج کروں گا تو اُس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر تعلق کے ساتھ کہے کہ اگر میں گھر میں داخل ہوا تو حج کروں گا تو اُس پر حج لازم ہو جائے گا۔“

اسی قسم کی مثالیں فتاویٰ خانہ علی ہامش الہندیہ، فصل فی الکفالتہ بالمال ج ۲ ص ۶۰، البحر الرائق، کتاب الصوم ج ۲ ص ۵۱۹، تاتارخانیہ، کتاب الصوم ج ۲ ص ۳۰۸، جامع الفصولین، بحث الفاظ الکفالتہ ج ۲ ص ۵۴، رد المحتار کتاب الکفالتہ ج ۵ ص ۲۸۸ و ۸۹، شرح الاشباہ والنظائر کتاب الحظر والاباحہ ج ۲ ص ۴۶۳، ۴۶۵ اور شرح المجلہ للاتاسی، مادہ ۶۲۳ ج ۲ ص ۹ میں بھی مذکور ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔

قرآن و سنت اور فقہاء کرام کے مذکورہ ارشادات کی روشنی میں جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ وعدے کی پابندی عام حالات میں صرف دیائے واجب ہوتی ہے، اور وعدہ خلافی کا گناہ ہوتا ہے، اور وہ گناہ بھی اُس صورت میں ہے جب کسی عذر کے بغیر وعدہ خلافی کی جائے۔ اور اگر کوئی عذر پیش آجائے تو وعدے کے خلاف کرنا

بھی جائز ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی لڑکی کی دوسرے شخص سے منگنی کی تو اُس نے اُس سے یہ وعدہ کیا ہے کہ وہ اپنی لڑکی کا نکاح اُس سے کر دیگا۔ اب عام حالات میں یہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے۔ لیکن اگر کوئی عذر پیش آجائے، مثلاً لڑکے کے بارے میں پتہ چلے کہ اُس کا کردار اچھا نہیں ہے، تو اُس صورت میں منگنی توڑ دینا بھی جائز ہے۔ اس قسم کے وعدے قضاء لازم نہیں ہوتے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ثم إذا فهم مع ذلك الجزم في الوعد فلا بد من الوفاء إلا أن يتعذر. فإن كان عند الوعد عازما على أن لا يفى فهذا هو النفاق. وقال أبو هريرة: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثلاث من كن فيه هو منافق وإن صام وصلى... وهذا ينزل على عزم الخلف أو ترك الوفاء من غير عذر. فأما من عزم على الوفاء فعن له عذر منعه من الوفاء لم يكن منافقا وإن جرى عليه ما هو صورة النفاق ولكن ينبغي أن يحترز من صورة النفاق أيضا كما يحترز من حقيقته ولا ينبغي أن يجعل نفسه معذورا من غير ضرورة حاجزة.“

(احیاء علوم الدین للغزالی، بحث آفات اللسان ۳: ۱۳۲)

”پھر اگر اس کے ساتھ وعدے میں جزم مفہوم ہو رہا ہو، تو جب تک وعدے کا پورا کرنا متعذر نہ ہو جائے، اُسے پورا کئے بغیر چارہ نہیں۔ اب اگر کوئی شخص وعدہ کرتے ہوئے ہی یہ ارادہ رکھتا ہو کہ وہ اُسے پورا نہیں کرے گا تو یہی چیز نفاق ہے... اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ: تین باتیں ایسی ہیں جو اگر کسی میں پائی جائیں تو وہ منافق ہے۔ (ان میں سے ایک وعدہ خلافی ہے) اور یہ حدیث اُس صورت پر صادق آتی ہے جب شروع ہی سے اُس کا ارادہ وعدہ خلافی کا ہو، یا کسی عذر کے بغیر وعدہ خلافی کرے۔ لیکن جس شخص کا پکا ارادہ تھا کہ وہ وعدہ پورا کرے گا، پھر اُسے کوئی ایسا عذر پیش آگیا جس نے اُسے وعدہ پورا کرنے سے روک دیا تو وہ منافق نہیں، اگرچہ اُس کے ساتھ صورت ایسی پیش آگئی ہے جو نفاق کی سی صورت ہے۔ لیکن انسان کو چاہئے کہ وہ نفاق کی صورت سے بھی بچے جیسے نفاق کی حقیقت سے بچتا ہے، اور اپنے آپ کو بغیر سخت ضرورت کے معذور نہ سمجھے۔“

البتہ مالی معاملات میں جہاں حاجت داعی ہو، وعدوں کو قضاء بھی لازم کیا جاسکتا ہے جسکی ایک مثال بیع بالوفاء کی صورت میں پیچھے گزری۔ اور اس موقع پر فقہاء کرام نے اس بات کو بیع بالوفاء کے ساتھ مخصوص رکھنے کے بجائے یہ کہہ کر اُسے فی الجملہ عموم عطا کیا ہے کہ:

”إذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة

الناس“

”کیونکہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وعدے کبھی لازم بھی

ہو سکتے ہیں۔“

نیز جب حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ فرمایا کہ میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تم سے کرنا چاہتا ہوں بشرطیکہ تم میرے پاس آٹھ سال تک اجرت پر کام کرو تو اُس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ بیٹی کی تعیین کے بغیر یہ عقد کیسے درست ہوا؟ نیز یہ کہ نکاح کو اجارہ سے کیسے مشروط کیا گیا تو اس کا

جواب دیتے ہوئے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری میں فرمایا:

”فبان قلت: کیف یصح أن ینکح إحدی ابنتیه من غیر

تمییز قلت: لم یکن ذلک عقد النکاح ولکن مواعده

ومواضعة أمر قد عزم علیہ“ (عمدة القاری کتاب الإجازات

باب من استأجر أجیرا فبین له الأجل ولم یبین له العمل ۱۲: ۱۲۱)

آج کل مالی معاملات میں بعض جگہ وعدے کو قضاءً لازم کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اور ان میں وعدوں کو لازم قرار دینے کی ضرورت بیع بالوفاء کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ بات صرف بینکاری ہی کی نہیں، بہت سے تاجر ایسے ہیں جو ہمیشہ آرڈر ملنے پر مال منگواتے ہیں، اور مال آنے کے بعد آرڈر دینے والے کو فروخت کرتے ہیں۔ جس وقت آرڈر دیا جاتا ہے، اُس وقت مال تاجر کے پاس موجود نہیں ہوتا۔ اس لئے اُس وقت شرعاً باقاعدہ بیع نہیں ہو سکتی۔ صرف وعدہ ہو سکتا ہے۔ اگر یہ وعدہ لازم نہ ہو اور تاجر آرڈر پر بھروسہ کر کے مال منگوالے، اور پھر آرڈر دینے والا اپنے وعدے سے پھر جائے تو تاجر کو زبردست نقصان ہو سکتا ہے۔ بہت سے تجارتی اداروں کو روزانہ کی بنیاد پر مال کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ کسی تاجر سے روزانہ مال سپلائی کرنے کا معاہدہ کر لیتے ہیں، مثلاً کوئی ہوٹل ہے، وہ روزانہ بڑی مقدار میں کسی تاجر سے گوشت خریدنے کا معاہدہ کرتا ہے، اور تاجر یہ بھاری مقدار صرف اس کے وعدے کی بنیاد پر مہیا کر کے لاتا ہے، اور ہوٹل والا اُسے خریدنے سے انکار کر دیتا ہے تو تاجر کو ناقابل برداشت نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ ضرورت بین الاقوامی تجارت میں پیش آتی ہے۔ اگر کوئی شخص جاپان سے مال درآمد کرنا چاہتا ہے تو اُس کے لئے بینک میں ایل سی کھولنی پڑتی ہے جس کے ذریعے جاپان کے تاجر کو یقین ہوتا ہے کہ میں مال بھیجوں گا تو بینک کے ذریعے مجھے قیمت مل جائے گی۔ (اس ایل سی کھولنے کو کتاب ”مروجہ اسلامی بینکاری“ نامی کتاب میں بھی

صفحہ ۲۹۱ پر جائز قرار دیا گیا ہے۔) لیکن ایل سی کھولنے کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ خریدار اور جاپان کے تاجر کے درمیان خریداری کا ناقابل تسیخ معاہدہ ہو، اس کے بغیر کسی بینک میں ایل سی نہیں کھولی جاسکتی، لہذا ایل سی کھولنے سے پہلے خریدار اور بائع کے درمیان بیع کا وعدہ لازمہ ہونا ضروری ہے۔ اس معاہدے کو شرعاً عقد بیع اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ عام طور پر جب یہ معاہدہ ہوتا ہے، اُس وقت بائع کے پاس وہ مال موجود نہیں ہوتا جسے بیچنے کا وہ معاہدہ کر رہا ہے، چنانچہ اس میں بیع کے لئے مستقبل کا صیغہ استعمال ہوتا ہے، یعنی بائع یہ کہتا ہے کہ جب تم طے شدہ قیمت کی بنیاد پر ایل سی کھول لو گے تو میں تمہیں یہ مال اتنی مقدار میں فروخت کر کے جہاز پر چڑھا دوں گا۔ لہذا اس معاہدے کو عقد بیع نہیں کہہ سکتے۔ یہ بیع کا وعدہ ہوتا ہے، لیکن ایسا وعدہ جو لازم ہے۔ اگر اس وعدے کو لازم قرار نہ دیا جائے تو ایک طرف بین الاقوامی تجارت عملاً ممکن ہی نہیں ہوگی، نہ اس کے لئے کوئی ایل سی کھل سکے گی، اور دوسری طرف اگر مشتری کے ذمے خریداری لازم نہ ہو، اور جب دوسرے ملک کا تاجر معاہدے کے مطابق مال تیار کر کے یا خرید کر جہاز پر چڑھانے کے لئے بھیجے، اُس وقت خریدار وعدے سے مکر جائے تو اندازہ لگائیے کہ اُس تاجر کا کیا بنے گا؟ لہذا یہاں بھی وعدے کو قضاء لازم نہ کیا جائے تو ساری بین الاقوامی تجارت ناجائز قرار پائے گی۔ اس لئے آج کی تجارت میں جہاں جانین اس بات پر متفق ہو جائیں کہ یہ وعدہ قضاء بھی لازم ہوگا، وہاں اُسے لازم قرار دیئے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اسی کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ”إذا فہم منہ الجزم“ سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ ہمارے قریبی دور کے بہت سے فقہاء کرام نے اس قسم کے معاملات میں بیع بالوفاء سے زیادہ وعدے کے لزوم کی ضرورت کو محسوس فرمایا ہے۔ مثلاً حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی قوت کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ تجارتی معاہدات کے یہ وعدے لازم ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”بیع کا معاہدہ کرنا یعنی بیچا نہیں، مگر بیچنے کا اقرار کر لیا، اور خریدا نہیں، مگر خریدنے کا اقرار کر لیا، اور دونوں اپنے اپنے قول و قرار کے پابند ہو گئے، نہ اس میں بیع ختم کی جاتی ہے کہ بیع کا موجود و مقدار کا معلوم ہونا لازم ہو، اور ایجاب و قبول قطعی ہو جائے، آئندہ پر اٹھ نہ رہے۔ اور نہ محض وعدہ ہے کہ دونوں مختار ہیں، اور ضرورتیں اس کی اس حد تک بڑھ گئی ہیں کہ تجارتی کام ہوں یا ذاتی، سلطنت کا انتظام ہو یا امر رفاہ عام، غرض کوئی کام بھی بدون ایسے معاہدوں کے انجام نہیں پاسکتا، مثلاً زید کو کسی محکمے یا کارخانے یا فوج کے لئے ایسی اشیاء کی ضرورت ہے کہ جو نہ عام طور پر کارآمد ہیں کہ بازاروں میں موجود رہیں، نہ بدون فرمایش و اطمینان کوئی اسے تیار و مجتمع کرتا ہے، جیسے گودڑ، رڈی، ہڈیاں وغیرہ، اور بہت چیزیں ایسی ہیں کہ سوائے فصل کے (وہ بھی بعض مقامات پر) دستیاب نہیں ہوتیں، یا گراں ہو جاتی ہیں، پس اگر ایسے معاہدے نہ کئے جائیں تو نہ ہر وقت اور ہر جگہ یہ چیزیں کافی طور پر ملیں گی، اور اتنے دام ایک وقت میں دئے جاسکتے ہیں، اور نہ اس کی فراہمی اور نگرانی کا اہتمام آسان ہے، پس ایسی سخت ضرورتیں یوں پوری ہو سکتی ہیں کہ زید و بکر میں معاہدہ ہو جائے کہ ہم نے اتنا مال اس قسم و صفت کا اس قیمت پر، ان قسطوں سے، ان مقاموں پر، بیچنے اور خریدنے کا معاہدہ کیا، اس میں شرط ہے کہ تمام امور کی تصریح ہو جائے، مثلاً فلاں شے، فلاں صفت اور قسم کی، اس قدر، ان قسطوں سے، ان وقتوں اور مقاموں پر، اس نرخ سے بیچیں اور خریدیں گے۔ اولیٰ

یہ ہے کہ ایسی شروط و عہود قلم بند ہو جایا کریں، جیسا کہ باب سلم میں تحریر مناسب ہے۔ پھر عقد بیع اور عہد میں فرق ہے، (۱) بیع میں بیع مشتری کی ملک میں آجاتا ہے، قبضہ ہو یا نہ۔ (۲) مشتری جب چاہے قبضہ کرنے اور نفع اٹھانے کا مستحق ہے، بائع حاضر ہو یا غائب، زندہ ہو یا میت، راضی ہو یا ناخوش۔ (۳) وہ تمام حقوق جو کسی وجہ سے بائع کی ذات یا مال پر عائد ہوں بیع سے متعلق نہیں ہوتے۔ (۴) مشتری کی ذمہ داریوں کا اثر بیع پر پہنچتا ہے، مقبوض ہو یا نہ۔ (۵) بائع کو بیع کا روک رکھنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں، لیکن عہد بیع میں نہ بیع خریدار کی ملک ہوتا ہے، نہ اسے انتفاع اور قبضے کا حق ہے، نہ ورثائے بائع و مشتری پر دعویٰ، نہ ان ذمہ داریوں سے مستثنیٰ ہے جو بائع کی ذات یا مال سے متعلق ہوں۔ البتہ بائع مجبور کیا جائیگا کہ حکم عہد وہ اشیاء اپنی شروط و اوقات پر موجود کر دے، اور اس موجود کرنے میں اس کے نقصان اور معذوری پر توجہ نہ کی جائے گی، اور ایسی ہی مشتری لینے اور دام دینے پر مجبور ہوگا، ضرورت رہے یا نہ، اور وہی رضائے سابق حکم عہد رضائے حال سمجھ لی جائے گی۔ پس ظاہر ہو گیا فرق درمیان وقوع اور اقتضائے وقوع کے۔“

(عطر ہدایہ ص: ۱۱۰)

اسی طرح حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی

تجارتی وعدوں کے لازم ہونے پر فتویٰ دیا ہے۔ ان سے سوال یہ کیا گیا تھا:

”کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ:

(۱) زید اور شکر مل کے درمیان یہ معاہدہ ہوا کہ ایک ہزار من شکر

بجساب بارہ روپیہ فی من کے حساب سے ۱۵ جنوری ۲۰۰۰ء کو زید شکرمل سے خرید کرے گا، اور شکرمل زید کے ہاتھ فروخت کرے گی، اور بطور پیشگی کچھ روپیہ بھی زید نے شکرمل کو ادا کر دیا، تو معاہدہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۲) زید جس نے معاہدہ شکرمل کے ساتھ طے کیا ہے اس کے اور بکر کے درمیان یہ معاہدہ ہو کہ اس قدر شکرمل کی بجساب بارہ روپیہ دو آنہ فی من، ۱۶ جنوری ۲۰۰۰ء کو زید بکر کے ہاتھ فروخت کرے گا اور بکر اس سے خریدے گا، تو یہ معاہدہ جائز ہوگا یا نہیں؟ سائل: منیر احمد، بمبئی۔

اس کے جواب میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

الجواب

”یہ دونوں معاہدے شرعاً جائز اور فریقین پر (دیلتہ و قضاء) پابندی اس کی واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر وقت معہودہ آنے پر بخر اور بطور تعاطی بھی بیع منعقد کی جائے گی تو صحیح ہو جائے گی، بعد از خواہ بلا عذر (قولاً و فعلاً) کسی طرح سے انعقاد بیع نہ ہو تو خرید کرنے والے کی رقم جو اس نے پیشگی (بغرض استحکام معاہدہ بیع) دی تھی واپس کر دینا واجب ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ چونکہ حسب تصریح مشائخ ”بمجرد النية لا ینعقد البیع“ محض نیت سے بدون طریق اربعہ قولیہ و تحریریہ و ضمنیہ و فعلیہ انعقاد بیع، بیع منعقد نہیں ہوتی اور ان دونوں صورتوں میں (جو کہ سوال میں مذکور ہیں) طریق اربعہ مذکورہ میں سے کوئی ایک بھی متحقق نہیں ہوا۔ اس لئے یہ دونوں معاہدے گو بہ نیت بیع کئے گئے ہوں پھر بھی

ان سے انعقادِ بیع تو نہ ہوگا، لیکن چونکہ آئندہ چل کر ۱۵، ۱۶ جنوری کو ایک نے دوسرے کی خریداری کی شرط پر بیچنے کو اور ایک دوسرے نے فروخت کرنے کی شرط پر خریدنے کو اپنے ذمہ لازم کر لیا ہے جس سے یہ صرف وعدہ ہی نہیں رہا ہے جو محض دیانۃً ایفاء واجب ہو بلکہ صورتہً معاہدہ و تعلیق پیدا ہو گئی ہے جس کا ایفاء ہر فریق پر دیانۃً و قضاءً دونوں طرح واجب ہے، اور جناب باری کا ارشاد ہے ”إن العہد کان مسئولاً“ اور حضور [صلی اللہ علیہ وسلم] نے فرمایا ”المسلمون عند شرطہم“ اور قاضی شریح سے بخاری میں مروی ہے کہ کہا ”من شرط علی نفسہ طائعا غیر مکرہ فہو علیہ“ اور فتاویٰ بزازیہ کے باب الکفالہ میں ہے ”إن المواعید باکتساء صور التعلیق تکون لازمة“ اور شامی میں ہے ”المواعید قد تکون لازمة لحاجة الناس“ اور ایسے ہی حموی تاتارخانیہ اور بحر الرائق اور ظہیریہ سے نقل کیا گیا ہے، اور اشباہ میں ہے ”لا یلزم الوعد إلا إذا کان معلقاً“ اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ دائن مدیون کو بشرط اداۓ نصف بری کر دے تو مدیون نصف ادا کرنے سے بری ہو جاتا ہے، ورنہ یہ تمام عبارتیں مصرح ہیں لزومِ معاہدات و شروطِ معلقہ پر، پس ان دونوں صورتوں میں وقتِ معہودہ آنے پر قولاً خواہ فعلاً بیع منعقدہ کر کے مال اور دام لینا دینا دیانۃً و قضاءً دونوں واجب ہوگا اور وقتِ معہودہ آنے پر: اول: اس معاہدہ میں مقامِ سپردگی مال و دیگر امورِ ضروریہ کی تصریح ضروری ہے اور کوئی امر مجہول مفضی

الی النزاع باقی نہیں ہے۔ دوم: تا وقتیکہ زید کا کل شکر پر (جو کہ خریدی ہے) قبضہ نہ ہو جائے جو کہ بلٹی کے وصول ہو جانے سے بھی حسب تحقیق والد مرحوم حاصل ہو جاتا ہے، اس وقت زید کو اس شکر کی بیع بکر کے ہاتھ جائز نہیں، اس لئے ضرور ہے کہ کل شکر زید کے حقیقہ قبضہ میں آجائے، یا صرف اس کی بلٹی بلجانے کے بعد اس کو بکر کے ہاتھ فروخت کرے، اس کے قبل فروخت نہ کرے کیونکہ بیع منقول قبل از قبضہ جائز نہیں۔

سوم: گو فریقین پر وقت معہودہ آنے پر انعقاد بیع واجب ہے، حتیٰ کہ ایک فریق کا دوسرے سے جبراً بیع کرانا بھی جائز ہے، لیکن اگر انعقاد بیع نہ ہو تو فروخت کرنے والے پر خریدنے والے کی پیشگی رقم (بغرض استحکام معاہدہ بیع جو دی تھی) واپس کر دینا واجب ہے۔

سوال: وقت معہودہ آنے پر انعقاد بیع کے لئے قولاً ایجاب و قبول ضروری ہے یا بدون کچھ کہے سے بقیہ قیمت دے کر مال لے لینے ہی سے بیع منعقد ہو جائے گی؟

جواب: بدون قولی ایجاب و قبول کے بھی محض بقیہ قیمت دے کر مال لے لینے ہی سے بطور تعاطی بیع منعقد ہو جائے گی۔

سوال: جب کہ بیع مکہرہ صحیح نہیں ہوئی، فاسد اور اجازت مکہرہ پر موقوف ہوئی ہے، تو بصورت معاہدہ مذکورہ کیسے بکھر صحیح ہو جائے گی؟

جواب: گو حقیقہ جبر و اکراہ ہے، مگر حکماً اکراہ نہیں کہ وہی رضاء سابق عہد رضاء حال سمجھ لی جائے گی۔ الغرض صحت بیع کے لئے

مجملہ دوسرے شرائط کے یہ دو شرطیں بھی ہیں: ایک یہ کہ رضائی الحال پائی جائے، دوسرے یہ کلمہ رضاء بان آئے یا کوئی فعل رضا پایا جائے، اور یہ دونوں باتیں بحکم عہد سابق جبراً فعل تعاطی کرا لینے سے بھی متحقق ہو جانے سے بیع صحیح ہو جائیگی۔ پس وقت معبود آنے پر برضاء خواہ نجبر بقیہ قیمت دے کر مال لینے ہی سے بیع صحیح منعقد ہو جائے گی، چہ جائیکہ زبان سے بھی ایجاب و قبول کر لیا جائے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحجیب: سعید احمد لکھنوی“

(عطر ہدایہ ص: ۲۲۳ تا ۲۲۵)

واضح رہے کہ حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی“ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، اور حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنوی“ ان کے صاحبزادے ہمارے بزرگوں کے معتمد علیہ مفتیوں میں سے ہیں جس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ حضرت حکیم الامہ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہی مسائل میں اپنے ایک خلیفہ کو ان سے رجوع کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ (دیکھئے عطر ہدایہ ص: ۲۲۹) اسی طرح میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں آیت کریمہ ”وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانُ مَسْئُولًا“ (بنی اسرائیل: ۳۴) کے تحت جو کچھ فرمایا ہے، اُس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے وعدے جو جانہنن جزم کے ساتھ کریں، وہ قضاء بھی لازم ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”پہلی قسم کے تمام معاہدات کا پورا کرنا انسان پر واجب ہے، اور

دوسری قسم میں جو معاہدات خلاف شرع نہ ہوں ان کا پورا کرنا

واجب ہے، اور جو خلاف شرع ہوں ان کا فریق ثانی کو اطلاع

کر کے ختم کر دینا واجب ہے، اگر کوئی فریق پورا نہ کرے تو

دوسرے کو حق ہے کہ عدالت میں مرافعہ کر کے اس کو پورا کرنے پر مجبور کرے۔ معاہدہ کی حقیقت یہ ہے کہ دو فریق کے درمیان کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عہد ہو، اور جو کوئی شخص کسی سے یکطرفہ وعدہ کر لیتا ہے کہ میں آپ کو فلاں چیز دوں گا، یا فلاں وقت آپ سے ملوں گا، یا آپ کا فلاں کام کر دوں گا، اس کا پورا کرنا بھی واجب ہے، اور بعض حضرات نے اسکو بھی عہد کے اس مفہوم میں داخل کیا ہے، لیکن ایک فرق کے ساتھ، کہ معاہدہ فریقین کی صورت میں اگر کوئی خلاف ورزی کرے تو دوسرا فریق اس کو بذریعہ عدالت تکمیل معاہدہ پر مجبور کر سکتا ہے، مگر یکطرفہ وعدہ کو عدالت کے ذریعہ جبراً پورا نہیں کر سکتا۔ ہاں بلا عذر شرعی کسی سے وعدہ کر کے جو خلاف ورزی کریگا، وہ شرعاً گناہ گار ہوگا۔ حدیث میں اسکو عملی نفاق قرار دیا گیا ہے۔“

(معارف القرآن ج: ۵ ص: ۴۸۰)

نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث سے جو صورت حال واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ:

- (۱) وعدہ کا ایفاء عام حالات میں صرف دیائے واجب ہوتا ہے، قضا نہیں۔ اگر کوئی شخص بغیر کسی عذر کے وعدہ خلافی کرے تو گنہگار ہے، اور اگر وعدہ کرتے ہوئے ہی نیت وعدہ خلافی کی ہو تو اسے حدیث میں نفاق فرمایا گیا ہے۔
- (۲) دو طرفہ وعدہ جسے معاہدہ کہا گیا ہے، اُس کو بعض فقہاء عصر نے وعدے سے ممتاز کر کے لازم قرار دیا ہے، یعنی یک طرفہ وعدے کو قضا لازم نہیں کہا، لیکن دو طرفہ وعدے کو قضا بھی لازم قرار دیا ہے۔

(۳) بعض معاملات میں حاجت کی وجہ سے ایک طرفہ وعدے کو قضاء بھی لازم کیا جاسکتا ہے۔

(۴) اگر کسی خلاف شرع بات کا کوئی وعدہ کیا گیا ہو تو اُس پر عمل کرنا جائز نہیں، مثلاً ایک شریک دوسرے شریک سے یہ وعدہ کرے کہ اگر کاروبار میں کوئی نقصان ہوگا تو میں اُس کی تلافی کر کے تمہیں دوں گا، تو یہ وعدہ بھی چونکہ سارا نقصان ایک فریق پر ڈالنے کا موجب ہے، جو شرعاً جائز نہیں، اس لئے یہ وعدہ بھی جائز نہیں۔

(۵) تجارتی معاملات میں وعدے کے قضاء لازم ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ اُس کے قضاء لازم ہونے پر فریقین وعدے کے وقت ہی متفق ہو جائیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی وعدے کے قضاء لازم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا یہ مطلب تو واضح ہے کہ وعدہ کرنے والے کو عدالت اس بات پر مجبور کرے گی کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ لیکن یہ بات مجمع الفقہ الاسلامی میں تفصیل کے ساتھ زیر بحث آئی کہ موجودہ دور میں جبکہ عدالتی کارروائی میں اتنا طویل وقت اور اتنا کثیر سرمایہ خرچ ہوتا ہے کہ بعض اوقات عدالتی دادرسی ناقابل عمل ہو جاتی ہے، وعدے کے قضاء لازم ہونے کا کم از کم نتیجہ یہ بھی ہونا چاہئے کہ اگر کسی وجہ سے وہ وعدہ پورا نہ کرے تو وعدہ خلافی کے نتیجے میں موعودہ کو جو حقیقی نقصان ہوا ہو، اُس نقصان کی تلافی کرے۔ مجمع الفقہ الاسلامی میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا تو اُس میں اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا جس میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”لَا ضَرَّ وَلَا ضَرَّار“

”نہ کوئی شخص دوسرے کو نقصان پہنچائے، اور نہ دو آدمی ایک

دوسرے کو نقصان پہنچائیں۔“ (موطأ امام مالک، مع او جز

المسالک ج: ۱۲ ص: ۲۲۴ کتاب الأفضیة، باب القضاء بالمرفق)

اس حدیث کی وجہ سے فقہاء کرام نے بہت سے مسائل میں مالی نقصان

پہنچانے والے پر متضرر شخص کے حقیقی نقصان کی تلافی واجب قرار دی ہے۔ نیز اگر خریداری کا آرڈر دیتے وقت یہ وعدہ صراحتاً کر لے کہ اگر میرے آرڈر پر مال منگوانے کے بعد میں نے نہ خریدا اور تاجر کو وہ مال بازار میں بیچنے کی وجہ سے اپنی لاگت بھی وصول نہ ہو سکی تو لاگت پورا کرنے کے لئے جتنی رقم کی ضرورت ہوگی، وہ میں ادا کروں گا تو اس صورت کے جواز پر مجمع الفقہ الاسلامی میں اس جزئیہ سے بھی استدلال کیا گیا:

”قال فی آخر الرسم الأول من سماع أصبغ من جامع البيوع : قال أصبغ : سمعت أشهب، وسئل عن رجل اشترى من رجل كرمًا فنخاف الوضیعة فأتی لیستوضعه، فقال له: بع وأنا أرضیک. قال: إن باع برأس ماله أو بربح فلا شیء علیه، وإن باع بالوضیعة كان علیه أن یرضیه، فإن زعم أنه أراد شیئا سمّاه فهو ما أراد، وإن لم یکن أراد شیئا، أراضاه بما شاء وحلف بالله ما أراد أكثر من ذلك. وإن لم یکن أراد شیئا یوم قال ذلك، قال أصبغ: وسألت عنها ابن وهب فقال: علیه رضاه بما یشبه ثمن تلك السلعة والوضیعة فیها. قال أصبغ: وقول ابن وهب هو أحسن عندی، وهو أحب إلی إذا وضع فیها، قال محمد بن رشد: قوله بعه وأنا أرضیک عدّة؛ إلا أنها عدّة علی سبب، وهو البیع، والعدّة إذا كانت علی سبب لزمت بحصول السبب فی المشهور من الأقوال. وقد قیل: إنها لا تلزم بحال، وقیل: إنها تلزم علی کل حال، وقیل: إنها تلزم إذا كانت علی

سبب، وإن لم يحصل السبب، وقول أشهب: إن زعم
أنه أراد شيئاً سماه فهو ما أراد يريد مع يمينه، ومعناه إذا
لم يسم شيئاً يسيراً لا يشبه أن يكون أراضاه۔“ الخ

(فتح العلی المالک ج: ۱ ص: ۲۵۵)

اسی بنیاد پر مجمع الفقہ الاسلامی نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر کسی شخص نے اپنے
وعدے کی بنیاد پر دوسرے شخص کو کسی کلفت میں مبتلا کیا، اور اُس نے وعدے پر بھروسہ
کر کے وہ کلفت اٹھالی تو وہ وعدہ لازم ہو گیا، (مثلاً کسی شخص نے تاجر کو مال کا آرڈر
دیا، اور وعدہ کیا کہ جب تاجر وہ مال منگوالے گا، یا تیار کر لے گا تو وہ اُس سے خریدے
گا، اور اس بنیاد پر تاجر نے مال منگوالیا) پھر وعدہ کرنے والا وعدے سے کسی عذر کے
بغیر پھر گیا تو اُس پر لازم ہے کہ یا تو وعدہ پورا کرے، یا تاجر کو وعدہ خلافی کی وجہ سے
جو حقیقی نقصان ہوا (مثلاً وہ سامان بازار میں بیچنا پڑا، اور اُس سے لاگت بھی وصول نہ
ہوسکی، تو لاگت میں جتنی کمی رہی، وہ حقیقی نقصان ہے) وعدہ کرنے والا اُس نقصان کی
تلافی کرے۔ مجمع الفقہ الاسلامی کی قرارداد کے الفاظ یہ ہیں:

”الوعد یكون ملزماً للواعد دیانة إلا لعذر“ وهو ملزم
قضاءً إذا كان معلقاً علی سبب ودخل الموعد فی
كلفة نتيجة الوعد ويتحدّد أثر الإلزام فی هذه الحالة
إما بتنفيذ الوعد وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلاً
بسبب عدم الوفاء بالوعد بلاعذر“

(قرار رقم ۲، ۳ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی العدد الخامس

(۱۵۹۹:۲)

یہی موقف ”المجلس الشرعی“ نے بھی اختیار کیا ہے، اور یہی عدل
والنصف کے مطابق ہے۔

حیلوں کی شرعی حیثیت

غیر سودی بینکاری پر جو تحریریں سامنے آئی ہیں، چونکہ ان میں سے کئی میں اس پہلو پر بہت زور دیا گیا ہے کہ موجودہ طریق کار میں حیلوں سے کام لیا گیا ہے، لیکن اول تو غیر سودی بینکاری کا ہر طریقہ حیلے کی تعریف میں نہیں آتا، جیسا کہ مراہجہ کے بارے میں تفصیل سے گذر چکا ہے، نیز بہت سے معاملات غیر سودی بینک ایسے انجام دیتا ہے جنہیں کسی بھی طرح حیلہ نہیں کہا جاسکتا۔ تاہم سود سے بچنے کے لئے غیر سودی بینکوں میں کچھ جائز حیلے بھی اختیار کئے گئے ہیں، اس لئے حیلوں کی شرعی حیثیت پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو ضروری معلوم ہوتی ہے۔

ایک عوامی تاثر یہ ہے کہ ہر حیلہ شریعت میں ناجائز ہے۔ یہ بات اگر فقہ سے ناواقف لوگ کہیں تو ناقابل فہم نہیں ہے، لیکن اگر اہل علم اور اہل فتویٰ کی طرف سے یہ کہا جائے تو یقیناً باعث تعجب ہے۔ یوں تو تمام اہل علم نے یہ صراحت کی ہے کہ ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا، کچھ حیلے جائز بلکہ باعث اجر بھی ہیں۔ خاص طور پر فقہاء حنفیہ نے واضح طور پر ایسے حیلوں کو جائز قرار دیا ہے جن کا مقصد حرام سے بچنا یا کسی تنگی سے نکلنا ہو، فقہ حنفی کی کتابیں ایسے جائز حیلوں سے بھری ہوئی ہیں، اور ہمارے دینی مدارس کی اکثریت تملیک کے جائز حیلے کی بنیاد ہی پر چل رہی ہے۔ اگر کوئی ادارہ تملیک کی ضروری شرائط کو پورا نہ کرتا ہو تو اُسے ملامت ضرور کی جاتی ہے، لیکن اس کی بنیاد پر یہ کہنا یقیناً غلط ہے کہ معاذ اللہ تمام مدارس زکوٰۃ کے ناجائز استعمال کی وجہ سے حرام کے مرتکب ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جائز اور ناجائز دونوں قسم کے حیلوں کا ذکر موجود ہے۔ ایک طرف حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر لعنت فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام کی تھی، لیکن انہوں نے اسے پگھلا کر فروخت کرنا شروع کر دیا۔

”لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوا
فباعوها۔“

(صحیح البخاری، باب لا یذاب شحم المیتة، حدیث: ۲۰۷۱)

اس حیلے کو لعنت کا سبب قرار دیا گیا۔

اسی طرح قرآن کریم نے اصحاب السبت پر عذاب کا ذکر فرمایا ہے۔ ان کے لئے سینچر کے دن مچھلیوں کا شکار حرام کیا گیا تھا، قرآن کریم میں تو صرف اتنا مذکور ہے کہ ان کی آزمائش کے لئے سینچر کے دن مچھلیاں بہت آتی تھیں، اور دوسرے دنوں میں نہیں آتی تھیں۔ چنانچہ انہوں نے سینچر کے معاملے میں زیادتی کی۔ اس زیادتی کی تفصیل بعض تفسیری روایتوں میں یہ منقول ہے کہ وہ لوگ سینچر کے دن جال ڈال کر مچھلیوں کو بند کرتے، لیکن اُس دن پکڑتے نہیں تھے، بلکہ جب سینچر کا دن ختم ہو جاتا تو اُس وقت پکڑتے تھے۔ بعض مفسرین نے فرمایا ہے کہ انہوں نے حرام کو حلال کرنے کے لئے یہ ایک حیلہ بنایا تھا، اور اسی پر عذاب نازل ہوا۔ البتہ دوسرے بعض مفسرین نے یہ فرمایا ہے کہ انہوں نے ابتدا تو اس حیلے سے کی تھی، لیکن بعد میں خاص سینچر ہی کے دن شکار شروع کر دیا، اس پر عذاب نازل ہوا۔ اور بعض مفسرین مثلاً امام ابو بکر جصاصؓ نے فرمایا ہے کہ عذاب حیلہ کرنے کی وجہ سے نہیں آیا، بلکہ ان کے لئے سینچر کے دن مچھلیوں کو روکنا بھی اسی طرح حرام تھا جیسے انکو پکڑنا، اس لئے ان پر عذاب آیا۔ (احکام القرآن للجصاص ج: ۳ ص: ۱۷۶)

دوسری طرف قرآن کریم ہی میں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے

بھائی کو اپنے پاس روکنے کے لئے یہ حیلہ کیا کہ اپنا پیالہ اُن کے سامان میں خود ہی رکھوا دیا۔ اس تدبیر کو اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر اپنی طرف منسوب کیا کہ: ”کذلک کدنا لیوسف“ (سورۃ یوسف: ۷۶) یعنی: ہم نے یوسف کے لئے اسی طرح تدبیر کی۔ اس کے علاوہ حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کو سوچمچیاں مارنے کی قسم کھائی تھی، بعد میں پشیمانی ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے ہی آپ کو یہ حیلہ تلقین فرمایا کہ:

خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث

(سورۃ ص: ۴۴)

یعنی ”سینکوں کا ایک مٹھا لو، اور اس سے (اپنی بیوی کو) مارو، اور قسم نہ توڑو۔“

یہ ایک طرف حضرت ایوب علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو ناحق تکلیف سے بچانے اور دوسری طرف قسم توڑنے کے گناہ سے بچنے کا ایک حیلہ تھا جو خود اللہ تعالیٰ نے تلقین فرمایا۔ پھر فقہاء کرام کے درمیان اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے کہ آیا یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، یا دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، دوسرے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ سے منقول ہے کہ وہ اسکو ایک عام حکم کے طور پر تسلیم کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو ایسا واقعہ پیش آجائے تو وہ اس پر عمل کر سکتا ہے۔ علامہ آلوسیؒ روح المعانی میں لکھتے ہیں:

”وأخرج ابن عساكر عن ابن عباس: لا يجوز ذلك

لأحد بعد أيوب إلا الأنبياء عليهم السلام، وفي أحكام

القرآن العظيم للجلال السيوطي عن مجاهد قال:

كانت هذه لأيوب خاصة. وقال الكيا: ذهب الشافعي.

وأبو حنیفة وزفر إلى أن من فعل ذلك فقد برّ في يمينه
 وخالف مالک وراة خاصاً بأیوب علیه السلام . وقال
 بعضهم : إن الحكم كان عاماً ثم نسخ أو الصحيح بقاء
 الحكم۔“ (تفسیر روح المعانی ج: ۲۳ ص: ۲۰۹ رشیدیہ لاہور)

جن حضرات نے اس حیلے کو تمام لوگوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، انہوں
 نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے استدلال فرمایا ہے جو ابوداؤد وغیرہ
 میں مروی ہے کہ آپ کے عہد مبارک میں ایک معذور شخص نے جو ہڈیوں کا ڈھانچہ تھا،
 زنا کر لیا تھا، شریعت کے مطابق اُسے سو کوڑے لگنے چاہئے تھے، لیکن آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم نے اُس کی جسمانی حالت دیکھتے ہوئے یہ حکم دیا کہ سو فچیوں کا ایک گٹھا
 لے کر اُسے ایک ہی مرتبہ مار دو علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

”الحديث الذى احتج به الشافعى أخرجہ أبو داود فى
 سننه قال: حدثنا أحمد بن سعيد الهمداني قال حدثنا
 ابن وهب قال: أخبرنى يونس عن ابن شهاب قال:
 أخبرنى أبو أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره بعض
 أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم من الأنصار أنه
 اشتكى رجل منهم حتى أضنى فعاد جلدة على عظم
 فدخلت عليه جارية لبعضهم فهش لها فوق عليها؛ فلما
 دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك؛ وقال:
 استفتوا لى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنى قد
 وقعت على جارية دخلت على. فذكروا ذلك لرسول
 الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس
 من الضرّ مثل الذى هو به؛ لو حملناه إليك لتفسخت

عظامہ ما هو إلا جلد علی عظم؛ فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذوا له مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة واحدة. قال الشافعي: إذا حلف ليضربن فلانا مائة جلدة أو ضربا ولم يقل ضربا شديداً ولم ينو ذلك بقلبه يكفيه مثل هذا الضرب المذكور في الآية ولا يحنث. قال ابن المنذر: وإذا حلف الرجل ليضربن عبده مائة فضربه ضرباً خفيفاً فهو بارٌّ عند الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي. وقال مالك: ليس الضرب إلا الضرب الذي يؤلم.

(تفسیر القرطبی ج: ۱۵ ص: ۱۸۸ دار الکتب العربی)

بہر حال! حضرت ایوب علیہ السلام کے اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے

علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں:

”و كثير من الناس استدل بها على جواز الحيل وجعلها أصلاً لصحته، وعندى أن كل حيلة أوجبت إبطال حكمة شرعية لا تقبل كحيلة سقوط الزكاة وحيلة سقوط الاستبراء وهذا كالتوسط في المسألة فإن من العلماء من يجوز الحيلة مطلقاً، ومنهم من لا يجوزها مطلقاً وقد أطال الكلام في ذلك العلامة ابن تيمية.“

(تفسیر روح المعانی ج: ۲۳ ص: ۲۰۹ رشیدیہ لاہور)

”اس واقعے سے بہت سے لوگوں نے حیلوں کے جواز پر استدلال کیا ہے، اور اسکو حیلے کی صحت کے لئے اصل قرار دیا ہے۔ اور میرے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ ہر وہ حیلہ جو کسی شرعی

حکمت کے ابطال کا موجب ہو، وہ قابل قبول نہیں ہے، مثلاً زکوٰۃ ساقط کرنے کا حیلہ، اور استبراء ساقط کرنے کا حیلہ۔ اور یہ اس مسئلے میں معتدل بات ہے، کیونکہ کچھ علماء حیلے کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، اور کچھ اُسے مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن تیمیہ نے اس پر طویل بحث کی ہے۔“

اس کے علاوہ صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاحب کو (جن کا نام دوسری روایات میں سواد بن غزنیہؓ آیا ہے) خیبر کا عامل مقرر فرمایا تھا، وہ آپ کی خدمت میں کھجور کی ایک خاص قسم جنیب لے کر آئے۔ آپ نے پوچھا کہ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ انہوں نے کہا کہ نہیں یا رسول اللہ! ہم عام کھجوروں کے دو صاع دے کر اس کھجور کا ایک صاع یا عام کھجوروں کے تین صاع دے کر اس کے دو صاع خریدتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ”ایسا نہ کرو (کیونکہ یہ سود ہے) البتہ عام کھجوروں کو دراہم سے بیچ دو، پھر دراہم سے جنیب کھجور خرید لو۔“

(صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب اذا ارادتموا بتمر خیبر منہ، حدیث نمبر ۲۰۸۹)

اس واقعے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا سے بچنے کے لئے جو تدبیر بتائی، اس سے بھی حیلے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔

قرآن و حدیث کی ان مختلف نصوص کی روشنی میں فقہاء کرام نے اس مسئلے پر مفصل بحثیں فرمائی ہیں کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہوتا ہے۔

امام ابو بکر خصاف رحمۃ اللہ علیہ تیسری صدی کے مشہور حنفی فقیہ ہیں جو امام بخاریؓ کے ہم عصر ہیں، اور ان کے بارے میں شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں کہ: ”الخصاف رجل کبیر فی العلم، وهو ممن یصح الاقتداء به۔“ (الجواهر المصنہ للقرشی ج: ۱ ص: ۲۳۲) انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ”کتاب الحیل“ کے نام

سے لکھی ہے۔ اس میں وہ امام شعیبیؒ کا یہ مقولہ نقل فرماتے ہیں:

”لَا بَأْسَ بِالْحَيْلِ فِيمَا يَحِلُّ وَيَجُوزُ، وَإِنَّمَا الْحَيْلُ شَيْءٌ
يَتَخَلَّصُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْمَأْثَمِ وَالْحَرَامِ وَيُخْرِجُ بِهِ إِلَى
الْحَلَالِ، فَمَا كَانَ مِنْ هَذَا أَوْ نَحْوِهِ فَلَا بَأْسَ، وَإِنَّمَا يَكْرَهُ
مَنْ ذَلِكَ أَنْ يَحْتَالَ الرَّجُلُ فِي حَقِّ الرَّجُلِ حَتَّى يَبْطُلَهُ
أَوْ يَحْتَالَ فِي بَاطِلٍ حَتَّى يَمُوهَهُ وَيَحْتَالَ فِي شَيْءٍ حَتَّى
يُدْخَلَ فِيهِ شَبْهَةٌ: فَأَمَّا مَا كَانَ عَلَى هَذَا الْقَبِيلِ الَّذِي قَلْنَا
فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ. وَهَذَا كِتَابٌ فِيهِ أَشْيَاءٌ مِمَّا يَحْتَاجُ
النَّاسَ إِلَيْهَا فِي مَعَامِلَاتِهِمْ وَأُمُورِهِمْ.“

(كتاب الحيل للخصاف رحمه الله تعالى ص: ۴)

”حیلے ایسی چیز ہیں جن کے ذریعے کوئی شخص گناہوں اور حرام
سے بچ کر حلال کی طرف آجاتا ہے۔ چنانچہ جو حیلہ ایسا یا اس
جیسا ہو، اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور حیلے کی جو قسم مکروہ
(ناجائز) ہے وہ ایسا حیلہ ہے جسکے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے
کے حق کو باطل کر دے، یا کسی باطل چیز پر ملمع چڑھا دے، اور کسی
چیز میں حیلہ کر کے اس میں شبہ پیدا کر دے۔ لیکن اگر کوئی حیلہ
اس قبیل سے ہو جس کا ہم نے ذکر کیا، تو اس میں کوئی حرج نہیں
ہے۔ اور اس کتاب میں ایسی چیزیں مذکور ہیں جن کی لوگوں کو
اپنے معاملات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے۔“

اس کے بعد امام خصافؒ نے مختلف ابواب فقہ سے متعلق مسائل ذکر کر کے

یہ بتایا ہے کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہے۔ اس میں ربا سے بچنے کے لئے بھی
مختلف حیلوں کا بیان ہے۔

اسی طرح امام برہان الدین ابن مازہ نے اپنی مشہور کتاب المحیط میں ایک مستقل کتاب ”کتاب الحیل“ کے نام سے قائم کی ہے جو ۲۹۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے شروع میں وہ فرماتے ہیں:

”مذہب علماء نا أن كل حيلة يحتال بها الرجل لإبطال حق الغير، أو لإدخال شبهة فيه، أو لتمويه باطل، فهي مكروهة، وكل حيلة يحتال بها الرجل ليتخلص بها عن الحرام، أو ليتوصل بها إلى الحلال، فهي حسنة، وهي معنى ما نقل عن الشعبي رحمه الله: لا بأس بالحيل فيما يحل و يجوز، والأصل في جواز هذا النوع من الحيل قول الله تعالى ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث﴾ هذا تعليم المخرج لأيوب صلوات الله على نبينا وعليه عن يمينه التي حلف ليضربن امرأته مائة عود، وقد تعلق محمد رحمه الله بهذه الآية في مسائل الحيل، و الخصاص لم يتعلق بها في حيلة۔

قال مشايخنا رحمهم الله: إنما لم يتعلق بها الخصاص لأن حكمها منسوخ، و عامة المشايخ رحمهم الله على أن حكمها ليس بمنسوخ، وهو الصحيح من المذهب۔“ (المحيط البرهاني ج: ۲۱ ص: ۶۷ ط: إدارة القرآن)

”ہمارے علماء (حنفیہ) کا یہ مذہب ہے کہ ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے کا حق باطل کرنے، یا اُس کے حق میں شبہہ داخل کرنے یا کسی باطل چیز پر ملمع چڑھانے کی تدبیر کرے تو وہ مکروہ (ناجائز) ہے، اور ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے

کوئی شخص حرام سے خلاصی حاصل کرے، یا جس کے ذریعے حلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ مستحسن ہے، اور امام شیعہ سے جو منقول ہے کہ حلال اور جائز کاموں میں حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اُس کا یہی مطلب ہے۔ اور اس قسم کے حیلوں کے جواز میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: ”وخذ بیدک ضغثا فاضرب به ولا تحنث“ اس میں حضرت ایوب علیہ علی نبینا السلام کو اپنی اُس قسم سے نکلنے کا ایک راستہ تلقین فرمایا گیا ہے جس میں انہوں نے یہ قسم کھائی تھی کہ اپنی بیوی کو ایک سو لکڑیاں ماروں گا۔ امام محمدؒ نے حیلوں کے مسائل میں اسی آیت سے استدلال فرمایا ہے، لیکن امام خفاف نے اس سے استدلال نہیں کیا۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام خفاف نے اس لئے اس آیت سے استدلال نہیں کیا کہ اس کا حکم (ان کے نزدیک) منسوخ ہے۔ اور اکثر مشائخ کا مسلک ہے کہ اس کا حکم منسوخ نہیں ہے۔“

اس کے بعد انہوں نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے جو اوپر گزر چکی ہے، اور فرمایا ہے کہ: ”وهذا تعليم الحيلة وإنه نص في الباب“ یعنی: ”یہ حیلے ہی کی تعلیم تھی، اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔“

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے محیط کا یہی قول نقل کر کے فرمایا ہے: ”وهي الفرار والهروب عن المكروه والاحتیال للهروب عن الحرام والتباعد عن الوقوع في الآثام لا بأس به، بل هو مندوب إليه. وأما الاحتیال لإبطال حق

المسلم فإثم وعدوان' وقال النسفي في الكافي عن
محمد بن الحسن: قال ليس من أخلاق المؤمنين
الفرار من أحكام الله بالحيل الموصلة إلى إبطال
الحق. (عمدة القارى شرح صحيح البخارى ج: ۲۴
ص: ۱۶۴ دار الكتب العلمية)

”اور حیلہ کسی مکروہ چیز سے بھاگنے اور حرام سے فرار اختیار کرنے
اور گناہ میں پڑنے سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کرنے کا نام
ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ وہ پسندیدہ ہے۔ البتہ کسی
مسلمان کا حق باطل کرنے کے لئے کوئی حیلہ کرنا گناہ اور ظلم
ہے۔ اور امام نسفی نے کافی میں حضرت امام محمد بن حسن کا یہ قول
نقل کیا ہے کہ مؤمنوں کے اخلاق میں یہ بات نہیں ہے کہ اللہ
تعالیٰ کے احکام سے ایسے حیلے کر کے فرار اختیار کریں جو کسی حق
کو باطل کرنے والے ہوں۔“

نیز امام ابو بکر بھاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے احکام القرآن میں کئی مقامات پر
حیلے کے جواز پر بحث فرمائی ہے، اور سورہ یوسف کی تفسیر کرتے ہوئے قرآن وحدیث
سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جہاں کسی حرام سے بچنے کے لئے حیلہ اختیار کیا گیا،
ان میں حضرت ایوب علیہ السلام کا واقعہ بھی ذکر فرمایا ہے، اور خیبر کی کھجوروں کا بھی،
اور ان کے علاوہ دوسری مثالیں بھی دی ہیں، اور آخر میں فرمایا ہے:

”فهذه وجوه أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيها
بالاحتیال فى التوصل إلى المباح؛ وقد كان لولا وجه
الحيلة فيه محظورا. وقد حرم الله الوطاء بالزنا وأمرنا
بالتوصل إليه بعقد النكاح وحظر علينا أكل المال

بالباطل، وأباحه بالشري والهبة ونحوها فمن أنكر
التوصل إلى استباحة ما كان محظورا من الجهة التي
أباحته الشريعة فإنما يرد أصول الدين وما قد ثبتت به
الشريعة. فإن قيل: حظر الله تعالى على اليهود صيد
السمك يوم السبت حبسوا السمك يوم السبت
وأخذوه يوم الأحد فعاقبهم الله عليه، قيل له: قد أخبر
الله تعالى أنهم اعتدوا في السبت وهذا يوجب أن يكون
حبسها في السبت قد كان محظورا عليهم، ولو لم يكن
حبسهم لها في السبت محرما لما قال: اعتدوا منكم
في السبت. (أحكام القرآن للجصاص، سورة يوسف ج: ۳
ص: ۱۷۶، سبيل الكي في لاهور)

”یہ مختلف مثالیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی
مباح تک پہنچنے کے لئے حیلہ کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ اگر حیلہ
کا وہ طریقہ اختیار نہ کیا جاتا تو وہ کام ممنوع ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ
نے زنا کے طریقے پر جماع کو حرام قرار دیا ہے، اور ہمیں اُس
تک پہنچنے کے لئے نکاح کا حکم دیا ہے، اور ہمارے لئے ناحق
کسی کا مال کھانے کو منع فرمایا ہے، اور اسی کو خریداری اور ہبہ
وغیرہ کے ذریعے جائز قرار دیا ہے۔ لہذا کسی ممنوع کام تک پہنچنے
کو ایسے طریقے سے جائز کرنے کا جسے شریعت نے مباح
قرار دیا ہے جو شخص انکار کرتا ہے، تو وہ درحقیقت دین کے
اصولوں اور شریعت سے ثابت شدہ امور کو رد کرتا ہے۔ اگر اس پر
یہ اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کے لئے سینچر کے

دن مچھلی کا شکار ممنوع قرار دیا تھا، اور انہوں نے سینچر کے دن مچھلیوں کو بند کر دیا، اور اتوار کے دن انہیں پکڑ لیا، تو اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دیا، تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درحقیقت سینچر کے دن ان کے لئے مچھلیوں کو روکنا بھی ممنوع تھا، اگر سینچر کے دن مچھلیوں کو روکنا منع نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتے کہ انہوں نے سینچر کے دن حد سے تجاوز کیا۔“

اس موضوع پر فقہاء حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بہت تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

”اختلف الناس فى كتاب الحيل أنه من تصنيف محمد رحمه الله أم لا؟ كان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك ويقول: من قال: إن محمداً رحمه الله صنف كتاباً سماه الحيل فلا تصدّقه، وما فى أيدى الناس فإنما جمعه وراقو بغداد. وقال: إن الجهال ينسبون علماءنا رحمهم الله إلى ذلك على سبيل التعيير، فكيف يُظن بمحمد رحمه الله أنه سمي شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم ليكون ذلك عوناً للجهال على ما يتقولون؟ وأما أبو حفص رحمه الله كان يقول: هو من تصنيف محمد رحمه الله، وكان يروى عنه ذلك وهو الأصح، فإن الحيل فى الأحكام المخرّجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم فى الكتاب والسنة... (ثم ذكر أمثلة متعددة من الكتاب والسنة فى جواز بعض الحيل،

ثم قال: (فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يكره في الحقيقة أحكام الشرع، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل.

فالحاصل: أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن، وإنما يُكره ذلك أن يحتال في حق لرجل حتى يبطله، أو في باطل حتى يمومه، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه، وما كان على السبيل الذي قلنا أولاً فلا بأس به. (المبسوط لشمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى ج: ۳۰ ص: ۲۰۹-۲۱۱ دار المعرفة)

”کتاب الحیل کے بارے میں لوگوں کی رائیں مختلف ہیں کہ وہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ابوسلیمان جوزجانیؒ اس کا انکار کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے کوئی کتاب ایسی لکھی تھی جس کا نام کتاب الحیل رکھا تھا تو اس کی تصدیق نہ کرنا۔ اور جو کتاب لوگوں کے ہاتھوں میں ہے، تو درحقیقت وہ بغداد کے کتب فروشوں کی جمع کی ہوئی ہے۔ اور انہوں نے (یعنی ابوسلیمان جوزجانیؒ نے) یہ بھی کہا ہے کہ جاہل لوگ ہمارے علماء کو عار دلانے کے لئے انہیں حیلوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس لئے امام محمدؒ سے یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی کسی کتاب کا نام کتاب الحیل رکھیں جس کے نتیجے میں ان جاہلوں کو باتیں بنانے میں مدد ملے؟ لیکن امام ابوحنیفہ

رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ یہ کتاب امام محمدؒ کی تصنیف ہے، اور وہ اُسے امام محمدؒ سے روایت کرتے تھے۔ اور یہی بات زیادہ صحیح ہے، کیونکہ امامؒ سے جو احکام منقول ہیں، ان کے مطابق حیلے جمہور علماء کے نزدیک جائز ہیں، اور انہیں صرف کچھ متشدد لوگوں نے اپنی جہالت اور قرآن و سنت میں قلت تامل کی وجہ سے مکروہ قرار دیا ہے... (اس کے بعد امام سرحسیؒ نے قرآن و سنت سے حیلوں کی متعدد مثالیں دینے کے بعد فرمایا ہے کہ:) لہذا اگر کوئی شخص احکام میں حیلوں کو مکروہ سمجھتا ہے تو درحقیقت وہ شریعت کے احکام کو مکروہ قرار دیتا ہے، اور اس قسم کی باتیں قلت تامل سے پیدا ہوتی ہیں۔

لہذا بحث کا حاصل یہ ہے کہ جس حیلے کے ذریعے کوئی شخص حرام سے خلاصی حاصل کرے یا حلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ مستحسن ہے، اور جس حیلے کے ذریعے کسی کے حق کو باطل کرے یا کسی باطل پر ملمع چڑھائے، یا کسی حق کے بارے میں شبہ پیدا کرے تو جو حیلہ اس قسم کا ہو، وہ مکروہ ہے، لیکن جو حیلہ اُس قسم کا ہو جس کا ہم نے ذکر کیا تو اُس میں کوئی حرج نہیں ہے۔“

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ ان علماء میں سے ہیں جنہیں حیلوں کا پُر زور مخالف سمجھا جاتا ہے، لیکن انہوں نے بھی ہر حیلے کو ناجائز قرار دینے کے بجائے حیلوں کی بہت سی قسمیں کی ہیں، اور تیسری قسم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”القسم الثالث : أن يحتال على التوصل إلى حق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك بل وضعت لغيره‘ فيتخذها هو طريقا إلى هذا

المقصود الصحيح، أو قد يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفتن لها، والفرق بين هذا القسم والذي قبله أن الطريق في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهراً، فسالكها سالك للطريق المعهود، والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره فيتوصل بها إلى ما لم توضع له؛ فهي في الفعال كالتعريض للجائز في المقال أو تكون مفضية إليه لكن بخفاء ونذكر لذلك أمثلة ينتفع بها في هذا الباب.

حیلے کے بارے میں قرآن و سنت کے مذکورہ بالا احکام اور فقہاء کرام کی تصریحات پر غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ حیلوں کی تین قسمیں ہیں:

حیلوں کی پہلی قسم

(۱) وہ حیلے جن کا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کوئی کرے تو ان کا وہ اثر بھی شرعاً ظاہر نہیں ہوتا جو ان کا مقصود ہوتا ہے۔ یہ دو صورتوں میں ہوتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ کسی حرام چیز کی حقیقت میں کوئی تبدیلی لائے بغیر حیلے کے طور پر صرف اس کی ظاہری صورت بدل دی گئی ہو۔

اس کی ایک مثال اوپر گزر چکی ہے کہ یہودیوں کے لئے چربی حرام کی گئی تھی، انہوں نے اسے پگھلا کر استعمال کرنا شروع کر دیا جس کی وجہ سے ان پر لعنت فرمائی گئی۔ یہاں حلال کرنے کی غرض سے ان کا پگھلانا بھی ناجائز تھا، اور پگھلانے کے نتیجے میں وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوا، یعنی چربی حلال نہیں ہوئی، کیونکہ پگھلانے سے چربی کی حقیقت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ اسی قسم کے حیلے ہیں جن کے بارے

میں ایک مستند حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں:

”عن أبی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم : لا ترتکبوا ما ارتکبت اليهود فتستحلوا

محارم اللہ بأدنی الحیل .“ (ابطال الحیل لابن بطہ ۱: ۵۷

وتفسیر ابن کثیر (تحت سورة البقرة: ۶۶ ج: ۱ ص: ۲۹۳)

یا اس کی مثال حنفیہ کے قول کے مطابق حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

ارشاد ہے کہ: ”لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشية الصدقة“

(صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، حدیث ۱۳۵۰) یعنی دو افراد کے قابل زکوٰۃ جانور اگر یکجا ہیں تو

انہیں زکوٰۃ زیادہ ہو جانے کے خوف سے الگ الگ نہ کیا جائے، اور اگر الگ الگ

ہیں تو انہیں زکوٰۃ زیادہ ہونے کی وجہ سے یکجا نہ کیا جائے۔ یہاں اس بات سے منع

فرمایا گیا ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار کم کرنے کے لئے مویشیوں کو موجودہ حالت سے ہٹا کر

یکجا یا الگ الگ کیا جائے، لہذا اس نیت سے ایسا کرنا جائز بھی ہے، اور اگر کوئی ایسا

کرے تو زکوٰۃ کم کرنے کے جس مقصد سے وہ ایسا کر رہا ہے، حنفیہ کی تشریح کے

مطابق وہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوگا، یعنی اس عمل سے زکوٰۃ کم نہیں ہوگی، بلکہ بدستور

اتنی ہی واجب رہے گی جتنی اس عمل سے پہلے تھی، کیونکہ اس عمل سے دونوں افراد کی

ملکیت کی حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگر چہ کسی چیز یا معاملے کی صرف صورت ہی

نہیں، حقیقت بھی بدلنے کی کوشش کی گئی، لیکن اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا، وہ

بذات خود ایسا تھا کہ اس سے شرعاً مطلوبہ نتیجہ ظاہر نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کی مثال یہ ہے

کہ جب کسی شخص کا زکوٰۃ کا سال پورا ہونے لگے تو وہ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے سال

پورا ہونے سے پہلے اپنا قابل زکوٰۃ اثاثہ اپنی بیوی کو ہبہ کر دے، لیکن اس کا قبضہ نہ

دے۔ اس میں اول تو اس کا یہ عمل جائز نہیں، اور وہ زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کی

نیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور دوسری طرف چونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ہبہ ہی صحیح نہیں ہوا، اس لئے اس سے شرعاً وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوگا جس کے لئے اس نے حیلہ کرنے کی کوشش کی تھی، چنانچہ وہ مال چونکہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا، اس لئے اس پر زکوٰۃ بدستور لازم ہوگی۔ یا مثلاً غیر مصرف زکوٰۃ میں زکوٰۃ کا پیسہ خرچ کرنے کی غرض سے تملیک کا حیلہ کیا، لیکن اس کی شرائط پوری نہ کیں، یعنی زبانی تملیک کر دی، اور قبضہ نہ دیا، یا تملیک اس طرح کی کہ متعلقہ شخص نے اپنے آپ کو مالک ہی نہیں سمجھا، بلکہ وہ اپنے آپ کو مجبور سمجھتا رہا تو ایسا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کیا جائے تو اس کا اثر بھی شرعاً ظاہر نہیں ہوگا۔

حیلوں کی دوسری قسم

(۲) حیلوں کی دوسری قسم وہ ہے جس میں حیلہ کرنے والے کو اپنی بد نیتی کا گناہ ہوتا ہے، لیکن اُس نے جو حیلہ کیا ہے، اُس کا اثر ظاہر ہو جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سال گزرنے سے پہلے اپنا مال اپنی بیوی کو ہبہ کر کے قبضہ بھی دیدے، یا اس سے کوئی ایسی چیز خرید لے جس پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی۔ اس صورت میں اُسے زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کا گناہ ہوگا، لیکن اُس کے حیلے کا یہ اثر ظاہر ہو جائے گا کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وجوب زکوٰۃ کے وقت وہ مال اُس کی ملکیت سے نکل چکا ہے۔

حیلوں کی تیسری قسم

(۳) تیسری قسم وہ ہے جہاں حیلہ کرنا گناہ بھی نہیں ہوتا، اور اُس حیلے کا شرعی اثر بھی ظاہر ہو جاتا ہے، یعنی جس مقصد کے لئے حیلہ کیا گیا تھا، وہ جائز طور پر حاصل ہو جاتا ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام کو جس حیلے کی تلقین فرمائی گئی، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں جو حیلہ بتایا، وہ اسی قسم کا

تھا۔ اور فقہاء حنفیہ نے مختلف ابواب میں کسی کراہت کے بغیر جو حیلے ذکر فرمائے ہیں، وہ عموماً اسی قسم میں داخل ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں جو کتاب الحیل قائم کر کے اُس میں حنفیہ پر اعتراضات کی بارش کر دی ہے، اُس میں انہوں نے حیلے کی ان تین قسموں کو مد نظر نہیں رکھا، بلکہ ہر قسم کے حیلے پر یکساں نکیر فرمائی ہے، حالانکہ جن حیلوں کو امام بخاری نے ذکر فرمایا ہے، حنفیہ اُن سب کو جائز نہیں کہتے۔

ربا سے متعلق حیلے

یہ تو حیلوں کے بارے میں ایک عمومی اور اصولی بحث تھی فقہاء کرام نے ان حیلوں کو بطور خاص موضوع بحث بنایا ہے جو ربا سے متعلق ہیں، یعنی جو ربا کی حرمت سے بچنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فتاویٰ میں ایک پوری فصل قائم کی ہے جس میں ربا سے بچنے کے حیلے بتائے ہیں۔ اور اُس کا نام رکھا ہے: فصل فیما یکون فراراً عن الربا۔

اگر ربا سے بچنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ جتنا مالی نفع ربا کے ذریعے حاصل کیا جاتا، اتنا ہی نفع کسی ایسے جائز معاملے کے ذریعے حاصل کر لیا جائے جو محض مصنوعی طور پر وجود میں نہ لایا گیا ہو، بلکہ وہ بذات خود مقصود ہو، اور اس معاملے کی تمام شرعی شرائط بھی پوری کی گئی ہوں، اور اُس کے تمام شرعی تقاضوں پر بھی عمل کیا گیا ہو تو نہ اُس کو حیلہ کہا جاتا ہے، اور نہ اُس کے جواز اور انعقاد میں کوئی قابل ذکر اختلاف ہے۔ اس کی مثال وہی بیع مؤجل یا مراہمہ مؤجلہ ہے جو بذات خود مقصود ہو، یعنی خریدار واقعہً کوئی چیز خریدنا چاہتا ہو، اور بیچنے والا وہی چیز اُس کو بیچے، اور ادھار کی وجہ سے اُس کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ وصول کرے۔ اس کے جواز پر مفصل بحث پہلے ہو چکی ہے۔ اور اس کو فقہاء نے بھی حیلہ قرار نہیں

دیا، چنانچہ جہاں ربا کے حیلوں کی مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں، وہاں اس قسم کی بیع کو بطور حیلہ ذکر نہیں کیا۔

البتہ اگر ربا سے بچنے کے لئے کوئی معاملہ ایسا کیا جائے جو بذات خود مقصود نہ ہو، لیکن معاملے کو جواز کی حدود میں لانے کی غرض سے مصنوعی طور پر وجود میں لایا گیا ہو، خواہ اُس کی شرعی شرائط پوری کر دی گئی ہوں تو اس کے بارے میں ائمہ مجتہدین کے تین واضح موقف نظر آتے ہیں۔ ایک موقف امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اور وہ یہ کہ چونکہ یہ معاملہ مصنوعی طور پر وجود میں آیا ہے، اور اصل ^{مطمح} نظر ربا کے مقاصد دوسرے طریقے سے حاصل کرنا ہے، اس لئے ^{مطمح} نظر کی خرابی کی وجہ سے ہم اس معاملے کو جائز نہیں کہیں گے، خواہ بظاہر شرعی شرائط پوری ہی کیوں نہ ہو رہی ہوں۔

اور دوسرا موقف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جو یہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے ہر معاملے کی صحت اور جواز کے لئے الگ الگ احکام عطا فرمائے ہیں، جو معاملہ جائز ہے، وہ جائز ہے، اور جو ناجائز ہے، وہ ناجائز ہے۔ ایک جائز معاملے کو ہم صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہہ سکتے کہ اُس سے ناجائز معاملے کے مقاصد حاصل کرنے مقصود ہیں۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس موقف کو کتاب الام میں نہایت زور و شور سے واضح فرمایا ہے۔ علماء حنفیہ کا موقف ان دونوں کے درمیان ہے، اور وہ یہ کہ اگر وہ مصنوعی معاملہ ایسا ہے کہ اُس کا کوئی اثر عملی طور پر بالکل ظاہر نہیں ہو رہا تب تو ہم اُسے جائز نہیں کہیں گے، لیکن اگر اُس کا کوئی عملی اثر اس طرح ظاہر ہو رہا ہے جو اُسے ربا سے ممتاز کر دیتا ہے تو پھر وہ معاملہ جائز ہوگا۔ یہ تین قسم کے موقف بیع عینہ کے معاملے میں پوری طرح واضح ہوئے ہیں۔

چونکہ بعض حضرات نے مراہمہ مؤجلہ کو بیع عینہ پر بھی قیاس کیا ہے، یا اُس کے مشابہ قرار دیا ہے، اور کئی جگہ یہ تاثر دیا ہے کہ امام محمدؒ نے عینہ کے بارے میں جو سخت الفاظ کہے ہیں، وہ مراہمہ پر بھی صادق آتے ہیں، اس لئے بیع عینہ کی حقیقت

اور اُس کے بارے میں فقہاء کرام کے مختلف نظریات پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا، اگرچہ غیر سودی بینکاری میں عینہ پر عمل نہیں ہوتا۔

بیع عینہ

بیع عینہ اس کو کہتے ہیں کہ زید کو ایک ہزار روپے قرض کی حاجت ہے۔ وہ عمرو سے قرض مانگتا ہے، عمرو قرض دینے پر تو راضی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی چاہتا ہے کہ مجھے کچھ نفع حاصل ہو۔ اگر قرض پر نفع طلب کرے تو یہ ربا ہے، اور حرام ہے، اس لئے وہ یہ حیلہ کرتا ہے کہ ایک کپڑا جسکی بازاری قیمت ایک ہزار روپے ہے، زید کو گیارہ سو روپے میں چھ مہینے کے ادھار پر بیچ دیتا ہے، اور پھر فوراً ہی اُس سے نقد ایک ہزار روپے میں خرید لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُس نے دوسری بیع کی نقد قیمت یعنی ایک ہزار روپے زید کو فوراً ادا کر دیئے، اور چھ مہینے کے بعد وہ پہلی بیع کی قیمت گیارہ سو روپے وصول کر لے گا، اور اس طرح اُسے سو روپے کا نفع حاصل ہو جائے گا۔

یہاں نہ عمرو کپڑا بیچنا چاہتا ہے، نہ زید خریدنا چاہتا ہے، لیکن مصنوعی طور پر یہ بیع اس لئے وجود میں لائی گئی ہے کہ جو نفع عمرو حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ بیع کی طرف منسوب ہو جائے، قرض پر نفع نہ شمار ہو، یہی وجہ ہے کہ عمرو وہی کپڑا زید کو بیچ کر فوراً ہی خرید بھی لیتا ہے۔ اس میں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اگر پہلی بیع میں ہی یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ زید وہ کپڑا اسی وقت عمرو کو ایک ہزار روپے میں واپس بیچ دے گا تو یہ معاملہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جب پہلی بیع کرتے وقت دوبارہ بیچنے کی کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، لیکن عملاً یہی ہوا ہو کہ زید نے وہ کپڑا واپس عمرو کو ایک ہزار میں بیچ دیا ہو۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ محض فرضی کارروائی ہے جو درحقیقت ربا کا مقصد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی طور پر کی گئی ہے،

اس لئے وہ ناجائز ہے۔ دوسری طرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں خریداریاں الگ الگ ہیں۔ جب پہلی خریداری کے وقت ایسی کوئی شرط نہیں لگائی گئی کہ زید ضرور وہ کپڑا عمر و کو ایک ہزار میں بیچے گا تو زید کو قانونی طور پر یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ عمر و کو وہ کپڑا نہ بیچے، چاہے خود رکھے، یا کسی اور کو فروخت کر دے۔ اس کے بعد اگر وہ عمر و ہی کو بیچ رہا ہے تو یہ ایک رضامندی کا سودا ہے، اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسے ناجائز کہا جائے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں بہت تفصیل اور قوت کے ساتھ اس موقف کا دفاع کیا ہے۔ اہل علم کی آسانی کے لئے یہاں ان کی یہ بحث امام شافعیؒ ہی کے الفاظ میں ترجمے کے بغیر پیش خدمت ہے۔

”قال الشافعی: وأصل ما ذهب إليه من ذهب في بيع الآجال أنهم رووا عن عالية بنت أنفع أنها سمعت عائشة أو سمعت امرأة أبي السفر تروی عن عائشة أن امرأة سألتها عن بيع باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا إلى العطاء ثم اشترته منه بأقل من ذلك نقداً فقالت عائشة: ”بئس ما اشتریت وبئس ما ابتعت، أخبری زيد ابن أرقم أن الله عز وجل قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب.“ قال الشافعی: قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتاً عنها عابت عليها بيعاً إلى العطاء لأنه أجل غير معلوم، وهذا مما لا نجيزه لا أنها عابت عليها ما اشترت منه بنقد وقد باعته إلى أجل، ولو اختلف بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في شيء فقال بعضهم فيه شيئاً وقال بعضهم بخلافه كان أصل ما نذهب إليه أنا نأخذ بقول الذي معه القياس،

والذی معه القیاس زید بن أرقم. وجملہ هذا أنا لا نثبت مثله علی عائشہ مع أن زید بن أرقم لا یبیع إلا ما یراه حلالاً ولا یتباع مثله، فلو أن رجلاً باع شیئاً أو ابتاعه نراه نحن محرماً وهو یراه حلالاً لم نزع من أن الله یحبط من عمله شیئاً، فإن قال قائل: فمن این القیاس مع قول زید؟ قلت: رأیت البیعة الأولى ألیس قد ثبت بها علیه الثمن تاماً؟ فإن قال: بلی! قیل: أفرأیت البیعة الثانية أهی الأولى؟ فإن قال: لا، قیل: أفحرام علیه أن یبیع ماله بنقد وإن كان اشتراه إلى أجل؟ فإن قال: لا إذا باعه من غیره، قیل: فمن حرمه منه؟ فإن قال: كأنها رجعت إليه السلعة، أو اشتری شیئاً دیناً بأقل منه نقداً. قیل: إذا قلت: "كأن" لما لیس هو بكائن لم ینبغ لأحد أن یقبله منك. رأیت لو كانت المسألة بحالها فكان باعها بمائة دینار دیناً واشتراها بمائة أو بمائتین نقداً، فإن قال: جائز، قیل: فلا بد أن تكون أخطأت كان ثم أو ههنا، لأنه لا یجوز له أن یشتری منه مائة دینار دیناً بمائتی دینار نقداً، فإن قلت: إنما اشتریت منه السلعة، قیل: فهكذا كان ینبغی أن تقول أولاً، ولا تقول: "كأن" لما لیس هو كائن، رأیت البیعة الآخرة بالنقد لو انتقدت ألیس ترد السلعة ویكون الدین ثابتاً كما هو؟ فتعلم أن هذه بیعة غیر تلك البیعة. فإن قلت: إنما اتهمته، قلنا: هو أقل تهمة علی ماله منك، فلا تركز

عليه، إن كان خطأ ثم تحرم عليه ما أحل الله له لأن الله عز وجل أحل البيع وحرم الربا، وهذا بيع وليس بربا، وقد روى إجازة البيع إلى عطاء عن غير واحد وروى عن غيرهم خلافه، وإنما اخترنا أن لا يباع إليه لأن العطاء قد يتأخر ويتقدم، وإنما الآجال معلومة بأيام موقوتة أو أهلة، وأصلها في القرآن، قال الله عز وجل: "يسألونك عن الأهلة، قل هي مواعيت للناس والحج" وقال تعالى: "واذكروا الله في أيام معدودات" وقال عز وجل: "فعدة من أيام أخر." فقد وقت بالأهلة كما وقت بالعدة، وليس العطاء من مواعيته تبارك وتعالى وقد يتأخر الزمان ويتقدم. وليس تتأخر الأهلة أبدا أكثر من يوم، فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضها وكان الثمن إلى أجل فلا بأس أن يتاعها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما اشتراها به أو بدين كذلك أو عرض من العروض ساوى العرض ما شاء أن يساوى، وليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل. ألا ترى أنه كان للمشتري البيعة الأولى إن كانت أمة أن يصيبها أو يهبها أو يعتقها أو يبيعها ممن شاء غير بيعه بأقل أو أكثر مما اشتراها به نسيئة. فإذا كان هكذا فمن حرمها على الذي اشتراها؟ وكيف يتوهم أحد-- وهذا إنما تملكها ملكا جديدا بثمن لها لا بالدنانير المتأخرة-- أن هذا كان ثمنا للدنانير

المتأخرة؟ وكيف إن جاز هذا على الذي باعها لا يجوز
على أحد لو اشتراها؟“

(كتاب الأم مع موسوعة الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، باب
بيع الآجال ج: ٦ ص: ٢٢٩ ط: دار قتيبة)

حنفی فقہاء کے بیع عینہ کے بارے میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک طرف امام محمد
رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”هذا البيع فى قلبى كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة
الربا“

”اس بیع کا میرے دل پر ایسا بوجھ ہے جیسے پہاڑوں کا، یہ ایک
مذموم معاملہ ہے جو سود خوروں نے گھڑا ہے۔“

(رد المحتار کتاب الکفالة ج: ٥ ص: ٣٢٥، ٣٢٦ ط: سعید)

امام محمدؒ نے جس عینہ کے بارے میں یہ تبصرہ فرمایا ہے، اُس کی تشریح فتاویٰ
قاضی خان میں اس طرح فرمائی گئی ہے:

”وحيلة أخرى أن يبيع المقرض من المستقرض سلعة
بشمن مؤجل ويدفع السلعة إلى المستقرض ثم إن
المستقرض يبيعها من غيره بأقل مما اشترى ثم ذلك
الغير يبيعها من المقرض بما اشترى... وهذه الحيلة
هى العينة التى ذكرها محمد رحمه الله تعالى.“

(الخانية على هامش الهندية ج: ٢ ص: ٢٤٨ ط: رشيدية)

”ربا سے بچنے کا ایک اور حیلہ یہ ہے کہ قرض دینے والا قرض
مانگنے والے کو کوئی چیز ادھار قیمت پر بیچ دے، اور وہ چیز اُس کو
دے بھی دے، پھر قرض مانگنے والا وہ چیز کسی تیسرے شخص کو اُس

قیمت سے کم میں بیچ دے جس پر اُسے خریدی تھی، پھر وہ تیسرا شخص قرض دینے والے کو بیچ دے... اور یہی وہ حیلہ ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔“

دوسری طرف حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عینہ نہ صرف جائز ہے، بلکہ ربا سے اجتناب کی خاطر ایسی بیع کرنے والے کو ثواب ہوگا۔

”و عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال: العينة جائزة مأجورة“

(الخانية على هامش الهندية ج: ۲ ص: ۲۷۹ ط: رشيدية)

اور یہی بات قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے مشائخ بلخ سے نقل فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

”وقال مشايخ بلخ: بيع العينة في زماننا خير من البيوع التي تجرى في أسواقنا، وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال العينة جائزة مأجورة وقال: أجره لمكان الفرار من الحرام.“

”اور بلخ کے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں بیع عینہ ان بہت سی بیوع سے بہتر ہے جو ہمارے بازاروں میں ہو رہی ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ عینہ جائز اور باعث ثواب ہے، اور اُس کا اجر حرام سے فرار اختیار کرنے کی بنا پر ہے۔“

بلکہ علامہ بیری رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔ (شرح الاشبہ للبیرنی، مخطوط ص ۵۵)

بظاہر ان بزرگوں کے موقف میں بعد المشرقین نظر آتا ہے، لیکن علامہ ابن

الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذموم و مکروہ صورت وہ ہے جسکی تشریح اوپر گذری، اور جائز صورت یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں عمرو وہ کپڑا زید کو چھ مہینے کے ادھار پر گیارہ سو میں بیچ کر فارغ ہو جاتا ہے، پھر زید وہ کپڑا عمرو ہی کو فروخت نہیں کرتا، بلکہ بازار میں جا کر ایک ہزار میں بیچ دیتا ہے جس سے اُسے فوری طور پر بازار سے ایک ہزار روپے مل جاتے ہیں، اور چھ مہینے کے بعد وہ کپڑے کی طے شدہ قیمت گیارہ سو روپے عمرو کو ادا کر دے گا۔ یہ وہ صورت ہے جو حنا بلہ کی اصطلاح میں تورق کہلاتی ہے، امام ابو یوسفؒ نے اسکو عینہ سے تعبیر کر کے جائز کہا ہے اور یہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، کیونکہ جب تک بیع لوٹ کر پہلے بائع کے پاس نہ آئے، اُس کا نام عینہ نہیں ہوتا۔ علامہ ابن الہمامؒ لکھتے ہیں:

”ثم الذی یقع فی قلبی أن ما یخرجه الدافع إن فعلت
صورة یعود فیہا إلیہ ہو أو بعضہ، کعود الثوب أو
الحریر فی الصورة الأولى، وکعود العشرة فی صورة
إقراض الخمسة عشر، فمکروه، وإلا فلا کراهة إلا
خلاف الأولى علی بعض الاحتمالات کأن یحتاج
المدیون فیأبى المسئول أن یقرض بل أن یبیع ما
یساوی عشرة بخمسة عشر إلی أجل فیشریه المدیون
ویبیعه فی السوق بعشرة حالة، ولا بأس فی هذا إن
الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غیر واجب علیہ
دائمًا بل هو مندوب، فإن ترکہ بمجرد رغبة عنه إلی
زیادة الدنيا فمکروه، أو لعارض یعذر به، فلا. وإنما
یعرف ذلك فی خصوصیات المواد، وما لم ترجع إلیہ
العین التي خرجت منه لا یسمی بیع العینة.“

(فتح القدیر کتاب الکفالة ج: ۶ ص: ۳۲۳، ۳۲۴ ط: رشیدیة)

”پھر میرے دل میں یہ بات آتی ہے کہ پہلا بائع جو چیز بیچتا ہے، اگر وہ یا اُس کا کوئی حصہ جیسے پہلی صورت میں کپڑا یا ریشم... لوٹ کر اُس کے پاس آجائے تو یہ بیع مکروہ ہے، ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے، البتہ بعض احتمالات میں یہ خلاف اولیٰ ہوگا، مثلاً اسی کو قرض لینے کی حاجت ہو، اور جس سے قرض مانگا گیا ہے، وہ قرض دینے سے انکار کرے، اس کے بجائے ایک ایسی چیز جو دس (درہم) کے برابر ہو، پندرہ میں ادھار بیچ دے، اور وہ مدیون اُسے بازار میں نقد دس (درہم) میں فروخت کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قیمت کا ایک حصہ اُس مہلت کے مقابلے میں ہے (جو پہلی بیع میں مدیون کو دی گئی ہے) اور قرض دینا ہر حالت میں واجب نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس مستحب کو صرف دنیا کی زیادتی کی خاطر چھوڑتا ہے تو مکروہ ہے، اور اگر کسی عارض کی وجہ سے جس میں وہ معذور ہو چھوڑتا ہے تو مکروہ بھی نہیں، اور اس کا پتہ ہر معاملے میں الگ چل سکتا ہے۔ اور جب تک بیچی ہوئی چیز اُس شخص کے پاس واپس نہ آئے، جسکے پاس سے وہ نکلی تھی، اُس وقت تک اُس کا نام عینہ نہیں ہوتا۔“

علامہ شامیؒ علامہ ابن الہمامؒ کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وأقره في البحر والنهر والشرنبلالية وهو ظاهر وجعله

السيد أبو السعود محمّل قول أبي يوسف

وحمل قول محمد والحديث على صورة العود.“

”البحر الرائق اور النهر الفائق اور شرنبلالية نے علامہ ابن الہمامؒ

کی اس بات کو برقرار رکھا ہے، اور وہ بالکل ظاہر بات ہے، اور مفتی سید ابوالسعود نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اسی صورت پر محمول کیا ہے، اور امام محمدؒ کے قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب بیع لوٹ کر پہلے بائع کے پاس چلی جائے۔ (الدر المختار مع رد المحتار کتاب الکفالة ج: ۵ ص: ۳۲۵، ۳۲۶ ط: سعید)

اس سے واضح ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اُس صورت کو ناجائز قرار نہیں دیا جب کوئی شخص وہ کپڑا ادھار پر زیادہ قیمت دے کر خریدے، اور بائع کو واپس بیچنے کے بجائے اُسے بازار میں نقد بیچ کر پیسے حاصل کر لے۔ امام محمدؒ کا یہ موقف کتاب الحجہ کی اُس عبارت سے بھی واضح ہے جو اوپر گزر چکی ہے۔ یہاں بھی زید کا اصل مقصد کپڑا خریدنا نہیں، بلکہ نقد پیسے حاصل کرنا ہے، لیکن اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اُس نے کپڑے کی خریداری کا طریقہ اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ ربا لازم نہ آئے۔ اس لئے یہ ایک حیلہ ہے، لیکن چونکہ اس خریداری کا یہ اثر ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ کپڑا واقعی زید کی ملکیت میں آ گیا، اور اُس نے کسی تیسرے شخص کو بیچا، اس لئے یہ حیلہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، اور اگر ربا کی حرمت سے بچنے کے لئے ایسا کیا گیا ہے تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اسے صرف جائز ہی نہیں، موجب اجر قرار دیتے ہیں، اور بعد کے فقہاء حنفیہ کا یہی موقف ہے۔

بہر کیف! ربا سے بچنے کے لئے جو حیلے اختیار کئے جاتے ہیں، ان کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے یہ تین موقف ہیں۔ نقطہ نظر کا یہ اختلاف بعض اوقات فریقین کے جذباتی لوگوں کی طرف سے ایک دوسرے پر ملامت کا سبب بھی بنا ہے۔ جو حضرات مالکی موقف کے حامی ہیں، انہوں نے شافعی اور حنفی حضرات کو طعنے دیئے ہیں کہ وہ حیلہ جوئی کے حامی ہیں، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں کتاب الحیل اسی انداز سے لکھی ہے، اور بعض شافعی اور حنفی حضرات نے مالکی موقف پر یہ اعتراض کیا

ہے کہ وہ بدگمانیوں پر مبنی ہے، اور اس میں حلال کو بے وجہ حرام قرار دیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں قسم کے حضرات اپنے پاس مضبوط دلائل رکھتے ہیں، اور ان میں سے کسی کو بھی باطل قرار دے کر مطعون نہیں کیا جاسکتا۔ اس موضوع پر امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی متوازن گفتگو فرمائی ہے۔ وہ اگرچہ مالکی ہیں، اور بظاہر ان کا نقطہ نظر حیلوں اور بیوع الآجال کے بارے میں وہی ہے جو امام مالکؒ کا ہے، لیکن وہ خود اپنے مسلک کے لوگوں کے سامنے شافعی اور حنفی موقف کو بڑی قوت سے بیان کر کے ان سے کہتے ہیں کہ اس موقف کو بھی بے وزن قرار دینا بڑی زیادتی ہے۔ چونکہ علامہ شاطبیؒ مقاصد شریعت کے موضوع پر اعلیٰ مقام کے حامل ہیں، اور ان کی یہ بحث بڑی متوازن اور مفید ہے، اس لئے قدرے لمبی ہونے کے باوجود اسے انہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے:

”وَمَنْ ذَلِكَ مَسَائِلَ بِيُوعِ الْآجَالِ؛ فَإِنَّ فِيهَا التَّحِيلَ إِلَى بَيْعِ دَرَاهِمٍ نَقْدًا بِدَرَاهِمِينَ إِلَى أَجَلٍ، لَكِنْ بَعْقَدِينَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُودٌ فِي نَفْسِهِ، وَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ ذَرِيعَةً؛ فَالثَّانِي غَيْرُ مَانِعٍ لِأَنَّ الشَّارِعَ إِذَا كَانَ قَدْ أَبَاحَ لَنَا الْإِنْتِفَاعَ بِجَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرَاءِ الْمَفَاسِدِ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصَةٍ؛ فَتَحَرَّى الْمَكْلَفُ تِلْكَ الْوَجُوهَ غَيْرُ قَادِحٍ، وَإِلَّا كَانَ قَادِحًا فِي جَمِيعِ الْوَجُوهِ الْمَشْرُوعَةِ، وَإِذَا فُرضَ أَنَّ الْعَقْدَ الْأَوَّلَ لَيْسَ بِمَقْصُودِ الْعَاقِدِ، وَإِنَّمَا مَقْصُودُهُ الثَّانِي؛ فَالْأَوَّلُ إِذَا مُنْزَلٌ مِنْزَلَةَ الْوَسَائِلِ، وَالْوَسَائِلُ مَقْصُودَةٌ شَرْعًا مِنْ حَيْثُ هِيَ وَسَائِلٌ، وَهَذَا مِنْهَا، فَإِنْ جَازَتْ الْوَسَائِلُ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَسَائِلٌ؛ فَلْيَجْزِ مَا نَحْنُ فِيهِ، وَإِنْ مُنِعَ مَا نَحْنُ فِيهِ؛ فَلْتُمْنَعِ الْوَسَائِلُ عَلَى

الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعةً إلا بدليل، فذلك هنا لا يُمنع إلا بدليل.

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا، وصحة قصد الشارع إليه في قوله عليه الصلاة والسلام: (بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيهاً)؛ فالقصد ببيع الجمع بالدرهم التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع لكن على وجه مباح، ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل: إن هذا مبنى على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

منها: ما يُسَدَّ باتفاق؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوى الساب؛ فإنه عُدٌّ في الحديث سباً من الساب لأبوى نفسه، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ومنها: ما لا يُسَدَّ باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه؛ فيتحيّل ببيع متابعه ليتوصّل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات؛ فإن مقصودها الذى أبيحت له إنما يرجع إلى التحيّل فى بذل دراهم فى السلعة ليأخذ أكثر منها.

ومنها: ما هو مختلف فيه ومسألتنا من هذا القسم؛ فلم نخرج عن حكمه بعد والمنازعة باقية فيه۔
 وهذه جملة ما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة، وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة؛ فطالعتها في مواضعها. وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب لقلّة الاطلاع عليه من كتب أهله؛ إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب؛ وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب؛ ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربّما يكسب الطالب نفورا وإنكارا للمذهب غير مذهبه من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك خزانة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه، وقد وجد هذا كثيرا۔“

(الموافقات للشاطبي۔ كتاب المقاصد القسم الثاني: مقاصد المكلف ج ۲ ص ۳۷۸ تا ۳۹۱ - ط: المطبعة الرحمانية بمصر)
 ”حیلوں کی ایک قسم بیوع الآجال کے مسائل ہیں جن میں نقد ایک درہم کا ادھار دو درہموں سے تبادلہ کرنے کے لئے حیلہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ کام دو مستقل معاملوں کے ذریعے کیا جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بذات خود مقصود ہوتا ہے، اگرچہ پہلا عقد (دوسرے کا) ذریعہ بنتا ہے، تو اب دوسرا عقد مانع نہیں ہے، کیونکہ جب شارع نے ہمارے لئے مصلحتوں کے حصول اور

مفاسد کے انسداد کا فائدہ حاصل کرنے کو کچھ خاص طریقوں سے مباح قرار دیا ہے تو کسی مکلف کا ان طریقوں کو تلاش کر کے اختیار کرنا کچھ نقصان دہ نہیں، ورنہ وہ تمام مشروع طریقوں میں نقصان دہ ہوتا۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ پہلا عقد عاقد کو مقصود نہیں تھا، اُس کا مقصود تو دوسرا عقد تھا تو پہلا عقد وسائل کے درجے میں تو آہی جائے گا اور وسائل بھی وسائل ہونے کی حیثیت سے شریعت میں مقصود ہیں، اور یہ بھی انہی میں سے ہے، لہذا اگر وسائل بحیثیت وسائل جائز ہیں تو جس مسئلے پر ہم گفتگو کر رہے ہیں، وہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور اگر اس کو منع کیا جائے تو سارے وسائل علی الاطلاق ناجائز ہونے چاہئیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وسائل علی الاطلاق ناجائز نہیں ہیں، بلکہ ان کے ممنوع ہونے کے لئے کوئی دلیل چاہئے۔ اسی طرح یہاں بھی دلیل کے بغیر انکو ممنوع نہیں کہا جائے گا۔

بلکہ یہاں ہمارے مسئلے میں ایک دلیل ایسی ہے جو ایسے عقد کو وسیلہ بنانے کی صحت پر اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شارع نے اس کی صحت کا قصد کیا ہے، اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ: ”ملی جلی کھجوروں کو درہموں سے بیچ دو، پھر درہموں سے جنیب کھجور خرید لو“ اب یہاں ملی جلی کھجوروں کو درہموں سے بیچنے کا مقصد درحقیقت یہی ہے کہ اس بیع کو ملی جلی کھجوروں کے بدلے جنیب کھجوریں حاصل کی جائیں، لیکن ایک مباح طریقے سے۔ اور جب مقصود یہ ہے تو چاہے دونوں عقد ایک شخص سے کئے جائیں، یا دو افراد سے دونوں میں کوئی

فرق نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ اور اگر کوئی کہے کہ عدم جواز کا قول سد ذرائع کے قاعدے پر مبنی ہے تو یہ بات یہاں مفید نہیں ہوگی، کیونکہ ذرائع کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

ایک قسم وہ ہے جنکا دروازہ بند کرنا باتفاق ضروری ہے، جیسے بتوں کو گالی دینا جبکہ یہ معلوم ہو کہ اس کے نتیجے میں (مشرکین کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی جائے گی....

دوسری قسم ان ذرائع کی ہے جن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا دروازہ بند نہیں کیا جائے گا، جیسے کوئی شخص یہ چاہے کہ میں اپنے غلے سے کوئی بہتر قسم کا غلہ خریدوں یا اس جنس سے ادنیٰ جنس کی کوئی چیز (زیادہ مقدار میں) خریدوں، اور اس غرض سے وہ یہ تدبیر کرے کہ اپنا سامان بیچ کر نقد حاصل کرے، تاکہ اس کے ذریعے اپنا مقصد حاصل کر سکے۔ بلکہ تمام تجارتوں کا حال یہی ہے کہ ان میں انسان کوئی سامان خریدنے کے لئے اپنے پیسے اس غرض سے خرچ کرتا ہے کہ اسے (بیچ کر) زیادہ پیسے حاصل ہوں۔

اور تیسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ان ذرائع کا دروازہ بند کیا جائے یا نہیں، اور ہمارا مسئلہ اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے، اور اسی میں بحث چل رہی ہے جس سے ابھی ہم فارغ نہیں ہوئے۔

یہ ہے خلاصہ ان دلائل کا جو اس مسئلے میں حیلہ اختیار کرنے کے جواز کی دلیل میں پیش کئے جاسکتے ہیں، جہاں تک دوسری جہت

(یعنی مالکی موقف) کا تعلق ہے، اُس کے دلائل مشہور، طے شدہ اور واضح ہیں، ان کا مطالعہ انہی کے مواقع پر کرنا چاہئے۔ لیکن یہاں ہمارا مقصد استدلال کی اس تقریر کا ذکر کرنا تھا جو (ہمارے ماحول میں) نئی ہے، کیونکہ لوگوں کو اس نقطہ نظر کے قائلین کی کتابوں سے براہ راست اس کا علم نہیں ہو سکا، وجہ یہ ہے کہ بلاد مغرب میں حنفیہ کی کتابیں نہ ہونے کے برابر ہیں، اسی طرح شافعیہ وغیرہ دوسرے مذاہب کی کتابوں کا حال ہے، اور چونکہ ایک ہی مذہب کے استدلال کی عادت پڑ جانے سے بعض اوقات طالب علم کے دل میں اپنے مذہب کے سوا دوسرے مذہب کے خلاف اس کے ماخذ کا پورا علم ہوئے بغیر ایک نفرت اور نکیر پیدا ہو جاتی ہے، اور اس سے ان ائمہ کے بارے میں اعتقاد میں شدت پیدا ہو جاتی ہے جن کی فضیلت، تقدم اور مقاصد شریعت سے بھرپور واقفیت پر لوگوں کا جماع رہا ہے۔“

یہ ہے حیلوں کے بارے میں وہ تفصیل جو فقہاء کرام نے بیان فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرام نے کتنی باریک بینی سے تمام باتوں کا تجزیہ کر کے ہر چیز کو اُس کے مناسب مقام پر رکھا ہے، ایسا نہیں کیا کہ جہاں حیلے کا نام آیا، انہوں نے غصے میں آکر اُس کی نوعیت کو دیکھے بغیر یہ فرما دیا کہ یہ صریح ربا سے بھی زیادہ حرام ہے، بلکہ جن حیلوں کو انہوں نے ناجائز کہا ہے، مثلاً عینہ، اُن کے لئے بھی زیادہ ترکروہ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، حرام کا لفظ بھی استعمال نہیں کیا، اور یہ تو کسی نے نہیں کہا کہ وہ ربا سے بھی زیادہ حرام ہے۔

بہر کیف! عینہ کے حیلے کے بارے میں تو راجح یہی ہے کہ وہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ناجائز ہے، چنانچہ کم از کم پاکستان اور شرق اوسط کے غیر سودی

بینکوں میں عینہ سے مکمل پر ہیز کیا جاتا ہے، (البتہ ملائیشیا میں جہاں اکثریت شافعی حضرات کی ہے، بعض بینکوں میں اسکا استعمال سنا گیا ہے) لیکن ربا سے بچنے کے لئے جائز حیلوں کا استعمال ہر دور میں رہا ہے۔

یہ درست ہے کہ جہاں دوسرے طریقے ممکن ہوں، وہاں محض حیلوں کو مستقل معمول بنانا کوئی اچھی حکمت عملی نہیں ہے، اسی لئے ہر طرح کے وسائل رکھنے والی حکومت سے خطاب کرتے ہوئے بندے نے اس پر تنقید کی ہے کہ وہ اربوں روپے کی سرمایہ کاری میں ایسی حکمت عملی اختیار کرے جو صرف حیلوں پر مبنی ہو، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جن حیلوں کو جائز قرار دیا گیا ہے، انہیں معمول بنانا شرعاً حرام ہے، بالخصوص ان افراد یا اداروں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں، چنانچہ اگر یہ کہا جاتا کہ حیلوں کو عادت بنانا نہیں چاہئے تو اس میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں تھی، لیکن فرمایا یہ گیا ہے کہ جائز حیلوں کو بھی معمول بنانا ناجائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسا حیلہ جسے فقہاء نے جائز کہا ہو، اگر اُسے معمول بنانا شرعاً ناجائز ہے تو اُس کی کیا حد ہوگی؟ بالفاظ دیگر کتنی مرتبہ وہ معاملہ کرنا جائز اور کتنی مرتبہ ناجائز کہلائے گا؟ جن فقہاء کرام نے حیلوں پر بحث کی ہے، اور جن کی کچھ عبارتیں اوپر گذری ہیں، ان میں سے کسی نے جواز کے لئے یہ شرط نہیں لگائی کہ ان حیلوں کو بطور معمول استعمال کرنا حرام ہے، اور سود سے زیادہ حرام ہے۔

بعض حضرات نے جائز حیلوں کو بھی معمول بنانے کے عدم جواز پر استدلال کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سیاق سے الگ کر کے نقل فرمائی ہے، اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حیلے کو عادت بنانا ممنوع ہے۔ جو عبارت نقل فرمائی گئی ہے، وہ یہ ہے:

’واعلم أن مثل هذا الحکم إنما یراد به ألا یجری

الرسم به وألا یعتاد تکسب ذلک الناس لا ألا یفعل

شیء منه أصلاً ولذلك قال عليه الصلاة والسلام

لبلال: بع التمر ببيع آخر ثم اشتر به.

لیکن ایسا لگتا ہے کہ اس عبارت میں چونکہ یہ فرمایا گیا تھا کہ: ”اس حکم کا منشا یہ ہے کہ اُس کو عادت نہ بنایا جائے“ اس لئے اسے یہ غور فرمائے بغیر اُسے نقل کر دیا گیا کہ ”هذا الحکم“ کا اشارہ کس حکم کی طرف ہے؟ اور عبارت کا پورا منشا کیا ہے؟ دراصل حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب یعنی حجۃ اللہ البالغہ شرعی احکام کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے۔ اس عبارت سے پہلے وہ ربا الفضل کی حرمت کی حکمت یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک ہی جنس کی چیز میں جید اور ردی (عمدہ اور ہلکی قسم) کی تفریق کر کے ہمیشہ عمدہ چیز کو استعمال کرنے کی فکر درحقیقت ترقہ اور عیاشی کی علامت ہے، اس لئے شریعت نے ان اجناس (گندم، جو، کھجور وغیرہ) میں جید اور ردی کا فرق ختم کرتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ ان اجناس کو آپس میں بیچو تو برابر سرا بر بیچو، تاکہ شریعت کا یہ مزاج ظاہر ہو کہ ہمیشہ عمدہ چیزیں استعمال کرنے کی فکر پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ انسان ہر وقت عمدہ چیزوں ہی کی فکر میں نہ پڑا رہے، اور اُن کی عادت نہ ڈال لے، لیکن یہ مقصد بھی نہیں ہے کہ عمدہ چیزوں کا استعمال بالکل ناجائز قرار دیدیا جائے، چنانچہ اگر کسی جائز طریقے سے عمدہ چیز حاصل کر لی جائے تو اُسے گناہ نہیں قرار دیا گیا، جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ کم درجے کی کھجور کو دراہم سے بیچ کر اُن دراہم سے اعلیٰ درجے کی کھجور خرید لو۔ تاہم چونکہ اُس زمانے میں دراہم سے خریداری کا رواج کم تھا، اور لوگ اجناس ہی کے ذریعے خریداری کرتے تھے، اس لئے عمدہ اجناس کی خریداری پر فی الجملہ روک عائد ہوگئی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت پڑھنے سے یہ مطلب بالکل واضح طور پر سمجھ میں آسکتا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

”والثانی: ربا الفضل، والأصل فیہ الحدیث

المستفيض ((الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل وسواء بسواء يدا يدا فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا يدا)) وهو مسمى بربا تغليظا وتشبيها له بالربا الحقيقى على حد قوله عليه السلام ((المنجم كاهن)) وبه يفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم ((لا ربا إلا فى النسئة)) ثم كثر فى الشرع استعمال الربا فى هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضا. والله أعلم

وسر التحريم أن الله تعالى يكره الرفاهية البالغة كالحريز والارتفاقات الموحجة إلى الإمعان فى طلب الدنيا كآنية الذهب و الفضة وحلى غير مقطع من الذهب وكالسوار والخلخال والطوق، والتدقيق فى المعيشة والتعمق فيها، لأن ذلك مراد لهم فى أسفل السافلين صارف لأفكارهم إلى ألوان مظلمة، وحقيقة الرفاهية طلب الجيد من كل ارتفاق والإعراض عن رديئه والرفاهية البالغة اعتبار الجودة والردانة فى الجنس الواحد.

وتفصيل ذلك أنه لا بد من التعيش بقوت ما من الأقوات والتمسك بنقد ما من النقود، والحاجة إلى الأقوات جميعها واحدة، والحاجة إلى النقود جميعها واحدة، ومبادلة إحدى القبيلتين بالأخرى من أصول

الارتفاقات التي لا بد للناس منها، ولا ضرورة في مبادلة شيء بشيء يكفي كفايته، ومع ذلك فأوجب اختلاف أمرجتهم وعاداتهم أن تتفاوت مراتبهم في التعيش، وهو قوله تعالى ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا﴾ فيكون منهم من يأكل الأرز والحنطة ومنهم من يأكل الشعير والذرة ويكون منهم من يتحلى بالفضة.

وأما تميز الناس فيما بينهم بأقسام الأرز والحنطة مثلا واعتبار فضل بعضها على بعض وكذلك اعتبار الصناعات الدقيقة في الذهب وطبقات عياره فمن عادة المسرفين والأعاجم والإمعان في ذلك تعمق في الدنيا، فالمصلحة حاکمة بسد هذا الباب. وتفطن الفقهاء أن الربا المحرم يجري في غير الأعيان الستة المنصوص عليها، وأن الحكم متعدّ منها إلى كل ملحق بشيء منها، ثم اختلفوا في العلة (إلى قوله.....) واعلم أن مثل هذا الحكم إنما يراد به ألا يجري الرسم به وألا يعتاد تكسب ذلك الناس لا ألا يفعل شيء منه أصلا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لبلال ((بيع التمر ببيع آخر ثم اشتر به)).

(حجة الله البالغة ج ۲ ص ۲۸۳ إلى ۲۸۷ ط: قديمي)

ملاحظہ فرمائیے کہ اس عبارت کا زیر نظر مسئلے سے کیا تعلق ہے؟ لیکن صرف

یہ بات دیکھ کر کہ شاہ صاحبؒ نے کسی چیز کی عادت ڈالنے سے بچانے کو حکم کی حکمت قرار دیا ہے، ایک نامکمل عبارت سیاق سے الگ کر کے نقل فرمادی گئی ہے، اور اس بات پر غور نہیں فرمایا گیا کہ یہاں حیلوں کو معمول بنانے کے مسئلے کا ذکر ہی نہیں ہے، بلکہ اجناس کے باہم تبادلے میں کمی زیادتی کا ذکر ہے کہ چونکہ اسکو عادت بنانا شریعت کو پسند نہیں ہے، اس لئے اسکو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ حجۃ اللہ البالغہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے احکام شرعیہ کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے، اور حکمتوں کا معاملہ یہ ہے کہ اول توجو حکمتیں قرآن و سنت میں منصوص نہیں ہیں، اُن کے بیان میں آراء مختلف ہو سکتی ہیں، دوسرے حکمتوں پر احکام کا دار و مدار ہرگز نہیں ہوتا۔ چنانچہ خود حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کے مقدمے میں اس کی تصریح فرمادی ہے۔ ارشاد ہے:

”نعم كما أوجبت السنة هذه وانعقد عليها الإجماع
فقد أوجبت أيضا أن نزول القضاء بالإيجاب والتحریم
سبب عظیم فی نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح
لإثابة المطیع وعقاب العاصی... وأوجبت أيضا أنه
لایحل أن يتوقف فی امتثال أحكام الشرع إذا صححت
بها الروایة علی معرفة تلك المصالح.“

(حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳)

”ہاں! سنت نے جس طرح یہ بات واجب کی ہے، اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ کسی چیز کے مباح یا حرام ہونے کا فیصلہ آجانا مصالح سے قطع نظر، بذات خود فرماں بردار کو ثواب اور نافرمان کو عذاب دینے کا

سبب ہوتا ہے، اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ جب شریعت کے احکام صحیح روایت سے ثابت ہو جائیں تو ان کو ان مصالح کی معرفت پر موقوف کر دینا حلال نہیں ہے۔“

ورنہ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حکمتوں کو احکام کا دار و مدار قرار دیا جائے تو اسی ربا کی بحث میں حضرت نے سود کی حرمت کی حکمت مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

”و كذلك الربا، وهو القرض على أن يؤدي اليه أكثر أو أفضل مما أخذ سحت باطل فإن عامة المقترضين بهذا النوع هم المفاليس المضطرون، وكثيرا ما لا يجدون الوفاء عند الأجل فيصير أضعافا مضاعفة لا يمكن التخلص منه أبدا.“ (أيضا ج ۲ ص ۲۸۳)

”اسی طرح ربا کا معاملہ ہے جسکی حقیقت یہ ہے کہ اُس میں اس شرط پر قرض دیا جاتا ہے کہ مقروض اُس سے زیادہ یا اُس سے بہتر ادائیگی کرے، یہ حرام اور باطل ہے، کیونکہ اس طرح کا قرض لینے والے عام طور پر مفلس مجبور لوگ ہوتے ہیں، اور بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ میعاد ادائیگی کے وقت ان کے پاس پوری رقم دینے کو نہیں ہوتی، اس طرح وہ سود و گنا چوگنا ہو جاتا ہے۔“

ظاہر ہے کہ اس عبارت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قرض لینے والا اگر دولت مند ہو، اور میعاد کے وقت ادائیگی کی طاقت رکھتا ہو تو اُس سے سود وصول کرنا جائز ہے۔ لہذا حکمتوں کے بیان میں کسی اشارے سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط کرنا اصول کے خلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس حیلے کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے، اُسے دوسرے ذرائع کی موجودگی میں عام معمول بنانا مستحسن تو نہیں ہے، لیکن اسے حرام کہنا بھی غلط ہے، بالخصوص اُن افراد یا اداروں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں۔ چنانچہ اکثر دینی مدارس تملیک کے حیلے ہی پر چل رہے ہیں، لیکن اگر یہ حیلہ تمام ضروری شرائط کے ساتھ اختیار کیا جائے تو یہ کسی نے نہیں کہا کہ وہ معمول بنانے کی وجہ سے ناجائز ہو گیا ہے۔ پھر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا وہ فتویٰ ہم بالکل شروع میں نقل کر کے آئے ہیں جس میں ایک ایسے حیلے کو معمول بنانے کی تجویز پیش کی گئی ہے جسے کم از کم الفاظ میں مشکوک ہی کہا جاسکتا ہے، ورنہ اُس میں زیادہ تر احتمالات عدم جواز ہی کے نکلتے ہیں۔

اسی طرح ہندوستان میں مسلمانوں کو قرض کی سہولت فراہم کرنے کے لئے کچھ ادارے قائم کرنے کی کوشش کی گئی۔ اُنہی میں سے ایک تجویز اکابر کے سامنے آئی۔ یہ تجویز اور اُس کے بارے میں ماضی قریب کے اکابر علماء دیوبند کا ایک فتویٰ ملاحظہ فرمائیے۔ کفایۃ المفتی میں ہے:

”سوال۔ اگر ایسی کمیٹی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو درست رکھے، اور مہاجنوں کے ظلم سے محفوظ رکھے اور اس مقصد سے مسلمانوں کو بلا سودی قرضہ دے اور اس کے حسب ذیل اصول مقرر کرے:

(۱) یہ کمیٹی ایک کاغذ تیار کرتی ہے جسکی قیمت مقدار قرض کے اعتبار سے مختلف ہوگی، مثلاً دس روپے کے لئے ۴ (آئے) اور پچیس روپے کے لئے ۸ (آئے) پچاس روپے کے لئے ۱۰ (یعنی ایک روپیہ) علیٰ ہذا القیاس۔ جس طرح سرکاری اسٹامپ کاغذ پر وثیقہ لکھا جاتا ہے، اگرچہ بلا سود ہی کیوں نہ ہو۔

(۲) جو شخص اس کمیٹی سے یہ کاغذ خرید لیگا اس کو یہ کمیٹی اس کے طلب پر قرض دیگی۔

(۳) یہ کمیٹی اپنا ایک مسجل (رجسٹرار) مقرر کرتی ہے جس کے ہاں اس وثیقہ کی رجسٹری ہوگی۔ اور رجسٹری کرانے کی ایک قلیل رقم مقروض کو رجسٹرار کے ہاں داخل کرنی ہوگی، تاکہ رجسٹرار کے دفتر کا خرچ اس سے چل سکے۔

(۴) یہ کمیٹی اپنا ضابطہ یہ بھی مقرر کرتی ہے کہ سال بھر سے زیادہ مدت قرض نہیں ہے، اس کے بعد اگر کوئی مدیون قرض کو اپنے ذمہ رکھنا چاہتا ہو تو یہ جدید قرض سمجھا جائے گا، اور اس کو نمبر (۱) اور نمبر (۲) کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔ (یعنی دوبارہ کاغذ خریدنے ہونگے)

تو اب سوال یہ ہے کہ اس کمیٹی کا ان ضوابط کے ساتھ قائم کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ معاملہ درست ہے یا نہیں؟ بینوا تو جروا۔ المستفتی (مولانا) عبدالصمد رحمانی (مولگیری)

(جواب از مولوی سہول عثمانی) کمیٹی مذکورہ بالا مسلمانوں کے لئے بہت مفید ہے، اور اس میں شرعاً کوئی خرابی نہیں، اور یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اور کمیٹی کا کاغذ مذکورہ بالا کو بیع کر کے قرض دینا ”بیع جبر منفعة“ ہے ”قرض جبر منفعة“ نہیں ہے۔ جیسا کہ شامی جلد ۴ ص ۱۹۴ میں ہے: ”فبان تقدم البيع بأن باع المطلوب معه المعاملة من الطالب ثوبا قيمته عشرون دينارا بأربعين دينارا ثم أقرضه ستين دينارا أخرى حتى صار له على

المستقرض مائة دينار وحصل للمستقرض ثمانون
دينارا ذكر الخصاف أنه جائز -- وهذا مذهب محمد بن
سلمة إمام (إلى أن قال) وكان شمس الأئمة الحلواني
يفتى بقول الخصاف وابن سلمة ويقول: هذا ليس
بقرض جر منفعة بل هذا بيع جر منفعة وهو القرض --
انتهى مختصرا.

محمد سہول عثمانی، پرنسپل مدرسہ شمس الہدی پٹنہ ۱۴ ربیع الاول
۱۳۴۵ھ (واضح رہے کہ حضرت مولانا محمد سہول عثمانی صاحب
رحمۃ اللہ علیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے قریبی شاگردوں
میں سے تھے۔)

الجیب مصیب۔ محمد عثمان غنی غفرلہ، ناظم امارت شرعیہ صوبہ بہار
واڑیہ پھلواری شریف پٹنہ ۲۶-۳-۴۵ھ

أصاب من أجاب۔ سید محمد قاسم رحمانی

ان فتوے پر شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ

علیہ نے ان الفاظ کے ساتھ تصدیق فرمائی ہے:

”یہ کمیٹی اس طرح پر جائز ہے اور جہاں تک میں سمجھ سکتا
ہوں، اس میں کوئی منظور شرعی نہیں ہے، اس لئے اس طرح
مسلمانوں کی خبرگیری کرنے میں بہت زیادہ ثواب کی امید ہے۔
واللہ اعلم۔ حسین احمد (جانغین شیخ الہند)

اور آگرہ کے مفتی ثار احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ اضافہ فرمایا ہے:

”صورتِ مسئلہ میں مسلمانوں کی بہبودی کے خیال سے کمیٹی مانا
جس کو دوسرے لفظوں میں مجلس بھی کہہ سکتے ہیں، فعل محمود ہے۔

اس میں عدم جواز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کمیٹی کا کوئی کاغذ قیمت سے فروخت کرنا اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ تجارت کاغذ ایک لاکھ میں فروخت کیا جاسکتا ہے۔ فتح القدر میں ہے: ”ولو باع کاغذة بألف یجوز ولا یکره“ قرآن میں ہے ”ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم۔“ کاغذ پر مال کی تعریف صادق آتی ہے۔ بحر الرائق میں ہے ”ما یمیل إلیہ الطبع ویمکن ادخاره“ کاغذ پر یہ تعریف صادق آتی ہے۔ کمیٹی اگر کچھ ضوابط اپنی بقا و مضبوطی کے لئے بنائے تو جو قواعد شریعت کے خلاف نہ ہوں سب جائز ہیں۔ واللہ اعلم۔ ثار احمد عفا اللہ عنہ۔ مفتی آگرہ جامع مسجد ۶ نومبر ۱۹۲۵ء۔ جمعہ۔“

اور حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تحریر

فرمایا کہ:

”بحکم ”إنما الأعمال بالنیات“ نیک نیتی ہے۔ لہذا جائز ہے۔ المفتی ابو الوفا ثناء اللہ کفاه اللہ۔ امرتسر۔“

البتہ حضرت مولانا مفتی کفایۃ اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتیاط فرمائی کہ اس کاغذ کی خریداری اور رجسٹرار کی فیس کو صرف دفتری اخراجات تک محدود رکھنے اور جو رقم اس سے بچ جائے، اُسے صدقہ کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن وہ بھی اس لئے کہ یہ کمیٹی لوگوں کے چندے سے قائم کی جائے گی۔ چنانچہ فرمایا کہ:

”ہو الموفق: اس کمیٹی کا سرمایہ غالباً چندہ سے حاصل کیا جائے گا، پس اس کے کاغذوں کی قیمت کا منافع اور رجسٹرار کی فیس کا بچا ہوا اور روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کے لئے رکھا

جائے، اور مالکان سرمایہ کو حصہ رسدی تقسیم نہ کیا جائے، نہ از روئے قواعد ان کو طلب کرنے کا حق دیا جائے، اور فاضل منافع کو کسی وقت بھی مالکان سرمایہ کا حق قرار نہ دیا جائے، بلکہ بصورت کمیٹی کا کاروبار ختم کرنے کے بقیہ منافع کو غربا پر تقسیم کر دینے کا قاعدہ مقرر کر دیا جائے، اور کوئی صورت اس میں شخصی انتفاع بالقرض کی نہ ہوتی ہو تو اس میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔
واللہ اعلم۔ محمد کفایت اللہ غفرلہ، مدرسہ امینیہ، دہلی۔“

(کفایت المفتی ج ۸ ص ۱۳۰، ۱۳۱)

ظاہر ہے کہ قرض دینے کے لئے صرف ایک کاغذ کی اتنی قیمت وصول کرنا جو اُس کی مالیت سے زائد ہو، اور اُس قیمت کو قرض کی مقدار کے ساتھ بڑھانا، اور سال بھر گزر جانے کے بعد بھی اگر قرض ادا نہ ہو تو دوبارہ اُس کاغذ کی خریداری کو ضروری قرار دینا یہ سب حیلے ہی تھے، لیکن ان بزرگوں نے ان حیلوں کو نہ صرف جائز سمجھا، بلکہ اُسے کمیٹی کا مستقل طریق کار قرار دے کر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی فرمایا کہ اس میں مسلمانوں کی خبرگیری کی وجہ سے ثواب کی امید ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر بعد میں مسلم فنڈ قائم ہوا۔ وہاں بھی یہ سوال اٹھا کہ کاغذ کی ایسی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا کہ یہ طریقہ شرعاً جائز نہیں ہے، اور ناجائز حیلہ ہے۔ اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

”عقودِ مالیہ میں احد العاقدین کو کچھ زیادتی حاصل ہو جائے، اگرچہ مثلیات ہی میں ہو، اس میں بھی دو صورتیں ہیں، کبھی وہ زیادتی حرام ہوتی ہے اور کبھی حلال۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اعلیٰ قسم کی کھجوریں لائی گئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا: ”کیا وہاں کی سب کھجوریں ایسی ہی

ہوتی ہیں؟“ عرض کیا: ”نہیں، دو صاع یہ معمولی کھجوریں دے کر ایک صاع اعلیٰ کھجوریں لی جاتی ہیں۔“ ارشاد فرمایا: ”ارے یہ تو سود ہے۔“

حدیث مشہور میں چھ چیزوں کو فرمایا گیا: مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا۔ ان میں کھجوریں بھی ہیں، پھر اس کی ترکیب بیان فرمائی کہ اعلیٰ کھجور روپے کے عوض میں خرید لو، مثلاً ایک روپیہ کی ایک صاع اور وہ پھر بائع اس روپے کے عوض تم سے دو صاع معمولی کھجور لے لے۔ حال تو یہی رہا، ادھر ایک صاع ادھر دو صاع جس کی ممانعت ہے، لیکن ایک صاع دو صاع کا براہ راست معاملہ نہیں کیا گیا، بلکہ دونوں طرف کھجوریں روپے سے خریدی گئیں۔

حضرت امام بخاریؒ نے ”کتاب الخلیل“ میں ”قسانی بعض الناس“ فرما کر متعدد اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے صرف مال کو دیکھا، لیکن یہ غور نہیں فرمایا کہ درمیان میں کوئی حائل بھی ہے۔ بیع کی قیمت عائدین کی رضامندی پر ہے، جو کچھ طے ہو جائے۔ ایک چادر حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غالباً ستائیس اونٹوں میں خریدی تھی۔

اگر کوئی فرد یا جماعت سود سے بچنے کی نیت کرے اور اس کا اظہار بھی کر دے تو اس کے اظہار رائے کے خلاف رائے قائم کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟ ہلا شققت قلبہ؟ حدیث پاک میں ہے: ”لکل امریء ما نوى“ فقہ میں ہے: ”الأمواد بمقاصدھا“ اس لئے سود حاصل کرنے کے لئے کوئی حیلہ اور

تدبیر اختیار کرنا ممنوع ہے، اور سود سے بچنے کے لئے تدبیر اختیار کرنا درست ہے۔ نماز جیسی عبادت بلکہ امّ العبادات بھی نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے منہ پر پھینک کر ماری جاتی ہے، اور اس کا ثمرہ ویل ملتا ہے۔ ”فویل للمصلین“ الآیۃ۔ ہجرت بھی قابل قبول نہیں ہوتی۔ جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ ماجور ہے، جب دو معاملے ہوں، ایک قرض کا جس کا تعلق روپے و رہن سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاغذ، فارم سے ہے۔ اور دونوں شرعا درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت اقدس مولانا تھانویؒ نے حوادث الفتاویٰ میں حصہ ثانیہ ص ۱۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے۔

(الجواب) منی آرڈر مرکب ہے دو معاملہ سے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے۔ دوسرا اجارہ جو فارم پر لکھنے اور روانہ کرنے پر بنام فیس کے لی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے۔ اور چونکہ اس میں ابتلائے عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب ہے۔ فقط ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اگر صفقة فی صفقة کا اشکال ہو تو منی آرڈر میں بھی ہے۔ پس فنڈ سے روپیہ لینے میں دو معاملے ہیں۔ ایک دهن بالقرض یا قرض بالرهن، اس کا تعلق روپے سے ہے، اور شیء مرہون زیور وغیرہ سے ہے۔ دوسرا معاملہ بیع ہے، اس کا تعلق کاغذ فارم معاہدہ نامہ سے ہے، دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں، پس مجموعہ بھی درست ہے۔

رہی یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے، سو بعض کی اپنی اصلی مالیت کے اعتبار سے گو کم قیمت ہو، مگر کسی صفتِ خاصہ کی وجہ سے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹامپ مختلف قیمتوں کے ہوتے ہیں۔ خود اتنی مالیت کے نہیں مگر ان کے ذریعہ عدالتی کارروائی کی جاتی ہے۔ اسلئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ فارم چاہے کتنا ہی کم قیمت سہی، مگر اس کے ذریعہ قرض ورہن کا معاملہ سہل و آسان ہو جاتا ہے، اسلئے اگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی اشکال نہیں۔

حضرت تھانویؒ نے منی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ ابتلاء عام بھی بیان فرمائی ہے، مگر اول تو وہ پہلی علت کی وجہ سے جائز فرما چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ ابتلاء عام حرام کو حلال کرنے میں مؤثر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابتلاء عام درجہ علت میں نہیں بلکہ موقع مصلحت میں ہے۔ اصل علت وہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔“

(فتاویٰ محمودیہ ج ۴ ص ۲۲۶ تا ۲۲۷: قدیم)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ربا سے بچنے کیلئے اگر کوئی جائز حیلہ کیا جائے تو اُسکو فقہاء حنفیہ نے بالکل جائز قرار دیا ہے۔ غیر سودی بینکاری میں کوئی ایسا حیلہ نہیں ہوتا جسے عینہ کہا جاسکے، یہاں تک کہ قلب الدین کے جو حیلے اوپر صراحتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے منقول ہیں، انہیں بھی غیر سودی بینکاری میں استعمال نہیں کیا جاتا۔ جو حیلے اختیار کئے گئے ہیں، وہ سب شرعی جواز کی حدود میں رہ کر ہی اختیار کئے گئے ہیں، اور انہیں ناجائز قرار دینا فقہاء کرامؒ کی مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں درست نہیں ہے۔

مراہجہ کا عملی طریق کار

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مراہجہ موجدہ جس میں بائع اور مشتری دونوں کا مقصد واقعی خرید و فروخت ہو، اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی حیلہ نہیں ہے، بلکہ بیع کی ایک مستقل قسم ہے جس کے جواز پر جمہور فقہاء امت متفق رہے ہیں۔

البتہ غیر سودی بینکوں کے کاروبار میں وہ دیکھنے میں جو ایک حیلہ نظر آتا ہے، اُس کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے پاس اپنے گودام میں کوئی مال نہیں ہوتا، اور نہ وہ کسی ایک چیز کی تجارت کرتا ہے، بلکہ اُس کے پاس مختلف اشیاء کے خریدار آتے ہیں، اور جس چیز کا خریدار آیا، بینک وہی چیز خرید کر اُس کو بیچ دیتا ہے، اور اس خریداری کے لئے بھی اسی شخص کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے، اور وہ بازار سے وہ چیز بینک کے لئے خریدتا ہے، پھر بینک سے ادھار خرید لیتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ان دو وجہوں سے اس معاملے کو ایک ناجائز حیلہ کہا جاسکتا ہے؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک کے پاس کوئی سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ اُس کے پاس جس چیز کا گاہک آتا ہے، اُسے خرید کر گاہک کو بیچتا ہے، ظاہر ہے کہ اگر خرید کر اپنی ملکیت اور ضمان میں لا کر بیچے تو اس پر کوئی فقہی اشکال نہیں ہو سکتا۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دیوبند میں یہی سوال پوچھا گیا تھا۔ یہ سوال اور جواب درج ذیل ہے:

”سوال (۷۳۵) موجودہ وقت میں تجارت کا عام طور پر یہ قاعدہ ہو رہا ہے کہ لوگ اپنے کو تاجر بتلاتے ہیں، اور کسی کسی چیز کی

تجارت بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن باقاعدہ دوکان وغیرہ نہیں رکھتے، جب کوئی فرمائش کسی شخص کی آتی ہے تو بازار سے مال خرید کر اس پر اپنا نفع قائم کر کے خریدار کو بھیج دیتے ہیں، کیا یہ منافع جائز ہے؟

(الجواب) اگر اس میں کوئی دھوکہ نہ کیا جائے اور یہ نہ کہا جائے کہ یہاں کے بازار کا یہی نرخ ہے تو منافع جائز ہے۔ البتہ بہت زیادہ نفع اس پر لگا کر بہت گراں فروخت کرنا مروّت کے خلاف ہے۔ اس لئے اچھا نہیں۔ اور فتاویٰ بزازیہ میں بعض ائمہ حنفیہ سے زیادہ گراں فروخت کرنے کی کراہت نقل کی ہے۔“
(امداد المفتین ص: ۸۴۴)

وکالت کا مسئلہ

اب یہ دیکھنا ہے کہ خریدار ہی کو اپنے لئے خریداری کا وکیل بنانے کی کیا حیثیت ہے؟

یہاں پہلی بات تو یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ گاہک ہی کو وکیل بنانے کا طریق کار ہمیشہ اختیار نہیں کیا جاتا، بہت سی صورتوں میں بینک براہ راست خریداری کر کے گاہک کو بیچتا ہے، اور غیر سودی بینکوں کے شریعہ بورڈ بکثرت اپنے اپنے اداروں پر زور دیتے ہیں کہ وہ جہاں تک ہو سکے براہ راست خریداری کریں، گاہک کو وکیل نہ بنائیں۔ اور اب رفتہ رفتہ یہ رجحان پیدا بھی ہو رہا ہے۔ دوسری بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ کا جو اجلاس سن ۱۹۸۲ء میں اس طریق کار پر غور کرنے کے لئے ہوا تھا، اُس کی قرارداد میں اگرچہ یہ بات درج نہیں تھی، لیکن حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جب مجلس کا یہ فیصلہ ”احسن

الفتاویٰ‘ میں شائع فرمایا تو اس کے حاشیہ پر یہ نوٹ بھی لکھا کہ:
 ”مجلس نے یہاں یہ اضافہ بھی کیا تھا جو غالباً سہواً تحریر سے رہ گیا
 ہے۔ بینک عمیل کے قبضے کی تصدیق کے لئے اپنا کوئی نمائندہ
 بھیجے گا جو قبضہ ثابت ہونے پر اُس کا سرٹیفکیٹ دے گا۔“

(احسن الفتاویٰ ج: ۷ ص: ۱۱۹)

حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم العالی نے بھی حضرت مفتی
 صاحب قدس سرہ کی اس بات کی بنیاد پر یہ فرمایا ہے کہ چونکہ اس پر عمل نہیں ہو رہا، اس
 لئے ”بینک کی اس عملی شق پر ظاہر ہے کہ اطمینان نہیں کیا جاسکتا۔“

(جدید معاشی مسائل ص: ۱۵۷)

چونکہ اس مجلس کے انعقاد کو ایک عرصہ گزر چکا ہے، اور سوائے اس تحریر کے
 اُس کا کوئی اور ریکارڈ بھی موجود نہیں ہے، اس لئے بہت ذمہ داری سے کچھ کہنا تو
 مشکل ہے، لیکن جہاں تک مجھے یاد ہے، بات یہ نہیں تھی کہ بینک کا کوئی نمائندہ قبضے کی
 تصدیق کرے، بلکہ یہ تھی کہ وہ جائے، اور خود خریداری کرے، یعنی توکیل کی ضرورت
 نہ ہو۔ اور یہ بات دوران گفتگو آئی ضرور، لیکن اسے چونکہ ایک لازمی شرط نہیں سمجھا
 گیا، بلکہ توکیل کی اجازت دی گئی، اس لئے تحریر میں نہیں آئی، اور جب تمام حضرات
 نے دستخط کئے تو کسی نے اُس وقت اس پر اشکال نہیں کیا۔ لیکن اگر واقعی مجلس کی تحریر
 میں یہ لکھنا طے ہوا ہو، اور سہواً لکھنے سے رہ گیا ہو، تب بھی ظاہر ہے کہ معاملے کا جواز
 اس پر موقوف نہیں تھا، بلکہ اطمینان کے حصول کے لئے اسکو ذکر کرنا پیش نظر ہوگا۔ اور
 اگر یہ اطمینان کسی اور ذریعے سے حاصل ہو جائے، تب بھی مسئلے کی شرعی حیثیت پر کوئی
 فرق نہیں پڑتا۔ اور اب اس اطمینان کو حاصل کرنے کے لئے غیر سودی بینکوں کے
 نگران اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ جہاں قبضے میں شبہ کی گنجائش ہو، وہاں وہ خود
 یا کسی نمائندے کو بھیج کر خریداری اور قبضے کا اطمینان کریں، کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ

جس چیز پر مراجمہ ہو رہا ہے، وہ نہ صرف بینک کی ملکیت میں آئے، بلکہ وکیل کے واسطے سے اُس کے قبضے اور ضمان میں بھی آئے، اور بعد میں وکیل اُسے باقاعدہ ایجاب و قبول کے ذریعے بینک سے خریدے۔ ایسی صورت میں میں نہیں سمجھتا کہ اس کے جواز میں کوئی اشکال ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب، جنہوں نے غیر سودی بینکاری کے خلاف فتویٰ دیا ہے، اس صورت کے جواز کو تسلیم فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

”پھر اگر کوئی شخص یا ادارہ ایسا نہیں کر سکتا کہ پہلے وہ اس چیز کو بازار سے اپنے لئے خریدے اور قبضہ و ملکیت کے بعد آگے ضرورت مند کو دیدے تو وہ اس ضرورت مند کے ساتھ ایک معاہدہ وکالت طے کرے، اس معاہدے کے تحت وہ شخص اس ادارہ وغیرہ کا وکیل بن کر بازار سے اپنی مطلوبہ چیز اپنے مؤکل کے لئے خرید کر اس پر قبضہ کر لے، پھر اس سے اپنی ضرورت کے تحت نئے عقد کے ساتھ اپنے لئے خریدے، ایسا کرنا شرعاً درست ہے۔ لیکن یہاں یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ اس شخص کی یہاں دو جدا جدا حیثیتیں ہیں کہ یہ شخص اولاً اس ادارے یا فرد کا وکیل ہو کر بازار سے اپنے مؤکل کے لئے خریداری کرے اور اس بیع کے مکمل ہونے کے بعد وہ چیز مؤکل کی ملکیت اور قبضہ میں دے دے، اس کے بعد اگر اسے ضرورت ہو تو نئے عقد کے ساتھ جدا گانہ ایجاب و قبول کر کے وہ چیز اپنے لئے خریدے۔ اس دوسرے عقد میں یہ شخص وکیل نہیں رہے (گا)، بلکہ مشتری کی حیثیت ہوگی۔ اگر ان دونوں حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر عقد کیا جائے تو درست ہے ورنہ دونوں عقود ایک عقد میں جمع۔“

ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہو جائے گا۔“

(حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب کا فتویٰ، صفحہ ۷)

اس طریق کار کا جواز اصولی طور پر تسلیم کرتے ہوئے حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے جس وجہ سے اس طریقے کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

”اس معاہدہ میں ”ربح ما لم یضمن“ کی بہت بڑی قباحت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک (کا) گاہک کے ساتھ مراہجہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہوتا ہے“ (ص: ۱۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مراہجہ کا معاملہ کبھی تعاطی کے ساتھ نہیں ہوتا۔ افسوس ہے کہ جس طرح غیر سودی بینکوں میں مراہجہ کا معاملہ انجام پاتا ہے، اُس کی پوری تفصیل کی ان حضرات کو صحیح اطلاع نہیں پہنچی جس کی وجہ سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اس لئے اب ہم اس پہلو کی طرف آتے ہیں کہ آیا اس طریق کار کی عملی تطبیق میں واقعی وہ نقائص ہیں جو بیان کئے گئے ہیں، اور جن کی وجہ سے اسکو ناجائز قرار دیا جائے؟ چنانچہ اب ہم ان باتوں کی حقیقت ایک ایک کر کے ذکر کرتے ہیں۔

کیا مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے؟

سب سے پہلے تو اسی بات کی وضاحت ضروری ہے کہ کیا واقعی غیر سودی بینکوں میں مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے، جیسا کہ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں میں کبھی تعاطی کے ذریعے مراہجہ نہیں ہوتا۔ میرے علم میں کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جو مراہجہ میں تعاطی کو استعمال کرتا ہو۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے شاید یہ بات اُس تحریر پر بھروسہ کر کے لکھی ہے جو بعد میں ”مروّجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع

ہوئی ہے، کیونکہ اُس میں بھی فرمایا گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں مراہجہ تعاطی کے ذریعے ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حضرات کو یہ مغالطہ کیسے لگا کہ مراہجہ تعاطی کے ذریعے ہوتا ہے؟ غور کرنے سے اندازہ ہوا کہ ان حضرات نے میرے ایک عربی مقالے کے غلط اردو ترجمے پر انحصار فرما کر یہ مفروضہ قائم فرمایا کہ ان بینکوں میں مراہجہ تعاطی سے انجام پاتا ہے۔

ہوا یہ تھا کہ کویت میں ایک فقہی مذاکرہ منعقد ہوا تھا جس میں مجھے بیع تعاطی اور بیع الاستجرار کے موضوع پر مقالہ لکھنے کی دعوت دی گئی تھی، میں نے جب اس موضوع پر مقالہ لکھا تو مجھے یہ خطرہ ہوا کہ کہیں غیر سودی بینک تعاطی کا جواز دیکھ کر مراہجہ میں اُس پر عمل شروع نہ کر دیں۔ اگرچہ تعاطی مراہجہ میں بھی فی نفسہ جائز تھی، لیکن بینکوں میں اُس کے استعمال میں کئی قباحتوں کا خطرہ تھا، اس لئے اُس مقالے میں نے یہ لکھا کہ اگرچہ تعاطی سے بھی بیع منعقد ہو جاتی ہے، لیکن غیر سودی بینکوں میں جو مراہجہ ہوتا ہے، اُس میں تعاطی پر عمل کرنا بوجہ مناسب نہیں ہے۔ تمام حاضرین نے اس سے اتفاق بھی کیا۔ بات یہ نہیں تھی کہ غیر سودی بینک تعاطی پر عمل کر رہے تھے، اور میں نے مقالے میں ان کے اس عمل پر تنقید کی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات محض اس اندیشے کی وجہ سے لکھی گئی تھی کہ کہیں یہ ادارے سہولت پسندی کے شوق میں تعاطی پر عمل شروع نہ کر دیں۔ چنانچہ اس مقالے میں میں نے کہیں یہ نہیں کہا کہ اسلامی بینکوں میں مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام دیا جاتا ہے، بلکہ یہ کہا کہ جو مراہجہ بینکوں میں ہو رہا ہے، اُس کو تعاطی کے ذریعے انجام دینا مناسب نہیں ہے۔ میرا یہ مقالہ عربی زبان میں تھا، اور میری کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیة معاصرة“ کی پہلی جلد میں موجود ہے۔ اُس کے الفاظ یہ ہیں:

”ومن هنا يظهر أن العمل بالتعاطی فی عقود المرابحة“

التي تجرى في المصارف الإسلامية مما لا ينبغي.

(بحوث في قضايا فقهية معاصرة ج ۱ ص ۵۶)

اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے:

”یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو مراہجہ کے جو عقود ہو رہے ہیں، ان میں تعاطی پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔“

لیکن میرے اس عربی مقالے کا اردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے جو انہی کے مرتب کردہ فقہی مقالات میں میری نظر ثانی کے بغیر چھپا ہے۔ اُس میں میرے مذکورہ بالا جملے کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے:

”اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام دیئے جاتے ہیں، وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔“

اس میں خط کشیدہ حصے میں میری اوپر کی عربی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے فاضل مترجم سے چوک ہوگئی۔ مذکورہ عبارت میں ”التي تجرى في المصارف الإسلامية“ مراہجہ کی صفت ہے نہ کہ تعاطی کی، ورنہ ”التي“ مؤنث کے بجائے ”الذی“ مذکر استعمال ہوتا۔ کہا یہ نہیں گیا کہ ”اسلامی بینکوں میں عقود مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام دیئے جاتے ہیں“ بلکہ کہا یہ گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں جو مراہجہ جاری ہے، اُس میں تعاطی کی تجویز مناسب نہیں ہے۔ کتاب ”مروّجہ اسلامی بینکاری“ کے فاضل مؤلفین نے (صفحہ ۲۳۸ پر) اسی غلط ترجمے پر بھروسہ کر کے یہ فرمادیا کہ اسلامی بینکوں کا معمول یہی ہے کہ وہ تعاطی کی بنیاد پر مراہجہ کا عقد کرتے ہیں۔

اس غلط فہمی کی ذمہ داری غیر محتاط ترجمے پر تو بیشک عائد کی جاسکتی ہے، لیکن کیا فتویٰ جاری کرنے والوں پر یہ ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کہ وہ عربی کتابوں کے

اُردو ترجموں کے بجائے اصل عربی کتابوں کی مراجعت کر کے دیکھیں؟ فقہ کی بہت سی کتابوں کے اُردو ترجمے ہو چکے ہیں، کیا کوئی ذمہ دار منشی صرف اُردو ترجمے دیکھ کر کوئی فتویٰ جاری کر سکتا ہے؟ بالخصوص جب اُردو ترجمے کی اُس بات پر کسی معاملے کی شرعی حیثیت کا دارومدار ہو؟ پھر اگر عربی عبارت میں بھی کوئی اجمال تھا جس کی وجہ سے فاضل مترجم کو بھی مغالطہ لگ گیا تو کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ واقعے کی پوری تحقیق کر لی جاتی؟

بہر کیف! یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اگرچہ تعاطی سے بھی بیع درست ہو سکتی ہے، لیکن میری معلومات کی حد تک کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جس میں مراہجہ کا عقد تعاطی کے ذریعے انجام دیا جاتا ہو۔ لہذا یہ اعتراض بالکل غلط اور واقعے کے سراسر خلاف ہے۔

مراہجہ کے وقت، لاگت اور قیمت کا تعین

تطبیقی اعتبار سے دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ:

”مروّجہ اسلامی بینکوں میں رائج ”مراہجہ“ اور ”مراہجہ فقہیہ“ میں کوئی مماثلت نہیں۔ مراہجہ فقہیہ میں ابتدا سے قیمت و ثمن کا متعین ہو کر ذمے میں آنا اور لاگت کا یقینی علم اور وجود ضروری ہے، جبکہ بینکوں میں رائج مراہجہ میں بینک ثمن کی ادائیگی پہلے نہیں کرتا یا لاگت کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے مراہجہ بنوکیہ اصطلاحی مراہجہ تو درکنار، عام کسی بیع کے تحت بھی نہیں آتا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے معاملے کو ”مراہجہ“ کا نام دینا شرعاً خیانت کہلاتا ہے، اور ناجائز شمار ہوتا ہے۔“

(ماہنامہ بینات، شمارہ رمضان و شوال ۱۴۲۹ھ ص ۸۸)

جب پہلی بار اس تحریر میں یہ اعتراض میرے سامنے آیا تو میں حیران رہ گیا،

کیونکہ کسی غلط فہمی کی بھی کوئی بنیاد ہوتی ہے، مگر اس کی تو کوئی بنیاد ہی سمجھ میں نہیں آرہی تھی۔ کیونکہ غیر سودی بینکوں کے جس مراجمہ کو ہم جانتے ہیں، اُس میں تو عقد بیع کے وقت لاگت بھی پوری طرح معلوم ہوتی ہے، اور بینک کے نفع سمیت مجموعی قیمت بھی واضح طور پر درج ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی کب ہوگی؟ پھر یہ کیسے فرما دیا گیا ہے کہ مراجمہ کے عقد کے وقت لاگت کا تعین نہیں ہوتا؟ بعد میں جب مفصل تحریر سامنے آئی تو پتہ چلا کہ مغالطہ کہاں سے لگا ہے؟

دراصل ہوتا یہ ہے کہ بینک کے گاہکوں کو اپنی مطلوبہ اشیاء ایک مرتبہ نہیں، بلکہ بار بار خریدنی پڑتی ہیں، وہ بینک کے پاس آکر اس خریداری کے اصول طے کرتے ہیں کہ ہم وقتاً فوقتاً آپ سے فلاں فلاں اشیاء مراجمہ کی بنیاد پر خریدیں گے۔ یہ کوئی عقد نہیں ہوتا، بلکہ آئندہ ہونے والے عقود کا طریق کار اور اُس کی شرائط طے کرنے کے لئے ایک مفاہمت ہوتی ہے کہ آئندہ جو کوئی بیع ہوگی، وہ ان اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہوگی۔ اسکو ”ماسٹر مراجمہ ایگریمنٹ“ (یعنی اصولی معاہدہ برائے مراجمہ) کہا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پورا طریق کار ایک مرتبہ طے ہو جائے، پھر جب کوئی عقد ہو، تو ہر مرتبہ اس مفصل طریق کار کو دہرانا نہ پڑے، بلکہ عقد کا ایجاب و قبول کرتے وقت یہ کہہ دینا کافی ہو کہ یہ عقد مراجمہ ان اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہو رہا ہے جو ”ماسٹر مراجمہ ایگریمنٹ“ میں طے ہو چکی ہیں۔ اس کے بعد جب کوئی حقیقی خریداری ہوتی ہے تو وہ باقاعدہ تحریری ایجاب و قبول کے ساتھ انجام پاتی ہے، اور وہی تحریر عقد مراجمہ ہوتی ہے جس میں لاگت اور مجموعی قیمت، وقت ادائیگی سب کچھ درج ہوتا ہے۔ لہذا ”ماسٹر مراجمہ ایگریمنٹ“ کے وقت نہ کوئی عقد ہوتا ہے، نہ اُس وقت گاہک اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ ضرور کوئی چیز مراجمہ خریدے، چنانچہ ”ماسٹر مراجمہ ایگریمنٹ“ پر دستخط کرنے کے بعد اگر وہ کچھ بھی نہ خریدے تو وہ ایسا بھی کر سکتا ہے۔

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے جو صرف بینک میں اختیار کر لی گئی ہو، بلکہ بازار میں تاجروں کے درمیان مفاہمت کے ایسے نہ جانے کتنے معاہدے ہوتے ہیں جن کے ذریعے باہمی لین دین کے اصول طے کئے جاتے ہیں۔ مثلاً دو تاجر ہیں، اور ان کے درمیان وقتاً فوقتاً خرید و فروخت کے معاملات ہوتے رہتے ہیں۔ چونکہ یہ معاملات کثرت سے ہوتے ہیں، اس لئے بسا اوقات وہ اس لین دین کے اصول اور شرائط ایک معاہدے کے ذریعے طے کر لیتے ہیں کہ ہمارے درمیان جو کوئی خریداری ہوگی، اُس میں خریدنے والے کو کتنا کمیشن دیا جائے گا؟ قیمت کی ادائیگی کب اور کس شکل میں ہوگی؟ سامان کو خریدار تک پہنچانے کی ذمہ داری کیا ہوگی؟ اگر خریداری ادھار ہو رہی ہے تو خریدار ادائیگی کے لئے کس قسم کی ضمانت مہیا کرے گا؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ ساری باتیں اُس اصولی معاہدے میں طے ہو جاتی ہیں۔ جس وقت یہ معاہدہ ہوتا ہے، اُس وقت کچھ متعین نہیں ہوتا کہ کون کتنا مال خریدے گا، اور اُس کی قیمت کیا ہوگی؟ لیکن جب اُس کی بنیاد پر ان کے درمیان خرید و فروخت کا باقاعدہ عقد انجام پاتا ہے، تو اُس وقت یہ ساری باتیں معلوم اور متعین ہو جاتی ہیں۔

”ماسٹر مراحہ ایگریمنٹ“ دراصل اسی قسم کا ایک مفاہمتی معاہدہ ہوتا

ہے۔ اس کے بارے میں بعض معترضین کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ:

”یہ معاہدہ قانوناً اور عرفاً بینک اور گاہک کے درمیان طے پانے والا ”عقد مراحہ“ کہلاتا ہے، کیونکہ اسی معاہدہ کی روشنی میں معاملے کے سارے مراحل طے ہوتے ہیں اور بوقتِ ضرورت معاملے کے وقوع پذیر ہونے پر ثبوت اور دلیل کے طور پر یہی معاہدہ پیش ہوگا، نہ کہ کوئی اور زبانی کلامی معاملہ، مثال کے طور پر اگر کل کو گاہک مکر جائے اور بینک سے خریدا ہوا مال یا گاڑی غائب کر دے اور بینک کا قرضہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے

انکار کرنے لگے تو بینک اس فریبی شخص کے خلاف کونسا ثبوت پیش کریگا؟ گواہ لائے گا کہ اس نے ان لوگوں کے سامنے ہماری وساطت سے گاڑی خریدی تھی یا یہ کہ وہ معاہدات اور دستاویزات پیش کریگا جن کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان خریداری کا معاملہ ہوا تھا؟ ظاہر ہے کہ بینک معاہدے کی دستاویزات ہی پیش کریگا، کیونکہ جس بینک کے پاس شوروم بھیجنے کے لئے اپنا قاصد اور نمائندہ دستیاب نہ ہو بلکہ وہ خریدار ہی کو اپنا وکیل (Agent) بنانے کے لئے مجبور ہو وہ مجبور بینک گواہ کہاں سے لائے گا؟ یا تو پاکستانی نظام کے مطابق ”چیریٹی فنڈ“ سے کرایہ پر کسی کو گواہی کے لئے حاصل کرے گا، پھر معاہدات پیش کرتے ہوئے اپنا حق وصول کرے گا۔ ظاہر ہے اسلامی بینک کرایہ کا گواہ لانا پسند نہیں کرے گا، کیونکہ ایسا کرنا جائز نہیں، یہ شہادتِ زور ہے، اور شہادتِ زور کا تاحال متبادل نہیں سوچا گیا۔“ (مرآۃ اسلامی بینکاری ص ۲۳۶، ۲۳۷)

قطع نظر اس سے کہ استہزاء اور تمسخر کا یہ انداز کسی دارالافتاء کو زیب دیتا ہے یا نہیں، جس بات کا مذاق اڑایا جا رہا ہے، اُس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ محض سُنی سنائی باتوں پر بھروسہ کرتے ہوئے ایک غلط بات کی ”شہادت“ دیدی گئی ہے کہ بینک کا وکیل بینک کے لئے خریداری کرنے کے بعد محض زبانی طور پر بینک سے ایجاب و قبول کرتا ہے، چنانچہ کبھی اسکو ”زبانی کلامی معاملہ“ فرمایا گیا ہے، کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خریداری ٹیلیفون کے ذریعے ہوتی ہے، اور کبھی اسکو تعاطلی سے تعبیر فرمایا گیا ہے، اور کبھی یہ اعتراض فرمایا گیا ہے کہ اس عقد میں اصیل اور وکیل ایک ہو رہے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ

غیر سودی بینکاری کے طریق کار میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب بینک کا گاہک بینک کے وکیل کی حیثیت سے خریداری کر لیتا ہے تو وہ باقاعدہ تحریری عقد کی شکل میں اسے بینک سے خریدنے کے لئے ایجاب کرتا ہے۔ جب یہ تحریری ایجاب بینک کے پاس پہنچتا ہے تو وہ اس پر قبول کے الفاظ لکھ کر عقد کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ کوئی استنباط یا اجتہاد کا معاملہ نہیں ہے جس میں دو رائیں ہو سکتی ہوں، یہ تو ایک واقعہ ہے جس کی تصدیق جو چاہے، جب چاہے کر سکتا ہے۔ جب وکیل بینک کے لئے خریداری کر کے قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت وہ یہ تحریر بھیجتا ہے:

DECLARATION FOR EACH MURABAHA TRANSACTION

Date: _____

We hereby declare and certify that acting as your agent we have used the sum of
R s _____
(Rupees _____ only) paid
to us by you for the purchase of the Assets on
your behalf details whereof are set out in the
schedule of Assets appearing in the annexure to
this Appendix 'C' and/ or contained in invoices
hereto on your behalf: and we hereby certify
that the assets procured on your behalf, as your
agent, have not been consumed at the time of
signing of this declaration and will only be
consumed/ resold after the purchase from the
bank.

Now, we offer to purchase the above Assets
from you for a price of Rs _____
(Rupees _____ only). We

undertake to pay the Contract Price referred to above as per the Master Murabaha Facility Agreement dated _____ between us on the Payment Dates specified in the Payment Schedule appearing in Appendix 'E'.

ترجمہ: ”ہم اس دستاویز کے ذریعے یہ اطلاع دیتے اور تصدیق کرتے ہیں کہ آپ نے ہمیں جو.... روپے کی رقم دی تھی، وہ ہم نے آپ کی نیابت میں اُن اثاثوں کی خریداری کے لئے خرچ کی ہے جن کی تفصیل جدول میں اور ان بلوں میں درج ہے جو اس دستاویز کے ساتھ ملحق ہیں، اور ہم اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ یہ اثاثے جو آپ کی نیابت میں آپ کے وکیل کی حیثیت سے قبضے میں لئے گئے ہیں، اس دستاویز پر دستخط کرنے کے وقت تک خرچ نہیں کئے گئے ہیں، اور اُس وقت تک نہ خرچ کئے جائیں گے، اور نہ کسی کو بیچے جائیں گے جب تک ہم انہیں بینک سے خرید نہ لیں۔

اب ہم یہ اثاثے آپ سے.... روپے کی قیمت پر خریدنے کا ایجاب (Offer) کرتے ہیں۔ ہم یہ ذمہ داری لیتے ہیں کہ یہ قیمت معقود علیہ ان شرائط کے مطابق ادا کریں گے جو ”ماسٹر مزابحہ فیسلٹی ایگریمنٹ“ دستخط شدہ بتاریخ... میں درج ہیں، اور یہ ادائیگی ان تواریخ ادائیگی کے مطابق ہوگی جو دستاویز ہذا کے ساتھ ملحق جدول میں مذکور ہیں۔“

جب یہ دستاویز بینک کے پاس پہنچتی ہے تو وہ اس پر مندرجہ ذیل عبارت لکھ

کردستخط کرتا ہے:

Date: _____

We accept your offer and we sell the above-mentioned Assets to you for Rs _____

(Rupees _____ only) which shall be payable as per the terms of the Master Murabaha Facility Agreement between us dated _____ in accordance with the Payment Schedule appearing in Appendix 'E' hereto, and we have confirmed that the said assets are available with the client and have not been consumed/ resold at the time of signing of this acceptance.

”ہم آپ کے ایجاب کو قبول کرتے ہوئے مذکورہ اثاثے آپ کو ...روپے کی قیمت پر فروخت کرتے ہیں جو ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ کی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان تواریخ ادائیگی پر واجب الاداء ہوگی جو اس دستاویز کے ساتھ ملحق جدول میں مذکور ہیں۔“

غیر سودی بینکوں میں یہی طریق کار رائج ہے، مختلف بینکوں کے الفاظ میں تھوڑا بہت فرق ہو سکتا ہے، لیکن اس قسم کی دستاویز ایجاب و قبول کی یہ تحریر ہی وہ دستاویز ہوتی ہے جس میں لاگت، قیمت اور ادائیگی کی تاریخیں سب کچھ تفصیل کے ساتھ مذکور ہوتی ہیں، اور اس دستاویز کی بنیاد پر عقد بیع وجود میں آتا ہے۔ البتہ اس ایجاب و قبول میں ”ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ“ کا اس حد تک حوالہ ہوتا ہے کہ اس بیع میں وہ تمام شرائط ملحوظ ہوں گی جو ”ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ“ میں مذکور ہیں۔ چونکہ غیر سودی بینکوں کے شریعہ بورڈ معاملات کی تفتیش بھی کرتے ہیں، اس

لئے انہوں نے بینکوں پر یہ پابندی لگائی ہوئی ہے کہ وہ کوئی عقد زبانی نہ کریں۔ انتہائی شاذ صورتوں میں ٹیلی فون استعمال کیا جاتا ہے، لیکن وہ گفتگو وقت کے تعین کے ساتھ ریکارڈ ہوتی ہے، اور بعد میں اُس کو تحریری شکل بھی دی جاتی ہے۔ لہذا نہ یہ زبانی کلامی بات ہے، نہ تعاطی ہے، اور نہ وکیل اور اکیل کے ایک ہونے کا اعتراض اس پر وارد ہوتا ہے۔

قرآن کریم نے شہد بالحق وہم يعلمون (الزخرف: ۸۶) فرمایا کہ یہ ضروری قرار دیا ہے کہ جو شہادت دی جائے، مکمل علم حاصل کر کے دی جائے۔ پورا علم حاصل کئے بغیر اس طرح کے مفروضے قائم فرمایا اور اُن کی بنیاد پر کسی غلط بات کی تشہیر کرنا نہ جانے کس چیز کا متبادل ہے؟ واللہ سبحانہ اعلم۔

بیع کا بینک کے ضمان میں آنا

مراجحہ کی عملی تطبیق پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جو چیز وکیل کے ذریعے بینک خریدتا ہے، وہ اُس کے ضمان میں نہیں آتی۔ یہ اعتراض بھی ایسا ہے کہ اگر واقعی ثابت ہو جائے تو معاملہ ناجائز ہوگا۔ لیکن یہاں بھی وہی افسوسناک صورت ہے کہ واقعے کی تحقیق نہیں فرمائی گئی، بلکہ یہاں صورت حال اور بھی زیادہ سنگین ہے کہ مراجحہ کی دستاویز کی جس عبارت کی بنیاد پر یہ فرمایا گیا ہے کہ بیع بینک کے ضمان میں نہیں آتی، اُسے آخر کا حصہ حذف کر کے نقل فرمایا گیا ہے جس سے عبارت کا اصل مطلب ہی بدل گیا ہے۔ یہ عبارت ”مروجہ اسلامی بینکاری“ نامی کتاب کے صفحہ ۲۳۹ اور ۲۴۰ پر اس طرح نقل فرمائی گئی ہے جس میں خریدار بینک سے کہتا ہے کہ آپ فلاں چیز خریدنے کے لئے ہمیں وکیل بنادیں، پھر ہم وہ چیز آپ سے خریدیں گے:

I/ We shall immediately acquire the assets from you.... failing which we undertake to

compensate you for any actual loss suffered...[etc].

جس کا ترجمہ یوں فرمایا گیا ہے:

”ہم آپ سے مال فوراً خرید لیں گے... تاخیر کی صورت میں ہم عہد کرتے ہیں کہ ہم آپ کے اصلی نقصان کو پورا کریں گے {وغیرہ}....“

حالانکہ اصل عبارت یوں ہے:

i. We shall immediately acquire the Assets from you on the basis of Murabaha failing which we undertake to compensate you for any actual loss suffered (not being opportunity costs) by selling the assets to a third party.

”ہم آپ سے وہ اثاثے فوراً مرابحہ کی بنیاد پر خرید لیں گے اور اگر ہم نے ایسا نہ کیا تو ہم ذمہ داری لیتے ہیں کہ کسی ایسے حقیقی نقصان کی ہم تلافی کریں گے جو وہ اثاثے کسی تیسرے فریق کو بیچنے کے نتیجے میں آپ کو پہنچے، بشرطیکہ وہ متوقع نفع کا نقصان نہ ہو۔“

اس عبارت میں سے خط کشیدہ حصے کو حذف کر کے نقطے لگا دیئے گئے ہیں، اور اُس سے آگے کی عبارت کو نقطوں اور {وغیرہ} کہہ کر حذف کر دیا گیا ہے جس کے ذریعے یہ تاثر دیا گیا ہے کہ ہر قسم کے نقصان کی ذمہ داری گاہک پر ڈال دی گئی ہے، حالانکہ عبارت کی حذف شدہ عبارت اس کی تردید کرتی ہے۔ نیز ”حقیقی نقصان“ کا ترجمہ ”اصلی نقصان“ کیا گیا ہے جس سے ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ اگر اثاثے ہلاک ہو گئے تو اُس نقصان کو گاہک پورا کرے گا، حالانکہ اس لفظ کا صحیح ترجمہ ”حقیقی“ یا ”واقعی نقصان“ ہے۔ اس تصرف کے بارے میں یہ بدگمانی ہو سکتی ہے کہ عبارت میں

یہ قطع و برید جان بوجھ کر فرمائی گئی ہے، لیکن ہمارا حسن ظن یہ ہے کہ کتاب لکھنے والے حضرات نے جان بوجھ کر یہ عبارت حذف نہیں فرمائی، بلکہ درحقیقت اکثر تبصرے چونکہ ”یحدث بکل مسمع“ کی بنیاد پر ہو رہے ہیں، اس لئے یہ تبصرہ بھی ایسا ہی ہے۔ ان حضرات نے اصل کاغذات دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی ہی نہیں، کسی اور صاحب نے جتنی عبارت انہیں لا کر دیدی، اسی کی بنیاد پر انہوں نے حکم لگا دیا، اور ان صاحب سے یہ بھی نہ پوچھا کہ عبارت کے آخر میں جو نقطے لگے ہوئے ہیں، وہ ظاہر کر رہے ہیں کہ یہاں سے کوئی عبارت حذف ہوئی ہے، وہ عبارت کیا ہے؟ اور اُس کے حذف کرنے سے مطلب تو نہیں بدل جاتا؟ بہر حال! یہ قصداً قطع و برید نہیں ہے، بلکہ صورت حال وہی ہے کہ معمول کے مطابق واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر سنی سنائی بات پر بھروسہ کر کے فیصلہ کر لیا گیا ہے۔

اب سنئے کہ اصل حقیقت کیا ہے؟ بیع کے بینک کے ضمان میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ بینک کی ملکیت میں ہے، اور گاہک کو بیچی نہیں گئی، اُس وقت تک اگر وہ وکیل کی تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے یا اُس میں کمی آجائے تو نقصان بینک کا ہو، کیونکہ جب تک وہ وکیل کے قبضے میں ہے، اُس کے پاس بینک کی امانت ہے۔ یہ بات اُس ایجاب کی عبارت سے جو اوپر نقل کی گئی ہے، شرعاً، عرفاً اور قانوناً ہر طرح ثابت ہو جاتی ہے، کیونکہ اُس میں وکیل کہتا ہے کہ: ”یہ اثاثے جو آپ کی نیابت میں آپ کے وکیل کی حیثیت سے قبضے میں لئے گئے ہیں، اس دستاویز پر دستخط کرنے کے وقت تک خرچ نہیں کئے گئے ہیں، اور اُس وقت تک نہ خرچ کئے جائیں گے، اور نہ کسی کو بیچے جائیں گے جب تک ہم انہیں بینک سے خرید نہ لیں۔“ جب یہ عبارت واضح طور پر کہہ رہی ہے کہ وہ اثاثے ”آپ کی نیابت میں“ ہمارے قبضے میں ہیں، تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ملکیت اور اُسکے تمام حقوق و فرائض بشمول ضمان موکل یعنی بینک کے ہیں۔ آرڈر فارم کی مذکورہ عبارت سے اس بات کی نفی نہیں

ہوتی، بلکہ اگر گاہک کو بیچنے سے پہلے اُس کی تعدی کے بغیر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو گاہک پر اُس کا کوئی تاوان نہیں آتا، کیونکہ آرڈر فارم کی عبارت میں صاف صاف مذکور ہے کہ گاہک صرف اُس صورت میں حقیقی نقصان کی ذمہ داری لے رہا ہے جب وہ اُس چیز کو خریدنے کا وعدہ پورا نہ کرے، اور بینک وہ چیز اپنی ملک ہونے کی بنا پر کسی تیسرے شخص کو صحیح سالم حالت میں بیچے، اور اس بیچنے سے پوری لاگت وصول نہ ہو۔ اس صورت میں لاگت اور وصول شدہ قیمت کے درمیان جو فرق ہوگا، گاہک وہ فرق بینک کو ادا کرے گا۔ ساتھ ہی اس عبارت کے حذف کردہ حصے میں یہ وضاحت بھی کردی گئی ہے کہ لاگت میں متوقع نفع (opportunity cost) شامل نہیں ہے۔ یعنی سودی بینکوں میں اگر کوئی شخص وعدہ خلافی کرے تو بینک اُس سے جو ہر جانہ وصول کرتا ہے، اُس میں یہ بات بھی مد نظر ہوتی ہے کہ اگر بینک یہ رقم اتنے دن اپنے سودی کاروبار میں لگاتا تو اُسے کتنا نفع ہوتا؟ اس فوت شدہ متوقع نفع کو opportunity cost کہا جاتا ہے، جسے عربی میں ”الفرصة الضائعة“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مذکورہ عبارت میں یہ صراحت کردی گئی ہے کہ گاہک سے وہ متوقع نفع وصول نہیں کیا جائے گا، بلکہ لاگت وصول ہونے میں جو کمی رہ گئی ہے، صرف وہ وصول کی جائے گی۔ اس وصولیابی کی بنیاد وہ اصول ہے جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ جس وعدے کو قضاء لازم قرار دیا جائے، اُس کی وعدہ خلافی کرنے والے کو اُس حقیقی نقصان کی تلافی کا پابند بنایا جاسکتا ہے جو موعودہ کو اُس کی وعدہ خلافی کی وجہ سے لاحق ہو۔ اس کا بیع کے ضمان میں ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ عبارت میں لفظ ”فورا“ پر اعتراض فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بحیثیت وکیل خریداری اور بحیثیت اسیل خریداری میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا جس میں وہ چیز بینک کے ضمان میں آئے۔ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ واقعہً اس لفظ ”فورا“ سے اگر یہ شبہ پیدا ہو تو کچھ بعید نہیں ہے، اور یہ لفظ غلط فہمی

پیدا کر سکتا ہے، اور بعض بینکوں میں ہمارے اعتراض کی وجہ سے یہ لفظ بدل بھی دیا گیا ہے، لیکن آپ نے دیکھا کہ وکیل خریداری کرنے کے بعد عقد مراسم کا ایجاب تحریری طور پر بینک کے پاس بھیجتا ہے، اور جب تک بینک کی طرف سے قبول نہ ہو جائے اُس وقت تک وہ بیع وکیل کے پاس بطور امانت رہتے ہیں، لہذا عملاً دوسری خریداری اتنی جلدی نہیں ہوتی کہ بیچ میں کوئی وقفہ نہ ہو۔ قانوناً بھی ایسے حالات میں ”فوراً“ کا مطلب یہی لیا جاتا ہے کہ اتنا وقت گذر سکتا ہے جو معاملے کی نوعیت کے لحاظ سے ضروری ہو۔

یہاں یہ واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ یہ ساری بحث آرڈر فارم کی اُس عبارت پر تھی جو اعتراض میں نقل کی گئی تھی۔ بعض بینکوں میں اس عبارت کو مزید واضح کر دیا گیا ہے جس میں ایک طرف ”فوراً“ کے بجائے ”معقول مدت میں“ کے الفاظ ہیں، اور دوسری طرف صراحتاً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ ”حقیقی نقصان“ کا مطلب صرف لاگت اور قیمت فروخت کا فرق ہے، جس میں فرصت ضائع شامل نہیں ہے۔

قبض امانت اور قبض ضمان

یہاں ایک اور بحث بھی چھیڑی گئی ہے، اور وہ یہ کہ فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ قبض امانت قبض ضمان کے لئے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے نیا قبضہ کرنا ضروری ہے۔ یہاں بینک کا گاہک جب وکیل کی حیثیت سے بیع پر قبضہ کرتا ہے تو اُس کا قبضہ قبض امانت ہوتا ہے، پھر جب وہ اثاثے بینک سے خرید لیتا ہے تو وہ قبضہ قبض ضمان ہوتا ہے، لہذا پہلے سے کیا ہوا قبضہ اُس کے لئے کافی نہیں ہے۔ اُس کے لئے نیا قبضہ ضروری ہے۔ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ بینکوں میں مراسم کے طریقے کو جائز قرار دیتے وقت یہ پہلو بھی علماء کرام کی نظر سے اوجھل نہیں رہا، بلکہ اس پہلو پر بھی تفصیل کے ساتھ غور ہوا ہے۔ اس موضوع پر ہندوستان کے ایک معروف عالم مولانا

مفتی زید باندوی صاحب مدظلہم نے، جو مشہور بزرگ حضرت مولانا محمد صدیق باندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ ہیں، اپنے ایک مقالے میں غیر سودی بینکوں کے مراہجہ پر بحث کرتے ہوئے جس طرح روشنی ڈالی ہے، بندے کی نظر میں وہ کافی دانی ہے، اس لئے میں ذیل میں ان کا یہ پورا مضمون ان کے شکر یہ کے ساتھ بلفظہ نقل کرتا ہوں۔ وہ بینکوں میں ہونے والے مراہجہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تجدید قبضہ کی بحث

البتہ مذکورہ بالا صورت میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ وکیل بالشراء نے جب سامان خریدا اور مؤکل (ادارہ) کی طرف سے قبضہ بھی کر لیا تو ظاہر ہے کہ یہ قبضہ بر بناء وکالت مؤکل کی طرف سے ہوا۔۔۔۔ اور یہی وکیل جب اسی سامان کو ادارہ سے خریدے گا تو مشتری ہوگا اور ادارہ کی حیثیت بائع کی ہوگی۔

اب یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وکیل بالشراء کا بیع پر سابق قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) حادث قبضہ کے لئے کافی ہوگا یا نہیں جواب بحیثیت مشتری کے ہوگا۔

قبضہ کے اقسام

اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے جو ضابطہ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: قبضہ امانت، قبضہ ضمان، پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ضمان بنفسہ ضمان الغیرہ۔ ہر ایک کا حکم جداگانہ ہے۔

۱۔ مشتری کو اگر بیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شے مغضوب پر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ بیع موجود ہو یا نہیں، بہر حال سابق قبضہ جدید قبضہ کے

لئے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہ ہے اور مغضوب شے بہر صورت مضمون بنفسہ ہے۔

۲- اور اگر بیع پر مشتری کا قبضہ ضمان الغیرہ کا ہے، مثلاً شے مرہون پر رہا، بن کا قبضہ، کیونکہ درحقیقت رہن امانت ہوا کرتا ہے البتہ مضمون بالغیر (یعنی قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے۔ گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شے مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

۳- اور اگر بیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضہ (یعنی بیع کے لئے) کافی نہ ہوں گے بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے۔ یہ ساری تفصیل شرح و بطل کے ساتھ بدائع الصنائع میں منقول ہے۔

وجملة الكلام فيها أن يد المشتري قبل الشراء إما أن كانت يد ضمان وإما أن كانت يد أمانة، فأما إن كانت يد ضمان بنفسه وأما إن كانت يد ضمان لغیره... إلى أن قال... وإن كانت يد المشتري يد أمانة كيد الوديعة والعارية لا يصير قابضاً إلخ. (بدائع الصنائع ج/۵ ص ۲۲۸)

مذکورہ بالا تفصیل کے پیش نظر جب وکیل بالشراء کا قبضہ کرنا قبضہ امانت ہے نہ کہ قبضہ ضمان، اس کا مقتضی یہ ہے کہ یہ قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) جدید قبضہ کے لئے کافی نہ ہو جو اب بحیثیت مشتری ہوگا بلکہ تجدید قبضہ شرط قرار دی جائے۔ واللہ اعلم اسلئے بہتر صورت یہ ہے کہ ادارہ کا آدمی خود بیع پر قبضہ کرے اور دوبارہ پھر یہ مشتری جدید معاملہ کر کے بحیثیت مشتری قبضہ کرے واللہ اعلم۔

لیکن اگر ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ مشتری سابق قبضہ پر کفایت کرتا ہے تو یہ معاملہ درست ہوگا یا نہیں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

قبضہ و تسلیم کی حقیقت

وہ یہ کہ شرعی قبضہ کا یہ مطلب نہیں ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ ہاتھوں سے پکڑ لے یا بیع کو منتقل کر کے اپنے مقام پر لے آئے۔

قبضہ کی یہ تفسیر دوسرے ائمہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں تو ہے۔

وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ القبض فی الدار والعقار والشجر بالتخلية وأما فی الدراهم والدنانیر فتناولہما بالبراجم وفی الثیاب بالنقل۔ (بدائع ج ۵/ ص ۲۴۴)

لیکن فقہاء احناف کے نزدیک شرعی قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ ان کے نزدیک قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف و عادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ بیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس

میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کر سکے گو بیع ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي هو أن يخلى البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشتري قابضاً. (بدائع ج/ ۵ ص ۲۴۴)

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً وحقيقةً. (بدائع ج/ ۵ ص ۱۴۸)

ولهذا كانت التخلية تسليماً وقبضاً فيما لا مثل له. (بدائع ج/ ۵ ص ۲۴۴)

قبضہ کی اگر مذکورہ بالا تفسیر کو پیش نظر رکھا جائے جس کا حاصل بائع کی جانب سے تسلیم اور مشتری کی جانب سے قدرت ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس طرح کا قبضہ مندرجہ بالا صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وکیل بالشراء (جو بعد میں مشتری بن رہا ہے) جس کے قبضہ میں بیع موجود ہے (مفروضہ صورتِ مسئلہ میں) اس کی طرف سے تسلیم تو پائی جاتی ہے، اور ادارہ کو قدرت بھی حاصل ہوتی ہے، اگر ادارہ چاہے تو بیع میں تصرف کرے اور وکیل بالشراء اس میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اسلئے اس صورت میں ادارہ کا قبضہ تو حکماً ہو ہی گیا، کیونکہ تخلیہ پایا گیا (گو بیع حقیقۃً وکیل بالشراء کے قبضہ میں ہے) اس کے بعد پھر اس کا قبضہ کرنا یہ گویا قبضہ ثانیہ ہے جو بحیثیت مشتری کے ہے واللہ اعلم۔

اور بیع کا وکیل کے پاس ہی موجود رہنا یہ ادارہ کے قبضہ کے منافی نہیں، بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک شے بائع کے پاس موجود ہے، لیکن معاملہ ہو جانے کے بعد مشتری کو اس پر قابض کہا جاتا ہے، مثلاً ذیل کے مسئلہ میں:

ولو اشتری من انسان کراً بعینہ و دفع غرائرہ و امرہ بأن یکیل فیہا ففعل صار قابضاً سواء کان المشتري حاضراً أو غائباً، لأن المعقود علیہ معین وقد ملکہ المشتري بنفس العقد، فصح أمر المشتري لأنه تناول عینا هو ملکہ فصح أمرہ، و صار البائع وکیلاً له و صارت یدہ ید المشتري. و كذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشتري صار قابضاً الخ. (بدائع ج ۵/ ص ۲۴۷)

اسلئے مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر یہ کہنے کی گنجائش نظر آتی ہے کہ اگرچہ بیع وکیل بالشراء کے پاس موجود ہے، لیکن تسلیم و تمکین کی وجہ سے حکماً (نیا) قبضہ پایا گیا اسلئے یہ صورت بھی جائز ہونا چاہئے۔

جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے قبضہ امانت کو باوجود یکہ قبضہ ضمان کے لئے کافی نہیں سمجھا، لیکن اس کے بعد ان الفاظ میں اس قسم کی صورتوں کا استثناء بھی فرمایا ہے جن میں حکماً قبضہ (قدرت تصرف) پایا جاتا ہے۔

لا یكون قابضاً إلا إذا ذهب المودع والمستعير إلى العين، وانتهی إلى مکان یتمکن من قبضہا

فیصیر الآن قابضا بالتخلية۔ (البحر الرائق ج ۶/ ص ۸۷، شامی ج ۴/ ص ۱۱۲)

لا یصیر قابضاً إلا أن یکون بحضرته أو یذهب إلی
 حیث یتمکن من قبضه بالتخلی۔ (بدائع الصنائع ج ۵/ ص ۲۴۸)

غالباً یہی وجہ ہے کہ حضرت تھانویؒ نے ثمن کے ادھار کے ساتھ
 بیعِ مراہجہ کا جواز تجدیدِ قبضہ کے بغیر اس صورت میں تحریر فرمایا
 ہے جس میں مال لانے والے کی حیثیت اجیر کی ہوتی ہے اور
 ظاہر بات ہے کہ وہ بھی قبضہ امانت ہے ملاحظہ ہو:

”عمرو نے زید کو ۹۷ روپے مال لانے کے واسطے دیئے، اور تین
 روپے خریداری کی اجرت دی۔ زید نے مال خرید کر اپنے ہی
 مکان یا دکان پر اتارا، عمرو کے مکان دکان پر نہیں اتارا۔ عمرو نے
 مال منگوانے کے قبل شرط کر لی تھی کہ جس وقت تم ہمارا مال
 جوڑو ادو گے ہم کو اختیار ہوگا، خواہ ہم تم کو دیں یا اپنے مکان پر
 لے جائیں اور تم کو نہ دیں، عمرو نے جوڑنے کے بعد زید سے
 دریافت کیا کہ یہ مال تم کس طرح خریدتے ہو؟ زید نے کہا پانچ
 ماہ کے لئے لیتا ہوں اور اٹھارہ روپے کے منافع سے دوں گا۔

جواب: یہ بیعِ مراہجہ بتا جیل الثمن ہے اور بقیہ و مذکورہ سوال
 درست ہے۔ (امداد الفتاویٰ ج ۳/ ص ۴۲، سوال ۳۹)

خلاصہ کلام

یہ کہ صورتِ مسئلہ میں وکیل بالشراء کا اس بیع کو موکل سے خرید
 لینے میں کوئی حرج نہیں اور ابتداءً اس کا قبضہ قبضہ وکالت منجانب

مؤکل تھا اور ثانیاً اس کا قبضہ بحیثیت مشتری تھا۔ تجدید قبضہ شرط ضرور ہے لیکن حکمی و معنوی طور سے قبضہ ثانیہ پایا جاتا ہے۔

اور جس طریقہ سے بائع مشتری کا وکیل بن سکتا ہے، اور یہ وکیل بنانا ہی قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ ماقبل کی بدائع کی عبارت میں گزرا، اسی طرح وکیل بالشراء کا مشتری بننا اور مؤکل کا بائع بننا بھی درست ہوگا۔ یعنی جس طریقہ سے وکالت اور بیع و ثراء علی سبیل التعاقب بغیر کسی فصل و حقیقی تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو سکتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی وکالت اور بیع و ثراء بغیر کسی فصل و تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم۔“

(جدید فقہی مباحث، بحث المرابحہ، مقالہ از مفتی محمد زید باندوی صاحب،

ج: ۳ ص: ۴۸۳ تا ۴۸۸، طبع: ادارۃ القرآن)

واضح رہے کہ حضرت مولانا مفتی مجاہد الاسلام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ہندوستان کی مجمع الفقہ الاسلامی کی طرف سے سن ۱۹۹۰ء میں غیر سودی بینکاری اور خاص طور پر مرابحہ پر بحث کرنے کے لئے ایک وسیع مذاکرہ منعقد کیا تھا جس میں ہندوستان کے اطراف سے اہل فتویٰ علماء کی ایک بڑی تعداد نے شرکت کی تھی، اور بہت سے حضرات نے مرابحہ پر مقالے لکھے تھے، جن میں سے تقریباً بارہ علماء نے مرابحہ مؤجلہ جائز قرار دے کر اسے غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے دلائل دیئے ہیں۔ ان مقالات میں بعض جزوی تفصیلات میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، لیکن بہ حیثیت مجموعی اکثریت کا رُحمان جواز ہی کی طرف رہا ہے۔ اور آخر میں مرابحہ کو غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے جواز پر اس اجتماع نے قرار داد منظور کی ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد زید باندوی صاحب مدظلہم کا یہ مقالہ بھی اسی مذاکرے میں پیش ہوا تھا۔

مراجمہ اور سودی قرض میں فرق

عام طور پر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ مراجمہ مؤجلہ اور سودی قرض میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن اول تو یہ بات کچھ ایسی ہی ہے جیسے ”إنما البيع مثل الربوا“ جس کے شان نزول میں اوپر یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اس سے مراد وہی بیع تھی جس میں ادھار کی وجہ سے قیمت زیادہ کر دی جاتی تھی، اس لئے اس کا اتنا ہی جواب کافی ہے جو قرآن کریم نے دیا ہے کہ: ”أحلّ الله البيع وحرم الربوا“ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مراجمہ مؤجلہ جس طرح غیر سودی بینکاری میں استعمال ہوتا ہے، اُس میں اور سودی قرض میں متعدد نمایاں فرق ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) سودی قرض میں بینک کو اس بات سے غرض نہیں ہوتی کہ قرض لینے والا اس قرض کو کہاں استعمال کرے گا، یہ قرض کسی بھی مقصد کے لئے لیا جاسکتا ہے، چنانچہ بسا اوقات یہ قرض اپنے واجب الادا بلوں کی ادائیگی کے لئے، کبھی اپنے ملازمین کو تنخواہیں دینے کے لئے اور کبھی اپنی ذاتی ضروریات میں خرچ کرنے کے لئے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف مراجمہ صرف اُسی صورت میں ممکن ہے جب بینک کے گاہک کو واقعی کوئی چیز خریدنی ہو۔ لہذا مراجمہ نہ بلوں کی ادائیگی کے لئے استعمال ہو سکتا ہے۔ نہ تنخواہیں دینے کے لئے، نہ اوور ڈرافٹ کے لئے۔ یہ اُسی صورت میں استعمال ہوگا جب واقعی کوئی خریداری مقصود ہو۔

(۲) مراجمہ میں چونکہ یہ شرط ہے کہ جس چیز پر مراجمہ ہو رہا ہے، وہ بینک کے قبضے اور ضمان میں آئے، اس لئے یہ اُسی وقت ممکن ہے جب خریدی جانے والی چیز ایسی ہو جس پر بینک کے قبضے کا واضح تصور ہو سکے، اور اُس کا قبضہ وکیل کے قبضے سے ممتاز ہو سکتا ہو۔ جن چیزوں میں ایسا نہیں ہو سکتا، اُن میں مراجمہ بھی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ہمارے سامنے ایسی متعدد صورتیں آئیں جن میں قبضے کا ممتاز ہونا ممکن نہیں تھا،

وہاں مرابحہ کو منع کیا گیا۔ مثلاً بعض تجارتی اداروں کو گیس کی خریداری کے لئے تمویل کی ضرورت تھی، انہوں نے یہ تجویز دی کہ گیس پر مرابحہ کر لیا جائے، لیکن چونکہ قبضے اور ضمان کی شرائط پوری نہیں ہو سکتی تھیں، اس لئے یہ تجویز رد کر دی گئی۔ یہی صورت بجلی کی خریداری میں پیش آئی۔ اسی طرح غیر سودی بینکوں میں سونے چاندی میں بھی مرابحہ ممنوع ہے۔

(۳) مرابحہ میں چونکہ بینک کوئی چیز خرید کر بیچتا ہے، اس لئے وہ چیز پہلے اُس کے ضمان میں آتی ہے، اور آگے بیچنے سے پہلے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو نقصان بینک کو اٹھانا پڑتا ہے، جبکہ سودی قرضوں میں بینک کو اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ اگرچہ عام طور سے بینک کے قبضے میں اُس چیز کے رہنے کا دورانیہ بہت مختصر ہوتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں یہ وقفہ کافی لمبا بھی ہو جاتا ہے، اور ایسی صورتیں عملاً پیش آئی ہیں کہ بینک کو اُس چیز کی تباہی کا نقصان برداشت کرنا پڑا۔

(۴) سودی قرضوں میں اگر مقروض شخص وقت پر قرض ادا نہ کرے تو اُس پر سود بڑھتے رہنے کی وجہ سے بینک کی آمدنی مسلسل بڑھتی جاتی ہے۔ یہ سودی بینکاری میں اگر مقروض تنگدستی کی وجہ سے بروقت ادائیگی نہ کر سکے تو اُسے کوئی اضافی رقم دینی نہیں پڑتی۔ البتہ اگر مال دار ہونے کے باوجود وہ بروقت ادائیگی نہ کرے تو اُسے تاخیر کے مطابق رقم صدقہ کرنی پڑتی ہے، مگر اُس سے بینک کی آمدنی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

(۵) سودی بینکوں میں ایک شخص سودی قرض لے کر جو ناجائز اور حرام کام کرنا چاہے، کر سکتا ہے، سودی بینک کو اُس سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، لیکن غیر سودی بینکاری میں مرابحہ اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب خریدی جانے والی چیز شرعاً حلال ہو، چنانچہ ایسی چیزوں کی خرید و فروخت مرابحہ کے ذریعے ممکن نہیں ہے جن کو ملکیت میں لانا شرعاً حرام یا ناجائز ہے، مثلاً سنیم، لائری کے ٹکٹ، سودی اداروں کے حصص، یا

سودی بانڈ وغیرہ

(۶) سودی بینکوں میں جو قرضے جاری کئے جاتے ہیں، چونکہ اُنکا حقیقی اثاثوں سے براہ راست کوئی رابطہ نہیں ہوتا، اس لئے وہ اُس مصنوعی زر پیدا کرنے کا بہت بڑا سبب ہوتے ہیں، جن کے پیچھے کوئی حقیقی مالیت نہیں ہوتی، اور جسکی وجہ سے پوری دنیا کی معیشت ایک غبارے کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ مراہجہ میں یہ ممکن ہی نہیں ہے۔

(۷) سودی قرضوں میں ہر وقت یہ بات ممکن ہے کہ بینک اپنے واجب الوصول قرضے کسی دوسرے کو بیچ دے، اور سودی اداروں میں قرضوں کی خرید و فروخت کا عام چلن ہے، لیکن مراہجہ میں جو رقم واجب الادا ہوتی ہے، وہ شرعاً کسی اور کو فروخت نہیں کی جاسکتی، اور اس طرح قرضوں کی خرید و فروخت سے جو سنگین خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، اور جو موجودہ معاشی بحران کا بہت بڑا سبب ہیں۔ مراہجہ کے عقود اُن سے پوری طرح محفوظ ہیں۔

(۸) سودی بینکوں میں قرض لینے والے سرمایہ دار اپنی سہولت کے لئے بینک سے دن رات یہ معاملہ کرتے رہتے ہیں کہ قرض کی میعادیں اور قسطیں بدل کر ہمارے سود میں کمی یا اضافہ کر دو جسے Rescheduling کہا جاتا ہے۔ مراہجہ میں جو قیمت ایک مرتبہ متعین ہو گئی، وہ ہمیشہ کے لئے متعین رہتی ہے، اور اُس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

(۹) سودی بینکوں سے قرض لینے والے وقت پر قرض ادا کرنے سے بچنے کے لئے بینک سے یہ معاملہ کر لیتے ہیں کہ جتنی رقم ہم پر واجب الادا ہوئی ہے، اُسے اب نیا قرض سمجھ کر مزید سود طے کر لو جسے rollover کرنا کہا جاتا ہے۔ غیر سودی بینکوں کے لئے مراہجہ میں ایسا کرنا ممنوع ہے، اس لئے وہ ایسا نہیں کر سکتے۔

(۱۰) سودی بینکوں میں یہ طریقہ عام ہے کہ ایک بینک کے پاس طویل

المیعاد قرضے واجب الوصول ہیں، اور دوسرے بینک کے پاس قصیر المیعاد قرضے ہیں، یہ دونوں اپنے قرضوں کا تبادلہ کرتے رہتے ہیں جسے swap کہا جاتا ہے، اور اس میں قرضوں کی رقموں میں تفاضل ہوتا ہے۔ مراہجہ میں اس قسم کا تبادلہ ممکن نہیں ہے۔ غرض اس قسم کے بہت سے فرق ہیں جو مراہجہ اور سودی قرض کو واضح طور پر ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر دنیا کے تمام بینک مراہجہ ہی کو ٹھیک ٹھیک اختیار کر لیں تو اس سے بھی بینکاری کی دنیا میں انقلاب آسکتا ہے۔

اجارہ

ایک اور طریقہ جو غیر سودی بینکاری میں استعمال ہوتا ہے، اجارہ کا طریقہ ہے۔ عام طور سے یہ طویل المیعاد تمویل کے متبادل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا استعمال کاروں میں زیادہ کثرت سے ہو رہا ہے۔ سودی نظام کے تحت کوئی شخص کار خریدنا چاہے، اور اُس کے پاس پوری رقم نہ ہو تو وہ یا تو بینک سے سود پر قرض لے کر کار خریدتا ہے، اور بینک اُس سے قسط وار قرض مع سود وصول کرتا رہتا ہے یا پھر لیزنگ کا وہ طریقہ اختیار کرتا ہے جس میں بینک کار کا مالک ہونے کے باوجود ملکیت کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتا، یہاں تک کہ اگر کار تباہ بھی ہو جائے تو وہ گاہک سے کرائے کے نام پر رقم وصول کرتا رہتا ہے۔

غیر سودی بینک اس کے بجائے گاڑی خود خریدتے ہیں، اور گاہک کو ایک طویل مدت، مثلاً تین سال سے پانچ سال تک کے لئے کرائے پر دیدیتے ہیں۔ کرایہ متعین کرتے وقت وہ اس بات کو مد نظر رکھتے ہیں کہ تین سال کی مدت میں انہیں اپنی لاگت کچھ نفع کے ساتھ وصول ہو جائے۔ اُس کے بعد وہ گاڑی گاہک کو معمولی قیمت پر بیچ دیتے ہیں، یا بلا قیمت دیدیتے ہیں۔

اس طریق کار کی اجازت مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ دی گئی ہے:

(۱) مالیاتی ادارہ جو گاڑی کرائے پر دے رہا ہے، کرایہ داری کی مدت کے دوران گاڑی کے مالک کی حیثیت سے وہ ملکیت کی پوری ذمہ داری اٹھائے، یعنی اگر وہ گاڑی گاہک کی کسی غفلت یا تعدی کے بغیر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہو۔

(۲) گاڑی کے بنیادی طور پر قابل انتفاع ہونے کے لئے جتنی مرمت کی ضرورت ہے، اُس کے اخراجات بینک کے ذمہ ہوں۔

(۳) اجارہ کے عقد میں یہ شرط نہ ہو کہ مدت اجارہ کے بعد یہ گاڑی مستاجر کو بیچ دی جائے گی، یا ہبہ کر دی جائے گی۔

(۴) اجارہ شروع کرتے وقت اجرت معلوم ہو، اور آئندہ اُس میں کمی بیشی کا ایسا معیار مقرر ہو جو مفصلی الی النزاع نہ ہو۔

ان شرائط کے ساتھ اگر اجارہ ہو تو شاید اس کے جواز میں اہل فتویٰ کی دو رائیں نہ ہوں۔ لیکن غیر سودی بینکاری میں اس طریق کار کو اختیار کرنے پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں، اُن کا خلاصہ مندرجہ ذیل امور ہیں:

(۱) یہ ایک حیلہ ہے، اس لئے اُسے مستقل معمول بنانا جائز نہیں۔

(۲) یہ طریق کار سرمایہ داروں کو کاروں اور کوٹھیوں کا مالک بنانے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس سے سرمایہ داروں کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے۔

(۳) اس میں چونکہ اجارے کے بعد گاڑی مستاجر کو بیچی جاتی ہے، یا ہبہ کی جاتی ہے، اس لئے یہ ”صفقة فی صفقة“ ہے، اس لئے ناجائز ہے۔

(۴) اس اجارے میں چھوٹی موٹی مرمت چونکہ مستاجر کے ذمے ڈالی جاتی ہے، اس لئے اس شرط فاسد کی بنا پر یہ معاملہ ناجائز ہے۔

(۵) اس اجارے میں آئندہ اجرت میں جو کمی بیشی کی جاتی ہے، وہ مجہول ہے، اس لئے جہالت اجرت کی وجہ سے یہ عقد جائز نہیں ہے۔

(۶) اجارے کے وقت مستاجر پر شرط لگائی جاتی ہے کہ وہ کچھ رقم سیکورٹی ڈپازٹ کے طور پر جمع کرائے۔ یہ شرط بھی فاسد ہے جسکی وجہ سے اجارہ جائز نہیں ہے۔

آئیے اب دیکھتے ہیں کہ یہ اعتراضات کس حد تک درست ہیں۔

جہاں تک اس طریق کار کے حیلہ ہونے کا تعلق ہے، درحقیقت اس میں حیلے کا پہلو یہ ضرور ہے کہ اجارے کی اجرت مقرر کرتے وقت یہ بات مد نظر رکھی گئی ہے کہ اجارے کی مدت میں کرائے کے ذریعے مؤجر کو اتنی رقم مل جائے جس سے اُس کی لاگت بھی نکل آئے، اور اُس پر اُسے نفع بھی مل جائے، اور جب ایسا ہو جائے تو وہ یہ گاڑی مستاجر ہی کو بیچ دے، یا بہہ کر دے۔ لیکن جیسا کہ حیلے کی بحث میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے، ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا۔ حیلے کے لئے جو عقد کیا گیا ہے، اگر وہ اپنی تمام شرائط پوری کرتا ہو تو ایسا حیلہ اُس تیسری قسم میں داخل ہوتا ہے جس کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا شرائط پر عمل کیا جائے تو اس اجارہ میں سودی قرض کے برعکس بینک کو ایک بڑا خطرہ مول لینا پڑتا ہے جو اُسے سود سے بالکل ممتاز کر دیتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ سودی بینکوں سے سود پر قرض لیتے ہیں، انہیں ہر حال میں قرض مع سود واپس کرنا ہوتا ہے، چاہے گاڑی خریدنے کے فوراً ہی تباہ ہو جائے۔ لیکن اجارہ میں یہ گاڑی تین چار سال تک بینک ہی کے ضمان میں رہتی ہے، یعنی اگر وہ تین چار سال کی مدت میں کسی بھی وقت تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ غیر سودی بینک تکافل کے تحت اس نقصان سے بقدر امکان تحفظ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا تحفظ ہر مالک حاصل کر سکتا ہے، اس سے اُس کے ضمان کی نفی نہیں ہوتی، اور تکافل کے ذریعے ہر نقصان کی پوری تلافی ہو بھی نہیں سکتی، اور بعض اوقات تکافل کے ادارے ناکام بھی ہو جاتے ہیں، ان ساری صورتوں میں نقصان بینک ہی کو اٹھانا پڑتا ہے۔

صفقة فی صفقة کی شرعی حیثیت

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ یہ بات طے ہوتی ہے کہ کرایہ داری کی مدت پوری ہونے کے بعد گاڑی مستاجر کو بیع یا بہہ کے ذریعے دیدی جائے گی، اس لئے یہ

”صفقة في صفقة“ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ یہی اعتراض شرکت متناقصہ پر بھی کیا گیا ہے، اس لئے یہاں اس مسئلے پر اصولی گفتگو کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ اعتراض کچھ ایسے انداز سے کیا گیا ہے جیسے جن حضرات نے اجارہ اور شرکت متناقصہ پر بحث کی ہے، انہوں نے کبھی اس پہلو پر غور ہی نہیں کیا، حالانکہ خود میری کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ میں اس موضوع پر مفصل بحث ہے جس سے ان اعتراضات میں کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا۔ صورت حال یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے دو باتوں کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ ایک یہ کہ کوئی عقد کرتے وقت صلب عقد میں کوئی شرط لگا دی جائے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ صلب عقد میں تو کوئی شرط نہ ہو، لیکن عقد سے ہٹ کر کوئی وعدہ کر لیا جائے۔ ذیل میں دونوں صورتوں کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل ذکر کی جاتی ہے:

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی صلب عقد میں کوئی شرط لگانا، اس کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے مختلف مذاہب بندے نے تاملہ فتح الملہم (صفحہ: ۳۹۴ ج: ۱) باب بیع البعیر و استثناء رکوبہ میں تفصیل سے بیان کر دیئے ہیں۔ یہاں میں صرف حنفیہ کا مذہب ذکر کرتا ہوں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عام حالات میں عقد کے ساتھ کوئی شرط لگانے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، البتہ تین قسم کی شرطیں ہیں جو جائز ہیں، اور عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ ایک وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو، دوسرے وہ جو عقد کے ملائم ہو، جیسے رہن رکھنے یا کفالت یا حوالہ کی شرط، اور تیسرے وہ شرط جس پر عرف اور تعامل ہو گیا ہو۔

بیع بالوفاء

البتہ بعض فقہاء حنفیہ نے کچھ خاص صورتوں میں شرط کو جائز بھی کہا ہے،

جیسے بیع بالوفاء میں وفاء کی شرط اگر صلب عقد میں ہو تو اُس کو بھی بعض فقہاء حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ صاحب نہایہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے علامہ زیلیعی سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے لئے اُس سے فائدہ اٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب کبھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بیچنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اُس بیع کو آگے بیچنا جائز نہیں ہوگا۔ اور زیلیعیؒ نے اسی قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زیلیعیؒ نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ ہسکفیؒ فرماتے ہیں:

”وقیل: بیع یفید الانتفاع بہ. وفي إقالة شرح المجمع

عن النہایة: وعلیہ الفتوی۔“

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

”قوله: ”وقیل بیع یفید الانتفاع بہ.“ هذا محتمل لأحد

قولین: الأول أنه بیع صحیح مفید لبعض أحكامه من

حل الانتفاع به إلا أنه لا یملک بیعه. قال الزیلیعی فی

الإکراه: وعلیہ الفتوی. الثانی: القول الجامع لبعض

المحققین أنه فاسد فی حق بعض الأحكام حتی ملک

کل منهما الفسخ، صحیح فی حق بعض الأحكام،

کحلّ الأنزال و منافع المبیع، ورهن فی حق البعض حتی

لم یملک المشتري بیعه من آخر، ولا رهنه، وسقط

الدين بهلاکة، فهو مرکب من العقود الثلاثة كالزرافة

فیها صفة البعیر والبقر والنمر، جوز لحاجة الناس إلیه

بشروط سلامة البدلین لصاحبهما. قال فی البحر:

وينبغي ألا يعدل في الإفتاء عن القول الجامع. وفي
النهر: والعمل في ديارنا على ما رجحه الزيلعي.“

(ردالمحتار ج: ۵ ص: ۲۷۷)

شاید یہ جواز کا قول اسی بنیاد پر ہے کہ یہ شرط متعارف ہوگئی ہے البتہ اکثر فقہاء حنفیہ نے اس صورت کو تو جائز قرار نہیں دیا کہ وفاء کی شرط حلب عقد میں لگائی جائے، اور ایسی صورت میں اسے تمام احکام میں رہن قرار دیا ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے امام ابوالحسن ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرمایا ہے، لیکن اگر عقد بیع شرط سے خالی ہو، لیکن وفاء کی شرط عقد سے الگ ایک وعدے کے طور پر ذکر کی جائے تو اسے درست قرار دیا ہے، اور ایسی صورت میں وعدے کو بھی لازم قرار دیا ہے، جیسا کہ پیچھے وعدے کی بحث میں گذر چکا ہے۔ اور اس کے بارے میں محیط میں فرمایا گیا ہے کہ:

”وبعض مشایخ سمرقند قالوا: إذا لم يكن الوفاء
مشروطاً في البيع يُجعل هذا بيعاً صحيحاً في حق
المشتري حتى يحل له الانتفاع بالمشتري كما يحل له
الانتفاع بسائر أملاكه، ويُجعل رهناً في حق البائع
حتى لا يتمكن المشتري من بيعه، وإذا مات لا يورث
عنه، وإذا جاء البائع بالمال يؤمر المشتري بأخذ المال
ورده المبيع عليه،، ويجوز أن يكون للعقد الواحد
رَكْمَانٍ وقد مر نظير هذا في السلم، وإنما فعلنا هكذا
لحاجة الناس بعضهم إلى أموال البعض مع صيانتهم عن
الوقوع في الربا.“ (المحيط البرهاني كتاب البيوع، الفصل
۲۵ ج ۱۰ ص ۳۶۹ ط: إدارة القرآن)

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

”واختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء أو بيع الجائز. قال أكثر المشايخ منهم السيد الإمام أبو شجاع والقاضي الإمام أبو الحسن علي السُّغدي: حكمه حكم الرهن... والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما إن كان بلفظ البيع لا يكون رهناً، ثم ينظر إن ذكر شرط الفسخ في البيع فسد البيع، وإن لم يذكر ذلك في البيع وتلفظاً بلفظة البيع بشرط الوفاء، أو تلفظاً بالبيع الجائز، وعندهما هذا البيع عبارة عن عقد غير لازم فكذلك. وإن ذكر البيع من غير شرط ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد، لأن المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس.“

(الفتاوى الخانية على هامش الهندية ج ۲ ص ۶۳ و ۱۶۵)

اور جامع الفصولین میں ہے:

”شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد، ثم عقداً لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارنا. (فنفذ)

بعض مشايخ زماننا قالوا: الشرط لو لم يكن في العقد جعلناه بيعاً صحيحاً في حق المشتري حتى ينتفع بالمبيع كسائر أملاكه، وجعلناه رهناً في حق البائع حتى لم يجز بيع المبيع، ويُجبر المشتري على قبول الثمن ورد المبيع على بائعه، لأن هذا البيع مركب منهما كهبة بشرط عوض وهبة في المرض وكثير من

الأحكام، يكون له حکمان وإنما جعلناه كذلك
 لحاجة الناس إليه حذراً عن الربى خصوصاً في ديارنا
 فإنهم يبلخ اعتادوا في هذا الباب الدين والإجارة
 الطويلة ولم يمكنهم في الكرم، والإجارة في الكرم
 لاتصح لما عرف، وبينخارى اعتادوا الإجارة الطويلة
 ولم يمكنهم ذلك إلا بعد شراء الأشجار وهذا الشراء
 عقد وفاء فاضطروا إلى ما قلنا، وما ضاق على الناس
 اتسع حكمه۔“

پھر بعض فقہاء کرام نے اس بات کی بھی صراحت فرمائی ہے کہ وفاء کا وعدہ
 چاہے بیع سے پہلے ہو، یا بیع کے بعد ہو، اُسے صلب عقد میں شرط لگانا نہیں سمجھا جائے
 گا، اور اُس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، چنانچہ جامع الفصولین ہی میں فرمایا گیا ہے
 کہ:

”ولو تواضعا قبل البيع ثم تبايعا بلا ذكر شرط جاز البيع
 عند ح رحمه الله إلا إذا تصادقا أنهما تبايعا على ذلك
 المواضعة، وكذا لو تواضعا الوفاء قبل البيع ثم عقدا بلا
 شرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة للمواضعة
 السابقة.“ (جامع الفصولین، الفصل ۱۸ فی بیع الوفاء ج

۱ ص ۲۳۷ اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن)

اور جامع الفصولین میں اس مسئلے کو صرف بیع بالوفاء کے معاملے تک
 محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے ایک عام حکم کے طور پر اس طرح ذکر فرمایا ہے:

”شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد،
 ويبطل لو تقارنا“ (ایضاً ص ۲۳۷)

علامہ شامیؒ نے بھی جامع الفصولین کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ پہلے وعدہ کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو جانی چاہئے، کیونکہ انہوں نے بیع کو اسی بنیاد پر مبنی کیا ہے۔ لیکن علامہ خالد اتاسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس اعتراض کو ان الفاظ میں رد کیا ہے:

”بقی ما إذا ذکر الشرط قبل العقد ثم عقد خاليا عن الشرط، وقد ذكره في الثامن عشر من جامع الفصولين حيث قال: شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارنا اهـ لكن قال الفاضل ابن عابدين في رد المحتار: قلت: وينبغي الفساد لو اتفقا على بناء العقد عليه كما صرحوا به في بيع الهزل كما سيأتي آخر البيوع. اهـ أقول: هذا بحث مصادم للمنقول كما علمت، وقياسه على بيع الهزل قياس مع الفارق، فإن الهزل كما في المنار هو أن يراد بالشئ ما لم يوضع له، ولا ما يصلح له اللفظ استعارةً، ونظيره بيع التلجئة، وهو كما في الدر المختار أن يُظهر عقداً وهما لا يريدانه، وهو ليس ببيع في الحقيقة، فإذا اتفقا على بناء العقد عليه فقد اعترفا بأنهما لم يريدوا إنشاء بيع أصلاً، وأين هذا من مسئلتنا؟ ومن راجع كلام هذا الفاضل قبيل كتاب الكفالة عند الكلام على بيع التلجئة من الدر المختار يظهر له الفرق بأجلى مما ذكرناه، وعلى كل حال فاتباع المنقول أسلم. والله أعلم.“

(شرح المجلة للاتاسي ج ۲ ص ۶۱)

اور حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جامع الفصولین میں بھی پچھلے وعدے کو غیر مفسد اُس صورت میں فرمایا ہے جب وہ بیع کرتے وقت یہ تصادق نہ کریں کہ بیع اُس سابقہ وعدے کی بنیاد پر ہو رہی ہے، لیکن اگر بیع کے عقد کے وقت انہوں نے اس قسم کی کوئی بات کہدی کہ اس بیع کو اُس سابق وعدے پر مبنی کیا جا رہا ہے تو اس صورت میں صاحب جامع الفصولین نے بھی بیع کو جائز نہیں کہا، جیسا کہ اوپر کی عبارت میں ان کے الفاظ: "ولو تواضعا قبل البيع ثم تبایعا بلا ذکر شرط جاز البيع عند رحمة الله إلا إذا تصادقا أنهما تبایعا علی ذلك المواضعة" سے ظاہر ہے۔ علامہ ابن عابدین کو اعتراض اُس صورت پر تھا جب وہ بیع کی بناء اُس وعدے پر کریں، اُس صورت میں وہ اُسے فاسد قرار دینا راجح سمجھتے تھے، اور اس صورت کو جامع الفصولین میں بھی جواز سے مستثنیٰ کر کے فاسد کہا ہے۔ لہذا دونوں میں کوئی تعارض معلوم نہیں ہوتا، لیکن یہ اُسی وقت ہے جب بیع کے وقت وہ اس بات کا ذکر کریں کہ یہ بیع اُس وعدے پر مبنی ہے، کیونکہ اُس صورت میں وہ بیع بالشرط بن گئی ہے جو ناجائز ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر بیع شرط سے خالی ہو، لیکن بیع سے پہلے وفاء کا وعدہ کر لیا گیا ہو تو وہ مفسد عقد نہیں ہوتا۔ اور حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ استدلال بھی فرمایا ہے کہ اس وعدے کو حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، اور حاجت اس کے بغیر منفع نہیں ہوتی کہ وعدہ سابقہ کو مفسد قرار نہ دیا جائے۔ ذیل میں حضرت کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے:

سوال: فتاویٰ قاضی خان ج ۲ ص ۳۴۸ مطبوعہ نول کشور میں

ہے: واختلفوا فی بیع الوفاء أو البیع الجائز -- إلى أن

قال -- وإن ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط

علی وجه المواعدة جاز البیع ویلزمه الوفاء بالوعد لأن

المواعید قد تكون لازمة لحاجة الناس۔ اہم اس عبارت کا مطلب کیا ہے، آیا یہ بھی جائز ہے کہ بائع مشتری سے کہہ دے کہ تم بیچ تو ہمارے ساتھ بلا شرط کر دو، مگر ہم تم سے وعدہ کرتے ہیں کہ اتنی مدت میں اگر تم چاہو گے تو ہم تمہاری شے اسی قیمت میں واپس کر دیں گے، یا اس قدر نفع کے ساتھ تمہارے ہاتھ بیچ ڈالیں گے، اس پر بائع رضا مند ہو جاوے، اور کہہ دے کہ میں نے بلا شرط تمہارے ہاتھ فلاں شے اتنی قیمت میں بیچی، مشتری قبول کرے، اور وعدہ کی پختگی کے لئے دستاویز لکھ دے یا صرف یہی جائز ہے کہ بیچ بلا شرط بلا کسی قرار داد کے ہو، اور بعد البیع مشتری بائع کی درخواست پر یا بلا درخواست واپس کر دینے کا وعدہ کرے، صرف دوسری صورت کے جواز سے حاجت ناس مندفع نہیں ہوتی، کیونکہ اول تو بائع کا واپسی کی درخواست کرنا ہی مستبعد ہے، جبکہ وہ بلا توقع واپسی کے بیع کر چکا ہے، دوسرے مشتری کا ایسے درخواست کو مان لینا یا اپنی طرف سے وعدہ میں پیش قدمی کرنا اور بھی مستبعد ہے، اس سے حاجت ناس مندفع نہیں ہوتی۔

الجواب: آپ کا شبہ صحیح ہے، واقعی بدون اس کے کہ عقد کے قبل یا عقد کے ساتھ شرط و فاء کا ذکر کیا جاوے، حاجت مندفع نہیں ہوتی، اور ان دونوں صورتوں میں اصل مذہب فساد عقد ہے، كما في الدر المختار: إن ذكر الفسخ فيه أو قبله أو زعماه غير لازم كان بيعاً فاسداً ولو بعده على وجه الميعاد جائز ولزم الوفاء به إلخ اور بعض کے نزدیک عقد

سے قبل ذکر کی ہوئی شرط کا اعتبار ہی نہیں، اور عقد فاسد نہ ہوگا، لیکن وہ بیع بشرط الوفاء نہ ہوگی، کما فی الدر المختار: لو تواضعا علی الوفاء قبل العقد ثم عقدا خالیا عن شرط الوفاء فالعقد جائز ولا عبرة للمواضعة ج ۴ ص ۳۸۱، لیکن کثیر من المتأخرین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورة الناس، وفی رد المحتار وقد سئل الخیر الرملى عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقده وعقدا البیع خالیا عن الشرط، فأجاب بأنه صرح فی الخلاصة والفیض والتارخانیة وغیرها بأنه یكون علی ما تواضعا، ج ۴ ص ۱۸۷، فقط ۱۷ رمضان ۱۳۳۳ھ

سوال: پہلے سوال کے ضمن میں ارشاد ہوا ہے ”لیکن کثیر من المتأخرین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورة الناس، وفی رد المحتار وقد سئل الخیر الرملى عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقده وعقدا البیع خالیا عن الشرط، فأجاب بأنه صرح فی الخلاصة والفیض والتارخانیة وغیرها بأنه یكون علی ما تواضعا، ج ۴ ص ۱۸۷، انتھی، اس میں دریافت طلب یہ امر ہے کہ خیر ملی کے جواب سے جہاں تک میں سمجھتا ہوں نہ تو اس بیع کا جواز ہی معلوم ہوتا ہے اور نہ عدم جواز ہی کیونکہ یكون علی ما تواضعا سے صرف اس قدر ظاہر ہوا کہ مواضعت پیشین غیر معتبر نہیں ہوگی، کما زعمه البعض، بلکہ معتبر

ہوگی اور عقد صورتہ مطلق عن الشرط ہوگا، ومعنی مقید بہ، مگر یہ نہ ظاہر ہوا کہ یہ عقد جو صورتہ مطلق عن الشرط ومعنی مقید بالشرط ہے بناءً علی اصل المذہب فاسد ہے یا لضرورة الناس جائز، ایسی حالت میں اس کے نقل کرنے سے جو مقصد ہے وہ معلوم نہ ہوا۔
الجواب: واقعی یہ عبارت جواز عقد سے ساکت ہے، مقصود زیادہ اس کے نقل کرنے سے شرط کے معتبر ہونے پر استدلال ہے، بمقابلہ زعم بعض کے، اور جواز عقلی کی دلیل لضرورة الناس ہے، اور نقلی دلیل اس کی دوسری روایات فقہیہ ہیں جن کی طرف لضرورة الناس میں اشارہ ہو گیا، مثلاً در مختار میں ہے: فیہا:
القول السادس فی بیع الوفاء أنه صحیح لحاجة الناس فرارا من الربوا، وقالوا: ما ضاق علی الناس أمر إلا اتسع حکمہ۔ فی رد المحتار: قوله: ”فیہا“ ای فی البزازیة، وهو من کلام الأشباہ۔ ج ۴ ص ۳۸۶۔“

(امداد الفتاویٰ، کتاب البیوع، سوال ۱۳۵، ج ۳ ص ۱۰۸، ۱۰۹)

واقعہ یہ ہے کہ فتاویٰ خیر یہ کی عبارت اگرچہ صریح نہیں، اور اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ ”علی ما تواضعا“ کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان کی سابقہ مفاہمت عقد کو فاسد نہیں کرے گی، لیکن عقد سے خارج ایک وعدے کی حیثیت میں معتبر ہوگی، لیکن اس کتاب کی عبارتوں کو سیاق و سباق کے ساتھ دیکھنے سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ”علی ما تواضعا“ کا مطلب یہ ہے کہ وعدہ سابقہ کو مشروط فی البیع سمجھا جائے گا، اور بیع فاسد ہوگی، لیکن جامع الفصولین کی عبارت اس پر صریح ہے کہ عقد صحیح ہوگا، اور اسے اُس وقت تک مشروط نہیں سمجھا جائے گا جب تک عقد کرتے وقت وہ صراحت نہ کریں کہ یہ عقد وعدہ سابقہ پر مبنی ہے۔ خلاصہ یہ ہے

کہ اس معاملے میں دونوں قول موجود ہیں، اور حضرت حکیم الامہ نے جواز کے قول کو بر بنائے حاجت ترجیح دی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر وعدہ سابقہ کے باوجود بیع من غیر تلفظ الشرط کو جائز کہا جائے، جیسا کہ جامع الفصولین میں مذکور ہے، اور جیسا کہ امداد الفتاویٰ میں اُس پر فتویٰ دیا گیا ہے، تو یہ محض ایک لفظی فرق رہ گیا، جبکہ فریقین جانتے ہیں کہ بیع اسی وعدے کی بنیاد پر ہو رہی ہے، لہذا اس میں اور تلفظ بالشرط میں کوئی جوہری فرق نہ رہا۔ اس سوال کا جواب بندے نے ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ میں اس طرح دیا ہے:

”والجواب عن هذا الإشكال على ما ظهر بي - والله سبحانه أعلم - أن الفرق بين المسألتين ليس في الصورة فحسب. بل هناك فرق دقيق في الحقيقة أيضاً.

وذلك أن العقد الواحد إن كان مشروطاً بعقد الآخر، والذي يعبر عنه بالصفقة في الصفقة، لا يكون عقداً باتاً، وإنما يتوقف على عقد آخر بحيث لا يتم العقد الأول إلا به، فكان في معنى العقد المعلق أو العقد المضاف إلى زمن مستقبل. فإذا قال البائع للمشتري: بعتك هذه الدار على أن تؤجر الدار الفلانية لي بأجرة كذا، فمعناه: أن البيع موقوف على الإجارة اللاحقة، ومتى توقف العقد على واقع لاحق، خرج من حيز كونه باتاً، وصار عقداً معلقاً، والتعلق في عقود المعاوضة لا يجوز، ولو حكمنا بمقتضى هذا العقد، وامتنع

المشتري من الإجارة، فإن ذلك يستلزم أن يرتفع البيع تلقائياً، لأنه كان مشروطاً بالإجارة، وعند فوات الشرط يفوت المشروط.

فالعقد إذا شرط معه عقد آخر، وكان ذلك في معنى تعليق العقد الأول على العقد الثاني، صار كأنه قال: إن آجرتني الدار الفلانية بكذا، فداري بيع عليك بكذا، وهذا مما لا يجيزه أحد، لأن البيع لا يقبل التعليق.

وهذا بخلاف ما لو ذكرا ذلك على سبيل المواعدة في أول الأمر، ثم عقدا البيع مطلقاً عن شرط. فإن البيع ينعقد من غير تعليق بيعاً باتاً، ولا يتوقف تمامه على عقد الإجارة. فلما امتنع المشتري من الإيجار بعد ذلك، فإنه لا يثبت أثر على هذا البيع البات شيئاً، فيبقى البيع تاماً على حاله. وغاية الأمر أن يُجبر المشتري على الوفاء بوعدده على القول بلزوم الوعد، لأنه أدخل البائع في البيع بوعدده، فلزم عليه أن يفي بذلك الوعد قضاءً عند من يقول بذلك. وهذا شيء لا أثر له على البيع البات الذي حصل بدون أي شرط، فإنه يبقى تاماً، ولو لم يف المشتري بوعدده.

وبهذا تبين أن البيع إذا اشترط فيه العقد الآخر يبقى متردداً بين التمام والفسخ، وإن هذا التردد يورث فيه الفساد، بخلاف البيع المطلق الذي سببه الوعد بالشيء، فإنه لا تردد في تمام البيع، فإنه يتم في كل

حال، وغایة الأمر أن يكون الوعد السابق لازماً على
المشترى على قول من يقول بلزوم الوعد۔“

(بحوث فی قضایا فقہیة معاصرة ج ۱ ص ۲۵۵، ۲۵۶)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی بیع کے صلب عقد میں کوئی شرط نہ لگائی جائے، لیکن عقد سے پہلے یا بعد میں اُس کا ذکر وعدے کے طور پر کر لیا جائے تو اس سے بیع فاسد نہیں ہوتی، اور نہ ”صفقة فی صفقة“ لازم آتا ہے، اور کبھی اس وعدے کو حاجت کی بنا پر لازم بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ پیچھے (حیلوں کی شرعی حیثیت کے عنوان کے آخر میں) ہم ایک کوآپریٹو سوسائٹی کے سلسلے میں حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا، اور ”مسلم فنڈ“ کے سلسلے میں حضرت مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے فتاویٰ ذکر کر چکے ہیں جن میں بیع اور قرض کے معاہدے الگ الگ ہیں، اور انہوں نے اُسے ”صفقة فی صفقة“ قرار نہیں دیا۔ ان کے فتاویٰ کا یہ حصہ بطور خاص یہاں قابل توجہ ہے:

”جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ ماجور ہے، جب دو معاملے ہوں ایک قرض کا جس کا تعلق روپے ورہن سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاغذ، فارم سے ہے۔ اور دونوں شرعاً درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت اقدس مولانا تھانویؒ نے حوادث الفتاویٰ میں حصہ ثانیہ ص ۱۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے۔

(الجواب) منی آرڈر مرکب ہے دو معاملہ سے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے۔ دوسرا اجارہ جو فارم پر لکھنے اور روانہ کرنے پر بنام فیس کے لی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے۔ اور چونکہ اس میں

ابتلاء عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب ہے۔ فقط ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اگر صفقہ فی صفقہ کا اشکال ہو تو منی آرڈر میں بھی ہے پس فنڈ سے روپیہ لینے میں دو معاملے ہیں۔ ایک رہن بالقرض یا قرض بالرہن، اس کا تعلق روپے سے ہے، اور ثانی مرہون زیور وغیرہ سے ہے۔ دوسرا معاملہ بیع ہے، اس کا تعلق کاغذ فارم معاہدہ نامہ سے ہے، دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں، پس مجموعہ بھی درست ہے۔

رہی یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے سو بعض کی اپنی اصلی مالیت کے اعتبار سے گو کم قیمت ہو مگر کسی صفت خاصہ کی وجہ سے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹامپ مختلف قیمتوں کے ہوتے ہیں۔ خود اتنی مالیت کے نہیں مگر ان کے ذریعہ عدالتی کارروائی کی جاتی ہے اسلئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ فارم چاہے کتنا ہی کم قیمت سہی مگر اس کے ذریعہ قرض ورہن کا معاملہ سہل و آسان ہو جاتا ہے، اسلئے اگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی اشکال نہیں۔

حضرت تھانویؒ نے منی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ ابتلاء عام بھی بیان فرمائی ہے، مگر اول تو وہ پہلی علت کی وجہ سے جائز فرما چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ ابتلاء عام حرام کو حلال کرنے میں مؤثر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابتلاء عام درجہ علت میں نہیں بلکہ موقع مصلحت میں ہے۔ اصل

علت وہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔“

(فتاویٰ محمودیہ ج ۴ ص ۲۲۶ تا ۲۲۷: قدیم)

اجارہ کا جو طریقہ غیر سودی بینکاری میں اختیار کیا گیا ہے، اُس میں بھی دو معاملے الگ الگ ہیں، ایک اجارہ کا اور ایک اجارے کے اختتام پر بیع کا یا ہبہ کا۔ اب بعض اداروں میں تو معاہدہ صرف اجارہ کا ہوتا ہے، اور اُس وقت بیع یا ہبہ کا کوئی وعدہ بھی نہیں ہوتا، لیکن عملاً اجارے کے اختتام پر گاڑی مستاجر کو معمولی قیمت پر بیچ دی جاتی ہے، یا ہبہ کر دی جاتی ہے، اور بعض اداروں میں عقد اجارہ مکمل ہونے کے بعد مستاجر کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ وہ اجارے کے اختتام پر گاڑی مستاجر کو بیچ دے گا یا ہبہ کر دے گا۔ جب تک آخر میں بیع یا ہبہ نہ ہو، اُس وقت تک عین مؤجرہ پر تمام احکام اجارہ ہی کے جاری ہوتے ہیں، چنانچہ وہ عین مؤجرہ اس پورے عرصے میں بینک ہی کے ضمان میں رہتی ہے، یعنی اگر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک ہی کا سمجھا جائیگا، البتہ جب اجارے کے اختتام پر وعدے کو پورا کیا جائے تو بیع یا ہبہ اپنے تمام لوازم کے ساتھ متحقق ہوتا ہے۔ اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ پورا نہ کرے تو اس سے اجارہ ختم نہیں ہوتا، بلکہ واعد کو یا وعدہ پورا کرنا پڑے گا، یا موعود لہ کا حقیقی نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں ”صفقہ فی صفقہ“ کی ممنوع صورت پیدا نہیں ہوتی، جیسا کہ بیع بالوفاء میں جامع الفصولین کے مطابق، کوآپریٹو سوسائٹی میں کفالیۃ المہنتی کے فتوے کے مطابق، مسلم فنڈ میل حضرت مفتی محمود الحسن رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے کے مطابق اور منی آرڈر میں حضرت تھانویؒ کے فتوے کے مطابق وعدہ منفصل عن العقد کو ”صفقہ فی صفقہ“ میں داخل نہیں سمجھا گیا۔

پھر میں صفقہ فی صفقہ کا اعتراض کرنے والے حضرات کو ٹھنڈے دل

سے چند باتوں پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہوں:

کتاب ”مروجہ اسلامی بینکاری“ کے صفحہ ۲۹۱ پر سودی بینکوں میں بھی ”ایل

سی، کھلوانے کی اجازت دی گئی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ سودی بینکوں میں غالب اکثریت سودی ایل سی کی ہوتی ہے، ایل سی کا معاہدہ درحقیقت بیک وقت وکالہ باجر اور کفالہ کا معاہدہ ہے، یعنی اُس میں وکالہ باجر (جو درحقیقت شخص قانونی کا اجارہ ہے) کے ساتھ ہی کفالت بھی ہوتی ہے۔ کیا یہ صفقہ فی صفقہ نہیں ہے؟ یہ درست ہے کہ مذکورہ کتاب میں ایل سی کھلوانے کی اجازت دیتے ہوئے ”بوقت مجبوری“ اور ”ناجائز سمجھتے ہوئے“ کی قید بھی لگائی گئی ہے، اور آخر میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ان مراحل میں پیش آمدہ ناجائز امور کا وبال ان قوانین بنانے والوں پر ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر قانون بنانا آپ کے ہاتھ میں ہو، اور ایل سی کھلوانے کی ضرورت بھی آپ کے نزدیک مسلم ہے تو آپ ایل سی کھولنے کے لئے کیا قانون بنائیں گے جس میں وکالت اور کفالہ کو ایک عقد میں جمع کرنے کی خرابی لازم نہ آئے؟

اجارے میں مرمت کی شرط

اوپر ہم عرض کر آئے ہیں کہ سودی لیزنگ کے برخلاف غیر سودی اداروں میں اجارہ کے طریقے کو جائز قرار دینے کے لئے شرعاً یہ ضروری ہے کہ مالیاتی ادارہ جو گاڑی کرائے پر دے رہا ہے، کرایہ داری کی مدت کے دوران گاڑی کے مالک کی حیثیت سے وہ ملکیت کی پوری ذمہ داری اٹھائے، یعنی اگر وہ گاڑی گاہک کی کسی غفلت یا تعدی کے بغیر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہو۔ نیز گاڑی کے بنیادی طور پر قابل انتفاع ہونے کے لئے جتنی مرمت کی ضرورت ہے، اُس کے اخراجات بینک کے ذمہ ہوں۔ البتہ چونکہ گاڑی ایک طویل مدت مثلاً تین سال کے لئے کرائے پر دی جاتی ہے، اس لئے جن معمولی کاموں کا تعلق گاڑی کے استعمال سے ہے، مثلاً پٹرول ڈالنا، سروس کرانا، ٹیوننگ کرانا، پلگ بدلنا، بیٹری تبدیل کرنا، یہ کام مستاجر کے ذمے قرار دیئے جاتے ہیں۔ اجارہ کے مذکورہ بالا طریقے پر ایک اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ

اس اجارے میں چھوٹی موٹی مرمت چونکہ مستاجر کے ذمے ڈالی جاتی ہے، اس لئے اس شرط فاسد کی بنا پر یہ معاملہ ناجائز ہے۔ فرمایا گیا ہے کہ گاڑی کی سروس ٹیوننگ اور معمول کی مرمت بھی شرعاً مؤجر کے ذمے ہونی چاہئے، اور اُسے مستاجر کے ذمے ڈالنا شرط فاسد ہے، اور ناجائز ہے۔

حالانکہ اس اعتراض کو مدلل کرنے کے لئے فقہاء کی جو عبارتیں ذکر فرمائی گئی ہیں، انہی پر اگر ٹھنڈے دل سے غور فرمایا جائے تو یہ اعتراض خود بخود دور ہو جاتا ہے۔ فقہاء کرامؒ نے اس بارے میں اصول یہ بیان فرمایا ہے کہ مؤجر مستاجر پر کسی ایسے عمل کی شرط عائد نہیں کر سکتا جس کا اثر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی معتد بہ طور پر باقی رہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارے میں ایسی شرط عائد کر رہا ہے جس کا فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد وہ خود اٹھائے گا، مثلاً کوئی شخص زمین دیتے وقت یہ شرط عائد کرے کہ اس میں کوئی ایسی عمارت یا چار دیواری بنا دو، جو بعد میں بھی باقی رہے۔ زمین کے اجارے میں یہ بھی فرمایا ہے کہ مؤجر مستاجر پر یہ شرط بھی عائد نہیں کر سکتا کہ وہ زمین میں ہل چلائے، یا نہر بنائے، لیکن ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کر دی ہے کہ اگر اجارہ طویل مدت کے لئے ہے، اور زمین میں ہل چلانے یا نالیاں بنانے کی شرط عائد کر لی گئی تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے، کیونکہ اجارے کے طویل مدت تک جاری رہنے کی وجہ سے ان کاموں کا کوئی معتد بہ فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد مؤجر کو نہیں پہنچے گا، معتد بہ اس لئے کہا کہ اگر طویل مدت کے اجارے میں نالیاں بنانے کی شرط مستاجر پر عائد کی گئی تو اس کا زیادہ فائدہ تو مستاجر خود اٹھائے گا، البتہ اجارہ ختم ہونے کے بعد جب زمین مؤجر کو واپس کرے گا تو اُس وقت بھی ان نالیوں کے کچھ اثرات باقی رہ سکتے ہیں، لیکن وہ ایسا معتد بہ فائدہ نہیں ہوگا جسکی وجہ سے اجارے کو فاسد کہا جائے۔ مندرجہ ذیل فقہی عبارتیں اس مفہوم کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں:

تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں ہے:

” (وإن شرط أن يثنيها أو يكرى أنهارها أو يسرقنيها أو يزرعها بزراعة أرض أخرى لا كإجارة السكنى بالسكنى) لأن أثر التثنية وكرى الأنهار والسرقنة يبقى بعد انقضاء مدة الإجارة فيكون فيه نفع صاحب الأرض وهو شرط لا يقتضيه العقد فيفسد كالبيع، ولأن مؤجر الأرض يصير مستأجرا منافع الأجير على وجه يبقى بعد المدة فيصير صفقة في صفقة وهو مفسد أيضا لكونه منهيًا عنه حتى لو كان بحيث لا يبقى لفعله أثر بعد المدة بأن كانت المدة طويلة أو كان الربح لا يحصل إلا به لا يفسد اشتراطه، لأنه مما يقتضيه العقد ؛ لأن من الأراضي ما لا يخرج الربح إلا بالكرب مرارا وبالسرقنة، وقد يحتاج إلى كرى الجداول ولا يبقى أثره إلى القابل عادة، بخلاف كرى الأنهار ؛ لأن أثره يبقى إلى القابل عادة. وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قال كرى الأنهار ؛ لأن مطلقه يتناول الأنهار العظام دون الجداول واستئجار الأرض ليزرعها بأرض أخرى ليزرعها الآخر يكون بيع الشيء بجنسه نسيئة وهو حرام لما عرفت في موضعه وكذا السكنى بالسكنى أو الركوب بالركوب إلى غير ذلك من المنافع.“ (باب الإجارة الفاسدة ج ۶ ص ۱۳۱ ط: سعيد) اور رد المحتار میں ہے :

” (قوله بشرط أن يثنيها) في القاموس ثناه تثنية : جعله

اثنين اهد وهو على حذف مضاف أى يثنى حرثها. وفي المنح إن كان المراد أن يردّها مكروبة فلا شك فى فسادّه، وإلا فإن كانت الأرض لا تُخرج الربيع إلا بالكراب مرتين لا يُفسد، وإن ممّا تُخرج بدونه، فإن كان أثره يبقى بعد انتهاء العقد يفسد؛ لأن فيه منفعة لرب الأرض وإلا فلا اهد ملخصا. وذكر فى التارخانية عن شيخ الإسلام ما حاصله أن الفساد فيما إذا شرط ردّها مكروبة بكراب يكون فى مدة الإجارة. أما إذا قال: على أن تكربها بعد مضى المدة أو أطلق، صح وانصرف إلى الكراب بعده. قال: وفى الصغرى واستفدنا هذا التفصيل من جهته وبه يفتى اهد.

قلت: ووجهه أن الكراب يكون حينئذ من الأجرة تأمل.

(قوله أى يحرثها) فالحرث هو الكرب وهو إثارة الأرض للزراعة كالكراب، قاموس. (قوله أو يكربى) من باب رمى أى يحفر. (قوله العظام)؛ لأن أثره يبقى إلى القابل عادة، بخلاف الجداول أى الصغار فلا تفسد بشرط كربها، هو الصحيح ابن كمال. (قوله أو يسرقنها) أى يضع فيها السارقين وهو الزبل لتهييج الزرع ط. (قوله فلو لم تبق) بأن كانت المدة طويلة لم تفسد؛ لأنه لنفع المستأجر فقط. (ردالمحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ٢ ص ٥٩، ٦٠ ط: ايج ايم سعيد)

اور درمختار میں ہے :

” (وصحت لو استأجرها على أن يكرهها ويزرعها أو

يسقيها ويزرعها) لأنه شرط يقتضيه العقد.

اس کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں :

” (قوله لأنه شرط يقتضيه العقد) لأن نفعه للمستأجر

فقط.

(أيضا ج ۶ ص ۶۰)

حاصل یہ ہے کہ اگر مستأجر پر عین مؤجرہ کے استعمال کے سلسلے میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جس کا فائدہ مستأجر ہی کو پہنچے، اور اُس کا معتد بہ اثر اجارہ ختم ہونے کے بعد باقی نہ رہے تو ایسی شرط جائز ہے۔ گاڑی کا اجارہ عام طور سے تین سال کے لئے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس طویل مدت کے دوران جو سروس، ٹیوننگ یا معمولی مرمت کرائی جائے، اُس کا معتد بہ اثر تین سال بعد تک باقی نہیں رہتا، لہذا ان فقہی عبارتوں کی بنیاد پر یہ کہنا کہ سروس، ٹیوننگ اور چھوٹی موٹی مرمت کی اجرت مستأجر پر عائد کرنے سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، مذکورہ فقہی اصول کے بالکل خلاف ہے۔

یہاں ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے۔ فقہاء کرام نے یہ مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک جانور کرائے پر لے تو اُس کا چارہ مؤجر کے ذمے ہے، اور اگر مستأجر پر یہ شرط لگائی جائے کہ جانور کو وہ چارہ کھلائے گا تو یہ شرط فاسد ہے، اسی طرح اگر کوئی غلام کرائے پر لے تو اُس کا کھانا بھی مالک کے ذمے ہے، اور مستأجر کے ذمے قرار دینا شرط فاسد ہے۔ لیکن فقیہ ابو الیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جانور کے چارے کے بارے میں تو ہم متقدمین کے اسی قول پر عمل کریں گے، لیکن ہمارے زمانے میں یہ عرف عام ہو چکا ہے کہ غلام کو کھانا مستأجر ہی کھلاتا ہے، اس لئے ہمارے زمانے میں یہ شرط مستأجر پر عائد کرنے سے اجارہ فاسد نہیں ہوگا۔ اُس پر علامہ مٹھاوی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر مستأجر کسی شرط کے بغیر کھلا

دیتا ہو تو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مستاجر پر شرط لگانا بھی جائز ہو جائے۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معروف ہوگئی کہ کھانا مستاجر ہی کھلائے گا تو وہ مشروط کے حکم میں ہوگئی، لہذا جب اُسے تعال نے جائز قرار دیدیا تو چاہے وہ شرط صرف معروف ہو، یا ملفوظ بھی ہو، دونوں صورتوں میں فقیہ ابواللیث نے اُسے جائز قرار دیا ہے، اور اُن کی تعلیل سے واضح ہوتا ہے کہ اگر جانور میں بھی یہ عرف ہو جائے کہ چارہ مستاجر کے ذمے ہو تو وہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ پھر جب تک ایسا عرف نہ ہو چارہ مستاجر کے ذمے کرنے کے کچھ حیلے بھی لکھے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

”فی الظہیریۃ: استأجر عبدا أو دابة علی أن یکون علفها علی المستأجر، ذکر فی الكتاب أنه لایجوز. وقال الفقیه أبو الیث: فی الدابة نأخذ بقول المتقدمین، أما فی زماننا فالعبد یا کل من مال المستأجر عادة. قال الحموی: ای فیصح اشتراطه، واعترضه ط بقوله: فرق بین الأکل من مال المستأجر بلا شرط، ومنه بشرط اهـ. أقول: المعروف کالمشروط، وبه یشعر کلام الفقیه کما لایخفی علی النیہ. ثم ظاهر کلام الفقیه أنه لو تعورف فی الدابة ذلك یجوز تأمل.“ (ردالمحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ۶ ص ۴۷)

پھر جانور کے چارے کے بارے میں بھی ایسا لگتا ہے کہ مختصر مدت اور طویل مدت کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلے زمانے میں حج کو جانے کے لئے جو جانور کرائے پر لئے جاتے تھے، اُن کے مسائل علامہ سرحسی رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب الکراء الی مکة“ کے زیر عنوان تفصیل سے ذکر فرمائے ہیں۔ اُس میں

انہوں نے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا ہے کہ کوفہ سے حج کو جانے والے عاۓہ ۵ ذوالقعدہ کو روانہ ہوتے تھے۔ اب اگر کوئی شخص حج کو جانے کے لئے سواری کرائے پر لینا چاہے، اور سواری والا یہ کہے کہ میں تو تمہیں پانچ ذوالقعدہ سے پہلے (مثلاً یکم ذوالقعدہ) کو لے کر جاؤں گا تو اُس کے لئے یہ شرط لگانا جائز نہیں، کیونکہ اس سے مستاجر کو بلا وجہ سفر کی زیادہ مشقت اٹھانی پڑے گی، اور سواری والا اُسے پہلے نکلنے پر مجبور کر کے درحقیقت یہ چاہتا ہے کہ اتنے دن پہلے سے وہ جانور کے چارے کے خرچ سے آزاد ہو جائے، لہذا اُس کا یہ مطالبہ قابل تسلیم نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

”فان أراد الحمّال أن يُخرجه قبل ذلك فهو يريد أن
يُلزمه ضررَ السفر من غير حاجة إليه فيسقط عن نفسه
مؤونة العلف فلا يُمكن من ذلك.“

(المبسوط للسرخسی ج ۱۶ ص ۲۰، ط: دار المعرفۃ)

اس میں خط کشیدہ جملہ بتا رہا ہے کہ حج کے طویل سفر میں چارے کے اخراجات مؤجر کے بجائے مستاجر پر ہوتے تھے، اسی لئے مؤجر یہ چاہ رہا تھا کہ سفر کے لئے پہلے نکل جائے، تاکہ اتنے دن پہلے سے وہ چارے کا خرچ مستاجر پر ڈال دے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت (ظئر) کو اجرت پر رکھا جائے تو اُس کے لئے کھانا اور کپڑا مہیا کرنا مستاجر کے ذمے لگایا جاسکتا ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز نہ ہوتا، کیونکہ اس سے اجرت مجہول ہو جاتی ہے۔ لیکن اسے بھی تعادل کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں درمختار میں ہے:

” (والظئر) .. (بأجر معين) لتعامل الناس .. (و) كذا
بطعامها و كسوتها) ولها الوسط، وهذا عند الإمام

لجریان العادة بالتوسعة على الظئر شفقة على الولد.“
علامہ شامی فرماتے ہیں :

”قوله: ”وكذا بطعامها وكسوتها“ أشار إلى أنها مسألة مستقلة وأنهما عليها إن لم يشترطا على المستأجر بالعقد. قوله: ”لجریان العادة الخ“ جواب عن قولهما ”لاتجوز لأن الأجرة مجهولة.“ ووجهه أن العادة لما جرت بالتوسعة على الظئر شفقة على الولد لم تكن الجهالة مفضية الى النزاع، والجهالة ليست بمانعة لذاتها، بل لكونها مفضية الى النزاع.“

(ردالمحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ۶ ص ۵۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجارے میں اس قسم کی شرائط کے جواز اور عدم جواز میں عرف اور تعامل کو بڑا دخل ہے۔ ہمارے عرف میں گاڑیوں کے اجارے میں حالات مختلف ہوتے ہیں۔ اگر چند گھنٹوں کے لئے ٹیکسی کرائے پر لی جائے تو پیٹرول سمیت ہر کام مؤجر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر چند روز کے لئے کرائے پر لی جائے تو پیٹرول مستأجر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر اس سے بھی زیادہ کسی طویل مدت کے لئے لی جائے تو سروس ٹیوننگ بھی مستأجر کے ذمے ہو جاتی ہے۔ نیز اجارہ طویلہ میں بہت سی ایسی شرائط کو فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے جو عام حالات میں جائز نہیں ہوتیں، چنانچہ اراضی الحکر میں اس قسم کی بہت سی شرائط کو جائز قرار دیا گیا ہے، یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، لہذا یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جسکی وجہ سے اجارے کو فاسد کہا جائے۔

اُجرت کا مجہول ہونا

اجارہ پر ایک اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس اجارے میں آئندہ اجرت میں جو کمی بیشی کی جاتی ہے، وہ مجہول ہے، اس لئے جہالت اجرت کی وجہ سے یہ عقد جائز نہیں ہے۔ فرمایا گیا ہے کہ:

”عقد اجارہ میں اجرت کی شرح کے تعیین کے لئے بازار یا کسی خاص ملک کی شرح سود کو معیار بنایا جاتا ہے، تاکہ اسلامی بینک کو اتنا ہی نفع حاصل ہو جتنا روایتی بینک لیزنگ اور سودی قرضوں پر حاصل کرتے ہیں... جبکہ ادھر سودی مارکیٹ میں شرح سود ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ بدلتی رہتی ہے،... تو اجرت کا متعین اور معلوم رہنا مشکل ہو جائے گا۔“

(مرآۃ اسلامی بینکاری ص ۲۵۸-۲۶۰)

اس سلسلے میں پہلی عرض تو یہ ہے کہ یہ عبارت گاڑی کے اجارہ کے سیاق میں ذکر کی گئی ہے، حالانکہ عوام کیلئے گاڑی کے اجارے میں اکثر اجرت کسی شرح سود سے مربوط نہیں ہوتی، بلکہ عقد اجارہ کے وقت ہی اجرت کا ایک جدول طے ہو جاتا ہے۔ آئندہ شرح سود گھٹے یا بڑھے، ہر حالت میں اجرت کی ادائیگی اسی جدول کے مطابق ہوتی ہے۔ لہذا مستأجر کو شروع ہی میں معلوم ہو جاتا ہے کہ اُسے کتنی اجرت کن کن اوقات میں ادا کرنی ہے۔ لہذا گاڑیوں کے عام اجارے پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ جن غیر سودی بینکوں کو میں جانتا ہوں، اُن میں پوری مدت کا متعین کرایہ پہلے ہی معلوم ہو جاتا ہے۔ البتہ بڑے تجارتی اداروں کو جو مشینری وغیرہ کرایہ پر دی جاتی ہے، اُس میں پہلی مدت کا کرایہ تو لگی بندھی رقم کی صورت میں متعین ہوتا ہے، لیکن بعد کی مدتوں میں اُس میں ایک خاص تناسب سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ظاہر بات ہے کہ طویل مدت کے اجارے میں اجرت کا یکساں رہنا بہت مشکل ہے۔ اگر آپ کوئی مکان کرائے پر دیں، اور کرایہ داری کا معاہدہ پانچ دس سال کا ہو تو کیا آج یہ ممکن ہے کہ آپ پورے پانچ سال کے لئے ایک ہی کرایہ طے کر لیں، اور اُس میں کوئی کمی بیشی نہ ہو؟ ظاہر ہے کہ نہ کوئی مالک مکان اس پر راضی ہوگا، اور نہ کسی کرایہ دار کو ایسا مالک مکان ملے گا جو پانچ دس سال تک ایک ہی اجرت وصول کرتا رہے، اور اُس میں سالانہ اضافہ نہ کرے۔ اب اس اضافے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ شروع ہی میں ہر سال کی اجرت طے کر لی جائے، بعض اجاروں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر سال اجرت میں دس یا پندرہ فی صد اضافہ کرنا طے کر لیا جائے۔ بڑے تجارتی ادارے اگر بینک سے کوئی مشینری وغیرہ اجارے پر لیتے ہیں تو اُس میں بنیادی طور پر یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ پہلی مدت اجارہ کا تعین تو ایک لگی بندھی رقم سے ہو جاتا ہے۔ اُس کے بعد اجرت کو کسی معیار (benchmark) سے منسلک کیا جاتا ہے، اور یہ درست ہے کہ یہ معیار وہ شرح سود یا شرح منافع ہوتی ہے جس پر بینک آپس میں لین دین کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی عقد میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ اگر یہ شرح ابتدائی اجرت سے پندرہ فی صد زیادہ بڑھ گئی تو اضافہ پندرہ فی صد سے زیادہ نہیں ہوگا۔ اس طریق کار پر دو اعتراض کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس طریق کار میں اجرت مجہول ہے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ ہر سال کرائے میں پندرہ فی صد اضافہ ہوگا تو یہ جائز ہوتا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سے اجرت مجہول نہیں ہوتی، اور یہ طریقہ نہ صرف جائز ہے بلکہ اکثر کرایہ داریوں میں فی صد اضافہ کا عام رواج ہے۔ جب یہ جائز ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگانا کہ کسی خاص معیار کے مطابق یہ اجرت پندرہ فی صد سے کم بھی ہو سکتی ہے، بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ طویل مدت کے اجاروں میں آئندہ کی اجرت کو کسی خاص معیار کے ساتھ منسلک کرنے کی فقہی نظیر اراضی محتکرہ

ہیں جنکا اجارہ طویل المیعاد ہوتا ہے، اور اُن میں ہمیشہ کے لئے ایک اجرت طے کرنے کے بجائے یہ بات طے ہوتی ہے کہ مستاجر ہمیشہ اجرت مثل ادا کرے گا، اور اجرت مثل میں اضافہ ہوگا تو اس زمین کے کرائے میں بھی اضافہ ہوگا، الا یہ کہ یہ اضافہ خود مستاجر کی طرف سے زمین کی تعمیر میں اپنے خرچ سے کوئی زیادتی کرنے کی وجہ سے ہوا ہو، تو پھر مستاجر کرائے میں اس اضافے کا ذمہ دار نہیں ہوگا (دیکھئے ردالمحتار، کتاب الوقف، مطلب فی وقف الکردار والکدک ص ۳۹۱ ج ۴)

جس وقت یہ عقد ہو رہا ہوتا ہے، اُس وقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آئندہ اجرت مثل کیا ہوگی؟ لیکن چونکہ معیار متفق علیہ ہے، اس لئے اسکو اجرت کی جہالت کی وجہ سے فاسد قرار نہیں دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ معیار شرح سود پر مبنی ہے، اس لئے ناجائز ہے، اور یہی وہ اعتراض ہے جسے سن کر اکثر لوگ چونک جاتے ہیں، اور اسی بنا پر عوامی تاثر یہ بن جاتا ہے کہ اس میں اور سود میں کوئی فرق نہیں ہے، اگرچہ اب بھی یہ فرق ہے کہ اسکی زیادہ سے زیادہ حد فی صد کی صورت میں مقرر کر دی جاتی ہے، جبکہ سودی بینکوں میں شرح سود کسی حد کی پابند نہیں ہوتی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس شکل میں بھی شرح سود کو معیار بنانا موجودہ غیر سودی بینکوں کے اجارے کا وہ پہلو ہے جس کی بنا پر بعض اوقات اس قسم کے اجارے سے طبعی طور پر کراہیت محسوس ہوتی ہے، اور میں اپنی ناچیز وسعت کی حد تک غیر سودی بینکوں سے اس معیار کو ختم کرنے کا نہ صرف مطالبہ بلکہ اُس کی کوشش بھی کرتا رہا ہوں، اور اب کچھ عرصے سے اس شرح سود کے معیار سے نجات حاصل کرنے کی سنجیدہ فکر خود ان بینکوں میں بھی پیدا ہو گئی ہے، اور امید ہے کہ اب جبکہ غیر سودی بینکوں کی تعداد نسبتاً زیادہ ہوتی جا رہی ہے، انشاء اللہ مستقبل قریب میں وہ اپنے معاملات میں شرح سود کے بجائے کوئی اور معیار (benchmark) اختیار کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عقد فی نفسہ جائز ہو، لیکن

اُس میں قیمت یا اجرت کے تعین کے لئے کوئی شخص شرح سود کو معیار بنائے تو یہ معیار خواہ کتنا پسندیدہ ہو، کیا اس کی وجہ سے وہ عقد ناجائز قرار پا جائے گا؟ اس سلسلے میں بندے نے اپنی کتاب میں مندرجہ ذیل گفتگو کی ہے:

”اس میں کوئی شک نہیں کہ حلال منافع کے تعین کے لئے سود کی شرح کا استعمال پسندیدہ نہیں، اور اس سے یہ معاملہ کم از کم ظاہری طور پر سودی قرضے کے مشابہ بن جاتا ہے، اور سود کی شدید حرمت کے پیش نظر اس ظاہری مشابہت سے بھی جہاں تک ہو سکے بچنا چاہئے، لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ ایک حقیقی بیع ہو جس میں بیع کے تمام لوازم اور نتائج مکمل طور پر پائے جاتے ہوں۔ اگر کسی مرابحہ میں وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جو پہلے شمار کی گئی ہیں، تو محض نفع کے تعین کے لئے شرح سود کو بطور حوالہ استعمال کرنے سے یہ عقد غیر صحیح اور حرام نہیں بن جائے گا۔ اس لئے کہ معاملہ خود سود پر مشتمل نہیں ہے، شرح سود کو تو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھی جاسکتی ہے۔

”الف“ اور ”ب“ دو بھائی ہیں، ”الف“ شراب کا کاروبار کرتا ہے، جو کہ بالکل حرام ہے، ”ب“ چونکہ ایک باعمل مسلمان ہے، اس لئے وہ اس کاروبار کو ناپسند کرتا ہے، اس لئے وہ غیر نشہ آور مشروبات کا کاروبار شروع کرتا ہے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کے کاروبار میں بھی اتنا نفع ہو جتنا دوسرا بھائی شراب کے کاروبار سے کماتا ہے، اس لئے وہ یہ طے کرتا ہے کہ وہ اپنے گاہکوں سے

اسی نسبت سے نفع لے گا جس نسبت سے ”الف“ شراب پر لیتا ہے، تو اس نے اپنے نفع کے تناسب کو ”الف“ کے ناجائز کاروبار والے نفع سے مربوط کر لیا ہے، کوئی شخص اس طرح کے پسندیدہ ہونے یا نہ ہونے کا سوال تو اٹھا سکتا ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس جائز کاروبار سے حاصل کیا ہوا نفع حرام ہے، اس لئے کہ اس نے شراب کے نفع کو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا ہے۔

اسی طرح اگر مراہجہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے، اور اس کی ضروری شرائط کو بھی پورا کر لیا جاتا ہے، تو شرح منافع کو مرؤجہ شرح سود کے حوالے سے طے کرنے سے یہ معاہدہ ناجائز نہیں ہو جائے گا۔

البتہ یہ بات درست ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو جتنا جلدی ممکن ہو اس طریقہ کار سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہئے۔“ (اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۱۲۴، ۱۲۵)

اسکو سود ہی کی ایک اور مثال سے سمجھنا چاہئے۔ پیچھے وہ حدیث گزری ہے جس میں ایک صحابی خیبر کی جنیب کھجوروں کا ایک صاع معمولی کھجوروں کے دو صاع کے بدلے خرید کر لائے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے سود قرار دیا، لیکن ساتھ ہی متبادل طریقہ یہ بتایا کہ معمولی کھجوروں کے دو صاع کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر اُن درہموں سے ایک صاع جنیب کھجور خرید لو۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ معمولی کھجوروں اور جنیب کھجوروں کے درمیان شرح سود ایک صاع بمقابلہ دو صاع تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع معمولی کھجور کو درہموں سے بیچ کر اُن درہموں سے ایک صاع جنیب کھجور خرید لو۔ اب جس شخص سے دو صاع معمولی

کھجوریں خریدنے کا معاملہ ہو رہا ہے، اگر اُس کے ساتھ یہ طے ہو جائے کہ ہم ان دو صاع کی قیمت میں اتنے ہی درہم مقرر کریں گے جتنے درہم میں ایک صاع جنیب کھجور آجاتی ہے، چاہے بازار میں معمولی کھجوروں کی قیمت کچھ بھی ہو، اور اسی اصول کے مطابق بیع ہو تو کیا اس بیع کو اس لئے ناجائز کہا جائے گا کہ اس میں قیمت مقرر کرتے ہوئے شرح سود کو مد نظر رکھا گیا ہے؟ اگر ایسا کرنا جائز نہ ہوتا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ طریقہ بتاتے ہوئے شرط لگاتے کہ معمولی کھجوریں درہم کے بدلے بازاری قیمت پر بیچی جائیں، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ قید لگائی کہ: ”بسعر یومہا“۔ (ابوداؤد، کتاب البیوع، باب ۱۴ حدیث ۵۴۳۳) لیکن جنیب والی حدیث میں آپ نے ایسی کوئی قید نہیں لگائی جس کا مطلب یہ ہے کہ فریقین جس نرخ پر بھی معمولی کھجوریں درہموں سے بیچنے پر راضی ہو جائیں، درست ہے، اور چونکہ اصل مقصد جنیب کھجوریں خریدنا ہے، اس لئے اگر اتنے ہی درہم قیمت مقرر کریں جتنے میں ایک صاع جنیب کھجور آجاتی ہو، تو اس میں بھی عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر بیع یا اجارہ اپنی شرائط کے مطابق صحیح ہو تو صرف اس وجہ سے اسے حرام یا سود نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی قیمت یا اجرت کا تعین سود کے برابر کیا گیا ہے۔

حضرت والد صاحب قدس سرہ کی حیات میں ایک صاحب نے ہاؤس بلڈنگ کارپوریشن کی طرف سے مکانات کی تعمیر کے لئے استصناع کی بنیاد پر تمویل کا ایک طریقہ تجویز کیا تھا، اور پوچھا تھا کہ اس کی جائز صورت کیا ہو سکتی ہے؟ میرے برادر بزرگ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی دامت برکاتہم نے اس سوال کا جواب لکھا جس پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کی تصدیق بھی موجود ہے، یہ اُس وقت (سن ۱۳۹۳ ہجری مطابق سن ۱۹۷۳ء) کی بات ہے جب موجودہ غیر سودی بینکاری کا تصور بھی نہیں تھا۔ اُس وقت جواب میں اس بات کی

اجازت دی گئی کہ ”مجموعی تعمیر (مع مال و مزدوری) کی قیمت کارپوریشن اتنی لگائے جتنی اصل لاگت اور سود کے مجموعے سے حاصل ہوئی۔“

(نوادر الفقہ ج ۲ ص ۱۳۶ و ماہنامہ ”البلاغ“ شوال ۱۳۹۳ھ)

سیکیورٹی ڈپازٹ کی شرط

اجارے پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ:
 ”سیکیورٹی ڈپازٹ کو ”اجارہ شرعیہ“ کے لئے ضروری اور لازمی شرط قرار دینے میں ایک اور فقہی اشکال لازم آتا ہے کہ عقد اجارہ میں یہ شرط غیر ملائم ہے، اس لئے جائز نہیں ہے۔“

(مرآۃ اسلامی بنکاری ص ۲۸۶)

بازار کے تعامل سے بالکل قطع نظر کر کے تو بیشک یہ بات کہی جاسکتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ آج مکانات اور گاڑیوں (رینٹ اے کار) کے اجارے میں کوئی اجارہ ایسا ہے جس میں سیکیورٹی ڈپازٹ نہ رکھا جاتا ہو؟ آپ خود کوئی مکان کرایہ پر لیں یا دیں تو کیا کوئی سیکیورٹی ڈپازٹ نہیں رکھتے؟ یہ ڈپازٹ عام طور سے اس لئے رکھا جاتا ہے کہ جب مستاجر مکان یا گاڑی واپس کرے تو اگر اُس کی تعدی سے اُس میں کوئی نقصان ہوا ہو تو اس ڈپازٹ سے وصول کرنے میں سہولت ہو۔ اسے شرعاً رہن بھی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ رہن بالدرک درست نہیں ہوتا، (دیکھئے ہدایہ، کتاب الرهن، باب ما یجوز ارتہانہ الخ) دوسرے مستاجر کی طرف سے اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ مستاجر اُسے اپنے اموال کے ساتھ ملا کر اُس کا ضمان قبول کر لے، جس کے نتیجے میں وہ قرض بن جاتا ہے۔^(۱)

(۱) فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ اگر امانت رکھنے والا مودع کی اجازت سے ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ مخلوط کر لے تو اُس سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مودع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اور امانت رکھنے والے کیلئے اُس کا استعمال بشرط ضمان جائز ہو جاتا ہے، (باقی اگلے صفحے پر ملاحظہ ہو)

اُس مال میں یہ شرط اتنی متعارف ہوگئی ہے کہ آج اس کے بغیر کسی قابل ذکر اجارے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اور حنفیہ کا یہ اصول ہے کہ جو شرط مخالف مقتضائے عقد ہو، عرف اور تعامل کی وجہ سے وہ جائز ہو جاتی ہے۔ درمختار میں ان شرطوں کی تین قسمیں بتائی ہیں جو حنفیہ کے نزدیک جائز ہوتی ہیں، ان میں سے تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے درمختار میں ہے:

”أو (جرى العرف به كبيع نعل)... (على أن يحذوه)
البائع (ويُشركه) أي يضع عليه الشراك وهو السير،
ومثله تسمير القبقاب (استحسانا) للتعامل بلا نكير.“
اس کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) اور امام محمدؒ کے نزدیک اُن دونوں کے درمیان شرکت ملک قائم ہو جاتی ہے۔

وهذا إذا خلط الدرهم بغير إذنه فأما إذا خلطها بإذنه فجواب
أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يختلف بل ينقطع حق المالك
بكل حال وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه جعل الأقل تابعا
لالأكثر وقال محمد رحمه الله تعالى يشاركه بكل حال
وكذلك أبو يوسف رحمه الله تعالى في كل مانع خلطه بجنسه
يعتبر الأكثر وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بانقطاع حق
المالك في الكل ومحمد رحمه الله تعالى بالشركة في الكل
كذا في الكافي اهـ. (الفتاوى الهندية ۴: ۳۴۹)

اور علامہ خالد اتاسی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فتویٰ امام ابوحنیفہؒ ہی کے قول پر ہے۔ (شرح
المجلد لخالد الاتاسی: ۲۶۸/۳)

نیز حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے دو مقامات پر اذن متعارف کو بھی اذن صریح کے حکم
میں قرار دیکر ایسی امانت کو قرض قرار دیا ہے۔ (امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۵۷۱ کتاب الوقف سوال نمبر
۶۹۴، اور ج ۳ کتاب البیوع ج ۳ ص ۱۴۵، سوال نمبر ۱۹۱)

”قلت: وتدل عبارة البزازية والخانية وكذا مسألة القبقاب على اعتبار العرف الحادث، ومقتضى هذا أنه لو حدث عرف في شرط غير الشرط في النعل والثوب والقبقاب أن يكون معتبرا إذا لم يؤد إلى المنازعة، وانظر ما حررناه في رسالتنا المسماة بنشر العرف.“

(ردالمحتار ج ۵ ص ۸۷ و ۸۸)

اور علامہ شامیؒ اپنے رسالے نشر العرف میں لکھتے ہیں:

” (و يدل) على ذلك انهم صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد و فيه نفع لأحد العاقدین ، و استدلوا على ذلك بنهية صلى الله عليه وسلم عن بيع و شرط، و بالقياس و استثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحدوها البائع . قال في منح الغفار: فإن قلت: إذا لم يفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضيا على الحديث . قلت: ليس بقاض عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به، وهو قطع المنازعة، و العرف ينفي النزاع، فكان موافقا لمعنى الحديث، و لم يبق من الموانع إلا القياس . و العرف قاض عليه . انتهى فهذا غاية ما وصل إليه فهمي في تقرير هذه المسئلة والله تعالى أعلم.“

اور اسی عبارت کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

”و هذا، وإن كان فيه تكلف و خروج عن الظاهر، ولكن

دعا إليه الإحتراز عن تضليل الأمة وتفسيقها بأمر لا
محيص عن الخروج عنه الا بذلك. قال الشاعر:
إذا لم تكن إلا الأسنّة مرکبا
فما حيلة المضطر إلا ركوبها
على أن قواعد الشريعة تقتضيه، فإنها مبنية على
التسيير لا على التشديد و التعسير، وما خیر صلی الله
عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما على أمته، ومن
القواعد الفقهية: إذا ضاق الأمر اتسع منه. (مجموعة
رسائل ابن عابدين رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام
على العرف ج ۲ ص ۱۲۱)

یہاں یہ وضاحت بھی مناسب ہے کہ مختلف غیر سودی بینکوں میں سکیورٹی
ڈپازٹ لینے کے مختلف طریقے رائج ہیں۔ ان میں سے بعض طریقوں پر فقہی اعتبار
سے اشکال بھی ہے، مثلاً اس سکیورٹی ڈپازٹ کی وجہ سے، جو خط کی وجہ سے انتہاء
قرض بن چکا ہے، کرائے میں اجرت مثل سے کمی کرنا جائز نہیں ہے، لہذا جن بینکوں
میں اُسکی وجہ سے کرائے میں کمی کی جاتی ہے، وہ شرعاً درست نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ
سکیورٹی ڈپازٹ لیا جائے تو اُس کی وجہ سے کرائے میں اجرت مثل سے کمی نہ کرنے
کا اہتمام ہونا چاہئے، اور اُس میں بھی بہتر یہ ہے کہ اس رقم کو بینک اپنے نفع بخش
کاموں میں استعمال نہ کرے، چنانچہ بعض غیر سودی بینک یہ کرتے ہیں کہ اسٹیٹ
بینک میں جتنی رقم انکو بلا سود رکھوانی ہوتی ہے، اُس میں اس رقم کو بھی رکھوادیا جاتا ہے
جس پر بینک کو کوئی منافع حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ اسٹیٹ بینک
میں جتنی رقم لازماً رکھوانی پڑتی ہے، اُس میں اس سکیورٹی ڈپازٹ کی حد تک کمی ہو جاتی
ہے، لیکن یہ ایک ایسا فائدہ ہے جسکا تعلق ”فرصت ضائعہ“ (opportunity cost) کی

تلافی سے ہے، اور نقد کے معاملے میں شرعاً فرصت ضائع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہذا اس طریقے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

البتہ ان طریقوں میں سے زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ جتنی رقم سیکورٹی ڈپازٹ کی مد میں وصول کی جاتی ہے، اتنی رقم کو کل مدت اجارہ کے پیشگی کرائے کے طور پر وصول کیا جائے، یعنی کرائے کے دو حصے ہوں، ایک حصہ ماہانہ یا سالانہ وصول کیا جائے، اور ایک حصہ کل مدت اجارہ کے مقابل پیشگی واجب الاداء ہو۔ لیکن یہ پیشگی کرایہ چونکہ کل مدت اجارہ کے مقابلے میں ہوگا، اس لئے اگر کسی وجہ سے اجارہ مدت کے درمیان ختم ہو جائے تو اس پیشگی کرائے کا اتنا حصہ مستأجر کو واپس کرنا ہوگا جو باقی ماندہ مدت کے مقابل ہو۔ بعض غیر سودی بینکوں نے اسی طریقے کو اختیار کیا ہے۔

شرکت متناقصہ

”شرکت متناقصہ“ کا طریقہ عام طور پر مکانات کی خریداری میں اختیار کیا جاتا ہے۔ اس میں بینک اور اُس کا گاہک مل کر کوئی مکان خریدتے ہیں۔ مثلاً قیمت کا اسی فی صد حصہ بینک دے کر مکان کے اسی فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے، اور بیس فی صد رقم گاہک دیتا اور بیس فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے۔ اس کے بعد بینک اپنا اسی فی صد حصہ گاہک کو کرائے پر دیدیتا ہے، اور پھر وقفے وقفے سے بینک کی ملکیت والے حصے اُس سے خریدتا رہتا ہے، اور جس نسبت سے اُس کی ملکیت بڑھتی ہے، اُسی نسبت سے باقی ماندہ بینک کا حصہ اور اُس کا کرایہ کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس طریق کار کے ایک ایک جزء پر بندے نے اپنی کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیة معاصرة“ میں ”الطریق المشروعة للتمویل العقاری“ کے زیر عنوان بحث کی ہے۔ جن حضرات نے غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے اس مقالے کے کسی جزء سے تعرض نہیں فرمایا۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی ایک قرارداد میں اسی سے ملتی

جلتی ایک صورت پر اتفاق کیا گیا تھا جسکے الفاظ یہ ہیں :

”عمیل کا حصہ بطور شرکت کے ہو اور ملکیت مکان میں دونوں شریک ہونگے، بعد میں بنک اپنا حصہ عمیل کو ”مراجہ مؤجلہ“ کے طور پر فروخت کر دے گا۔“ ابتداءً یہ صورت شرکت املاک کی ہوگی اور ثانیاً ”مراجہ مؤجلہ“ کی۔

دستاویز میں ”مراجہ“ کا ذکر بطور وعدہ کے ہوگا۔“

(احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۳، ۱۲۴)

جن حضرات نے غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے شرکت متناقصہ پر بھی یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے صفقہ فی صفقہ لازم آتا ہے۔ یہ اعتراض میں نے خود ذکر کر کے اُس مقالے میں اُس کا جواب دیا ہے، اور اوپر اجارے کی بحث میں اس موضوع پر صفقہ فی صفقہ کے عنوان کے تحت بھی مفصل بحث کی جا چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عقد کے صلب میں دوسرے عقد کی کوئی شرط نہیں ہوتی، البتہ یہ تینوں معاملات، یعنی شرکت ملک، اجارہ اور بیع اپنے اپنے وقت پر مستقل طور سے انجام پاتے ہیں، اور جو وعدہ عقد سے منفصل ہو، اُس پر شرط کے احکام جاری نہیں ہوتے جسکی فقہی دلیلیں اوپر گزر چکی ہیں، یہاں انکو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

التزام بالتصدق

ایک اور مسئلہ جس پر اعتراض کیا گیا ہے التزام بالتصدق کا مسئلہ ہے۔
مراہجہ ہو، یا اجارہ، گاہک اس بات کا التزام کرتا ہے کہ اگر میں اپنے واجبات وقت پر
ادا نہ کروں، تو میں اتنی رقم صدقہ کرونگا۔ ان حضرات کا اعتراض یہ ہے کہ یہ کسی کو
صدقہ پر مجبور کرنے کے مرادف ہے۔ چونکہ اس قسم کے التزام کی تائید میں بعض مالکی
علماء کے قول سے استناد کیا گیا ہے، اس لئے یہ اعتراض بھی فرمایا گیا ہے کہ یہ خروج
عن المذہب ہے جسکی شرائط پوری نہیں ہیں۔ یہ اعتراض بڑے شد و مد سے کیا گیا
ہے، اور اس پر یہ کہا گیا ہے کہ (معاذ اللہ) اسکو جائز کہنے والوں نے سود کو جائز کر دیا
ہے۔

میں پوری دلسوزی اور دردمندی کے ساتھ یہ گزارش کرتا ہوں کہ براہ کرم
اس مسئلے پر ذرا ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ شروع میں جب غیر سودی
بینکاری کا آغاز ہوا تو اس قسم کا کوئی التزام گاہک سے نہیں لیا جاتا تھا، لیکن چونکہ
مراہجہ میں جب ایک قیمت متعین ہو جائے تو بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں
اس قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا، اس لئے لوگوں نے اس بات کا ناجائز فائدہ
اٹھایا، اور بھاری رقمیں جو واجب الاداء تھیں، ان کی ادائیگی میں نال مثل کر کے
ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر شروع کر دی۔ واضح رہے کہ یہ صرف بینک کا نہیں، بلکہ
ان ہزاروں افراد کا نقصان تھا جن کی رکھوائی ہوئی رقموں سے یہ سارے معاملات
انجام پائے تھے۔ سودی قرضوں کا معاملہ تو یہ ہے کہ ان میں یومیہ کے حساب سے

سود کا میٹر چلتا رہتا ہے، اس لئے مدیون اگر ادائیگی میں دیر کرے تو اُسے ہردن کی تاخیر پر مزید رقم ادا کرنی پڑتی ہے، لیکن چونکہ غیر سودی بیع میں ایسا نہیں ہو سکتا، اس لئے مدیون کو کھلی چھوٹ مل جاتی ہے کہ وہ جتنی چاہے، تاخیر کرے۔ دوسری طرف افسوس ہے کہ ہمارے معاشرے میں بددیانتی اور خود غرضی کا دور دورہ ہے، اور دوسری طرف عدالتوں کا نظام ایسا ہے کہ اُن کے ذریعے حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مرادف ہے۔ اس کا اصلی حل تو یہ ہے کہ معاشرے میں امانت و دیانت کو فروغ دیا جائے، تیز رفتار عدالتی نظام ہو جہاں سے انصاف حاصل کرنا آسان ہو، لیکن زمین پر جو حقائق ہیں، اُن سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے حالات میں شرق اوسط کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی تھی، اور وہاں کے بعض بینکوں میں اس پر عمل بھی ہوا، کہ جس شخص کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ اُس نے تنگ دستی کی وجہ سے نہیں، بلکہ محض مفاد پرستی کی وجہ سے ادائیگی میں تاخیر کی ہے، اُس پر ایک ہرجانہ عائد کیا جائے، اور تاخیر کے ایام میں بینک کو اگر اپنی امانتوں پر نفع ہوا ہو تو اُسی شرح منافع سے تاخیر کرنے والا یہ ہرجانہ ادا کرے۔ بندے نے اس تجویز کی سختی سے نہ صرف مخالفت کی، بلکہ جو علماء کرام اُس وقت غیر سودی بینکوں کو شرعی مشورے دیتے تھے، انہیں اس بات پر قائل کیا کہ اس طرح یہ صورت ”إما أن تقضى وإما أن تربي“ ہی کی بن جائے گی، اس موضوع پر بندے نے اپنی کتاب ”بحوث“ کی پہلی جلد میں ”بیع بالتقسیت“ کے زیر عنوان مفصل دلائل پیش کئے، چنانچہ بفضلہ تعالیٰ یہ دلائل بحیثیت مجموعی قبول کئے گئے، اور پھر اس تجویز پر عمل نہیں ہوا۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ مسئلہ اپنی جگہ پر قرار تھا۔

اس موقع پر یہ تجویز سامنے آئی کہ ہرجانہ ادا کرنے کے بجائے مدیون ممالک کچھ صدقے کا التزام کرے، اس سے اگرچہ بینک کی آمدنی میں تو اضافہ نہیں ہوگا، لیکن گاہک پر ایک دباؤ رہے گا۔ اس کی تائید بعض مالکی علماء کے کلام سے بھی

ہوئی۔ پھر یہی مسئلہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں پیش ہوا تو وہاں بھی اس صورت کو اختیار کرنے کے جواز پر تو سب متفق تھے، لیکن حاضرین میں سے حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے اس بات سے اختلاف فرمایا کہ صدقہ کی یہ رقم بینک کے واسطے سے خرچ کی جائے۔ تاہم ہمیں بھی تھا جس کا اظہار حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب قدس سرہ نے اس مجلس کی اُس رواد کے حاشیہ میں فرمایا ہے جو احسن الفتاویٰ (ج ۷ ص ۱۲۱) میں شائع ہوئی ہے، لیکن التزام کا مقصد یہ تھا کہ گابک پر بروقت ادائیگی کا دباؤ رہے، اور یہ دباؤ اُس صورت میں باقی نہیں رہ سکتا تھا جب صدقے کی ادائیگی اُسی پر چھوڑ دی جائے۔ اس لئے مجلس نے اس پر اصرار نہیں کیا، کیونکہ اگر التزام کے نتیجے میں اُس پر صدقہ لازم ہوا ہے تو اصل بات یہ ہے کہ وہ واقعہ صدقہ ہی رہے، اور بینک کسی طریقے سے اُس کو اپنی آمدنی میں شامل نہ کرے۔ لہذا مجلس کی طرف سے منظور ہونے والی قرارداد کے الفاظ یہ ہیں:

”سودی معاملات میں اگر قرض دار بروقت ادائیگی نہ کرے تو

اس کا سود بڑھتا چلا جاتا ہے، لہذا سود کا بوجھ کم کرنے کی وجہ

سے وہ بروقت ادائیگی کی پوری کوشش کرتا ہے، لیکن غیر سودی

نظام میں اگر وہ بروقت ادائیگی نہ کرے تو اس کو سود کے بڑھنے

کا خوف نہیں ہوتا۔ اس صورتِ حال سے بددیانت افراد غلط

فائدہ اٹھاتے ہیں، اور ادائیگی کی اہلیت ہونے کے باوجود

بروقت ادا نہیں کرتے۔ اس اندیشے کی بنا پر شروع میں پاکستان

میں یہ طریق کار اختیار کیا گیا تھا: ”عدم ادائیگی کی صورت میں

”مارک اپ“ پر مزید ”مارک اپ“ کا اضافہ کر دیا جاتا تھا۔“

لیکن ظاہر ہے کہ یہ شرعاً سود ہی کی ایک شکل ہے جو کہ جائز نہیں

ہو سکتی۔ بعض علماء عصر نے اس مسئلے کے حل کے لئے یہ تجویز پیش

کی ہے:

”عمیل سے عقدِ مراہجہ کرتے وقت یہ لکھوالیا جائے کہ اگر ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کر سکا تو وہ اپنے واجب الاداء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ ایک خیراتی فنڈ میں چندے کے طور پر ادا کریگا۔“

اس غرض کے لئے بنک میں ایک خیراتی فنڈ قائم کیا جائے گا، جو نہ بنک کی ملکیت ہوگا، اور نہ اس کی رقوم بنک کی آمدنی میں شامل ہونگی، بلکہ اس سے ناداروں کی امداد اور انکو غیر سودی قرضے فراہم کرنے کا کام لیا جائے گا۔ بعض مالکی فقہاء کے نزدیک ایسا التزام قضاء بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ عمیل کی طرف سے خیراتی فنڈ میں چندہ دینے کا یہ التزام اسی صورت میں ہوگا جب وہ اہلیت کے باوجود ادائیگی نہ کرے، لیکن اگر وہ واقعہً تنگدستی کی بنا پر ادائیگی سے قاصر رہا ہو تو اس صورت میں خیراتی فنڈ کو چندہ دینے کا پابند نہیں ہوگا۔ زیر نظر رپورٹ میں یہ طریقہ کار تجویز کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ ”عمیل کی تنگدستی کا تعین اس طرح کیا جائے گا کہ اس پر حکم بالافلاس ہو چکا ہو۔“

(احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۰، ۱۲۱)

جب غیر سودی بینکوں میں اس تجویز پر عمل کیا گیا تو اس میں دو شرطیں عائد کی گئیں۔ ایک یہ کہ اگر ادائیگی میں تاخیر گاہک کے اعسار یعنی تنگدستی کی وجہ سے ہو رہی ہو تو وہ صورت اس التزام میں شامل نہ ہوگی، کیونکہ قرآن کریم کا واضح حکم ہے کہ: ”وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة“ دوسرے یہ کہ اس طرح جو رقم موصول ہو، وہ غیر سودی بینک کی ”هيئة الرقابة الشرعية“ کی ہدایات کے مطابق

خیراتی کاموں میں خرچ ہو، اور بینک کے کسی بھی کام میں خرچ نہ ہو، خرچ ہونے تک وہ ایک الگ اکاؤنٹ میں رہے، اور اگر اُس اکاؤنٹ پر کوئی نفع آئے تو وہ بھی اُسی میں شامل کیا جائے، اور اس صدقے سے خود ہیئۃ الرقابة الشرعية، کے ارکان کے کسی رشتہ دار کو بھی کوئی رقم نہیں دی جاسکتی، بلکہ اکثر عملاً اس بات کا بھی اہتمام کیا گیا کہ ارکان سے تعلق رکھنے والے کسی خیراتی ادارے کو بھی اس سے کوئی رقم نہ دی جائے۔ اور بعض بینکوں میں اس کام کے لئے ایک ٹرسٹ قائم کیا گیا ہے جس کے نام میں بھی بینک کا کوئی ذکر نہیں، تاکہ بینک اس کو خیراتی مقاصد میں خرچ کرتے وقت اپنا نام بھی استعمال نہ کر سکے، اور اس سے بینک کو اپنی ناموری کا فائدہ بھی حاصل نہ ہو سکے۔

اس صورت حال کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس اعتراض پر غور فرمائیے کہ اس التزام بالتصدق میں مذہب حنفی سے خروج کر کے بعض مالکیہ کے ایک مرجوح قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ صحیح معنی میں خروج عن المذہب اُس صورت میں ہوتا ہے جب حنفی فقہ میں کسی چیز کے عدم جواز کی صراحت ہو، پھر کسی اور مذہب سے جواز کا حکم نکالا جائے، اور اگر اپنے مذہب میں کوئی مسئلہ صراحتاً مذکور نہ ہو، یا اُس کا اپنے مذہب کے کسی قاعدے کے عموم میں داخل ہونا ممکن یا مسکوت عنہ ہو، اور کسی دوسرے مذہب سے اُس کی صراحت مل جائے تو اُس صورت میں اُس مذہب سے استمداد صحیح معنی میں خروج عن المذہب نہیں ہے، بلکہ یہ کچھ اس قسم کی صورت ہے جس میں فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ: ”قواعدنا لا تآبأہ“ (مثلاً دیکھئے رد المحتار، باب الصلاة فی الکعبۃ ج ۲ ص ۲۵۵، الدر المختار، باب العشر ج ۲ ص ۳۲۸، البحر الرائق کتاب القضاء ج ۶ ص ۴۴۸)۔ اب یہاں صورت حال یہ ہے کہ اس صدقے کا اِزم نہ ہونا حنفی فقہ میں مصرح نہیں ہے، بلکہ ”قد تجعل المواعید لازمة لحاجة

الناس“ کے عموم میں بھی اسکو داخل کرنا ممکن ہے، اور اُس قاعدے میں بھی جو کتب فقہ میں اس طرح مذکور ہے کہ: ”المواعید باکتساء صورة التعليق تكون لازمة“ شرح الاشباہ والنظائر میں ہے:

”قوله: ولا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقا. قال بعض الفضلاء: لأنه إذا كان معلقا يظهر منه معنى الالتزام كما في قوله: ”إن شُفيت أحج.“ فشُفي، يلزمه. ولو قال: ”أحج“ لم يلزمه بمجرده۔

قوله: ”كما في كفالة البرازية۔“ حيث قال في الفصل الأول من كتاب الكفالة: الذهب الذي لك على فلان أنا أدفعه أو أسلمه إليك أو أقبضه مني، لا يكون كفالة ما لم يقل لفظا يدل على اللزوم، كصُمنت أو كفلت أو على أو إلى، وهذا إذا ذكره منجزا. أما إذا ذكره معلقا بأن قال: إن لم يؤد فلان فأنا أدفعه إليك، ونحوه يكون كفالة، لما علم أن المواعيد باكتساب صورة التعليق تكون لازمة. انتهى۔ ومثله في التتارخانية وفي البحر للمصنف نقلا عن الفتاوى الظهيرية والولوالجية: ولو قال: ”إن عرفت صمت كذا“ لم يجب عليه حتى يقول: ”لله على“ وهذا قياس. وفي الاستحسان يجب، فإن لم يكن تعليقا فلا يجب عليه قياسا واستحسانا. نظيره ما إذا قال: ”أنا أحج“ لا شيء عليه، ولو قال: ”إن فعلت كذا فأنا أحج“ ففعل ذلك يلزمه ذلك انتهى۔ أقول على ما هو الاستحسان يكون الواجب بإيجاب

العبد شیئین: نذر و وعدہ مقترن بتعلیق، فاستفده فإنه
بالقبول حقیق. بقی أن یقال فی مثل ”إن جئنی
أکر مک“ فجاءه هل یكون الإکرام علی المعلق واجبا
دیانة وقضاء أو دیانة فقط؟ محل نظر۔

(شرح الأشباه والنظائر ج ۲ ص ۱۱۰)

یہ بات اگرچہ مختلف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ
وعدہ جب تعلیق کے ساتھ ہو تو لازم ہو جاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم
کا وعدہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو لازم ہو جائے گا، لیکن جن فقہاء کرام
نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی دی ہوئی مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ
وہ صرف دو صورتوں سے متعلق ہیں۔ ایک کفالت سے، اور دوسرے نذر سے۔ چنانچہ
فتاویٰ بزازیہ کی عبارت میں جو شرح الأشباه میں نقل ہوئی ہے، مثالیں انہی دو صورتوں
سے متعلق ہیں، اور اسی قسم کی مثالیں فتاویٰ خانیہ علی ہامش الہندیہ، فصل فی الکفالة
بالمال ج ۲ ص ۶۰، البحر الرائق، کتاب الصوم ج ۲ ص ۵۱۹، تاتارخانیہ، کتاب الصوم
ج ۲ ص ۳۰۸، جامع الفصولین، بحث الفاظ الکفالة ج ۲ ص ۵۴، رد المحتار کتاب
الکفالة ج ۵ ص ۲۸۸ و ۲۸۹، میں بھی مذکور ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ
یہ قاعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔ البتہ شرح الأشباه کی مذکورہ بالا
عبارت میں ان دونوں کے سوا دوسری صورتوں میں کوئی فیصلہ کرنے کے بجائے انہیں
محل نظر کہہ کر چھوڑ دیا ہے۔ صدقے کا معلق وعدہ ایک طرح کی نذر ہے، اس لئے وہ
خود حنفی اصول کے تحت لازم ہے، لیکن اگر بالفرض وہ اس قاعدے میں داخل نہ بھی ہو
تو صاحب اشباہ کے قول کے مطابق محل نظر قرار پا کر مسکوت عنہ ہوگا۔ ایسی صورت میں
اگر کسی اور مذہب سے کوئی قول لے لیا جائے تو اُس کو خروج عن المذہب نہیں کہا
جائیگا۔

اور اگر بالفرض اس مسئلے کو حنفی مسلک کے خلاف بھی سمجھا جائے تو بعض مالکی علماء کا قول موثوق علماء نے باہمی مشورے سے لیا ہے، اور ضرورت کے وقت کسی دوسرے مذہب سے کوئی مسئلہ لے لینا کوئی ایسا شجرہ ممنوعہ نہیں ہے جو کسی حالت میں بھی جائز نہ ہو۔ اصل حنفی مسلک میں نہ امامت کی اجرت جائز ہے، نہ تعلیم قرآن کریم کی، نہ فتویٰ دینے کی۔ لیکن فقہاء حنفیہ نے یہ دیکھ کر کہ اگر اسی موقف پر اصرار کیا جائے تو دینی تعلیم و تعلم کا باب ہی بند ہو جانے کا اندیشہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو اختیار فرمایا، اور اسی بنیاد پر سارے مدارس چل رہے ہیں۔

معاملات میں لوگوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے بھی فقہاء حنفیہ نے کئی مسائل میں دوسرے مذاہب پر فتویٰ دیا ہے۔ مثلاً اگر کسی کا مال دوسرے کے ذمے واجب ہو، اور وہ دے نہ رہا ہو، پھر مدیون کا کوئی مال جو مال واجب کی جنس سے نہ ہو دائن کے پاس کسی طریقے سے آجائے تو اصل حنفی مسلک یہ ہے کہ دائن کے لئے اُس مال کو بیچ کر اپنا حق وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلے میں بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ شامی، جموی رحمہما اللہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ان عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم
لمطأوتهم في الحقوق. والفتوى اليوم على جواز
الأخذ عند القدرة من أي مال كان، لاسيما في ديارنا
لمداومتهم العقوق. قال الشاعر:

عفاء على هذا الزمان فإنه

زمان عقوق، لازمان حقوق

(ردالمحتار، كتاب الحجر ج ۶ ص ۱۵۱)

نیز در مختار میں ہے:

”ليس لذى الحق أن يأخذ غير جنس حقه، وجوزة الشافعي وهو الأوسع.“

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

” (قوله: وجوزة الشافعي) قلنا في كتاب الحجر أن عدم الجواز كان في زمانهم . أما اليوم فالفتوى على الجواز . (قوله: وهو الأوسع) لتعينه طريقا لاستيفاء حقه فينتقل حقه من الصورة الى المالية كما في الغصب والإتلاف مجتبیٰ.“

(ردالمحتار، کتاب الحظر والإباحة ج ۶ ص ۱۵۱)

منافع منصوبہ کے بارے میں حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ اُن کا ضمان غاصب سے نہیں لیا جاسکتا، لیکن متاخرین نے پہلے مال یتیم، مال وقف اور پھر معد للاستغلال کے بارے میں فتویٰ امام شافعیؒ کے قول پر دیا، اور ان اموال کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان عائد کیا، اور علامہ ابن الہمامؒ اور ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آجکل لوگوں کو غاصبین کے ظلم سے بچانے کے لئے مطلقاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر فتویٰ دینا چاہئے۔ تقریر و التحمیر میں علامہ ابن امیر الحاجؒ لکھتے ہیں:

”وفي جامع الفتاوى نقلا عن المحيط: الصحيح لزوم الأجر إن مُعَدًا للاستغلال بكل حال، وحكى بعضهم الإجماع على ضمان المنافع بالغصب والإتلاف إذا كان العين مُعَدًا للاستغلال. بل وسيد ذكر المصنف في ذيل الكلام على العلة من مباحث القياس أنه ينبغي الفتوى بضمن المنافع مطلقا لو غلب غصبها

وہو حسن۔“ (التقریر والتجیر لابن امیر الحاج، ج ۲
ص ۱۳۰ ط: المطبعة الكبرى، مصر ۱۳۱۶)

نیز اسی کتاب میں آگے فرمایا گیا ہے:

” (وفتوی المتأخرین بالضمنان بالسعاية بخلاف القیاس
استحسان لغلبة السعاة) بغير الحق الى الظلمة في
زماننا وبه يفتى، لأن مجرد وكول الأمر إلى القاضي
لا يجدى في هذا المطلوب في زماننا. قال المصنف:
(وينبغي مثله) أى الإفتاء بضمنان إتلاف المنافع مطلقاً
زماناً ومكاناً (لو غلب غصب المنافع) مطلقاً فيهما وإن
كان على خلاف القیاس فى باب الضمان زجراً للغصبة
عن ذلك، وقد أسلفنا... تقييد بعضهم ذلك بالأوقاف
وأموال اليتامى وحكاية بعضهم الإجماع على ضمان
المنافع بالغصب والإتلاف إذا كان العين مُعدّاً
للاستغلال. وإذا كان الموجب لذلك الزجر للغصبة
والحفظ لأموال الضعفة فلا بأس بالفتوى بضمانها
حينئذ على الإطلاق لاحتياج ماسوى هؤلاء إلى هذا
الارتفاق وحسماً لمادة هذا الفساد بين العباد.“

(التقریر والتجیر ج ۳ ص ۲۰۴)

امداد الفتاویٰ میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ
اللہ علیہ نے متعدد مسائل میں تیسیر معاملات کی خاطر مذہب غیر پر فتویٰ دیا، مثلاً بیع
سلم میں حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ وقت میعاد تک بازار میں موجود رہے،
لیکن حضرت نے فرمایا کہ اس میں امام شافعی کے قول پر عمل کی گنجائش ہے:

”بیع کا وقت میعاد تک پایا جانا حنفیہ کے نزدیک شرط ہے۔ لیکن شافعی کے نزدیک صرف وقت میعاد پر پایا جانا کافی ہے، کذا فی الہدایۃ، تو اگر ضرورت میں اس قول پر عمل کر لیا جاوے تو کچھ ملامت نہیں، رخصت ہے۔“

(امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۱۰۶، سوال ۱۳۲)

نیز حنفیہ کے نزدیک بیع سلم میں ایک مہینے کی مدت شرط ہے، لیکن حضرت

فرماتے ہیں:

”اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ اجل شرط نہیں، اس لئے سلم میں داخل ہو سکتا ہے۔ چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، لہذا امام شافعی کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔“ (ایضاً ج ۳ ص ۲۱)

حنفی مسلک میں شرکت بالعروض جائز نہیں، لیکن امام مالک سے جائز کہتے ہیں۔ حضرت حکیم الامہ رحمۃ اللہ علیہ کمپنی کے جواز پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالنفقہ نہ ہوگی، بلکہ شرکت بالعروض ہوگی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، فیجوز الشركة والمضاربة بالعروض... عند أحمد فی روایة، وهو قول مالک وابن أبی لیلی، كما ذكره الموفق فی المغنی۔“ (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۳۹۵)

جانوروں کی پرورش اس معاہدے کے تحت کرنا کہ ان میں جو اضافہ ہوگا،

ہم باہم تقسیم کر لیں گے، حنفی مسلک میں، بلکہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن

حضرت فرماتے ہیں:

”حنفیہ کے قواعد پر تو یہ عقد ناجائز ہے... لیکن بنا بر نقل بعض

اصحاب، امام احمد کے نزدیک اس میں جواز کی گنجائش ہے، پس

تحرز احوط ہے، اور جہاں ابتلا شدید ہو، توسع کیا جاسکتا ہے۔“

(ایضاح ۳ ص ۳۴۳)

اور میں نے اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ سے حضرت حکیم الامہؒ کا یہ ارشاد بارہا سنا کہ میں نے ابو حنیفہؒ عصر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے اس بات کی صریح اجازت لی ہے کہ خاص طور پر معاملات کے باب میں جہاں ابتلاء عام ہو، وہاں چاروں ائمہ میں سے جس امام کے مذہب میں گنجائش نکلتی ہو، وہاں وہ گنجائش دی جائے۔

اور اس سلسلے میں حضرت الشیخ علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات ملاحظہ فرمائیے جو حضرتؒ نے مصر کی مجمع اللہیث الاسلامیہ کے ایک اجلاس میں عہد حاضر کے مسائل میں اجتہاد کے موضوع پر اپنے مقالے میں پیش کئے تھے، اور ان کا اردو ترجمہ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے بیانات میں شائع فرمایا تھا۔ حضرتؒ شروع میں فرماتے ہیں:

”اسلامی اور یورپین تہذیب و تمدن کے اس تصادم و تلاطم کے زمانہ میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف علمائے دین کا گروہ ہے جن کو تصلب فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جمود ورثہ میں دیا ہے کہ انہوں نے حالاتِ حاضرہ میں علم اور دین کی خدمت کے لئے جن تقاضوں اور وسائل کی شدید ضرورت ہے انکو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال منکرین کا گروہ ہے جن میں عہدِ حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت تو بدرجہ اتم موجود ہے..... لیکن وہ اُس دینی بصیرت و ایمانی فراست اور صحیح و پختہ علم دین کی کما حقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہد

حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیاں حل نہیں ہو سکتیں۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ یہ ہر دو فریق اُمت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کر دینا اور اسی پر تکیہ کر لینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی، نہ اس سے دین و ملت ہی کو کوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ اُمت کی پیاس ہی بجھے گی۔“

(بینات، صفر ۱۳۸۲، ص ۱۵ و ۱۷)

پھر مسائل حاضرہ کے فقہی حل تلاش کرنے کے اصول بیان کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:

”جہاں تک ہو سکے اور جس طرح بھی ہو سکے ہم ائمہ مجتہدین کے اقوال ہی سے استدلال کریں، اور فقہ مذاہب اربعہ سے باہر نہ جائیں، اگرچہ کسی خاص مسئلہ میں ان میں سے کسی ایک کا مسلک چھوڑ کر دوسرے کا مسلک اختیار کرنا پڑے۔ غرض ان مذاہب متبوعہ میں سے جس مذہب میں بھی عہد حاضر کے کسی پیچیدگی اور دشواری کا حل مل جائے، اور اس سے وہ عقدہ لائنحل کھل جائے، اسی سے استدلال کریں، اور اسکو دانتوں سے پکڑ لیں، تاکہ ہر نئے مسئلہ میں جدید اجتہاد ہمارا مبلغ سعی نہ بن جائے اور ہمیں اجتہاد کا دروازہ ہر کس و ناکس کے لئے چوپٹ کھولنا نہ پڑے، اس لئے کہ فریضہ وقت اور تقاضائے ضرورت نہ اجتہاد کے دروازہ کو بالکل کھول دینا ہے اور نہ بالکلیہ بند کر دینا، اور اس پر سیل لگا دینا، بلکہ اس افراط و تفریط کے درمیان اعتدال کی راہ ہی صراطِ مستقیم ہے کہ ناگزیر ضرورت کے وقت

اجتہاد کیا جائے اور وہ اجتہاد فقہ مذاہب اربعہ کے اصول اور طریق کار سے باہر اور آزاد نہ ہو۔“ (بینات صفر ۸۴، ۱۳، ۲۰) نیز جدید مسائل کے حل کیلئے اصول بیان فرماتے ہوئے حضرت نے ایک اور مقالے میں تحریر فرمایا ہے کہ:

”مبسوط، بدائع، قاضی خاں سے لیکر طحاوی، رد المحتار اور التحریر المختار تک کتب فقہ حنفی کی ورق گردانی کرنے کے بعد بھی اگر مسئلہ ہاتھ نہ آئے تو اہمات کتب مذاہب ثلاثہ کی ورق گردانی کرنی ہوگی۔ فقہ مالکی میں مدونہ کبریٰ سے لیکر خطاب تک، اور فقہ شافعی میں کتاب الام سے لیکر تحفۃ المحتاج تک کی مراجعت کرنی ہوگی۔ حکومت سعودی عرب کی عنایت و توجہ سے فقہ حنبلی کا عظیم الشان ذخیرہ طبع ہو کر امت کے سامنے آ گیا ہے، اس کے لئے معنی ابن قدامہ، المحرر اور الانصاف کی ورق گردانی کافی ہوگی۔ الغرض اگر مسئلہ مطلوبہ مسئلہ ان کتب میں مل جائے تو اسپر فتویٰ دیدیا جائے، جدید اجتہاد کی ہرگز ضرورت نہیں۔ اور اگر مسئلہ صراحتاً نہ ملے تو ان مسائل مصرحہ پر قیاس کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، بشرطیکہ قیاس مع الفارق نہ ہو جس کا فیصلہ خود علماء کرام فرمائیں گے کہ یہ قیاس کس درجہ میں ہے۔

اگر مسئلہ مطلوبہ سب فقہاء کے ہاں ملتا ہے، لیکن حنفی مذہب میں دشواری ہے اور بقیہ مذاہب میں نسبتاً سہولت ہے اور عوام کا عام ابتلاء ہے تو اخلاص کے ساتھ جماعت اہل علم غور کرے، اگر انکو یقین ہو جائے کہ عموم بلوئی کے پیش نظر عصر حاضر میں دینی تقاضا سہولت و آسانی کا مقتضی ہے تو پھر مذہب مالک، مذہب شافعی،

مذہبِ احمد بن حنبل کو علی الترتیب اختیار کر کے اور اس پر فتویٰ دیکر فیصلہ کیا جائے۔

ہمارے عصر حاضر کے اکابر نے فسح نکاح کی مشکلات کو اسی طرح حل کیا ہے، اور متاخرین حنفیہ نے مسئلہ مفقود الخبر میں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ البتہ تلفیق سے احتراز کرنا ضروری ہوگا، اور بیع رخص کو مقصد نہ بنایا جائیگا۔ مثلاً مسائل معاملات میں بیع قبل القبض ہے کہ آج کل تمام تاجر طبقہ اس میں مبتلا ہے، اب اس کی صورت حال پر غور کر کے پوری طرح جائزہ لیا جائے کہ اگر یہ ابتلاء واقعی ہے اور موجودہ معاشرہ مضطر ہے اور بغیر اس کے چارہ کار نہیں تو مذہبِ مالکی پر فتویٰ دیدیا جائے کہ عدم جواز بیع قبل القبض مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس مسئلہ میں مذہبِ حنبلی بھی مذہبِ مالکی جیسا ہے، اور حدیث میں صراحتاً طعام ہی کا ذکر ہے: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام قبل أن یستوفیہ۔ (سنن) امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ نے طعام پر بقیہ چیزوں کو قیاس کر کے منع کر دیا ہے۔“

(پینات، ربیع الثانی ۱۳۸۳ھ / ستمبر ۱۹۶۳ء، بعنوان فکر و نظر ص ۵، ۴)

ایک اور موقع پر حضرتؒ نے تحریر فرمایا:

”دین کے احکام تین قسم کے ہیں:

(۱) احکام منصوصہ اتفاقیہ۔

(۲) احکام اجتہادیہ اتفاقیہ۔

(۳) احکام اجتہادیہ خلائیہ۔

پہلی دو قسموں میں جدید اجتہاد کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، تیسری

قسم میں بھی اجتہاد کی ضرورت نہیں سمجھتا، البتہ اتنی گنجائش ہے کہ اگر مذہبِ حنفی میں واقعی دشواری ہے اور امتِ محمدیہ واقعی تیسیر و تسہیل کی محتاج ہے، اور اعذار بھی صحیح و واقعی ہیں، محض وہمی و خیالی نہیں ہیں، تو دوسرے مذہب پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے کی گنجائش ہوگی، اور ضرورت کس درجہ میں ہے اور ہے بھی یا نہیں، یہ صرف علماء و فقہاء کی جماعت طے کریگی۔“

(بینات، رجب ۱۳۸۳ھ / دسمبر ۱۹۶۳ء، ص ۶)

چنانچہ غالباً سن ۱۹۶۷ء میں ملک کے معاشی مسائل، بالخصوص زرعی مسائل کے سلسلے میں ایک فقہی مجلس حضرت الشیخ علامہ بنوری قدس سرہ کی دعوت پر جمعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ناؤن میں منعقد ہوئی جس میں حضرت الشیخ کے علاوہ حضرت مولانا مفتی محمود صاحب، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم، اور حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی مدظلہم شریک تھے، اور مجھ نیاز مند کو بھی ان بزرگوں نے شرکت کی اجازت دی تھی۔ حضرت والد صاحب مدظلہم چونکہ اُس وقت علیل تھے، اس لئے خود شرکت نہ فرما سکے تھے، اور ہم دونوں بھائیوں کو بھیج دیا تھا۔ یہ مجلس بنوری ناؤن میں کم و بیش ایک ہفتہ جاری رہی، اور اس کی روداد قلم بند کرنے کے لئے ان بزرگوں نے مجھے ہی مامور فرمایا۔ مسائل پر گفتگو سے پہلے کچھ اصول طے کئے گئے جن پر سب نے اتفاق کیا۔ ان میں سے ایک اصول یہ تھا کہ معاملات کے باب میں جہاں وسعت کی ضرورت ہو، وہاں چاروں مذاہب میں سے کسی مذہب کو اختیار کیا جاسکے گا، لیکن مذاہب اربعہ سے خروج نہیں کیا جائے گا۔ افسوس ہے کہ اس مجلس کی وہ روداد اپنے کاغذات کے جنگل میں دریافت نہیں ہوئی۔ شاید جامعہ بنوری ناؤن کی فائلوں میں محفوظ ہو، لیکن جہاں تک یاد ہے، بحث کے دوران بعض مسائل میں اس اصول پر عمل بھی کیا گیا تھا۔

سودی بینکاری کے خلاف جو تحریریں شائع ہوئی ہیں، اُن میں خروج عن المذہب کی بات اتنے شدومد کے ساتھ ذکر فرمائی گئی ہے جس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ کسی جزوی مسئلے میں خروج عن المذہب گویا (معاذ اللہ) خروج عن الدین کے برابر ہے، اور جیسے غیر سودی بینکاری کا سارا نظام خروج عن المذہب پر مبنی ہے، نیز یہ کہ یہ خروج محض ایک شخص کی انفرادی رائے کی بنا پر کر لیا گیا ہے، حالانکہ ان میں سے کوئی بات بھی درست نہیں ہے۔ آپ نے دیکھا کہ کسی جزوی مسئلے میں کسی دوسرے مذہب کو اختیار کر لینا کوئی نئی بات نہیں ہے، مذکورہ بالا تمام مثالوں میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے۔ دوسرے آپ نے دیکھا کہ اب تک جن مسائل پر گفتگو ہوئی ہے، اُن میں صرف یہی ایک مسئلہ ہے جس میں بعض مالکی فقہاء کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، اور معاملہ بھی ایسا ہے جس میں فقہ حنفی میں عدم جواز کی کوئی صراحت بھی نہیں ہے، بلکہ بعض اُن قواعد کے عموم میں بھی داخل ہے جو خود حنفیہ نے بیان کئے ہیں۔ تیسرے یہ صرف عبدالرحمن بن دینار رحمۃ اللہ علیہ ہی کے قول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ان تمام مالکی فقہاء سے اس کی تائید ہوتی ہے جنہوں نے یہ فرمایا ہے کہ واعد نے اگر موعود لہ کو کسی کلفت میں داخل کر دیا ہو تو واعد پر اُس وعدے کا ایفا لازم ہو جاتا ہے جسکی تفصیل پیچھے وعدے کی بحث کے آخر میں فتح العلی المالک کے حوالے سے گزر چکی ہے۔ اور عبدالرحمن بن دینار بھی کوئی ایسے عالم نہیں ہیں جن کی بات کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو، وہ فقہ مالکی کے مستند راوی عیسیٰ بن دینار کے بھائی ہیں، جو فقہ مالکی کتابیں مغرب سے مدینہ منورہ لے کر آئے۔ علامہ خطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اُن کا قول اہتمام سے ذکر کر کے اُسے شاذ قرار دینے کے بجائے مسئلے کو مجتہد فیہ قرار دیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی حاکم اس کی بنیاد پر فیصلہ کر دے تو وہ نافذ ہوگا۔ (تحریر الکلام فی مسائل الالتزام ص ۱۷۶ و ۱۸۵) عبدالرحمن بن دینار کے حالات میں فرمایا گیا ہے کہ:

”عبدالرحمن بن دینار: ذکر الرازی فی کتاب

الاستیعاب فی أنساب الأندلس۔ قال: أخبرنا دينار بن واقد الغافقي أبو أمية غلبت عليه كنيته. وكان عالماً زاهداً. وذكر عبد الرحمن فقال: كان فقيهاً عالماً حافظاً يكنى أبا زيد شذور بقرطبة. قال في كتاب آخر: وكانت له رحلات استوطن في إحداها المدينة وهو الذي أدخل الكتب المعروفة بالمدينة. سمعها منه أخوه عيسى ثم خرج بها عيسى فعرضها على ابن القاسم. قال: وكان عبد الرحمن قد أخذه بالأندلس عن محمد بن يحيى السمانى ومن الصغير. ويروى عن محمد بن إبراهيم بن دينار المدنى وغيره. وتوفي يوم الجمعة لسبع خلون من المحرم سنة إحدى ومائتين ومولده سنة ستين ومائة وكان هو وأخوه يتواليان إلى يزيد العتبي وذكر أن أصلهم من طليطلة. وبنو دينار معروفون بالعلم. قال غيره: هو عبد الرحمن بن دينار بن واقد ورجا بن عامر بن مالك الغافقي وذكر أنه لما لقي ابن القاسم في رحلته الأخرى وروى عنه سماعه، وعرض عليه المدونة وضمنها أشياء من رأيه وكان من الحفاظ المتقدمين والخيار الصالحين. استوطن قرطبة. (ترتيب المدارك وتقريب المسالك ج ۳ ص ۱۵

دارمكتبة الحياة، بيروت)

اور ان کا یہ قول محض کسی ایک شخص کی انفرادی رائے سے نہیں لیا گیا، بلکہ یہ مسئلہ پہلے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے اجلاس میں پیش ہوا جس کی قرارداد کے الفاظ

چیچھے گذر چکے ہیں۔ اس اجتماع میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، حضرت مولانا سہبان محمود صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب اور خیر المدارس کے نائب مفتی مولانا محمد انور صاحب (طالت حیات) موجود تھے۔ حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم کو یہ مسئلہ بعض مالکی علماء سے لینے سے اختلاف نہیں تھا، بلکہ اختلاف یہ تھا کہ یہ رقم بینک کے واسطے سے خرچ نہیں ہونی چاہئے، باقی علماء کو بھی اس میں تامل ضرور تھا، لیکن اُن وجوہ کی بنا پر جن کی تفصیل میں اوپر بیان کر چکا ہوں، انہوں نے تحریری قرارداد میں یہ شرط نہیں لگائی۔ چونکہ اس واقعے کو طویل مدت گذر گئی ہے، اس لئے اب مجھے یہ بالکل یاد نہیں آ رہا کہ اس مجلس میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن سے کوئی صاحب کیوں شریک نہیں تھے۔ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب قدس سرہ اس مجلس کے بانیوں میں سے تھے، اور ہمیشہ مجلس میں وہ خود یا حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ، بلکہ اکثر دونوں شریک ہوا کرتے تھے، حضرت کی وفات کے بعد بھی جہاں تک یاد ہے، یہ سلسلہ جاری رہا، اور بفضلہ تعالیٰ کسی وقت ایسا نہیں ہوا کہ کسی رنجش یا اختلاف کی بنا پر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کی طرف سے شرکت نہ ہوئی ہو، کیونکہ ایسی کوئی بات کبھی پیدا ہوئی ہی نہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب قدس سرہ بیماری کی وجہ سے شریک نہیں ہو سکے ہونگے، اس کے سوا کوئی اور بات اُس وقت کے حالات کے تحت ممکن نظر نہیں آتی۔

ماہنامہ بینات ذوالحجہ ۱۴۲۹ کے شمارے میں ایک نکتہ بعد الوقوع بیان فرمایا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”دارالافتاء بنوری ٹاؤن“ چونکہ شروع ہی سے حیلوں پر مبنی اسلامی بینکاری کا مخالف رہا ہے، اس لئے وہاں سے کسی نے اس مجلس میں شرکت

مناسب نہیں سمجھی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہاں کے مفتی حضرات کو پہلے ہی یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ مجلس میں حیلوں پر مبنی کوئی تجویز آئے گی، اور وہاں اُس کی مخالفت مشکل ہوگی، اس لئے علیحدہ رہنے ہی میں عافیت سمجھی گئی۔ اس کے جواب میں اگر میں تحدیثِ نعمت کے طور پر یہ عرض کروں تو شاید مبالغہ نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے مجھے حضرت الشیخ علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی جتنی صحبت عطا فرمائی ہے، وہاں کے موجودہ اکثر رفقاء دارالافتاء کو شاید بلکہ یقیناً اتنی صحبت میسر نہیں آئی ہوگی، بلکہ شاید ان میں سے کچھ حضرات نے ان کی زیارت بھی نہ کی ہو، بفضلہ تعالیٰ بندے کو سفر و حضر میں حضرت بنوری قدس سرہ کے ساتھ رہنے کا موقع ملا ہے، بندے نے حضرت کے علمی افادات سے لے کر حضرت کی خوش مزاجی اور خوش طبعی تک ایک ایک ادا سے استفادہ کیا ہے، حضرت کے ساتھ دن نہیں ہفتے گزارے ہیں، ان کے ساتھ علمی مجلسوں میں شریک رہا ہوں، حضرت کے حکم پر اور حضرت کی نگرانی میں تحریریں لکھی ہیں، اور حضرت کی اُن شفقتوں کا مورد رہا ہوں جنکا تذکرہ بھی میرے لئے مشکل ہے، اسی طرح حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ میرے بچپن کے استاذ تھے، میں نے زندگی میں سب سے پہلا فتویٰ اُنہی کے کہنے پر لکھا، اور پھر مسلسل فقہی مجلسوں میں اُنکی صحبت سے استفادہ کیا، اس لئے ان مقدس بزرگوں کے فقہی اور علمی و عملی مزاج و مذاق سے بفضلہ تعالیٰ اتنی واقفیت ہے کہ اُس کی بنیاد پر مذکورہ بالا توجیہ کی یقینی طور پر تردید کر سکتا ہوں، بلکہ اگر گستاخی نہ سمجھی جائے تو یہ تلخ بات بھی کہہ سکتا ہوں کہ اس مسئلے میں موجودہ رفقاء دارالافتاء نے جو روش اختیار فرمائی ہے، وہ ان بزرگوں کی اُس روش سے کسی طرح میل نہیں کھاتی جس کا بندے نے ساہا سال خود مشاہدہ کیا ہے، اور جس کی گواہی جامعہ کے بعض اُن قدیم اساتذہ نے بھی دی ہے جو ان بزرگوں کی صحبت سے فیض یاب ہوئے ہیں، اور جنہیں ان کے فقہی مذاق کو سمجھنے کا موقع ملا ہے۔

لہذا اگرچہ یہ درست ہے کہ اُس مجلس میں بنوری ٹاؤن سے کوئی شریک نہیں ہوا تھا، لیکن اُس کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس سلسلے میں علماء کرام اور اہل فتویٰ سے کوئی مشورہ ہوا ہی نہیں تھا، جیسا کہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ جو حضرات اُس وقت مشورے میں شریک تھے، وہ اُس وقت کے اساطین اہل فتویٰ میں شمار ہوتے ہیں۔

بہر کیف! یہ مسئلہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں اتفاق رائے سے طے ہو گیا تھا کہ اس مسئلے میں ان علماء مالکیہ کا قول اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر یہ مسئلہ عالمی سطح پر مختلف ندوات اور مجامع میں اٹھا جن میں مالکی علماء بھی موجود تھے، وہاں بھی علماء کی اکثریت نے اسے اختیار کیا۔ لہذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ محض ایک انفرادی رائے پر یہ قول اختیار کر لیا گیا ہے۔

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس قسم کے التزام کا قضاء لازم ہونا تو بعض مالکی علماء کا قول ہے، لیکن دیانۃً واجب ہونے کے تو سب قائل ہیں، اور غیر سودی بینکوں میں گاہک کی طرف سے جو التزام ہوتا ہے، اُس میں یہ صراحت نہیں ہوتی کہ یہ التزام قضاء بھی لازم ہوگا، اور کم از کم میرے علم میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جس میں یہ معاملہ عدالت تک پہنچا ہو، اور وہاں سے اسکی ادائیگی کا فیصلہ ہوا ہو، لہذا اگر عدالت تک جائے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے تو اس میں کسی مذہب کے لحاظ سے بھی اشکال نہ ہونا چاہئے۔ رہی یہ بات کہ صدقہ اختیاری ہوتا ہے، اور اُسے لازم کر کے جبری بنا دیا گیا ہے، تو اسکے بارے میں عرض یہ ہے کہ ہر نذر کا یہی حال ہوتا ہے کہ اُس سے اختیاری عبادت واجب اور لازم ہو جاتی ہے۔

مضاربت

جولوگ غیر سودی بینکوں میں پیسے رکھواتے ہیں، ان کے ساتھ بینک مضاربت کا عقد کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پیسے رکھوانے والے رب المال ہوتے ہیں، اور بینک مضارب ہوتا ہے، اور دونوں کے درمیان یہ طے ہوتا ہے کہ اگر نفع ہوا تو وہ دونوں کے درمیان کس تناسب سے تقسیم ہوگا، اور اگر نقصان ہوا تو وہ سرمایہ کے بقدر رب المال اٹھائے گا، اور مضارب کا نقصان یہ ہوگا کہ اُس کی محنت بے کار جائے گی۔

غیر سودی بینکوں میں مضاربت پر جس طرح عمل ہوتا ہے، اُس پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں سے بعض اعتراضات وہ ہیں جو واقعے کی صحیح تحقیق نہ کرنے پر مبنی ہیں جن کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، مثلاً یہ اعتراض کہ مضارب سے اس عقد میں داخل ہونے کی کوئی فیس لی جاتی ہے۔ کم از کم بندے کے علم میں کوئی ایسا غیر سودی بینک نہیں ہے جو وہ فیس لیتا ہو جسے بعض معترضین نے ”مضاربت فیس“ کا نام دیا ہے۔ اسی طرح ڈالر اکاؤنٹ پر بھی فیس لینے کا جو اعتراض کیا گیا ہے، وہ بھی درست نہیں ہے، ایسی کوئی فیس وصول نہیں کی جا رہی، جبکہ اعتراض میں موجودہ صورت حال کا بیان ہے۔ سالوں پہلے یہ فیس ایک غیر سودی بینک نے اس وجہ سے یعنی شروع کی تھی کہ ملک میں ڈالر کے ذریعے کوئی کاروبار ممنوع تھا۔ لہذا اگر کوئی شخص ڈالر رکھوانے آتا تو اُس ڈالر کو یا بازار میں بیچ کر روپے سے تبدیل کرنا پڑتا تھا، یا ملک سے باہر کسی کاروبار میں لگانا پڑتا تھا، اس منتقلی کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے بینک نے یہ فیس لگا دی تھی، لیکن جب شریعہ بورڈ میں یہ مسئلہ آیا تو شریعہ بورڈ نے

صورت حال پر غور کرنے کے بعد اسکو باقی رکھنے کی اجازت نہیں دی، اور یہ فیس بالکل ختم کر دی گئی۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی واقعے کے مطابق نہیں ہے کہ جب کوئی شخص اکاؤنٹ کھلواتا ہے تو اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ شرکت کر رہا ہے یا مضاربت۔ حقیقت یہ ہے کہ اکاؤنٹ جس فارم کے ذریعے کھلویا جاتا ہے، اُس میں صراحت کے ساتھ یہ درج ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر اور بینک کے درمیان مضاربت کا رشتہ قائم ہو رہا ہے جسکے نتیجے میں بینک مضارب اور اکاؤنٹ ہولڈر رب المال ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

3.1 The relationship between the Bank and the Customer shall be based on the principles of Mudarabah where the Customer is the Rab ul Maal and the Bank is the Mudarib.

”بینک اور کسٹمر کے درمیان رشتہ مضاربت پر مبنی ہے جس میں

کسٹمر رب المال ہے، اور بینک مضارب ہے۔“

البتہ بہت عرصہ قبل ایک بینک نے یہاں صرف مضاربت کے بجائے شرکت / مضاربت اس خیال سے لکھ دیا تھا کہ بینک جہاں مضارب ہوتا ہے، وہاں اپنا سرمایہ بھی مشترک کاروبار میں لگاتا ہے، اس لئے اس حیثیت سے وہ شریک بھی بن جاتا ہے۔ لیکن چونکہ شرعی اعتبار سے اُس کو بھی مضارب ہی کہا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے اُسے بحیثیت مجموعی مضاربت ہی قرار دیا ہے۔ امام ٹحاوی فرماتے ہیں:

”اذا قال للمضارب: ”صَمَّ اليها ألفا من عندك و اعمل

بها مضاربة“ قال أصحابنا : لا بأس به وان شرط فضل

الربح للمضارب لأنه عامل.“

(اختلاف العلماء للطحاوی ج ۴ ص ۴۶)

البتہ صرف اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کے تناسب سے اس پر ایسے ہی احکام جاری ہوتے ہیں جیسے دوسرے اکاؤنٹ ہولڈروں پر جاری ہوتے ہیں، اس لئے بعد میں صرف مضاربت ہی لکھ دیا گیا۔ معترض حضرات کو وہ پہلا فارم ہاتھ آ گیا جس میں شرکت (مضاربت) لکھا ہوا تھا، اُس کی بنیاد پر انہوں نے یہ فرما دیا کہ یہی بات متعین نہیں ہے کہ رشتہ شرکت کا ہے، یا مضاربت کا، حالانکہ اس لحاظ سے وہ بھی غلط نہیں تھا کہ ایک لحاظ سے شرکت تھی، اور ایک لحاظ سے مضاربت۔

مضاربت کے اخراجات

ایک اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ بینک جو مضارب ہے، اپنے تمام اخراجات ڈپازٹیئر پر ڈالتا ہے، اور تمام اخراجات نکالنے کے بعد نفع تقسیم کرتا ہے، حالانکہ بحیثیت مضارب اُسے اپنے دفتری اخراجات خود برداشت کرنے چاہئیں۔ یہ اعتراض بھی صحیح صورت حال سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عام شرعی قاعدہ تو یہ ہے کہ مضاربت کے کاروبار کے تمام اخراجات جسے آج کل کی عربی اصطلاح میں ”نفقات مباشرة“ اردو میں ”براہ راست اخراجات“ اور انگریزی میں direct expenses کہا جاتا ہے، خود مضاربت کے مال پر ہوتے ہیں، ان اخراجات میں مال کی خریداری، اُس کی ترسیل وغیرہ کے اخراجات شامل ہوتے ہیں، مضارب کی صرف محنت ہوتی ہے، لیکن جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو صورت حال مختلف ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں اُس ادارے کے اپنے دفتری اخراجات، ملازمین کی تنخواہیں وغیرہ ”نفقات غیر مباشرة“ یا اردو میں بالواسطہ اخراجات اور انگریزی میں indirect expenses کہتے ہیں، اور علماء عصر نے کہا ہے کہ جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو اُس کے اس قسم کے اخراجات وہ خود برداشت کرے گا، اور یہ اخراجات مضاربت کے مال پر نہیں ڈالے جاسکتے۔ یہ بات

میں نے اپنے ایک مقالے "المضاربة المشتركة" میں واضح کی ہے جو میری کتاب "بحوث فی قضایا فقہیة معاصرة" کی دوسری جلد میں شائع ہوا ہے۔ چنانچہ غیر سودی بینکوں میں جہاں مضاربت کی بنیاد پر لوگوں کے پیسے رکھے جاتے ہیں، اسی اصول پر عمل ہوتا ہے کہ صرف براہ راست اخراجات مضاربت کے مال پر ڈالے جاتے ہیں، بالواسطہ اخراجات نہیں۔

اب معترضین نے اس اصول کو تو تسلیم فرمایا ہے جو اوپر بیان ہوا، (اگرچہ ایک طرف وہ شخص قانونی کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں، اور دوسری طرف اس اصول کو تسلیم بھی کرتے ہیں کہ کسی ادارے یعنی شخص قانونی کے مضارب بننے کی صورت میں اُس ادارے کے بالواسطہ اخراجات مال مضاربت پر نہیں، بلکہ اُس مضارب پر ڈالے جائیں گے۔ ان دونوں باتوں میں تطبیق سمجھ میں نہیں آئی) لیکن اُن کا کہنا یہ ہے کہ غیر سودی بینک اس اصول پر عمل نہیں کر رہے، بلکہ وہ اپنے ادارے کے تمام انتظامی اخراجات بھی مضاربت کے مال سے وصول کرتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے اشارہ بھی کیا جا چکا ہے، یہ اعتراض بھی صورت حال سے ناواقفیت کی بنیاد پر ہے۔ فارم کی مندرجہ ذیل عبارت میں صراحت ہے کہ مضاربت کے مال سے صرف نفقات مباشرہ یعنی براہ راست اخراجات (direct expenses) منہا کرنے کے بعد نفع تقسیم کیا جائے گا:

3.4 The Bank shall share in the profit on the basis of a predetermined percentage of the gross income of the Business (the "Management Share"). The Gross Income of the Business is defined as all income of the Business minus all direct costs and expenses incurred in deriving that income.

ترجمہ یہ ہے :

”بینک کاروبار کی مجموعی آمدنی کے ایک پہلے سے طے شدہ تناسب کی بنیاد پر نفع میں شریک ہوگا۔ ”مجموعی آمدنی“ کی تعریف یہ ہے کہ آمدنی حاصل کرنے میں جو براہ راست لاگت اور اخراجات آئے ہوں، انکو منہا کرنے کے بعد پوری آمدنی!“

اس میں صراحت ہے کہ مضاربت کے مال سے صرف ”براہ راست اخراجات“ منہا کئے جائیں گے، باقی ”مجموعی آمدنی“ میں دونوں شریک ہونگے۔ مجموعی آمدنی میں بالواسطہ اخراجات داخل ہیں، یعنی ”مجموعی آمدنی“ سے وہ منہا نہیں کئے جاتے۔ لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بینک خود برداشت کرے گا۔ براہ راست اخراجات اور بالواسطہ اخراجات اکاؤنٹنگ کی معروف اصطلاحات ہیں جن میں کوئی ابہام نہیں ہے۔

البتہ بینک میں اکاؤنٹ کھلوانے کے بعد بہت سی خدمات بینک مضاربت کے علاوہ انجام دیتا ہے جس میں چیک بک جاری کرنا، ڈرافٹ بنانا، رقمیں ایک اکاؤنٹ سے دوسرے اکاؤنٹ میں منتقل کرنا، پے آرڈر جاری کرنا، ایل سی کھولنا وغیرہ، اس قسم کی خدمات کی فیسیں بھی مقرر ہیں، اور بعض اوقات ان پر کوئی ٹیکس یا ڈیوٹی بھی عائد ہو جاتی ہے۔ ان تمام کاموں کا مضاربت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ فیسیں اور اخراجات جو مضاربت سے الگ خالص انتظامی نوعیت کی ہیں، اکاؤنٹ ہولڈر سے وصول کی جاتی ہیں۔ لیکن معترض حضرات کا خود سے معاملات کی تحقیق کا تو چونکہ معمول ہی نہیں رہا، اس لئے کسی صاحب نے انہیں ایک غیر سودی بینک کے فارم کی یہ عبارت لاکر دکھائی جس میں اسی قسم کے انتظامی اخراجات اور فیسوں کا ذکر ہے، اور ترجمہ بھی ناقص کیا، اس سے انہیں مغالطہ لگ گیا کہ بالواسطہ اخراجات (direct expenses) بھی مضارب سے وصول کئے جاتے ہیں، حالانکہ اگر اس

عبارت کو ٹھیک ٹھیک پڑھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں انہی انتظامی اخراجات کا ذکر ہو رہا ہے جن کی تفصیل اوپر گزری۔ عبارت یہ ہے:

21 CHARGES AND EXPENSES

21.1 The Bank may, without any further express authorization from the Customer, debit any account of the customer maintained with the Bank for:

(i) All expenses, fees, commissions, taxes, duties or other charges and losses incurred, suffered or sustained by the Bank in connection with the opening/ operation/ maintenance of the Account and/ or providing the services and/ or for any other banking service which the Bank may extend to the Customer.

(ii) The amount of any or all losses, claims, damages, costs, charges, expenses or other amounts which the Bank may suffer, sustain or incur as a consequence of acting upon the Instructions.

(مرورہ اسلامی بینکاری ص ۲۰۳، ۲۰۵)

اس عبارت کو اوپر کی اُس عبارت کے ساتھ جس میں صرف براہ راست اخراجات منہا کرنے کا ذکر ہے، کسی بھی قانون داں سے پڑھوا کر دیکھ لیں، وہ اس کے سوا کوئی مطلب بیان نہیں کرے گا جو اوپر ہم نے بیان کیا ہے۔ لہذا یہ اعتراض بھی صحیح صورت حال سے ناواقفیت کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔

یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم

بینکوں کا طریق کار یہ ہے کہ اُس میں رقمیں رکھوانے والے اگرچہ ایک

مخصوص مدت کے لئے رقمیں رکھواتے ہیں، لیکن اکاؤنٹ میں سے رقمیں نکالنے اور داخل کرنے کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں اس صورت حال کو مد نظر رکھتے ہوئے نفع کی تقسیم کا ایک طریق کار ہوتا ہے جسے اردو میں ”یومیہ پیداوار“ کہا جاسکتا ہے، انگریزی میں اُسے daily product کہا جاتا ہے، اور عربی میں ”حساب النمر“ یا ”حساب النقاط“ کہتے ہیں۔ میں نے سب سے پہلے اس طریقے کا نام اور تذکرہ اُس وقت سنا جب اسلامی نظریاتی کونسل میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا، مسئلہ یہ سامنے آیا کہ اگر بینک میں رقم رکھوانے اور نکالنے کی کوئی تاریخ متعین کی جائے کہ تمام شرکاء ایک ہی تاریخ میں رقمیں جمع کرائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نفع نقصان کا تعین ہونے پر نکالیں، اور بیچ میں کسی کو مضاربت کھاتے میں نہ کوئی رقم رکھوانے کی اجازت ہو، اور نہ نکالنے کی تو اُس میں لوگوں کو سخت دشواری پیش آئے گی، لہذا کیا کوئی ایسا طریقہ ممکن ہے جس میں رقمیں ڈالنے اور نکالنے کا یہ سلسلہ جو آج بینکوں میں رائج ہے، برقرار رکھا جاسکے؟ بینک میں رقمیں رکھوانا آجکل ایک عام ضرورت بن چکا ہے، یہاں تک کہ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوانے کو علماء عصر نے باتفاق اسی ضرورت کی وجہ سے جائز کہا ہے، ورنہ اس سے سودی کاروبار میں تعاون لازم آتا ہے، اب لوگوں کو اس بات کا پابند کرنا کہ وہ کسی ایک خاص تاریخ میں بینک میں رقمیں رکھوائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نکالیں، تقریباً ناقابل عمل ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ اُس خاص تاریخ کے علاوہ کسی اور دن کسی کو رقم رکھوانے کی ضرورت ہو تو وہ کرنٹ اکاؤنٹ ہی میں رکھوائے، مضاربت کھاتے میں شریک نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسی تمام رقوم سے بینک تو نفع حاصل کرے، لیکن ان رقوم کے مالکان کو کوئی نفع نہ ملے۔

ان ساری باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل کے سامنے یہ تجویز پیش کی گئی کہ رقمیں خواہ کسی وقت رکھوائی جائیں، انہیں یومیہ پیداوار کے حسابی

طریقے کے مطابق نفع میں شریک کیا جائے۔ یومیہ پیداوار کے حسابی طریقے کا مطلب یہ ہے کہ مدت مضاربت کے اختتام پر جو نفع آئے، اُس کے بارے میں یہ حساب کیا جائے کہ اوسطاً فی یوم فی روپیہ کتنا نفع حاصل ہوا؟ مثلاً تیس دن میں تین سو روپے پر تیس روپیہ نفع ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تین سو روپے پر فی یوم ایک روپیہ نفع آیا، لہذا ایک روپے پر فی یوم نفع 0.00333 ہوا۔ اب اگر کسی شخص کا ایک روپیہ پندرہ دن مضاربت کھاتے میں رہا تو اس ایک روپے کو 0.00333 پندرہ سے ضرب دیا جائے گا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ایک روپے پر پندرہ دن میں 0.04999 نفع آیا، اب اگر کسی کے دس روپے پندرہ دن رہے تھے تو اس نفع کو دس سے ضرب دے کر اُس کا نفع 0.4999 ہو گیا۔ اس طریقے کو یومیہ پیداوار کا حساب کہا جاتا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے مذکورہ بالا امور کو مد نظر رکھتے ہوئے غیر سودی بینکوں کے لئے اس طریق کار کی منظوری دی جو اُس کی رپورٹ کے صفحہ ۳۸ پر ”بینک ڈپازٹس“ کے زیر عنوان مذکور ہے۔ میں تو اُس وقت کونسل کا سب سے کم عمر رکن تھا، لیکن اُس وقت کونسل کے علماء ارکان میں حضرت مولانا شمس الحق صاحب افغانی، اور حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب کا کا خیل رحمہما اللہ تعالیٰ اور بریلوی حضرات میں سے حضرت مولانا مفتی محمد حسین نعیمی، اور پیر قمر الدین سیالوی شامل تھے۔

یہ طریق کار اُن تمام جگہوں پر زیر بحث آیا جہاں غیر سودی بینک قائم ہو رہے تھے، اور تمام مقامات پر اسی طریقے کو اختیار کیا گیا، چنانچہ شیخ وہبہ زہلی (حفظہ اللہ تعالیٰ) نے اپنی مشہور کتاب ”الفقہ الإسلامی وأدلته“ میں اس پر اس طرح بحث کی ہے:

”یتحدد عائد الاستثمار في المصارف الإسلامية على

النحو الذي يجري في الشركات المساهمة في خلال

فترة زمنية معينة، وهى سنة مالية نظراً لاستمرار المضاربة المشتركة. وعلى ذلك فإن الربح المعلن فى نهاية كل سنة مالية لا يتقرر إلا للمبلغ الذى يبقى من أول السنة إلى نهايتها. فإذا استرد المستثمر فى المضاربة المشتركة كامل مبلغه أو جزءاً منه قبل انتهاء السنة حيث لا يكون هناك إعلان للربح فإن هذا المبلغ المسترد لا يكون له نصيب من الربح الذى يجرى حسابه وإعلانه للتوزيع فى نهاية تلك السنة. ولهذا نظير مماثل فى المضاربة الخاصة المقرر أحكامها لدى فقهاءنا. ذكر الرملى فى نهاية المحتاج: أنه إذا استرد المالك بعض مال القراض قبل ظهور ربح أو خسارة فإن المال المضارب به يرجع إلى الباقي لأن مالك المال لم يترك فى يد المضارب غيره فصار كما لو اقتصر فى الابتداء على إعطائه. (نهاية المحتاج: ١٤٦/٣) ويعرف العائد بضرب المبلغ المستثمر فى المدة التى بقى فيها فى الاستثمار، والحاصل هو المعروف فى أعمال البنوك الربوية بنظام الأعداد أو النمر: وهو ضرب الرصيد اليومى فى عدد الأيام التى مكثها هذا الرصيد. والعدد الناتج هو مقدار الفائدة لمدة يوم واحد. علماً بأن الربح يكون بالمال أو بالعمل حسب الاتفاق أو بضممان العمل كما فى شركة الأعمال وتضمنين الغاصب؛ لأن الغنم مقابل

الغرم أو الخمرج بما استثمرت أى مستحق بسببه
 (بدائع: ٤٤/٦). فإذا صار الشريك ضامناً بسبب ما
 كان جميع الربح له لضمانه إياه لأنه خراج المال.
 وبما أن الاستثمار اللاربوى استثمار إنتاجى يعتمد على
 الربح الفعلى الذى لا يتحقق بالسرعة التى يبدأ فيها
 الاستثمار المصرفى حركة الحساب فى ميدان الفوائد
 فإن الطريقة الحسابية المصرفية فى البنوك الإسلامية
 تكون المدة فيها على أساس الشهور بدل الأيام. فمن
 يدفع ألف دينار للاستثمار السنوى لا يتساوى مع من
 يدفع نفس الألف فى منتصف العام أى الاستثمار لمدة
 ستة أشهر فقط ويكون عائد الاستثمار السنوى أكثر
 بنسبة مثلاً وعائد الاستثمار النصف سنوى %٧ فإن
 اقتصر الاستثمار على نصف سنة فقط فتكون النسبة
 نصف نسبة العائد السنوى.

وذكر الدكتور أحمد النجار: أن وحدة المدة إما اليوم
 أو الأسبوع أو الشهر وفقاً لما تُقرره اللوائح التنظيمية
 المعتمدة للبنك وتكون مُعلنة للمستثمرين. وهذا
 مقبول من حيث المبدأ إن تحقق الربح كما سيأتى
 بيانه. وأضاف الدكتور النجار: أنه فى حالات تغير مبلغ
 المستثمر الواحد خلال السنة بأن تناولها الإضافة أو
 السحب يكون حساب النمر على أساس أرصدة
 الاستثمار عقب كل تعديل مابين تاريخ التعديل وتاريخ

إنهاء الاستثمار أو نهاية السنة المالية أيهما أقرب. كما يمكن كطريق آخر أخذ الفرق بين نمر المبالغ المضافة للاستثمار ونمر المبالغ المسحوبة محسوبةً من تاريخ الإضافة ومن تاريخ السحب إلى تاريخ إنهاء الاستثمار أو تاريخ انتهاء السنة المالية أيهما أقرب. وإن اتبع أي من الطريقتين يعطى نفس النمر التي تعطى بالطريقة الأخرى.

(الفقه الإسلامي وأدلته ج ۹ ص ۲۶۱ و ۲۶۲ دار الفكر دمشق)

بندے نے بھی اپنی کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ کی دوسری جلد میں اس طریق کار پر گفتگو کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایک نیا طریق کار ہے جس کا صریح ذکر کتب فقہ میں ملنا ممکن نہیں، لیکن چونکہ یہ ایک نئی صورت حال ہے جس کی حاجت پیش آنے کا اُس وقت تصور نہیں تھا، اس لئے اُسکوان اصولوں کی روشنی میں دیکھنا چاہئے جو شرکت اور مضاربت کے بنیادی اصول ہیں۔ قرآن کریم اور احادیث میں شرکت اور مضاربت کے بارے میں اصولی ہدایات دی گئی ہیں جن کی روشنی میں عدل کے عام اصولوں اور عرف و تعامل کی بنیاد پر فقہاء کرام نے احکام متعین فرمائے ہیں۔

شرکت اور مضاربت میں نفع کی تقسیم کے بارے میں جو بنیادی قاعدہ فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ ”الربح علی ما اصطلاحا علیہ والوضیعة علی قدر المال“ یعنی نفع اُس بنیاد پر تقسیم ہوگا جس پر شرکاء متفق ہو جائیں، اور نقصان ہمیشہ سرمایہ کے بقدر ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے اس اصول کو حدیث مرفوع کے طور پر ذکر کیا ہے، لیکن ہدایہ کی تخریجات میں فرمایا گیا ہے کہ ان الفاظ سے کوئی حدیث مرفوع موجود نہیں ہے، البتہ حضرت علیؑ اور متعدد تابعین سے یہ اصول مروی ہے۔

(۱) أخبرنا عبد الرزاق قال : قال القيس بن الربيع عن
أبي الحصين عن الشعبي عن علي في المضاربة :
”الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه.“
وأما الثوري فذكره عن أبي حصين عن علي في
المضاربة أو الشريكين.

(مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب نفقة المضارب
ووضيعة، رقم ۱۵۰۸۷ ج ۸ ص ۲۳۷، ط: المجلس العلمي)
(۲) رُوينا من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن أبي
حصين قال قال علي بن أبي طالب في المضارب وفي
الشريكين: ”الربح على ما اصطلحوا عليه.“ رواه ابن حزم
في المحلى (۸/۱۲۶) وسنده صحيح مرسل، ورواه عبد
الرزاق عن قيس بن الربيع عن الشعبي عنه (التلخيص ۲/۲۵۵)
(إعلاء السنن، باب شركة العنان وأحكامها، ج ۱۳ ص ۷۶)

(۳).....عن إبراهيم والشعبي في الشريكين قالوا:
”الشركة على ما اصطلحوا عليه والوضيعة على المال.“
(۴).....عن أبي جعفر قال: ”إذا اشترى الرجل المتاع
وأشرك فيه أحدا فالربح على ما اشترط عليه
والوضيعة على المال.“

(۵).....عن الحسن وابن سيرين قالوا: ”الربح على ما
اشترط عليه والوضيعة على المال.“

(۶).....عن شعبة قال : سألت الحكم وحمادا وقتادة

عن رجلین اشترکا فجاء أحدهما بألفین وجاء الآخر بألف فاشترکا واشترطا أن الوضیعة بینهما والربح نصفین فقال: "الربح علی ما اشترطا علیه والوضیعة علی المال۔"

(المصنف لابن أبی شیبة، کتاب البیوع والأقضية، باب فی الشریکین: من قال الربح علی ما اصطحا الخ، رقم الآثار بالترتیب: ۲۰۳۲۷، ۲۰۳۲۸، ۲۰۳۳۰، ۲۰۳۳۲، ج ۱۰ ص ۴۸۵، ۴۸۶، ط: شركة دار القبلة)

(۷) عن قتادة قال: ".....الربح علی ما اصطلحوا علیه والوضیعة علی المال۔"

(۸) أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن ابن سيرين وأبي قلابة قالوا في المضاربة: "الوضیعة علی المال والربح علی ما اصطلحوا علیه۔"

(۹) أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا الثوري عن أبي حصين وعن هاشم أبي كليب و عن إبراهيم وإسماعيل الاسدي عن الشعبي وعاصم الأحول عن جابر بن زيد قالوا: "الربح علی ما اصطلحوا علیه والوضیعة علی المال . هذا فی الشریکین فإن هذا بمئة وهذا بمئتين۔"

(مصنف عبد الرزاق، کتاب البیوع، باب نفقة المضارب الخ، رقم الآثار بالترتیب: ۱۵۰۸۱، ۱۵۰۸۵، ۱۵۰۸۹، ج ۸ ص ۲۳۷)

اس اصول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کاروبار کا نقصان تو ہمیشہ سرمائے

پر پڑنا ضروری ہے، یعنی جس نے جس تناسب سے سرمایہ لگایا ہے، نقصان بھی وہ اسی تناسب سے برداشت کرے گا، اور اس کے خلاف اگر باہمی رضامندی سے بھی کوئی معاہدہ کر لیا جائے جس میں نقصان کوئی ایک فریق اٹھائے، یا کوئی فریق اپنے لگائے ہوئے سرمائے سے کم یا زیادہ نقصان برداشت کرے تو یہ ناجائز ہے، لیکن جہاں تک نفع کی تقسیم کا سوال ہے، تو جب تک تمام شرکاء کو نفع مل رہا ہو، اور کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو جس میں کسی ایک شریک کو نفع ملے، دوسرے کو نہ ملے (جسے فقہاء کرامؒ نے انقطاع الشركة سے تعبیر کیا ہے) تو تقسیم کی کوئی بھی شرح باہمی رضامندی سے تجویز کی جاسکتی ہے۔ انہی مختلف شرحوں کو بینکاری کی اصطلاح میں ”وزن“ یا ویٹج (weightage) کہا جاتا ہے۔ حضرت علیؓ کے جس ارشاد پر فقہاء حنفیہ نے یہ اصول متفرع کیا ہے، وہ شرکت اور مضاربت دونوں کے لئے ہے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ:

”وأما الثوری فذکرہ عن ابی حصین عن علی فی المضاربة أو الشریکین۔“

(مصنف عبد الرزاق، کتاب البیوع، باب نفقة المضارب

ووضیعتہ، رقم ۱۵۰۸۷ ج ۸ ص ۲۴۷)

پھر فقہاء کرامؒ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ مضاربت میں اگر نفع کا تناسب مختلف حالتوں میں مختلف مقرر کر لیا جائے تو ایسا کرنا جائز ہے، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

”وقال ابن سماعۃ : سمعت محمدا قال فی رجل دفع

الی رجل مالا مضاربة فقال له : إن اشتریت به الحنطة

فلک من الربح النصف ولی النصف، وإن اشتریت به

الدقیق فلک الثلث ولی الثلثان، فقال : هذا جائز وله

أن يشتري أى ذلك شاء على ما سمى له رب المال ؛
 لأنه خيره بين عملين مختلفين فيجوز، كما لو خیر
 الخياط بين الخياطة الرومية والفارسية. ولو دفع إليه
 على أنه إن عمل في المصر فله ثلث الربح، وإن سافر
 فله النصف جاز، والربح بينهما على ما شرط إن عمل
 في المصر فله الثلث وإن سافر فله النصف۔“

(بدائع الصنائع، كتاب المضاربة ج ۶ ص ۹۹ ط: ایچ ایم سعید)

بظاہر اس معاملے میں بھی شرکت اور مضاربت میں کوئی فرق نہیں ہے،
 کیونکہ نفع کا تناسب مقرر ہونا جس طرح شرکت میں ضروری ہے، اسی طرح مضاربت
 میں بھی ضروری ہے۔ (دیکھئے شرکت کے لئے بدائع ج ۶ ص ۵۹ اور مضاربت کے
 لئے ج ۶ ص ۸۵)

اب ذرا غیر سودی بینک اکاؤنٹس کی فقہی حیثیت پر غور فرمائیے:

جو لوگ بینک کے اکاؤنٹ میں رقمیں جمع کرتے ہیں، وہ باہم ایک دوسرے
 کے ساتھ شرکت کرتے ہیں، پھر یہ سب مل کر بینک سے مضاربت کرتے ہیں جس میں
 اکاؤنٹ ہولڈر ارباب الاموال ہیں، اور بینک مضارب ہے۔ اور فقہی اعتبار سے اس
 میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ بہت سے لوگ مل کر کسی ایک مضارب سے مضاربت کا
 عقد کریں۔ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی متعدد کتب میں تو اسکی تصریح موجود ہے، اور
 اگرچہ اس بات کی تصریح حنفیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملی، لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے
 امام ابوحنیفہؒ سے ایک مسئلہ نقل فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی
 اسے جائز کہا ہے، اور ساتھ ہی اُنکے نزدیک ایسی صورت میں ارباب الاموال کے
 درمیان نفع میں تفاضل بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیے، علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ
 لکھتے ہیں:

”وان قارض اثنان واحدا بألف جاز. واذا شرط له ربحا متساويا منهما جاز، وان شرط أحدهما له النصف والآخر الثلث جاز، ويكون باقى ربح مال كل واحد منهما لصاحبه، وان شرط كون الباقي من الربح بينهما نصفين لم ينجز، وهذا مذهب الشافعي، وكلام القاضي يقتضى جوازه، وحكى ذلك عن أبى حنيفة وأبى ثور. ولنا: أن أحدهما يبقى له من ربح ماله النصف والآخر يبقى له الثلثان، فإذا اشترطا التساوى فقد شرط أحدهما للآخر جزء من ربح ماله بغير عمل فلم ينجز كما لو شرط ربح ماله المنفرد.“

(المغنى لابن قدامة ح ۵ ص ۱۲۶)

یہاں مسئلہ یہ بیان ہو رہا ہے کہ دو مختلف آدمیوں، مثلاً زید اور عمرو نے ایک مضارب مثلاً بکر سے الگ الگ مضاربت کا معاملہ کیا، زید نے مضارب کا حصہ نصف مقرر کیا، اور عمرو نے ایک ٹلٹ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ٹلٹ بکر کا ہوگا، اور دو ٹلٹ عمرو کے ہونگے، گویا دونوں ارباب الاموال نے بکر کے ساتھ نفع کی الگ الگ شرحیں مقرر کیں، اب امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مضارب کو اُس کا حصہ دینے کے بعد زید اور عمرو کے درمیان نفع کی تقسیم اُنکے لگائے ہوئے سرمائے ہی کے حساب سے ہوگی، اس لئے وہ مضارب سے یہ طے نہیں کر سکتے کہ اُس کا حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچے گا، وہ ہم آپس میں برابر تقسیم کریں گے، کیونکہ زید کے لگائے ہوئے سرمائے کا حصہ تو نفع کا نصف تھا، اور عمرو کا دو ٹلٹ تھا، اس لئے وہ اُسی تناسب سے تقسیم ہونا چاہئے، برابر کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہوگا کہ زید اور عمرو جو دونوں رب المال ہیں، اپنے لگائے ہوئے سرمائے کی نسبت سے نہیں، بلکہ تفاضل کے ساتھ نفع

تقسیم کرنے کی شرط لگا رہے ہیں، اور عمر و اپنے سرمائے کے نفع کا کچھ حصہ زید کو دے رہا ہے، حالانکہ زید نے کوئی عمل نہیں کیا، لہذا وہ ناجائز ہے۔

لیکن خط کشیدہ عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے کہ کئی افراد رب المال ہوں، اور وہ مل کر کسی ایک مضارب سے معاملہ کریں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں ار باب الاموال کے درمیان شرکتِ شرکت عقد ہے، اسلئے اگر ار باب الاموال آپس میں نفع کی شرحیں تفاضل کے ساتھ مختلف طے کر لیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

امام احمدؒ اگرچہ شرکت عقد میں حنفیہ کی طرح تفاضل فی الریح کے جواز کے قائل ہیں، لیکن اس مسئلے میں انہوں نے شاید اس لئے اختلاف کیا ہے کہ مضارب کو دینے کی صورت میں یہ بات طے ہے کہ وہ عمل نہیں کریں گے، اور جب کوئی شریک عدم عمل کی شرط لگا لے تو وہ رأس المال کے تناسب سے زیادہ نفع کی شرح مقرر نہیں کر سکتا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام ابو ثورؒ اور حنابلہ میں سے قاضی عیاضؒ اس کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ اس صورت میں شرکاء کا عمل صرف مضارب سے معاملہ کرنا ہے، اور اس عمل میں وہ سب شریک ہیں، اس لئے ان کے لئے تفاضل فی الریح بھی جائز ہے۔ البتہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک چونکہ شرکت میں تساوی فی الریح ہر حالت میں شرط ہے، اس لئے ان کے نزدیک یہ تو ہو سکتا ہے کہ کئی آدمی مل کر کسی ایک سے مضاربت کا معاملہ کریں، لیکن ان کے درمیان آپس میں نفع کی شرح تساوی ہونی ضروری ہے، چاہے مضارب کے ساتھ ہر ایک کی نفع کی شرح مختلف رکھی گئی ہو۔

چنانچہ علامہ بغوی شافعیؒ فرماتے ہیں:

”ولو قارض رجلان رجلاً علی ألف، فقالا: قارضناک

علی أن نصف الربح لک، والباقی بیننا بالسویة، جاز۔

ولو قالا: علی أن لک الثلث من نصیب أحدنا والربع

من نصیب الآخر، إن لم یبینا لم یجز، وإن بینا نظر إن لم
 یقولاً: الباقی بیننا صح ویكون الباقی من نصیب کل
 واحد له، فان قالوا: الباقی بیننا لایصح لأنه یبقی لمن
 شرط للعامل الثلث أقل، فلا یكون الباقی بینهما سواء،
 كما لو قال: ثلث الربح لك، والباقی بیننا أثلاث لا
 یصح.“ (التہذیب للبعوثی، کتاب القراض، ج ۴ ص ۳۸۲
 ط: دار الکتب العلمیة)

مالکیہ کے نزدیک بھی قریب قریب یہی بات ہے۔ علامہ ابن رشد مالکیؒ
 لکھتے ہیں:

”وسئل مالک عن رجل أخذ من رجلین مالا قراضاً
 فأراد أن یخلطه بغير إذنهما فقال: یتأذنهما أحسن
 وأحبّ إلّی، فإن لم یتأذنهما فلا أری علیه سبیلاً. قيل
 له: فإنه استأذن أحدهما فأذن له ولم یأذن له الآخر
 فخلطهما؟ قال: یتستغفر الله ولا یعد.“

(البيان والتحصيل لابن رشد ج ۱۲ ص ۳۴۹)

اور امداد الاحکام میں بھی ایک سوال کے جواب میں متعدد ارباب الاموال
 کے ایک مضارب سے عقید کرنے کی ایک صورت بیان ہوئی ہے، اور اس میں اس
 بات کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ کسی رب المال کا روپیہ باقی شرکاء کی مرضی سے حساب
 سے پہلے ہی واپس کر دیا جائے۔ ملاحظہ فرمائیے:

”سوال: کچھ وقتوں پر نظر کر کے یہ بات ذہن میں کئی مرتبہ
 آچکی ہے کہ بالفعل صرف ایک ہزار روپیہ دس مسلمانوں سے
 بوقتِ واحد، مثلاً محرم کے مہینے میں، لے کر اس روپیہ سے ہر

وقت بکنے والی کتابیں خرید کروں، حساب اس کا بالکل الگ رکھوں، اور سال گزرنے پر یا چھ ماہ گزرنے پر اس کا نفع حساب کر کے، الگ کر کے، نصف صاحب روپیہ کو دوں، اور نصف خود لے لوں۔ اس مذکورہ صورت میں رب المال دس ہوں گے۔ جو شریک اپنا روپیہ واپس لینا چاہے، حساب کے وقت ۲ ماہ پہلے اطلاع کر دے، وقت حساب مع نفع کے اس کا روپیہ واپس کر دوں۔ یہ جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر چند آدمی شریک ہو کر مشترک رقم مضاربت کے لئے دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، لیکن اس صورت میں یہ جائز نہیں ہے کہ ان میں سے ایک شخص کا روپیہ مضارب درمیان میں ادا کر دے، بلکہ سب شرکاء کی رضامندی شرط ہے۔ وھذا کلمہ من القواعد۔ البتہ اگر ایسا کیا جاوے کہ ہر شخص کی رقم کی کتابیں جداگانہ رکھی جاویں تو پھر ہر شخص کا حساب الگ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔ احقر عبدالکریم عفی عنہ
الجواب صحیح۔ ظفر احمد عفا عنہ۔“

(امداد الاحکام، کتاب الشریکۃ والمضاربتہ ج ۳ ص ۳۵۷)

ان اصولوں اور احکام کو ذہن میں رکھتے ہوئے غیر سودی بینکوں میں شرکت و مضاربت قائم کرنے اور یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع و نقصان کی تقسیم پر غور کیا جائے تو اس میں روایتی طریق کار سے دو چیزوں میں فرق نظر آتا ہے۔ ایک یہ کہ اس میں شرکاء وقفے وقفے سے آرہے ہیں، اور انہیں ان کی مدت شرکت کے حساب سے نفع یا نقصان میں شریک کیا جا رہا ہے، اور دوسرا یہ کہ بہت سے لوگ مدت شرکت ختم ہونے سے پہلے کلی یا جزوی طور پر اس سے نکل بھی رہے ہیں۔ اب ان دونوں پہلوؤں پر

الک الک تفتنکو مناسب ہوگی۔

جہاں تک شرکاء کے وقفے وقفے سے شرکت میں داخل ہونے کا تعلق ہے، اس کے لئے ایک سادہ سی مثال پر غور کر لیں۔ فرض کیجئے زید اور عمرو کا ایک چنتا ہوا کاروبار ہے جو مختلف نوعیت کے معاملات پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں اپنے نفع و نقصان کا حساب سالانہ یکم رمضان کو کرتے ہیں۔ اب یکم رمضان سے چھ مہینے پہلے بکران سے کہتا ہے کہ میں بھی آپ کے کاروبار میں سرمایہ ڈال کر شریک ہونا چاہتا ہوں، چونکہ زید اور عمرو کو بھی اپنے کاروبار میں وسعت لانے کے لئے مزید سرمائے کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بکر کو شریک کرنے پر رضا مند ہو جاتے ہیں، اور یہ طے کرتے ہیں کہ بکر اتنا سرمایہ کاروبار میں ڈالے گا جس سے وہ کاروبار کے ایک تہائی حصے میں شریک ہو جائے، اور نفع کا تناسب بھی تینوں شرکاء کا ایک ایک تہائی ہوگا، البتہ یکم رمضان کو جب نفع و نقصان کا حساب ہوگا تو چونکہ بکر کی حصہ داری صرف چھ ماہ رہی ہے جو دوسرے دو حصہ داروں کے مقابلے میں آدھی ہے، اس لئے وہ ایک تہائی نفع کے نصف، یعنی چھٹے حصے کا حق دار ہوگا۔ اگر تینوں فریق اس پر متفق ہو جائیں تو بظاہر ”الربح علی ما اصطلاحا علیہ“ کے قاعدے کے عموم کے پیش نظر اس میں شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ بس یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا یہی مطلب ہے۔

اس پر بنیادی اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ نفع کا جو حساب آخر میں کیا گیا ہے، اُس میں وہ نفع بھی شامل ہو جاتا ہے جو صرف زید اور عمرو کے مال پر ہوا جو ابتدائی سے شریک تھے، لیکن اُس میں حصہ دار بکر بھی ہو رہا ہے جو بعد میں شریک ہوا جبکہ اُس وقت وہ کاروبار میں شریک نہیں تھا۔

اس اشکال کے بارے میں عرض یہ ہے کہ چونکہ بکر شروع کے کاروبار میں شریک نہیں تھا، اسی لئے اُس کا نفع کا حصہ بھی اسی نسبت سے کم ہو گیا ہے۔ اس لئے

اس میں عدل و انصاف کے خلاف کوئی بات نہیں ہے۔ نیز شرکت قائم ہو جانے کے بعد یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے پر کتنا نفع ہوا، بلکہ سب لوگوں کا سرمایہ شرکت کے حوض میں جانے کے بعد مخلوط ہو جاتا ہے۔ اسی لئے نفع میں شرکاء کے درمیان کمی بیشی جائز ہے۔ فرض کیجئے کہ زید کا سرمایہ کاروبار میں چالیس فی صد ہے، اور عمرو کا ساٹھ فی صد اور کام دونوں کرتے ہیں۔ اگر وہ باہمی رضامندی سے یہ معاہدہ کریں کہ زید کو نفع کا ساٹھ فی صد ملے گا، اور عمرو کو چالیس فی صد، تو یہ صورت مذکورہ بالا آثار کی روشنی میں جائز ہے، اور فقہاء حنفیہ بھی اسے جائز کہتے ہیں۔ اب زید کے ساٹھ فی صد نفع میں سے دو تہائی یعنی چالیس فی صد تو زید کے اپنے سرمائے کے حصے اور اپنے عمل سے حاصل ہوا ہے، اور باقی بیس فی صد عمرو کے لگائے ہوئے سرمائے اور عمل سے، لیکن اُس کے لئے یہ بیس فی صد نفع بھی طے شدہ شرط کے مطابق حلال ہے۔

اس سے بھی زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ اگر زید اور عمرو نے شرکت کا عقد کر لیا، لیکن اپنا سرمایہ اکٹھا نہیں کیا۔ اس کے باوجود اگر زید صرف اپنے مال سے شرکت کے لئے کوئی چیز خرید کر بیچے تو اُس کے نفع میں دونوں شریک ہونگے، اور اگر خریداری کے بعد وہ چیز تباہ ہو جائے تو اس کا نقصان بھی دونوں اٹھائیں گے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

”أما قوله الشركة تنبىء عن الاختلاط فمسلم، لكن على اختلاط رأسى المال أو على اختلاط الربح؛ فهذا مما لا يتعرض له لفظ الشركة، فيجوز أن يكون تسميته شركة لا اختلاط الربح لا اختلاط رأس المال، واختلاط الربح يوجد إن اشترى كل واحد بمال نفسه على حدة، لأن الزيادة، وهى الربح، تحدث على

الشركة... حتى لو هلك بعد الشراء بأحدهما كان
 الهالك من المالين جميعا لأنه هلك بعد تمام
 العقد.“ (بدائع الصنائع ج ۶ ص ۶۰ ط كراچی)
 اسی طرح شرکتہ الاعمال میں اگر ایک شریک نے کوئی عمل نہ کیا ہو، تب بھی
 وہ اس اجرت میں شریک ہوتا ہے جو دوسرے شریک کے عمل پر ملی ہو، چنانچہ مبسوط
 سرخسی میں ہے:

”قال : والشريكان في العمل إذا غاب أحدهما أو
 مرض أو لم يعمل وعمل الآخر : فالربح بينهما على ما
 اشترطا ؛ لما روى أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقال : أنا أعمل في السوق ولى شريك
 يصلى في المسجد ، فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم : ((لعلك برکتك منه)) . والمعنى أن استحقاق
 الأجر بتقبل العمل دون مباشرته ، والتقبل كان منهما
 وإن باشر العمل أحدهما . ألا ترى أن المضارب إذا
 استعان برب المال في بعض العمل كان الربح بينهما
 على الشرط . أو لا ترى أن الشريكين في العمل يستويان
 في الربح وهما لا يستطيعان أن يعملوا على وجه يكونان
 فيه سواء ، وربما يشترط لأحدهما زيادة ربح لحذاقته
 وإن كان الآخر أكثر عملا منه ، فكذلك يكون الربح
 بينهما على الشرط ما بقى العقد بينهما وإن كان
 المباشر للعمل أحدهما ، ويستوى إن امتنع الآخر من
 العمل بعذر أو بغير عذر ؛ لأن العقد لا يرتفع بمجرد

امتناعه من العمل واستحقاق الربح بالشرط في العقد۔“

(المبسوط، اوائل كتاب الشركة ج ۱۱ ص ۱۵۷، ۱۵۸ ط: دار المعرفة)

نیز شرکتہ الوجوہ میں مال کسی بھی شریک کا نہیں ہوتا، اور شرکت صرف اس بات کے لئے ہوتی ہے کہ دو آدمی محض اپنی ساکھ کی بنیاد پر سودا اُدھار خرید کر بازار میں بیچتے ہیں۔ پھر اگر ان میں سے ایک شریک صرف اپنی وجاہت کی بنیاد پر کچھ مال خریدے، دوسرا نہ موجود ہو، اور نہ بیچنے والا اسے جانتا ہو، تب بھی وہ اس مال میں شریک سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ بدائع میں ہے:

”حتى لو اشتركا بوجوههما على أن يكون ما اشترى أو أحدهما بينهما نصفين أو أثلاثا أو أرباعا وكيف ما شرطاً على التساوي والتفاضل؛ كان جائزاً وضمن ثمن المشتري بينهما على قدر ملكيهما في المشتري والربح بينهما على قدر الضمان۔“

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة ج ۵ ص ۸۷)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں قسم کی شرکتوں کے جواز پر اس طرح استدلال فرمایا ہے:

”ولنا : أن الناس يتعاملون بهذين النوعين في سائر الأعصار من غير إنكار عليهم من أحد. وقال عليه الصلاة والسلام : لا تجتمع أمتي على ضلالة؛ ولأنهما يشتملان على الوكالة والوكالة جائزة والمشتمل على الجائز جائز وقوله : إن الشركة شرعت لاستئمان المال فيستدعى أصلاً يستنمي فنقول : الشركة بالأموال شرعت لتنمية المال وأما الشركة بالأعمال أو بالوجود

فما شرعت لتنمية المال بل لتحصيل أصل المال،
والحاجة إلى تحصيل أصل المال فوق الحاجة إلى
تنميته فلما شرعت لتحصيل الوصف فلأن تُشرع
لتحصيل الأصل أولى..... وكذا بُعث رسول الله صلى
الله عليه وسلم والناس يتعاملون بهذه الشركة فقرّرهم
على ذلك حيث لم ينههم ولم ينكر عليهم، والتقرير
أحد وجوه السنة، ولأن هذه العقود شرعت لمصالح
العباد، وحاجتهم إلى استنماء المال متحققة. وهذا
النوع طريق صالح للاستنماء فكان مشروعاً؛ ولأنه
يشتمل على الوكالة والوكالة جائزة إجماعاً.

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة ج ۶ ص ۵۸)

ان مثالوں سے واضح ہے کہ شرکت میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے
پر کتنا نفع ہوا، بلکہ مجموعی نفع، خواہ کسی کے روپے سے حاصل ہوا ہو، اسی کو شرکاء کے
درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

نیز شرکت اور مضاربت میں اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں اگر
منطقی باریکیوں کا لحاظ کیا جائے تو وہ ناجائز قرار پائیں، لیکن فقہاء کرام نے انہیں
تعال اور حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے۔ ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیے:

”إذا أقعد الصانع معه رجلاً في دكانه، فطرح عليه
العمل بالنصف، جاز استحساناً، لتعامل الناس من غير
نكير منكر، ولأن الناس بحاجة إلى ذلك، فالعامل قد
يدخل بلدًا لا يعرفه أهلها، ولا يأمنونه على متاعهم،
وإنما يأمنون على متاعهم صاحب الدكان الذي

يعرفونه، وصاحب الدكان لا يتبرع على العامل بمثل هذا في العادة، ففي تجويز هذا العقد يحصل غرض الكل؛ فإن العامل يصل إلى عوض عمله، وصاحب الدكان يصل إلى عوض منفعة دكانه، والناس يصلون إلى منفعة عمل العامل. ويطيب لرب الدكان الفضل، لأنه أفعده في دكانه، وأعانه بمتاعه، وربما يقيم صاحب الدكان بعض العمل، كالخياط يتقبل المكان، ويلى قطعه، ثم يدفع إلى آخر بالنصف.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى: هذا العقد نظير عقد السلم، من حيث أنه رخص فيه لحاجة الناس. (المحيط البرهاني، كتاب الشركة، الفصل الأول

ج ۸ ص ۳۵۵ ط: إدارة القرآن)

یہ درست ہے کہ جتنی مثالیں اوپر پیش کی گئی ہیں، وہاں اگرچہ ایک شخص دوسرے کے مال، عمل یا وجاہت سے منفع ہو رہا ہے، لیکن انکے درمیان عقد پہلے سے موجود ہے، اور بینکاری کے طریق کار میں جو لوگ مدت شرکت شروع ہونے کے بعد آ رہے ہیں، وہ عقد میں پہلے سے شریک نہیں تھے، لیکن ایک نظیر ایسی بھی موجود ہے جہاں پہلے سے عقد نہ ہونے کے باوجود دو فریقوں کے درمیان مضاربت تسلیم کی گئی، اور وہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مشہور فیصلہ ہے جو موطاً امام مالک میں منقول ہے، اور وہ یہ کہ اُنکے صاحبزادے حضرت عبداللہ اور عبید اللہ بن عمر عراق گئے جہاں اُس وقت حضرت ابومویٰ اشعریٰ حاکم تھے، اور کچھ رقم حضرت عمرؓ کے پاس مدینہ منورہ بھیجنا چاہتے تھے، جب حضرت عمرؓ کے یہ صاحب زادے مدینہ منورہ جانے لگے تو حضرت ابومویٰ اشعریٰ نے اُن سے کہا کہ یہ رقم میں آئیے کو قرض کے طور پر دیدیتا

ہوں، آپ چاہیں تو اس کا سامان یہاں سے خرید کر وہاں بیچ دیں، نفع خود رکھ لیں، اور اصل رقم حضرت عمرؓ کو دیدیں، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا، لیکن جب حضرت عمرؓ کو علم ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے میرے بیٹوں کو فائدہ پہنچانے کیلئے یہ معاملہ کیا ہے، اس لئے انہوں نے جو نفع کمایا ہے، وہ بیت المال کو واپس کریں۔ حضرت عبید اللہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ مال ہلاک ہو جاتا تو اسکی ذمہ داری ہم پر ہی ہوتی، اس لئے اسکا نفع بھی ہمیں ملنا چاہئے، حضرت عمرؓ نے یہ بات نہیں مانی، پھر ایک صاحب نے تجویز پیش کی کہ آپ اسے مضاربت بنا دیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اُسے مضاربت قرار دیکر آدھا نفع ان صاحبزادوں کو دیا اور آدھا نفع بیت المال میں داخل کروایا۔ (موطأ امام مالکؒ، ماجاء فی القراض، حدیث نمبر ۱۱۹۵)

اس واقعے میں جب رقم ان صاحب زادوں کو دی گئی، اُس وقت مضاربت کا کوئی عقد نہیں تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے بعد میں اسے مضاربت قرار دیا۔ اس فیصلے کی فقہاء کرامؒ نے متعدد توجیہات کی ہیں، ان میں سے ایک توجیہ یوں فرمائی گئی ہے:

”إن عمراً أجرى عليهما أجراً في الربح حكم القراض الصحيح، وإن لم يتقدم منهما عقد، لأنه كان من الأمور العامة ما يتسع حكمه عن العقود الخاصة، فلما رأى المال لغيرهما والعمل منهما ولم يرهما متعديين فيه، جعل ذلك عقد قراض صحيح. وهذا ذكره أبو علي ابن أبي هريرة.“ (المجموع شرح المئذنب ج ۸ ص ۹)

یہ مثالیں پیش کرنے کا منشا یہ نہیں ہے کہ یہ صورتیں یومیہ پیداوار کے طریقے پر پوری طرح منطبق ہیں، بلکہ منشا یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی ایسی مختلف صورتوں کو عرف و تعامل اور حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے جن میں بظاہر ایک شخص دوسرے کے پیسے یا عمل یا وجاہت سے فائدہ اٹھا رہا ہے۔ لہذا جیسا کہ اوپر

عرض کیا گیا، یومیہ پیداوار کے طریقے میں اگر ایسا ہو رہا ہے تو اس سے شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی، جبکہ اُس کے نفع کا تناسب اسی نسبت سے کم بھی ہو رہا ہے جس نسبت سے کاروبار میں اُس کا حصہ شامل نہیں تھا۔ شرکت کا وہ بنیادی اصول کہ کسی صورت میں کوئی شریک نفع سے محروم نہ رہے، یعنی انقطاع شرکت لازم نہ آئے، نیز وہ اصول جو صحابہ و تابعین کے مذکورہ بالا آثار میں مذکور ہے کہ الرضیعة علی المال والربح علی ما اصطالحوا علیہ، وہ بھی اس صورت میں محفوظ ہے۔

رأس المال کا معلوم ہونا

میں نے اپنے مقالے میں عرض کیا ہے کہ اس طریقے پر یہ اعتراض بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں رأس المال کی مقدار مدت شرکت شروع ہونے کے وقت معلوم نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقد شرکت کے وقت پورے رأس المال کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ بدائع میں ہے:

”وأما العلم بمقدار رأس المال وقت العقد فليس بشرط

لجواز الشركة بالأموال عندنا۔“ (ج ۶ ص ۶۳)

اس پر حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے یہ اشکال کیا ہے کہ صاحب بدائع نے ہی آگے یہ فرمایا ہے کہ جب کوئی چیز شرکت کے لئے خریدی جائے گی، اُس وقت دراہم و دنانیر وزن کر کے دیئے جائیں گے تو رأس المال معلوم ہو جائے گا۔ (جدید معاشی مسائل ص ۱۴۴)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرکت میں اکثر سارے رأس المال سے ایک دم چیزیں نہیں خریدی جاتیں، بلکہ وقفے وقفے سے خریدی جاتی ہیں۔ لہذا صاحب بدائع کا مطلب یہ ہے کہ پہلی خریداری کے وقت اتنا رأس المال معلوم ہو گیا جس سے

خریداری کی گئی، مزید راس المال اگلی خریداری پر معلوم ہو جائے گا، یہاں تک کہ جب نفع کی تقسیم کا وقت آئے گا تو اُس وقت پورا راس المال معلوم ہو چکا ہوگا، اور راس المال کا معلوم ہونا اسی لئے ضروری ہے کہ نفع کی تقسیم اُس پر موقوف ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت یہ ہے:

”وَلَنَا أَن الْجِهَالَةَ لَا تَمْنَعُ جَوَازَ الْعَقْدِ لِعَيْنِهَا بَلْ لِإِفْضَاءِهَا
إِلَى الْمَنَازَعَةِ، وَجِهَالَةَ رَأْسِ الْمَالِ وَقْتَ الْعَقْدِ لَا تُفْضِي
إِلَى الْمَنَازَعَةِ، لِأَنَّهُ يُعْلَمُ مَقْدَارُهُ ظَاهِرًا وَغَالِبًا، لِأَنَّ
الدَّرَاهِمَ وَالِدِنَانِيرَ تَوْزَنَانِ وَقْتَ الشِّرَاءِ فَيُعْلَمُ مَقْدَارُهَا
فَلَا يُؤَدَى إِلَى جِهَالَةِ مَقْدَارِ الرِّبْحِ وَقْتَ الْقِسْمَةِ.“

(بدائع الصنائع، کتاب الشركة ج ۶ ص ۶۳)

خط کشیدہ جملے سے صاف واضح ہے کہ پورے راس المال کا معلوم ہونا نفع کی تقسیم کے وقت ضروری ہے، تاکہ اس کے مطابق طے شدہ شرح سے نفع تقسیم کیا جاسکے، اور جوں جوں کاروبار میں روپیہ لگتا رہے گا، راس المال معلوم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ تقسیم کے وقت سب کچھ واضح ہو چکا ہوگا۔ ورنہ اگر یہ شرط لگائی جائے کہ نفع کی تقسیم تک جتنا سرمایہ لگتا ہے، وہ سارے کا سارا پہلے دن ہی معلوم ہونا چاہئے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ سرمایہ لگانے کے بعد نفع کی تقسیم تک کسی بھی فریق کو مزید سرمایہ لگانے کی اجازت نہیں ہے، اور یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے، لہذا جیسا کہ علامہ کاسانی نے فرمایا، پورے سرمائے کا علم میں آنا درحقیقت تقسیم نفع کے لئے ضروری ہے۔ اور یومیہ پیداوار کے زیر بحث طریقے میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ شروع میں راس المال کی ایک مقدار معلوم ہوتی ہے، پھر جوں جوں لوگ اُس میں رقمیں ڈالتے جاتے ہیں، وہ رقمیں معلوم ہوتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ نفع کے حساب کے وقت پوری صورت حال اس طرح واضح ہو چکی ہوتی ہے کہ کسی نزاع کا احتمال نہیں رہتا۔

پھر اکاؤنٹ ہولڈروں کا بینک کے ساتھ مضاربت کا تعلق ہوتا ہے، اور مضاربت میں بھی معاملہ یہ ہے کہ اُس میں یہ ضروری نہیں کہ ایک مرتبہ مضارب کو مال دینے کے بعد کوئی اور مال نہ دیا جائے، بلکہ مضاربت کے شروع میں جو مال دیا گیا، وہ کاروبار میں لگنے کے بعد دوسرا مال بھی اس طرح دیا جاسکتا ہے، اور وہ خود اپنا مال بھی اُس حوض میں شامل کر سکتا ہے، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ملاحظہ فرمائیے:

”قال محمد رحمه الله تعالى: ومن دفع إلى غيره ألف درهم مضاربة بالنصف، ثم دفع إليه ألف درهم آخر مضاربة بالنصف أيضاً، فخلط المضارب الألف الأولى بالثانية، فالأصل في جنس هذه المسائل: أن المضارب متى خلط مال رب المال بمال رب المال لا يضمن..... فإن قال له رب المال في المضاربتين جميعاً: اعمل فيه برأيك، فخلط أحدهما بالآخر، فإنه لا يضمن واحداً من المالين سواء خلطهما قبل أن يربح في المالين، أو بعد ما يربح في المالين أو بعد ما يربح في أحدهما دون الآخر، لأنه في بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال رب المال، وإنه لا يوجب ضماناً على المضارب، وإن لم يقل له: اعمل فيه برأيك، فإذا قال له ذلك فيهما أولى أن لا يضمن. وفي بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال نفسه، وهو حصته من الربح، إلا أنه أذن له رب المال بهذا الخلط لما قال له: ”اعمل برأيك“. ألا ترى أنه لو خلطهما بمال آخر خاص

للمضارب لم یضمن، فلأن لا یضمن وقد خلطهما بمال
 مشترک بینہ و بین رب المال، وهو حصته من الربح،
 أولیٰ۔“ (المحیط البرہانی، کتاب المضاربة، الفصل الثامن
 عشر، ج ۱۸ ص ۲۱۵)

لہذا یہاں بھی یہی صورت ہے کہ جتنا جتنا مال مضاربت کے حوض میں آتا
 رہے گا، وہ معلوم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ جب حساب کا وقت آئے گا تو مکمل رأس
 المال معلوم ہو چکا ہوگا، اور اگر رأس المال پر کوئی اضافہ ہوا ہے تو وہ نفع کی شکل میں
 مضارب اور ارباب الاموال کے درمیان طے شدہ شرح سے تقسیم ہوگا۔ چونکہ بعد میں
 آنے والے مال کے پہلے سے معلوم نہ ہونے کی بنا پر ایسی جہالت پیدا نہیں ہوتی جو
 نفع کو مجبول بنا دے، اور مفضی الی النزاع ہو، اس لئے صاحب بدائع کے مذکورہ بالا
 ارشاد کے مطابق یہ جہالت عقد کو فاسد نہیں کرتی۔

اب اس طریق کار کے دوسرے پہلو کی طرف آتے ہیں، یعنی مختلف شرکاء کا
 شرکت و مضاربت شروع ہونے کے بعد رقمیں نکلوانا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جو شخص
 اپنی رقم اس مشترک حوض سے نکلوانا چاہتا ہے، وہ درحقیقت اپنا حصہ جزوی یا کلی طور پر
 دوسرے شرکاء کو فروخت کر دیتا ہے، اور اس کی قیمت لگاتے وقت کاروبار کی اس وقت
 کی حیثیت مد نظر رکھی جاتی ہے۔ یہ وہی بات ہے جس پر آج سے دس بارہ سال پہلے
 الائنس موٹرز کے کاروبار میں عمل ہوا کرتا تھا، اور ملک بھر کے شاید اکثر علماء کرام اور
 مفتی حضرات اسی بنیاد پر الائنس موٹرز کے کاروبار میں رقمیں لگاتے اور وصول کیا
 کرتے تھے۔ اس کی فقہی توجیہ یہی کی گئی تھی کہ جو شخص رقم نکلوا رہا ہے، وہ اپنا حصہ
 جزوی طور پر فروخت کر کے جا رہا ہے۔ لیکن اب اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ:

”مشارکہ میں مقررہ مدت پوری ہونے سے قبل مشارکہ ختم کرنے
 والے کو اپنا حصہ کم قیمت پر کمپنی یا کسی شریک کو فروخت کرنے پر

مجبور کرنا شریعت کے مطابق نہیں ہے، اپنا حصہ کم قیمت پر فروخت کرنے کے معاملہ میں ”ضع و تعجل“ کی خرابی بھی لازم آتی ہے، کیونکہ شرکت میں تو شریک کو ویسے ہی پہلے سے یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا اصل سرمایہ اور اب تک کا نفع طے شدہ شرح کے مطابق لے کر معاملہ شرکت سے الگ ہو جائے۔ مرؤجہ مشارکہ میں شریک کے اس شرعی حق کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اسے اپنا حصہ بیچنے، بلکہ کم قیمت پر بیچنے پر مجبور کرنا، نیز نفع بھی حقیقی کی بجائے تخمینی دینا، معاملہ شرکت کے بنیادی اصولوں کے سراسر خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز اور فاسد ہے، اور اوپر باحوالہ بیان ہو چکا ہے کہ معاملاتِ فاسدہ کے ارباح (منافع) بھی ”اکل بالباطل“ کے زمرے میں آتے ہیں، جو کہ حرام ہے۔

یہاں شرکت شرعیہ کے ایک اہم اصول کو نظر انداز کیا جا رہا ہے، وہ یہ کہ اگر شرکاء میں سے کوئی شریک اپنا رأس المال اور شرکت سے نکلنے کے وقت تک کا حاصل شدہ نفع لے کر الگ ہونا چاہے تو شرعاً یہ ہو سکتا ہے، خواہ اس کا مال جس کیفیت میں بھی ہو، وہ لے سکتا ہے۔“ (مرؤجہ اسلامی بینکاری ص ۲۱۷)

یہ لکھتے وقت نہ کتب فقہ کی مراجعت کی ضرورت سمجھی گئی، نہ کوئی حوالہ دیا گیا، اور نہ یہ بتایا گیا کہ ”رأس المال اور اس وقت تک کا نفع لینے“ کا عملی طریقہ کیا ہوگا؟ نتیجہ یہ کہ ایک ایسی بات فرمادی گئی ہے جس پر عمل کرنا خاص طور پر آج کی پھیلی ہوئی تجارت و صنعت میں تقریباً ناممکن جیسا ہے، اور اس کو شرعی اصول قرار دے دیا گیا ہے۔

یہ بات تو درست ہے کہ شرکت ہو یا مضاربت، دونوں عقد جائز ہیں، عقد لازم نہیں ہیں، یعنی ہر شریک یا رب المال کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے، شرکت یا مضاربت ختم کر دے۔ لیکن ختم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس بات کو بھی فقہاء کرامؒ نے مجمل نہیں چھوڑا۔ مضاربت میں انہوں نے صاف صاف لکھا ہے کہ اگر مال مضاربت پورا کا پورا ابھی نقد کی صورت میں ہے، تب تو رب المال مضاربت فسخ کر سکتا ہے، لیکن اگر عروض یعنی غیر نقد اثاثوں کی شکل میں ہے تو محض رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ اس بات کا انتظار کیا جائے گا کہ پورا سرمایہ فروخت ہو کر نقد کی شکل میں آجائے۔ ملاحظہ فرمائیے ملک العلماء کا سانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”وہل يشترط أن يكون مال الشركة عينا وقت الشركة
 لصحة الفسخ وهي أن يكون دراهم أو دنانير، ذكر
 الطحاوي أنه شرط حتى لو كان مال الشركة عروضاً
 وقت الفسخ لا يصح الفسخ ولا تنفسخ الشركة، ولا
 رواية عن أصحابنا في اشركة، وفي المضاربة رواية،
 وهي أن رب المال إذا نهى المضارب عن التصرف فإنه
 ينظر، إن كان مال المضاربة وقت النهي دراهم أو
 دنانير صح النهي، لكن له أن يصرف الدراهم إلى
 الدنانير والدنانير إلى الدراهم؛ لأنهما في الثمنية جنس
 واحد، فكأنه لم يشتر بها شيئاً، وليس له أن يشتري بها
 عروضاً. وإن كان رأس المال وقت النهي عروضاً فلا
 يصح نهيه، لأنه يحتاج إلى بيعها ليظهر الربح فكان
 الفسخ إبطالاً لحقه في التصرف فجعل الطحاوي

الشركة بمنزلة المضاربة، وبعض مشايخنا فرق بين الشركة والمضاربة فقال: يجوز فسخ الشركة وإن كان رأس المال عروضاً، ولا يجوز فسخ المضاربة، لأن مال الشركة في يد الشريكين جميعاً، ولهما جميعاً ولاية التصرف، فيملك كل واحد منهما نهى صاحبه عينا كان المال أو عروضاً، فأما مال المضاربة ففي يد المضارب وولاية التصرف له لا لرب المال، فلا يملك رب المال نهيه بعد ما صار المال عروضاً.

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة، قبيل كتاب المضاربة ج ۶ ص ۷۷ ط: ایچ ایم سعید)

اس سے معلوم ہوا کہ صرف رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ غیر نقد اثاثوں کو بیچنا پڑے گا، اُس کے بعد مضاربت ختم ہوگی، البتہ شرکت کے بارے میں ائمہ حنفیہ سے تو کوئی روایت نہیں ہے کہ جب مال شرکت غیر نقد اثاثوں کی شکل میں ہو، اور یکطرفہ طور پر شرکت فسخ کر دی جائے تو شرکت فوراً فسخ ہو جائے گی یا اُس کے نقد ہونے کا انتظار کیا جائے گا، لیکن امام طحاویؒ نے اُس میں اور مضاربت میں کوئی فرق نہیں کیا، اور اُس کے بارے میں بھی یہی فرمایا ہے کہ وہ فوراً ختم نہیں ہوگی، اور علامہ زیلیعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن بعد کے مشائخ نے شرکت اور مضاربت میں فرق کو مختار قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ شرکت فوراً فسخ ہو جائے گی، اور اُس کے بعد دوسرے شرکاء کے لئے فسخ کرنے والے شریک کے ساتھ نفع و نقصان کا معاملہ فوراً طے کرنا ہوگا، اور اُس کے بغیر وہ مال شرکت میں تصرف نہیں کر سکیں گے۔ (دیکھئے شرح مجلة الأحكام العدلية للأناسی ج ۴ ص ۲۷۸)

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، بینکوں میں تمام شرکاء صرف اس مقصد کے لئے شریک ہوتے ہیں کہ وہ بینک سے اجتماعی طور پر مضاربت کریں۔ لہذا تمام سرمایہ مال مضاربت ہے۔ اور چونکہ یہ مال کاروبار میں لگ کر غیر نقد اثاثوں میں تبدیل ہو چکا ہے، اس لئے بدائع کے بیان کردہ اصول کے مطابق صرف رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ غیر نقد اثاثوں کو بیچنا پڑے گا، اُس کے بعد مضاربت ختم ہوگی۔ اب اگر دوسرے ارباب الاموال خود یہ طے کر لیتے ہیں کہ کسی اور کو بیچنے کے بجائے ایسے موقع پر وہ خود اُس کا حصہ خرید لیں گے تو اس میں اشکال کی کیا بات ہے؟ فقہاء کرام نے یہ مسئلہ بھی صراحت کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں:

”وان كان في تلك العروض فضل، أجبر المضارب على بيعها على المضاربة حتى يستوفي رب المال رأس ماله ويكون الفضل ان كان بينهما على ما اشترط إلا أن يشاء المضارب أن يعطي رب المال رأس ماله وحصته من الربح، ويحبس العروض بنفسه فلا يكون لرب المال الامتناع عنه.“ (الشروط الصغير للطحاوی ج ۲ ص

۷۳۱ مطبعة العاني، بغداد)

اس عبارت کے خط کشیدہ حصے میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت کے ساتھ فرمادیا ہے کہ اگر مال مضاربت غیر نقد اثاثوں کی صورت میں ہو اور نفع ظاہر ہو چکا ہو، تو مضارب رب المال کو اس بات پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ غیر نقد اثاثے خود رکھ کر اُن کی اتنی قیمت ادا کر دے جس سے رب المال کا رأس المال اور نفع اُس کو پہنچ جائے۔ ظاہر ہے کہ اثاثوں کے بجائے اُن کی قیمت دینا بیع ہے، اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ مضارب رب المال کو اس بیع پر مجبور کر سکتا ہے۔ بلکہ اس سے یہ بھی

معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع اقتضاء بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ یہاں امام طحاوی نے بیع کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، بلکہ صرف اتنا کہا ہے کہ مضارب یہ کہتا ہے کہ اثاثے میں رکھونگا، اور تمہیں تمہارا اس المال نفع سمیت تمہیں واپس کر دوںگا۔ یہ اگرچہ حقیقتہً بیع ہے، لیکن لفظ بیع استعمال نہیں ہوا۔

یہ بات عقلی طور پر بھی بالکل ظاہر ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے بینکاری کے مسئلے کو ایک طرف رکھ دیجئے، اور فرض کیجئے کہ بیس آدمی مل کر ایک کپڑا بنانے کا کارخانہ قائم کرنے کے لئے سرمایہ اکٹھا کرتے ہیں، اور اس سرمائے سے مشینری اور خام مال خرید لیتے ہیں۔ پھر ان میں سے ایک شریک شرکت کو فسخ کر دیتا ہے۔ اب اگر وہ شریک یہ مطالبہ کرے کہ یا تو مشینری اور خام مال تقسیم کر کے مجھے دو، یا اس مشین اور خام مال کو بازار میں بیچو، اور قیمت میں سے حصہ رسدی مجھے ادا کرو تو باقی انیس شرکاء پر کیا گذرے گی؟ چلئے، کسی طرح مشینری اور خام مال بیچ دیا گیا، اور انہوں نے دوبارہ مشینری خرید کر کاروبار شروع کر دیا، ابھی کاروبار شروع ہوا ہی تھا، کچھ کپڑا تیار ہو کر فرخت ہوا تھا، کچھ قیمت آچکی تھی، کچھ خریداروں کے ذمے باقی تھی کہ اتنے میں ایک دوسرے شریک نے شرکت فسخ کر دی، اور مطالبہ کیا کہ تمام اثاثے ابھی تقسیم کئے جائیں۔

غرض اگر ہر تھوڑے وقفے کے بعد کوئی ایک شریک اثاثوں کی تقسیم یا سارے اثاثے فوراً بازار میں بیچنے کا مطالبہ کر کے سارا کاروبار ٹھپ کرتا رہے تو تجارت کیسے چلے گی؟ اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے اگر تمام شرکاء شروع میں ہی یہ طے کر لیں کہ کسی شریک کے فسخ کرنے کی صورت میں نہ اثاثے تقسیم کئے جائیں گے، اور نہ اثاثوں کو بازار میں بیچا جائے گا، البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کئے ہوئے مذکورہ بالا اصول کے تحت باقی شرکاء نکلنے والے شریک کا حصہ خرید لیں گے تو خاص طور پر آج کی تجارت و صنعت میں اس کے سوا کوئی اور صورت قابل عمل نہیں ہے، اور اس سے کسی شرعی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔

اب بات اُس قیمت کی رہ جاتی ہے جس پر شرکاء وہ حصہ خریدیں۔ اس کا منصفانہ فارمولا یہی ہو سکتا ہے کہ اگر اُس وقت اثاثوں کو بازار میں فروخت کیا جاتا، اور اُس وقت نکلنے والے شریک کا راس المال میں اور اگر اُس وقت تک نفع ہوا ہو تو نفع میں جتنا حصہ بنا، اُس کے حصے کی اتنی ہی قیمت لگائی جائے گی، اور نفع کا حصہ اُس تناسب سے مقرر کیا جائے گا جو شرکت کے وقت طے ہوا تھا جس کے بارے میں گذر چکا ہے کہ اُس میں مختلف حالات کی صورت میں مختلف تناسب مقرر کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ وہ ”الربح علی ما اصطالحا علیہ“ کے عام قاعدے میں داخل ہے۔ چنانچہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی قرارداد میں بھی اکاؤنٹ ہولڈر کو اسی بنیاد پر رقم نکالنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اگر بینک کے ادارے کو سود سے پاک کر کے اس طرح تبدیل کرنا ہو کہ عام لوگوں کی بچتوں سے صرف بینک اور اُس سے تمویل حاصل کرنے والے سرمایہ دار ہی فائدہ نہ اٹھائیں، بلکہ وہ عوام جن کی رقمیں بینک میں جمع ہوتی ہیں، وہ بھی ان رقموں کے منافع سے مستفید ہو سکیں تو پھر یومیہ پیداوار کے اس طریقے کے سوا جس کے فقہی جواز پر اوپر بحث کی گئی ہے، کوئی اور راستہ نہیں ہے۔

انہی باتوں کے پیش نظر اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ میں یہ طریقہ اُس وقت باتفاق تجویز کیا جب اُس میں حضرت مولانا شمس الحق افغانی اور حضرت مفتی سیاح الدین کاکا خیل رحمہما اللہ تعالیٰ جیسے اکابر موجود تھے، اور پھر مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں بھی اکاؤنٹ سے رقمیں نکالنے کو جائز قرار دیا گیا، (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۲) اور حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے جن تین باتوں سے اختلاف فرمایا تھا، ان میں یہ بات شامل نہیں ہے۔ اس کے علاوہ عالم اسلام میں جہاں جہاں غیر سودی بینک قائم ہوئے، وہاں کے علماء نے اسی کو جائز اور قابل عمل طریقہ قرار دیا ہے۔

شخصِ قانونی اور محدود ذمہ داری کا مسئلہ

غیر سودی بینکاری کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے متعدد ناقدین نے شخصِ قانونی اور محدود ذمہ داری کے مسئلے کو غیر ضروری طور پر بینکاری کے ساتھ نہتی کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے کا بینکاری سے کوئی خصوصی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ ہر اُس تجارتی ادارے کا مسئلہ ہے جو کمپنیاں کارپوریشن ہو یا کوئی اور قانونی وجود رکھتا ہو۔ چونکہ آجکل تقریباً تمام متوسط اور بڑے پیمانے کے تجارتی ادارے شخصِ قانونی کے طور پر وجود میں آتے ہیں، اور ان میں اکثریت لمیٹڈ کمپنی یعنی محدود ذمہ داری کی کمپنیوں کی ہوتی ہے، اس لئے دوسرے تجارتی اداروں کی طرح آجکل بینک بھی، چاہے سودی ہوں یا غیر سودی، لمیٹڈ کمپنی کی حیثیت میں وجود میں آتے ہیں۔ میں نے بینکاری سے ہٹ کر ایک مقالے میں محدود ذمہ داری کے مسئلے پر گفتگو کی تھی، پھر جب غیر سودی بینکاری پر میری کتاب شائع ہوئی تو اس مقالے کو بھی اُس کا حصہ بنا دیا گیا، اور اُس کا خلاصہ ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں بھی بیان ہوا۔ اُس سے شاید یہ سمجھا گیا کہ اس مسئلے کا براہ راست اور خصوصی تعلق بینکاری سے ہے، چنانچہ غیر سودی بینکاری پر بحث کرتے ہوئے سب سے پہلے اسی کو موضوعِ گفتگو بنایا گیا، اور یہ بھی فرما دیا گیا کہ چونکہ یہ بنیادی منہدم ہوگئی، اس لئے غیر سودی بینکاری کی پوری عمارت گویا دھڑام سے گر پڑی، حالانکہ اگر یہ استدلال مان لیا جائے تو یہ بات بینک کے ساتھ خاص نہیں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت جتنی سرگرمیاں شخصِ قانونی کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، وہ سب ناجائز قرار پائیں گی۔

بہر حال! اب ہم شخص قانونی اور محدود ذمہ داری دونوں تصورات پر الگ الگ گفتگو کرتے ہیں۔

شخص قانونی کی شرعی حیثیت

شخص قانونی پر ٹھیک ٹھیک غور کرنے کے لئے دو باتوں پر الگ الگ غور کرنا چاہئے، جنہیں مختلف ناقدین کی تحریروں میں خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ شرعاً شخص قانونی کا کوئی وجود ہو سکتا ہے، یا نہیں؟ اور دوسرے یہ کہ اگر شخص قانونی کا کوئی وجود ہو سکتا ہے تو کیا اُس پر شخص حقیقی کے تمام احکام لازم ہو سکتے ہیں، یا کچھ احکام لازم ہونگے، اور کچھ لازم نہیں ہونگے؟

پہلے مسئلے کے بارے میں عرض یہ ہے کہ آجکل دو اصطلاحیں استعمال ہو رہی ہیں، ایک ”شخص معنوی“ اور دوسرے ”شخص قانونی“ شخص معنوی عام ہے، اور شخص قانونی خاص۔ شخص معنوی تو ہر اُس ادارے کو کہا جاسکتا ہے جسے اپنی ملکیت وغیرہ کے حوالے سے اپنے افراد سے الگ مستقل وجود حکمی کا حامل سمجھا جاتا ہو، مثلاً وقف اور مسجد وغیرہ، اور ”شخص قانونی“ اُس شخص معنوی کو کہتے ہیں جسے قانون نے بھی ایک مستقل وجود کا حامل قرار دیدیا ہو، جیسے کمپنی۔ میں نے چونکہ اپنے مقالے اور ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں کمپنی پر بحث کرتے ہوئے ”شخص قانونی“ کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے بعض حضرات کو غلط فہمی ہوئی کہ شرعی تصورات کو مروجہ قانون کے تابع قرار دیا جا رہا ہے، حالانکہ یہ اصطلاح چونکہ کمپنی کے تناظر میں استعمال ہوتی ہے، اس لئے کمپنی پر بحث کرتے ہوئے شخص قانونی کی اصطلاح ہی استعمال کر لی گئی تھی، لیکن اس سے مراد شخص معنوی یا شخص حکمی تھا، چنانچہ اب اس بدگمانی کو دور کرنے کے لئے میں شخص معنوی کی اصطلاح استعمال کروں گا۔ بعض حضرات نے شخص معنوی کے کسی بھی اعتبار سے وجود کا بھی انکار کیا ہے، حالانکہ جہاں تک شخص معنوی کے نفس

وجود کے معتبر ہونے کا تعلق ہے، اس کا انکار بداہت کا انکار ہے۔ شخص معنوی کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی ادارہ بذات خود ایک اپنا وجود اور حیثیت رکھتا ہو جو اُس کے افراد سے الگ ہوتی ہے۔ یہ بات ایسی ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ کسی دینی مدرسے کی طرف سے اگر کوئی مقدمہ عدالت میں دائر ہوتا ہے تو اصل فریق شخص حقیقی ہوتا ہے یا ادارہ یعنی شخص معنوی؟ اگر شخص حقیقی، مثلاً مہتمم فریق ہوتا ہے تو اُس کی وفات کے بعد مقدمہ اُس وفات یافتہ مہتمم کے ورثاء لڑتے ہیں، یا ادارے کا نیا مہتمم؟ ظاہر ہے کہ دوسری صورت ہوتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ اصل فریق ادارہ تھا، لیکن مہتمم اُس کی نیابت میں فریق بنتا ہے۔ اگر مدرسے کے لئے کوئی خریداری کی جاتی ہے تو وہ کسی شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے یا ادارے کی ملکیت؟ اگر شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے تو وہ مدرسے کی رقم سے خود کیسے مالک بن گیا؟ اور لوگ ادارے کو جو عمومی چندہ دیتے ہیں، وہ کسی شخص حقیقی کو دیتے ہیں یا ادارے کو شخص معنوی کی حیثیت میں دیتے ہیں؟ ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیسے ممکن ہے کہ اسلامی شریعت میں شخص معنوی کا کوئی وجود تسلیم نہیں ہے۔

البتہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ شخص معنوی پر تمام اُن احکام کا اطلاق ہوگا جو شخص حقیقی پر عائد ہوتے ہیں، یا اُن میں سے کچھ احکام عائد ہونگے اور کچھ نہیں ہونگے۔ بعض ناقدین کے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شخص معنوی پر شخص حقیقی کا کوئی حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ:

”شخص قانونی“ کی معنوی حیثیت تسلیم کرتے ہوئے اُسے حقیقی

انسان والے تصرفات کا اہل سمجھنا اور معاملات میں شخص قانونی کو

فریق کی حیثیت دیتے ہوئے جو معاملات کئے جائیں گے وہ

عائدین کی شرطیں پوری نہ ہونے کی وجہ سے ناجائز اور خلاف

شرع ہونگے، کیونکہ عاقدین کی شرائط میں واضح طور پر لکھا ہوا ہے کہ وہ دونوں آزاد ہوں، غلام نہ ہوں، ذوی العقول ہوں، غیر ذوی العقول نہ ہوں،... اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جن معاملات میں شخص قانونی عقد کا فریق ہوگا، وہ عقد فاسد اور بے بنیاد ہوگا، کیونکہ عقد کے فریقین میں سے ایک فریق عاقد اور شخص کہلانے کا حق دار نہیں۔“ (مرآۃ اسلامی بینکاری ص ۱۵۵ و ۱۵۶)

اگر اس بات کو اسی اطلاق اور عموم کے ساتھ تسلیم کر لیا جائے جسکے ساتھ وہ کہی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی کمپنی کی مصنوعات کمپنی سے خریدنے کے جتنے معاملات ہوتے ہیں، وہ سب ناجائز، فاسد اور بے بنیاد ہیں، کیونکہ عقد کا ایک فریق شخص قانونی ہے۔ اگر کہا جائے کہ عقد کا فریق کمپنی نہیں، بلکہ اُس کا وہ نمائندہ ہے جس نے وہ مصنوعات بیچیں تو سوال یہ ہے کہ اگر اس بیچ میں کوئی تنازعہ پیدا ہو جائے، مثلاً کمپنی کی ان مصنوعات میں کوئی صنعتی نقص ہو، اور خیار عیب کے تحت اُسے واپس کرنا پڑے تو مقدمہ اُس نمائندے پر ہوگا یا کمپنی پر بحیثیت شخص قانونی؟ اگر اُس نمائندے پر ہوگا تو اگر وہ کمپنی کی ملازمت چھوڑ چکا ہو تو کیا اُس کے گھر جا کر اُس سے مطالبہ کیا جائے گا؟ اور اگر وہ مرچکا ہو تو کیا مطالبہ اُس کے ورثاء پر آئے گا؟ اگر نہیں تو اس کا مطلب اور کیا ہے کہ فریق عقد وہ نمائندہ نہیں، بلکہ شخص قانونی ہے، اور جب وہ فریق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور مذکورہ بالا اصول کے مطابق وہ عقد ہی صحیح نہیں تو خریدنے والے کو اُس کی ملکیت ہی حاصل نہیں ہوئی، لہذا اگر وہ آگے کسی کو بیچے گا تو وہ بیچ بھی بناء الفاسد علی الفاسد ہونے کی بنا پر ناجائز اور بے بنیاد ہوگی۔ لہذا اس فتوے کا حاصل یہ نکلا کہ آج جتنی کمپنیوں کی مصنوعات بازار میں بک رہی ہیں، ان میں سے کسی کا خریدنا جائز نہیں ہے، اور یہ سارے سودے فاسد، بے بنیاد اور حرام ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ فریق دراصل کمپنی کے تمام شرکاء کا مجموعہ ہے، تو

شرکاء کا یہ مجموعہ حصص کی خرید و فروخت کی وجہ سے برآں بدلتا رہتا ہے اور اسی اعتباری مجموعے کا نام ”شخص قانونی“ ہے۔

اسی طرح اگر کسی مدرسے کی طرف سے کوئی چیز خریدی جاتی ہے تو چونکہ مدرسہ شخص معنوی ہے، اس لئے وہ مذکورہ ارشاد کے مطابق اس بیع میں فریق نہیں بن سکتا، بلکہ وہ شخص فریق بنے گا جس نے خریداری کی تھی۔ اب اگر بائع سے کوئی مطالبہ کرنا ہو، یا اُس پر کوئی مقدمہ کرنا پڑے تو اُس مقدمے میں وہ خریداری کرنے والا فریق بنے گا یا مدرسہ فریق ہوگا؟ اگر وہ شخص حقیقی فریق ہوگا تو کیا مدرسے کی ملازمت ترک کرنے کے بعد بھی اسی سے کہا جائے گا کہ تم مقدمہ لڑو، یا اگر اُس کا انتقال ہو چکا ہو تو کیا اُس کے ورثاء مقدمہ لڑیں گے؟ اگر نہیں تو فریق وہ تو نہ ہوا، اگر مدرسہ کسی اور کو نامزد کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق مدرسہ خود تھا، اور چونکہ وہ شخص معنوی تھا، اس لئے وہ خریداری درست نہیں ہوئی۔

غرض یہ کہنا کہ شخص معنوی کسی عقد میں فریق نہیں بن سکتا، اور جس معاملے میں وہ فریق بنے گا، وہ فاسد ہوگا کسی بھی زاویے سے درست نہیں بیٹھتا۔

بات دراصل یہ ہے کہ عاقد کے لئے عاقل ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے، اُس کا مطلب یہ ہے کہ تلفظ بالعقد یعنی ایجاب و قبول کرنے کی اہلیت کسی شخص معنوی میں نہیں ہوتی، اُس کے لئے شخص حقیقی ہونا ہی ضروری ہے، لیکن وہ شخص حقیقی اُس شخص معنوی کی نیابت میں عقد کرتا ہے، جیسے صبی غیر ممیز کی طرف سے اُس کا ولی عقد کرتا ہے، لیکن عقد کے نتیجے میں جو ملکیت حاصل ہوتی ہے، وہ شخص معنوی ہی کو حاصل ہوتی ہے، عقد کرنے والے شخص حقیقی کو نہیں۔ خود حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے بھی کمپنی کو ایک شخص قرار دیکر اُسے شرکت کا فریق بنانے کی تصریح فرمائی ہے۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں انہوں نے جو اختلافی نوٹ لکھا تھا، اُس میں وہ فرماتے ہیں:

”کمپنی پوری کی پوری ایک شخص و person ہے، اور اسکی اس

حیثیت کے اعتبار سے بینک اپنے ۷۵ فی صد سرمائے کی حد تک اُس میں مدغم ہے، لہذا کمپنی کے ساتھ اُسکی جو شرکت تھی، اب ۲۵ فی صد سرمائے تک رہ گئی۔“ (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۶)

خلاصہ یہ کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ شخص قانونی کی معنوی حیثیت تسلیم کرنے کے بعد بھی اُس پر شخص حقیقی کے احکام کسی صورت میں جاری نہیں ہو سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ شخص حقیقی کی طرح دائن اور مدیون بن سکتا ہے، اور مذکورہ کتاب کے مؤلفین نے بھی وقف اور بیت المال کی یہ معنوی حیثیت اور اُس کی بنیاد پر دائن اور مدیون ہونا تسلیم کیا ہے۔ (ص ۱۲۱)

محدود ذمہ داری

اب سوال یہ ہے کہ اگر شخص معنوی کی حیثیت تسلیم ہے، تو کیا کمپنی کی مدیونیت کی ذمہ داری بھی قضاء اُسی طرح محدود ہو سکتی ہے جیسے شخص حقیقی کی ذمہ داری مفلس ہو کر مر جانے کی صورت میں قضاء اُس کے ترکے کی حد تک محدود ہو جاتی ہے؟ اس مسئلے کے بارے میں بندے نے جو کچھ لکھا ہے، اُس میں یہ بات بھی صاف صاف لکھی ہے کہ یہ میری طرف سے کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سوچ ہے جو اہل علم کے غور کے لئے پیش کی جا رہی ہے۔ ان تحریروں کا مقصد ہی یہ تھا کہ اس پر غور اور معروضی بحث کی جائے، ورنہ اس سے پہلے میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے اس پر ہمارے ملک میں فقہی اعتبار سے بحث کی ہو۔ اس موضوع پر میں نے اپنی کتاب میں لکھا تھا کہ:

”اس مضمون میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے، اُسے اس موضوع پر آخری فیصلہ نہیں سمجھنا چاہئے۔ یہ تو موضوع پر ابتدائی سوچ ہے۔ اس مضمون کا مقصد مزید تحقیق کے لئے بنیاد فراہم کرنا

” ہے۔“ (اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۲۳۲)

پھر ساری بحث کرنے کے بعد آخر میں دوبارہ لکھا:

” آخر میں ہم وہ بات دوبارہ دہراتے ہیں جسکی ہم نے شروع میں نشاں دہی کی تھی کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ چونکہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کے شرعی حل کے لئے مشترکہ کوششوں کی ضرورت ہے، اس لئے مذکورہ بالا بحث کو اس موضوع پر آخری فیصلہ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ یہ محض ابتدائی سوچ کا نتیجہ ہے جس میں مزید بحث و تحقیق کی گنجائش ہے۔“ (بلکہ میرے اصل انگریزی الفاظ کا زیادہ صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ: ”جو ہمیشہ مزید بحث و تحقیق کے تابع رہتی ہے۔“)

(ص ۲۴۲)

میری کتاب ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ درحقیقت میری تقریروں کا مجموعہ ہے جو میں نے علماء کرام کے ایک مجمع میں کی تھیں، ان کا اصل مقصد حاضرین کو موجودہ طرز تجارت سے آگاہ کرنا تھا، اور انہیں مولانا مفتی محمد مجاہد شہید رحمۃ اللہ علیہ نے ضبط کیا تھا۔ البتہ اس کا پیش لفظ میرا لکھا ہوا ہے جس میں میں نے عرض کیا تھا:

”اگرچہ اس درس کا بنیادی مقصد موجودہ معیشت اور تجارت و صنعت کے اہم اجزاء کا تعارف تھا، تا کہ علماء کرام کے لئے ان مسائل پر غور و فکر اور تحقیق آسان ہو جائے، لیکن چونکہ پچھلے تقریباً دس بارہ سال سے یہ مسائل خود احقر کے غور و تحقیق کا موضوع رہے ہیں، اس لئے شرکاء درس کی خواہش تھی کہ میں ان مسائل کے بارے میں اپنی سوچ کا خلاصہ بھی ان کی خدمت میں پیش کروں۔ اس لئے ان مسائل پر احقر نے فقہی حیثیت سے بھی گفتگو کی ہے۔“

اس گفتگو کے بارے میں احقر نے شرکاء ورس پر یہ بات واضح کر دی تھی کہ اس کی حیثیت محض ایک سوچ کی ہے، اور اسے اس لئے پیش کیا جا رہا ہے کہ اہل علم اس پر غور فرمائیں۔ ان میں سے بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا صریح حکم کتاب و سنت یا فقہ میں موجود نہیں ہے، اس لئے ان میں اجتماعی غور و تحقیق و استنباط کی ضرورت ہے۔ لہذا ان تقاریر میں کسی بھی مسئلے سے متعلق جو فقہی گفتگو کی گئی ہے، وہ اس موضوع پر حرفِ آخر نہیں ہے، یہ مسائل اس لئے چھیڑے گئے ہیں تاکہ ان پر بحث و نظر کا دروازہ کھلے، احقر کی یہ سوچ احقر کے ذاتی رجحان اور میلان کی آئینہ دار ضرور ہے، لیکن اسے ہر مسئلے میں احقر کی طرف سے حتمی فتویٰ بھی سمجھنا نہیں چاہئے۔“ (ص ۸-۹)

پھر جہاں محدود ذمہ داری کی بحث کی ہے، وہاں خاص طور پر یہ عرض کیا ہے:

”ان امور کے بارے میں احقر اپنی اب تک کی سوچ کا حاصل اہل علم کے غور و فکر کے لئے پیش کرتا ہے۔“ (ص ۸۰)

لیکن بعض ناقدین نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے علمی اور معروضی بحث کے بجائے اُس پر طعن و تشنیع شروع فرمادی۔ جو شخص بار بار عرض کر رہا ہو کہ یہ کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، اس پر اجتماعی غور و فکر کی ضرورت ہے، اُس پر تحکم اور شد و ذکا کا حکم لگانا اور تنہا پرواز کے طعنے دینا انصاف کی کس کسوٹی پر پورا اترتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ ایک مستقل مسئلہ ہے جس کا براہ راست تعلق بینک کے کاروبار سے نہیں ہے۔ آج ساری بڑی تجارتیں لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں چل رہی ہیں، اگر ان میں سے کسی کمپنی کے کاروبار کے بارے میں یہ استفتاء آتا ہے کہ وہ شریعت کے مطابق ہے یا نہیں ہے؟ تو سوال اور جواب دونوں اُس کے

کاروبار کے بارے میں ہوتے ہیں، وہاں اس بات سے بحث نہیں ہوتی کہ کمپنی لمیٹڈ ہے یا نہیں۔ مثلاً اگر کسی دارالافتاء کے پاس یہ استفتاء آئے کہ کپڑے بنانے اور بیچنے والی فلاں کمپنی اپنے گاہکوں سے فلاں فلاں طریقوں سے معاملات کرتی ہے، آیا یہ معاملات جائز ہیں، یا نہیں؟ تو جواب انہی معاملات کی حد تک محدود رہے گا۔ کیا کسی دارالافتاء نے آج تک ایسے سوالات کے جواب میں محدود ذمہ داری کا سوال اٹھایا ہے؟ جب شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں غیر سودی بینک قائم کیا تو وہ ایک محدود ذمہ داری والی (لمیٹڈ) کارپوریشن کے طور پر ہی کیا تھا، پیچھے گزر چکا ہے کہ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اُس پر غیر معمولی مسرت کا اظہار فرماتے ہوئے لکھا کہ:

”انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ احمد ارشاد ایم اے نے جو ساہا سال تک ملک کے اندر اور باہر رہ کر بینکاری کی مکمل قابلیت و تجربہ حاصل کرنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی رفاہیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قابل قدر کتاب ”بلا سود بینکاری“ کے نام سے تصنیف کی، اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی ”دی کوآپریٹو انویسٹمنٹ اینڈ فنانس کارپوریشن لمیٹڈ“ کی بنیاد رکھی ہے، تاکہ جلد سے جلد اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آجائیں۔“ (بینات، صفر ۸۵، ۱۳۸۵ھ ص ۸)

اس میں حضرت نے صراحت فرمائی ہے کہ یہ کارپوریشن لمیٹڈ ہے، یعنی اس کی ذمہ داری محدود ہے، اس کے باوجود چونکہ اُس کا کاروبار حضرت کے نزدیک حوصلہ افزائی کا مستحق تھا، اس لئے آپ نے اُسکی تائید فرمائی، اور اس بحث میں نہیں

گئے کہ محدود ذمہ داری شرعاً جائز ہے یا نہیں۔

اسی طرح بندے نے غیر سودی بینکاری کے جس طریق کار کو جائز قرار دیا ہے، وہ کاروبار کی نوعیت کی حد تک محدود ہے۔ کمپنی کا لمیٹڈ ہونا یا نہ ہونا ایک الگ مسئلہ ہے جس کو کاروبار کی نوعیت سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے، الا یہ کہ اُس کے لمیٹڈ ہونے سے خود کاروبار کے جواز اور عدم جواز پر فرق پڑتا ہو۔ جہاں تک محدود ذمہ داری کے تصور کا سوال ہے، مجھے خود پہلے بھی اس پر جزم نہیں تھا، اور جو ابتدائی میلان ظاہر کیا تھا، اُس پر بھی نظر ثانی کی ضرورت سمجھتا ہوں، اور جو دلائل اُس کے خلاف دیئے گئے ہیں، اُن میں بعض دلائل واقعۃً وزنی ہیں، لیکن متعدد اہل فتویٰ علماء کرام نے تحریری یا زبانی طور پر کچھ مزید دلائل کے حوالے سے مجھ سے فرمایا ہے کہ اس مسئلے کے اور بھی کئی پہلو غور طلب ہیں، اس لئے کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے سے پہلے اس پر میری ابتدائی تجویز کے مطابق اجتماعی غور و فکر ہی مناسب ہے، لیکن اسے کسی ایسے اجتماع میں زیر بحث لانا چاہئے جو کھلے دل و دماغ سے اس کے تمام پہلوؤں پر غور و تحقیق کر سکے، اور جسے کسی ایک پہلے سے طے شدہ بات پر اصرار نہ ہو۔

لہذا میں اب بھی کسی حتمی فتویٰ کے بغیر اس بنیاد پر بات کرتا ہوں کہ اگر بالفرض محدود ذمہ داری کا تصور ناجائز ہو، لیکن کوئی کمپنی محدود ذمہ داری کی بنیاد پر قائم ہو چکی ہو تو کیا اس کی وجہ سے اُس کا سارا کاروبار ناجائز قرار دیا جائے گا؟ اس بارے میں بعض ناقدین کا موقف یہ ہے:

”اگر اصولاً دیکھا جائے تو بینک میں شخص قانونی کے ہوتے ہوئے

بینک کا اسلامی وجود باقی ہی نہیں رہتا۔ ایسی بینک کے ناجائز

ہونے کے لئے اس میں شخص قانونی جیسی خلاف شرع بنیاد کی

موجودگی ہی کافی ہے۔ اسلامی بینکاری کی دیگر جزئیات سے بحث

کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔“ (مرآة اسلامی بینکاری ص ۱۹۴)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جتنی لمیٹڈ کمپنیاں اس وقت کام کر رہی ہیں، چونکہ ان میں شخص قانونی جیسی خلاف شرع بنیاد موجود ہے، اس لئے ان کے کاروبار کے جواز و عدم جواز سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں، وہ سب ناجائز ہیں، اور جیسا کہ اوپر کے اقتباس میں فرمایا گیا تھا، چونکہ شخص قانونی عاقد اور کسی معاملے کا فریق نہیں بن سکتا، اس لئے اُس کے تمام تصرفات ناجائز ہیں، اس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ آج کمپنیوں کی جتنی مصنوعات بازار میں بک رہی ہیں، اُن سب کی خرید و فروخت حرام ہے۔ اس طرز فکر پر تبصرہ کرنے کے لئے کم از کم مجھ کم علم کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

مزید فرمایا گیا ہے کہ:

”پراسپیکٹس میں تحریر شدہ محدود ذمہ داری فقہی اعتبار سے ایسی شرط فاسد ہے جس کا عقد میں یا تو اعتبار ہی نہیں، اگر اعتبار کریں تو عقد فاسد اور شرط ناقابل اعتبار ہوگی۔“ (ص ۱۵۴)

یہ سوال تو فاضل مؤلفین ہی حل کر سکتے ہیں کہ ”اگر اعتبار کریں“ تو ”ناقابل اعتبار ہوگی“ دونوں باتیں بیک وقت کیسے درست ہو سکتی ہیں، جبکہ ”یا تو اعتبار ہی نہیں“ کی پہلی شق میں ناقابل اعتبار ہونے ہی کا ذکر ہے، پھر تردید کیسے صحیح ہوئی؟ لیکن شاید مقصد یہ ہے کہ اگر اس شرط کو کمپنی کی شرکت کے لئے لازمی شرط قرار دیا جائے تو شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، اس لئے شرط بھی فاسد اور عقد بھی فاسد ہوگا۔ اس سلسلے میں اول تو عرض یہ ہے کہ اگر اسکو (متعاقدین کے درمیان) شرط فاسد بھی قرار دیا جائے تو شرکت اُن عقد میں سے ہے جو شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتے، ہاں شرط باطل ہوتی ہے۔ (الا یہ کہ اُس شرط باطل کے نتیجے میں شرکت ہی باقی نہ رہتی ہو، مثلاً کسی ایک شریک کے لئے کسی متعین رقم کی شرط) تنویر الابصار میں ہے:

”وما لا يبطل بالشرط بالفساد القرض والهبة والصدقة

والنكاح والطلاق والخلع والعتق والرهن والإيضاء

والشركة والمضاربة الخ“ (ردالمحتار ج ۵ ص ۲۴۹ و ۲۵۰)
دوسرے حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے کئی مواقع پر یہ
خیال ظاہر فرمایا ہے کہ کمپنی میں چونکہ عقد اجارہ ہوتا ہے، اور اجارہ شرط فاسد سے
فاسد ہو جاتا ہے، اس لئے یہ فاسد شرط کمپنی کے ساتھ حصہ داران کے لئے ہوئے عقد و
بھی فاسد کر دی گئی۔ مولانا فرماتے ہیں:

”پھر وہ عقد (یعنی کمپنی) شرکت عمان نہیں، اجارہ ہے جیسا کہ ہم
واضح کر چکے ہیں۔ تو دارالعلوم والوں کا یہ کہہ کر مطمئن ہو جانا کہ
شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، بیکار محض ہے۔“

(جدید معاشی مسائل ص ۶۷)

کمپنی عقد اجارہ ہے یا نہیں، اس پر تو انشاء اللہ آگے عنقریب کچھ عرض
کرونگا، لیکن اس سے پہلے گزارش یہ ہے کہ اگر اسے عقد اجارہ بھی مان لیا جائے تو
جو شرط کسی عقد کو فاسد کرتی ہے، وہ شرط ہوتی ہے جو متعاقدین میں سے کوئی دوسرے
پر لگائے۔ لیکن اگر عقد میں کوئی شرط کسی تیسرے اجنبی شخص کے ذمے لگائی جائے تو
عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہو جاتی ہے۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

”الممراد بالنفع ما شرط من أحد العاقدین علی الآخر،

فلو علی أجنبي لا يفسد ويبطل الشرط لما فی الفتح

عن الولوالجية: بعثك الدار بألف علی أن يُقرضني

فلان الأجنبي عشرة دراهم، فقبل المشتري

لا يفسد البيع لأنه لا يلزم الأجنبي ولا خيار للبائع اهـ

ملخصاً.“ (ردالمحتار باب البيع الفاسد ج ۵ ص ۸۵)

اور البحر الرائق میں علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

”وفى المنتقى: قال محمد: كل شيء يشترطه

المشتری علی البائع یفسد به البیع، فإذا شرطه علی
أجنبی فهو باطل، كما إذا اشتری دابة علی أن یهبه فلان
الأجنبی کذا فهو باطل، كما إذا شرط علی البائع أن
یهبه.

اس کے حاشیہ پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

”قوله ”فهو باطل“ ای فالشرط باطل كما فی البزازیة.

(منحة الخالق مع البحر الرائق، باب البیع الفاسد، ج ۶ ص ۱۲۱)

یہاں محدود ذمہ داری کا شرکاء کے باہمی حقوق و فرائض سے کوئی تعلق نہیں،
یعنی یہ شرط ایک شریک دوسرے شریک پر یا (اگر مفتی عبدالواحد صاحب کے بقول یہ
اجارہ ہے تو) مستأجر اجیر پر نہیں لگا رہا، بلکہ یہ تمام حصہ داروں کی طرف سے اپنے
دائین کے لئے ایک اعلان یا ان کے ساتھ ایک شرط ہے کہ اگر کمپنی کے دیوالیہ ہونے
کی صورت میں آپ کے دیون کمپنی کے اثاثوں سے زیادہ ہوئے تو آپ صرف
اثاثوں کی حد تک ہی اپنے دیون وصول کر سکیں گے۔ اس اعلان کے مخاطب شرکاء نہیں،
بلکہ شرکاء کے دائین ہیں، لہذا یہ شرط متعاقدین ایک دوسرے پر نہیں لگا رہے، بلکہ
اجنبی پر لگا رہے ہیں، اور ایسی شرط مذکورہ بالا عبارات فقہیہ کی روشنی میں خود تو باطل
ہو جاتی ہے، لیکن اُس سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ محدود ذمہ داری کے ناجائز ہونے کی
صورت میں یہ اعلان اور اجنبیوں پر یہ شرط عائد کرنا ناجائز ہوگا، اور شرط بھی فاسد
ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے عقد کو فاسد نہیں کہا جاسکتا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کمپنی کے عقد کو بنیادی طور پر عقد اجارہ قرار دینا ایسی
عجیب بات ہے کہ اس پر حیرت کے سوا کیا کیا جاسکتا ہے؟ کمپنی کی شرعی حیثیت پر
اب تک بہت سی کتابیں اور تحریریں آئی ہیں، کسی نے بھی آج تک اُس کو اجارہ قرار نہیں
دیا۔ پھر حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے بھی اس بارے میں مختلف عبارتیں استعمال

ہرمانی ہیں۔ صفحہ ۵۵ پر تو فرمایا کہ ”اگرچہ عرف عام میں اسکو شرکت کہا جاتا ہے، لیکن شرعی نقطہ نظر سے یہ معاملہ شراکت کا نہیں، بلکہ اجارہ کا ہے۔“ نیز ۶۷ پر فرمایا کہ: ”وہ عقد (یعنی کمپنی) شرکت عنان نہیں، اجارہ ہے“ ان دونوں جگہوں پر شراکت کی بالکل ہی نفی فرمادی ہے۔ لیکن صفحہ ۵۹ پر فرمایا کہ: ”اولاً شرکت املاک ہے، اور پھر عقد اجارہ ہے“ اور صفحہ ۶۹ پر فرمایا کہ حصص کی خرید کے ساتھ اجارہ اقتضاء منعقد ہوتا ہے۔“

دراصل جو بات حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے ذہن میں ہے، وہ یہ ہے کہ کمپنی کو اُس کے ڈائریکٹران چلاتے ہیں، اور اُس پر تنخواہ بھی وصول کرتے ہیں، وہ شرکاء کے اجیر ہوتے ہیں، اس لئے شرکاء کے ساتھ اُن کا عقد اجارے کا ہوتا ہے۔ لیکن کمپنیز آرڈی ننس کے مطالعے اور کمپنیوں کے عملی طریق کار سے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ کچھ لوگ ابتدائی طور پر سرمایہ جمع کر کے عام لوگوں کو کاروبار میں شرکت کی دعوت دیتے ہیں، اس دعوت کے لئے جو لٹریچر لوگوں کو مہیا کیا جاتا ہے، اُن میں ان لوگوں کے نام بہ حیثیت ڈائریکٹر درج ہوتے ہیں، لیکن وہ کمپنی کے ملازم نہیں ہوتے، اور نہ اُنکو تنخواہ دی جاتی ہے، بلکہ وہ شرکاء کے وکیل کی حیثیت میں کاروبار کی پالیسی طے کرتے ہیں۔ تمام کمپنیوں میں عمل اس پر ہے کہ ڈائریکٹر کو صرف ڈائریکٹر ہونے کی بنا پر کوئی تنخواہ نہیں دی جاتی، بلکہ میٹنگ میں شرکت کی فیس دی جاتی ہے، اور بعض کمپنیوں میں وہ بھی نہیں ہوتی، بلکہ ڈائریکٹر دوسرے حصہ داروں کی طرح صرف نفع میں شریک ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ڈائریکٹر کمپنی کا کوئی کام ہمہ وقتی طور پر سنبھالے تو اُس کو تنخواہ دی جاتی ہے۔ ڈائریکٹروں کا بورڈ درحقیقت کمپنی چلانے کے لئے ایک چیف ایگزیکٹو (ناظم اعلیٰ) کا انتخاب کرتا ہے۔ یہ چیف ایگزیکٹو عموماً ابتدائی ڈائریکٹروں میں سے نہیں ہوتا، بلکہ باہر سے لیا جاتا ہے، لیکن چیف ایگزیکٹو بننے کے

بعد اُسے بھی بہ لحاظ عمدہ ڈائریکٹر سمجھا جاتا ہے۔^(۱) البتہ کبھی ڈائریکٹروں میں سے بھی کسی کو چیف ایگزیکٹو بنا دیا جاتا ہے، اور کبھی چیف ایگزیکٹو کے علاوہ کسی اور ڈائریکٹر کو بھی کمپنی کے کام میں کوئی ہمہ وقتی ذمہ داری سونپ دی جاتی ہے، ایسے ڈائریکٹر کو ایگزیکٹو ڈائریکٹر کہا جاتا ہے، اور پھر وہ تنخواہ بہ حیثیت ڈائریکٹر نہیں، بلکہ بحیثیت ملازم وصول کرتا ہے، اور اُس صورت میں وہ میٹنگ میں شرکت کی اُس فیس کا بھی حق دار نہیں رہتا جو عام ڈائریکٹروں کو ملتی ہے۔ لیکن تنخواہ دار ایگزیکٹو کے تقرر سے متعلق سارے کام کمپنی کے قیام کے بعد عمل میں آتے ہیں، کمپنی کے قیام کا حصہ نہیں ہوتے۔ چنانچہ کمپنیز آرڈی ننس کی دفعہ ۱۹۸ اور دفعہ ۲۰۰ میں یہ مذکور ہے:

198. (2) The directors of every company shall as from the date from which it commences business, or as from a date not later than the fifteenth day after the date of its incorporation, whichever is earlier, appoint any individual to be the chief executive of the company.

(3) The chief executive appointed as aforesaid shall, unless he earlier resigns or otherwise ceases to hold office, hold office up to the first annual general meeting of the company or, if a shorter period is fixed by the directors as the time of his appointment, for such period.

(۱) اُسے چیف ایگزیکٹو کمپنی کا حصہ دار بھی ہو تو اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شریک اجیر نہیں بن سکتا، لیکن اس مسئلے پر حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا ہے جس میں مضبوط دلائل سے شریک کے اجیر بننے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ (دیکھئے احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۳۲۱ تا ۳۲۸، یہاں اس کا حوالہ کافی ہے)

200. (2) The chief executive shall, if he is not already a director of the company, be deemed to be its director and be entitled to all the rights and privileges, and subject to all the liabilities, of that office.

(The Companies Ordinance, 1984, p 130)

حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے صفحہ ۶۲ پر ڈائریکٹروں کے ملازم ہونے کی تائید میں ایک کمپنی کی سالانہ رپورٹ کے حوالے سے یہ بیان فرمایا ہے کہ اُس کے چیف ایگزیکٹو کو لاکھوں روپے کی تنخواہ دی گئی۔ حضرت مفتی صاحب نے اس سے یہ سمجھا کہ چیف ایگزیکٹو بھی اُن ڈائریکٹروں میں شامل ہوگا جو ابتدائی طور پر کمپنی قائم کرنے کا اعلان کرتے ہیں، حالانکہ حقیقت اوپر عرض کی جا چکی ہے کہ چیف ایگزیکٹو کا تقرر کمپنی کے قیام کے بعد عمل میں آتا ہے، اور بہت سی صورتوں میں وہ مؤسس ڈائریکٹروں میں سے نہیں ہوتا، بلکہ باہر سے لیا جاتا ہے، اور صرف بہ لحاظ عہدہ ڈائریکٹر سمجھا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ سارے کام کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد ہوتے ہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے چند شرکاء عقد شرکت کرتے ہوئے یہ بھی طے کر لیں کہ ہم کچھ لوگوں کو ملازم رکھ کر اُن کے ذریعے کام کریں گے۔ محض اس ارادے کے اظہار سے شرکت کا عقد اجارے میں تبدیل نہیں ہو جاتا۔ لہذا اُس کے ساتھ منعقد ہونے والے اجارے کو کمپنی کے قیام کا بنیادی عقد قرار دینا کسی بھی اعتبار سے درست نہیں ہے۔

پھر مجھ جیسا کم علم یہ سمجھنے سے بھی قاصر ہے کہ حضرت مفتی صاحب مدظلہم اس شرکت کو شرکت عقد کے بجائے شرکت ملک قرار دینے پر کیوں مصر ہیں جبکہ تمام شرکاء اس شرکت کے ذریعے نفع بخش کاروبار کرنے پر متفق ہیں، اور اسی غرض کے لئے رقمیں جمع کر کے مؤسس شرکاء کو اس کاروبار میں اپنا وکیل بنا رہے ہیں، جبکہ شرکت ملک میں ہر شریک اپنے حصے میں دوسرے کے لئے اجنبی ہوتا ہے۔ یہ بات تمام کتب فقہ

میں موجود ہے، لیکن شیخ مصطفیٰ الزرقاء رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کی شرکتوں کا فرق زیادہ واضح طریقے سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”إن الملكية الشائعة إنما تكون دائما في شئ مشترك
فهذه الشركة إذا كانت في عين المال فقط دون الاتفاق
على استثماره بعمل مشترك تسمى شركة
ملك. وتقابلها شركة العقد، وهي أن يتعاقد شخصان
فأكثر على استثمار المال أو العمل واقتسام الربح كما
في الشركات التجارية والصناعية.“

(المدخل الفقهي العام ج ۱ ص ۲۲۳)

اور ایک دوسرے موقع پر انہوں نے مزید وضاحت اس طرح کی ہے:

”عقد الشركة: وهو عقد بين شخصين فأكثر على
التعاون في عمل اكتسابي واقتسام أرباحه. والشركة
في ذاتها قد تكون شركة ملك مشترك بين عدة
أشخاص ناشئة عن سبب طبيعي كالإرث مثلا، وقد
تكون شركة عقد بأن يتعاقد جماعة على القيام بعمل
استثماري يتساعدون فيه بالمال أو بالعمل ويشتركون
في نتائجه. فشركة الملك هي من قبيل الملك
الشائع، وليست من العقود، وإن كان سببها قد يكون
عقدا كما لو اشترى شخصان شيئا فإنه يكون مشتركا
بينهما شركة ملك ولكن ليس بينهما عقد على
استغلاله واستثماره بتجارة أو إجارة ونحو ذلك من
وسائل الاسترباح. وأما شركة العقد التي غايتها

الاستثمار والاسترباح فهي المقصودة هنا، والمعدودة
من أصناف العقود المسماة.

(المدخل الفقہی العام ج ۱ ص ۵۵۱)

یہ بات یہاں ضمناً آگئی، ورنہ اس وقت کمپنی کے تمام مسائل پر بحث مقصود نہیں ہے، بلکہ گفتگو اس پر ہو رہی ہے کہ محدود ذمہ داری کے شرعاً ممنوع ہونے کی تقدیر پر آیا غیر سودی بینک کے معاملات پر کوئی ایسا اثر پڑتا ہے جس سے وہ معاملات ہی ناجائز قرار پا جائیں۔ چنانچہ یہ جو سمجھا گیا تھا کہ محدود ذمہ داری کی شرط فاسد کی وجہ سے کمپنی میں شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، مذکورہ بالا بحث سے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔

محدود ذمہ داری کا اثر مضاربیت پر

اس سلسلے میں ایک اور اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ:
”دوسری بات یہ ہے کہ ”کمپنی“ اور ”بینک“ عام کھاتہ داروں کے حق میں ”مضارب“ (working partner) ہوتے ہیں، اور ”مضارب“ (مطلق اور غیر ما ذون) کی ذمہ داریاں بالاتفاق غیر محدود (unlimited) ہوتی ہیں، یعنی اگر وہ رب المال (investor) کی طرف سے واضح اجازت کے بغیر واجب الاداء معاملات کا بوجھ اٹھا کرے تو اس کا ذمہ دار مضارب (working partner) خود ہی ہوتا ہے نہ کہ رب المال (investor)۔ مگر کمپنی اور بینک بے جان ”شخص قانونی“ (juristic person) کی آڑ میں اپنی ذمہ داریوں کو محدود

(limited) قرار دیتے ہیں، اور ”رب المال“ کی محدود ذمہ داری سے اپنے اس تصور پر دلیل بھی دیتے ہیں، یہ دوہرا^(۱) معیار درحقیقت منافع سمیٹنے اور نقصانات کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے ناجائز اور غیر شرعی حیلہ ہے۔ اور یہ دوہرا معیار نہ صرف یہ کہ مضاربت کے احکام کی خلاف ورزی ہے بلکہ ”مطفئین“ کے زمرے میں بھی آتا ہے۔“ (مرؤجہ اسلامی بینکاری ص ۱۹۸)

انسوس ہے کہ اس اعتراض میں بھی صحیح صورت حال کو سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ بہ حیثیت کمپنی بینک کی ذمہ داری محدود (لمیٹڈ) ہونے سے بینک کے اندر رب المال اور مضارب کے جو تعلقات اور باہمی حقوق و فرائض ہیں، ان پر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ رب المال پر جتنی ذمہ داری شریعت کی رو سے عائد ہوتی ہے، اتنی ہی عائد رہے گی، اور مضارب کی شریعت کی رو سے جتنی ذمہ داری بنتی ہے، وہی باقی رہے گی، کیونکہ مضاربت کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر اُس میں مضارب کی کسی تعدی کے بغیر حقیقی نقصان ہو جائے تو وہ رب المال پر پڑتا ہے، مضارب کا نقصان صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اُس کی محنت بیکار گئی۔ بینک جب مضارب بنا، اور ڈپازیٹر رب المال قرار پائے تو اگر بینک کی کسی تعدی کے بغیر کوئی حقیقی نقصان ہوتا ہے تو ارباب الاموال اُسے شرعی حکم کے طور پر برداشت کریں گے، اس وجہ سے نہیں کہ بینک کی ذمہ داری محدود ہے۔

اگر بینک کی ذمہ داری محدود نہ ہوتی تب بھی ایسی صورت میں نقصان اُنہی

(۱) یہ ہندیے کی اس بات کی طرف اشارہ ہے جس میں ہندیے نے کہا تھا کہ خاص حالات میں رب المال کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے، اور قرض سے ہونے والا نقصان مضارب اٹھائے گا۔
(اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص ۸۱)

پر پڑتا۔ اور اگر نقصان بینک کی تعدی کی وجہ سے ہوا ہے جس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ ارباب الاموال کی اجازت کے بغیر قرض لے تو محدود ذمہ داری کا تصور اُسے ذمہ داری سے بری نہیں کر سکتا، کیونکہ محدود ذمہ داری کمپنی کو کسی فراڈ، خلاف معاہدہ کام کرنے یا اختیارات سے تجاوز کرنے کی صورت میں کوئی تحفظ فراہم نہیں کرتی۔ چنانچہ کمپنی کے قانون میں اس کی صراحت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

194. Liabilities, etc., of directors and officers.- Save as provided in this section, any provision, whether contained in the articles of a company or in any contract with a company or otherwise, for exempting any director, chief executive or officer of the company or any person, whether an officer of the company or not, employed by the company as auditor, from, or indemnifying him against, any liability which by virtue of any law would otherwise attach to him in respect of any negligence, default, breach of duty or breach of trust of which he may be guilty in relation to the company, shall be void.....

(The Companies Ordinance, 1984, p124)

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کمپنی کا کوئی ڈائریکٹر یا چیف ایگزیکٹو یا کوئی اور افسر اگر کسی غفلت، فراٹس میں کوتاہی، خیانت یا قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو تو نہ صرف یہ کہ وہ اُس کا ذمہ دار ہوگا، بلکہ اُسے ذمہ داری سے مستثنیٰ کرنے کے لئے اگر کوئی معاہدہ بھی کر لیا جائے تو وہ کالعدم ہوگا۔ اس سے صاف واضح ہے کہ محدود ذمہ داری سے اُس نقصان کو کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا جو مضارب کی غفلت یا تعدی کی وجہ

سے پیدا ہوا ہو۔ لہذا مضارب بت کے معاہدے کی حد تک کمپنی کی محدود ذمہ داری کی وجہ سے نہ کوئی دو عملی ہے، نہ کوئی دو ہر معیار ہے، اور نہ کوئی تطفیف ہے۔^(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ اگر محدود ذمہ داری کا تصور خلاف شریعت ہو تب بھی اس کا حاصل ایک خلاف شرع اعلان کا ہے جو شرعاً معتبر نہیں ہوگا، لیکن اُس سے نہ شرکت کا عقد فاسد ہوتا ہے، اور نہ مضارب بت کے عقد میں کوئی خلاف شرع نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ محدود ذمہ داری کا عملی اطلاق صرف اُس نادر صورت میں ہوتا ہے جب کمپنی دیوالیہ ہو جائے، اُس وقت کمپنی کے شرکاء پر شرعاً واجب ہوگا کہ وہ اس خلاف شرع اعلان پر عمل نہ کریں جس کی صورت یہ ہے کہ دیوالیہ ہونے کی صورت میں کمپنی کی تحلیل کے لئے ایک افسر مقرر ہوتا ہے، جو liquidator کہلاتا ہے۔ شرکاء اُس کے پاس جا کر از خود یہ پیشکش کر دیں کہ جو دائین اپنے حقوق سے محروم ہو رہے ہیں، اُن کے باقی

(۱) یہاں ایک اور بات کی وضاحت بھی مناسب ہے، اگرچہ براہ راست اُس کا زیر بحث موضوع سے تعلق نہیں ہے، اور وہ یہ کہ میری کتاب ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں یہ لکھا ہے کہ: ”جب تک رب المال مضارب کو دوسروں سے قرض لینے کی اجازت نہ دے، مضارب بت میں بھی رب المال کی ذمہ داری اُس کے سرمائے تک محدود ہوتی ہے۔“ (ص ۸۱) اس عبارت پر یہ اعتراض فی الجملہ درست ہے کہ مضارب کو قرض لینے کا حق تو بغیر رب المال کی صریح اجازت کے نہیں ہوتا، لیکن ادھار خریداری جو متعارف ہو، اُس کا حق ہوتا ہے، اس لئے اُس صورت میں اُس کی ذمہ داری غیر محدود ہوتی ہے۔ لیکن اگر رب المال مضارب کو صراحتاً ادھار خریداری سے بھی منع کر دے تو اُس صورت میں مضارب ادھار خریداری نہیں کر سکتا، اور اس صورت میں رب المال کی ذمہ داری اُس کے سرمائے کی حد تک محدود ہو جائے گی۔ چنانچہ مبسوط میں ایک طرف تو یہ فرمایا گیا ہے کہ: ”والشراء بالنسيئة وبالنقد من صنيع التجار فيملك المضارب النوعين جميعاً بمطلق العقد“ (المبسوط للسرخسي، كتاب المضاربة، باب ضياع مال المضاربة قبل الشراء وبعده ج ۲۲ ص ۷۰، ط دار المعرفة) اور دوسری طرف یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ: ”ولو دفعه اليه مضاربة على أن يشتري بالنقد ويبيع فليس له أن يشتري الا بالنقد. لأن هذا تقييد مفيد في حق رب المال.“ (المبسوط، باب ما يجوز للمضارب في المضاربة ج ۲۲ ص ۶۴)

واجب الاداء دیون میں سے جتنے دیون حصہ رسدی کے طور پر ہمارے ذمے آتے ہیں، ہم وہ ادا کرنے کے لئے تیار ہیں۔ پھر وہ افسر ہر حصہ دار کو اُس کے ذمے آنے والی رقم بتادے گا، اور اُن پر اُن رقم کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اگر کوئی شخص کسی لمیٹڈ کمپنی میں حصہ دار بن گیا ہو تو محدود ذمہ داری کے تصور کے ناجائز ہونے کی صورت میں شرعی اعتبار سے اُس پر یہ ذمہ داری ضرور عائد ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے شرکت یا مضاربت کو فاسد نہیں کہا جاسکتا۔

کمپنی کے شیئرز کی خریداری

زیر نظر تنقیدوں میں غیر سودی بینکاری کے بارے میں جو فقہی اشکالات اٹھائے گئے ہیں، بظاہر اوپر کے صفحات میں اُن سب پر گفتگو ہو چکی ہے۔ البتہ ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ غیر سودی بینک کمپنیوں کے شیئرز بھی خریدتا ہے۔ ناقدین میں سے بعض حضرات نے تو کمپنیوں کے حصص خریدنے کو علی الاطلاق ناجائز قرار دیا ہے، اور ایک تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ:

”اسی طرح اسلامی بینک بازار حصص (Stock Exchange)

میں شیئرز کی خرید و فروخت بھی کرتا ہے، حالانکہ اسٹاک مارکیٹ

کا کاروبار واقعی و علمی صورت حال کے پیش نظر اب بالعموم ناجائز

قرار دینے کا انتظار کر رہا ہے۔“ (مرآة اسلامی بینکاری ص ۳۰۷)

واقعہ یہ ہے کہ غیر سودی بینک کمپنیوں کے حصص اُن شرائط کو ملحوظ رکھتے

ہوئے خریدتے ہیں جو حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ

علیہ نے امداد الفتاویٰ (ج ۳ ص ۲۸۶ تا ۵۱۲) میں بیان فرمائی ہیں، اور جنکی مزید

تفصیل بندے نے ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں عرض کی ہے، جو دلائل

وہاں بیان ہوئے ہیں، انہیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں، اور مذکورہ بالا عبارت

لکھنے والے حضرات کی اطلاع کیلئے عرض ہے کہ استاذ مکرم حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانئی دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ناؤن بھی شیئرز کی خرید و فروخت کو ان شرائط کے ساتھ جائز سمجھتے تھے۔ پاکستان میں این آئی ٹی یونٹ تقریباً تمام تراشاک مارکیٹ میں سرمایہ لگاتا ہے، اور یہ ساری کمپنیاں محدود ذمہ داری کی کمپنیاں ہوتی ہیں۔ ہمارے دارالافتاء میں حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ موجود ہے جس میں این آئی ٹی یونٹ میں سرمایہ لگانے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس فتوے پر حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق سکندر صاحب مدظلہم کے تائیدی دستخط بھی ثبت ہیں۔ امید ہے کہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ناؤن کے دارالافتاء کے ریکارڈ میں یہ فتویٰ ضرور موجود ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

چند متفرق باتیں

غیر سودی بینکاری میں رائج مختلف طریقوں پر جو فقہی نکات اٹھائے گئے تھے، ان کی تحقیق پچھلے صفحات میں عرض کر دی گئی ہے۔ جو تنقیدیں سامنے آئی ہیں، ان میں بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جنکا فقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، ایسی باتوں سے اس تحریر میں تعرض نہیں کیا گیا، البتہ آخر میں اس سلسلے کی چند باتیں عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اسٹیٹ بینک اور غیر سودی بینکاری

ایک غلط فہمی جسے بہت زور و شور سے پھیلا یا گیا ہے، یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں سمیت تمام بینک اسٹیٹ بینک کے وضع کئے ہوئے قواعد کے پابند ہوتے ہیں، اور اسٹیٹ بینک کا سارا کاروبار سود پر چلتا ہے، پھر غیر سودی بینک سودی معاملات سے کیسے محفوظ رہ سکتے ہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب غیر سودی بینک قائم ہوتا ہے تو اسٹیٹ بینک اُسے سودی بینکوں سے الگ لائسنس دیتا ہے، اور اس غرض کیلئے اسٹیٹ بینک میں ایک الگ شعبہ قائم ہے جو صرف غیر سودی بینکوں کے معاملات سے متعلق ہے، اُس کا ایک شریعہ بورڈ بھی ہے، اور اب اسٹیٹ بینک نے ملک میں چلنے والے تمام غیر سودی بینکوں کو اس بات کا پابند بنا دیا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں ان ”معايير شرعية“ کی پابندی کریں جو بحرین کی هیئة المحاسبة و المراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية کی مجلس شرعی نے تیار کئے ہیں۔ اسٹیٹ بینک ان اصولوں کے

تحت غیر سودی بینکوں کی نگرانی کرتا ہے، اس لئے وہ کوئی ایسا قاعدہ جاری نہیں کرتا جسکی وجہ سے غیر سودی بینکوں کو کسی خلاف شرع معاملے پر مجبور ہونا پڑے۔ البتہ اُسکے بیشتر قواعد انتظامی نوعیت کے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ان غیر سودی بینکوں کو کوئی ناجائز عقد کرنا نہیں پڑتا۔

افسوس ہے کہ ان ناقدین نے واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر یہ اعتراض بھی بڑے زور و شور کے ساتھ فرمایا ہے کہ ہر بینک کو اپنے ڈپازٹس کا کچھ حصہ اسٹیٹ بینک کے پاس سود پر رکھوانا پڑتا ہے، اس لئے غیر سودی بینک بھی سودی قرض دینے کے گناہ کے مرتکب ہیں، حالانکہ غیر سودی بینک یہ رقمیں اسٹیٹ بینک میں اسی طرح رکھواتے ہیں جس طرح عام مسلمان بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھواتے ہیں، اور اُس پر ایک پیسہ سود وصول نہیں کرتے، جیسا کہ اوپر ”واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات“ کے عنوان کے تحت پیچھے گزر چکا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ

ان تنقیدوں میں ایک اور بات بار بار کہی گئی ہے، اور وہ یہ کہ اس معاملے کو جائز قرار دینے سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہوگا، بلکہ بعض تحریروں میں یہ انداز بھی اختیار فرمایا گیا ہے کہ یہ طرز فکر سرمایہ دارانہ نظام کو تحفظ دینے کے لئے اختیار کیا جا رہا ہے۔

اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کوئی شرعی یا فقہی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ ایک معاشی اصطلاح ہے جس کے اپنے مسلمات ہیں، اور اشتراکی نظام کے اپنے مسلمات ہیں۔ اسلام کی معاشی تعلیمات اور احکام کو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت سے ممتاز کرنے والی حد فاصل صرف حلال و حرام کی تفریق ہے، جس چیز کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے، وہ صرف اس وجہ سے ناجائز قرار نہیں دی جاسکتی کہ

سرمایہ دارانہ نظام یا اشتراکیت میں بھی اُس کا معمول ہے، مثلاً سرمایہ دارانہ نظام کا اصل الاصول انفرادی ملکیت کو تسلیم کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ انفرادی ملکیت کو اسلام بھی تسلیم کرتا ہے، لیکن یہ اشتراکی فکر رکھنے والوں کا طریقہ ہے کہ جب انفرادی ملکیت کو شریعت کی روشنی میں ثابت کیا جاتا ہے تو وہ جھٹ یہ الزام لگا دیتے ہیں کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کو دوام بخشا جا رہا ہے۔ کم از کم اہل علم کو یہ انداز فکر اختیار نہیں کرنا چاہئے۔

واقعہ یہ ہے کہ جس چیز کو شریعت نے حلال کر دیا، اُسے حلال کہا جائے گا، چاہے اُس پر سرمایہ داری کی حمایت کا الزام لگایا جائے، اور جس چیز کو شریعت نے حرام کر دیا، اُسے حرام کہا جائے گا، چاہے اُس پر اشتراکی ذہنیت کا الزام عائد کیا جائے۔ یہی اسلام کی وہ حد فاصل ہے جو دونوں معاشی انتہاؤں کے درمیان واضح امتیاز قائم کرتی ہے۔ شریعت میں حلال و حرام کے تعین کے اپنے اصول ہیں، انہیں سرمایہ داری یا اشتراکیت کے اصولوں کے تابع قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اشتراکی نقطہ نظر سے یہ خالص سرمایہ دارانہ فکر ہے کہ کوئی شخص یا چند اشخاص کوئی کارخانہ اپنی ملکیت میں لائیں، اُن کے خیال میں کرایہ داری بھی سرمایہ دارانہ نظام کا قابل نفرت حصہ ہے، وہ زمین کی ملکیت کو بھی سرمایہ دارانہ ذہنیت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور یہ بات صحیح بھی ہے کہ یہ باتیں سرمایہ دارانہ نظام کا حصہ ہیں، لیکن کیا اس وجہ سے ان کو حرام کہہ دیا جائے گا؟

آج سارے علماء کرام کا فتویٰ یہ ہے کہ جہاں غیر سودی بینک میسر نہ ہوں، وہاں لوگ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوا سکتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان رقموں سے بینک اور سرمایہ دار ہی فائدہ اٹھائیں، عام آدمی کو ملک کی تجارت و صنعت کے منافع میں سے کوئی حصہ نہ ملے۔ کیا اس سے سرمایہ داروں اور سرمایہ دارانہ نظام کو زبردست تقویت نہیں مل رہی ہے؟ اور کیا یہ فتویٰ عوامی دولت کا بہاؤ مستحق سرمایہ داروں کی طرف کئے رکھنے کا سبب نہیں بن رہا ہے؟ یہ فتویٰ حاجت

عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے، لیکن اس کی کسی نے اس بنیاد پر مخالفت نہیں کی کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہو رہا ہے، مگر عجیب بات ہے کہ جب غیر سودی بینکاری میں ایسا طریقہ اختیار کرنے کی تجویز دی جاتی ہے جس سے رقمیں رکھوانے والوں کو کم از کم کچھ نفع جائز طریقے سے مل جائے، اور وہ دولت جس سے تنہا سرمایہ دار فائدہ اٹھا رہے ہیں، اُس کا کچھ نہ کچھ حصہ عوام تک بھی پہنچ جائے تو فرمایا جاتا ہے کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہو رہا ہے، چنانچہ وہاں عقود شرعیہ میں بھی حاجت عامہ کا کوئی قاعدہ اطلاق پذیر نہیں سمجھا جاتا۔

جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ بینک کے تجارتی نفع کو یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے، تاکہ حاصل ہونے والا نفع اُن عام آدمیوں تک بھی پہنچ سکے جو کسی ایک تاریخ میں رقمیں رکھوانے کا اہتمام نہیں کر سکتے، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ طریقہ چونکہ براہ راست قدیم کتابوں میں مذکور نہیں ہے، اس لئے قابل تسلیم نہیں، اور یہ شرط لگانی ضروری ہے کہ جو نفع حاصل کرنا چاہے، وہ ایک ہی تاریخ میں رقمیں لے کر آئے، اور اگر اُس کے علاوہ کسی دن لانا چاہتا ہے تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اُس کا سارا نفع بینک کے مالکوں کے حوالے کرے۔ نیز غیر سودی بینکوں سے مراجمہ اور مشینری وغیرہ کا اجارہ کرنے والے زیادہ تر بڑے دولت مند لوگ ہوتے ہیں۔ اگر وہ کسی چیز کی خریداری کا وعدہ کر کے بینک کے ذریعے ڈپازٹر کا روپیہ اُس چیز کی خریداری میں خرچ کروادیں، اور پھر اپنے وعدے سے مکر جائیں تو انہیں اس کی چھوٹ دینی چاہئے، اور اگر اس سے ڈپازٹر کا نقصان ہوتا ہے تو وہ ان سرمایہ داروں سے وصول نہیں کرنا چاہئے، نیز اگر یہ دولت مند لوگ اپنے واجبات ادا کرنے میں دیر کریں تو یہ کسی تنگدستی کی وجہ سے نہیں، بلکہ اُس روپے سے مزید نفع کمانے کے لئے ایسا کرتے ہیں، اور اُس سے بینک کے ساتھ عام ڈپازٹر کا سخت نقصان ہوتا ہے، چنانچہ جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ وہ اس بلاعذر تاخیر کی صورت میں اپنے نفع کا کچھ حصہ بینک یا ڈپازٹر

کو دینے کے بجائے غریبوں کو صدقہ کریں، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ خفی مسلک کے خلاف ہے، لہذا ان سرمایہ داروں کو چھوٹ دینی چاہئے کہ تاخیر کی صورت میں ان پر غریبوں کے لئے بھی کوئی مالی ذمہ داری عائد نہ ہو۔ صرف یہی نہیں، جب یہ کہا جاتا ہے کہ مراہمہ اور اجارہ غیر سودی بینکاری کی آخری منزل نہیں، بلکہ انہیں آخر کار شرکت اور مضاربت کو اپنی سرمایہ کاری کی بنیاد بنانا ہے تاکہ عام آدمی بھی ملک کے تجارتی منافع میں آج سے بہتر انداز میں شریک ہو سکے، تو فرمادیا جاتا ہے کہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں شرکت و مضاربت محال ہے، اور جب تک بینک لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں ہیں، شرکت و مضاربت بھی جائز نہیں ہیں۔ متبادل پوچھا جاتا ہے تو ارشاد ہوتا ہے کہ متبادل بتانا ہماری ذمہ داری نہیں ہے۔ اب بتائیے کہ کونسا طرز عمل ہے جو نہ صرف سرمایہ دارانہ نظام کے تحفظ اور بقا کا، بلکہ اُس کو دوام بخشنے کا سبب بن رہا ہے؟

آج یہ کہا جاتا ہے کہ نتائج کے اعتبار سے سودی بینکاری اور آج کی غیر سودی بینکاری میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام طور پر مراہمہ مؤجلہ اور اجارہ کی وجہ سے بینک اور ڈپازیٹر کو ملنے والی شرح منافع قریب قریب ہوتی ہے، اور یہ بات عام ذہنوں کو اپیل بھی کرتی ہے کہ دونوں میں ناک گھما کر پکڑنے کے سوا کوئی فرق نظر نہیں آرہا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ سودی اور غیر سودی بینکاری میں اس ظاہری اشتراک کے باوجود (جسکی فقہی جنہیت پر پیچھے گفتگو ہو چکی ہے) اب بھی دونوں کے نتائج میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ عام لوگ صرف وہ معاملات دیکھ پاتے ہیں جو غیر سودی بینک کر رہے ہیں، اور وہ بھی ظاہری نظر سے، لیکن وہ سیٹلزوں معاملات ان کے علم میں نہیں آتے جن سے وہ شریعت کی پابندی کی وجہ سے بچے ہوئے ہیں۔ سودی نظام کی خرابی صرف اتنی نہیں ہے کہ وہ ڈپازیٹر کو کم نفع دیتا ہے، اور سرمایہ دار کو زیادہ، بلکہ اُس کی خرابیاں عالمگیر نوعیت کی ہیں، اسی سودی نظام کے ذریعے وہ نظام وجود میں آیا ہے جس میں حقیقی اثاثوں کے بغیر فرضی روپیہ کا پھیلاؤ اتنا

بڑھ گیا ہے کہ اگر انہیں نوٹ تصور کر کے ان نوٹوں کو لمبائی میں کھرا کیا جائے تو وہ زمین سے لے کر چاند تک تین چکر کاٹ سکتے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ نوٹ بھی کوئی حقیقی قدر کے حامل نہیں ہوتے، لیکن جس روپے کے پھیلاؤ کا میں ذکر کر رہا ہوں، وہ نوٹ کی شکل میں بھی نہیں ہے، وہ محض فرضی بند سے ہیں جو صرف کمپیوٹروں نے پیدا کئے ہیں، اور حقیقی نوٹ کے مقابلے میں ان کا حجم لاکھوں گنا زیادہ ہے، یہ صورت حال اثاثوں کے بغیر سودی قرضے جاری کرنے اور وہی اشیاء کی خرید و فروخت سے پیدا ہوئی ہے جس نے پوری معیشت کو ایک ہوا سے بھرا ہوا غبارہ بنا کر رکھ دیا ہے جو کسی بھی وقت پھٹ کر تباہی مچا دیتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں چونکہ ہر معاملے کے پیچھے، خواہ وہ مباح اور اجارہ ہی کا ہو، حقیقی اثاثے موجود ہوتے ہیں، اس لئے وہ اس خرابی سے بالکل محفوظ ہیں۔

اسی سودی بینکاری نظام میں قرضوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اُس کے تمسکات بنتے ہیں، ان تمسکات کا بازار لگتا ہے، پھر ان تمسکات کی خریداری یا بیچنے کا حق فروخت ہوتا ہے جسے آپشن کہتے ہیں، پھر ان آپشنوں کی خریداری کا حق بکتا ہے۔ جس شخص کی ملکیت میں کچھ نہیں ہوتا، وہ محض وہی بنیادوں پر مستقبل کے سودے کرتا ہے، اسٹاک مارکیٹ میں بدلے کے کاروبار ہوتے ہیں، حصص میں عینہ (repo) کیا جاتا ہے، غرض عقود باطلہ اور فاسدہ کا ایک جہان ہے جو سودی بینکاری کا لازمی حصہ بنا ہوا ہے، اور اُسی کی بنیاد پر سرمایہ دارانہ نظام کی ساری عمارت قائم ہے۔ غیر سودی بینکوں کے لئے چونکہ صرف سود ہی ممنوع نہیں ہے، یہ سارے معاملات بھی ممنوع ہیں، اور اُس کے لئے ان سب سے پرہیزنا گزیر ہے، اس لئے اُس کے نتائج اور سودی بینکاری کے مجموعی نتائج میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ معاشی بحران کے طوفان میں جس نے اس وقت دنیا کو تہ و بالا کیا ہوا ہے، غیر سودی مالیاتی ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں، جس کا اعتراف غیر اسلامی دنیا میں بھی کیا

جار رہا ہے، حالانکہ ابھی تک وہ زیادہ تر مراہجہ اور اجارہ جیسے طریقے ہی استعمال کرتے رہے ہیں۔

ہم شرکت اور مضاربت پر ہمیشہ زور دیتے آئے ہیں، اور اب بھی زور دیتے ہیں، لیکن میں سالہا سال سودی اور غیر سودی بینکاری کے نشیب و فراز دیکھتے رہنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے بھروسے پر پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ یہ بات کہہ سکتا ہوں کہ اگر دنیا بھر کے بینک غیر سودی بینکوں میں تبدیل کر دیئے جائیں، اور فرض کریں کہ وہ اپنی سرمایہ کاری صرف مراہجہ اور اجارہ ہی کی بنیاد پر ان کی صحیح شرائط کے ساتھ کرتے رہیں، اور ان باتوں کی پابندی کریں جن کی پابندی آج بھی غیر سودی بینکوں پر شرعاً لازم ہے، تب بھی اگرچہ وہ اسلام کا اعلیٰ درجے کا مثالی نمونہ نہ ہو پھر بھی دنیا بھر سے سرمایہ دارانہ نظام کی وہ بیشتر خرابیاں مٹ جائیں گی جنہوں نے آج پوری دنیا کو معاشی بحران کی لپیٹ میں لیا ہوا ہے، اور انشاء اللہ ایک نیا نظام وجود میں آجائے گا جو شریعت کی برکتوں سے بڑی حد تک مالا مال ہوگا۔

غیر سودی بینکاری اور غیر مسلم

غیر سودی بینکاری کے محترم ناقدین نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ یہ طرز بینکاری غیر مسلموں کو بہت پسند آیا ہے، اسی لئے وہ مغربی ملکوں میں بھی مقبول ہوا ہے۔ اگرچہ یہ کچھ عجیب طرز استدلال ہے کہ اگر کوئی حلال چیز غیر مسلموں میں مقبول ہو جائے تو اُس کو حرام سمجھنا چاہئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں تین قسم کے حلقے ہیں۔ ایک حلقہ وہ ہے جس نے غیر سودی بینکاری کو اس لئے اختیار کیا کہ اس سے انہیں مسلمانوں کے ساتھ معاملات کر کے اپنی تجارت بڑھانے کی ضرورت تھی، کیونکہ مسلمانوں میں بفضلہ تعالیٰ یہ رجحان روز بروز بڑھ رہا ہے کہ وہ سودی نظام سے نجات حاصل کریں۔ میں نے ایک مشہور مغربی بینک کے ذمہ دار سے پوچھا کہ آپ کو اسلامی

بینکاری کے لئے کوئی یونٹ یا ادارہ قائم کرنے کا خیال کیوں آیا؟ اُس نے جواب دیا کہ ہمارے مسلمان گاہک ہم سے کہتے ہیں کہ ہم سود پر کام نہیں کریں گے، اس لئے ہمیں غیر سودی بینکاری چاہئے۔ ہم اپنے گاہکوں کی ضرورت کی تکمیل کے لئے ایسا کرنا چاہتے ہیں۔

دوسرا طبقہ وہ ہے جو علمی طور پر غیر سودی بینکاری کا مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ اس نظام میں وہ خرابیاں نہیں ہیں جو سودی نظام میں پائی جاتی ہیں۔ اور موجودہ معاشی بحران کے بعد ایسے لوگوں میں اضافہ محسوس ہوتا ہے۔

تیسرا طبقہ وہ ہے جو غیر سودی بینکاری کا جانی دشمن بنا ہوا ہے، اور اُسے یہ خطرہ ہے کہ اگر یہ نظام کامیاب ہو گیا تو ہمارے سارے کئے دھرے پر پانی پھر جائے گا۔ یہ وہ طبقہ ہے جس کے ہاتھ میں پروپیگنڈے کی زبردست طاقت ہے، اور کچھ عرصے سے کوئی دن خالی جاتا ہوگا جس میں غیر سودی بینکاری کے خلاف کوئی نہ کوئی زہر آلود مضمون منظر عام پر نہ آجاتا ہو۔ اور ان مضامین میں مجھے بطور خاص سب و شتم کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ پچھلے سال شرق اوسط اور ملائیشیا میں ایسے اربوں روپے کے سکووک (سرمایہ کاری سرٹیفکیٹ) جاری ہو گئے تھے جنہیں میں شرعاً درست نہیں سمجھتا تھا۔ میں نے مجلس شرعی کے صدر کی حیثیت سے اُن کے خلاف بیان دیا جسے شرق اوسط اور مغربی دنیا کے اخبارات نے شہ سرخیوں کے ساتھ شائع کیا، اور اُس سے مالیاتی حلقوں میں ایک بل چل مچ گئی، پھر میں نے بحرین میں مجلس شرعی کا اجلاس بلا کر ان سکووک کے خلاف قرارداد منظور کرائی، اور اُس کے لئے شرعی اصول متعین کئے جس کے نتیجے میں اس تیزی سے بڑھتی ہوئی مارکیٹ میں ٹھہراؤ پیدا ہو گیا۔ یہ صورت حال بطور خاص اس مغربی طبقے کو ناقابل برداشت حد تک ناگوار ہوئی کہ ایک پاکستانی مولوی کے کہنے پر دنیا بھر کے مالیاتی اداروں کا پہیہ جام ہو گیا۔ چنانچہ اس واقعے کے حوالے سے بھی اس طبقے نے اپنی اپنی حکومتوں پر دباؤ ڈالا ہوا ہے کہ

غیر سودی یا اسلامی بینکاری کا نتیجہ یہ ہو رہا ہے کہ بازار پر وہ لوگ اثر انداز ہو رہے ہیں جو شریعت کے پابند ہیں، اور شریعت کی پابندی کا دوسرا نام چونکہ ان کے نزدیک دہشت گردی اور انتہا پسندی ہے، اس لئے وہ کھلم کھلا چیخ رہے ہیں کہ اسلامی بینکاری کو رواج دینے سے سارا مالیاتی نظام دہشت گردوں کے ہاتھوں میں چلا جائے گا۔ دلیل میں میرے وہ مضامین موڑ توڑ کر پیش کئے جا رہے ہیں جو میں نے جہاد کے موضوع پر لکھے ہیں۔

آخری گزارش

آخر میں ایک برادرانہ گزارش پر اپنی بات ختم کرتا ہوں۔ جہاں تک مجھ ناچیز کا تعلق ہے، میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مجھ پر جو تعریضات فرمائی گئی ہیں، مجھے اُن کے بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے۔ لیکن کتاب ”مروجہ اسلامی بینکاری“ میں اُن نوجوان علماء کو خاص طور پر تضحیک اور طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے جو غیر سودی بینکوں کو شرعی مشورے دیتے ہیں، ان میں سے اکثر وہ ہیں جو بنیادی طور پر درس و تدریس اور فتویٰ کی خدمت سے وابستہ ہیں، اُن کے بارے میں کہیں بالکل صراحت سے، اور کہیں قریب بہ صراحت اشاروں میں یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ وہ صرف مالی مفادات کی خاطر ضمیر فروشی کر رہے ہیں۔ میری دردمندانہ گزارش یہ ہے کہ یہ آپ ہی کے بھائی بند ہیں، آپ ہی کے مسلک سے تعلق رکھتے ہیں، آپ ہی کے مدرسوں میں مصروف خدمت ہیں، آپ کو ان سے اختلاف کا پورا حق ہے، لیکن اس قسم کے الزامات لگانا کیا نیتوں پر حملہ نہیں ہے؟ اور یہ حملہ کر کے آپ کس کے ہاتھ میں ہتھیار دے رہے ہیں؟ جبکہ ان میں وہ لوگ بھی ہیں جن کے بارے میں یقین ہے کہ شرعی احکام کی عظمت کے آگے وہ بڑی سے بڑی دولت کو ٹھوکر ماردیں گے۔ ایسے لوگوں کا آپ علماء نہیں، بلکہ ”نوجوان مینکر“ کہہ کر ذکر فرماتے ہیں؟ کیا یہ ”تسبیز بالاللقاب“

نہیں ہے؟ ان میں سے ایک صاحب نے اپنا پی ایچ ڈی کا مقالہ 'غرر' کے موضوع پر لکھا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ:

”جہاں تک غرر کا تعلق ہے، اگر اس کی صحیح تطبیقی تشریح ہو جائے

تو یہ اسلامی بینکاری کی صحت کے لئے داء عضال (لا علاج

بیماری) ہے۔ اسی خطرے کے پیش نظر کوئی بینکار ڈاکٹر صاحب

اس موضوع پر اسپیشلائزیشن فرما چکے ہیں... الخ“ (ص ۱۱۷)

اس تیکھی عبارت آرائی پر آپ کو اپنے ہم خیالوں سے تعریف و ستائش تو

شاید ملی ہوگی، لیکن اس عبارت کے خط کشیدہ حصے پر اگر یہ سوال ہو گیا کہ: ”ہلا

شقت قلبہ؟“ تو اُس کا جواب ابھی سے سوچ لینا چاہئے۔ کیا ”ظَنُّوا بِالْمُؤْمِنِينَ

خَيْرًا“ اور ”يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ“ اور ”لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن

قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ“ اور ”لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءآلَا

تَعْدِلُوْا“ جیسی نصوص کا بحث و مباحثہ از مضمون نگاری میں خیال رکھنے کی کوئی ضرورت

نہیں ہے؟ وہ حدیث ہم سب کو یاد رکھنی چاہئے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم کا یہ ارشاد حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

إِنَّ مِنْ أَرْبَى الرَّبَاِ الْاِسْتِطَالَةَ فِي عِرْضِ الْمِسْلِمِ بِغَيْرِ حَقِّ

(ابوداؤد، کتاب الأدب، حدیث ۴۸۷۶)

”سب سے بڑا سود یہ بھی ہے کہ کوئی کسی مسلمان کی آبرو پر ناحق

دست درازی کرے۔“

امید ہے کہ ان گذارشات پر تنہائی میں غور ضرور فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ

اپنے فضل و کرم سے ہم سب کو حق کی ہدایت فرمائیں، اور حق بات، حق نیت سے، حق

طریقے سے کہنے اور اُس پر اپنی رضا کے مطابق عمل پیرا ہونے کی توفیق مرحمت

فرمائیں۔ آمین ثم آمین۔

اِشَارِیَہ

مرتبہ

مولانا شاہ جگھورا

- ابن عبد النبر (رحمة الله عليه): ۹۳۔
- ابن عمساكر (رحمة الله عليه): ۱۶۳۔
- ابن قدامة المقدسی (رحمة الله عليه): ۸۳،
- ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۹۰، ۳۱۲، ۳۱۳۔
- ابن كمال (رحمة الله عليه): ۲۶۰۔
- ابن نجيم (رحمة الله عليه): ۳۳۵۔
- ابن وهبان (رحمة الله عليه): ۱۲۶ تا ۱۲۸۔
- ابن وهب (رحمة الله عليه): ۱۵۹، ۱۶۳۔
- ابو امامة بن سهل بن حنيف رضي الله تعالى عنه: ۱۶۳۔
- ابو الحسن السغدی (رحمة الله عليه): ۲۳۵۔
- ابو الحسن ماتريدي (رحمة الله عليه): ۲۳۳۔
- ابو الحصين (رحمة الله عليه): ۳۰۹ تا ۳۱۱۔
- ابو السعوي (رحمة الله عليه): ۱۱۳ تا ۱۱۵، ۱۱۸،
- ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۸۷، ۱۸۸۔
- ابو الليث، فقيه (رحمة الله عليه): ۲۶۱، ۲۶۲۔
- ابو بكر ابن العربي (رحمة الله عليه): ۱۳۹۔
- ابو بكر جصاص (الرازي) (رحمة الله عليه):
- ۱۴۰، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۹۳۔
- ابو بكر خفاف (رحمة الله عليه): ۱۶۶۔
- ابو ثور (رحمة الله عليه): ۱۶۵، ۳۱۳، ۳۱۴۔
- ابو جبله (رحمة الله عليه): ۲۰، ۲۱۔
- ابو جعفر (رحمة الله عليه): ۳۰۹۔
- الأعلام
- محمد رسول الله ﷺ: ۷، ۲۱، ۲۲، ۳۵، ۷۰،
- ۹۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۲،
- ۱۶۳ تا ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۹۰،
- ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۹۱،
- ۳۱۹، ۳۲۱۔
- ألوسی، علامه (رحمة الله عليه): ۱۶۳، ۱۶۵۔
- ابن ابی شيبه (رحمة الله عليه): ۸۱، ۸۲، ۳۱۰۔
- ابن الشاط (رحمة الله تعالى): ۱۳۹۔
- ابن القاسم (رحمة الله عليه): ۲۹۴۔
- ابن القيم (رحمة الله تعالى): ۱۷۴۔
- ابن المنذر (رحمة الله عليه): ۱۶۵۔
- ابن الهمام (رحمة الله عليه): ۲۲، ۱۸۶، ۱۸۷،
- ۲۸۵۔
- ابن امير الحاج (رحمة الله عليه): ۲۸۵۔
- ابن أبي ليلى (رحمة الله عليه): ۲۸۷۔
- ابن تيمية (رحمة الله عليه): ۲۶۵، ۱۶۶۔
- ابن حزم (رحمة الله عليه): ۳۰۹۔
- ابن رشد ناكلي (رحمة الله عليه): ۳۱۵۔
- ابن سامة (رحمة الله عليه): ۳۱۱۔

- ابوحنس (رحمہ اللہ تعالیٰ): ۱۷۲، ۱۷۳
- ابوحنیفہ، امام اعظم (رحمہ اللہ علیہ): ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰ تا ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۵۴
- اشعث (رحمہ اللہ علیہ): ۸۱۔
- اصح (رحمہ اللہ علیہ): ۱۳۹، ۱۵
- الشعمی (رحمہ اللہ علیہ): ۱۶۷ تا ۱۶۹، ۳۰۹
- ۳۱۰۔
- القیس بن الربیع (رحمہ اللہ علیہ): ۳۰۹۔
- انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۳۸۔
- ایوب عنیہ السلام: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷
- ایوب (السخنیانی) (رحمہ اللہ علیہ): ۸۲۔
- ایوب خان، صدر: ۸۔
- بخاری، امام (رحمہ اللہ علیہ): ۱۳۹، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۸، ۲۰۶۔
- برہان الدین ابن مازہ، علامہ (رحمہ اللہ علیہ): ۱۶۸
- بغوی شافعی، امام (رحمہ اللہ علیہ): ۳۱۳، ۳۱۵۔
- بیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۹۶۔
- بیری، علامہ (رحمہ اللہ علیہ): ۱۲۸، ۱۸۵۔
- قرندی، امام (رحمہ اللہ علیہ): ۸۳
- شاہ اللہ امرتسری، مولانا (رحمہ اللہ علیہ): ۲۰۴۔
- ابوحنس (رحمہ اللہ تعالیٰ): ۱۷۲، ۱۷۳
- ابوحنیفہ، امام اعظم (رحمہ اللہ علیہ): ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰ تا ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۵۴
- ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۵، ۲۰۸، ۲۶۳، ۲۸۸
- ۲۹۱، ۳۱۲ تا ۳۱۴۔
- ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۶۶۔
- ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۳۷۔
- ابوسلمان جوزجانی (رحمہ اللہ علیہ): ۱۷۲، ۱۷۳۔
- ابوشجاع (رحمہ اللہ علیہ): ۲۳۵۔
- ابوقلابہ (رحمہ اللہ علیہ): ۳۱۰۔
- ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۳۲۲، ۳۲۳۔
- ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۹۵، ۱۳۶، ۱۳۷
- ۱۶۶، ۱۷۶، ۳۲۳۔
- ابویوسف (رحمہ اللہ علیہ): ۱۸۵ تا ۱۸۸۔
- احمد ارشاد صاحب: ۲۵، ۳۴۲۔
- احمد النجار، الشیخ، (رحمہ اللہ علیہ): ۳۰۷۔
- احمد بن حنبل، امام، (رحمہ اللہ علیہ): ۱۰۲، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۱۳، ۳۱۴۔
- احمد بن سعید الجمدانی (رحمہ اللہ علیہ): ۱۶۴۔
- ارشاد زمان، ذمیر: ۷۱ تا ۷۳۔
- الحق بن راہویہ (رحمہ اللہ علیہ): ۱۳۹۔
- عیسٰی الاسدی (رحمہ اللہ علیہ): ۳۱۰۔

- جابر بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۳۱۰۔
رطبی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۲۶، ۱۲۷،
خانوقی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۰۰، ۱۰۳،
۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱۔
حسن بصری (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۳۹، ۳۰۹۔
حسین احمد دنی، شیخ الاسلام مولانا (رحمۃ اللہ
علیہ): ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۵۴۔
حصکفی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۳۵، ۱۱۶،
۱۲۹، ۱۴۲، ۲۴۳۔
الرایۃ: ۹۲۔
خطاب، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۰، ۲۹۳۔
حفص بن غیاث (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱۔
حکیم (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۳۰۹۔
حماد بن ابی سلیمان (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۸۳،
۳۰۹۔
حموی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۵۴، ۲۶۲،
۲۸۴۔
حمید اللہ، ڈاکٹر (پیرس): ۲۹۔
حمید اللہ جان، مفتی (مدظلہم): ۵۹، ۶۰، ۶۷،
۱۰۹، ۱۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳۔
دینار بن واقد الغفقی (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۴۔
رشید احمد شہوہی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۸۸۔
رشید احمد لدھیانوی، مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۷،
۸، ۲۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۲۱۰، ۲۷۹، ۲۹۲، ۲۹۵۔
سمرقہ بن جندب (رضی اللہ عنہ): ۱۳۹۔
رطبی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۲۶، ۱۲۷،
۲۵۰، ۳۰۶۔
زفر، امام (رحمۃ اللہ تعالیٰ): ۱۶۳، ۱۶۴۔
زہری (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۲، ۸۳، ۳۱۰۔
زید بن أرقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۸۱، ۱۸۲۔
زید بن اسلم (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۷، ۸۸۔
زیلعی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ) (صاحب نصب
الرایۃ): ۹۲۔
زیلعی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ) (صاحب تبيين
الحقائق): ۱۴۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۳۳۰۔
سبحان محمود، مولانا مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۹، ۲۹۵۔
سرخسی، امام (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۰، ۲۱، ۸۳،
۱۲۹، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۶۲، ۳۱۹، ۳۲۲۔
سعید احمد کھنوی، مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۵۲،
۱۵۶۔
سعید بن الأشوع (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۳۹۔
سعید بن المسیب (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۲، ۸۳۔
سعید بن جبیر (رحمۃ اللہ علیہ): ۷۹۔
سعید رمضان، شیخ: ۲۹۔
سفیان (الثوری) (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۲،
۳۰۹، ۳۱۱۔
سمرقہ بن جندب (رضی اللہ عنہ): ۱۳۹۔

- سہول عثمانی، مولانا (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۰۲، طبری، حافظ ابن جریر (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۰۔
- ۲۰۳۔ طحاوی، امام (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۹، ۳۲۹ تا ۳۳۲۔
- سواد بن غزویہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہ): ۱۶۶۔
- سیاح الدین کا کاکیل، مولانا مفتی (رحمۃ اللہ تعالیٰ): ۸، ۳۰۵، ۳۳۳۔
- سیوطی، امام (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۶۳۔
- شاطبی، امام (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۸۹، ۱۹۱۔
- شافعی، امام (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۶۳ تا ۱۶۵، عائشہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہا): ۱۳۶، ۱۸۱، ۱۸۲۔
- عاصم الاحول (رحمۃ اللہ علیہ): ۳۱۰۔
- عبد الرحمن ابن عمرو الاوزاعی، امام (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۹۶، ۹۷۔
- عبد الرحیم لاجپوری، مفتی (رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ): ۳۵، ۱۰۰، ۱۱۵ تا ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۸۷، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۲، ۲۸۳، ۳۳۶، ۳۳۷۔
- شامی، ابن عابدین، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۵۴۔
- شعبہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۸۲، ۳۰۹۔
- شعیب (علیہ السلام): ۱۴۸۔
- شمس الحق افغانی، مولانا: ۷، ۸، ۳۰۵، ۳۳۳۔
- صدیق احمد باندوی، مولانا قاری (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۲۸۔
- طوس، (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۸۲۔
- عبد اللہ بن عمر (رضی اللہ عنہما): ۲۰، ۲۲ تا ۲۷۔
- عبد اللہ بن عمرو بن العاص (رضی اللہ تعالیٰ عنہما): ۳۲۲۔

- محمد ادریس میرٹھی، مولانا (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۸۸۔
 محمد انور، مفتی (حفظہ اللہ تعالیٰ): ۲۹۵، ۹۔
- محمد عبدالحی کائنوی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۴،
 ۱۵۶، ۸۶۔
- محمد بن ابراہیم بن دینار (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۴۔
 محمد بن الحسن الشیبانی (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۶،
 ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۹،
 ۱۵۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۹،
 ۱۸۴ تا ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۰۸، ۳۱۱، ۳۲۶،
 ۳۳۵۔
- محمد یحییٰ، مولانا (رحمۃ اللہ تعالیٰ): ۹۹۔
 محمد بن سلمۃ (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۰۳۔
- محمد یوسف بنوری، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۷،
 ۸، ۱۶، ۲۳ تا ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱،
 ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵۔
- محمد بن سیرین (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۳، ۸۲،
 ۳۱۰، ۳۰۹۔
- محمد حسین نعیمی، مولانا: ۳۰۵۔
 محمد رفیع عثمانی، مولانا مفتی (دامت برکاتہم):
 ۲۹۵، ۲۹۲، ۲۷۰، ۲۷۱، ۹۔
- محمد زابد، مولانا (حفظہ اللہ تعالیٰ): ۵۳۔
 محمود، مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۲۔
- محمود الحسن، شیخ الہند (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۰۳۔
 محمود الحسن گنگوہی، مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۰۷،
 ۱۰۸، ۱۰۵، ۲۵۳، ۲۵۶۔
- محمد زید باندوی، مفتی: ۲۳۴، ۲۲۸۔
 محمد شفیع، مولانا مفتی (قدس سرہ): ۷، ۲۳،
 ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۵۶، ۲۰۹، ۲۷۰،
 ۲۸۸۔
- مصطفیٰ الزرقاء، شیخ (رحمۃ اللہ تعالیٰ): ۳۵۰۔
 معمر (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۲، ۳۱۰۔
- منذری، حافظ (رحمۃ اللہ علیہ): ۹۵۔
 موی (عبیہ السلام): ۱۳۸۔
- نثار احمد، مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۰۳، ۲۰۴۔
 نجم الدین، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۱۹، ۱۲۱،
 ۱۲۳۔
- محمد ظاہرین، مولانا (رحمۃ اللہ علیہ): ۷۶، ۷۷،
 ۱۳۱، ۱۳۳۔
- محمد قاسم رحمانی، سید: ۲۰۳۔

- نفسی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۷۰۔ احکام القرآن للجصاص: ۱۳۰، ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۷۱۔
- وکبج، امام (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۳۰۹۔
- ولی اللہ، شاہ (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹۔
- ولی حسن، مولانا مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۷، ۷۔
- ۲۷، ۱۰۳، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۵۶۔
- وہبہ زحیلی، شیخ (حفظہ اللہ تعالیٰ): ۳۰۵۔
- باشم بن القاسم (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱۔
- یحییٰ بن زکریا بن ابی زاید (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱۔
- یوسف علیہ السلام: ۱۶۲، ۱۶۳۔
- الاستاذ کارالجامع لمذاہب فقہاء الأماصار: ۹۳۔
- الأذکار للإمام النووی (رحمۃ اللہ تعالیٰ): ۱۳۸۔
- البحر الرائق لابن نجیم (رحمۃ اللہ تعالیٰ): ۸۵، ۱۰۵، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۸۷، ۲۰۴، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۳۵، ۳۳۶۔
- البلاغ: ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۷۰، ۲۷۱۔

المصادر والمراجع

- القرآن الکریم: کتاب اللہ تعالیٰ: ۲۰، ۲۸، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۸۰۔
- الجماع لأحكام القرآن للقرطبي: ۱۳۹، ۱۶۴، ۱۶۵۔
- الجواهر المضية للقرشي: ۱۶۶۔
- الدر المختار: ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۳۳۸، ۳۳۳، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۶، ۲۱۱، ۲۱۰، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۹، ۲۷، ۲۹، ۳۳۹۔
- البيان والتحصيل لابن رشد: ۳۱۵۔
- التحرير المختار: ۲۹۰۔
- الجهديب للإمام البغوي: ۳۱۵۔
- الجماع لأحكام القرآن للقرطبي: ۱۳۹، ۱۶۴، ۱۶۵۔
- الجواهر المضية للقرشي: ۱۶۶۔
- الدر المختار: ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۳۳۸، ۳۳۳، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۶، ۲۱۱، ۲۱۰، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۹، ۲۷، ۲۹، ۳۳۹۔

- الشروط الصغیر للإمام الطحطاوی: ۳۳۱۔
المغنی لابن قدامة المقدسی: ۸۳، ۱۰۰، ۱۰۱،
۲۸۷، ۲۹۰، ۳۱۳۔
- الفتاویٰ الأنقرویة: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳۔
الموافقات للإمام الشاطبی: ۱۸۹ تا ۱۹۱۔
- الفتاویٰ الخانیة: ۱۰۵ تا ۱۰۷، ۱۴۳، ۱۷۸،
۱۸۴، ۱۸۵، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۷۳، ۲۹۰۔
- الفتاویٰ الخیریة: ۱۲۷، ۲۵۱۔
الموطأ للإمام مالک: ۸۷، ۱۵۸، ۳۲۲،
۳۲۳۔
- الفتاویٰ المبرازیة: ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۴، ۲۱۰،
۲۵۱، ۲۷۳، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۴۶۔
- الفتاویٰ التتاریخیة لابن العلی الأندلسی: ۱۲۷،
۱۴۶، ۱۵۴، ۲۵۰، ۲۶۰، ۲۸۲، ۲۸۳۔
- الفتاویٰ الحامدیة: ۱۱۸۔
المداد الأحكام: ۱۰۴، ۳۱۵، ۳۱۶۔
- المداد الفتاویٰ: ۱۰۴، ۲۳۳، ۲۴۸ تا ۲۵۲،
۲۸۶، ۲۸۷، ۳۵۵۔
- المداد المفتین: ۱۰۴ تا ۱۰۷، ۱۱۱، ۲۱۰۔
بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة: ۲۱۴، ۲۱۵،
۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۷۵، ۲۷۸، ۳۰۱،
۳۰۸۔
- المبسوط للإمام السرخسی: ۲۱، ۸۳، ۸۴، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۷۳، ۲۶۳، ۲۹۰، ۳۱۹، ۳۲۰۔
- المجموع شرح المہذب: ۳۲۳۔
بدائع الصنائع: ۴۴، ۴۵، ۲۲۹ تا ۲۳۱،
۲۳۳، ۲۳۴، ۲۹۰، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۲،
۳۱۸ تا ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۰۔
- المحیط البرہانی: ۱۶۸، ۲۴۴، ۳۲۲، ۳۲۷۔
بذل المجموع وشرح سنن أبی داود: ۹۶، ۹۸،
۳۵۱، ۳۵۰۔
- المدخل الفقهی العام: ۳۵۱، ۳۵۰۔
بینات: ۷، ۱۸، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۶۱، ۱۱۰،
۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶ تا ۲۸۸، ۳۳۲۔
- المدونة: ۹۳، ۲۹۰، ۲۹۴۔
تعمین الحقائق شرح کنز الدقائق: ۲۵۸،
۲۵۹۔
- المصنف للإمام عبد الرزاق: ۸۲، ۳۰۸، ۳۱۱۔
المصنف للإمام بن أبی شیبہ: ۸۱، ۸۲، ۳۰۹،
۳۱۰۔

- فتاویٰ محمودیہ: ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۰۵ تا ۲۰۸، نوادر الفقہ: ۲۷۱۔
- ۲۵۵، ۲۵۴۔ Companies Ordinance, 1984:
- فتح العلی المائک: ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۰۔ 348, 349, 353.
- فتح القدر لابن الہمام: ۲۲، ۸۴، ۱۰۷، ۱۸۶، State Bank News: 36, 37, 39.
- ۲۰۴، ۳۴۵۔
- کتاب الآثار للإمام محمد: ۹۲۔
- کتاب الأم: ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۹۰۔
- کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ للإمام محمد: ۹۰، ۱۱۲۔
- کتاب الحیل للإمام الخفاف (رحمہ اللہ تعالیٰ):
- ۱۶۷، ۱۶۶۔
- کفایت المفتی: ۱۰۸، ۱۰۹، ۲، ۲۰۵ تا ۲۵۶۔
- مجلة الأحكام العدلیة: ۱۴۴۔
- مجلة مجمع الفقہ الإسلامی: ۱۶۰۔
- مجموعۃ الفتاوی للعلامة عبدالحی اللکنوی: ۸۶۔
- مجموعۃ رسائل ابن عابدین: ۲۷۳، ۲۷۴۔
- مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاة المصابیح: ۱۳۸۔
- مسند الإمام أحمد: ۱۳۸۔
- مسئلہ سود: ۷، ۱۱۱۔
- معارف القرآن: ۲۴، ۱۵۷۔
- معنی المحتاج للشریبی: ۸۳۔
- منہ الخالق علی البحر الرائق: ۳۴۶۔
- نصب الرایۃ فی تخریج أحادیث الہدیۃ: ۹۲۔
- نوادر الفقہ: ۲۷۱۔
- آؤٹ: ۴۹۔
- اجرت: ۱۴۸، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۶۱،
- ۲۶۳، ۲۶۵ تا ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۸۴، ۳۱۹۔
- اجرت مثل: ۴۷، ۲۶۷، ۲۷۴۔
- اجل: ۸۵، ۸۶، ۱۰۰، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۱۰،
- ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۴۔
- اجیر: ۲۳۳، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸۔
- استثمار: ۳۰۵ تا ۳۰۸، ۳۵۰، ۳۵۱۔
- استرباج: ۳۳، ۳۵۱۔
- استعمال: ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۵۱۔
- استفہام انکاری: ۶۵۔

الفاظ و مصطلحات

- اشاک مارکیٹ: ۳۶۲، ۳۵۶، ۳۵۵۔
- ایگری منٹ: ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۱۸، ۲۱۷، ۶۳۔
- اسٹیٹ بینک: ۲۷۳، ۵۸، ۵۷، ۳۹، ۳۶۔
- این آئی ٹی: ۳۵۶۔
- ۳۵۸، ۳۵۷۔
- اؤکس: ۹۸، ۹۶، ۹۵۔
- اسلامی نظریاتی کونسل: ۳۰۳، ۵۳، ۳۶، ۸۔
- بازارِ حصص: ۳۵۶۔
- ۳۳۳، ۳۰۵۔
- بیت المال: ۳۳۹، ۳۲۳۔
- بیع بالوفاء: ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۰ تا ۱۵۰،
- ۱۳۰، ۹۹، ۷۵۔
- ۲۵۶، ۲۳۷، ۲۳۳۔
- ۳۵۹، ۳۵۸، ۳۱۱۔
- بیع مؤجل: ۳۶، ۳۹، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۷۸۔
- ۳۵۸۔
- بیعتین فی بیعتہ: ۸۳، ۹۳، ۹۵، ۹۸ تا ۹۸۔
- ۲۲۶، ۲۲۳، ۲۱۹، ۲۱۵، ۶۲۔
- پراسپیکٹس: ۳۴۴۔
- ۸۶ تا ۸۴۔
- تا بلعین: ۳۲۳، ۳۰۹، ۸۱، ۷۹، ۴۸۔
- ۳۰۲، ۴۹۔
- تحکم: ۳۴۲۔
- ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۷۔
- تطفیف: ۳۵۴۔
- ۲۹۷، ۲۹۴۔
- تعالیٰ: ۶۰، ۱۱۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۱۳ تا
- ۲۸۱، ۲۷۷۔
- ۲۲۳، ۲۱۹، ۲۱۶۔
- تعدیٰ: ۶۶، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۰، ۲۵۷،
- ۵۵۔
- ۳۵۳، ۳۵۲، ۲۷۱۔
- ۸۰۔
- ۳۰۶، ۱۸۴، ۴۴، ۲۰۳۔
- ۳۰۶۔
- ۳۵۷، ۵۰۔
- ۳۶۲، ۵۷۔
- ۳۰۲، ۴۹۔
- ۳۰۲، ۴۹، ۳۰، ۶۱، ۲۱۹، ۲۲۳۔
- ۱۸۴، ۱۴۷، ۱۲۶، ۱۲۱، ۱۱۸۔
- جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن: ۳۲، ۱۱۰،
- ۷۱، ۷۰، ۷۱۔
- ۲۰۱، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۵۶۔
- ۶۹۔

- جرمانہ: ۴۴۔
- شیر ہولڈر: ۵۳، ۵۴۔
- چیف ایگزیکٹو: ۳۳۷ تا ۳۳۹، ۳۵۳۔
- صفقتہ فی حقیقتہ: ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۵۲ تا ۲۵۶۔
- ڈالر: ۶۰، ۲۹۸۔
- ۲۷۶، ۲۵۹۔
- ڈائریکٹر: ۳۳۷ تا ۳۳۹، ۳۵۳۔
- عثمانیہ (خلافت): ۱۱۲، ۱۳۰۔
- ڈپازٹرز: ۲۷، ۶۳، ۶۴، ۳۰۰، ۳۵۲، ۳۵۳۔
- عینہ: ۳۷ تا ۳۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲ تا ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۸، ۳۶۲۔
- ۳۶۱، ۳۶۰۔
- غفلت: ۶۶، ۲۳۹، ۲۵۷، ۳۵۳۔
- رشوت: ۶۸، ۶۹۔
- غلام: ۴۵، ۱۲۷۔
- زکوٰۃ: ۲۸، ۱۰۳، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۷۷۔
- سٹ: ۱۵، ۶۷۔
- فنز: ۱۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۵۵، ۲۵۶۔
- سرمایہ دارانہ نظام: ۱۱، ۲۸، ۳۲، ۳۵۸ تا ۳۶۱۔
- ۲۸۰۔
- فیس: ۳۳ تا ۳۷، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۵۔
- سیکیورٹی ڈپازٹ: ۶۲، ۲۳۱، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۷۔
- ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۵۳، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۷، ۳۳۸۔
- ۲۷۵۔
- قلب الدین: ۸۹، ۹۳، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۸۔
- شاہ: ۱۳، ۲۲۳، ۲۹۳۔
- ۱۲۹، ۱۳۰، ۲۰۸۔
- شبہ الربا: ۴۵، ۶۵، ۷۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۰۔
- کارپوریشن: ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۳۳۔
- شرکت عقد: ۳۱۲، ۳۳۹۔
- ۳۴۲۔
- شرکت عنان: ۳۰۹، ۳۲۵، ۳۳۷۔
- کراء: ۲۶۲۔
- شرکت متناقصہ: ۱۳۳، ۲۲۲، ۲۷۵، ۲۷۶۔
- کرنٹ اکاؤنٹ: ۱۶، ۵۸، ۳۰۴، ۳۵۸ تا ۳۶۰۔
- شرکت ملک: ۲۷۶، ۳۳۹۔
- ۳۶۰۔
- شرکت الوجوہ: ۳۲۰۔
- کمپنی: ۲۸۷، ۳۲۷، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸۔
- شرایع بورڈ: ۶۰، ۲۱۰، ۲۲۲، ۲۹۸، ۳۵۷۔
- ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۵۱، ۳۵۶ تا ۳۶۱۔
- شیر: ۳۵۵، ۳۵۶۔

۳۶۰، ۳۳۳، ۳۲۵ تا ۳۲۲، ۳۱۷

کمپنیز آرڈینینس: ۳۳۸، ۳۴۷

لیٹرنڈ: ۲۵، ۳۳۳ تا ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۵۲، یومیہ نفع: ۶۷

۳۶۱، ۳۵۵

لیز: ۲۶۵، ۲۵۷، ۲۳۹

مارک اپ: ۲۷۹، ۵۹، ۴۰، ۳۹، ۳۷

مجلس تحقیق مسائل حاضرہ: ۹، ۲۱۰، ۲۷۵

۳۳۸، ۳۳۳، ۲۹۷، ۲۹۴، ۲۷۹

مجلس شرعی: ۳۶۳، ۳۵۷، ۱۶۰، ۵۰

مجلس عقد: ۱۰۸، ۱۰۷، ۸۳، ۸۲

محدود ذمہ داری: ۳۳۶، ۳۳۳، ۳۳۲، ۶۶

۳۵۳ تا ۳۵۱

مدیونیت: ۳۳۹، ۳۲

مرکزی بینک: ۱۳۰، ۱۱۳، ۵۰

مسلم فنڈ: ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۰۵

مشارکہ: ۳۲۸، ۳۲۷، ۶۶، ۶۳، ۶۳

مقبوض: ۱۵۲، ۴۵

نسبیت: ۸۱، ۸۳ تا ۸۵، ۹۳، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۱

۳۵۴، ۲۵۹، ۱۹۷، ۱۸۳

وکالت: ۱۶، ۴۳، ۷۶، ۱۳۱، ۲۱۰، ۲۱۲

۲۵۷، ۲۳۳، ۲۳۳، ۲۲۹، ۲۲۸

ویٹج (Weightage): ۳۱۱، ۶۵

یومیہ پیداوار: ۶۷، ۳۰۳ تا ۳۰۵، ۳۱۶