تجارتی سود

تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے

فضل الرحمٰن

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سلسلۂ منشورات دینیات فیکلٹی۔ ۱

تجارتی سود

تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے

Marfat.com

52908

Marfat.com

سلسلۂ منشورات دینیات فیکلٹی۔ ۱

تجارتی سود

تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے

فضل الرحمٰن
لکچرر شعبۂ سنّی دینیات

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ
۱۹۶۷ء

Marfat.com

سلسلۂ منشورات دینیات فیکلٹی۔ ۱

پہلا ایڈیشن

پہلے ایڈیشن کے جملہ حقوق علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے لیے محفوظ ہیں

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس
علی گڑھ

Marfat.com

تقریب

کئی برس کی بات ہے مجھ کو ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور کی طرف سے "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" نامی کتاب جو مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی کے مرتب کردہ چند مقالات و مضامین کا مجموعہ ہے "برہان" میں تبصرے کے لیے موصول ہوئی تھی۔ میں نے خود تبصرہ کرنے کے بجائے یہ کتاب مولانا فضل الرحمٰن صاحب کے سپرد کر دی جو ہمارے شعبۂ سنی دینیات کے ایک لائق اور ہونہار لکچرر ہیں اور جو اس موضوع پر پہلے سے مطالعہ اور غور و فکر کرتے رہے تھے مجھے یہ کہنے میں بڑی مسرت ہے کہ موصوف نے اس کتاب پر جو تبصرہ کیا ہے وہ میری توقعات سے کہیں زیادہ ہے۔ اب یہ صرف تبصرہ نہیں بلکہ ایک مستقل کتاب ہے جس میں موضوع بحث کے ہر پہلو پر محققانہ، پر از معلومات اور مدلل گفتگو کی گئی ہے۔

کتاب دو حصوں پر تقسیم ہے۔ پہلا حصہ جو کمرشل انٹرسٹ کے تاریخی جائزہ پر مشتمل ہے اس میں اس بات کی تحقیق کی گئی ہے کہ جن ملکوں اور قوموں سے عربوں کے تعلقات زمانۂ قبل اسلام سے تھے۔ مثلاً بابل، یونان، روم، مصر اور شام اور بازنطینی سلطنت ان میں پیداواری قرضوں کے کاروبار اور بنک کاری کی حالت عہدِ قدیم سے اسلام کے ظہور تک کیا تھی اور پھر عہدِ نبویؐ میں اس کی صورت کیا ہو گئی۔ درحقیقت کتاب کا یہ حصہ نہایت اہم ہے اور اس سلسلہ میں لائق مولف نے جو کاوش کی ہے بہت لائق داد ہے۔

اب رہا دوسرا حصہ تو اس میں مذکورۂ بالا کتاب پر نہایت مفصل اور سیر حاصل تبصرہ ہے

Marfat.com

جس کے ضمن میں ربوالفضل کی احادیث، مضاربت و شرکت، اجارہ اور قرض کے اداروں پر بصیرت افروز بحث اور آیات ربوا کی تفسیر و تاویل پر گفتگو کی گئی ہے۔

کمرشل انٹرسٹ کا مسئلہ آج کل نہایت اہم ہے اور عالم اسلام کے علمی اور دینی ادارے اس پر غور و خوض کرنے کے لیے مذاکرہ و مباحثہ کی مجلسیں قائم کر رہے ہیں۔ امید ہے کہ یہ کتاب اصل موضوع بحث کے مختلف پہلوؤں کے سمجھنے اور ان کی روشنی میں کسی قطعی فیصلے تک پہنچنے میں ممد و معاون ثابت ہوگی۔

سعید احمد اکبر آبادی
صدر شعبۂ سنی دینیات
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

Marfat.com

پیش لفظ

اسلامی اور مغربی تہذیب، نظام اقدار اور نظریۂ حیات کے تصادم کے نتیجے میں جو مسائل وجود میں آئے ان میں ایک نہایت اہم مسئلہ یہ بھی رہا ہے کہ معاشی زندگی کی تنظیم کے اصول اور اس کی بنیادیں کیا ہوں۔ مغرب نے جس نظم معیشت کو پیش کیا اور جو مسلمان ممالک میں مغرب کے سیاسی تسلط کے نتیجے میں رائج ہوا اس کا بنیادی پتھر سود ہے۔ یہ نظم معیشت اس زور و قوت کے ساتھ رائج و نافذ رہا کہ معاشی زندگی کے رگ و ریشہ میں پیوست ہو گیا اندرونی قومی اور بین الاقوامی تجارتی اداروں اور عالمی تجارت سے اس طرح اس کا دامن بندھ گیا کہ سود کے بغیر کسی نظم معیشت کا تصور ممکن نہیں رہا۔ اسلام نے سود کو بدترین محرمات میں شمار کیا ہے اور اپنے سارے نظام اقدار اور نظریہ زندگی کے لیے اسے خطرہ قرار دیا ہے۔ اس دوگونہ صورت حال نے نو پیدا شدہ مسائل پر غور کرنے والوں کے لیے سخت ابتلا کا سامان مہیا کر دیا۔ ادھر سیاسی اور معاشی تسلط اور تہذیبی اور ذہنی مرعوبیت نے خود مسلمانوں کے درمیان ایسا طبقہ پیدا کر دیا جو اپنے فروتر علمی معیار، غیر تخلیقی ذہانت، کم سوادی اور پست ہمتی کی بنا پر اپنے نظریۂ زندگی قدروں اور علمی و تہذیبی ورثے کے بارے میں احساس کمتری کا شکار ہے اور ہر مسئلے کو مغربی اقدار و تہذیب کی میزان پر تولتا ہے اور جس کے علم و تحقیق اور جدت پسندی کا منتہائے کمال یہ ہوتا ہے کہ مغرب کے رائج الوقت نظریات اور سکہ بند خیالات کی تائید اسلام کی

Marfat.com

زبان سے کرادی جائے۔ سود کے بارے میں بھی یہی رویہ اس طرح کے لوگوں کا رہا غیر سودی نظام معیشت کے خاکے کی تشکیل اور اس کا برپا کرنا تو بس کا روگ نہ تھا، کم ہمتی نے یہ راہ البتہ سجھائی کہ ایک ایسی چیز کو جو بدترین محرمات میں سے ہے تاویل و تعبیر کے ذریعے جائز قرار دے لیا جائے۔ اس طرح کی کوششیں انیسویں صدی عیسوی میں شروع ہوگئی تھیں۔ یہ درحقیقت اعتراف شکست تھا اور اس بات کا اعلان کہ اسلام جدید دنیا کی ضرورتوں کی تکمیل سے قاصر ہے اور صدائے بازگشت تھی شکست کے اس اعتراف و اعلان کی جو عیسائیت کے بڑے بڑے مصلحین مثلاً لوتھر، کالون، زونگلی اور رومی پاپائے اعظم نے سود کو سند جواز عطا کر کے کیا تھا۔ اور جس کے نتیجے میں آہستہ آہستہ پوری معاشی زندگی عیسائیت کی گرفت سے آزاد ہوگئی اور لوگ وہی بولی بولنے لگے جو کبھی حضرت شعیب علیہ السلام کے منکرین نے بولی تھی " یَا شُعَیْبُ اَصَلٰوتُکَ تَاْمُرُکَ اَنْ نَّتْرُکَ مَا یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِیْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا اِنَّکَ لَاَنْتَ الْحَلِیْمُ الرَّشِیْدُ "[1] (ہود)

مسلم معاشرے کے اس طبقے نے عیسائیت سے پیداواری اور غیر پیداواری قرضوں اور تجارتی اور صرفی سود کے فرق و امتیاز کو مستعار لے کر مخبر صادق علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ان پیش گوئیوں کو سچ کر دکھایا جن میں آپ نے مستقبل میں امت کے مزاج کے فساد کی صورت و نوعیت اور سرچشمے کو متعین فرمایا تھا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو حرام کردہ چیزوں کے دوسرے نام رکھ کر انھیں حلال قرار دے لیں گے[2] اور یہ کہ آپ کی امت کے لوگ بگاڑ کی ٹھیک اسی راہ پر چل پڑیں گے جس پر یہودی اور عیسائی اور

---

[1] (اے شعیب تمھاری عبادت کیا تمھیں یہی تعلیم دیتی ہے کہ ہم انھیں چھوڑ دیں جنھیں ہمارے باپ دادا پوجتے آئے ہیں اور اپنے مال و املاک میں حسب منشا تصرف کرنا ترک کر دیں کیا کہنے تمھارے! تمھاری معقولیت اور راست روی میں کیا شک ہے!)

[2] بخاری، کتاب الاشربۃ، باب ما جاء فیمن یستحل الخمر ویسمیہ بغیر اسمہ

Marfat.com

دوسری پچھلی قومیں چل چکی ہیں[1]۔ لیکن اب جب کہ مسلمانوں کو زمین کے بہت سے خطوں میں اتنا اقتدار حاصل ہے کہ وہ اپنے مذہب کی فراہم کردہ بنیادوں پر آزادانہ اپنی معاشی زندگی کی تعمیر و تنظیم کرسکیں تو اس ذہنی غلامی اور تہذیبی مرعوبیت سے آزاد ہوکر یہ سوچنے کی ضرورت ہے کہ اس تنظیم کی غیر سودی شکل کیا ہوسکتی ہے اور موجود نظام کے اداروں کا کیا اسلامی بدل فراہم کیا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ دورِ جدید کی ضروریات پوری ہوسکیں اور جو ہمارے دین سے بھی متصادم نہ ہو اور اس کے ساتھ عبوری دور کے لیے کیا تدابیر پیش کی جاسکتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کام آسان نہیں بہت مشکل ہے اور فکر و عمل کی تمام تر توانائیوں کا طالب، لیکن افسوس اس بات کا ہے کہ ذوقِ نغمہ کی کم یابی اور محمل کی گرانباری کا احساس حُدی کی لے کو تیز تر اور نوا کو تلخ تر کرنے کے بجائے اب بھی بہت سے حضرات کو اس پر آمادہ کر رہا ہے کہ کم ترین منازعت و کشمکش کی آسان اور قریبی مگر غلط راہ کو اختیار کرتے ہوئے وہ سود کو سندِ جواز عطا کرنے کی اسی پامال مسیحی روش پر چل پڑیں جسے فکر و عمل کی تہیدستی نے کبھی سُجھایا تھا لیکن جسے مسلم معاشرے کی چشم براہیمی نے غلط انداز نگاہ سے بھی دیکھنا کبھی گوارا نہیں کیا۔ زیرِ نظر کتاب کا مقصد اسی قسم کی کوششوں کا جائزہ لینا اور اس سلسلے کی فکری غلطیوں کا پردہ فاش کرنا ہے۔

یہ کتاب دراصل دو مقالوں کا مجموعہ ہے جو کچھ اضافوں اور تغیرات کے بعد کتاب کی شکل میں پیش کیے جارہے ہیں۔ یہ مقالات اپنی ابتدائی شکل میں ذیل کے پرچوں میں ان عنوانات سے شائع ہوئے:

۱۔ "اے اسٹڈی آف کمرشل انٹرسٹ ان اسلام": 'اسلامک تھاٹ' سہ ماہیہ آرگن اسلامک ریسرچ سرکل علی گڑھ، جولائی۔ اکتوبر ۱۹۵۸ء

۲۔ "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ": ماہنامہ "برہان" دہلی؛ ۸ قسطوں جنوری ۱۹۶۲ء تا ستمبر ۱۹۶۲ء

پہلے مقالے میں اس امر کا جائزہ لیا گیا تھا کہ عرب جاہلیت میں تجارتی سود کا رواج

---

[1] بخاری، کتاب الاعتصام، باب قول النبی لتتبعن سنن من کان قبلکم

Marfat.com

یا نہیں اور پیداواری مقاصد کے لیے قرضوں کا لین دین ہوتا تھا یا نہیں۔

دوسرا مقالہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور کے شائع کردہ کتابچے "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" کا مفصل تنقیدی جائزہ تھا جس میں اس بحث کے بہت سے بنیادی نکات آ گئے تھے۔

پہلے مقالے کو اردو میں منتقل کرنے کے علاوہ ازمنہ قدیمہ سے دورِ نبوی تک عربوں سے تعلقات رکھنے والے ممالک واقوام میں مروّج تجارتی سود کے کاروبار، بینک کاری کے اداروں اور پیداواری مقاصد کے لیے قرضوں کے لین دین پر مشتمل مواد کا اضافہ کیا گیا اور ان غلط فہمیوں پر بھی روشنی ڈالی گئی جو ازمنہ وسطیٰ کے قرض کے اداروں کے بارے میں رواج پا گئی ہیں۔ اپنی اضافہ شدہ شکل میں یہ مقالہ اب اس کتاب کا پہلا باب ہے۔

دوسرے مقالے میں علاوہ بعض معمولی تبدیلیوں کے یہ بھی کیا گیا ہے کہ اس سارے مواد کو حذف کر دیا گیا ہے جو اس موضوع سے متعلق تھا کہ قرآن مجید کا ایسا ترجمہ جو لفظ بلفظ مطابق اصل ہو محال ہے اور اپنی ترمیم شدہ حالت میں یہ اس کتاب کا دوسرا باب ہے۔

میں "اسلامک تھاٹ" اور "برہان" کے اداروں کا ممنون ہوں کہ انھوں نے مذکورہ مواد کو اس کتاب کی شکل میں پیش کرنے کی اجازت دی۔

شعبۂ سنی دینیات
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

فضل الرحمٰن

Marfat.com

فہرست

تقریب ہ

پیش لفظ ز

کمرشل انٹرسٹ کا تاریخی جائزہ

انٹرسٹ اور یوژری کا باہمی فرق اور مغرب زدہ مسلمانوں کا طرز عمل ۱

سود کو جائز قرار دینے والے بعض حضرات اور ان کے استدلال کی بنیاد: دور نبوی میں کمرشل انٹرسٹ کا عدم رواج ۲

مسئلۂ زیر بحث کی تحقیق کی دشواریاں ۴

ربا: لغوی اور اصطلاحی مفہوم ۶

عرب کس چیز کو ربا کہتے تھے ۷

عرب جاہلیت کے معاشی و تجارتی حالات کا جائزہ: طائف اور سودی لین دین ۹

عرب جاہلیت کے معاشی و تجارتی حالات کا جائزہ: اہل مکہ، تجارت اور سودی کاروبار ۱۱

جاہلیت میں مروج ربا کی صورتیں ۱۷

جاہلی ربا انٹرسٹ کو بھی شامل تھا، قرائن ۱۸

ثقیف اور بنی مغیرہ کے سودی تعلقات کا جائزہ اور اس کے نتائج ۱۹

جاہلیت میں قرض کی کیا نوعیت تھی ۲۲

جاہلی دور کا ایک تجارتی قرض کا ادارہ: شرکت وجوہ ۲۳

نتائج ۲۴

ظہور اسلام اور معاشی رجحانات میں بنیادی تغیر ۲۵

اسلامی دور کے غیر سودی پیداواری قرضے ۲۶

حضرت عمرؓ کے صاحبزادگان کا واقعہ ۲۶

حضرت زبیر بن العوامؓ کی مثال ۲۷

حضرت عثمانؓ کا واقعہ ۲۸

ہند بنت عتبہ کا بیت المال سے تجارتی قرض لینا ۲۸

فقہ حنفی اور اموال یتامی کا پیداواری قرض: امام ابو حنیفہ اور امانتیں ۳۰

قاضی ابو یوسف اور پیداواری قرض: المبسوط سے پیداواری قرض کا ثبوت ۳۱

مضاربت پیداواری قرض میں کب تبدیل ہو جاتی ہے ۳۱

Marfat.com

کمرشل انٹرسٹ پر بحث اور ایک بنیادی غلطی ۳۲
قرون وسطیٰ میں قرضے کی اہمیت ۳۲
قرون وسطیٰ کی تہذیب کی معاشی ماہیت کے بارے میں غلط فہمی کا سرچشمہ ۳۳
معاشی ارتقا اور ہلڈے برانڈ اور اس کے متبعین ۳۴
قرض خرید و فروخت کا حقیقی سبب ۳۶
قبل اسلام کے بنک کاری کے ادارے اور اس دور کے سود کی نوعیت ۳۸
بابل اور یونان اور بنک کاری کے ادارے ۳۹
ایتھنز: بنک کاری ۴۸۰ تا ۳۹۹ ق م ۴۰
〃 〃 ۳۷۰ ق م ۴۲
یونان کے نئے شہر اور بنک کاری ۴۳
سلیوکسی حکومت اور بنک کاری ۴۴
بطلیموسی حکومت میں بنک کاری ۴۶
یونانی تاجر اور یونانی دنیا میں بنک کاری کا رواج ۴۷
معیاری سکے اور بنک کاری کا فروغ ۴۸
روم اور بنک کاری ۵۰
رومی سلطنت میں بنک کاری کا ایک بحران ۵۳
مصر رومی سلطنت کے ایک حصے کی حیثیت سے ۵۶
تیسری صدی عیسوی کے روم کا عام بحران ۵۸
بازنطینی نظم معیشت، کاروبار اور بنک کاری ۵۹
بازنطینی سلطنت میں مختلف مقاصد کے لیے سود کی شرحیں ۶۰
ماحصل ۶۲

کمرشل انٹرسٹ کے بعض فقہی پہلو

ابتدائیہ ۶۵
پہلے مقالے پر تنقید؛ تاریخی مسائل کی تحقیق کو حلت و حرمت کا مدار بنانے کی دشواریاں ۶۶
تجارتی سود کے بارے میں پیش کیے جانے والے تاریخی مفروضے کی فقہی حیثیت ۶۷
مقصد استقراض کو حقیقت ربا میں دخل ہے یا نہیں ۶۹
حضرت عمرؓ کے اثر سے غلط استنباط ۶۹
دوسرے مقالے پر تنقید؛ عنوان و مواد کی بے ربطی اور پیدا شدہ غلط فہمیاں ۷۱
مسائل کے استنباط کے لیے احادیث کے انتخاب کا صحیح طریقہ ۷۳
ربوا الفضل کی احادیث کے زیر نظر انتخاب کی نوعیت ۷۴
پیش کردہ روایات کی تشریحات پر تنقید ۷۷
حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ۷۷
حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ۷۸
حضرت عبداللہ بن عباسؓ و اسامہ بن زیدؓ کا رجوع ۷۹

Marfat.com

حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی روایت ۸۱
اس روایت سے کیا ثابت ہوتا ہے ۸۳
اختلاف اصناف کی محرّف تعبیر ۸۴
اختلاف اصناف اور اختلاف وصف کے صحیح مفہوم اور ان کے باہمی فرق کو واضح کرنے والی گیارہ روایات ۸۵
روایات مذکورہ کا ماحصل: تغیر وصف سے شے اپنی صنف سے خارج نہیں ہوتی ۹۱
حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ۹۲
حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص کی روایت ۹۴
حضرت علیؓ کا عمل ۹۶
حضرت جابرؓ کی روایت ۹۷
حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فعل؛ ایک صراحت کی ضرورت ۹۷
ابن ماجہ اور طبرانی کی روایات ۹۸
مذکورہ بالا روایات سے اخذ کیے ہوئے نتائج کا بطلان ۹۹
ایک بنیادی سوال سے پہلوتہی: ربویات کیا ہیں؟ ۱۰۱
ربوا کی حقیقت؛ محرکات فعل اور ان کے خارجی مظاہرے کا اختلاف اور اس کا اعتبار ۱۰۲
تیسرے مقالے پر تنقید ۱۰۴
ربوا کا صحیح انگریزی ترجمہ ۱۰۵
کمرشل انٹرسٹ اور ربوا میں بیان کردہ مشابہت اور تباین کا جائزہ ۱۰۷
کمرشل انٹرسٹ میں دوطرفہ منافع۔ ایک بے دلیل دعویٰ ۱۰۸
کمرشل انٹرسٹ میں قرضخواہ اور قرضدار کے تعلقات کی صحیح نوعیت ۱۱۰
کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت میں مشابہت کا دعویٰ ۱۱۱
قرض لی ہوئی رقم اور اس سے کمائے ہوئے نفع کی ملکیت کا مسئلہ ۱۱۲
مضاربت کی تشریح از روئے لغت و فقہ ۱۱۳
مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے باہمی فرق ۱۱۵
مضاربت: سرمایہ و محنت اور ملکیت کا متوازن امتزاج ۱۲۰
مضاربت اور سود پر سرمایہ لے کر کاروبار کرنے کا اصولی فرق ۱۲۱
دونوں صورتوں کی نفسیاتی کیفیات کا اختلاف ۱۲۲
اسلامی نظریۂ نفع کو متعین کرنے والی دو حدیثیں اور اسلامی نظریہ نفع فقہاء کی نگاہ میں ۱۲۳
ربوا اور کمرشل انٹرسٹ لینے والوں کے ذہنی رجحانات میں اختلاف کے دعوے کا جائزہ ۱۲۶
شرکت فاسدہ کی ایک صورت اور اس کا فقہی حکم ۱۲۶

Marfat.com

اجارے کی حقیقت اور اس کا فقہی حکم ۱۳۰
اجارہ اور استہلاک عین ۱۳۱
کمرشل انٹرسٹ اور اجارے کا فرق ۱۳۲
اکتناز اور انٹرسٹ میں باہم ترجیح ۱۳۳
بیع سلم کی حقیقت اور کمرشل انٹرسٹ
اور سلم میں فرق ۱۳۴
سودی قرض اور اجارے کے معاملات میں
باہمی فرق، مثال کے ذریعے ۱۳۹
اکل بالباطل تجارت کے لیے مخصوص ہے یا عام ۱۴۰
جصاص رازی کی تشریح آیت اکل بالباطل ۱۴۱
مفسرین کی تشریح مذکورہ آیت کی ۱۴۳
اکل بالباطل کی حقیقت، تجارت کے جواز کی شرط
اور اس کا رکن، تراضی طرفین اور حرام معاملات ۱۴۶
کمرشل انٹرسٹ اور تجارت کو ایک چیز ثابت کرنے
کے لیے دلائل کی منطقی ترتیب ۱۴۷
تراضی طرفین اور عصری قوانین ۱۴۷
قرض میں مشروط اضافہ اور خوش دلی ۱۴۸
ربا کی حقیقت مطلق ظلم ہے یا ظلم کی کوئی مخصوص
صورت ۱۴۹
حرمت ربا کی علت اور آیت "لا تَظلمون
ولا تُظلمون" ۱۵۰
مذکورہ آیت کا صحیح مفہوم ۱۵۱
ربوا کی حقیقت پر روشنی ڈالنے والی آیات ۱۵۲
چوتھے مقالے پر تنقید ۱۵۳
ترجمہ قرآن کی ضرورت اور اس کا مقام ۱۵۴
قرآن سے مسائل استنباط کرنے والوں کی قسمیں
اور ان کے لیے مناسب طرز عمل ۱۵۴
ترجمہ قرآن سے استنباط احکام کا انجام ۱۵۶
"احل اللہ البیع وحرم الربوا" کے حکم خداوندی نہ
ہونے بلکہ قول کفار ہونے کے پیش کردہ دلائل
کی تردید ۱۵۷
آیت "انما البیع مثل الربوا" کی بلاغت، ایجاز
اور معنویت پر گفتگو ۱۵۸
مذکورہ آیت میں مشبہ کو مشبہ بہ قرار دینے
کے ثمرات ۱۵۸
لفظ "مثل" کی معنویت ۱۶۰
"انما" کا استعمال کس لیے ہوتا ہے، حروف
نفی و اثبات اور "انما" سے حصر کرنے میں
فرق ۱۶۰
"انما" کے استعمال کا مفاد مذکورہ آیت میں ۱۶۱
آیت مذکورہ جاہلی عرب کی معاشی تنظیم کی
تصویر کشی کرتی ہے ۱۶۱
کیا ہر قسم کی بڑھوتری ربا ہے ۱۶۲
ربا اور ضرورت مندی کی قید ۱۶۳
"احل اللہ البیع وحرم الربوا" کے قول باری تعالیٰ ہونے کے
دلائل، مقدرات ومحذوفات خلاف اصل ہیں ۱۶۴

Marfat.com

فاء کے ذریعے عطف کا فائدہ	١٦٥	آیت کو کلام کفار تسلیم کرنے سے حرمت	
حکایت قول مسلمین اور انما کا استعمال	١٦٥	ربا مؤکد ہو جاتی ہے	١٦٩
سود خواروں کی سزا سے استدلال	١٦٦	کتابچے پر بحیثیت مجموعی کلام؛ مقصد وحید:	
بحث کی اہمیت کا تقاضا	١٦٦	سود خواری کی حلت و استحباب کا ثبوت	١٦٩
اس آیت کو کلام کفار تسلیم کرنے سے سود کی		کتابچے کے مطالعے کی افادیت	١٧٠
حلت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا	١٦٦	طویل جائزے کی ضرورت، اباحت ربا	
اس آیت کو کلام کفار تسلیم کرنے کے نتائج	١٦٧	کا پس منظر	١٧١

Marfat.com

Marfat.com

کمرشل انٹرسٹ کا تاریخی جائزہ

سترھویں صدی عیسوی میں ایک منظم ادارے کے وجود میں آنے کے ساتھ ساتھ، جس کا نام بنک کاری کا نظام پڑا، دو نئی اصطلاحات بھی ابھریں: انٹرسٹ (INTEREST) اور یوژری (USURY)۔ وجہ امتیاز صرف مقصد استقراض کو قرار دیا گیا۔ قرض اگر ذاتی اور صرفی مقاصد کے لیے لیا گیا ہو تو اس پر اضافہ یوژری کہلایا اور پیداواری مقاصد کی صورت میں اسے انٹرسٹ کا نام دیا گیا۔ بنک کاری کا یہ نظام، جس نے سود کو اخلاقی اور قانونی سند جواز عطا کی، عصر حاضر کے سرمایہ دارانہ نظام کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔ جب مسلم ممالک سیاسی طور سے مغرب کے زیر نگیں ہو گئے اور ساتھ ہی معاشی میدان میں ان کے دست نگر اور محکوم، تو انیسویں صدی کے بعض مغرب زدہ مسلمانوں نے ایک طرف تو مغرب کی ان روز افزوں ترقیات کو دیکھا جو صنعت و تجارت کے میدان میں انھیں حاصل ہو رہی تھیں اور دوسری طرف ان کی نگاہ اپنی ہم مذہب قوم کی معاشی پستی اور اقتصادی زبوں حالی پر بھی پڑی۔ ساتھ ہی انھیں اس بات کا بھی احساس ہوا کہ صنعت و تجارت کے میدان میں بنک ایک ناگزیر ادارے کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی اہمیت صرف قومی ہی نہیں بین الاقوامی بھی ہے۔ اس چیز نے انھیں یہ کہنے پر آمادہ کیا کہ حرام صرف یوژری ہے نہ کہ انٹرسٹ، کیونکہ انٹرسٹ کو حرام سمجھنے سے اس صنعت و تجارت کی راہ میں ناقابل عبور دشواریاں حائل ہو جائیں گی جو ان

Marfat.com

سود پر استوار تھی مگر ان کے خیال میں مسلمانوں کی اصلاح، بہبود اور ترقی کیلئے قطعاً ناگزیر تھی۔ یہ پریشان کن مسئلہ کہ قرآن وسنت نے ربا اور ربا پر مبنی سارے معاملات کو بالتصریح حرام کیا ہے اس طرح حل کیا گیا کہ 'ربا' کے لفظ کا ترجمہ 'یوژری' کر دیا گیا اور اسے انٹرسٹ کے لفظ کے مغربی تصور سے مختلف بتایا گیا۔ اس طرح یہ سمجھایا گیا کہ قرآن کا ربا جو حرام قرار دیا گیا تھا وہ یوژری تھا، انٹرسٹ کی حرمت سے اسے کوئی سروکار نہ تھا[1]۔

ہندوستان میں اس طرز فکر کی ابتدا سر سید احمد خاں مرحوم سے ہوئی[2]۔ اور ان کی پیروی ان کے مکتب خیال کے لوگوں نے کی مثلاً نذیر احمد[3]، سید طفیل احمد منگلوری[4]، اور اقبال سہیل[5] وغیرہ۔ بعض مصری علما مثلاً شیخ محمد عبدہ[6]، توفیق آفندی[7]، شیخ اسمعیل خلیل[8] اور ترکی کے تجدد پسند حضرات[9] نے بھی اس طرح کے خیالات ظاہر کیے۔ ہندوستان میں تو یہاں تک ہوا کہ سید طفیل احمد منگلوری نے مسلمانوں میں سود کے لین دین کو رائج کرنے کے لیے ایک انجمن بنائی۔ اس انجمن نے ایک پرچہ بھی نکالا جس کا نام "سود مند" رکھا

---

[1] 'ربا' کا ترجمہ یوژری کرنا اور انٹرسٹ سے اسے متمیز کرنا قرآن میں تحریف معنوی کی بدترین مثال ہے جس کی تائید نہ عربی زبان سے ہوتی ہے نہ قرآن وسنت سے۔ اس مغالطہ دہی کے مرتکب صرف انیسویں صدی کے روشن خیال ہی نہ تھے۔ آج بھی ایسے حضرات کی کمی نہیں۔

[2] سر سید احمد خاں: تفسیر القرآن، سلسلہ تصانیف احمدیہ جلد ٣ ص ٢٩٨ تا ٣١٣، تفسیر آیت ربا (رقم: ٢٧٦) سورۂ بقرہ

[3] ڈپٹی نذیر احمد: الحقوق والفرائض ٢: ٢١٨ تا ٢٢٢

[4] منگلوری: مسئلہ سود اور مسلمانوں کا مستقبل

[5] اقبال سہیل: حقیقة الربا

[6] رشید رضا: تفسیر المنار ٣: ١١٦

[7] منگلوری: مسئلہ سود اور مسلمانوں کا مستقبل ص ٢١ تا ٢٢

[8] " " " ص ٢٤

[9] مضامین سود مند ص ٨٩ (شائع کردہ منگلوری)

Marfat.com

یہ پرچہ علی گڑھ سے ۱۹۲۵ء میں نکلا اور بعد میں بدایوں منتقل ہو گیا[۱]۔ اس انجمن نے متعدد کتابیں اور رسائل اس موضوع پر شائع کیے[۲]۔ اس کے علاوہ اس سے پہلے مولوی انشاءاللہ خاں نے ۱۹۰۹ء میں اپنے پرچے 'وطن' کے صفحات میں سود کی حمایت میں بڑے زور شور سے ایک مباحثہ چھیڑا تھا جس میں متعدد مضامین شائع کیے گئے۔ بعد میں ان مضامین کو "مسئلہ سود اور تجارات، قومی" کے عنوان سے یکجائی صورت میں چھاپ دیا گیا[۳]۔ ادھر کچھ عرصہ ہوا ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور کے پرچے "ثقافت" میں بھی ایسے مضامین نکلے جن کا موقف یہی تھا[۴]۔
اس طرف توجہ کرنا دلچسپی اور اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ ان سب حضرات کے استدلال کی بنیاد یہ دعویٰ تھا کہ قرآن و سنت نے 'ربا' کو حرام قرار دیا ہے اور 'ربا' کے لفظ کا اطلاق صرف 'یوژری' پر ہوتا ہے جو اس اضافے کا نام ہے جو قرضخواہ اس رقم پر لیتا ہے جسے صرفی و ذاتی حوائج کے لیے قرض لیا گیا ہے۔ ان کی رائے میں ربا کے لفظ کا اطلاق 'انٹرسٹ' پر ہوتا ہی نہیں کیونکہ ان حضرات کی اطلاع کے مطابق جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور میں یا اس سے پہلے کمرشل انٹرسٹ عرب میں رائج تھا نہ عرب اس سے واقف تھے[۵]۔

---

[۱] "سود مند" ۱۹۳۳ء تک چھپتا رہا۔ ۱۹۳۴ء میں اسے "ذوالقرنین" (بدایوں) میں ضم کر دیا گیا: مضامین سود مند۔

[۲] انجمن کی منشورات: ۱۔ مسئلہ سود اور مسلمانوں کا مستقبل۔ ۲۔ سرمایہ داروں کی غلامی اور مسلمان۔ ۳۔ جواز سود۔ ۴۔ مسلمانوں کی مالی اصلاح۔ ۵۔ جواز سود مع فتاویٰ۔ ۶۔ مسئلہ ربوا اور تجارتی سود کی بحث ۷۔ تحقیق الربوا۔ ۸۔ کشف الغطاء عن وجہ الربا۔

[۳] مضامین سود مند ص ۴

[۴] دیکھیے: ثقافت مارچ ۱۹۵۰ء ص ۱۵ تا ۲۳ 'سود کے متعلق چند سوالات' از جناب یعقوب شاہ، سابق آڈیٹر جنرل پاکستان۔

[۵] علاوہ مذکورہ تصانیف کے دیکھیے:
۱۔ مسئلہ سود پر علماء مصر کی بحث، مترجمہ مولوی محمد نذیر صاحب مولوی فاضل مطبوعہ خادم تعلیم پریس لاہور
(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴ پر)

Marfat.com

علمائے اسلام نے اسلام کے قانونی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے اس رائے کی بے وقعتی اور کم سوادی کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے جس کے مطابق ربا کا اطلاق تجارتی سود پر نہیں ہوتا ہے[۵]۔ تاہم یہ سوال کہ کیا اس دور کے عرب تجارت میں لگانے کے لیے قرضے لیا کرتے تھے یا نہیں ہنوز تشنۂ جواب ہے۔ ہمارے اس مقالے کا مقصد مسئلے کے اسی پہلو کا جائزہ لینا ہے۔

یہ بات شروع ہی میں ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اس سوال کا جواب کہ عرب جاہلیت میں قرضے پیداواری مقاصد کے لیے لیے جاتے تھے یا نہیں؟ قطعی اور یقینی طور سے دینا بہت مشکل ہے کیونکہ جاہلی دور کی تاریکی میں راستہ تلاش کرنے کے لیے اب تک کے دستیاب شدہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳) (۲) روض الربیٰ فی حقیقۃ الربا' مولوی محمد حسن فیضی، مطبوعہ پریس مذکور بالا (۳) رسالہ جواز سود' مولوی عبدالصمد بلند شہری (۴) مولوی محمد نظام الدین حسن: صحیفۂ حرمت ربوا (۵) مولوی ناظر حسن دیوبندی مدرس اول مدرسہ عالیہ کلکتہ: علماء دین سے استفتاء اور عقلاء دنیا سے استدعا۔

مذکورہ تاریخی نقطۂ نظر کے علاوہ سود کے جواز پر جو لکھا گیا ہے اس میں بعض حضرات نے استدلال کی بنیاد مسئلہ دارالحرب پر رکھی جیسے مولوی غلام دستگیر قصوری کا فتوی کتاب "تفریع ابحاث" میں جسے ۴۶ علماء کے دستخطوں کے ساتھ شائع کیا گیا جن میں لاہور، ڈیرہ اسمعیل خاں، رامپور، بہاولپور، مکہ مکرمہ وغیرہ کے علماء کے نام شامل تھے۔ ادھر مولوی مناظر احسن گیلانی نے بھی اسی چیز کو وجہ جواز قرار دیا۔ دیکھیے: ابوالاعلی مودودی: سود، حصہ اول (شائع کردہ جماعت اسلامی) جس میں صفحات کے نصف بالا میں گیلانی صاحب کا مضمون تمام و کمال نقل کیا ہے۔ بعض حضرات نے یہ بحث اٹھائی کہ سود صرف بیع میں ہوتا ہے اس میں سرفہرست مفتی عبداللطیف علی گڑھی مرحوم آتے ہیں جنھوں نے حیدرآباد کے دارالافتاء سے ایک استفتاء شائع کرایا جس میں اس مسئلے کے دلائل جمع کیے گئے تھے۔ جواز کے فتووں کے خلاف لکھنے والوں میں نمایاں حضرات یہ رہے: مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمود حسن ٹونکی، مولوی ظفر احمد تھانوی اور آخر میں جناب ابوالاعلی مودودی۔ مسئلے کا یہ پہلو فی الحال ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔

[۵] اسلام کے قانونی نقطۂ نظر کی ایک مجمل تشریح کے لیے دیکھیے: سید ابوالاعلی مودودی: رسالہ "ترجمان القرآن" جلد ۴۸، نمبر ۲ و ۳؛ جلد ۴۹ نمبر ۱ و ۲ زیر عنوان 'رسائل و مسائل'۔

Marfat.com

مستند تاریخی دستاویزات کی ٹمٹماتی ہوئی روشنی بالکل ناکافی ہے۔ شمالی عرب کے اس دور کی تاریخ کے لیے، جب کہ کوئی باقاعدہ طرز تحریر بھی موجود نہ تھا، ہمارے آخذ لے دے کر روایات، افسانے، ضرب الامثال اور سب سے بڑھ کر اشعار ہیں[1]۔ یہ سرمایہ جو روایتی اور بعض اوقات افسانوی حیثیت رکھتا ہے اگرچہ بعض اعتبارات سے ہمارے لیے نہایت بیش بہا ہے لیکن زیر بحث مسئلے جیسے اہم معاملات کے بارے میں کسی قطعی فیصلے تک پہنچانے کے لیے سخت ناکافی ہے۔ اس کے برخلاف اسلامی عہد کی ابتدا کے ساتھ ساتھ تاریخ کے خدوخال واضح ہوتے چلے جاتے ہیں اور اس دور کے بارے میں ہم اعتماد اور وثوق کے ساتھ کچھ کہہ سکتے ہیں۔ اس صورت حال کے پیش نظر یہ ضروری ہے کہ اصل موضوع پر گفتگو سے پہلے اس کے بعض مضمرات پر کچھ کہہ دیا جائے۔

یوژری اور انٹرسٹ کا باہمی فرق صنعتی انقلاب کی پیداوار ہے جب صنعت اور تجارت کے میدان میں سرمایہ کو اولین اہمیت حاصل ہوئی۔ چنانچہ یوژری کا مطلب یہ سمجھا جانے لگا کہ یہ قرض کا وہ قدامت پرستانہ معاملہ ہے جب روپیہ صرفی اغراض کے لیے دیا جاتا تھا۔ اس کے برخلاف انٹرسٹ کا مفہوم یہ بتایا گیا کہ یہ اس قرض لیے ہوئے روپے کا معقول معاوضہ ہے جو پیداواری کاموں یعنی صنعت یا تجارت میں لگانے کے لیے لیا گیا ہے۔ جہاں تک قرآن، حدیث اور عربی زبان کے استعمال کا تعلق ہے سب سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں عربوں کے ذہن میں اس طرح کا کوئی فرق دونوں طرح کے قرضوں میں قرض لینے کے مقاصد کے اعتبار سے نہیں تھا۔ قرض لیے ہوئے سرمایہ پر اضافہ جس (اضافے) کا کوئی بدل موجود نہ ہو، عربی زبان میں ربا کہلاتا ہے خواہ وہ کسی مقصد اور غرض کے لیے لیا گیا ہو[2]۔

---

[1] فلپ حتی: ہسٹری آف دی عربز ص ۰۰

[2] ربا کے لفظ کا یہ استعمال اتنا جانا پہچانا اور عام ہے کہ اغیار تک اس سے واقف ہیں۔ "ربا: لغوی معنی اضافہ، زیادتی۔ اصطلاحی معنی یوژری اور انٹرسٹ۔ عام طور سے ہر اس معاملے کو ربا کہا جاتا ہے جس میں سرمائے پر ایسا ناجائز اضافہ ہو جس کے مقابل کوئی بدل موجود نہ ہو"

شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (۱۹۵۳) ص ۴۷۱

Marfat.com

لغوی طور پر ربا کے معنی مطلق اضافے یا زیادتی کے ہیں[1]۔ قرآن نے اس لفظ کو لغوی معنی میں متعدد جگہ استعمال کیا ہے[2]، اور احادیث میں بھی یہ استعمال ملتا ہے[3]۔ اصطلاحاً ربا اس اضافے کو کہتے ہیں جو قرضخواہ اس مہلت یا مدت ادائیگی میں توسیع کے عوض پاتا ہے جو اس کی طرف سے قرض دار کو قرضے کی ادائیگی کے لیے دی جاتی ہے[4]۔

اصطلاحی معنی کے لحاظ سے 'ربا' کی مختلف (نہ کہ متناقض یا متضاد) تعریفیں کی گئی ہیں: مثلاً ربا اس اضافے کا نام ہے جو سرمایہ دار (رب المال) قرض دار سے قرض کی ادائیگی کے لیے مہلت دے کر اور سرمایے کی واپسی میں تاخیر کے عوض حاصل کرتا ہے[5]۔ یا مال

---

[1] راغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن مادہ ربو؛ لسان العرب: مادہ ربو؛ النووی: کتاب الاسماء واللغات ص ۱۱۰ مادہ ربو؛ طاہر الفتنی: مجمع بحار الانوار: ربا؛

F. STEINGASS: THE STUDENTS' ARABIC ENLISH DICTIONARY: ربا

LANE: ARABIC ENGLISH LEXICON, BOOK I, PART III 1956: مادہ ربو

[2] مثلاً سورۂ حج ۲۲ آیت ۵: وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ؛ النحل ۱۶ آیت ۹۲: أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ وغیرہ

[3] "فقالت الانصار لئن اصبنا منهم یوما مثل هذا لنربین علیهم" سنن الترمذی، ابواب التفسیر باب سورۃ النحل ۱۶، حدیث ۲۔ (انصار نے چونسٹھ اپنے اور چھ مہاجرین شہدا کی نعشوں کو مثلہ دیکھ کر یہ جملہ کہا تھا کہ اگر ہمیں بھی مشرکین مکہ پر غلبہ ہوا تو ہم اس سے زیادہ ان کے ساتھ کریں گے)

[4] "الربا الذی کانت العرب تعرفه وتفعله انما کان قرض الدراهم والدنانير الی اجل بزيادة علی مقدار ما استقرض على ما يتراضون به" (وہ ربا جو عرب میں معروف و مروج تھا صرف یہ تھا کہ درہم و دینار ایک مقررہ وقت تک دے کر اس پر قرضے کی مقدار کے مطابق باہمی رضامندی سے ایک اضافہ وصول کیا جاتا تھا) جصاص الرازی احکام القرآن ۱/۵۵۱، سورہ بقرہ کی آیت ۲۷۵ کی تفسیر۔

[5] طبری، "الربا يعني الزيادة التي يزاد رب المال بسبب زيادة غريمه في الاجل وتاخيره دينه عليه": ۳/۶۲

Marfat.com

میں ہر وہ اضافہ جو مال کے باہم مبادلے میں بغیر کسی معاوضے کے حاصل ہوتا ہے ربا ہے[1]۔ یا قرض دیے ہوئے روپے پر کسی اضافے کا مطالبہ کرنا ربا کہلاتا ہے[2]۔ یا وہ اضافہ جو قرض خواہ کو قرض کی رقم پر ملے ربا ہے[3]۔ مذکورہ اضافہ جس کا نام ربا رکھا گیا قرآن، حدیث، عربوں کی روایات اور رسم و رواج کے مطابق رقم کے واجب الادا ہونے کے مقررہ وقت تک انتظار کا معاوضہ تھا[4]۔ بیہقی سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض کی ادائیگی کی مدت میں توسیع قرضدار کو ایک مخصوص رقم کے عوض ملتی تھی[5]۔ اسی ماخذ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جاہلیت میں یہ دستور بھی تھا کہ ایسے قرضدار کو، جو وقت مقررہ پر اصل مع سود ادا نہ کر پاتا تھا، مزید مہلت ادائیگی کے لیے اس طرح دی جاتی تھی کہ رقم کو دوگنا کر دیا جاتا تھا[6]۔

اوپر دیے ہوئے حوالوں سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ قرآن، حدیث، کتب فقہ، اور عربوں کا عرف و رواج سب کے نزدیک اس اضافے کا نام جو اصل رقم پر اس کے انتظار اور استعمال کے معاوضہ کے بطور لیا دیا جاتا تھا "ربا" تھا۔ اس سے کوئی مطلب نہ تھا کہ قرض کی نوعیت کیا ہے اور قرض لینے کی غرض کیا ہے[7]۔ وہ قرآن ہو یا حدیث یا عربوں

---

[1] الآلوسی "الربا فی الشرع عبارة عن فضل مال لایقابله عوض فی معاوضة مال بمال": ۳/۴۶؛ قاضی ابن العربی المالکی: احکام القرآن ۱/۲۴۱؛ ابن العربی: شرح الترمذی ۵/۲۰۶ ابواب البیوع۔

[2] الرازی: التفسیر الکبیر ۲/۳۷۰، ۳۷۷

[3] البیہقی: السنن الکبریٰ ۵/۳۵۰ کتاب البیوع۔

[4] الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی (اس کا اردو ترجمہ ص ۱۴۳، از عبدالسلام ندوی)؛ جصاص الرازی: "انه معلوم ان ربا الجاهلية انما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الاجل" (ربا جاہلیت کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ صرف ایسا مہلت دادہ قرض تھا جس میں اضافہ مشروط ہوتا تھا چنانچہ یہ اضافہ مہلت کا معاوضہ تھا) احکام القرآن: ۱/۴۵۵۔ [5] البیہقی: السنن الکبریٰ ۵/۲۷۵ کتاب البیوع ابواب الربا۔

[6] السنن الکبریٰ ۵/۲۷۵؛ تفسیر طبری ۴/۵۵؛ شاخت کا مضمون "ربا" پر "شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" میں۔

[7] جصاص الرازی: احکام القرآن ۲/۵۵۲: "ولم يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذي ذكرنا
(بقیہ صفحہ ۸ پر)

Marfat.com

کے رسم و رواج سب کو صرف اس اضافے سے سروکار ہے؛ اس کا نام یوژری رکھ لیجئے یا اسے انٹرسٹ کہہ لیجئے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔[1] قرض پیداواری ہو یا صرفی، قرض لینے کا مقصد ذاتی اور صرفی حاجات کی تکمیل ہو یا کاروبار چلانا، ہر صورت میں اس اضافے کو 'ربا' کہا جائے گا جو قرض کی رقم کے استعمال کے عوض لی جائے۔[2] لیکن یوژری اور انٹرسٹ کا مذکورہ فرق موجود نہ ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ عرب پیداواری اغراض کے لیے قرض نہ لیتے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) من قرض الدراهم او دنانير الى اجل مع شرط الزيادة" (ربا کا معاملہ عربوں میں صرف اس طرح ہوتا تھا کہ درہم و دینار ایک مقررہ مدت کے لیے قرض دیتے تھے اور اس پر اضافے کی شرط لگا لیتے تھے۔ جیسا کہ ہم بتا بھی چکے ہیں)

[1] یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ شریعت اسلامیہ نے بعض اس طرح کے معاملات کو بھی سود قرار دیا ہے جنھیں جاہلی عرب سود نہ سمجھتے تھے چنانچہ عربوں میں متعارف و مروج 'ربا' تو یہی تھا کہ قرض دی ہوئی رقم پر مہلت کے عوض مشروط اضافے کا مطالبہ کرتے تھے مگر بارٹر ایکسچینج اور بیوع کے معاملات میں جن صورتوں کو شریعت نے ربا قرار دیا وہ عربوں کے نزدیک سرے سے ربا میں شامل نہ تھیں مثلاً ربا الفضل کو عرب 'ربا' نہ سمجھتے تھے شریعت نے اسے ربا قرار دیا؛ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ، جصاص رازی، ابن قیم وغیرہ نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ایک تو ربا حقیقی یا جلی ہے اور وہ دین اور قرض کے معاملات میں ہے اور دوسرا ربا محمول علیہ یا ربا خفی جو ربا الفضل کہلاتا ہے مثلاً سونے کو سونے کے عوض بدلنا وغیرہ: جصاص: "وهو فى الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعاً لها فى اللغة ويدل عليه ان النبى صلى الله عليه وسلم سمى النساء الربا ويدل عليه ان العرب لم يكن يعرف بيع الذهب والفضة بالفضة نساء رباء هو ربا فى الشرع": احکام القرآن ۱/۱۵۰؛ شاہ ولی اللہ: "واعلموا ان الربا على وجهين: حقيقى و محمول عليه: اما الحقيقى فهو فى الدين ... والثانى ربا الفضل" حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۳۱۸، کتاب البیوع المنہی عنہا؛ ابن قیم: اعلام الموقعین ۲/۲۲۶ بحث ربا الفضل۔ ان دونوں قسموں میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے ربا کی بحث میں بہت سے لوگوں نے ٹھوکریں کھائی ہیں۔

[2] امام فخر الدین رازی [illegible] معاشی نقطہ نظر سے بحث کی ہے۔ وہ بھی کمرشل انٹرسٹ [illegible]

Marfat.com

تھے، جیسا کہ آیندہ اوراق سے معلوم ہو گا۔ اس سے مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ "ربا" کے مفہوم کی تعیین میں مقصد استقراض ایک قطعی غیر موثر عامل ہے ورنہ اگر ہم دورِ نبوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام اور اس سے کچھ پہلے کے معاشی اور تجارتی معاملات، حالات اور سودی کاروبار کا جائزہ لیں اور اس سلسلے میں عہدِ اسلام مکّے کو خاص طور سے پیشِ نظر رکھیں اور اس بلد امین کے جو تعلقات حجاز کے دوسرے شہروں سے تھے ان کا بنظرِ غائر مطالعہ کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ پیداواری قرضوں کا لین دین اس زمانے میں نہ صرف مروج رہا ہو گا بلکہ عربوں کے کاروبار اور تجارت کے لیے ناگزیر حیثیت رکھتا ہو گا۔

سب سے پہلے ہم طائف کو لیتے ہیں جو قبیلہ ثقیف کا مسکن تھا۔ طائف مکّے سے پچھتر میل کے فاصلے پر جنوب مشرق میں واقع ہے۔ اس کی زمین نہایت زرخیز اور سرسبز و شاداب تھی[۱]۔ اس کے اردگرد کی وادیوں سے باہر بھیجی جانے والی تجارتی اشیاء کافی مقدار میں حاصل ہوتی تھیں جنھیں حجاز جیسے بے آب و گیاہ علاقے میں کہیں بھی فروخت کیا جا سکتا تھا۔ طائف سے باہر جانے والی چیزوں میں زیادہ تر زبیب، منقی، شراب، گیہوں اور لکڑی ہوتی تھیں۔ طائف کی مخصوص صنعت چمڑے کی تیاری اور رنگائی تھی[۲]۔ مغربی عرب میں طائف مکّے کے بعد دوسرے درجے کا شہر سمجھا جاتا تھا۔ قرآن مجید نے طائف کا ذکر مکّے کے ساتھ "القریتین[۳]" کے فقرے سے کیا ہے جس سے اس بات کا اشارہ بھی ملتا ہے کہ ان دونوں شہروں کے روابط ایک مخصوص اہمیت کے حامل تھے۔ طائف کے باشندے دو گروہوں میں بٹے ہوئے تھے: احلاف اور بنو مالک، جن میں آپس میں عداوت چلی آتی تھی[۴]۔ آبادی کا ایک حصہ کثیر تعداد پر مشتمل یہودیوں کا بھی تھا جو یمن اور یثرب سے نکال دیے جانے

---

[۱] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد ۴ : طائف

[۲] ایضاً، طائف کا نام 'بلد الدباغۃ' بھی تھا، الہمدانی ص ۱۲۰

[۳] سورۂ زخرف ۴۳ آیت ۳۱ "لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ"

[۴] یاقوت: معجم البلدان، طائف۔

Marfat.com

کے بعد طائف میں اپنے کاروبار کے سلسلے میں مستقل مقیم ہو گئے تھے[1]۔ طائف کے باشندوں کا جو زیادہ تر ثقیف کے قبیلے سے تھے، سب سے بڑا کاروبار 'ربا' (سودی لین دین) تھا[2]۔ آبادی کے بعض طبقوں کا تو واحد کاروبار ہی یہ تھا[3]۔ سودی لین دین کے اس طرح معاشی زندگی کی گہرائیوں میں پیوست ہو جانے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف سے صلح کرتے وقت صلح کی ایک شرط صراحتاً یہ رکھی تھی کہ سودی لین دین بالکلیہ موقوف کر دیا جائیگا[4]۔ ساتھ ہی ساتھ جو سود دوسروں کا ان پہ یا ان کا دوسروں پر چڑھ چکا ہے اسے یک قلم ترک کر دیا جائے گا[5]۔ طائف کا سودی کاروبار کرنے والے صرف اپنے شہر کے لوگوں سے ہی سود کا لین دین نہ رکھتے تھے بلکہ مکّے والوں کو بھی جو بنیادی طور پہ تاجر تھے سود پہ روپیہ فراہم کرتے تھے۔ یہ سود روپیہ اور سامان دونوں صورتوں میں وصول کیا جاتا تھا۔ بنو مغیرہ، جو مکے کے قریشیوں کی ایک شاخ تھے، ان کے مستقل گاہک تھے[6]۔ سود کی وصولیابی کا طریقہ یہ بھی تھا کہ عدم ادائیگی کی صورت میں اصل مع سود کو دوگنا کر دیا جاتا تھا اور یہ صورت روپیہ اور سامان دونوں کے لیے اختیار کی جاتی تھی[7]۔

مکہ کے باشندوں کے ساتھ طائف والوں کے معاشی تعلقات اور سودی کاروبار کی اہمیت اور زیر بحث مسئلے پر ان کے اثرات کا حقیقی اندازہ اسی وقت صحیح طور پر لگایا جاسکتا ہے جب مکے کے باشندوں کی تجارتی جدوجہد اور کاروباری طور طریقوں کو بھی سامنے رکھا جائے۔

---

[1] البلاذری: فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۶۷

[2] 〃 〃 〃 〃

[3] ابوحیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵ "کانت ثقیف اکثر العرب ربا" سودی کاروبار میں سب عربوں سے بیش پیش ثقیف تھے۔

[4] البلاذری: فتوح البلدان ص ۶۷، "واشترط علیھم ان لا یربوا" ان پہ یہ شرط عائد کی گئی کہ وہ سودی لین دین ترک کر دیں گے۔

[5] السیوطی: الدر المنثور ۱/۳۶۶؛ تفسیر الطبری ۳/۶۶ "کانت ثقیف قد صالحت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ان مالھم من ربا علی الناس وما کان للناس علیھم فھو موضوع"

[6] تفسیر الطبری ۴/۵۵ 〃

[7] ایضاً

Marfat.com

مکے کی زمین ناقابل زراعت تھی[1] وہاں نہ جنگلات تھے اور نہ معدنیات، چنانچہ خام اشیاء کی بڑی کمی تھی۔ صنعت بھی صرف دباغت کی پائی جاتی تھی[2] ان وجوہات کی بنا پر اہل مکہ کو تجارت اور کاروبار پہ گزران کرنا پڑتی تھی[3] چنانچہ مکہ عرب کا سب سے بڑا اور اہم ترین شہر ہو گیا۔ گرم مسالوں کی تجارتی شاہراہ نے جو شمال سے جنوب کو مکہ ہوتی ہوئی گزرتی تھی اس شہر کو مآرب اور غزہ کے درمیان کی تجارتی اقامت گاہ بنا دیا تھا[4] شمال جنوبی شاہراہ مشرق اور مغرب کے درمیان تجارت کی شہرگ تھی اور وہ کاروبار جو کبھی اہل سبا کے ہاتھ میں تھا اور جس میں بعد میں نبطی ان کے شریک وسہیم ہو گئے تھے اب اہل مکہ کے ہاتھ میں تھا[5] قریش کی سیادت میں، جو کعبہ کے محافظ تھے جس کی حیثیت ایک قومی زیارت گاہ کی تھی، عکاظ کے میلوں کے ساتھ جن کی حیثیت تجارتی اور ذہنی ملاقات گاہوں کی تھی، مکے کی قیادت مسلم اور محفوظ ہو گئی تھی[6] خفارہ[7] اور ایلاف[8] کے اداروں کا ارتقا اور ان پر مکمل قبضے کی بنا پر قریش مشرقی تجارت اور کاروبار کے واحد اجارہ دار بن گئے تھے اور ان کی حیثیت مشرقی اور مغربی تجارتی مرکزوں کی درمیانی کڑی کی بن چکی تھی۔

لامنس کے الفاظ میں مکہ "ایک تجارتی جمہوریہ"[9] بن گیا تھا۔ جس میں دلہاؤزن کے

---

[1] قرآن مجید: وادٍ غیر ذی زرع. قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کی یہ حالت حضرت اسمعیل علیہ السلام کے زمانے میں بھی تھی۔

[2] تاریخ طبری ص ۱۶۰۲

[3] BELL: INTRODUCTION TO THE QURAN. P. 7.

[4] HITTI: HISTORY OF THE ARABS. P. 104.

[5] BELL: INTRODUCTION. P. 7.

[6] HITTI: HISTORY. P. 104.

[7] حمید اللہ: عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۲۳۶ تا ۲۳۹

[8] ایضاً؛ محمد بن حبیب: کتاب المحبر ص ۱۶۲

[9] THE SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

Marfat.com

مطابق "ایک صاحب نظر بیاکٹ"[۱] وجود میں آچکی تھی اور "ایک حقیقی شہری تنظیم کی بنیاد کی ابتدا ہو چکی تھی"[۲]
قریش دو تجارتی سفر کیا کرتے تھے جن کی ابتدا ہاشم نے کی تھی[۳]۔ ایک یمن کی طرف جاڑے میں اور دوسرا شام کی طرف گرمی میں[۴]۔ قریش کے لیے یہ سفر نہایت سود مند ثابت ہوئے۔ خاص کر اس وجہ سے کہ کعبہ کے محافظوں کی حیثیت سے قریش کو بنظر احترام دیکھا جاتا تھا۔ انھیں مخصوص رعایتیں دی جاتی تھیں اور ان کا تحفظ کیا جاتا تھا جو اس وقت کے عرب میں نقل و حرکت کے لیے نہایت ضروری تھا[۵]۔ اس طرح تجارتی کاروبار ان کا واحد ذریعہ معاش اور گزران کا سبب بن گیا[۶]۔ اور یمن اور شام کی درمیانی تجارتی شاہراہ ان کی رگ زندگی بن کر رہ گئی تھی[۷]۔ تجارت

۱؎ JOSEPH HELL: THE ARAB CIVILIZATION P. 13.

۲؎ جوزف ہیل ص ۱۳؛ حمید اللہ: عہد نبوی، باب ثانی

۳؎ تاریخ طبری ص ۱۰۸۹

۴؎ قرآن مجید: سورۃ القریش، لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ اٖلٰفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَآءِ وَالصَّيْفِ
تفسیر طبری ۳۰/۱۷۱ تفسیر سورۂ قریش۔

۵؎ قرآن مجید: سورۂ قریش "وَاٰمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ"؛ سورۃ عنکبوت "وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ"؛ سورۃ بقرہ "وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا"۔

۶؎ قرآن مجید: سورۃ قریش "فَلْيَعْبُدُوْا رَبَّ هٰذَا الْبَيْتِ الَّذِیْٓ اَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوْعٍ"؛
BELL: INTRODUCTION P. 7. OP. CIT.

۷؎ قرآن مجید نے اس شاہراہ کو "امام مبین" کا نام دیا ہے (وَاِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِيْنٍ سورۃ حجر آیت ۹) قریش اور ان کی تجارت پر گزران کرنے والے قبائل کے لیے یہ شاہراہ کس اہمیت کی مالک تھی اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوسکتا ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قریش کی معاشی ناکہ بندی کرتے ہوئے اس شاہرہ کو بند کر دیا تھا تو قریش کا سارا تجارتی کاروبار مفلوج ہو کر رہ گیا تھا اور مذکورہ قبائل کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں رہا تھا کہ تعلقات قریش سے منقطع کر کے مدینہ سے

(باقی حاشیہ صفحہ ۱۳ پر)

Marfat.com

اس درجہ ان کی زندگی میں دخیل ہوگئی کہ وہ تجارتی قوم مشہور ہوگئے[۱]، چنانچہ مشہور مورخ اور جغرافی اسٹرابو کو یہ کہنا پڑا کہ ہر عرب یا تاجر ہے یا دلال[۲]

تجارت اور کاروبار کو اس درجہ عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جانے لگا تھا کہ مکے میں ایک مقولہ زبان زد خاص و عام تھا کہ "من لم یکن تاجراً فلیس بشئی" جو تاجر نہیں کچھ نہیں[۳]۔ تجارت اور کاروبار سے قریش کے شغف کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اگرچہ انصار مہاجرین کی ہر ممکن مدد کے لیے تیار تھے تاہم انھوں نے امداد قبول کرنے پر تجارتی کاروبار شروع کرنے کو ترجیح دی اور سب سے پہلی چیز جس کے بارے میں انھوں نے معلومات چاہی وہ مدینہ کی منڈیاں تھیں[۴]۔ ہمارے پاس اس امر کی نہایت مستند شہادتیں موجود ہیں کہ مہاجرین اور ان کے اعیان مدینہ میں اپنا کافی وقت تجارتی مصروفیات میں گزارا کرتے تھے[۵]۔ قریش

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲) جوڑیں۔ اس صورت حال کا نتیجہ صلح حدیبیہ کی صورت میں ظاہر ہوا جس کے ذریعے سے پورا عرب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زیر نگیں ہوگیا دیکھیے: حمید اللہ: عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۲۲۹،

[۱] تاریخ طبری ص ۱۱۲۷، "وکانت قریش قوماً تجاراً"

[۲] LAMMENS: ISLAM, BELIEFS & INSTITUTIONS P. 15

[۳] SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA.

[۴] "قال عبد الرحمن بن عوف لسعید بن ربیع هل من سوق فیه تجارۃ"، وفی روایۃ اخری "دلنی علی السوق" (حضرت عبد الرحمن بن عوف مہاجر نے سعید بن ربیع انصاری سے کہا کہ مدینہ کی تجارتی منڈی کا پتہ بتاؤ۔ دوسری روایت میں ہے کہ مجھے منڈی دکھادو) صحیح البخاری مع شرح فتح الباری لابن حجر العسقلانی، کتاب البیوع، باب ذکر فی الاسواق ۴/ ۲۴۸

[۵] عن ابی ہریرۃ ان اخوتی من المہاجرین کان یشغلهم الصفق بالسوق (ابو ہریرہ کہتے ہیں میرے مہاجر بھائی منڈی میں کاروبار میں مشغول رہتے تھے) بخاری ۲/ ۲۴۰؛ "قال عمر اخفی علی هذا من امر رسول الله الهانی الصفق بالاسواق یعنی الخروج الی التجارۃ"
(باقی صفحہ ۱۴ پر)

Marfat.com

کے اس تجارتی رجحان کے پیش نظر یہ امر کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں رہتا کہ وہ جب فوجی اور جنگی مہموں پر نکلتے تھے تب بھی اپنے ساتھ سامان تجارت لینا نہیں بھولتے تھے[1]

اس طرح مکہ، جس کی آغوش میں ایک متفق علیہ واجب الاحترام عبادت گاہ تھی اور جہاں سے تجارتی قافلے شمال و جنوب کو جاتے رہتے تھے ایک بہت بڑی اور نہایت مصروف کاروباری جدوجہد کا مرکز بن گیا[2] تجارتی قافلوں کی آمد و رفت کے اوقات و مواقع قریب آجاتے تو اہل مکہ کی دلچسپی، ذوق و شوق اور مصروفیت کی تھاہ نہ ملتی عورتیں تک تجارت میں حصہ لیتی تھیں اور اپنا روپیہ کاروبار میں لگاتی تھیں۔ وہ قافلہ جو ابوسفیان کی قیادت میں تھا اور جس پر حملہ کرنے کا ارادہ مسلمانوں نے کیا تھا اور جو آخرکار جنگ بدر کا باعث بنا صد فیصد منافع کما کر لوٹا تھا اور مکہ کا کوئی فرد بشر ایسا نہ تھا جس کا کچھ نہ کچھ روپیہ اس میں نہ لگا ہوا ہو[3] اہل مکہ کی زندگی میں اس طرح سرمایہ کی اہمیت میں روز افزوں اضافہ ہوتا چلا گیا اور وہ ان کی زندگی کا ایک ناگزیر عنصر بن گیا حتیٰ کہ ان کی تمام تر توجہ اس کے حصول، بہم رسانی اور گردش پر لگ گئی۔ لامنس نے ان عربوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳) (حضرت عمر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات مجھے معلوم نہ ہو سکی بنڈی کے کاروبار نے (جس سے آپ کا مطلب تجارت کے لیے باہر جانے سے تھا) مجھے اس سے غافل کر دیا) بخاری ۴/۲۵۴؛ حضرت ابوبکر بھی تاجر تھے۔ مدینہ کے نواح میں سُنح میں آپ کا کپڑے کا کارخانہ تھا: دیکھئے ابن سعد: طبقات ۳/۱۳۰؛ حضرت عثمان بنو قینقاع کی منڈی میں کاروبار کیا کرتے تھے دیکھئے مسند احمد ۴/۲۰۰

[1] SHORTER ENEYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

[2] BELL: INTRODUCTION TO THE QURAN P.7 ؛ "سیرت اور حدیث کے لٹریچر کو غور سے دیکھنے سے قاری کے ذہن کے سامنے اس زبردست تجارتی کاروبار کی پوری تصویر آجاتی ہے جو مکہ کی بے آب و گیاہ اور بنجر وادی کے گوشہ گوشہ سے پھوٹا پڑتا تھا" دیکھئے SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF SLAM: MECCA

[3] ابن سعد: الطبقات الکبیر جلد اول دیکھئے: بدر؛ SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

Marfat.com

کی کاروباری جدوجہد کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

"ایسے معاشرے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا جس میں سرمایہ مکے سے زیادہ مستعدی سے گردش کر رہا ہو۔ کاروباری فرد سرمائے کی ذخیرہ اندوزی اور اسے صندوقوں میں بند کر کے رکھنے میں مصروف نہ تھا۔ اسے سرمائے کی بنیادی بار آوری یعنی قرضے کے وصفِ خصوصی پر انتہائی مکمل اعتماد تھا۔ مضاربت کو بھی لوگ بہت پسند کرتے تھے جس میں سرمایہ کار عموماً نصف منافع کا حصہ دار ہوتا تھا۔ ان اداروں کی بدولت چھوٹی سے چھوٹی رقم تجارت میں لگائی جاسکتی تھی یہاں تک کہ ایک طلائی دینار یا نصف دینار تک۔ یہ لچکدار نظم معیشت معاشی حیثیت سے گرے پڑے لوگوں کو بھی تجارتی کاروبار میں حصہ لینے پر اُبھارتا تھا"[1]

یہ ظاہر ہے کہ مکے جیسی مرکزی تجارتی جگہ نے رفتہ رفتہ ایک قسم کے بنکنگ شہر اور کلیرنگ ہاؤس کی خصوصیات اپنے اندر پیدا کر لی ہوں گی اور اس طرح کے مبادلات، کاروبار اور تنظیم سے متعلق ادارے اور رواج بھی آہستہ آہستہ وجود میں آگئے ہوں گے۔[2] اس طرح کے حالات کے تحت یہ فطری سی بات تھی کہ اہل مکہ میں سود کے لین دین کا ایک عام رواج ہوگیا تھا[3] جب قرآن مجید نے ربا کو حرام اور قبیح قرار دیا تو قریش نے اس پر اعتراض اس

---

[1] لامنس کا مقالہ "مکہ" SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM:

[2] ایضاً

[3] "وقت کی تحدید اور سود کی ادائیگی پر مشتمل لین دین اور سٹہ کا کاروبار مکے کے انتہائی ترقی یافتہ تجارتی تنظیم کا بنیادی عنصر تھا۔"

SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: ARTICLE ON "RIBA" BY SCHACHT (LAMMENS - LAMACQUE A LAVEILLE DE I HEGIRE. P. 139).

Marfat.com

دلیل کے ذریعے کہا کہ سودی لین دین بھی ایک قسم کی تجارت ہی ہے جس میں سرمایہ کا معاوضہ یا بدل لیا جاتا ہے اور سرمائے کو کرائے پہ چلایا جاتا ہے[51] وہ کہتے تھے کہ انھیں ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا کہ سرمائے پہ بڑھوتری یا تو نفع کی صورت میں شروع ہی میں لے لی جائے جیسا کہ تجارت میں ہوتا ہے یا کچھ عرصے بعد لی جائے یعنی جب رقم واجب الادا ہو جائے تو اس کے انتظار کے عوض میں سود کی شکل میں اصل رقم کے علاوہ کچھ اور بھی وصول کر لیا جائے[52] چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ "وقت کی تحدید اور سود کی ادائیگی کی پیشگی شرطوں پر مشتمل لین دین اور ہر قسم کے سٹے کا کاروبار مکہ کی انتہائی ترقی یافتہ تجارتی تنظیم کا بنیادی عنصر تھا[53]" ربوی کاروبار بھی ان کے نزدیک ایک تجارتی کاروبار تھا اور ربا بیع و شرا کی طرح مبادلے کا ایک ذریعہ تھا[54] قریش نے اس سودی کاروبار کو بہت اونچے معیار تک ترقی دی تھی۔ وہ صرف اپنے قبیلے والوں کو ہی نہیں حجاز کے دوسرے شہروں کے باشندوں کو بھی سودی قرضے دیتے تھے۔ سود کی حرمت سے پہلے حضرت عباس ابن عبد المطلب اور خالد بن ولید نے باہم مشترکہ سرمائے سے ایک کمپنی سی قائم کر رکھی تھی جس کا خاص کاروبار سود پہ روپیہ چلانا تھا۔

---

[51] سورہ بقرہ آیت "قالوا انما البیع مثل الربوٰا" (ان کا کہنا تھا کہ سود تو بس بالکل سوداگری کی مانند ہے)؛ نیز دیکھیے الآلوسی: روح المعانی ۳/۴۳ "واراد وانظمهما فی سلک واحد لافضائهما الی الربح الا انهم جعلوا الربا اصلاً فی الحل وشبهوا البیع به روما للمبالغة" (ان کا مطلب تھا کہ ربح اور ربا دونوں ایک ہی سلسلے کی چیزیں ہیں بلکہ انھوں نے ربا کو حلت میں اصل قرار دیا اور تجارت کو اس سے تشبیہ دی جس سے مقصد مشابہت باہمی میں مبالغہ کا اظہار تھا)

[52] ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵ "وکان اهل الجاهلیة اذا حل دینه علی غریمه طالبه فیقول زدنی فی الاجل وازیدک فی المال فیفعلان ذلک ویقولون سواء علینا الزیادة فی اول البیع بالربح وعند المحل لاجل التاخیر"

[53] SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM-ARTICLE ON RIBA.

[54] تفسیر طبری ۳/۶۶ "کان ربا یتبایعون به فی الجاهلیة"

Marfat.com

ان حضرات کا کاروبار مکے تک محدود نہ تھا۔ طائف کے باشندوں کو وہ مستقل قرضے دیا کرتے تھے خاص کر بنو عمرو بن عمیر کو جو قبیلہ بنو عوف کی ایک شاخ تھے[1]۔ حضرت عثمان بھی ان مالدار تاجروں میں سے تھے جو زبردست پیمانے پر سودی کاروبار کرتے تھے[2]۔ بدر کے تجارتی کارواں کے منتظمین خصوصی وہ لوگ تھے جنھوں نے کارواں میں ہزاروں دینار تجارت میں لگانے کے علاوہ اپنا سرمایہ مختلف سودی کاروبار میں پھیلا رکھا تھا[3]۔

مستند مآخذ سے جو تفاصیل ہمیں ملتی ہیں ان کے ذریعے جاہلیت میں مروج ربا کی صورتوں اور قسموں کی تعیین بڑی وضاحت سے کی جا سکتی ہے۔ ہمیں یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ اس زمانے کے عرب سودی کاروبار دو موقعوں پر کیا کرتے تھے۔ ایک تو قرضہ دیتے وقت، دوسرے خرید و فروخت کرتے وقت۔ پہلی صورت میں یعنی قرضوں کی صورت میں روپیہ ایک مقررہ وقت تک کے لیے مشروط اضافے کے عوض[4] دیا جاتا تھا۔ یہ اضافہ کبھی تو وصف کی صورت میں ہوتا تھا[5] اور کبھی مقدار کی[6]۔ اضافے کی شرح کا تعین فریقین کی باہمی رضامندی سے[7] قرضے کی رقم اور ادائیگی کی مدت[8] کے مطابق ہوتا تھا۔ یہ مشروط اضافہ معاہدے کے مطابق ماہانہ قسطوں یا مدت[9] مقررہ

---

[1] تفسیر طبری ۳/۶۶؛ السیوطی: الدر المنثور ۱/۳۶۶؛ تفسیر خازن ۱/۲۰۳

[2] تاریخ طبری ص ۱۷۵۳

[3] SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

[4] جصاص الرازی: احکام القرآن ۱/۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۴

[5] امام مالک: المؤطا مع المصفی شرح الموطا از شاہ ولی اللہ دہلوی ۱/۳۵۶، باب من سلف سلفا فلا یشترط افضل منہ

[6] ایضاً

[7] جصاص الرازی: احکام القرآن ۱/۵۵۱

[8] ایضاً

[9] امام رازی: تفسیر کبیر ۲/۳۷۱

Marfat.com

کے اختتام پر یک مشت ادائیگی[۱] کی صورت میں دیا جاتا تھا۔ اگر قرضدار وقت مقررہ پر ادائیگی نہ کر سکتا تھا تو اصل مع سود کو دوگنا کر دیا جاتا تھا اور قرضدار کو مزید مہلت دے دی جاتی تھی[۲] لیکن ماہانہ قسطوں والی صورت میں عدم ادائیگی کی شکل میں قسط کی رقم میں اضافہ کر دیا جاتا تھا اور مدت ادائیگی اور بڑھا دی جاتی تھی[۳]

دوسری صورت میں یعنی بیوع کے وقت سودا ادھار فروخت کیا جاتا تھا اور قیمت کی ادائیگی کے لیے وقت مقرر کرنے کے ساتھ ساتھ سود کی شرح بھی مقرر کر دی جاتی تھی۔ اگر خریدار مدت مقررہ پر ادائیگی نہ کر سکتا تو مزید مہلت سود کی رقم بڑھا کر دے دی جاتی تھی[۴]

ہمارے پاس اس امر کے قوی دلائل قرائن موجود ہیں کہ مذکورہ دونوں موقعوں پر جس قسم کے سود کا کاروبار یا لین دین کیا جاتا تھا وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے یوژری ہی نہیں کمرشل انٹرسٹ بھی ہوتا تھا۔ سب سے پہلے ہم قرضوں کے معاملے کو لیتے ہیں۔ یہ اچھی طرح واضح ہو چکا ہوگا کہ زمانۂ جاہلیت میں ربا اہلِ حجاز بالخصوص باشندگان مکہ و طائف کی معاشی زندگی کا انتہائی اہم عنصر تھا۔ یہ وہ سنگِ بنیاد تھا جس پر ان کی تمام تر معاشی تعمیر اٹھتی تھی۔ اُس زمانے کے سماجی اور تجارتی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے اور لوگوں کے ذہنی رجحانات کے پیش نظر ایک آدمی یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہے کہ پیداواری قرضے اس دور میں نہ صرف رائج بلکہ اس قوم کی معاشی زندگی کے لیے قطعاً ناگزیر رہے ہوں گے۔ اتنے شدید تجارتی تنافس اور جدوجہد اور سرمائے کے حصول، اسے کھپانے اور مزید منافع حاصل کرنے کی اندھی دوڑ میں جس کا مشاہدہ ہمیں اس دور

۱ۃ تفسیر طبری ۶۲/۳

۲ۃ تفسیر طبری ۵۵/۴؛ بیہقی: السنن الکبریٰ ۲۷۵/۵، کتاب البیوع، ابواب الربا؛ THE SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: مقالہ ربا از شاخت

۳ۃ الرازی: التفسیر الکبیر ۳۷۱/۲ ۴ۃ تفسیر طبری ۶۲/۳

Marfat.com

کے مکے میں ہوتا ہے، اس شہر کے تجارت پیشہ باشندوں کے لیے یہ یقیناً ناگزیر ہو گیا ہو گا کہ وہ کاروانوں میں لگانے کے لیے اپنے سے زیادہ مالدار تاجروں سے قرضے لیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لیے بڑی رقموں کا حصول بغیر سود کے ان کے لیے ناممکن رہا ہو گا۔ قریش اور اہل طائف کے معاشی اور تجارتی تعلقات اس سلسلے میں نہایت پرمعنی ہیں اور ان سے اس بات کے واضح اشارے ملتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان پیداواری قرضوں کے لین دین کا وجود رہا ہو گا۔ جیسا کہ سطور بالا میں بتایا گیا مکہ اور طائف حجاز کی تجارت اور کاروبار کے دو خاص مراکز تھے۔ دونوں نے سودی لین دین کو خصوصی کاروبار کی حیثیت سے ترقی دے کر اپنایا تھا۔ ان کے درمیان قرض اور ربا کے لین دین کے گہرے تعلقات تھے۔ بنو مغیرہ اور ثقیف کے باہمی تعلقات اور قریش کے بطون میں بنو مغیرہ کا سماجی مقام یہ سب اس سلسلے میں خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔

قریش کا قبیلہ دو شاخوں میں منقسم تھا: قریش البطاح اور قریش الظواہر[1]۔ البطاح قریش کی وہ شاخ تھی جو قصی[2] کی قیادت میں مکے کی اصل وادی میں داخل ہو کر، جو دو پہاڑوں یعنی جبل ابو قبیس اور جبل الاحمر کے درمیان واقع تھی، اس پر قابض ہو گئی تھے۔ قریش البطاح زیادہ معزز سمجھے جاتے تھے اور ان کا سماجی مرتبہ قریش الظواہر سے زیادہ بلند تھا جو وادی مکہ کے اردگرد بسے ہوئے تھے[3]۔ بنو مغیرہ بنو مخزوم کی ایک شاخ

---

[1] دیکھیے محمد ابن حبیب: کتاب المحبّر ص ۱۶۷، ۱۶۸۔ قریش البطاح ان بطون پر مشتمل تھا: بنو عبد مناف، بنو عبد الدار، بنو عبد العزیٰ، بنو عبد بن قصی بن کلاب، بن تیم بن مرّہ، بنو مخزوم بن یقظہ بن مرّہ، بنو سہم، بنو جمح، بنو عدی بن کعب، بنو حسل بن عامر بن لوی، بنو ہلال، بنو زہرہ بن کلاب۔

قریش الظواہر کے بطون یہ ہیں: بنو معیص، تیم الادرم، بنو محارب و حارث باستثناء بنو ہلال۔

[2] قصی کے کارناموں کے لیے دیکھیے: حمید اللہ: عہد نبوی میں نظام حکمرانی، باب دوم۔

[3] دیکھیے لسان العرب: بطح اور ظہر: قریش الظواهر الذین ینزلون ما حول مکۃ. قال: فلو

تشهدنی من قریش عصابة　قریش البطاح لا قریش الظواهر　الازهری

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰ پر)

تھے جو قریش البطاح[۵۰] ہی کا ایک بطن تھا۔[۵۱] بنو مغیرہ نے جاہلیت اور اسلام دونوں میں بڑے بڑے آدمی پیدا کیے۔ ام المومنین حضرت ام سلمہ؛ ولید بن مغیرہ، قریش کے مشہور منصف جن کا لقب "العدل" تھا؛ ہشام بن مغیرہ، ابو جہل کا باپ، جس کی قریش اس درجہ عزت کرتے تھے کہ اس کی موت کو سن کے طور پر اختیار کر لیا گیا تھا؛[۵۲] اس کا ایک بیٹا الحارث جو اجواد الجاہلیۃ (جاہلیت کے فیاض ترین لوگوں) میں شمار کیا جاتا تھا؛ اس کا دوسرا بیٹا ابو جہل جس کا نام ہی اس کے تعارف کے لیے کافی ہے؛ خالد بن ولید، مشہور جنرل جنھوں نے سیف اللہ کا لقب پایا؛ ابو بکر بن عبد الرحمٰن جو مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک تھے، یہ سب بنو مغیرہ ہی کی چند مشہور ہستیاں ہیں۔[۵۳] جیسا کہ اوپر بتایا گیا ایک طرف تو یہ معزز تجارت پیشہ قبیلہ ثقیف کے بنو عمرو بن عمیر بن عوف سے مستقل قرض لیا کرتا تھا۔[۵۴] دوسری طرف بنو مغیرہ کے سرمایہ دار جنھوں نے سودی کاروبار

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹) ابن الاعرابی: قریش البطاح هم الذین ینزلون الشعب بین اخشبی مکة وقریش الظواهر الذین ینزلون خارج الشعب واکرمهما قریش البطاح والاخشبان الجبلان المطیفان بمکة وهما ابو قبیس والاحمر نیز دیکھیے شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام بکہ

۵۰ محمد بن حبیب: المحبر ص ۱۶۷ سموا الابطحیین لانهم دخلوا مع قصی البطاح؛ لسان العرب: بطح، قریش البطاح الذین ینزلون باطح مکة وابطحائها

۵۱ ابو عبد اللہ المصعب الزبیری: نسب قریش ص ۳-۸، ۲۹۹، ۳۰۰، نیز دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب

۵۲ جیرہ بن عبد اللہ بن عامر بن سلمہ بن قشیر کے مرثیے سے جو اس نے ہشام کے لیے لکھا اس جذبۂ احترام کا اظہار ہوتا ہے جو قریش ہشام کے لیے دل میں رکھتے تھے۔

فاصبح بطن مکة مقشعرا … کان الارض لیس بها هشام

۵۳ اس قبیلے کی مشہور ہستیوں کے تفصیلی حالات کے لیے: دیکھیے محمد بن حبیب: کتاب المحبر ص ۸۳، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۶۰، ۱۶۱ وغیرہ نیز الزبیری: نسب قریش وابن حزم: جمہرۃ انساب العرب۔

۵۴ تفسیر ابن جریر طبری ۳/۶۶ "کانت بنو عمرو بن عمیر بن عوف یاخذون (باقی صفحہ ۲۱ پر)

Marfat.com

کے لیے مشترکہ کمپنیاں تک قائم کر رکھی تھیں[۵۱] اور ان کے علاوہ قریش کے دوسرے قبائل بھی انھیں بنو عوف کو مستقل قرضے بھی دیا کرتے تھے جو خود قریش کو قرضے دیا کرتے تھے اور جن کا اصل کاروبار سودی لین دین تھا۔[۵۲]

ان دو قبیلوں کے قرضوں کے لین دین کے باہمی تعلقات، جن کی معاشی بنیادیں ربا اور تجارت پر استوار تھیں، اور جو ان دو اہم تجارتی مرکزوں سے تعلق رکھتے تھے جن میں سے ایک کی حیثیت بنک کاری کے مرکز کی تھی، ہمیں اس ناگزیر نتیجے پر پہنچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ ان دونوں شہروں کے باشندوں کے قرضے یقیناً بہت بڑی حد تک پیداواری نوعیت کے رہے ہوں گے۔ مذکورہ بالا سماجی حالات اور معاشی رجحانات وکیفیات کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد بھی اس پر بضد ہونا کہ یہ قرضے محض صرفی نوعیت کے تھے بچوں کی سی بات معلوم ہوتی ہے۔ یہ بات عقل و فہم سے بعید ہے کہ ایک ایسی قوم نے جس کی گزران محض تجارت اور کاروبار پر ہو اور سودی لین دین کے بارے میں وہ کسی پابندی کی قائل بھی نہ ہو، سرمائے کی فراہمی کے ایک بڑے ذریعے یعنی سودی قرض سے کلیتہً پرہیز و اجتناب کیا ہو حالانکہ اس سے سرمایہ داروں کو زیادہ سے زیادہ روپیہ سود پر پھیلانے کے شوق کو بھی مہمیز ہوتی ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۰) الربا من بنی المغیرۃ وکانت بنو المغیرۃ یربون لہم فی الجاھلیۃ فجاء الاسلام ولہم علیھم مال کثیر"؛ السیوطی: الدر المنثور ۱/۳۶۶؛ رشید رضا: تفسیر المنار ۳/۱۰۳

[۵۱] ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۶۵

[۵۲] تفسیر طبری ۳/۶۲؛ السیوطی: الدر المنثور ۱/۳۶۶ "روی ابن جریر عن السدی وایضاً ابن المنذر وابن ابی حاتم عن السدی ان الآیتین نزلتا فی العباس ورجل من بنی المغیرۃ کانا شریکین فی الجاھلیۃ سلفا الی اناس من بنی ثقیف من بنی عمرو وھم بنو عمرو بن عمیر فجاء الاسلام ولھما اموال عظیم فی الربا"

Marfat.com

بیع و شرار کے سودی معاملات پر نظر ڈالی جائے تو یہ بات قرضوں سے بھی زیادہ وضاحت سے سامنے آتی ہے۔ پیداواری قرضوں اور تجارتی سود کے چلن کی تائید کاروبار کی ان صورتوں کی موجودگی کی تاریخی شہادتوں سے ملتی ہے جن کی بنیاد ہی ادھار خرید و فروخت پر تھی۔ لوگوں کے ذہنوں میں یہ ایک عام مغالطہ ہے کہ عرب جاہلیت میں صرف محتاج اور غریب ہی قرضے لیا کرتے تھے یا صرف صرفی مقاصد کے لیے ادھار خریدا کرتے تھے۔ اس کے برخلاف حقیقت یہ ہے کہ زبردست تجارتی جدوجہد اور ربا کے انتہائی ترقی یافتہ ادارے نے بیوع اور شرکت کی ایسی صورتوں کو جنم دیا تھا جن کا انحصار صرف قرض اور ادھار پر تھا۔ قرض اور ادھار خریداری کا مطلب جاہلیت میں ہرگز یہ نہ تھا کہ خریدار لازمی طور سے غریب و محتاج ہو۔ اس نقطۂ نظر کی تردید صحیح بخاری کی ایک حدیث سے بڑے واضح طور سے ہوتی ہے جو کتاب البیوع میں ملتی ہے۔ یہ حدیث ہمیں بتاتی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایسے قرضخواہ کے طرز عمل کی تعریف فرمائی ہے جو خوشحال اور مالدار کو مہلت دیتا ہے[1]۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ صرف غریب ہی قرض خرید و فروخت نہ کرتے تھے۔ اس زمانے کے عربوں نے ایک دستور قرض خریدنے کا اور بقایا کی ادائیگی میں مہلت کے عوض سود ادا کرنے کا بنا لیا تھا[2]۔ وہ قرض فروخت بھی کرتے تھے اور اس صورت میں قیمت پیشگی ادا کر دی جاتی تھی اور مال پر قبضہ ایک وقت مقررہ تک کے لیے ملتوی کر دیا جاتا تھا[3]۔ انھوں نے اس کو اتنی ترقی دی تھی کہ نہ صرف رقم کی وصولیابی

---

[1] صحیح بخاری مع شرح فتح الباری لابن حجر، کتاب البیوع، باب من انظر موسرا ۴/۲۶۰؛ موسر کی تعریف کے لیے علاوہ فتح الباری ۴/۲۶۰ کے بدرالدین عینی کی عمدۃ القاری شرح بخاری ۵/۲۳۴ بھی دیکھیے۔ عینی نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

[2] ابوحیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵

[3] قرآن مجید: سورہ بقرہ: 'یا ایھا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ'؛ برھان الدین علی المرغینانی: الھدایہ ۳/۹۳ باب السلم؛ شاہ ولی اللہ دہلوی: المسوی شرح الموطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳ پر)

52908

Marfat.com

کو ملتوی کیا جاتا تھا بلکہ بسا اوقات فروخت شدہ مال کو بھی بیع و شرا کے وقت قبضے میں نہیں لیا جاتا تھا بلکہ دونوں کو کسی متعین وقت تک کے لیے ملتوی کر دیا جاتا تھا۔[1] مزید یہ کہ جو مال اس طرح بیچا جاتا تھا خریدار اسے قبضے میں نہ لینے کے باوجود کسی اور خریدار کے ہاتھ ادھار فروخت کر دیتا تھا اور وہ اگلے خریدار کے ہاتھ اور اس طرح یہ مال کسی کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی متعدد بار بیچا اور خریدا جا چکتا تھا اور یہ سارا کاروبار ادھار ہوا کرتا تھا۔[2] اور ظاہر ہے کہ ادھار کے اس سودے میں سودی لین دین بھی ساتھ ساتھ چلتا تھا۔ اس طرح کے بیع و شرا کو بیع الکالی، بالکالی یا بیع الدین بالدین کہا جاتا تھا۔ اسلام نے اس کی ممانعت کر دی۔[3]

عرب قبل اسلام میں شرکت کی جو صورتیں رائج تھیں اور ہم تک پہنچی ہیں ان میں سے جن کو اسلام نے بھی جائز تسلیم کیا ایک شرکت وجوہ بھی ہے۔[4] اس کا مطلب یہ تھا کہ دو یا دو سے زیادہ آدمی جن کے پاس تجارت میں لگانے کے لیے سرمایہ نہ ہوتا تھا باہم شرکت کا ایک عقد کرتے تھے اور پھر اپنی ساکھ اور اعتبار اور اپنے سماجی مقام کے بل پر ادھار

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲) کتاب البیوع، باب یجوز ان یسلف الطعام" فی المنهاج یشترط فیه تسلیم راس المال وکون المسلم فیه دینا ویصح حالا و مؤجلا"؛ الزیلعی: نصب الرایہ فی احادیث الہدایۃ: بخاری نے عبداللہ بن ابی سے روایت کیا ہے کہ" اناکنا نسلف علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وابی بکر و عمر" (حاشیۃ الہدایۃ: مولوی عبدالحی فرنگی محلی ۳/۹۳)

[1] الشوکانی: نیل الاوطار ۵/۱۶، باب النهی عن بیع الدین بالدین "هو بیع النسیئة بالنسیئة کذا نقله ابوعبید فی الغریب وکذا نقله الدارقطنی عن اهل اللغة وروی البیهقی عن نافع قال هو بیع الدین بالدین"

[2] امام مالک: الموطا، کتاب البیوع، باب لا یجوز بیع مالیس عنده عینا ۱/۳۳۷

[3] الشوکانی: نیل الاوطار ۵/۱۶

[4] شاہ ولی اللہ دہلوی: حجۃ اللہ البالغہ ۲/۳۴۲، ۳۴۳ " اما المعاونة فهی انواع ایضاً: المضاربة، والمفاوضة، والعنان، وشرکة الصنائع، وشرکة الوجوه، والوکالة"

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴ پر)

Marfat.com

خرید کر اسے فروخت کرتے تھے اور جو منافع ہوتا تھا اسے آپس میں برابر برابر بانٹ لیتے تھے[۵۱] اس طرح شرکت وجوہ کی بنیاد ادھار خریداری پر ہوتی تھی۔ یہ کہنے کی کوئی خاص ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ مکے کے سماج میں جہاں لوگوں کی گھٹی میں سود پڑا ہوا تھا اس طرح کی ادھار خریداری میں سودی لین دین ضرور شامل ہوتا تھا[۵۲]

ادھار اور قرض خرید و فروخت کے مذکورہ ترقی یافتہ اداروں کی موجودگی کے تاریخی شواہد کے پیش نظر ہمیں اس بات میں شک کرنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا کہ پیداواری قرضے، قرض خرید و فروخت کے معاملات، اور ان سب پر سود، جسے ہم آج کل کمرشل انٹرسٹ، کہتے ہیں، یہ سب چیزیں قبل اسلام کے حجازی باشندوں خاص کر اہل مکہ کی معاشی زندگی کے اتنے عام اجزاء اور مروجہ چلن میں سے تھیں کہ یہ بات ان کے حاشیۂ خیال میں نہ آتی تھی کہ بیع اور ربا کے درمیان کسی قسم کا کوئی فرق بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جب قرآن نے بتایا کہ ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے تو انھیں اس سے انکار کرنا پڑا اور قرآن کے موقف پر انھیں سخت تعجب ہوا[۵۳]۔ یہی وجہ ہے کہ لامنس کا مطالعہ اسے اس نتیجے پر لے گیا کہ

مکے کا تاجر سرمایہ کار سے مختلف کوئی دوسری ہستی نہ تھا۔ اس کا سامان

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳) والمساقاة، والمزارعة، والمخابرة، والاجارة؛ وهذه عقود كان الناس يتعاملون بها قبل النبي صلى الله عليه وسلم فلم يكن منها محلا للمناقشة غالبا ولم ينه عند النبي صلى الله عليه وسلم فهو باق على اباحة داخل في قوله "المسلمون على شروطهم"

[۵۱] ابن عابدین شامی: رد المحتار علی الدر المختار ۳/۳۵۹

[۵۲] ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵

[۵۳] قرآن مجید: سورہ بقرہ: آیت ۲۷۵: "الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا۔"

Marfat.com

تجارت، سرمایہ اور روپیہ ہی تھا۔ موقع پڑنے پر وہ اپنا سرمایہ کاروبار میں لگاتا تھا اور بڑے بڑے کاروانوں کو ترتیب و انتظام دیتا تھا۔ اس کے ساتھ کاروانوں کے سالاروں، تاجروں، آڑھتیوں اور گماشتوں کو ان کے کاروبار کے لائق روپیہ بھی قرض دیتا تھا۔"[1]

ظہور اسلام کے بعد عرب کے پورے معاشی رجحان میں ایک بنیادی تغیر رونما ہوا اور معاشی اور تجارتی زندگی کو ایک بالکل دوسری اساس پر تعمیر کیا گیا۔ اسلام سے پہلے سارے معاشی نظام کی ریڑھ کی ہڈی "ربا" تھا جس کا نتیجہ یہ تھا کہ سرمایہ دار کو کسی قسم کا کوئی خطرہ (RISK) برداشت نہیں کرنا پڑتا تھا اس کا کام صرف اتنا تھا کہ روپے کو سودی کاروبار میں لگائے اور اطمینان سے اس کی بارآوری کا انتظار کرتا رہے۔ اسلام نے ربا کو حرام اور ممنوع قرار دے کر اس تصور اور تعامل پر کاری ضرب لگائی اور معاشی جدوجہد میں خطرے (RISK) کے عامل کو داخل کر دیا۔ اس قرآنی اعلان "احل اللہ البیع وحرم الربوا" کی اہمیت صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ اس کے ذریعے سے بیع حلال اور ربا حرام قرار پایا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس نے سرمایہ، کاروبار، تجارت اور شرکت کے معاشی تصورات کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ اسلام نے کاروبار اور تجارت کی ہمت افزائی کی[2] اور ساتھ ہی قرض دینے کے جذبات کو بھی ابھارا[3]۔ ان باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی دور میں غیر سودی پیداواری قرضوں کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ ذیل میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن میں کسی نہ کسی صورت میں پیداواری قرضوں کا لین دین ہوا۔

---

[1] SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

[2] زکی الدین عبدالعظیم المنذری: الترغیب والترہیب، الترغیب فی الاکتساب [illegible]

[3] مسند احمد: مسند عبداللہ بن مسعود، حدیث ۳۹۱۱ : "عن ابن مسعود ان النبی قال ان [illegible] (ای القرض) یجری مجری شطر الصدقۃ"؛ ابن ماجہ: [illegible] باب القرض "ما من مسلم یقرض مسلما قرضا مرتین الا کان کصدقتھا مرۃ" [illegible]

Marfat.com

امام مالک نے موطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو بیٹوں، عبداللہ و عبیداللہ، کا واقعہ اس طرح روایت کیا ہے کہ جب یہ دونوں حضرات عراق سے ایک لشکر کے ساتھ واپس ہو رہے تھے تو ان کی ملاقات حضرت ابو موسی اشعری گورنر بصرہ سے ہوئی حضرت ابو موسی نے ان حضرات کی مدد کی نیت سے ان کے سامنے ایک تجویز رکھی۔ تجویز یہ تھی کہ حضرت ابو موسی ایک گراں قدر رقم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بھیجنا چاہتے تھے جو وہاں بیت المال میں جمع کی جانی تھی۔ بجائے اس کے کہ آپ براہ راست وہ رقم بیت المال کو ارسال کریں حضرت عمرؓ کے صاحبزادوں کو قرض دے دی تاکہ وہ عراق سے سامان تجارت خرید کر اسے مدینہ میں فروخت کر دیں جو نفع ہو اسے اپنے پاس رکھیں اور قرض لی ہوئی رقم حضرت عمرؓ کو واپس کر دیں۔ دونوں بھائیوں نے یہ تجویز منظور کر لی۔ اگرچہ حضرت عمرؓ نے معاملے کو اس صورت میں تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اسے مضاربت کی شکل دے دی تاہم اس واقعے سے یہ بات نہایت وضاحت سے معلوم ہو جاتی ہے کہ مذکورہ رقم صراحتاً محض تجارت کے لیے قرض دی گئی تھی کسی اور مقصد کے لیے نہیں۔ گورنر کے مذکورہ فعل سے یہ نتیجہ نکالنا بھی نامناسب نہ ہوگا کہ اس زمانے میں پیداواری مقاصد کے لیے قرض کے لین دین کا عام رواج تھا[1]

دوسری مثال حضرت زبیر بن العوام کی ہے۔ آپ نہایت کامیاب اور ماہر تاجر تھے[2] اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵) باب الترغیب فی القرض ۲/۱۶۲: "عن البراء بن عازب رضی اللہ عنہما قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من منح منیحۃ لبن او ورق او ھدی زقاقا کان لہ مثل عتق رقبۃ" رواہ احمد والترمذی واللفظ لہ، وابن حبان فی صحیحہ، وقال الترمذی حدیث حسن صحیح، ومعنی قولہ منح منیحۃ ورق: انما یعنی بہ قرض الدرہم۔؛ وعن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: کل قرض صدقۃ، رواہ الطبرانی باسناد حسن والبیہقی۔

۱۔ [illegible] زرقانی، شرح موطا امام مالک [illegible] کتاب القراض؛ بیہقی: السنن الکبری ۶/۱۱۵ کتاب القراض۔

۲۔ [illegible] ۱/۲۰۳

Marfat.com

شام سے کپڑے کی تجارت کیا کرتے تھے[۱] جنگ جمل کے موقع پر آپ کو یہ خیال ہوا کہ شاید عمر وفا نہ کرے چنانچہ آپ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو ہدایت و وصیت کی کہ وہ آپ کا قرضہ ادا کردیں۔ آپ کے انتقال کے بعد حساب کیا گیا تو معلوم ہوا کہ قرضے کی رقم دس لاکھ درہم کے قریب ہوتی ہے۔ عبداللہ کے بیان کے مطابق یہ قرضے ان امانتوں کے علاوہ اور کچھ نہ تھے جنہیں لوگ حضرت زبیر کے پاس رکھنا چاہتے تھے مگر حضرت زبیر انہیں امانت کے طور پر رکھنے کے بجائے قرض لے لیتے تھے۔[۲] اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلامی قانون کے مطابق اگر امانت امین کے پاس سے ضائع یا تلف ہو جائے یا کسی طرح کا نقصان اسے پہنچ جائے اور اس میں نہ تو امین کی لاپروائی کو دخل ہو اور نہ اس نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہو تو اس صورت میں اس پر تاوان لازم نہیں آتا لیکن قرض لی ہوئی رقم کو بہر حال واپس کرنا ہوگا۔ دوسرے یہ کہ امانت کو امین کسی حال میں اپنے استعمال یا تصرف میں نہیں لا سکتا اسے امانت کو بجنسہ واپس کرنا ہوگا مگر قرض لی ہوئی رقم پر اسے پورے مالکانہ حقوق و اختیارات حاصل ہوں گے۔[۳] حضرت زبیر کے اس فعل پر دو مختلف نتائج مترتب ہوتے تھے ایک تو یہ کہ رقم کے مالک کو اپنی رقم کی حفاظت کا پورا یقین ہو جاتا تھا اور رقم کی واپسی ہر حال میں متیقن ہو جاتی تھی۔ دوسرے یہ کہ اس طرح حضرت زبیر کے پاس نہایت معقول مقدار میں روپیہ جمع ہو جاتا تھا جسے وہ آزادی سے کسی بھی تجارت یا کاروبار میں لگا کر اس سے فائدہ اٹھا سکتے تھے۔[۴] گویا اس طرح حضرت زبیر نے ایک قسم کا بنک کاری کا ادارہ قائم کر رکھا تھا۔

---

[۱] سید سلیمان ندوی: ارض القرآن ۲/ ۱۳۰

[۲] صحیح بخاری، کتاب فرض الخمس، باب برکۃ الغازی فی مالہ: "قال عبد اللہ وان کان دینہ الذی علیہ ان الرجل کان یاتیہ بالمال فیستودعہ ایاہ فیقول الزبیر لا ولکنہ سلف فانی اخشی علیہ الضیعۃ" ؛ طبقات ابن سعد حصہ ۳ قسم ۱/ ۷۶

[۳] ہدایہ، کتاب الودیعۃ ۳/ ۲۷۱

[۴] ابن حجر عسقلانی: فتح الباری ۶/ ۱۶۰ " ای ما کان یقبض من احد ودیعۃ الا ان رضی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸ پر)

Marfat.com

پیداواری قرضے کی ایک اور واضح مثال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے واقعے میں ملتی ہے۔ بیہقی نے امام مالک کی سند سے روایت کی ہے کہ علاء بن عبدالرحمٰن بن یعقوب کے دادا نے ان سے بتایا کہ ایک دفعہ وہ حضرت عثمانؓ کے پاس گئے اور انھیں بتایا کہ مال تجارت آگیا ہے۔ ان سے ایک معقول رقم قرض چاہی تاکہ اس کے ذریعے نفع حاصل کر سکیں۔ حضرت عثمانؓ یہ اطمینان کرنے کے بعد کہ انھیں واقعی کاروبار کے لیے رقم چاہیے، رقم انھیں قرض دینے پر رضامند ہوگئے لیکن کیونکہ علاء کے دادا مکاتب تھے اس لیے انھوں نے حضرت عثمانؓ سے یہ درخواست کی کہ وہ رقم قرض دینے کے بجائے بطور مضاربت ان کے حوالے کردیں اور منافع میں پچاس فیصد کی شرکت پر راضی ہو جائیں چنانچہ معاملہ اسی طرح طے ہوگیا اور حضرت عثمانؓ نے مطلوبہ سرمایہ ان کے حوالے کر دیا۔[۱]

پیداواری مقاصد کے لیے قرض کے لین دین کا ایک اور اہم واقعہ ہند کا ہے جس کا ذکر طبری نے اپنی تاریخ میں کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہند بنت عتبہ حضرت عمرؓ کے پاس گئیں اور ضمانت پر چار ہزار درہم کا قرضہ تجارت کے لیے بیت المال سے مانگا۔ بیت المال سے یہ قرضہ ضمانت پر دے دیا گیا۔ ہند ارض کلب کی طرف گئیں اور وہاں اس رقم کو تجارت میں لگایا۔ مدینہ واپس آکر تجارت کے مال کی نکاسی کی مگر کاروبار میں نقصان ہوا۔ انھوں نے حضرت عمرؓ سے درخواست کی کہ کاروبار میں گھاٹے کے پیش نظر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۷) صاحبہا ان یجعلها فی ذمته وکان غرضه بذلك انه کان یخشی علی المال ان یضیع فیظن به التقصیر فی حفظه فرای انه یجعله مضمونا فیکون اوثق لصاحب المال وابقی لمروءته؛ زاد ابن بطال "ولیطیب له ربح ذلك المال"۔ حضرت زبیر کے پاس امانتیں رکھنے والے غریب غرباء نہیں بلکہ نہایت ذی حیثیت وثروت حضرات ہوتے تھے مثلاً حضرت عثمان، عبدالرحمٰن بن عوف، مطیع بن الاسود، ابوالعاص بن الربیع، عبداللہ بن مسعود، مقداد بن عمرو وغیرہ (ابن حجر: ایضاً) [۱] بیہقی: السنن الکبری، کتاب القراض ۱۱۵/۶

Marfat.com

قرضے کی رقم کا کوئی حصہ معاف کر دیا جائے۔ حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر کہ بیت المال عوامی ملک ہے قرض دی ہوئی پوری رقم وصول کر لی[1]۔ یہ واقعہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے کافی اہم ہے کیونکہ اس سے بعض دوررس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ بیت المال کی نوعیت محض خزانے کی نہ تھی بلکہ مناسب ضمانت فراہم کرنے پر وہاں سے قرض روپیہ بھی حاصل کیا جا سکتا تھا۔ ثانیاً لوگ بیت المال سے عموماً قرض لیا کرتے تھے ورنہ چار ہزار کی کثیر رقم قرض لینے کی درخواست اور وہ بھی ایک عورت کی طرف سے ایسی چیز تھی کہ اس پر ضرور کچھ نہ کچھ بحث مباحثہ یا گفتگو ہوتی۔ ثالثاً لوگ اکثر پیداواری قرضے لیا کرتے تھے اور بیت المال ایسے لوگوں کی امداد کیا کرتا تھا[2]۔ رابعاً پیداواری مقاصد کے لیے قرضے لینا اتنی عام بات تھی اور تجارت اور کاروبار اتنے وسیع پیمانے پر رائج تھا کہ عورتیں تک تجارتی کاروبار میں براہِ راست حصہ لیتی تھیں۔ خامساً اور یہ بات سب سے زیادہ اہم بھی ہے کہ پیداواری قرضوں اور صرفی قرضوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا اور کسی صحابی کا یہ خیال نہ تھا حتی کہ حضرت عمرؓ کا بھی نہیں کہ پیداواری قرضوں پر اضافہ ربا نہیں ہے بلکہ ربا صرف صرفی قرضوں پر ہوتا ہے۔ اگر کسی ادنیٰ درجہ میں بھی ایسا ہوتا تو حضرت عمرؓ نہ صرف ضمانت کا مطالبہ کرتے بلکہ قرض دی ہوئی رقم پر اس کے استعمال کے لیے ایک مشروط اضافے کا مطالبہ بھی رکھتے۔ اس طرح اضافہ کا حصول بیت المال کے لیے آمدنی کا

---

[1] تاریخ طبری، ۲۳ھ کے واقعات، ص ۲۷۶۶: "ان هند ابنة عتبة قامت الى عمر بن الخطاب فاستقرضته من بيت المال اربعة آلاف تتجر فيها وتضمنها فاقرضها فخرجت فيها الى بلاد كلب فاشترت وباعت ... فلما اتت المدينة و باعت شكت الوضيعة فقال لها عمر لو كان مالى لتركته ولكنه مال المسلمين"

[2] اس نتیجے کی تائید اس واقعے سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ اپنی موت کے وقت بیت المال کے آٹھ ہزار درہم کے قرضدار تھے۔ اس خطیر رقم کو دیکھ کر اندازہ یہی ہوتا ہے کہ یہ قرضہ بھی غالباً پیداواری مقاصد کے لیے لیا گیا ہوگا۔ دیکھیے ابن سعد: طبقات ۲۶۰/۳

Marfat.com

ایک بڑا ذریعہ ثابت ہوتا اور اس سے قومی دولت میں بڑا اضافہ ہوتا۔ حضرت عمرؓ سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ قومی دولت میں اضافے کے اس اہم اور بڑے ذریعے کو استعمال نہ کرتے۔

پیداواری مقاصد کے لیے قرضے کا لین دین ہمیں اسلامی تاریخ کے بعد کے ادوار میں بھی ملتا ہے۔ فقہ حنفی کی رو سے قاضی فصل خصومات کے علاوہ یتیموں کے اموال و املاک کا نگران و متولی بھی ہے۔ فقہ حنفی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کو چاہیے کہ مذکورہ اموال قرض پر ایسے لوگوں کو دے[1] جو خوش حال اور مال دار ہوں۔[2] اگرچہ اس کا اصل محرک اور مقصد یہ ہے کہ یتیموں کے اموال ضائع ہونے سے محفوظ رہیں اور کسی کی ضمانت میں ہوں تاکہ وصول یابی یقینی ہو جائے[3] کیونکہ قرض دینے کی وجہ سے یہ رقوم جن کی اصل حیثیت امانت کی تھی واجب الادا قرض میں تبدیل ہو جائینگی لیکن اس میں یہ بات بھی مضمر ہے کہ لوگوں کو بغیر دقت اور دشواری کے بلاسودی قرضے مل جاتے ہیں۔ اگر تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ جن کے پاس بے شمار امانتیں رکھی رہتی تھیں، حضرت زبیر بن عوامؓ کی طرح ان رقوم کو امانت کے طور رکھنے کے بجائے قرض کے طور پر رکھتے تھے اور ان رقوم کو تجارت میں لگاتے تھے۔[4] اس طرح

---

[1] "وتقرض القاضي اموال اليتامى ويكتب الصك" هدايه ۲/۱۴۳، باب كتاب القاضي الى القاضي۔

[2] الخوارزمي: الكفاية شرح هدايه (مطبوع على حاشية الهدايه): "ولو كان المستقرض معسراً في الابتداء لا يجوز له ان يقرضه مال اليتيم"

[3] هدايه ۳/۱۴۱: "لان في الاقراض مصلحتهم لبقاء الاموال محفوظة مضمونة"

[4] "قال سفيان بن وكيع بن الجراح قال ابي كان ابوحنيفة عظيم الامانة ومات ابوحنيفة وفي بيته ودائع خمسين الف الف": الكردری: مناقب النعمان ۱/۲۲۰؛ یہ امانتیں کتنی بھاری رقوم پر مشتمل رہی ہوں گی اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ صرف ایک تاجر غنیات نے ایک لاکھ ستر ہزار درہم امام صاحب کی تحویل میں دے رکھے تھے۔

[5] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: مناظر احسن گیلانی: امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی۔

Marfat.com

ایک تو لوگوں کے اموال ہر خطرے سے محفوظ ہو جاتے تھے اور ان کی ادائیگی یقینی ہو جاتی تھی دوسرے امام صاحب کو اپنی زبردست تجارت چلانے کے لیے معقول مقدار میں سرمایہ مل جاتا تھا۔ قاضی ابو یوسف بھی یتیموں کے ان اموال کو جو بحیثیت قاضی ان کی نگرانی میں رہتے تھے، خزانے سے قرض لے کر مضاربت کے اصول پر تجارت میں لگاتے تھے[1]

پیداواری قرضوں کا ثبوت ہمیں سرخسی کی المبسوط میں بیان کردہ ایک حیلہ شرعی کے ذریعے بھی ملتا ہے۔ اس کا تعلق ایسی صورت حال سے ہے جب کہ ایک آدمی کو یہ خوف ہو کہ اگر وہ اپنا مال مضاربت کے تحت دوسرے آدمی کے حوالے کرے گا تو وہ شخص یہ سمجھ کر کہ اس کی حیثیت امین کی ہے اور اس حیثیت میں اگر اس مال کو کوئی ضرر پہنچتا ہے یا وہ ضائع ہو جاتا ہے تو اسے اس کا تاوان ادا نہ کرنا پڑے گا اس مال کے مناسب تحفظ سے تغافل برتے گا اور اس غفلت کے نتیجے میں مال کے مالک کو نقصان پہنچ جائے گا (کیونکہ مضاربت کی صورت میں مال کا مالک قانوناً یہ شرط نہیں لگا سکتا کہ مال ضائع ہو جانے کی صورت میں تاوان محنت کار پر ہوگا)، تو وہ شخص اپنے مال کی حفاظت کے لیے یہ تدبیر اختیار کر سکتا ہے کہ وہ محنت کار کو کل رقم علاوہ چند دراہم کے بطور قرض دے اور بقیہ دراہم کے ذریعے عقد مضاربت کرلے[2]

فقہ کی کتابوں سے بھی ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی سرمایہ کار کسی محنت کار کو مضاربت کے لیے رقم حوالے کرے لیکن شرط یہ قرار دی جائے کہ منافع پورے کا پورا محنت کار کا ہوگا تو یہ عقد مضاربت خود بخود قرض کے لین دین میں تبدیل ہو جائے گا چاہے یہ بات صراحت

---

[1] یزید بن ہارون امام یوسف کی روایت قبول نہیں کرتے تھے وجہ یہ بتاتے تھے کہ ابو یوسف یتیموں کے اموال لے کر مضاربت میں لگا دیتے ہیں اور منافع خود رکھ لیتے ہیں: "انه كان يعطي اموال اليتامى مضاربة ويجعل الربح لنفسه"۔ الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۲۵۸/۱۴؛ ابن حجر نے لسان المیزان میں امام ابو یوسف ... [illegible]

[2] المبسوط ۲۲۶/۳۰

سے نہ بھی لکھی گئی ہو سمجھا یہ جائے گا کہ رقم تجارتی اغراض کے لیے قرض دی گئی۔[1]

متذکرہ صدر مثالوں سے واضح ہو گیا ہو گا کہ سارے تاریخی شواہد یہی بتاتے ہیں کہ پیداواری قرضے عرب قبل اسلام کی تجارتی اور کاروباری زندگی کا نہایت اہم اور ضروری جزو تھے۔ ان کی یہ حیثیت اسلامی دور میں بھی باقی رہی فرق صرف اتنا ہو گیا کہ اب سرمائے کے استعمال کا معاوضہ نہیں دیا جاتا تھا، اور نہ قرض دی ہوئی رقم پر کسی مشروط اضافے کا مطالبہ ہو سکتا تھا۔

یہاں پر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بنیادی غلط فہمی کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو اسلام میں کمرشل انٹرسٹ پر تاریخی بحث و تمحیص کے دوران راہ پا گئی ہے اور جس کی وجہ سے بسا اوقات صحیح نتائج پر پہنچنا دشوار ہو گیا ہے۔

غلطی یہ ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کے معاملے یا پیداواری مقاصد کے لیے قرضے کے لین دین کے دستور کو بین الاقوامی نظام بنک کاری اور بین الاقوامی تجارت و کاروبار سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ ہوتا عموماً یہی رہا ہے کہ وہ حضرات جو قبل اسلام یا ابتدائے اسلام کے دور میں کمرشل انٹرسٹ کے وجود و عدم پر قلم اٹھاتے ہیں وہ قرضے کے مقامی اور انفرادی لین دین کو جدید دور کے انتہائی ترقی یافتہ سودی اداروں سے متمیز نہیں کرتے اور صرف اتنی بات کو پیش کر کے کہ بنک کاری اور سودی کاروبار کے یہ ادارے منظم طور سے سترھویں صدی عیسوی میں وجود میں آئے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ کافی ثبوت اس بات کا ہے کہ اس زیر بحث دور میں کمرشل انٹرسٹ کا وجود نہیں تھا۔ اس بات کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ سودی لین دین کا کوئی بھی مقامی دستور اور عمل کمرشل انٹرسٹ کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے کافی و وافی ہے بشرطیکہ قرضے کے لین دین کا مقصد پیداواری اور کاروباری ہونا ثابت کر دیا جائے۔

اس کے علاوہ قبل اسلام کی تجارت و صنعت میں قرضے اور دَین کا جو حصہ اور اہمیت

---

[1] ہدایہ ۳/۲۵۵ کتاب المضاربۃ: "ولو شرط جمیعہ (ای جمیع الربح) للمضارب کان قرضا"؛ شاہ ولی اللہ دہلوی: مصفّٰی شرح موطا ۲/۳۷: "پس اگر گوید [illegible] علی ان کل الربح لک ظاہر پیش [illegible] آن است کہ قرض باشد [illegible]"

تھی اس کے بارے میں عام طور سے غلط فہمی پائی جاتی ہے۔ ایم۔ ایم پوسٹن[1] (M.M. POSTAN) نے اپنے مضمون CREDIT IN MEDIEVAL TRADE میں قرونِ وسطیٰ میں قرضے کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے نہایت اہم اصولی نکات پیش کیے ہیں اور اس سلسلے کی بعض غلط فہمیاں رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ بات کہ قرونِ وسطیٰ کی تجارت کس حد تک قرضے (CREDIT) کی رہینِ منت تھی معاشی تاریخ کے مطالعے کا کوئی اہم موضوع نہیں بن سکی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسے بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے کیونکہ معاشیات کے مفکرین تو اس پر عرصہ دراز سے کام کرنے میں مصروف ہیں، اسے نظر انداز کرنے کا اصل جرم مورخ کے سر عائد ہوتا ہے۔ مورخ کی غیر موجودگی میں اس میدان میں تصرفِ مطلقہ کے مالک معاشیات کے اربابِ فکر رہے اور انھوں نے تحقیق کی ساری شہادتوں اور حدود و قیود کو بالائے طاق رکھ کر قدرتی طور سے ایسے خیالات پیش کیے جن کو تاریخی حقائق سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ اس طرح کے خیالات کا سرچشمہ بھی وہی چیز ہے جو قرونِ وسطیٰ کی تہذیب کی معاشی ماہیت کے بارے میں اور بھی کتنے ہی مغالطات کا منبع رہی ہے۔ یعنی ارتقاء کے "مراحل" کے بارے میں اندازے۔ جو خیالات علمائے حیاتیات کے HOMO SAPIENS کے بارے میں ہیں اسی طرح کے خیالات انیسویں صدی کے علمائے عمرانیات و معاشیات کے اپنے دور کے بارے میں ہیں کہ وہ ارتقائی عمل کا نقطۂ کمال اور منتہیٰ ہے۔ ان کے نزدیک تاریخ کے مختلف ادوار نوعِ انسانی کے عروجِ مسلسل کے وہ ترتیب وار مرحلے ہیں جن سے قبل تاریخ کی بھونڈی قدامت سے اُن کے زمانے کے ذوفنون کمال کے بام تک پہنچنے کے لیے اسے گزرنا پڑا ہے۔ اس خیال کے پیشِ نظر معاشی مفکرین نے اس

---

[1] E.M. CARUS-WILSON (ED.): ESSAYS IN ECONOMIC HISTORY, LONDON, EDWARD ARNOLD, 1955, PP. 61-87.

Marfat.com

ارتقائی زینے کے متعدد فرضی نمونے اور نقشے تیار کیے ہیں جن میں ہر گزشتہ مرحلہ آئندہ مرحلے سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس میں جدید معاشی نظام کا کوئی نہ کوئی عنصر موجود نہیں ہے یا اگر ہے تو ایک ناترقی یافتہ اور خام شکل میں۔ اب جہاں تک قرضے اور دَین (CREDIT) کا تعلق ہے، خاص طور سے تجارت کے سلسلے میں، وہ ہمارے موجودہ معاشی نظام کا ایک لازمی اور بنیادی عنصر ہے۔ نتیجے کے طور پر اس کو بھی معاشی ارتقا کے خاکوں میں داخل کرنا ناگزیر ہو گیا۔ استدلال بالکل سیدھا سادا تھا۔ اگر تجارتی قرضہ (MERCANTILE CREDIT) ہماری معاشی تہذیب کا ایک لازمی عنصر ہے تو یقیناً معاشی ارتقا کے عمل میں ہر بعد میں آنے والے مرحلے کی اس میں کچھ نہ کچھ کارفرمائی رہی ہو گی چنانچہ ہم جتنے پیچھے ہٹتے جائیں گے قرضے کا وظیفہ اتنا ہی غیر اہم ہوتا چلا جائے گا یہاں تک کہ ہم ایک ایسے زمانے میں پہنچ جائیں گے جہاں قرضے کا وجود ہی نہ ہو گا یا ہوا بھی تو عدم کے برابر۔ قرونِ وسطیٰ میں قرضے کی عدم موجودگی یا ناترقی یافتہ حالت کے بارے میں جو خیالات عام طور سے مروّج ہیں وہ اسی استدلال کا نتیجہ ہیں۔

پوسٹن ہمیں مزید بتاتا ہے کہ اس نظریے کو وضاحت اور قوت سے پیش کرنے والا برونو ہلڈے براند (BRUNO HILDEBRAND) ہے جو پولیٹیکل اکانومی کے "تاریخی" مکتب فکر کے مؤسسین میں سے ہے۔ اس کا خیال تھا کہ تاریخ کے دو مختلف ادوار کو باہم ممیز کرنے والے وہ فروق، جن سے ارتقائی تقسیم کے اصول حاصل ہوتے ہیں، صرف طرق مبادلہ (METHODS OF EXCHANGE) سے تعلق رکھتے ہیں۔ مبادلے کے ان طرق سے معلوم ہوتا ہے کہ معاشی ارتقا کے تین خاص مرحلے ہیں: فطری معاشی تنظیم (NATURAL ECONOMY) کا مرحلہ جو ما قبل تاریخ اور ابتدائی قرونِ وسطیٰ سے تعلق رکھتا ہے جب اجناس کا تبادلہ اجناس سے ہوتا تھا؛ قرونِ وسطیٰ کا نقدی (زر) پر مبنی معاشی تنظیم (CASH (MONEY) ECONOMY) کا مرحلہ جب اجناس کا تبادلہ نقدی سے ہوتا تھا؛ دورِ جدید کا قرض و دَین (CREDIT) پر مبنی معاشی تنظیم کا مرحلہ جبکہ تجارتی مبادلہ قرض و دَین کے ذریعہ ہوتا ہے۔ جس شکل میں ہلڈے براند نے قرونِ وسطیٰ کو قبل دَین

Marfat.com

عہد کے بطور پیش کیا تھا وہ کچھ اتنا زیادہ سیدھا سادا تھا کہ معاشیات کے تاریخی ارباب فکر کے نزدیک اسے قبول عام نہ ہو سکا۔ کارل بوشر (KARL BUCHER) جس نے اس مسئلے کو ہلڈے براںڈ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ متاثر کیا، قرون وسطی کے بارے میں کہیں زیادہ جانتا تھا۔ اس نے معاشی ترقی کے مختلف مراحل کے درمیان قرض و دَین کے عدم وجود کو واحد امتیازی خصوصیت قرار دینے کے بارے میں احتیاط برتی۔ تاہم جہاں تک ہماری تہذیب کے اداروں کو ایک ایسے نشوو ارتقا کا نتیجہ اور ماحصل سمجھنے کا تعلق ہے جو پوری تاریخ یورپ پر محیط ہے اسے اس مفروضے کو تسلیم کرنا پڑا کہ ابتدائی مراحل میں قرض معاشی زندگی میں ایک کم تر درجے کا ہی کردار ادا کر سکتا تھا۔ قرون وسطی میں متفرق طور سے قرض کا لین دین ہوتا تو تھا مگر اس سے قرض کی معاشی اہمیت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ قرون وسطی کے قرضے ہمیشہ لین دین کے ان دیگر معاملات کے پردے میں ہوتے تھے یا انھیں کی ایک قسم سمجھے جاتے تھے جن سے مذکورہ زمانہ واقف تھا یعنی خاص طور سے بیع و شراء کے معاملات۔ مزید برآں ان کا استعمال پیداواری مقاصد کے لیے نہ ہوتا تھا صرف صرفی اغراض تک محدود تھا۔ یہ امر خود ہی مشکوک ہے کہ قرون وسطی کی تجارت کے سلسلے میں 'قرض کاری' (CREDIT OPERATION) کے الفاظ کا استعمال درست بھی ہے یا نہیں۔ ابتدائی مبادلے کی بنیاد نقد ادائگی پر ہے۔ اس وقت تک کوئی چیز دی ہی نہیں جاتی تھی جب تک کہ برابر کا معاوضہ نقداً نقد نہ مل سکتا ہو۔ معاشی ارتقا کے بارے میں بوشر کے عام نظریہ کو اب تحقیق کے مفروضہ مسلمات میں شمار کیا جاتا ہے اور مورخین نے اس کے نظریے کے دوسرے حصوں کے ساتھ قرض کے بارے میں اس کے خیالات کو فطری طور پر جوں کا توں تسلیم کر لیا ہے۔ انگلستان میں ڈاکٹر کننگھم (DR CUNNINGHAM) نے انگریزی صنعت و تجارت کے "ارتقا" کی تشریح کا بیڑا اٹھایا یعنی یہ بتانے کی کوشش کی کہ انگلستان کی معاشی قوت میں قرون وسطی سے کیسے روز افزوں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ قرون وسطی کے قرضے کی بابت ان کا یہ خیال تھا کہ انگلستان کی خارجی تجارت کہیں [illegible]

اہمیت حاصل کر پائی کہ قرضے کا استعمال کیا جا سکے۔ اس وقت تک، خاص طور سے تیرھویں اور چودھویں صدی میں، انگریزی تجارت اور کاروبار کا پھیلاؤ بہت کم تھا اور اس کے طریقے قدیم طرز کے تھے؛ اس میں استعمال ہونے والے سرمائے کی مقدار بہت ہی کم تھی اور قرضے کے لیے مشکل ہی سے اس میں کوئی گنجائش نکل سکتی تھی۔ "تجارتی اور صنعتی مقاصد کے لیے ان شرحوں پر جن پر قرضہ دینے کے لوگ عادی تھے سرمائے کی طلب عملاً صفر تھی"۔ "قرض کے لین دین کو تجارت سے کوئی واسطہ نہ تھا، مال دار آدمی صرف کسی ناگہانی ضرورت یا جنگی تیاریوں کے لیے روپیہ قرض لیتے تھے"۔ "گمان غالب یہی ہے کہ ناگہانی ضرورتوں کی صورت میں بھی تاجر اکثر قرض نہ لیا کرتے تھے کیونکہ تاجران گلڈ اپنے انتظامات رکھتے تھے کہ کم از کم بعض مواقع پر انھیں وقتی طور پر امداد مل جائے"۔ جہاں تک "دوسری قسم کے کاروباروں کی بنیاد کی حیثیت سے قرضے کا تعلق ہے"، "ان زمانوں اور ہمارے زمانے میں ایک نہایت نمایاں فرق ہے" جس کی وجہ یہ ہے کہ ان دنوں "کاروبار صرف سونے چاندی کے ذریعے ہوتے تھے، آدمی سکّے سے خریدتے تھے اور سکّے سے بیچتے تھے"۔ دوسرے لفظوں میں "قرض پر کاروبار (DEALING FOR CREDIT) میں کم ترقی ہوئی تھی اور قرض کے کاروبار (DEALING IN CREDIT) سے تو لوگ واقف بھی نہ تھے"۔ اس طرح کے خیالات آج بھی عام ہیں۔

پوسٹن ہمیں اس کے بعد یہ بھی بتاتا ہے کہ قرون وسطیٰ کی معاشی تاریخ میں کسی دوسری چیز کے بارے میں مواد شاید ہی اتنی فراوانی سے مل سکتا ہو جتنا قرضے کے لین دین کے بارے میں ملتا ہے۔ چنانچہ اس طرح کی دستاویزات کا ذکر کرنے کے بعد جن سے اس مسئلے پر روشنی پڑتی ہے وہ لکھتا ہے کہ ان کی شہادت سے جو نتائج نکلتے ہیں وہ کچھ عجیب چیز نہیں۔ تجارتی قرضوں کی فراوانی اس بات کی نہایت خوبی سے وضاحت کرتی ہے کہ قرضہ قرون وسطیٰ کی تجارت میں عام طور سے داخل ہو چکا تھا۔ اس کے بعد [illegible] فروختی قرضوں (SALE CREDITS) "قرضے" اور کاروبار میں لگائے ہوئے سرمائے

Marfat.com

(CREDIT AND CASH (قرض اورنقد) LOANS AND INVESTMENTS) کے عنوانات کے تحت نہایت مفصّل طور پر ان طریقوں کا ذکر کرتا ہے جو قرون وسطیٰ میں قرض ودَین کے استعمال کے لیے رائج تھے۔ اس سلسلے میں وہ لکھتا ہے کہ اس سب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرون وسطیٰ کا تاجر کسی مخصوص مالیاتی وسیلے اور طریقے کو ترجیح دیتا تھا نہ اس سے گریزاں ونفور تھا۔ قرض پر خرید نے یا نقد ادائیگی کرنے کے درمیان اس کا انتخاب کسی "قرون وسطیٰ سے مخصوص" ناپسندیدگی یا قرض سے لاعلمی پر مبنی نہ ہوتا تھا، جیساکہ بوشر (BUSHER) کا خیال ہے، اور نہ اسی نوعیت کی کسی پسندیدگی پر، جیساکہ مذکورہ مثالوں سے متوہم ہوسکتا ہے، بلکہ ایک نہایت ظاہر ونمایاں معاشی عامل کی بنا پر ہوتا تھا جو اپنی نظرت کے لحاظ سے قرون وسطیٰ سے مخصوص ہے نہ دورِ جدید سے بلکہ سرمایے کی وہ مقدار ہے جو فی الوقت قابل حصول ہے (AMOUNT OF AVAILABLE CAPITAL)۔ کسی بھی تاجر کے تصرّف میں جو سرمایہ ہے اس کی اضافی فراوانی یا کمیابی ہی وہ اصل چیز ہے جو خرید وفروخت کے بارے میں قرض ودَین کے استعمال کو متعین کرتی ہے ... قرضے کی وہ مقدار اور مدت ادائیگی جو کسی تاجر کو حاصل ہوتی ہے اس مقدار و مدت ادائیگی سے جو وہ دوسروں کو دینے پر آمادہ ہے نسبتاً جتنی کم ہوگی اتنا ہی زیادہ سرمایہ اسے کاروبار میں لگانا پڑے گا اور جتنا زیادہ سرمایہ کسی تاجر کے تصرف میں ہوگا اتنا ہی وہ — بشرطیکہ کھپت اور یافت (TURN OVER) وہی رہے — خرید کے وقت قرض لینے سے بچے گا، بلکہ اپنے مال کی پیشگی ادائیگی بھی کردے گا۔ بالفاظ دیگر جتنا زیادہ سرمایہ کسی تاجر کے پاس ہوگا اتنا ہی زیادہ وہ ادھار فروخت کرنے اور ادھار خریدنے سے پرہیز کرنے پر آمادہ ہوسکے گا۔

اخیر میں پوسٹن کہتا ہے کہ اس کے مقالے کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ علمائے معاشیات نے، اور ان کی وساطت سے مورخین نے بھی، کس طرح قرون وسطیٰ کے قرضے کی مقدار کو کم سمجھا ہے اور نتیجۃً میں اس کی نوعیت و ماہیت کے بارے میں کس غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں۔

Marfat.com

قرونِ وسطیٰ کے قرضوں کے بارے میں پوسٹن کے جو ملاحظات ہیں اور جن نتائج تک وہ پہنچا ہے وہ اس بات کی وضاحت کے لیے کافی ہیں کہ یہ خیال کہ دورِ جدید سے پہلے قرضے کاروباری اور پیداواری مقاصد کے لیے نہ لیے جاتے تھے کسی تحقیقی اور علمی بنیاد پر استوار نہیں ہے۔ اس کا مبنیٰ بعض وہ مفروضات ہیں جن کی نہ صرف یہ کہ کوئی دلیل نہیں بلکہ جن کا غلط ہونا تاریخی واقعات و شواہد کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے۔ آئندہ اوراق میں ہم اس بات کی وضاحت کی کوشش کریں گے کہ اسلام سے پہلے بہت سی ایسی قوموں اور ملکوں میں کاروباری اور پیداواری مقاصد کے لیے قرضے لینے کا دستور مروّج تھا نیز اس کے لیے باقاعدہ ادارے بھی موجود تھے، جن سے عربوں کے تعلقات نہایت قدیم زمانے سے رہے ہیں اور جن کے بارے میں یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ عرب ان قوموں کے مذکورہ رواج اور اداروں سے لاعلم رہے ہوں گے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ بنک کاری کے اداروں کا وجود، جن کا اصل کاروبار قرضے کا لین دین رہا ہے، اس سے کہیں زیادہ قدیم ہے جتنا عام طور سے سمجھا جاتا ہے۔ ان اداروں کے وجود کی شہادتیں یونان، مصر، روما اور بابل کی قدیم تاریخ میں آج بھی ملاحظہ کی جا سکتی ہیں بلکہ اس طرح کی شہادتیں ہر اس ملک میں مل سکتی ہیں جہاں زر (MONEY) کا رواج ایسی شکل میں رہا ہو کہ اس کا شمار ممکن ہو اور جہاں کی حکومت کم از کم اتنی طاقتور رہی ہو کہ لوگوں کے مالی حقوق اور رقوم کی مناسب حفاظت کر سکے اور اتنی فیاض کہ بنک کاری کے کاموں میں رکاوٹ نہ ڈالے۔ منوسمرتی میں بھی "بندھو" کا لفظ ملتا ہے جو بنک کے مترادف ہے۔[1]
قدیم ابتدائی حکومتیں مذہب اور سیاست کی موجودہ تفریق کی قائل نہ تھیں چنانچہ عہدِ قدیم میں بادشاہ کی حیثیت اعلیٰ مذہبی پیشوا کی بھی ہوتی تھی۔ اس صورت حال کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ قومی معبد بنک بھی ہوا کرتے تھے۔ قرضوں کی ایسی دستاویزوں کا پتہ چل چکا ہے

---

[1] THE ENCYCLOPAEDIA AMERICANA: BANKS AND BANKING.

Marfat.com

جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بابل کے معبد دو ہزار ق م میں قرضوں کا لین دین کیا کرتے تھے۔[1] معبدی بنکوں کے بعد بلکہ غالباً ان کے ہی زمانے میں بنک کاری کے پرائیویٹ ادارے بھی قائم ہو چکے تھے۔ اس طرح کے اداروں کا ذکر بھی بابل کی تاریخ میں پہلے ملتا ہے خط میخی کے کتبوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بنو قد نزار کے زمانے میں ۵۷۵ یا ۶۰۰ ق م کے قریب اس طرح کا ادارہ EGIBI AND SONS کے نام سے بابل میں قائم تھا جو ودائع (DEPOSITS) رکھتا تھا اور سود پر قرض دیتا تھا۔[2] ILION کا سٹیٹ بنک جس کا ذکر BOECKH کے یہاں ملتا ہے اور جس کا زمانہ یقینی طور سے دوسری یا تیسری صدی قبل مسیح تھا وہ ودیعتیں رکھنے والوں کو دس فی صدی کی شرح سے سود دیتا تھا۔ اسی زمانے کے قریب THEOCRITIES جس کے IDYLLS کا زمانہ ۲۷۰ ق م ہے اسکندریہ کے ایک بنک کار کا ذکر کرتا ہے جس کا نام CAICUS تھا اور جو ان ودائع پر بھی سود دیتا تھا جنھیں ان کا مالک جس وقت جی چاہے واپس لے سکتا تھا اور جو ان کی ادائیگی کی ذمہ داری نہ صرف کاروبار کے مقررہ اوقات میں لیتا تھا بلکہ رات یا دن میں کسی بھی وقت اس کے لیے تیار تھا۔[3]

یونان میں چوتھی صدی قبل مسیح میں مالیاتی کاموں کی انجام دہی معبدوں، عوامی اداروں اور پرائیویٹ فرموں کے ہاتھ میں تھی۔ موخر الذکر ودائع قبول کرتے تھے، قرضے دیا کرتے تھے سکوں کو پرکھتے اور اُن کا مبادلہ کرتے تھے اور ایک شہر سے دوسرے شہر کو قرضے منتقل کیا کرتے تھے۔ یہ یونانی نظام بعد میں یونانی مصر میں منتقل ہوا اور وہاں سے روما کو ملا۔[4]

۴۸۰ تا ۳۹۹ ق م کا دور ایتھنز کا عہد زریں کہلاتا ہے۔ اس دور میں وہاں بنک کاری کے اداروں کی داغ بیل پڑنے لگی تھی۔ اپنے قیام و بقا کے لیے ان اداروں کو سخت جدوجہد

---

[1] ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: BANKING

[2] AMERICANA AND BIRTANNICA: OP. CIT.

[3] AMERICANA- OP. CIT.

[4] BRITANNICA- OP. CIT.

Marfat.com

کرنا پڑی۔ رائے عامہ انٹرسٹ کے خلاف تھی اور اسے جرم سمجھتی تھی۔ فلسفی ان کے نقطۂ نظر کی تائید کرتے تھے۔ مزید برآں پانچویں صدی ق م کے ایتھنز کا متوسط طبقہ عام طور سے دولت جمع کر کے رکھنے کا قائل تھا۔ وہ اپنی بچتوں کو کسی بنک کے حوالے کرنے کے بجائے اپنے پاس چھپا کر رکھنے کو ترجیح دیتا تھا۔ بعض لوگ البتہ ایسے تھے جو اشیاء کو اپنے پاس رہن رکھ ۱۶ سے ۱۰ فی صد شرح سود پر قرضے دیا کرتے تھے۔ کچھ لوگ بغیر سودی قرضے بھی دیتے تھے۔ ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے روپے کو معبدوں کے خزانوں میں جمع کرا دیتے تھے۔ یہ معبد بنکوں کے فرائض بھی انجام دیتے تھے اور افراد اور حکومتوں کو معتدل شرح سود پر قرضے دیا کرتے تھے۔ اپالو کا معبد جو ڈلفی میں تھا ایک حد تک سارے یونان کے لیے بین الاقوامی بنک کا کام انجام دیتا تھا۔[1] اسی طرح کا ایک دوسرا مشہور معبدی بنک ڈیلاس کا تھا۔ یہ دونوں ادارے ودیعتیں رکھتے تھے اور ۱۰ سے ۳۰ فی صد سالانہ شرح سود پر ان میں سے رقوم قرض دیتے تھے۔[2] اس زمانے میں اگرچہ ایسی مثالیں نہیں ملتیں کہ افراد نے حکومتوں کو قرضے دیے ہوں مگر ایک حکومت کے دوسری کو قرض دینے کے واقعات البتہ مل جاتے ہیں۔

اس عہد کی ایک بڑی تبدیلی یہ ہے کہ صراف (TRAPEZA-MONEY CHANGER AT HIS TABLE) جس کا کام اب تک محض روپے کا مبادلہ اور کھرے کھوٹے کی پرکھ تھا اب پانچویں صدی ق م میں لوگوں کا روپیہ بطور ودیعت وصول کرنا اور اپنی تحویل میں رکھنا شروع کر دیتا ہے اس کے ساتھ ہی اس روپے میں سے تاجروں کو ایسی شرح سود پر قرض بھی دینے لگتا ہے جو خطرات کے اعتبار سے ۱۲ سے ۳۰ فی صد سالانہ تک گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ اس طرح صراف اب بنک کار بن جاتا ہے اگرچہ یونان قدیم کے خاتمے تک وہ اپنا پرانا نام TRAPEZITE ہی برقرار رکھتا ہے۔ اس نے بنک کاری کے طریقے مشرق ادنیٰ سے سیکھ کر انھیں ترقی دے کر روما (ROME) کے حوالے کر دیا جہاں سے آخر کار وہ جدید یورپ کے پاس پہنچے۔

---

[1] WILL DURANT- LIFE OF GREECE P. 247

[2] AMERICANA, OP. CIT.

Marfat.com

جنگ فارس کے فوراً بعد تھے مس ٹوکلیز (THE MISTOCLES) ستر ٹیلنٹ (TALENT) جن کی مالیت ۴ لاکھ ۲۰ ہزار ڈالر کے قریب ہوتی ہے کورنتھ کے بنک کار فلاسٹوفینس (PHILOSTOPHANES) کے پاس جمع کرتا ہے بالکل اسی طرح جیسے سیاسی طالع آزما آج بھی بیرونی ممالک میں اپنے لیے روپے پیسے کا انتظام رکھتے ہیں۔ یہ سب سے پہلا ذکر ہے جو یونان کی سیکولر — غیر معبدی — بنک کاری کے بارے میں ملتا ہے۔ اس صدی کے اخیر میں ANTISTHENES اور ARCHESTRATUS نے بنک کاری کا وہ ادارہ قائم کیا جو آگے چل کر PASION کے تحت یونانی پرائیویٹ بنکوں میں سب سے مشہور بنک بن گیا۔ ان صرّافوں (TRAPEZITAI) کے ذریعہ روپیہ پہلے سے زیادہ آزادی اور تیزی سے گردش کرنے لگا اور بنک کاری کا کام بڑھتا چلا گیا۔ ان لوگوں کی فراہم کردہ سہولتوں کے ذریعے تعمیری طور پر ایتھنز کی تجارت کو تقویت اور ترقی ملی۔ یہ سہولتیں بڑی حد تک اس کی ذمہ دار تھیں کہ سو برس کے اندر اندر ایتھنز گھریلو معاشی تنظیم (HOUSEHOLD ECONOMY) کے دائرے سے باہر آکر جس میں ہر خاندان اپنی ضروریات کی تقریباً تمام اشیاء خود ہی تیار کرتا ہے۔ شہری معاشی تنظیم (URBAN ECONOMY) کے مرحلے کو عبور کرتا ہوا جس میں ہر شہر اپنی ضروریات کی تقریباً تمام اشیاء خود تیار کرتا ہے۔ بین الاقوامی معاشی تنظیم (INTER-NATIONAL ECONOMY) کی منزل پر پہنچ گیا جہاں ہر ریاست کو درآمد پر تکیہ کرنا پڑتا ہے اور ان کی قیمت کی ادائیگی کے لیے برآمد بھی کرنی پڑتی ہے۔ ۴۸۰ سے ۴۳۰ ق م تک تجارت اپنی ترقی کے اس نقطۂ عروج تک پہنچ گئی جہاں پہنچنا اسے پھر کبھی نصیب نہ ہوا۔ پائریس (PIRAEUS) کی گودیاں، مال خانے منڈیاں اور بنک تجارت کیلئے ہر طرح کی سہولت فراہم کرنے پر تیار رہتے تھے۔ یہ بندرگاہ مشرق و مغرب کی باہمی تجارت کی گزرگاہ اور جہازی لدان کا مرکز بن گیا تھا۔ ایتھنز میں اس وقت آئی سوکریٹیز (ISOCRATES) اور تھیوسی ڈائڈنز (THUCYDIDES) کی فراہم کردہ اطلاعات کے مطابق ساری دنیا کی مصنوعات نہایت آسانی سے فراہم ہو سکتی تھیں اور مہذب دنیا کا کوئی بعید ترین گوشہ ایسا نہ تھا جہاں کا مال یہاں دستیاب نہ ہو سکتا ہو۔[۵۱]

---

۵۱ WILL DURANT—LIFE OF GREECE PP.274 FF.

Marfat.com

۳۷۰ ق م تک ایتھنز مشرقی بحیرۂ روم کی سب سے بڑی طاقت بن چکا تھا۔ صنعت و تجارت اس کی معاشی زندگی کی روحِ رواں تھیں۔ زمین و جائداد کے بجائے زر کی فراوانی نے ایتھنز میں بنک کاروں کی تعداد میں زبردست اضافہ کر دیا۔ وہ لوگوں کی رقوم اور قیمتی اشیاء اپنی تحویل میں رکھتے تھے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان ودیعتوں پر سود نہ دیتے تھے۔ جلد ہی انھیں اس حقیقت کا علم ہوگیا کہ اگر حالات اپنے معمول پر رہیں تو ساری ودیعتیں ایک ساتھ واپس طلب نہیں کر لی جاتی ہیں۔ اس چیز سے باخبر ہونے کے بعد بنک کاروں نے قرضے دینے شروع کر دیے جن کے عوض وہ سود کی کافی رقم وصول کرتے تھے۔ ابتداء میں یہ قرضے نقد رقوم کی شکل میں دیے جاتے تھے۔ یہ بنک کار قرضوں کا انتظام کرنے کے ساتھ دوسرے کام بھی کرتے تھے مثلاً وہ اپنے موکلوں کے لیے ضامن کی حیثیت سے کام کرتے تھے اور ان کی طرف سے ان کے روپے کی وصول یابی بھی کرتے تھے۔ یہ لوگ زمین اور قیمتی اشیاء کی ضمانت پر روپیہ قرض دیتے تھے اور دوسروں کے سامان تجارت کو بحری جہازوں سے بھیجنے میں بھی اپنا روپیہ لگاتے تھے۔ کوئی بھی تاجر انفرادی طور پر ان سے قرض لے کر اس روپے سے جہاز کرایے پر حاصل کرکے اپنا سامان بیرونی منڈیوں میں بھیج سکتا تھا اور واپس آتے ہوئے تجارت کا سامان بھی اس روپے کے ذریعے خرید سکتا تھا۔ یہ سامان تجارت PIRAEUS پہنچنے کے بعد بھی اس وقت تک قرض خواہوں کی ملکیت سمجھا جاتا تھا جب تک وہ تاجر قرض لیے ہوئے روپے کو واپس نہ کر دیتے تھے (بحوالہ CALHOUN ,46-8, 93-4, 101)۔ جیسے جیسے چوتھی صدی ق م گزرتی گئی قرضے کا ایک حقیقی نظام وجود میں آتا چلا گیا۔ اب بنک کار قرضے نقدی کی شکل میں جاری کرنے کے بجائے ہنڈیاں، چیک اور ادائیگی زر کے حکمنامے جاری کرنے لگے۔ رقوم کی منتقلی بجائے واقعی داد و ستد کے بنک کار کے بہی کھاتے میں رقوم کے اندراجات ایک نام سے دوسرے نام پر منتقلی کے ذریعے ہونے لگی (بحوالہ GLOTZ, G: ANCIENT GREECE AT WORK, NEWYORK, 304, CAH, VI, 72)۔ تجار اور بنک کار تجارتی ترضوں کے وثیقے (BONDS) جاری کرتے تھے اور ہر ترکے میں ایک معقول تعداد ایسے وثیقوں کی ہوتی

Marfat.com

تھی۔ بعض بنک کاروں نے (مثال کے طور پر آزاد شدہ غلام PASION نے) اس دور میں اتنے زیادہ مالی روابط پیدا کر لیے تھے اور ایمانداری اور دیانتداری کے لیے اتنے مشہور ہو گئے تھے کہ ان کے وثیقے پوری یونانی دنیا میں بخوشی خاطر قبول کیے جاتے تھے۔ PASION کے بنک میں متعدد شعبے تھے اور کثیر تعداد میں ملازم جن میں سے اکثر غلام تھے۔ اس بنک میں مختلف قسم کے بہی کھاتے رکھے جاتے تھے جن میں ہر لین دین کو اتنی احتیاط کے ساتھ درج کیا جاتا تھا کہ ان حسابات کو عدالت میں یقینی شہادت کے طور پر قبول کیا جاتا تھا۔ بنکوں کا فیل ہونا بھی کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ ایسے خراب حالات کا ذکر تاریخوں میں ملتا ہے جن کی وجہ بنک پر بنک بند ہوتے چلے جاتے تھے۔ بنکوں کے خلاف بدمعاملگی کے الزامات بھی لگتے تھے[1]

۳۲۲ تا ۱۴۶ ق م کے درمیانی عرصے میں یونان کا تجارتی کاروبار قدیم شہروں میں نسبتاً دھیما پڑنے لگا تھا مگر جدید شہروں میں ترقی پذیر تھا۔ ایشیا اور مصر کے یونانی بندرگاہ PRAEUS کو دبا کر ترقی کرنے لگے اور خشکی پر بھی CHALCIS اور CORINTH کے شہر یونانی تجارت کے اس چڑھتے ہوئے دھارے سے مستفید ہوئے۔ محل وقوع کے اعتبار سے ان اہم اور تجارتی سازوسامان سے بھرے ہوئے مراکز نیز حلب، سلیوسیا، رہوڈس، اسکندریہ اور سائرا کاز سے ہوتا ہوا تجارہ کا ایک دھارا بہتا تھا اور ایک عالمی نقطۂ نظر کی تشکیل کی تبلیغ کرتا تھا۔ بنک کاروں کی تعداد اور اہمیت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا تھا۔ وہ اب صرف تاجروں اور سرمایہ کاروں ہی کو نہیں بلکہ شہروں اور حکومتوں تک کو قرض دیتے تھے۔ (بحوالہ VINOGRADOFF, II, 108-9)۔ بعض شہروں مثلاً DELOS اور BYZANTIUM (قسطنطنیہ) میں عوامی یا قومی بنک قائم تھے جن میں حکومت کا روپیہ رکھا جاتا تھا اور جو حکومت کے افسران کے زیر نگرانی رہتے تھے (بحوالہ GLOTZ - ANCIENT GREECE, 366) ۲۲۴ ق م میں رہوڈس کے ANTIMENES نے سب سے پہلا انشورنس کا نظام قائم کیا

---

[1] LIFE OF GREECE. OP. CIT. PP. 463, 464.

Marfat.com

جو ۸ فی صد بیمہ کے عوض مالکوں کے اس نقصان کا بیمہ کرتا تھا جو غلاموں کے بھاگ جانے سے ہو سکتا تھا (بحوالہ GLOTZ-ANCIENT GREECE, 364)۔ ایران کے جمع شدہ سرمایوں کے اقتصادی میدان میں آجانے اور سرمایے کی تیز گردش نے تیسری صدی ق م میں شرح سود کو گھٹا کر ۱۰ فی صد کر دیا۔ دوسری صدی ق م میں یہ شرح مزید گری اور ۷ فی صد ہو گئی اس دور میں سٹہ بازی کا بھی عام رواج تھا اگرچہ منظم طور سے نہ تھا۔ سکندر اعظم نے ہخامنشی خزانوں کو عالمی کرنسی میں الٹ کر وقتی طور سے قیمتیں چڑھا دی تھیں لیکن اس کے ساتھ اس بات سے تجارت میں آسانیاں بھی پیدا ہوئیں، پیداوار بڑھی چنانچہ قیمتیں مناسب حد تک گر گئیں۔ یونانی تاریخ کے پورے دور میں اہل یونان اس قدر دولت مند اور خوش حال نہیں ہوئے تھے جتنے اس دور میں؎

اسکندر کے بعد اس کے ایک جنرل سلیوکس نے ۳۱۲ ق م میں ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور ایلام، ہمیریا، فارس، بابل، آشوریا، شام، فنیقیا اور بعض اوقات ایشیائے کوچک اور فلسطین کو بھی ایک سیاسی اور معاشرتی نظام کی لڑی میں پرو دیا۔ سلیوسیا اور حلب میں اس نے اپنے دار السلطنت بنائے جو یونان کی اصلی سرزمین سے کہیں زیادہ دولت مند اور آباد تھے۔ سلیوکسی سلطنت نے شرق ادنی کو پھر وہ معاشی تنظیم و تحفظ دیا جو سکندر سے پہلے فارس نے اسے دے رکھا تھا اور جو روم کو قیصر کے عہد حکومت میں ملا۔ مقدونی فتوحات نے حکومت اور زبان کے ہزاروں حجابات کو توڑ پھینکا اور مغرب و مشرق میں پہلے سے زیادہ مکمل معاشی ہم آہنگی اور لین دین کو جنم دیا۔ ایشیا کے یونانی شہر سلیوکسی سلطنت کے عہد میں خوب پھلے پھولے MILETUS ، EPHESUS اور سمرنا پر از سر نو شباب آگیا۔ اس زمانے کی دجلہ و فرات اور دریائے اردن کی وادیوں کی زرخیزی کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔

اس سلیوکسی سلطنت کی بین الاقوامی معاشی تنظیم کی روح رواں تجارت تھی۔ زر کے

؎ THE LIFE OF GREECE [illegible]

Marfat.com

مبادلے نے اب اس بارٹر نظام کی جگہ پورے طور پر لے لی تھی جو CROESUS کی سکہ سازی کے بعد چار سو سال تک چلتا رہا تھا۔ مصر، رہوڈس، سلیوسیا، فرغاموس اور دوسری حکومتوں نے اپنی کرنسی جاری کر دی تھی جو بڑی حد تک پائدار (STABLE) بھی تھی، اور جس میں باہم کوئی بڑا تفاوت نہ تھا۔ اس سے بین الاقوامی تجارت میں بڑی آسانیاں پیدا ہو گئی تھیں۔ عوامی یا ذاتی قرضوں کی شکل میں بنک کار اس دور میں سرمایہ فراہم کرنے کا ایک اہم ذریعہ تھے۔

سلیوسیا اس زمانے کی بین الاقوامی تجارت کا ایک نہایت اہم مرکز تھا۔ تجارتی کاروانوں کے راستے اندرون ایشیا سے آ کر سلیوسیا پہ مل جاتے تھے اور پھر وہاں سے دمشق، بیروت اور حلب کے لیے چھٹتے تھے۔ قرطاجنہ اور روم کا محکوم اسپین، ہملکار کا قرطاجنہ، ہیرن ثانی کے عہد کا سائرا کاز، SCIPIOS کے زمانے کا روم، موریوں کا ہندوستان، سلیوکسیوں کا شرق ادنی، بطلیموسیوں کا مصر، ہانوں کا چین یہ سب بین الاقوامی تجارت کے ایک ہی رشتہ میں پروئے ہوئے تھے۔ چین کو جانے والے تجارتی راستے ترکستان، فارس اور باختر سے گزرتے تھے یا بحیرۂ ارل، کیسپین اور بحیرۂ اسود ہوتے ہوئے گزرتے تھے۔ ہندوستان کی تجارتی شاہراہیں افغانستان اور فارس ہوتے ہوئے سلیوسیا پہنچتی تھیں، یا عرب اور پٹرا ہوتے ہوئے یروشلم اور دمشق کو اور یا پھر بحیرۂ ہند ہوتے عدن اور بحیرۂ قلزم ہوتے ہوئے سوئیز اور پھر اسکندریہ تک جاتی تھیں۔ آخر الذکر دو راستے وہ ہیں جن کے لیے سلیوکسی اور بطلیموسی خاندانوں نے باہم اتنی جنگ کی کہ آخر الذکر کو کمزور ہو کر رومی حکومت کا جوا اپنے کاندھوں پہ رکھنا پڑا۔[1] یہ وہ دور تھا جب یہودی ابھی تک تجارت کے میدان میں نہ اترے تھے۔ پہلی صدی عیسوی میں جوزفیس لکھتا ہے "ہم کوئی تجارت پیشہ قوم نہیں ہیں۔" اس زمانے کی عظیم تاجر قومیں فنیقی، عرب اور یونانی تھے۔[2]

---

[1] THE LIFE OF GREECE - OP. CIT. PP. 575 ET SEQ.

[2] IBID PP. 580

Marfat.com

سکندر کے بعد اس کی مملکت کا ایک حصہ ۔ مصر ۔ جو سب سے چھوٹا مگر سب سے قیمتی حصہ تھا اس کے سب سے قابل جرنل بطلیموس (PTOLEMY) کے قبضے میں آیا۔ اس نے ۱۰ برس کی محنت شاقہ کے بعد جو اس نے ملک کو بہتر اور طاقت ور بنانے کے لیے کی اپنے بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ۳۰۵ ق م میں بطلیموس اور اس کے جانشین کے زمانے میں یونانی مصر کی حکومت قبرص، جزیرہ کریٹ، شام، فلسطین اور فنیقیا وغیرہ پر قائم ہوگئی۔

بطلیموسی مصر کا سب سے دلچسپ تجربہ ریاستی سوشلزم کا وسیع پیمانے پر تجربہ تھا۔ زرعی زمین، کانیں، صنعت، تجارت، بری اور بحری شاہراہیں سب حکومت کی ملک تھیں اور وہی اس کے انتظام کی ذمہ دار تھی۔ شرق ادنی سے ہندوستانی تجارت پر جو عرب اجارہ داری قائم تھی اس کے توڑنے کے لیے حکومت نے ایسا انتظام کیا کہ مصری جہاز نیل سے براہ راست ہندوستان کو سفر کر سکتے تھے۔

تجارت و صنعت کی ترقی کو بنک کاروں کی فراہم کردہ سہولتوں سے بڑا سہارا ملا اور ان کی وجہ سے ان میں نہایت تیزی سے ترقی ہوتی چلی گئی۔ فرعونوں کی ادائیگی کبھی کبھی اجناس کی صورت میں بھی ہوتی تھی اور یہ چیز مصر قدیم سے ورثے میں ملی تھی۔ شاہی خزانوں کا اناج بنک ریزرو کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اناج کے ڈپازٹ، ان کی واپسی، اور ان کی منتقلی حسی طور پر ہونے کے بجائے محض کاغذی اندراجات کے ذریعے ہو جاتی تھی (بحوالہ CALHOUN, 130)۔ بارٹر کی اس کچھ تبدیل شدہ صورت کے پہلو بہ پہلو زر پر مبنی ایک نہایت پیچیدہ معاشی تنظیم بھی پیدا ہو گئی تھی۔ بنک کاری پر حکومت کی اجارہ داری تھی مگر اس کے کام پرائیویٹ کمپنیوں کو بھی منتقل کیے جا سکتے تھے (بحوالہ CAH, viii, 662) بنک بیلنس کی بنا پر بلوں کی ادائیگی ڈرافٹوں کے ذریعے ہوتی تھی، بنک سود پر روپیہ دیتے تھے اور شاہی خزانے کے حسابات اور مطالبات ادا کیا کرتے تھے۔ اسکندریہ کے مرکزی بنک کی شاخیں سارے اہم شہروں میں قائم تھیں[۵۱]۔ اسکندریہ کی آبادی ان دنوں (قریب

۵۱۔ THE LIFE OF GREECE – OP. CIT. PP. 590 ET SEQ

Marfat.com

۲۰۰ ق م) اتنے ہی رنگا رنگ اور مختلف عناصر پر مشتمل تھی جتنی عصر حاضر کے کسی بڑے بین الاقوامی شہر کی ہوسکتی ہے یعنی ۴ سے لے کر ۵ لاکھ تک۔ مقدونی، یونانی، مصری، یہودی، ایرانی، اناطولی، حبشی اور عرب وغیرہ اسکندریہ میں آباد تھے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری اور چوتھی صدی ق م میں یونانی تاجروں نے زرِ کاغذی (PAPER MONEY) کے ذریعے ادائیگی کا طریقہ، بجائے نقد روپیہ ادا کرنے کے، ایجاد کرلیا تھا۔ اگرچہ وہ بینک نوٹ اور بل آف ایکسچینج ایجاد کرنے کی حد تک نہ پہنچ سکے تھے تاہم وہ چیک، بینکرس آرڈرس، اور لیٹرس آف کریڈٹ کا خوب استعمال کرتے تھے۔ زرکاغذی کے جو نمونے مصر میں ملے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر کی یونانی اور مقامی آبادی کرنسی کے اس استعمال سے واقف تھی۔ سکے اور زرکاغذی کے رواج کی وجہ سے زر کے مخصوص قسم کے کاروباری بھی پیدا ہو گئے۔ یونانی شہری ریاستوں میں بہت سے مختلف معیار رکھنے والے دارالضرب تھے جن کی بنا پر پیشہ ور صراف وجود میں آ گئے اگرچہ معیار میں یکسانیت پیدا ہوتے چلے جانے کی وجہ صراف کا تبادلہ زر کا پیشہ کم ہوتا چلا گیا اور جیسا بتایا گیا ہے اس کی حیثیت بنک کاری کی ہوتی چلی گئی۔[۱]

بنکنگ کا کاروبار جیسا پچھلے اوراق میں بتایا گیا مشرقی سلطنتوں میں قدیم زمانے سے قائم تھا۔ یونان نے وہیں سے اس نظام کو پانچویں صدی ق م کے قریب درآمد کیا۔ مشرقی ممالک میں معبدی بنک بڑے پیمانے پر مالیاتی کارروائیاں (FINANCIAL OPERATIONS) کیا کرتے تھے مگر یونان کے معبدی بنکوں کے بارے میں اس طرح کی شہادتیں نہیں مل سکی ہیں۔ سب سے پہلے یونانی بنک گھر ایتھنز میں PELOPONNESIAN جنگوں کے قریب قائم ہوئے۔ یونانی دور میں اس طرح کے کاروبار کرنے والی فرمیں پوری یونانی دنیا میں قائم ہو گئی تھیں۔[۲] مشرق کے یونانی شہروں نے بنک کاری اور قرضے کے لین دین کے کاروبار کو خصوصی

۱۔ CARRY AND HAARHOFF - LIFE AND THOUGHT IN THE GREEK AND ROMAN WORLD, LONDON, METHUEN 1957, P. 126.

۲۔ IBID.

Marfat.com

ترقی دی۔ بحری تجارت کے عمومی اصول وضع کیے جو رہوڈیسی بحری قوانین کے نام سے مشہور ہیں اور ایک طرح کا سول قانون بھی بنا لیا جو ساری یونانی دنیا میں تسلیم کیا جاتا تھا۔ یونانی مشرق سے بنک کاری کا نظام یونان کے مغربی صوبوں اور شہروں میں پہنچا اور رومیوں کو بھی ملا، چنانچہ اٹلی کے بنک اور مغربی صوبوں کے اس طرح کے کاروبار کرنے والے ادارے زیادہ تر انھیں لوگوں کے زیر انتظام تھے جو یونانی الاصل تھے۔ بنک کاری کی کامیاب ابتدا کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ مختلف قسم کی کرنسیوں کے رواج (جو شاہی دور میں بھی کم و بیش قائم رہا) اور زر مسکوک کی کمیابی نے روپے اور قدرتی اشیا کے تبادلے کے لیے قرضے کے نظام کی ایجاد کو نہ صرف مستحسن بلکہ ناگزیر بنا دیا تھا۔[1] بعد میں زر مسکوک کے رواج نے بنکوں کے کاروبار میں مزید ترقی اور وسعت بخشی۔ سکہ سازی یونانی دنیا نے ایشائی یونانی شہروں سے سیکھی جو اس بارے میں ایشیائے کوچک کے لیڈیا کے باشندوں کے شاگرد تھے جنھوں نے آٹھویں صدی ق م میں اسے ایجاد کیا تھا۔ یونانی دنیا میں زر مسکوک کا اس قدر رواج ہوا کہ بعض اوقات بیک وقت پندرہ سو دارالضرب قائم رہے۔ پانچویں صدی ق م تک یونان کے صرف ان علاقوں میں سکہ نہ تھا جو نہایت پسماندہ تھے۔ یونان سے یہ فن مغربی بحر روم کے باشندوں نے حاصل کیا۔ رومیوں نے سب سے پہلا دارالضرب تیسری صدی ق م میں قائم کیا۔

چوتھی صدی ق م تک مویشی کو اکثر مبادلے کے معیار کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ تجارت میں ترقی کے ساتھ ساتھ تانبے کے مختلف وزن کے ٹکڑوں کو زر (MONEY) کے طور پر استعمال کیا جانے لگا تھا۔ رومی حکومت نے اندرونی اور بیرونی تجارت کو ترقی دینے کے لیے یہ ضروری سمجھا کہ سکے، وزن اور ناپ کے ایسے معیار رائج کیے جائیں جن کی ضمانت حکومت لیتی ہو چنانچہ اس نے ۳۳۸ ق م میں تانبے کا سکہ جاری کیا جس پر

---

[1] M. ROSTOVTZEFF: THE SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, 2ND. ED. REVISED BY P.M. FRASER, OXFORD 1957, PP. 3, 180

Marfat.com

بیل، بھیڑیا سیہہ کی تصویر ہوتی تھی۔ سکّوں کے اوزان میں وقتاً فوقتاً تغیر ہوتا رہا اور نئے سکّے دوسری دھاتوں اور وزنوں کے بھی جاری ہوتے رہے[۱] سرکاری ضمانت دادہ سکّے کے رواج عام نے مالیات کے اختلال کو دور کیا۔ مقامی سکہ زنی کم ہوتے ہوتے بالکل ختم ہو گئی۔ سونے اور چاندی کے سکّے صرف رومی حکومت جاری کرتی تھی۔ مشرق کے بعض شہروں اور ٹائر (TYRF) میں البتہ عارضی طور سے چاندی کے سکّے کچھ عرصے بنتے رہے۔ چھوٹے سکّے دوسرے مشرقی شہر بنایا کرتے تھے۔ آہستہ آہستہ مبادلے کی شرحیں مقرر ہو گئیں جس کی وجہ سے مختلف قسم کے سکّوں کی موجودگی کے نقصانات کم سے کم تر ہو گئے۔ بنک کاری پر اس صورتِ حال کا بہت خوشگوار اثر پڑا۔ سونے اور چاندی کے سکّوں کی تعداد کافی نہ تھی مگر اس کمی کو بنک اپنے کاروبار کے ذریعے دور کرتے تھے۔ مقامی کرنسی کے اجرا اور تقسیم میں بھی بنک مدد کرتے تھے۔ بعض مرتبہ خاص طور سے ہنگامی صورتِ حال میں، بادشاہ وہی فرائض انجام دیتا تھا جو آج کل کے اسٹیٹ بنک کے کام سمجھے جاتے ہیں، چنانچہ شہنشاہ ٹائی بریس (TIBERIUS) نے اس طرح کے بعض اقدامات مالیات کے سلسلے میں اٹلی کے زمین داروں کی طرف سے کیے تھے آگسٹس نے ریٹائر شدہ سپاہیوں کی پنشن کی ادائیگی کے لیے جو روپیہ AERIUM MILITARE میں جمع کیا تھا اس کے بارے میں بھی قیاس یہی ہے کہ وہ اس خصوصی خزانے میں بیکار بند نہیں پڑا رہا ہوگا[۲]۔ روپیہ قرض دینا روم کا ایک پرانا کاروبار تھا اس میں باقاعدگی پیدا کرنے اور ظلم و ستم کو روکنے کے لیے وقتاً فوقتاً قانون بنائے جاتے تھے۔ الواح دوازدہ نے ۸ ۱/۳ فی صد سالانہ سے زیادہ سود لینا ممنوع قرار دیا تھا۔ اس قانونی شرح کو ۳۴۷ ق م میں گھٹا کر ۵ فی صد کر دیا گیا اور ۳۴۲ ق م میں صفر فی صد۔ سود کا روبار کرنے والے اس قانون سے بچنے کے لیے مختلف قسم کے حیلے ایجاد کرتے رہتے تھے۔ واقعی شرح سود اوسطاً ۱۲ فی صد سے کم نہ تھی۔ ساہوکار اس شرح سے زائد بھی خوب وصول کرتے تھے حکومت

۱۔ WILL DURANT: CAESAR AND CHRIST, P.78.

۲۔ ROSTOVTZEFF - SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, OP. CIT., P. 182.

Marfat.com

قرضداروں کو ان کے چنگل سے بچانے کے لیے قانون میں تبدیلیاں کرتی رہتی تھی، انھیں ساہو کاروں کی زیادتیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے دیوالیہ بھی قرار دیا جاتا تھا۔ ۳۵۲ ق م میں اس سلسلے میں بعض آسانیاں فراہم کرنے کے لیے فک رہن اور رہن پر کم شرح سود قبول کرنے کے لیے بھی قانون بنایا گیا[۵۱]

بنک کاری اور قرض رہن کے کاروبار کو ضمانت دادہ کرنسی کے رواج اور تجارت کی ترقی اور سہولتیں فراہم کرنے والے قوانین سب نے مل کر فروغ دیا۔ ۵۰۸ تا ۲۰۲ ق م کے دوران بنک کاری اور قرض دہی نے مستقل کاروبار اور اداروں کی شکل اختیار کر لی۔ روم کے شہر میں فورم (FORUM) کے شمالی سمت کی شاہراہ بنک کاری کا مرکز بن گئی[۵۲]۔ بنک کاری کا یہ بازار (TABERNAE ARGENTARIA) مہاجنوں (ARGENTARII) اور صرافوں (TRAPEZITAE) کی دکانوں سے پٹا پڑا تھا۔ یہ بنک کار وہ سارے کام کیا کرتے تھے جو آج کل کے بنک کار اپنے گاہکوں کے لیے کرتے ہیں۔ زمین، فصل، کوئی دوسری ضمانت یا سرکاری ٹھیکے کی بنا پر اور ہر طرح کے تجارتی کاروبار اور بحری سفروں کے لیے روپیہ قرض لیا جا سکتا تھا مشترکہ قرض دہی نے صنعتی بیمے کی جگہ لے لی تھی اور ایک بنک کار کے قرضے کی کل رقم فراہم کرنے کے بجائے اب متعدد لوگ قرضوں کی رقوم کی فراہمی میں حصہ لیتے تھے[۵۳] انھوں نے مشرقی بحیرہ روم سے جہاں قرض اور مبادلے (CREDIT - AND EXCHANGE) کا پورا نظام عرصہ دراز سے قائم تھا یہ بھی سیکھا تھا کہ لوگوں کی ودیعتیں (DEPOSITS) رکھیں اور ان ودیعت رکھنے والوں کے چیک (PERSCRIPTIO) بھی بھنائیں۔ اس کے علاوہ یہ لوگ سفر کے دوران کے لیے روپے کی فراہمی کا بھی ذمہ لیتے

---

[۵۱] CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., PP. 78, 79.

[۵۲] IBID.; W. WARDE FOWLER: SOCIAL LIFE AT ROME IN THE AGE OF CICERO, MACMILLAN, 1953, P. 80

[۵۳] CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., PP. 78, 79

Marfat.com

تھے اور دور دراز جگہوں مثلاً یونان یا ایشیا کے شہروں کے لیے لیٹر آف کریڈٹ اور بل آف اکسچینج بھی جاری کرتے تھے جو ان مقامات پر بآسانی بھنائے جا سکتے تھے۔ وکیل کے بطور نیلاموں کو بھی خریدتے تھے۔ لین دین روپے کی شکل ہی میں نہیں ضمانت، رہن اور قرض کی صورت میں بھی ہوتا تھا۔ حوالے کے ذریعے قرض اُتارنا ایک عام بات تھی ان مہاجنوں کا سب سے اہم کام سود پر روپے کی فراہمی تھا۔[۵۱]

دوسری صدی ق م میں اٹلی کے شہروں میں نہایت خوش حال اور مالدار طبقہ بستا تھا۔ ان میں سے اکثر زمین دار تھے۔ مکانات اور دکانوں کے مالکوں کی بھی کمی نہ تھی جنھیں کرائے پر چلایا جاتا تھا۔ انھیں میں سے وہ لوگ بھی تھے جو روپیہ قرض پر دیتے اور بنک کاری کا کاروبار کرتے تھے۔ روم (ROME) سب سے بڑا اور سب سے مالدار شہر تھا۔[۵۲] اس صدی کے نصف اول میں روم کی روز افزوں فتوحات کے ذریعے دولت اور غلاموں کا ایک سیلاب امنڈ پڑا۔ صنعت پھیلنے لگی اور تجارت کو فروغ ہونے لگا۔ ہر رومی نے پبلیکنز کی کمپنیوں[۵۳] کے حصے خرید لیے تھے۔ بنک کاروں کی تعداد اور ان کی دولت میں بے حد اضافہ ہوا۔ قرض کا لین دین، کاروبار میں خود رقم لگانا اور دوسرے کاروباری لوگوں کے لیے رقم فراہم کرنا، گاہکوں کی ودیعتوں پر سود ادا کرنا، ان کے چیک بھنانا اور گاہکوں

---

۵۱ SOCIAL LIFE AT ROME, OP. CIT., PP. 82, 83, 84.

۵۲ THE SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, OP. CIT., P. 31.

۵۳ اس دور میں بہت سی جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں وجود میں آگئی تھیں جن کا اصل مقصد سرکاری ٹھیکے لینا تھا۔ ان کے لیے سرمایہ فراہم اس طرح کیا جاتا کہ کمپنیوں کے اسٹاک اور بانڈ چھوٹے چھوٹے حصوں کی شکل میں فروخت کیے جاتے تھے۔ یہ کمپنیاں پبلیکنز کی کمپنیاں کہلاتی تھیں دوسری PUNIC جنگ میں فوج کے لیے سامان رسد اور اسلحہ فراہم کرنا اور اسباب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا انھیں کمپنیوں کا کام تھا (CAESAR AND CHRIST, P. 80)۔

Marfat.com

کے ذمے مطالبات کو ادا کرنا بنک کاروں کے یہ سارے کام خوب پھل پھول رہے تھے[۱۱]

دوسری اور پہلی صدی ق م کے دوران روم نے غیر معمولی تیزی سے ترقی کی۔ کاروبار کا اصل مرکز روم ہی رہا جہاں نقد اور ادھار ہر طرح کا کاروبار ہوتا تھا۔ معاشیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہاں بھی تقریباً اسی طرح کی سرمایہ داری پائی جاتی تھی جیسی مشرق میں یونانی عہد میں اور اس سے پہلے موجود تھی۔ روپے کا کاروبار اور بنک کاری بلا شرکت غیرے اہلِ خاص کر روم کے لیے مخصوص ہو کر رہ گئی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ زر مسکوک کا ارتکاز زیادہ تر رومی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں تھا۔ سیاسی حالات نے بھی بنک کاری پر رومی دار السلطنت کے سرمایہ داروں[۱۲] کی اجارہ داری قائم کرنے میں بہت مدد دی[۱۳]۔ پہلی صدی ق م کے اواخر میں روم کا یہ حال تھا کہ کاروباری لوگوں اور ان کے وکلا سے اس کی اور صوبائی صدر مقاموں کی سڑکیں اور منڈیاں پٹی پڑی تھیں۔ بنک کار اپنے صوبائی نائبین اور شریکان کار کے نام کثرت سے لیٹر آف اکسچینج کا اجرا کرتے تھے اور ہر مقصد کے لیے روپیہ قرض دینے پر آمادہ رہتے تھے حتیٰ کہ سیاسی طالع آزمائی کے لیے بھی قرض دینے میں انھیں کوئی باک نہ ہوتا تھا[۱۴]۔ مشہور مقرر اور ادیب سسرو (CICERO) (۱۰۶ تا ۴۳ ق م) نے اپنے بیٹے کو جو جامعہ ایتھنز میں زیر تعلیم تھا ۶۴۰ پونڈ سالانہ بھیجنے کے لیے ایک مقامی بنک کار ATTICUS سے معاملہ کر کے کل روپیہ اس کے حوالے کر دیا تھا یہ بنک کار اس روپے کے اکسچینج، روانگی اور ادائیگی کا انتظام

---

۱۱ CAESAR AND CHIRST, OP. CIT., P. 88.

۱۲ اس طرح کے سرمایہ داروں کی ایک مثال جنوبی اٹلی کے ایک مالدار آزاد شدہ غلام ٹرمیالخیو (TRIMALCHIO) ہے۔ اس شخص کو آقا کا سرمایہ وافر مقدار میں وراثت میں ملا جسے اس نے تجارت میں لگا کر اور بڑھایا۔ عمر کے آخیر حصے میں اس کے دو ہی کام تھے: اولاً تجارت کرنا ثانیاً کاشتکاری اور بنک کاری میں روپیہ لگانا۔

(SOCIAL AND ELONOMIC HISTORY, OP. CIT, P. 57)

۱۳ SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, OP. CIT, PP. 34, 36

۱۴ CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., P. 130.

Marfat.com

کرتا تھا۔[۱] قرضے کا نظام پورے معاشرے پر کس طرح چھایا ہوا تھا اور سماجی زندگی میں کس حد تک دخیل تھا اس کا اندازہ سسرو کی ایک تقریر سے ہوتا ہے۔[۲]

روم کے مالیاتی نظام میں اگرچہ اتار چڑھاؤ آتے رہتے تھے تاہم یہ تاریخ کے کامیاب اور پائدار نظاموں میں سے سمجھا جاتا ہے۔ عرصۂ دراز تک روم کا مقرر کردہ واحد معیار زر سارے یورپ میں قبول کیا جاتا رہا اور اس کی وجہ سے کاروبار میں بے مثال ترقی ہوئی۔ چنانچہ سن عیسوی کی پہلی دو صدیوں میں بنک کار ہر جگہ پائے جاتے تھے۔ یہ صرّافے (MONEY-CHANGING) کا کام بھی کرتے تھے ساتھ ہی ودیعتیں بھی رکھتے، ان پر سود دیتے، سفری چیک اور ہنڈیاں جاری کرتے، زمین و جائداد کی خرید و فروخت کا انتظام کرتے، کاروبار میں روپیہ لگاتے، قرضے جمع کرتے اور افراد اور شراکتی کمپنیوں کو روپیہ قرض دیتے تھے۔ بنک کاری کا نظام مشرق میں یونانیوں اور شامیوں کے ہاتھ میں تھا۔ اٹلی اور مغربی ریاستوں میں بھی زیادہ تر یہی لوگ اس پر چھائے ہوئے تھے، اس حد تک کہ گال (GAUL) میں شامی اور بنک کار ایک دوسرے کے مترادف سمجھے جاتے تھے۔ آگسٹس کے مصر سے لائے ہوئے مال و دولت کی وجہ سے شرح سود صرف ۴ فی صد رہ گئی تھی۔ اس کی موت کے بعد شرح میں اضافہ ہوا اور ۶ فی صد ہو گئی۔ قسطنطین کے زمانے تک سود کی شرح اپنی آخری قانونی حد یعنی بارہ فی صد تک پہنچ چکی تھی۔

۳۳ ء میں رومی سلطنت جس مشہور "مصیبت" سے دوچار ہوئی اس سے اس دور میں بنکوں اور تجارت کے ایک دوسرے پر انحصار، ان کے پیچیدہ تعلقات اور ارتقا پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ ہوا یوں کہ آگسٹس (۶۳ ق م تا ۱۴ ء) نے دل کھول کر روپیہ خرچ کیا تھا اور اچھی طرح سکہ زنی بھی کی تھی اس کا خیال تھا کہ زندگی گردش میں اضافہ، کم شرح سود اور چڑھتی ہوئی قیمتیں کاروبار میں اضافے کا سبب بنیں گی۔ ایسا ہوا تو مگر صورت حال ہمیشہ ایک سی تو رہ نہیں سکتی تھی،

۱؎ SOCIAL LIFE AT ROME, OP. CIT., P. 82

۲؎ SECOND CATILINIAN ORATION IN ORATIONS OF CICERO, ED F W NORRIS, LONDON, PP. 92 ET SEQ.

Marfat.com

نتیجے کے طور پر ۱۰ ق م میں جب سکہ زنی موقوف ہوئی تو اس کا ردعمل شروع ہوا۔ ٹائبیریس (۴۲ ق م تا ۳۷ء) نے سرکاری اخراجات میں نمایاں کمی کر دی۔ کرنسی کے اجراء پر سخت پابندیاں لگا دیں اور خزانے میں ۲۷۰۰ ملین سسٹرس جمع کر دیے۔ اس طرح کے اقدامات کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیمتیں گر گئیں اور سود کی شرح بڑھ گئی قرض خواہوں نے قرض داروں سے اپنے روپے کی واپسی کا مطالبہ کیا اور قرضداروں نے سود خواروں پر دعوے دائر کر دیے۔ قرض کی داد و ستد کا کاروبار قریب قریب بالکل ٹھپ ہو گیا۔ رومی سینیٹ نے سرمایے کی برآمد کو روکنے کے لیے یہ قانون بنا دیا کہ سینیٹ کے ہر رکن کو اپنے سرمائے اور املاک کا ایک بڑا حصہ اٹلی ہی کی سرزمین پر کاروبار میں لگانا پڑے گا۔ سینیٹ کے ارکان نے اس پر اپنے اس سرمائے کے واپس لینے کا اعلان کر دیا جو قرض پر دے رکھا تھا اور یہ مطالبہ بھی کیا کہ ان کے پاس جو جائدادیں رہن رکھی ہوئی ہیں انھیں چھڑایا جائے تاکہ وہ روپیہ حاصل کر کے سینیٹ کے قانون کا مطالبہ پورا کر سکیں۔

صورت حال اور زیادہ بگڑ گئی۔ جب سینیٹ کے رکن PUBLIUS SPINTHER نے BALBUS AND OLLIUS کے بنک کو یہ نوٹس دیا کہ وہ نئے قانون کے مطالبات کو پورا کرنے کے لیے بنک سے اپنے تین کروڑ سسٹرس واپس لینے پر مجبور ہے تو بنک نے اپنے دیوالیہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ادھر اسکندریہ کی ایک تجارتی فرم SEUTHES AND SONS کے قیمتی گرم مسالوں سے لدے ہوئے تین جہاز ضائع ہو گئے اور ٹائر میں MALCHUS کا دباغت کا کاروبار فیل ہو گیا جس کی وجہ سے یہ افواہیں اڑنے لگیں کہ MAXIMES AND VILIO کا بنک ان فرموں کو بھاری قرضے دینے کی وجہ سے ٹوٹ جائے گا، چنانچہ اس بنک میں روپیہ رکھنے والوں نے اپنا روپیہ واپس کھینچنا شروع کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنک نے اپنے دروازے بند کر دیے۔ جس دن یہ واقعہ ہوا اسی روز ایک بڑے بنک نے، جو BROTHERS PETLIUS کا مملوکہ تھا، ادائیگی بند کر دی۔ اسی دوران یہ خبریں آئیں کہ LYONS، CARTHAGE، CORINTH اور BYZANTIUM میں بنک کاری کے بڑے بڑے ادارے بند ہو گئے۔ روم کے بنک بھی یکے بعد دیگرے بند ہونے لگے۔ قانونی شرح پر روپیہ قرض ملنا محال ہو گیا، سود کی شرحیں انتہائی اونچی چڑھ گئیں۔ ٹائبیریس نے اس صورت حال کا مقابلہ اس طرح کیا کہ سینیٹ کے "زکوٰۃ" قانون کو معطل کر دیا اور دس کروڑ سسٹرس بنکوں کو اس لیے تقسیم کیے کہ تین سال تک صرف

Marfat.com

جائداد کی ضمانت پر غیر سودی قرضے دیے جائیں۔ ان اقدامات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذاتی کاروبار کرنے والے مہاجنوں کو اپنی شرح سود گرانی پڑی اور روپیہ آہستہ آہستہ باہر آنے لگا اور کچھ عرصے میں صورتِ حال سدھر گئی۔[1]

آگسٹس اور طائی بیریس کے عہد کے رومی بنکوں کا ذکر TACITUS اور SUETONIUS دونوں کے یہاں ملتا ہے۔ آدم (ADAM) نے اپنی کتاب 'قدیم روما' میں متعدد پرائیویٹ رومی بنکوں اور بنک کاری کی شرائط کا ذکر کیا ہے۔ وہ بنکوں کی کارروائیوں مثلاً ودیعتیں اور ان کی واپسی بنک کاروں کے کھاتے اور بہی جن میں ڈبل انٹری ہوتی تھی، سود کی ادائیگی، چیک اور حکم ادائیگی (PAYMENT ORDER)، اکاؤنٹ اور قرضوں کی منتقلی وغیرہ کا بھی تذکرہ کرتا ہے۔ ابھی کچھ عرصہ ہوا دوسری صدی عیسوی کے رومی شہنشاہ ہیڈرین (HADRIAN) (۱۱۷ تا ۱۳۸ء) کے زمانے کی ایک آہنی تجوری کھدائی میں برآمد ہوئی ہے جس کے ساتھ بنک کے قواعد وضوابط بھی برآمد ہوئے ہیں جو آج کل کے قواعد وضوابط سے بے حد مشابہ ہیں۔

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بتایا گیا رومی شہنشاہ رومی سلطنت کے سب سے بڑے بنک کار تھے۔ اموالِ عامہ کے خزانے کو AERARIUM کہا جاتا تھا اور شاہی خزانے کا نام، جو عملاً نیشنل بنک کی حیثیت رکھتا تھا، FISCUM تھا۔ یہ خزانہ ودیعتیں رکھتا تھا، سود پر روپیہ قرض دیتا تھا اور عمومی مقاصد کے لیے بھاری رقوم قرض دیتا تھا۔ جو کام روم (ROME) میں شاہی خزانہ کرتا تھا ان کے کرنے کی اجازت صوبائی ریاستوں کے (یعنی PROCONSULAR) خزانوں کو بھی تھی یہ مرکزی خزانے اور شعبوں کا یہ نظام اس وقت تک چلتا رہا جب تک کہ مرکز قوی اور طاقت ور رہا۔ مرکزی طاقت کے کمزور ہوتے ہی صوبائی ریاستوں کے خزانوں کے نمائندوں نے اس سارے نظام کو درہم برہم کر دیا۔[2]

رومی شہنشاہیت کے تحت خاص طور سے پہلی دو صدیوں میں بحری اور بری دونوں ستوں

---

[1] CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., PP. 331-332

[2] THE ENCYCLOPAEDIA AMERICANA, OP. CIT., BANKS AND BANKING.

Marfat.com

سے تجارت میں، تھوک ہو یا خوردہ فروشی، نمایاں ترقی ہوئی۔ باقاعدہ تجارتی تعلقات دور دراز کی منڈیوں سے قائم رکھے جاتے تھے مثلاً چین، ہندوستان، جنوبی اور وسطی افریقہ، عرب، وسط ایشیا، جنوبی اور وسطی روس، جرمنی اور ان کے علاوہ ناروے اور سویڈن سے بھی۔ ان سب جگہوں سے عموماً خام مال آتا تھا اور رومانی - رومی دنیا میں اس کی مصنوعات تیار ہوتی تھیں۔ اندرون سلطنت اصل تجارت پیشہ طبقہ سامی نسل کے لوگ تھے یعنی شامی، یہودی اور ارامی[1]

دوسری صدی عیسوی میں فلے وینس اور انٹونینس (FLAVIANS AND ANTONIONES) کے تحت رومی سلطنت میں تجارت، صنعت اور کاشت کاری کے علاوہ کاروباری زندگی کا ایک اہم شعبہ بنک کاروں اور قرض دہی کا ذاتی کاروبار کرنے والے مہاجنوں کا پیشہ تھا سلطنت کے تمام شہروں میں قرض اور قرض کاری (CREDIT AND CREDIT OPERATIONS) پورے شباب پر تھی۔ تجارت وصنعت کی مذکورہ ترقی اور شہروں میں رہنے والے مالکان زمین کی روز افزوں تعداد کی طلب زر میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جاتا تھا تاکہ کاروبار کو مزید ترقی دی جا سکے دوسری طرف زر کی معتد ار بہت سے سرمایہ داروں کے پاس بڑھتی چلی جارہی تھی چنانچہ یہ امر تعجب انگیز نہیں کہ قرض دہی غیر پیشہ ور مالدار لوگوں اور پیشہ ور بنک کاروں دونوں کے لیے نہایت منفعت بخش پیشہ تھا۔ سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے حقیقی بنک پوری سلطنت میں وجود میں آچکے تھے[2]

رومی سلطنت کے تحت مصر کی حیثیت صوبے کی نہیں خالصے کی زمین کی تھی اور مصر کا حاکم براہِ راست شہنشاہ روم کو جواب دہ ہوتا تھا۔ یہاں ہر ذیلی صدر مقام پر ایک اسٹیٹ بنک قائم تھا جو محصول وصول کرتا تھا اور جہاں اموال عامہ رکھے جاتے تھے۔ کاشتکاروں، صنعت کاروں اور کاروبار کرنے والوں کو قرض روپیہ فراہم کرنے والوں میں حکومت، معبدوں کے خزانوں کے نگران جو پجاری ہوتے تھے اور قرض دہی کا ذاتی کاروبار کرنے والے ادارے

---

[1] RUSTOVTZEFF: ROME, TR. J.D. DUFF, OUP, 1960, PP. 262-263

[2] SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, OP. CIT., P. 179

Marfat.com

شامل تھے[1] مصر کے بنک جو کاروبار کرتے تھے اس کی پیچیدہ نوعیت کا مطالعہ بڑا معلومات افزا ہے۔ بطلیموسی دور میں تجارت اور صنعت کی طرح بنک کاری پر بھی حکومت کی اجارہ داری قائم تھی جس کی وجہ سے اس میں اس حد تک ترقی نہیں ہو سکی تھی جس حد تک آزادی کی فضا میں ہوتی۔ رومی حکومت نے بنک کاری کو ان زنجیروں سے رہائی دی اور بیسیوں پرائیویٹ بنک مصر کے متفرق شہروں میں قائم ہو گئے۔ اگرچہ ہماری اطلاعات بعض صوبائی شہروں تک محدود ہیں جس کی وجہ سے تجارت و صنعت کے اسکندریہ جیسے عظیم مرکز کے بنک کاری کے کاروبار کا پورا اندازہ لگانا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے تاہم یہ مقامی بنک بھی مطالعے کا ایک نہایت دلچسپ موضوع ہیں۔ یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ گاہکوں کے روپے کو ودیعت کے طور پر رکھتے تھے اور بعض ودیعتوں پر سود بھی ادا کرتے تھے۔ یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ ادائیگی کا طریقہ ان کے یہاں ایک کھاتے سے دوسرے میں اندراج کرنا تھا۔ ایک شہر سے دوسرے میں روپیہ کی منتقلی بھی ان مقامی بنکوں کے ذریعہ ہوا کرتی تھی۔ بنک کاری کا ایک اہم شعبہ بیرونی سکوں کی خرید و فروخت اور کھوٹے جعلی اور اصلی سکوں کی پرکھ بھی تھا۔ ان بنکوں کی قرض کاری کی وسعت کا ہمیں پورا علم نہیں تاہم یہ ظاہر ہے کہ ان کے پاس کا جمع شدہ سرمایہ یوں ہی بیکار نہ پڑا رہتا تھا ویسے ان کا خاص کام یہ تھا کہ کاروبار کرنے اور محصول کی ادائیگی وغیرہ میں اپنے گاہکوں کی مدد کریں[2] یہاں یہ بات ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اس دور میں اسکندریہ کی آبادی میں جزر روم کے اردگرد کے سارے ممالک اور اقوام کے نمائندے موجود تھے۔ یونانی، مصری، یہودی، لیبیائی، باشندگانِ صقلیہ، سیتھین، ہندوستانی، نوبی، اطالوی، فنیقی، ایرانی، حبشی، شامی، عرب سب یہاں رہتے بستے تھے[3]

---

[1] CAESAR AND CHRIST, LR CIT., P 499, QUOTES ROSTOVTZEF: SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE HELLENISTIC WORLD, 1288.

[2] THE SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, OP.CIT. P.180

[3] CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., P. 500

Marfat.com

تیسری صدی عیسوی میں رومی سلطنت اپنی تاریخ کے شدید ترین سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی بحران سے دوچار ہوئی۔ مکمل اقتصادی اور سیاسی ابتری نے تجارت، صنعت پر تباہ کن اثرات ڈالے قیمتی دھاتیں عنقا ہوگئیں۔ روپے کی ضرورت نے بادشاہوں کو وافر مقدار میں مسلسل سکہ زنی پر مجبور کیا چنانچہ سکوں میں ملاوٹ کی جانے لگی۔ ۲۶۰ء تک دینار میں چاندی صرف پانچ فی صد رہ گئی تھی اور رومی دارالضرب تیسری صدی عیسوی میں مغشوش سکوں کے کارخانے بن کر رہ گئے تھے قیمتیں چڑھنے لگیں فلسطین میں قیمتوں میں ایک ہزار فی صد تک کا اضافہ ہوگیا مصر میں افراط زر قابو سے بالکل باہر ہوگئی۔ ان حالات نے کاروبار کو چوپٹ کر دیا۔ تجارت اور کاروبار میں لگائے جانے والے سرمائے کا بڑا حصہ برباد ہوگیا جس پر سلطنت کی اقتصادی زندگی کا انحصار تھا۔ تیسری صدی کے اواخر میں کلاڈیس (CLADIUS) (۲۶۸ تا ۲۷۰ء) اور اس کے بعد ڈایوکلیشین (DIOCLETIAN) (۲۸۴ تا ۳۰۵) کی حکومت کے دوران ملک نے اطمینان کا سانس لیا اور حالات رو بہ صلاح ہونے لگے قسطنطین اعظم (۳۰۶ - ۳۳۷ء) کا دور اپنے جلو میں بعض نہایت اہم سیاسی اور معاشرتی تبدیلیاں لے کر آیا۔ ۳۰۶ء میں روم کا قیصر بننے کے ۶ سال بعد ۳۱۲ء میں اس نے عیسائیت قبول کر لی اور ۳۳۰ء میں قسطنطنیہ کو اپنا پایہ تخت بنا لیا۔ یہ دونوں کام دور رس نتائج کے حامل ثابت ہوئے۔ اگر عیسائیت کا قبول دم توڑتی ہوئی بت پرست رومی تہذیب سے ایک خدا پرست تمدن کی طرف روم کے سفر کی علامت تھا تو قسطنطنیہ میں مسیحی دارالسلطنت کا قیام اس بات کا اشارہ تھا کہ تہذیبی مرکز ثقل ایک مرتبہ پھر مغرب سے مشرق کی طرف منتقل ہوگیا ہے۔ مغربی رومی سلطنت ڈیڑھ سو سال تک قائم رہ کر (۳۲۵ - ۴۷۶ء) آخر کار وحشی قبائل کی ترکتازیوں کا شکار ہوگئی لیکن مشرق میں بازنطینی یا مشرقی رومی سلطنت جس کی بنا قسطنطنیہ کے پایہ تخت بننے کے وقت پڑی، مسیحی تاریخ میں ایک ہزار سال تک ایک اہم کردار ادا کرتی رہی[1]

---

[1] M. ROSTOVTZEFF: ROME, OUP, 1960, PP. 266 ET SEQ.;

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۹ پر)

Marfat.com

بازنطینی نظم معیشت (۳۲۶ - ۶۵۶۵) انفرادی اور ذاتی کاروباری جدوجہد، سرکاری قانونی حدبندیوں اور قومی ملکیت قرار دی ہوئی صنعتوں کا ایک جدت پسندانہ آمیزہ تھا۔ ملک کے قدرتی ذرائع حکومت کی ملک تھے لیکن حکومت کی طرف سے ذاتی کاروبار کرنے والوں کو وہ اکثر ٹھیکے پر دیدیے جاتے تھے۔ قسطنطنیہ میں بعض ریشمی کپڑوں اور رنگوں کی صنعت پر بھی حکومت کی اجارہ داری تھی۔ جسٹینین (JUSTINIAN ۵۲۷ - ۶۵۶۵) نے اس کی کوشش بھی کی تھی کہ قیمتیں اور اجرتیں حکومت کے زیرنگرانی آجائیں۔ شام سے جانے والی بعض تجارتی شاہراہوں کے بازنطین کی دشمن حکومت فارس سے گذرنے کی وجہ سے اس نے جنوب مغربی عرب کے حمیری بادشاہوں اور حبشی حکمرانوں سے دوستانہ تعلقات بھی قائم کیے کیونکہ بحیرۂ قلزم کے جنوبی حصے پر قبضہ ان ہی دونوں کا تھا جس کے بعد بازنطینی تجار بحیرۂ قلزم سے ہوتے ہوئے بحر ہند میں سے گذر کر ہندوستان پہنچتے تھے۔

قسطنطین کے زمانے سے جسٹینین کے عہد حکومت کے اواخر تک بازنطینی سلطنت کی داخلی اور خارجی تجارت میں بڑی ترقی ہوئی۔ پانچویں صدی سے پندرھویں صدی عیسوی تک قسطنطنیہ دنیا کی سب سے بڑی منڈی اور سب سے بڑا جہازی مرکز رہا۔ اسکندریہ جو تیسری صدی ق م سے اپنی تجارت کے لیے ممتاز اور نمایاں تھا اب بازنطینی حلب سے بھی نچلے درجے پر تھا۔ تجارت وصنعت شام میں اپنے شباب پر تھی اور شامی تجار بازنطینی ریاست

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۸)

WILLDURANT : CAESAR AND CHRIST, OP.CIT., PP. 631 ET SEQ.; FERRERO: THE RUIN OF ANCIENT CIVILIZATION, NEW YORK, 1928, PP. 7, 74 ET SEQ.; E.L. WHITE : WHY ROME FELL, NEW YORK, 1927; GIBBON: RISE AND FALL OF THE ROMAN EMPIRE, CHAP. 16 ETC.; SOLOMAN KATZ: THE DECLINE OF ROME AND THE RISE OF MEDIAEVAL EUROPE, NEW YORK, 1955, PP. 50 ET SEQ.

Marfat.com

کے گوشے گوشے میں موجود اور کاروبار میں مصروف تھے۔ اس سرگرم معیشت کا سب سے بڑا سہارا وہ بازنطینی شاہی کرنسی تھی جس کی ساکھ ساری دنیا میں مسلّم تھی اور جسے ہر شخص بخوشی قبول کر لیتا تھا۔[1]

بنک کاری اپنی ترقی کی انتہا کو پہنچ گئی تھی[2] سود کی جو انتہائی شرحیں حکومت کی طرف سے مقرر ہوتیں ان سے بازنطینی سلطنت کی خوشحالی کا اندازہ بھی لگایا جا سکتا ہے۔ جسٹینین نے شرح سود کے مسئلے کی طرف خاص طور سے توجہ کی تھی۔ اب تک انتہائی شرح سود قانونی طور پر ۱۲ فی صد تھی اس پر نظر ثانی کی گئی اور مختلف مقاصد کے لیے الگ الگ شرحیں مقرر کی گئیں اور انتہائی شرح سود اس طرح رکھی گئی: معقول ضمانت پر ذاتی نوعیت کے غیر پیداآور قرضوں پر ۶ فی صد؛ زراعتی قرضوں پر ۴ فی صد؛ کاروباری اور تجارتی قرضوں پر ۸ فی صد؛ بحری سرمایوں پر علی حالہ ۱۲ فی صد رکھی گئی۔ اس کے علاوہ سینٹ کے ممبروں کے لیے ۴ فی صد سے زائد سود لینا ممنوع قرار دیا گیا۔[3]

جس زمانے کی تجارت وصنعت، سود کے رواج اور اس کی مختلف شرحوں نیز پیداواری قرضوں کی بابت ہم اس وقت بات کر رہے ہیں وہ بازنطینی دور حجاز میں ولادت نبوی کے وقت سے مطابقت رکھتا ہے۔ جسٹینین کی وفات (۵۶۵ء) کے چند ہی سال بعد ۵۷۱ء میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ولادت مبارک ہوئی جبکہ ایران میں خسرو اول یعنی نوشیرواں داد عدل دے رہا تھا۔ جسٹینین کے بعد ۴۵ سال کے عرصے میں (۵۶۵ء تا ۶۱۰ء) چار بادشاہوں کے بازنطینی حکومت کے سربراہ رہنے کے بعد ہرقل اول (HERACLIUS) (۶۱۰-۶۴۱ء) کی تخت نشینی کے ساتھ قسطنطنیہ میں یونانی نسل کی شہنشاہی کا دور

---

[1] WILL DURANT: THE AGE OF FAITH, PP. 119 ET SEQ.

[2] IBID.

[3] J.B. BURY: HISTORY OF THE LATER ROMAN EMPIRE, LONDON, 1923, VOL. 2, P. 357

Marfat.com

شروع ہوا جبکہ بعثت نبوی کو چند سال گزر چکے تھے۔ ہرقل اول وہی قیصر روم ہے جس کے پاس سنہ ۶ ہجری میں نامۂ نبوی گیا تھا اور جس نے اپنے دربار میں ابو سفیان کو بلا کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں گفتگو کی تھی۔ نوشیرواں کے بعد خسرو پرویز کا عہد حکومت ایرانی عظمت کا آخری دور ہے۔ ایران اور روم عرصہ دراز سے ایک دوسرے کے حریف چلے آتے تھے ۶۱۱ء میں ایرانی اور بازنطینی حکومتوں میں پھر جنگ کی ابتدا ہوگئی۔ ایرانیوں نے چیرہ دستی کر کے شام، فلسطین اور ایشیائے کوچک پر قبضہ کر لیا، یروشلم کو تباہ و ویران کر ڈالا اور آگے بڑھ کر اسکندریہ پر قبضہ کر لیا۔ مکہ کے مشرکین و کفار اور مسلمان دونوں اس جنگ کو نہایت دلچسپی سے دیکھ رہے تھے۔ فارس کے آتش پرست مجوس کو مشرکین مکہ مذہباً اپنے سے نزدیک سمجھتے تھے اور ان سے ہمدردی رکھتے تھے دوسری طرف مسلمانوں کی ہمدردیاں اہل کتاب ہونے کے ناطے سے روم کے نصاریٰ کے ساتھ تھیں۔ فارس کا مذکورہ غلبہ مشرکین کے لیے باعث مسرت ہوا اور مسلمان اس سے دلگیر ہوئے۔ مشرکین نے اس سے اپنے غلبے کی فال لی اور مسلمانوں پر اپنے غلبے کی خوش آئند توقعات باندھنے لگے۔ سورہ روم کی پیشگوئی کہ چند سال کے بعد رومیوں کو غلبہ حاصل ہوگا[۱] اس حال میں نازل ہوئی جب کہ بازنطینی حکومت کی کمر ٹوٹ چکی تھی اور ان کے غلبے کی ساری ظاہری توقعات یاس سے بدل چکی تھیں۔ مگر ۶۲۲ء کے بعد ایرانیوں کی شکست کا دور شروع ہو گیا، ۱۲ دسمبر ۶۲۷ء کو جنگ نینوی میں ایرانیوں کو شکست فاش ہوئی۔ رومی فارس کے پایۂ تخت مدائن میں داخل ہو گئے اور اگلے سال خسرو پرویز جس نے نامہ نبوی کو چاک کر دیا تھا مارا گیا[۲] ان واقعات سے اس دلچسپی اور

---

[۱] الم۔ غلبت الروم فی ادنی الارض وھم من بعد غلبھم سیغلبون فی بضع سنین. للّٰہ الامر من قبل ومن بعد، ویومئذ یفرح المومنون بنصر اللّٰہ ینصر من یشاء وھو العزیز الحکیم. وعد اللّٰہ لا یخلف اللّٰہ وعدہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ سورۂ روم

[۲] A.A. VASILIEV: HISTORY OF THE BYZANTINE EMPIRE, MADISON, 1952, PP. 194 ET SEQ.

Marfat.com

تعلق کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو اہل مکہ کو ان ملکوں سے تھا۔

پچھلے چند اوراق میں اس امر کا ایک مختصر سا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے کہ بعض ان قوموں اور ملکوں میں جن سے عربوں کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی تعلقات سالہا سال بلکہ زمانہ ماقبل تاریخ سے قائم تھے، بنک کاری کے اداروں، تجارتی مقاصد کے لیے قرضوں کی داد وستد اور قرض کے کاروبار کی کیا حالت تھی۔ ہمارا مقصد اس طرح کے سارے واقعات اور مثالوں کا استیعاب اور استقصا نہیں ہے اس لیے ہم نے صرف چند ممالک یعنی بابل، یونان، روم، مصر، شام اور بازنطینی سلطنت سے جستہ جستہ مثالیں اور واقعات حتی المقدور تاریخی تسلسل کے ساتھ پیش کرنے پر اکتفا کی ہے۔ ان اقوام و ممالک سے عربوں کے تعلقات کا وجود تاریخ کے مسلمات میں سے ہے[۵۱] یہ دعویٰ کرنا کہ عرب جو ہمیشہ سے ایک تجارت پیشہ قوم رہے ہیں اور دور دراز کے ممالک کے تجارتی سفر کرتے رہے ہیں ان اقوام اور ممالک کے بنک کاری کے اداروں اور طریقوں، تجارتی مقاصد کے لیے قرض کی داد و ستد، اور صنعت و تجارت اور قرضے کے باہمی روابط سے شروع سے اخیر تک لاعلم رہے ایک طرح سے بداہت کا منہ چڑانا ہوگا۔ عراق کے سودی کاروبار کے بارے میں، جہاں کے مشہور شہر بابل میں بنک کاری کے قدیم ترین اداروں کا سراغ ملتا ہے حضرت عبداللہ بن سلام رضؓ (مشہور اہل کتاب صحابی اور ماہر اسرائیلیات و صحائف یہود) کا جو تاثر صحیح بخاری میں منقول ہوا ہے اس سے بھی اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ان ممالک کے سودی کاروبار اور رواج سے عہد نبوی کے لوگ اچھی طرح واقف تھے۔ آپ نے بطور نصیحت ابو بردہ سے، جو شریح کے بعد کوفے کے قاضی ہوئے اور آپ سے ملنے کے لیے آئے ہوئے تھے، فرمایا کہ تم ایک ایسے ملک میں رہتے ہو جہاں سودی کاروبار کا بازار گرم ہے اس لیے فلاں فلاں صورتوں سے بھی اجتناب کرنا جو سود ہی میں داخل ہیں[۵۲]۔ اسی طرح کی ایک روایت بیہقی کی سنن میں ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضؓ (مشہور ماہر

---

[۵۱] مثلاً دیکھیے: P.K. HITTI: HISTORY OF THE AR BS, LONDON, 1953: CHAPS, IV, V, VI AND PP. 104 ET SEQ.

[۵۲] ... عن سعید بن بردة عن ابیه قال اتیت المدینة فلقیت عبد الله بن سلام

(بقیہ صفحہ ۶۳ پر)

Marfat.com

قرآن صحابی) نے زِرّ بن حُبیش کو جو عراق میں سکونت پذیر تھے بعینہ یہی نصیحت فرمائی۔[۵۵] ان دونوں روایتوں سے اشارتاً یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ اگرچہ مختلف مقاصد کے لیے سود پر قرض لینا جیساکہ گزرا عام طور پر مروج تھا مگر ان دونوں جلیل القدر صحابیوں نے ان مقاصد میں باہم کوئی فرق نہ کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ وہاں 'ربا' کی گرم بازاری ہے جس سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قرض لینے کے مقاصد کو ربا کی حقیقت میں کوئی دخل نہیں بصورت دیگر یہ فرما دینا عین حکمت و مصلحت بلکہ ضروری ہوتا کہ فلاں فلاں مقصد کے لیے قرض پر اضافے کی طلب یا ادائیگی 'ربا' متصور نہ ہوگی اور ان صورتوں پر ربا کے لفظ کا اطلاق نہ ہوگا۔

مذکورہ بالا حقائق کے پیش نظر اس دعوے کا کلی بطلان ظاہر ہو جاتا ہے کہ عہد نبوی کے عرب تجارتی اور پیداآور قرضوں سے واقف نہ تھے اور نہ یہاں ایسے قرضوں کا رواج تھا اس لیے ربا کے لفظ کا اطلاق صرف صرفی نوعیت کے قرضوں تک محدود رہنا چاہیے اور ساتھ ہی ان اوراق کے شروع میں پیش کیے ہوئے عربوں کے کاروباری رسم و رواج اور سودی لین دین کے بارے میں پیش کردہ مواد کو سامنے رکھ کر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عرب زمانہ قدیم سے تجارتی اور پیداآور قرضوں سے نہ صرف واقف تھے بلکہ یہ قرضے اور ان پر مشروط اضافوں کا مطالبہ اور ادائیگی ان کے نظم معیشت کا ایک بنیادی پتھر تھی لہذا ' ربا' کے لفظ کا اطلاق

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۲)

فقال ... ثم قال " انک بارض الربا بہا فاش ..." : بخاری، کتاب المناقب، باب مناقب عبد اللہ بن سلام ؛ فتح الباری ۷/۹۸ : انک بارض یعنی ارض العراق ؛ الربا بہا فاش ای شائع ۔

۵۵ ... عن زِر بن حُبیش قال قلت لابی بن کعب " یا ابا المنذر انی ارید الجہاد فاتی العراق فاقرض" ، قال " انک بارض الربا فیہا کثیر فاش ......" السنن الکبریٰ للبیہقی، دائرۃ المعارف ۱۳۵۲ھ، ۵/۳۴۹ فما بعدھا کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعۃ فہو ربا۔

Marfat.com

صرفی اور پیداآور دونوں نوعیتوں کے قرضوں پر ہوگا اور حقیقت ربا کے تعین میں مقصد استقراض کو غیر متعلق (IRRELEVANT) اور لغو قرار دیا جائے گا۔[1]

---

[1] یہاں اس طرف اشارہ کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ یہود جن کے بارے میں قرآن مجید میں کہا گیا ہے 'واخذھم الربوا وقد نھوا عنہ' ان کی مذہبی کتب مشناہ اور تالمود وغیرہ بھی انٹرسٹ اور یوژری میں باہم کوئی فرق نہیں کرتی ہیں اور اس طرح مقصد استقراض کو لغو قرار دیتی ہیں۔ اس حقیقت اور یہود کے حق میں مذکورہ بالا آیت سے مجموعی طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ 'ربا' کا لفظ پیداواری اور غیر پیداواری دونوں قسم کے قرضوں پر اضافے کو شامل ہے دیکھیے:

ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS, (ED.) JAMES HASTINGS, NEWYORK, 1954, ARTICLES ON 'USURY (HEBREW)' AND 'USURY (JEWISH)'.

Marfat.com

کمرشل انٹرسٹ کے بعض فقہی پہلو

تاریخی پہلو سے کمرشل انٹرسٹ کا جائزہ لینے کے بعد اگرچہ بڑی حد تک یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قرآن کریم کے حرام قرار دیے ہوئے "ربا" اور آج کل کے "کمرشل انٹرسٹ" میں اپنی حقیقت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، اگر ہے تو صرف نام کا، ورنہ مسمی دونوں کا ایک ہی ہے۔ لیکن ادھر کمرشل انٹرسٹ پر فقہی انداز میں ایسی تحریریں سامنے آئی ہیں جن کی ساری جد و جہد کا محور فقہی نقطۂ نظر سے ربا کے جواز بلکہ استحباب و استحسان کے دلائل فراہم کرنا ہے۔ اس طرح کی تحریریں اگرچہ اپنے مواد یا طرز استدلال دونوں میں سے کسی کے اعتبار سے اپنے اندر کوئی جدت یا ندرت بلکہ بسا اوقات علمیت بھی نہیں رکھتی ہیں اور بعض پرانی تحریروں کی صدائے بازگشت ہیں تاہم ان پر کسی حد تک مفصل تنقید اس لحاظ سے نہ صرف مفید بلکہ ضروری ہے کہ ایک عام پڑھے لکھے آدمی ہی کا نہیں بلکہ ہر اس شخص کا جو اپنے فقہی سرمائے سے کوئی خاص واقفیت نہیں رکھتا ان تحریروں کی ظاہری علمی سطح سے متاثر ہو کر غلط فہمی میں مبتلا ہو جانا کوئی بعید نہیں۔ اسی ضرورت کے پیش نظر اس طرح کی نمائندہ تحریروں کے ایک مجموعے پر جو "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" کے نام سے ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان لاہور کی طرف سے شائع ہوا، تنقید ہمارے اس باب کا موضوع ہے۔

ل یہ مجموعہ چار مقالات پر مشتمل ۱۳۴ صفحے کا مختصر سا کتابچہ ہے جسے جعفر شاہ صاحب [illegible]
کیا ہے اور ادارۂ مذکورہ نے جنوری ۱۹۵۹ء میں [illegible]

Marfat.com

پہلا مقالہ "سود کے متعلق چند سوالات" کے زیر عنوان یعقوب شاہ صاحب سابق آڈیٹر جنرل پاکستان کا ہے جو مارچ ۵۸ء کے ثقافت میں شائع ہوا تھا۔ یہ مقالہ جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے سود کے متعلق چند سوالات کا مجموعہ نہیں بلکہ مقالہ نگار کی اس امر کی ذاتی تحقیق پر مشتمل ہے کہ "آیا ہر قسم کا سود جو آج کل رائج ہے ربوا کے تحت آتا ہے اور اس لیے قرآنی احکام کے مطابق حرام ہے یا اس کی کچھ صورتیں ایسی بھی ہیں جن پر ربوا کا اطلاق نہیں ہوتا اور جن سے مسلمان بہرہ اندوز ہو سکتے ہیں[1]" موصوف اپنی اس تحقیق کے ذریعے جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ انھیں کے الفاظ میں یہ ہے کہ "اول الربوا سے وہ سود مراد ہے جو حاجتمندانہ اور صرفی قرضوں پر لیا جاتا ہے اور دوم قرض کی ان قسموں کے علاوہ اور بھی قسمیں ہیں مثلاً وہ جن کا روپیہ نفع آور PRODUCTIVE کاموں میں لگایا جاتا ہے۔ جو گورنمنٹ لیتی ہے ان کے سود پر قرآنی حرمت عائد نہیں ہوتی اور ان کے متعلق قوم کو اختیار ہے کہ اپنی ضروریات کے مطابق لیکن قرآنی اصولوں کے ماتحت فیصلہ کرے[2]۔ موصوف کے اس نظریہ کی بنا" اس پر ہے کہ عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں کے لیے

بقیہ حاشیہ صفحہ ٦٥

مقالوں میں سے دو خود فاضل مرتب کے ہیں، ایک یعقوب صاحب سابق آڈیٹر جنرل پاکستان کا اور ایک عطاء اللہ پالوی صاحب کا۔ یہ چاروں مقالے اس سے قبل ماہنامہ "ثقافت" لاہور میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔

---

[1] کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت صفحہ (آئندہ اس کتابچہ کا حوالہ صرف "کمرشل انٹرسٹ" کے عنوان سے آئے گا)

[2] حوالہ بالا صفحہ ٤٢

Marfat.com

سود پر قرض نہ لیا جاتا تھا۔[۱] مقالہ نگار نے جس نظریہ پر اپنی تحقیق کی عمارت اٹھائی ہے اس کے غلط اور بے بنیاد ہونے کے بارے میں پچھلے اوراق میں کافی تاریخی مواد میں پیش کیا جا چکا ہے،[۲] جس کے بعد پورے اعتماد کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تاریخی طور سے اس بات کا کوئی وزن نہیں کہ عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں کے لیے قرضہ نہ لیا جاتا تھا۔ یہ بات موصوف کے استدلال کی پوری عمارت کو منہدم کر دیتی ہے تاہم یہاں بعض دیگر بنیادی اور اہم نکات کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مقالہ تحریر کرتے وقت مقالہ نگار نے غالباً یہ بات محسوس نہیں کی کہ وہ کتنی غیر یقینی بنیاد پر کتنی اہم چیز کی حلت و حرمت کی بنیاد اٹھا رہے ہیں۔ تاریخ کے کسی خاص دور میں کسی شے کے عدم کو ثابت کرنا اس شے کے وجود کے ثبوت سے کہیں زیادہ مشکل ہے اور تاریخ کے بڑے وسیع مطالعے اور دقت نگاہی کا مطالبہ کرتا ہے خصوصاً جبکہ وہ چیز کسی ایسے دور سے متعلق ہو جس کے بارے میں بہت سے پہلو ابھی تک تشنہ تحقیق ہوں۔ تاریخ کے محقق کی ذمہ داری اس وقت اور بھی زیادہ گرانبار ہو جاتی ہے جبکہ کسی حسی شے کے عدم کو نہیں بلکہ کسی غرض اور محرک کے عدم کو تاریخی طور سے ثابت کرنا مقصود ہو۔ تاریخی ماخذ تک دسترس نہ ہونے یا مطالعے کی کمی کی بنا پر بسا اوقات عدم ثبوت کو عدم وجود قرار دے دیا جاتا ہے عرب جاہلیت سے متعلق موضوعات کے بارے میں اس قسم کی غلطیاں اکثر ہوئی ہیں اور کیونکہ اس وقت تک عرب جاہلیت کی کوئی مستند اور مفصل معاشی تاریخ موجود نہیں اس لیے اس طرح کی غلطیاں جاہلی معاشی اداروں کے مطالعے کے میدان میں بہت ہی عام ہیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مقالے سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اس اہم تاریخی تحقیق سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جس تیاری اور ساز و سامان کی ضرورت ہے موصوف اس سے قطعاً تہی دامن نظر آتے ہیں۔ آپ نے محض اس مفروضے کے پیش نظر کہ تجارتی سود کے رواج کا

---

[۱] حوالہ بالا ص ۶۴

[۲] نیز دیکھئے: سید ابوالاعلیٰ مودودی: ترجمان القرآن لاہور مئی ۱۹۶۰ء جلد ۵۴ نمبر ۲ ص ۱۱۲ تا ص ۱۲۵ "سود کے متعلق چند اہم مباحث"

ثبوت بعض ممالک میں پانچویں صدی عیسوی سے دسویں صدی عیسوی تک نہیں ملتا، یہ نتیجہ نکال لیا کہ عرب میں بھی اس دور میں تجارتی سود موجود نہ تھا، حالانکہ اگر موصوف ان ممالک اور قوموں کی معاشی تاریخ پر ایک نظر ڈال لیتے جن سے زمانہ قبل تاریخ سے عربوں کا تجارتی تعلق مسلمہ شدہ تاریخی حقیقت ہے اور جن میں سے بعض کے بارے میں ہم نے پچھلے اوراق میں گفتگو کی ہے تو موصوف کو اپنے نظریہ کا کھوکھلا پن محسوس ہو جاتا۔ ان ملکوں اور قوموں کی قبل اسلام کی معاشی تاریخ، تنظیم اور عربوں سے ان کے تعلقات کی نوعیت کے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچنا چنداں دشوار نہ تھا کہ عربوں میں تجارتی اغراض کے لیے قرضے لینے کا نہ صرف رواج تھا بلکہ یہ چیز ان کی معاشی زندگی کی ایک نہایت اہم بنیاد تھی۔ موصوف کے اس خیال سے، کہ اس زمانے کی حالت ایسی تھی کہ بڑے پیمانے پر تجارت کے لیے سرمایہ اکٹھا کرنے کی ضرورت ہوتی[1]، معلوم ہوتا ہے کہ ان کی معلومات اس زمانے کی تجارت، مختلف قوموں کے تجارتی تعلقات اور خصوصاً عربوں کے تجارتی کاروبار کے بارے میں بہت ہی محدود ہیں۔ اس کی تصدیق اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس تحقیقی کاوش کے لیے جو تصانیف بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں ان میں سے اکثر تک موصوف کی رسائی اس لیے نہیں ہو سکی، کہ وہ عربی میں ہیں اور موصوف نے اپنا مقالہ انگریزی اور اردو کی کتابوں سے تیار کیا ہے[2]

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۲۱، ۲۳ و ۳۶

[2] بعض ثانوی حیثیت کے حوالوں سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عربی ماخذ تک موصوف کی رسائی نہیں۔ لیکن یہ امر حیرت انگیز ہے کہ اس کے باوجود مقالے میں بعض ایسی عربی کتابوں کے حوالے موجود ہیں جن کا ترجمہ اردو میں نہیں ہوا۔ مثلاً سبل السلام شرح بلوغ المرام، السنن الکبریٰ للبیہقی، الدر المنثور للسیوطی، تفسیر طبری، تفسیر خازن وغیرہ۔ سوال یہ ہے کہ اگر موصوف عربی ماخذ کے استعمال پر اتنی قدرت رکھتے ہیں کہ معرض استدلال میں ان کے حوالے پیش کر سکیں تو پھر بعض ایسی جگہوں پر جہاں براہ راست بعض بنیادی امور کا اثبات مقصود ہے ایسے حوالے کیوں دیے گئے ہیں جن کی حیثیت محض ثانوی ہے اور جو خود موصوف کے نزدیک ماخذ استدلال نہیں۔

Marfat.com

لیکن اگر موصوف کی اس مجبوری سے چشم پوشی کر بھی لی جائے تو اس طرزِ عمل کی کیا توجیہ کی جاسکے گی کہ موصوف نے ان انگریزی تصانیف سے بھی تغافل برتا ہے جن سے اس مسئلہ پر کافی روشنی پڑ سکتی تھی اور جن سے موصوف انگریزی زبان سے واقفیت کی وجہ سے استفادہ بھی کر سکتے تھے۔ ان خامیوں کا مجموعی اثر مقالے پر یہ ہوا ہے کہ موصوف کی یہ کاوش تحقیقی یا علمی ہونے کے بجائے محض بے بنیاد تاریخی مفروضات کا انبار بن کر رہ گئی ہے۔

اس سے قطع نظر کہ موصوف کی یہ تحقیقی کوشش تاریخی تنقید و تحقیق کی نظر میں کوئی وزن رکھتی ہے یا نہیں اور اس سے یہ تاریخی مفروضہ کہ "عرب جاہلیت یا زمانۂ نزول قرآن میں نفع آور اغراض کے لیے قرضہ نہ لیا جاتا تھا" کسی درجہ میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں، موصوف نے ایک ایسے بنیادی مسئلہ سے روگردانی کی ہے جس کی طرف انھیں اس کد و کاوش میں پڑنے سے پہلے متوجہ ہونا ضروری تھا۔ وہ یہ کہ موصوف کو پہلے ہی قدم پر یہ واضح کر دینا چاہیئے تھا کہ کیا شریعت اسلامیہ اس تاریخی مفروضے کی صحت و عدم صحت کو کمرشل انٹرسٹ کی حلت و حرمت کے بارے میں بایں طور معتبر سمجھتی ہے کہ اگر یہ مفروضہ ثابت ہو جائے تو کمرشل انٹرسٹ حلال ثابت ہو جائے گا اور اگر جانبِ مخالف ثابت ہو جائے تو حرام قرار پائے گا؟ جیسا کہ ظاہر ہے، یہ ایک خالص قانونی اور فقہی مسئلہ ہے اور جب تک دلائل شرعیہ سے اس کا ثبوت فراہم نہیں کر دیا جاتا، کہ ربوا کی صرف وہی صورتیں اور شکلیں قرآنی ربوا کی زد میں آئیں گی جو زمانہ نزول قرآن میں عرب میں رائج و متعارف تھیں اور ان مروج و متعارف صورتوں اور شکلوں کے علاوہ ربوا کی دوسری تمام صورتیں جائز رہیں گی اور حرمت ربوا سے مستثنیٰ سمجھی جائیں گی، اس وقت تک اس قسم کی کوئی بھی تحقیقی کاوش ایک سعی لا حاصل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور بفرضِ محال یہ مفروضہ ثابت ہو بھی جائے کہ عرب جاہلیت اور زمانہ نزول قرآن میں کمرشل انٹرسٹ معلوم و مروج نہ تھا تو بھی اس سے کمرشل انٹرسٹ کی حلت پر استدلال کرنا محض خوش فہمی ہوگی اور کچھ نہیں۔

کمرشل انٹرسٹ اور یوژری (USURY) میں جو فرق بتایا جاتا ہے وہ صرف قرض لینے کی غرض کے اعتبار سے ہے۔ کمرشل انٹرسٹ اس زیادتی کو کہتے ہیں جو اس راس المال پر

Marfat.com

لی جائے جو پیداواری یا نفع آور اغراض کے لیے قرض لیا گیا ہے اور یوژری اس زیادتی کا نام ہے جو اس راس المال پر لی جائے جو صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کے لیے کیا گیا ہے۔ اس صورت میں یوژری کو ربوا کہنے اور اس کو حرام بتانے اور کمرشل انٹرسٹ کو حرمت ربوا سے خارج کرنے اور حلال کہنے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ شریعت نے قرضے کے معاملے میں راس المال پر زیادتی کو صرف اس صورت میں حرام قرار دیا ہے جب قرضہ لینے کا مقصد صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کی تکمیل ہو، بالفاظ دیگر وہ چیز جو قرضے کے معاملہ میں زیادتی کو حرام یا حلال کرتی ہے مقصد استقراض (قرضہ لینے کی غرض) ہے نہ کہ راس المال پر محض مشروط زیادتی[1] مقصد استقراض کو ربائے حرام کی حقیقت کی تکوین و تحقیق میں اتنا اور ایسا موثر سمجھنا کہ جب تک صرفی مقصد کے لیے قرض نہ لیا جائے تب تک وہ زیادتی حرام کردہ ربا کی تعریف میں نہ آئے قرآن وسنت، اجماع و قیاس اور امت محمدیہ کے عمل متوارث کے خلاف ہے، چنانچہ جب تک دلائل شرعیہ سے ثابت نہ ہو جائے کہ مقصد استقراض کو ربا کی حقیقت میں دخل ہے، عرب جاہلیت یا زمانہ نزول میں قرضہ لینے کی اغراض کا کھوج لگانا تضیع اوقات کے علاوہ کچھ نہیں۔ ظاہر ہے اگر مقصد استقراض کو سود کی علت و حرمت سے کوئی واسطہ نہیں تو تاریخی طور پر داد تحقیق دینے سے کیا حاصل کہ اس زمانے میں قرضہ فلاں اغراض کے لیے لیا جاتا تھا اور فلاں کے لیے نہیں۔ یہ جد و جہد تو صرف اسی وقت کارآمد ہو سکتی ہے جب پہلے یہ طے ہو جائے کہ قرض لینے کے مقصد کو ربا کی حقیقت کی تکوین میں نفیاً یا اثباتاً دخل ہے۔

موصوف نے حضرت عمر کے ارشاد "اِنَّ اٰخِرَ مَا اُنْزِلَتْ اٰیَةُ الرِّبٰوا وَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرھا لنا فدعوا الربا والریبة" سے یہ غلط نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے کہ ربا کی تشریح حضور نے نہیں فرمائی، حالانکہ 'دعوا الربا والریبة' کے الفاظ سے جو نتیجہ زیادہ سے زیادہ نکالا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ 'الربا' تو معلوم ہی ہے، اسے تو بہر حال چھوڑنا

---

[1] واضح رہے کہ اختلاف جو کچھ بھی کیا جا رہا ہے وہ مشروط زیادتی ہی کے بارے میں ہے قرض لیکر بغیر مشروط طور پر خوش دلی سے راس المال سے کچھ زیادہ واپس کرنا اور اسے لینا سب کے نزدیک جائز ہے اور سرے سے زیر بحث نہیں۔

Marfat.com

ہے، اس کے علاوہ بعض امور ایسے بھی ہیں جن کے سود ہونے کے بارے میں اشتباہ ہے حضرت عمر انھیں مشتبہ امور کے بارے میں حکم دیتے ہیں کہ انھیں بھی ترک کر دیا جائے ورنہ اگر حضرت عمر کے اس فرمان کو یہ معنی پہنائے جائیں کہ سرے سے یہ معلوم ہی نہیں کہ 'الربا' کیا ہے تو 'دعوا الربا والریبۃ' کے کوئی مناسب معنی نہیں بن سکتے کیونکہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جب ہم کو یہ معلوم ہی نہیں کہ 'الربا' کیا ہے تو ہم چھوڑیں کس چیز کو۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ 'الربا' کا علم متکلم اور مخاطب دونوں کو ہے۔ اس کے علاوہ تجارتی سود کے بارے میں اس اثر سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا اور نہ اس کی حرمت میں کوئی اشتباہ پیدا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ تجارتی سود کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے، وہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کا 'الربا' ہونا مشکوک یا مشتبہ ہو۔

دوسرا مقالہ 'سود خواری کی قسمیں (حدیث کی روشنی میں)' جعفر شاہ صاحب پھلواروی کا ہے اور مارچ ۱۹۵۸ء کے 'ثقافت' میں چھپ چکا ہے۔ 'ثقافت' کا مضمون اپنی جگہ شروع کے چند پیراگرافوں کے اضافہ کے علاوہ جن میں سارا زور اُن ہولناک نتائج اور پیچیدگیوں پر دیا گیا ہے جو عصر حاضر میں سودی کاروبار کرنے سے رونما ہو سکتے ہیں، موصوف کی ایک پرانی تالیف ریاض السنۃ[1] کے اس حصہ کی طبع مکرر ہے[2] جس میں موصوف نے ربا الفضل سے متعلق کچھ احادیث پیش کر کے اپنے مخصوص انداز میں ان کی تشریح کی ہے۔

مقالے کے عنوان سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مولف کو سود خواری کی تمام صورتوں کا احاطہ مقصود نہیں بلکہ صرف ان قسموں کی تعیین و تشریح مطلوب ہے جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں لیکن مقالے کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ موصوف نے عنوان میں ذکر

---

[1] ریاض السنۃ، ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان لاہور ۱۹۵۴ء ص ۱۹۷ تا ۲۰۳

[2] لیکن موصوف نے پورے مقالے میں کہیں اس بات کی طرف اشارہ نہیں کیا بلکہ مقالہ کو ایک نئے مضمون کی حیثیت سے پیش کر دیا۔

Marfat.com

کردہ قیود کو یکسر نظر انداز کر کے بلا استثناء ہر جگہ ربا اور سود کا لفظ استعمال کیا ہے جس کی وجہ سے ناواقف پڑھنے والے کا اس غلط فہمی میں مبتلا ہونا لازمی ہے کہ سود کی کل حرام کردہ صورتیں اور قسمیں بس یہی ہیں جن پر موصوف بحث کر رہے ہیں اگر واقعی موصوف کا نقطۂ نظر یہی ہے تو انھیں حدیث کی قید اتنا اکرنے احتیاطاً یہ بات کہنا چاہیے تھی کہ شریعت اسلامیہ نے جس سود کو حرام قرار دیا ہے اس کی کل قسمیں یہی ہیں جن کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو موصوف الفاظ کے اس مغالطہ انگیز استعمال سے ربا الفضل اور ربا النسیئۃ وغیرہ کے مناسب استعمال کے ذریعے بآسانی تمام بچ سکتے تھے۔ ربوا اور سود کے اس اطلاقی اور غیر واضح استعمال سے نہ صرف قاری کو غلط فہمی ہوتی ہے بلکہ خود فاضل مولف بھی غلط فہمیوں سے محفوظ نہیں رہ سکے ہیں۔ مثلاً موصوف ہیں کہ" ربوا کا تصور اس حدیث سے پیدا ہوتا ہے جس میں" والفضل ربوا" (زائد حقہ سود ہے) فرمایا گیا ہے یعنی جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے۔ اگر زائد لیا دیا جائے تو وہ ربوا ہو گا الفضل ربوا" گویا ایک نہایت مختصر اور جامع تعریف ہے سود کی[۵]۔" حالانکہ اس حدیث سے علی الاطلاق ربوا کا نہیں بلکہ ربا کی اس مخصوص صورت کا تصور پیدا ہوتا ہے جو اجناس کے مبادلے یعنی بارٹر (BARTER) میں پائی جاتی ہے اور جس کا اصطلاحی نام ربوا الفضل ہے۔" والفضل ربوا" کی تشریح ان الفاظ میں کرنا کہ" جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے" مولف کی دوسری غلطی ہے کیونکہ یہاں واپس کے لفظ سے اور دو کے اسلوب بیان کے لحاظ سے قرض کا مفہوم پیدا ہو رہا ہے

---

[۵] موصوف نے اس حدیث کا حوالہ نہیں دیا مگر گمان غالب یہی ہے کہ ہدایہ سے نقل کیا ہے "والفضل ربوا" کے الفاظ کے ساتھ حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت امام ابو حنیفہ سے منقول ہے اور کتاب الآثار امام محمد: باب ۲۵۰ شرار الدراہم النقال بالخفاف والربو، کتاب الآثار امام ابو یوسف تحقیق ابو الوفا الافغانی حیدر آباد ۱۳۵۵ فی البیوع السلف (۳۱) روایت نمبر ۸۳۳ ص ۱۸۳ اور مسند امام ابو حنیفہ کتاب البیوع، باب ۱۹۹، الربوا فی الاشیاء الستۃ بالفضل میں موجود ہے اور فقہ حنفی کی معتبر کتابوں مثلاً ہدایہ وغیرہ میں نقل کی گئی ہے۔ محدثین مثلاً بخاری، مسلم، نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، ابو داؤد، امام مالک، دارمی، احمد نے حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت کو کمی زیادتی استثنادہ قدر اور غیر الفاظ سے روایت کیا ہے جیسا کہ آگے آتا ہے۔

Marfat.com

حالانکہ قرض اور ربوا الفضل دو مختلف چیزیں ہیں، ربوا الفضل کی احادیث کو قرض سے کوئی سروکار نہیں۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود موصوف کے ذہن میں ربا اور اس کی مختلف صورتوں کا تصور واضح نہیں۔

اس کے فوراً بعد مسئلہ ربوا کی پیچیدگیوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے موصوف ایک عجیب مضحکہ خیز دعویٰ کرتے ہیں کہ ان باتوں کا اندازہ اس سے کیجیے کہ عہد رسالت میں اور حضورؐ کے بعد ہی ایسی ایسی صورتیں سننے میں آئیں کہ روایات بھی آپس میں ٹکرانے لگیں[۱]۔" حضورؐ کے بعد تو روایات کے ٹکراؤ کی بعض معقول صورتیں مثلاً کسی صحابی کو کسی روایت کا نہ پہنچنا یا کسی حکم کے منسوخ ہو جانے پر مطلع نہ ہونا وغیرہ سمجھ میں آسکتی ہیں مگر خود عہد رسالت میں روایات کا ٹکراؤ عقل سے بالا ہے، کیا یہ ٹکراؤ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے رجوع کے ذریعہ دور نہیں کیا جاتا تھا یا نہیں ہو سکتا تھا؟

فاضل مولف نے چار ابتدائی ذیلی عنوانات پر مشتمل تمہید کے بعد اصل بحث کی ابتدا کی ہے۔ یہ عنوانات آپس میں اتنے غیر مربوط ہیں کہ محسوس ہوتا ہے کہ شاید مختلف اوقات میں مختلف ذہنی کیفیات کے لکھے گئے ہیں۔ اصل بحث میں موصوف نے (۱) سود خواری کی صورتوں کو متعین کرنے (۲) ان کی قدر مشترک دریافت کرنے اور اس طرح (۳) حقیقت ربا تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان تین نکات پر مشتمل تحقیق کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اولین ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ تمام احادیث پیش کر دی جائیں جن سے ربا کے بارے میں کوئی حکم مستنبط ہو سکتا ہے۔ اگر تالیفی سہولت اور اختصار کے پیش نظر یہ ممکن نہ ہو کہ اس سارے ذخیرۂ احادیث کو قارئین کرام کے سامنے رکھا جا سکے اور انتخاب ضروری ہو تو اس انتخاب میں وہ احادیث تو لازمی طور پر قارئین کے سامنے آجائیں جو موضوع زیر بحث کے سلسلے میں بنیادی اہمیت اور اصولی حیثیت کی حامل ہیں۔ اتنا ضرور کیا جا سکتا کہ اگر کسی خاص پہلو پر بہت سی احادیث موجود ہوں تو صرف ایسی چند احادیث اس انتخاب

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص۵۱

Marfat.com

میں شامل کر دی جائیں جو اس پہلو پر نمائندہ حیثیت کی مالک ہوں۔ ایسی احادیث کی شمولیت بھی بے حد ضروری ہے جو مذکورہ بالا اصولی احادیث کے کسی ابہام کو رفع کرتی ہوں، ان کے کسی اجمال کی تفصیل پیش کرتی ہوں، یا کسی مسئلہ کی مزید وضاحت کرتی ہوں۔ ان باتوں کی ضرورت صرف اس لیے ہے کہ جو قدرِ مشترک پیش کردہ احادیث سے دریافت کی جا رہی ہے اس کے بارے میں اطمینان سے یہ کہا جا سکے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا ماحصل اور آپ کے احکام کا منشا ہے۔ اگر ان باتوں کا لحاظ انتخاب احادیث میں نہ رکھا جائے گا تو اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ وہ قدرِ مشترک احادیث کا ماحصل ہونے کے بجائے ذاتی رجحانات و میلانات کا پرتو ہوگی۔

ربوا الفضل اور اس سے متعلقہ مباحث پر جو روایات حدیثوں کے متن مجموعوں میں ملتی ہیں وہ حضرات ابو سعید الخدری[1]، عبادۃ بن الصامت[2]۔ عمر بن الخطاب[3]۔ ابو ہریرہ[4]۔ فضالۃ[5] بن عبید۔ ابو بکرۃ[6]۔ معمر[7] بن عبد اللہ۔ انس[8] بن مالک۔ بلال[9]۔ اسامہ[10] بن زید۔ عبد اللہ[11] بن عباس۔ عبد اللہ[12] بن عمرو بن العاص۔ علی[13]۔ جابر[14]۔ براء[15] بن عازب۔ ابو بکر[16]۔ رافع[17] بن خدیج۔ سمرۃ[18] بن جندب۔ زید[19] بن ارقم۔ ابو المنہال[20]۔ عبد اللہ[21] بن عمر۔ ابو رافع[22]۔ عرباض[23] بن ساریہ۔ مالک[24] بن اوس۔ طلحہ[25] بن عبید اللہ۔ ابو درداء و غیرہم من الصحابۃ رضی اللہ عنہم کی روایت کی ہوئی ہیں۔ ان تمام حضرات کی روایتوں کو سامنے رکھنا موضوعِ زیرِ بحث کے سارے پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے لیے ضروری ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی روایت یا روایتیں ربا کے بارے میں کسی مزید افادے پر مشتمل ہیں۔ اگر ان حضرات کی روایتوں کے مختلف طرق کو نظرانداز بھی کر دیا جائے تو بھی ایک معقول تعداد ایسی ہے جسے ربا کے بارے میں قدرِ مشترک دریافت کرتے وقت ضرور زیرِ بحث لانا پڑے گا۔

فاضل مولف کا انتخاب صرف دس روایات پر مشتمل ہے جس کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ انتخاب سخت ناقص اور بعید گمراہ کن ہے اور ایک خاص مقصد کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے۔ ایسی روایات جو براہِ راست ربوا الفضل کی حقیقت سے متعلق ہیں اور ان نتائج کی صریح تردید پر مشتمل ہیں جو مولف نے نکالنا چاہے ہیں یا جو موصوف کی بعض

Marfat.com

منتخب کردہ روایات سے کہیں زیادہ مستند ہیں مگر فاضل مولف کے مقصد سے جوڑ نہیں کھاتی ہیں بڑی دیدہ دلیری سے نظر انداز کر دی گئی ہیں، جیسا کہ پیش کردہ روایات پر تفصیلی بحث کے وقت معلوم ہوگا۔ یہ احادیث، جن کا انتخاب اس لحاظ سے اشد ضروری تھا کہ وہ موضوع زیر بحث کے تمام اہم پہلوؤں پر مواد فراہم کر کے صحیح نتائج تک پہنچانے میں مؤلف کی رہبری کر سکتی تھیں، ان کی انتخاب کردہ احادیث کے پہلو بہ پہلو انھیں کتب حدیث میں موجود ہیں جن کا بطور ماخذ کے موصوف حوالہ دے رہے ہیں۔ اس لیے یہ کہنے کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ موصوف کو ان حدیثوں کا علم نہ ہو سکا ہوگا، اور یہ نتیجہ نکالے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ اخذ و ترک کا یہ عمل دیدہ و دانستہ بعض مصالح کے پیش نظر کیا گیا ہے۔

موصوف اپنی پیش کردہ روایات کے ماخذ کے طور پر اصل کتب احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جس کا مطلب یہی ہے کہ یہ روایات براہ راست ان کتابوں سے نقل کی گئی ہیں۔ مقابلہ کرنے سے معلوم ہوا کہ ایسا نہیں، روایات کسی ثانوی ماخذ سے نقل کی گئی ہیں۔ اور اس بات کی تکلیف گوارا نہیں کی گئی کہ ثانوی ماخذ سے نقل کے بعد اصل ماخذ سے مقابلہ کر لیا جاتا، اگر یہ نہیں ہو سکتا تھا تو اصل ماخذ کے نام دینے کے ساتھ کم از کم اس ثانوی ماخذ کو بھی بتایا جاتا جس سے یہ روایات نقل کی جا رہی ہیں تاکہ ان پر غلطی کی ذمہ داری نہ رہتی۔ تلاش و جستجو سے پتہ چلتا ہے کہ روایات "جمع الفوائد"[۱] سے نقل کی گئی ہیں۔ اگر موصوف کو اصل کتب حدیث سے مراجعت

---

[۱] ریاض السنۃ کے دیباچے میں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے "ہم نے ابتدا میں اپنے سامنے تین مجموعے رکھے تھے تاج الاصول، مشکوٰۃ المصابیح اور جمع الفوائد۔ لیکن تھوڑے ہی عرصہ میں معلوم ہو گیا کہ جمع الفوائد تمام مجموعوں سے بے نیاز کر دینے کے لیے کافی ہے۔ اس لیے ہم نے تنہا اسی مجموعے پر اعتماد کیا ہے (ص ۱۶) لیکن زیر نظر مقالے میں موصوف اپنے حقیقی ماخذ کے بارے میں اشارہ تک نہیں کرتے اور نہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ مقالہ 'ریاض السنۃ' کے ایک حصہ کی طبع مکرر ہے۔ کتاب مذکور کا پورا نام "جمع الفوائد من جامع الاصول و مجمع الزوائد" ہے۔ محمد بن محمد بن سلیمان بن الفاسی بن طاہر الرودی المالکی نے اس میں دو کتابوں کا خلاصہ دیا ہے: جامع الاصول از امام مجد الدین ابو السعادات المبارک بن محمد اثیر الجزری [illegible]

کرتے اور احادیث تلاش کرنے کی ہمت نہ تھی اور ثانوی ماخذ سے ہی کام نکالنا مقصود تھا تو احکام سے متعلق احادیث کے لیے محض جمع الفوائد پر اکتفا کرنے کے بجائے کم از کم نیل الاوطار للشوکانی، بلوغ المرام للعسقلانی، اس کی شرح سبل السلام للصنعانی اور احکام الاحکام بشرح عمدۃ الاحکام لابن دقیق العید وغیرہ کو بھی سامنے رکھ لینا چاہیے تھا تاکہ بحث سے متعلق ساری روایات سامنے آجاتیں۔ "ریاض السنۃ" کی شکل میں "جمع الفوائد" کا ترجمہ پیش کر دینا کوئی قابل اعتراض بات نہیں (بشرطیکہ حدیثوں کا انتخاب کسی ذوق تجدد کا منت کش نہ ہو) لیکن یہ بات ضرور قابل اعتراض ہے کہ سود پر مضمون لکھتے وقت کسی کتاب کے کسی حصہ کا نامکمل ترجمہ مقالے کے نام سے پیش کر دیا جائے جس کا مقصد موضوع کے اطراف و جوانب پر روشنی ڈالنا ہوتا ہے۔

انتخاب کی خامیوں کے باوجود اگر فاضل مؤلف کا موقف ایسے غیر جانبدار محقق کا ہوتا جو شریعت کا نقطۂ نظر اور رجحان معلوم کرنا چاہتا ہے تب بھی صرف پیش کردہ احادیث سے کسی نہ کسی حد تک بعض صحیح نتائج تک پہنچا جا سکتا تھا، لیکن افسوس کہ موصوف نے ناقص انتخاب پیش کر کے احادیث کی ترجمانی کے بارے میں ایسا طرز عمل اختیار کیا ہے کہ جس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۵ - ۲- مجمع الزوائد از حافظ نور الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر الہیثمی المتوفی ۸۰۷ھ مولوی محمد عاشق الٰہی میرٹھی نے شام سے اس کتاب کا ایک مخطوطہ حاصل کر کے اسے ۱۳۴۵ھ میں مطبع خیریہ میرٹھ میں طبع کرا کے شائع کیا۔ کتاب ٹائپ میں دو حصوں میں چھپی مگر باوجود تصحیح کی کوشش کے طباعت کی کچھ غلطیاں رہ گئیں۔ یہ ساری غلطیاں موصوف کے مقالے میں موجود ہیں۔ زیر نظر مقالہ اس کتابچے کی شکل میں تیسری مرتبہ چھپا ہے اس کے باوجود مقالے میں ان تمام طباعتی غلطیوں کا موجود ہونا جو جمع الفوائد میں ہیں اور جو 'ریاض السنۃ' میں بعینہٖ نقل کی گئی ہیں مقالہ نگار کی افسوسناک لاپروائی پر دلالت کرتا ہے۔ 'جمع الفوائد' سے رجوع کر کے موصوف کے ذوق انتخاب کی بھی داد دی جا سکتی ہے کہ انھوں نے کتنی دیدہ دلیری سے بیس[2] سے زائد روایات میں سے اپنے مطلب کی دو ہی روایات کو چن لیا۔

Marfat.com

ان کا مفہوم بگڑ کر کچھ سے کچھ ہو گیا ہے۔ ذیل میں موصوف کی پیش کردہ تشریح احادیث اور اخذ کردہ نتائج کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

پہلی روایت حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی ہے۔ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيدٍ فمن زاد او استزاد فقد اربى، الآخذ والمعطي فيه سواء (للستة الا ابا داؤد بلفظ مسلم)" مولف نے اس کا ترجمہ کیا ہے "مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، خرمے کا خرمے سے، اور نمک کا نمک سے برابر ہونا چاہیے۔ جو زیادہ دے گا یا لے گا وہ سود ہوگا۔ اس میں لینے والا اور لینے والا دونوں یکساں ہیں۔"

مولف نے اپنے ترجمہ میں "یداً بید" کے فقرے کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے حالانکہ وہ زیر بحث معاملہ کے جواز کی شرط ہے۔ حدیث کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا: "سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے، نمک نمک کے بدلے برابر برابر، دست بدست [فروخت کرو]؛ جس کسی نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا تو اس نے یقیناً سود لیا۔ اس میں لینے اور دینے والا یکساں ہیں۔"

موصوف نے اس حدیث کی سُرخی "دو مختلف جنسوں کا مبادلہ بھی دست بدست ہونا چاہیے" دی ہے۔ اس سرخی میں لفظ "بھی" کی بھی ضرورت سمجھ میں نہیں آتی۔ بھی کا لفظ تو اسی وقت یہاں لایا جا سکتا تھا جبکہ اس حدیث سے پہلے مثلاً یہ لکھا جا چکا ہوتا کہ "دو ہم جنس اشیاء کا مبادلہ دست بدست ہونا چاہیے۔" حالانکہ اس طرح کی کوئی بات اس حدیث یا اس کے ترجمے سے پہلے نہیں کہی گئی۔

مزید برآں یہ حدیث جس چیز سے بحث کرتی ہے وہ کچھ اشیاء (یعنی سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک) کا ان کی ہم جنس اشیاء سے مبادلہ ہے۔ حدیث سے مذکورہ اشیاء میں اس طرح کے مبادلے کے جائز ہونے کی دو شرطیں نکلتی ہیں۔ ایک تو مبادلہ مثل بمثل (برابر برابر) ہو دوسرے یہ دست بدست (ہاتھوں ہاتھ) ہو۔ فقہی اصطلاح میں ان سے ... کیا کرتے ہیں کہ

Marfat.com

"دو مختلف جنسوں کا مبادلہ دست بدست ہونا چاہیئے" حالانکہ حدیث مختلف اشیاء کے مبادلے کے بارے میں سرے سے خاموش ہے۔

دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی "لاربوا الافی النسیئۃ" ہے اس کا ترجمہ موصوف نے "ربوا ہوتا ہی ہے ادھار میں" کیا ہے جو بالکل صحیح ہے، سرخی بھی "ربوا صرف ادھار کی صورت میں ہوتا ہے" ترجمہ اور سرخی دونوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ موصوف ربوا کو اُدھار کے معاملے میں منحصر کر رہے ہیں۔ اس بات کی تصدیق ترجمہ کی بین القوسین تشریحی عبارت سے بھی ہوتی ہے[۵۱]۔ موصوف نے اپنے خلاصہ میں بھی نمبر ۲ پر بھی یہی بات دہرائی ہے کہ ربوا صرف نسیئۃ یعنی ادھار میں ہوتا ہے[۵۲]۔ ان دونوں باتوں کے بعد جن سے مذکورہ بالا نتیجے کی تائید ہوتی ہے۔ قاری یہ سمجھنے میں حق بجانب ہے کہ مولف کے نزدیک ربوا صرف ادھار میں ہوتا ہے مگر وہ تھوڑی دور بعد[۵۳] یہ دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے کہ موصوف "سود صرف ادھار میں ہوتا ہے" کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ اس کے امکانات زیادہ تر ادھار میں ہوا کرتے ہیں اور اپنے پہلے موقف کے برخلاف نقد میں بھی سود ہونے کا اثبات کرتے ہیں۔ تعجب ہے کہ موصوف اپنے دونوں بیانات میں کوئی تضاد محسوس نہیں کرتے اگر ربوا نقد میں بھی ہوتا ہے تو حضرت عبداللہ بن عباس کی روایات کا کیا مطلب ہے اور اگر صرف اُدھار میں ہوتا ہے اور نقد میں نہیں ہوتا تو حضرت ابوسعید خدری کی روایت کا کیا مطلب ہے جو تفاضل کو دست بدست معاملہ میں ناجائز اور سود بتاتی ہے۔ موصوف نے اس اہم ناگزیر سوال سے یکسر صرفِ نظر کر لیا ہے۔

اس کے علاوہ موصوف نے اپنے علم حدیث کے باوجود ایک نہایت اہم بحث سے پہلوتہی کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم دونوں

---

[۵۱] (یعنی اگر دست بدست اور نقدا نقد ایک ہی جنس کا مبادلہ تفاضل یعنی کمی بیشی سے بھی ہوا تو ربوا نہیں): کمرشل انٹرسٹ ص ۵۳۔

[۵۲] حوالہ بالا ص ۵۷ [۵۳] ص ۶۴

Marfat.com

حضرت اسامۃ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت کے پیش نظر اس بات کے قائل تھے کہ ربوا صرف نسیئۃ میں ہوتا ہے دست بدست معاملہ میں نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک ہم جنس ربوی اشیاء میں تفاضل دست بدست معاملہ کی صورت میں جائز تھا[1] لیکن بعد میں جب انھیں حضرت ابوسعید خدری کی روایت پہنچی تو دونوں حضرات نے اپنے مسلک سے رجوع کرلیا۔ اور دست بدست مبادلہ کی صورت میں بھی تفاضل کے ربوا ہونے کے قائل ہوگئے۔ مسلم نے ان دونوں کے رجوع کو بڑی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے[2] مسلم نے اس سلسلہ میں جن احادیث کو پیش کیا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس کو نقدلین دین کی صورت میں بھی تفاضل کے ربوا اور حرام ہونے کی حدیث پہنچی نہ تھی۔ لیکن جیسے ہی انھیں اس حدیث کا علم ہوا تو انھوں نے اپنے مسلک کو ترک کرکے اس حدیث کو اختیار کرلیا۔[3]

---

[1] مسلم: کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا: ابونضرۃ کی روایات، اسامۃ بن زید کی روایت، ابن عباس کی روایت، شرح مسلم للنووی مطبعہ مصریہ بالازہر ۱۳۴۹/۱۹۳۰، ۱۱/۲۳ ومابعدہا، اسامۃ بن زید کی روایت "الربا فی النسیئۃ" اور "انما الربا فی النسیئۃ" کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے؛ "وذہب ابن عباس وجماعۃ من الصحابۃ الی انہ لایحرم الربا الا فی النسیئۃ مستدلین بالحدیث الصحیح ولا ربوا الا فی النسیئۃ"، سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعانی، ۳/۴۹۔

[2] مسلم: کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا حضرت ابونضرۃ، اسامہ بن زید، ابن عباس، ابوصالح عن ابی سعید الخدری اور ابن عباس کی روایات۔

[3] حوالہ بالا نیز دیکھیے مرقاۃ شرح مشکوۃ لملا علی القاری حیث قال: "حدیث اسامۃ بن زید صحیح لکن صح رجوعہ منہ لما شہد علیہ ابی بن کعب حیث قال اسمعت وشہدت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الم تسمع ولم تشہد ثم روی الحدیث الصریح بتحریم الکل فقال اشہدوا انی حرمتہ وبرئت الی اللہ منہ ذکرہ ابن الملک"؛ سبل السلام، ۳/۴۹: "وقد روی الحاکم ان ابن عباس رجع عن ذلک القول ای بانہ لا ربوا الا فی النسیئۃ واستغفر اللہ من القول بہ"؛ نیز دیکھیے فتح الباری شرح صحیح البخاری ۴/۳۱۹، ابن حجر مذکورہ بالا واقعہ کے بارے میں یہ اور کہتے ہیں: "فقال ابن عباس استغفر اللہ واتوب الیہ فکان ینہی عنہ اشد النہی"۔

Marfat.com

حضرت اسامہ بن زید کی روایت کی اسنادی حیثیت کے بارے میں ناقدین کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ اس میں کوئی کمزوری نہیں[1]۔ لیکن ان دونوں حضرات کے رجوع سے (جن میں حضرت ابن عباس خود اس حدیث کے راوی ہیں) یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اس حدیث سے وہ مفہوم اخذ کرنا صحیح نہیں، جو اس کے ظاہر الفاظ سے متبادر ہوتا ہے۔ ان دونوں حضرات نے پہلے یہی مفہوم اخذ کیا تھا، مگر بعد میں دوسری احادیث کے پیش نظر وہ صحیح نہیں معلوم ہوا جس کی وجہ سے انہیں اپنے موقف میں تبدیلی کرنی پڑی اور وہ موقف اختیار کرنا پڑا جس کے قائل دوسرے صحابہ تھے[2]۔

یہ بات بڑی افسوسناک ہے کہ فاضل مولف نے تمام مذکورہ حقائق سے پہلوتہی کر کے حضرت ابن عباس کی روایت کو پیش کیا، اس پر گفتگو کی ضرورت نہیں سمجھی اور اس سے وہی مفہوم اخذ کیا جس سے نہ صرف خود حضرت ابن عباس کا رجوع ثابت ہے بلکہ جس کے ترک پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے[3]۔ مقام و مسئلہ کی اہمیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت

---

[1] "اتفق العلماء على صحة حديث اسامة" ابن حجر العسقلانی: فتح الباری شرح صحیح البخاری، بولاق ۱۳۰۰ھ، ۴/۳۱۹

[2] "واما حديث اسامة بن زيد: ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: "انما الربوا في النسيئة" فحديث صحيح اخرجه مسلم (في الربوا) ولكن اجاب البيهقي في المعرفة "بانه يحتمل ان الراوي اختصره فيكون النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الربوا في صنفين مختلفين ذهب بفضة، او تمر بحنطة، فقال انما الربوا في النسيئة، فاداه دون مسالة السائل، قال: ونظير ذلك حديث من قطع سدراً صوب الله راسه في النار... وقال كبار الصحابة كلهم يقولون بربوا الفضل، وعثمان بن عفان وعبادة بن الصامت اقدم صحبة من اسامة، وابوهريرة وابوسعيد اكثر حفظا عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد وردت احاديثهم بذلك، فالحجة فيما رواه الاكثر والاحفظ والاقدم اولى"، انتهى كلامه" زيلعی: نصب الراية لاحاديث الهداية ۴/۳۶، ۳۷

[3] "وقد اجمع المسلمون على ترك العمل بظاهره" نووی: شرح مسلم ۱۱/۲۵؛ (بقیہ صفحہ ۸۱ پر)

Marfat.com

عبداللہ بن عباس کی روایت کو پیش کر کے دوسری روایت کو سامنے رکھتے ہوئے ان پر سیر حاصل گفتگو کر کے کوئی تحقیقی بات کہی جاتی[1]۔ مگر موصوف نے اس بحث کو جس طرح تشنہ چھوڑا ہے وہ منکرین حدیث کے ہاتھ میں ایک ہتھیار دے دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

اگلی روایت حضرت عبادۃ بن الصامت کی ہے جسے بجا طور پر ربوا الفضل کے بارے میں بنیادی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس حدیث پر جو سرخی دی گئی ہے کہ "جنس مختلف ہو تو تفاضل ربوا نہیں بشرطیکہ نقدا نقد ہو" وہ ایک طرح سے حدیث کا خلاصہ ہے اور صحیح ہے لیکن روایت کا ترجمہ اور اس کی بین القوسین تشریح قطعاً غلط اور انتہائی گمراہ کن ہے۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ "واما الربوا فی البیع فان العلماء اجمعوا علی انہ صنفان نسیئۃ وتفاضل الا ما روی عن ابن عباس من انکاره الربوا فی التفاضل ... وانما صار جمہور الفقہاء الی ان الربوا فی ہذین النوعین لثبوت ذالک عنہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔ ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۱۰۲/۲ "والی ما افادہ الحدیث ذہبت الجلۃ من العلماء: الصحابۃ والتابعین والعترۃ والفقہاء الی انہ یحرم التفاضل فیما ذکر غائبا کان او حاضرا۔ وذہب ابن عباس وجماعۃ من الصحابۃ الی انہ لا یحرم الربوا الا فی النسیئۃ مستدلین بالحدیث الصحیح "لا ربا الا فی النسیئۃ" واجاب الجمہور بان معناہ لا ربا اشد الا فی النسیئۃ فالمراد نفی الکمال لا نفی الاصل ولانہ مفہوم وحدیث ابی سعید منطوق ولا یقاوم المفہوم المنطوق فانہ مطرح مع المنطوق"۔ الصنعانی: سبل السلام شرح بلوغ المرام ۴۹/۳؛ مزید دیکھئے: ابن حجر: فتح الباری شرح صحیح البخاری ۴/ ۳۱۹۔

[1] موصوف نے "ریاض السنۃ" کے دیباچہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ "ہم نے متخالف روایتوں میں جمع وتوفیق کی کوشش نہیں کی" یہ معذرت اس وقت تو قابل قبول ہوسکتی ہے جبکہ حدیثوں کا کوئی مجموعہ پیش کرنا مقصود ہو اور ان سے احکام کا استنباط منظور نہ ہو مگر اس مقالہ کے بارے میں یہ کہنا "عذر گناہ بدتر از گناہ" سے کم نہیں اس مقالے میں مقصود اصلی احکام کا استنباط ہے اور اس جگہ جمع وتوفیق لازمی ہے ورنہ مقالہ پیش کرنے کا فائدہ ہی کیا ہے۔

Marfat.com

"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل سواء بسواء یدا بید فاذا اختلفت هذه الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید"

ہدایت کا سیدھا سادا ترجمہ یہ ہے :-

"سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گیہوں گیہوں کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے، نمک نمک کے بدلے، جیسے کا تیسا، برابر برابر [بیچو یا بیچا جائے] پھر اگر یہ اصناف [باہم] مختلف ہوں تو بیچو جیسے تم چاہو بشرطیکہ [معاملہ] دست بدست ہو"

فاضل مولف کا ترجمہ یہ ہے :-

"مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، خرمے کا خرمے سے اور نمک کا نمک سے ہونے میں تفاضل اس وقت ناجائز ہے جبکہ دونوں طرف ایک جیسی چیز ہو اور دست بدست ہو۔ اگر دونوں کی صنفیں مختلف ہوں (مثلاً ایک طرف معمولی گندم ہو اور دوسری طرف نفیس گندم) تو جس طرح چاہو معاملہ کرلو بشرطیکہ وہ دست بدست ہو"

مولف کے ترجمہ کی یہ عبارت کہ "تفاضل اس وقت ناجائز[1] ہے جبکہ دونوں طرف ایک جیسی چیز ہو اور دست بدست ہو" حدیث کے فقرے کا نہ ترجمہ[2] ہے نہ مفہوم بلکہ محض ایجاد بندہ ہے۔ مولف کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خرید و فروخت یا مبادلہ میں تفاضل

---

[1] ہوسکتا ہے یہ لفظ "ناجائز" نہ ہو بلکہ "جائز" ہو اور غلطی طباعت کی ہو مگر مفہوم جب بھی صحیح نہیں ہوتا۔

[2] ہم نے جگہ جگہ مولف کے ترجمہ کی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔ مولف کی طرف سے ان کوتاہیوں کا عذر ریاض السنۃ کے دیباچہ کی اس عبارت کو نہیں بنایا جاسکتا کہ "ہم نے ہر جگہ لفظی متابعت اس حد تک کی ہے جس حد تک اصل اسپرٹ اور زبان ترجمہ مجروح نہ ہو" (ص۱۱) کیونکہ مولف کی اکثر و بیشتر غلطیاں ایسی ہیں جو نہ صرف الفاظ حدیث کو مجروح کرتی ہیں بلکہ بعض اوقات اس کے مطلب کو بالکل الٹ دیتی ہیں۔

Marfat.com

کے ناجائز ہونے کی دو شرطیں ہیں، ایک تو اشیاء مبادلہ کا ہم جنس ہونا دوسرے معاملہ کا دست بدست ہونا، یہ بات محض غلط ہے۔ حدیث تو یہ کہتی ہے کہ تفاضل کا ناجائز ہونا محض ایک شرط یعنی اشیاء مبادلہ کے ہم جنس ہونے پر موقوف ہے جس کا منشا یہی ہے کہ جب بھی دو ہم جنس اشیاء میں مبادلہ ہوگا تفاضل ناجائز قرار پائے گا۔ جس چیز کو مولف نے تفاضل کے ناجائز ہونے کی شرط قرار دے دیا ہے (یعنی معاملہ کا دست بدست ہونا) وہ تو دو ہم جنس اشیاء کے مبادلہ کے جائز ہونے کی ایک شرط ہے۔ کیونکہ حدیث سے جو باتیں صراحتاً ثابت ہو رہی ہیں وہ تین ہیں:۔

۱۔ صنف واحد میں تفاضل کا ناجائز ہونا۔

۲۔ مختلف اصناف میں اُدھار کا ناجائز ہونا۔

۳۔ مختلف اصناف میں تفاضل کا جائز ہونا۔[۱]

نتیجہ یہ ہے:۔

۱۔ اشیاء مبادلہ اگر ایک ہی صنف ہیں تو تفاضل ناجائز قرار دیا جائے گا [اور ایک دوسری حدیث کے ذریعہ ادھار بھی[۲]]

۲۔ اگر اصناف مختلف ہیں تو تفاضل جائز ہوگا مگر ادھار ناجائز ہوگا معاملہ دست بدست چکا دیا جانا چاہیئے۔

۳۔ مبادلے کی جائز صورت، جب کہ اشیاء مبادلہ ایک ہی صنف ہوں یہ ہے کہ تفاضل نہ ہو، برابر سرابر دیا جائے [اور دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ دست بدست ختم ہو جائے از روئے روایت حضرت عمرؓ مذکورہ حاشیہ صفحہ ہذا]

---

[۱] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد: مطبعۃ الاستقامۃ بالقاہرۃ ۱۹۵۲ء، باب البیوع الربوا، الفصل الاول ۲-۱۱۸

[۲] "مالک بن اوس بن حدثان انہ قال اقبلت اقول" من یصطرف الدراہم؟ فقال طلحۃ بن عبید اللہ، وھو عند عمر بن الخطاب، ارنا ذھبک ثم ائتنا اذا جاء

(بقیہ صفحہ ۸۴ پر)

Marfat.com

دوسری صورت میں جب کہ اشیاء مبادلہ دو مختلف صنفیں ہوں تو تفاضل کے ساتھ معاملہ ہو سکتا ہے لیکن دست بدست کی قید بدستور برقرار رہتی ہے۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا ہوگا کہ فاضل مؤلف نے حدیث کے مفہوم کو قطعاً نہ سمجھتے ہوئے اُسے بالکل الٹ دیا اور حدیث کے منشاء اور اس سے مستفاد حکم کو بدل کر رکھ دیا ہے۔

مولف نے [illegible] کی جو بین القوسین توضیح ان الفاظ میں کی ہے کہ "مثلاً ایک طرف معمولی گندم ہو اور دوسری طرف نفیس گندم" وہ حدیث کا مطلب نہیں بلکہ اس کی تحریف ہے۔ موصوف کی اس توضیحی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اصناف کے اس اختلاف کے معنی جو حدیث کی رو سے تفاضل کو جائز کر دیتا ہے، یہ قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں ذکر کردہ اصناف میں مثلاً گیہوں اگر دو یا دو سے زیادہ کوالٹی (اوصاف) کا ہو اور ان مختلف کوالٹی (اوصاف) کے گیہوں میں باہم مبادلہ کیا جائے تو کوالٹی کا یہ اختلاف (اختلاف وصف) ہی حدیث کا وہ بیان کردہ اختلاف صنف ہے جس کی بنا پر ان دونوں میں تفاضل جائز ہو جائے گا اور مثلاً چار سیر گیہوں کو چھ سیر گیہوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہو گا۔ حالانکہ جیسا کہ معلوم ہو گا فاضل مولف نے جو چیز حدیث مذکور کے سر تھوپنا چاہی ہے وہ بعینہٖ وہی چیز ہے جس کی ممانعت کے لیے حدیث وارد ہوئی ہے، مولف کی یہ کوشش نصوص صریحہ، امت محمدیہ کے اجماع و تعامل اور فقہائے کرام کی متفقہ آراء سے براہِ راست متصادم ہے۔ خود عربی زبان میں صنف کا لفظ کوالٹی کے لیے استعمال نہیں ہوتا اس کے لیے دوسرا لفظ "وصف" لایا جاتا ہے زیر بحث حدیث میں هذه الاصناف کا فقرہ خود اس بات کا بڑا واضح قرینہ ہے کہ صنف کوالٹی کے لیے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ... منا نعطیک ورقک" فقال عمر بن الخطاب "کلا واللہ لتعطینہ ورقہ او لتردن الیہ ذھبہ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الورق بالذھب ربوا الا ھاء وھاء والبر بالبر ربوا الا ھاء وھاء والشعیر بالشعیر ربوا الا ھاء وھاء والتمر بالتمر ربوا الا ھاء وھاء" مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا، ۱۲/۱۱؛ نیز دیکھئے بخاری، کتاب البیوع، باب بیع التمر بالتمر۔

Marfat.com

استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ مذکورہ اشیاء میں سے ہر ایک کو ایک مستقل اور علیحدہ صنف قرار دیا گیا ہے چنانچہ سونا ایک صنف ہے چاندی دوسری، گیہوں تیسری اور جو چوتھی صنف ہے۔ یہاں پر صنف کا لفظ منطق کی جنس و صنف کی اصطلاحات سے دور کا بھی واسطہ نہیں رکھتا، آپ چاہیں تو بغیر کسی تکلف کے صنف کی جگہ جنس کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں۔

موصوف نے اپنے نقطۂ نظر پر پردہ ڈالنے کے لیے ان روایات کو پیش نہیں کیا جن میں کوالٹی کے اختلاف کے باوجود دونوں چیزوں کو ایک ہی صنف میں قرار دے کر ان میں تفاضل کو ربوا ٹھہرایا گیا ہے۔ مندرجۂ ذیل روایات ملاحظہ ہوں۔

۱۔ سعید بن المسیب یحدث انّ اباھریرۃ وابا سعید حدثاہ انّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ وسلم بعث اخا بنی عدی الانصاری فاستعملہ علی خیبر فقدم بتمر جنیب، فقال لہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم "اکلّ تمر خیبر ھکذا" قال" لا واللّٰہ یا رسول اللّٰہ انا لنشتری الصاع بالصاعین من الجمع" فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لاتفعلوا ولکن مثلا بمثل اوبیعوا ھذا واشتروا بثمنہ من ھذا وکذلک المیزان (مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا)	سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ ابوہریرہ اور ابوسعید خدری نے ان سے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عدی کے انصاری بھائی کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا وہ وہاں سے عمدہ کھجوریں لے کر آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا۔ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہوتی ہیں۔ انھوں نے کہا نہیں ہرگز نہیں یا رسول اللہ ہم تو مخلوط کھجوریں دو صاع دے ایک صاع (عمدہ کھجوریں) لے لیتے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا ایسا نہ کرو بلکہ جوں کا توں مبادلہ کیا کرو یا ان کو بیچ کر ان کی قیمت سے ان (عمدہ) کو خرید لو۔ یہی تول کے بارے میں ہے۔

۲۔ مذکورہ حدیث امام مالک کے طریق سے ان الفاظ میں روایت کی گئی ہے۔

عن ابی سعید الخدری و عن ابی ھریرۃ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	ابوسعید خدری اور ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر

لہ مرح الدار قطنی فی البیوع ان اسمہ سواد بن غزیۃ : نصب الرایہ، ۲/۳۶

Marfat.com

استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم "أكل تمر خيبر هكذا" فقال "لا والله يا رسول الله انا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة" فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "فلا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا"۔ (مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة (باب الربوا)؛ نسائی، کتاب البیوع، بیع التمر بالتمر متفاضلا)

٢- عن عقبة بن عبد الغافر يقول: سمعت أبا سعيد يقول جاء بلال بتمر برني فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم "من أين هذا" فقال بلال "تمر كان عندنا ردئ فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي صلى الله عليه وسلم" فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك "أوه عين الربوا لا تفعل ولكن اذا اردت ان تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتر به" لم يذكر ابن سهل في حديثه "عند ذلك" (مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة؛ بخاری، کتاب الوكالة باب اذا باع الوكيل شيئا فاسدا فبيعه مردود)

کا عامل بنا کر بھیجا۔ وہ (وہاں سے) آنحضورؐ کے پاس عمدہ کھجوریں لے کر حاضر ہوئے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ انھوں نے عرض کیا نہیں ہرگز نہیں یا رسول اللہ ہم تو (عمدہ شدہ) کھجوریں ان کھجوروں سے دو صاع کے بدلے ایک صاع یا تین صاع کے بدلے دو صاع کے حساب سے بدلہ لیتے ہیں۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایسا نہ کرو۔ مخلوط کھجوروں کو درہموں کے عوض فروخت کرو۔ اس کے بعد ان درہموں سے عمدہ کھجوریں خرید لو۔

عقبہ بن عبد الغافر کہتا ہے کہ میں نے ابو سعید خدری کو یہ کہتے سنا کہ بلال برنی کھجوریں (کھجوروں کی ایک عمدہ قسم) لے کر حاضر ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا یہ کہاں سے آئیں؟ بلال نے جواب دیا ہمارے پاس جو کھجوریں تھیں وہ خراب تھیں۔ لہذا میں نے دو صاع کے عوض ایک صاع کے حساب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کھانے کے لیے بدل لیں۔ اس پر حضور نے فرمایا۔ اُف یہ تو عین سود ہے۔ ایسا نہ کرو بلکہ جب تمھارا خیال کھجوریں (عمدہ) خریدنے کا ہو تو انھیں (اپنی کھجوروں کو) بیچ کر (قیمت سے) ان (عمدہ) کھجوروں کو خرید لو (ابن سہل نے اپنی حدیث میں عند ذلک کا لفظ روایت نہیں کیا)

Marfat.com

(۴) عن ابی سعید قال کنا نُرزق تمر الجمع علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو الخِلْطُ من التمر فکنا نبیع صاعین بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال "لا صاعی تمر بصاع ولا صاعی حنطة بصاع ولا درهم بدرهمین" (مسلم کتاب المساقاة والمزارعة؛ بخاری کتاب البیوع، باب بیع الخلط من التمر)

ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم کو تمر جمع یعنی مخلوط کھجوریں ملا کرتی تھیں ہم ان کھجوروں کے دو صاع کو (اچھی کھجوروں کے) ایک کے عوض کے حساب سے فروخت کر دیا کرتے تھے جب یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوئی تو آپ نے فرمایا نہ تو دو صاع کھجوریں ایک صاع کھجور کے (عوض لی جائیں) اور نہ دو صاع گیہوں ایک صاع کے عوض اور نہ دو درہم ایک درہم کے عوض۔

۵۔ عن ابی سعید قال اُتِیَ رسول الله صلی الله علیه وسلم بتمر فقال "ما هذا التمر من تمرنا" فقال الرجل "یا رسول الله بعنا تمرنا صاعین بصاع من هذا" فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم "هذا الربوا فرُدُّوه ثم بیعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا" (مسلم کتاب المساقاة والمزارعة)

ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ کھجوریں لائی گئیں آپ نے (انھیں دیکھ کر) فرمایا یہ کھجوریں تو ہماری کھجوروں میں کی نہیں ہیں (ہماری کھجوروں سے مختلف ہیں) انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہم نے اپنی کھجوروں سے یہ کھجوریں دو صاع کے عوض ایک صاع کے حساب سے بدلی ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا یہ سود ہے انھیں واپس کر دو، پھر اپنی کھجوریں بیچ کر ہمارے لیے ان کھجوروں میں سے خرید لاؤ۔

۶۔ عن ابی نضرة قال سألت ابن عباس عن الصرف فقال "أیدًا بیدٍ" قلت "نعم" قال "فلا باس به"، فاخبرتُ ابا سعید فقلت "انی سألت ابن عباس عن الصرف فقال ایدًا بیدٍ" قلت "نعم" قال "فلا باس به" قال "او قال ذلك انا سنکتب الیه فلا یفتیکموه" فقال "فوالله لقد جاء بعض فتیان رسول الله صلی الله علیه وسلم

ابونضرة کہتے ہیں کہ میں نے صرف (چاندی کو چاندی سے بدلنے) کے بارے میں ابن عباس سے دریافت کیا آپ نے پوچھا کیا دست بدست، میں نے جواب دیا جی ہاں۔ آپ نے کہا تو زیادہ لینے دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے بعد میں نے اس بات کی اطلاع ابوسعید خدری کو دی اور کہا میں نے ابن عباس سے صرف کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے مجھ سے پوچھا کیا دست بدست، میں نے جواب

Marfat.com

بتمر فانكره فقال كان هذا الذي من تمر
ارضنا قال كان فى تمر ارضنا او فى تمرنا
العام بعض الشئ فاخذت هذا وزدت
بعض الزيادة فقال اضعفت اربيت
لا تقربن هذا اذا رابك من تمرك شئ
فبعه ثم اشتر الذي تريد من التمر
(مسلم كتاب المساقاة والمزارعة)

دیا جی ہاں! (تو ابن عباس نے) کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ابوسعید خدری نے اس پر کہا ہیں! انھوں نے یہ کہا ہم انھیں خط لکھیں گے تاکہ آئندہ وہ تمھیں یہ فتوی نہ دینے پائیں اور کہا اللہ گواہ ہے ایک نوجوان آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کچھ کھجوریں لے کر حاضر ہوا تو حضور کو وہ کھجوریں انجان معلوم ہوئیں اور آپ نے فرمایا ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ کھجوریں ہماری (سر) زمین کی نہیں ہیں جس پر اس نوجوان نے کہا ہماری (سر) زمین کی یا اس سال کی ہماری کھجوروں میں کچھ نقص تھا چنانچہ میں نے یہ کیا کہ یہ کھجوریں لے کر عوض میں کچھ زیادہ کھجوریں (اپنی) دے دیں حضور نے فرمایا تم نے زیادہ دیں، سودی لین دین کیا، ہرگز اس کے قریب بھی نہ جانا، اگر تمھاری کھجور میں کوئی خرابی ہو تو اسے بیچ دو پھر (اس کی قیمت سے) جو کھجوریں چاہو خرید لو۔

(۷) عن ابی نضرة قال سالت ابن
عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا به
باسا فانى لقاعد عند ابى سعيد الخدرى
فسالته عن الصرف فقال ما زاد فهو ربوا
فانكرت ذلك لقولهما فقال لا احدثك
الا ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه
وسلم جاءه صاحب نخله بصاع من تمر
طيب وكان تمر النبى صلى الله عليه وسلم
هذا اللون فقال له النبى صلى الله عليه وسلم

ابونضرة سے روایت ہے کہ میں نے ابن عمر اور ابن عباس سے صرف کے بارے میں (تفاضل سے تبادلہ کے متعلق) دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے بعد ایسا ہوا کہ میں ابوسعید خدری کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو میں نے ان سے صرف کے بارے میں پوچھا انھوں نے جواب میں کہا جو کچھ بھی زیادہ ہو ربوا ہے میں نے ابن عمر اور ابن عباس کے قول کے پیش نظر اس پر انکار کیا جس پر ابوسعید نے کہا میں تم سے وہی بات کہہ رہا ہوں جو

Marfat.com

"انّی لك هذا" قال" انطلقت بصاعین فاشتریتُ به هذا الصاع فان سعر هذا فی السوق كذا وسعر هذا كذا" فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم" ویلك اربیت اذا اردت ذلك فبع تمرك بِسلعة ثم اشتر بسلعتك ای تمر شِئتَ" قال ابوسعید" فالتمر بالتمر احق ان یکون ربوا ام الفضة بالفضة" فاتیت ابن عمر بعد فنهانی ولم آتِ ابن عباس قال" فحدثنی ابوالصهباء انه سأل ابن عباس عنه بمكة فكرهه"

(مسلم، کتاب المساقاة والمزارعة)

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی ہے آنحضورؐ کے پاس آپ کے کھجوروں کے باغ والا ایک صاع عمدہ کھجوریں لے کر حاضر ہوا۔ آنحضورؐ کی کھجوریں اس قسم کی نہ تھیں چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت کیا یہ تمھارے پاس کہاں سے آئیں انھوں نے جواب دیا میں (اپنی کھجوریں) دو صاع لے کر گیا اور ایک صاع یہ کھجوریں ان کے عوض خرید لایا کیونکہ ان کھجوروں کا نرخ بازار میں اتنا تھا اور اُن کا اتنا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمھیں خرابی ہو تم نے سودی لین دین کیا جب تمھارا خیال یہ ہوا کرے کہ (اپنی کھجوروں کے عوض اچھی کھجوریں خریدو) تو اپنی کھجوریں کسی دوسری چیز کے عوض فروخت کردو پھر اس چیز سے جو کھجور چاہے خرید لو پھر ابوسعید خدری نے کہا (بتاؤ) کھجور کا باہمی مبادلہ سود ہونے کا زیادہ مستحق ہے یا چاندی کا باہمی مبادلہ۔ ابونضرہ کا کہنا ہے کہ اس کے بعد میں ابن عمر کے پاس گیا تو انھوں نے بھی مجھے (اس طرح کے مبادلہ سے) روکا لیکن میں ابن عباس کے پاس نہ جا سکا۔ ابونضرہ نے یہ بھی کہا کہ مجھ سے ابوالصہبا نے بیان کیا کہ انھوں نے ابن عباس سے مکہ میں اس معاملہ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے اسے (یعنی زیادتی کے ساتھ مبادلہ کو) ناپسند کیا۔

۸۔ عن مسلم بن یسار و عبد الله

مسلم بن یسار اور عبد اللہ بن عبید دونوں کا

Marfat.com

بن عبید قال اجتمع المنزل بابن عبادۃ بن الصامت ومعاویۃ فحدثھم عبادۃ قال نھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الذھب بالذھب والورق بالورق والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر قال احدھما والملح بالملح ولم یقلہ الآخر الا مثلا بمثل ید ابید وامرنا ان نبیع الذھب بالورق والورق بالذھب والبر بالشعیر والشعیر بالبر ید ابید کیف شئنا قال احدھما فمن زاد او ازداد فقد اربی

(نسائی، کتاب البیوع باب بیع البر بالبر)

نیز دیکھیے: مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ

۹ - عن عبادۃ بن الصامت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الذھب بالذھب تبرھا وعینھا والفضۃ بالفضۃ تبرھا وعینھا والبر بالبر مدی بمدی والشعیر بالشعیر مدی بمدی والتمر بالتمر مدی بمدی والملح بالملح مدی بمدی فمن زاد او ازداد فقد اربی ولا باس ببیع الذھب بالفضۃ والفضۃ اکثرھما ید ابید واما نسیئۃ فلا، ولا باس ببیع البر بالشعیر والشعیر اکثرھما ید ابید واما نسیئۃ فلا"

(ابوداؤد، کتاب البیوع)

کہتا ہے کہ عبادۃ بن الصامت اور معاویہ یہ دونوں کا ایک جگہ ٹھہرنا ہوا تو عبادہ نے ان سے یہ حدیث بیان کی کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کو سونے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے (ایک راوی نے کہا نمک کو نمک کے بدلے لیکن دوسرے نے یہ فقرہ نہیں کہا) سوائے برابر برابر دست بدست بیچنے کو منع فرمایا اور ہمیں یہ حکم دیا کہ سونے کو چاندی کے عوض، چاندی کو سونے کے عوض، گیہوں کو جَو کے عوض، جَو کو گیہوں کے عوض دست بدست جیسے چاہیں فروخت کریں (ایک راوی نے یہ بھی کہا کہ جس نے زیادہ لیا یا دیا اُس نے یقیناً سودی کاروبار کیا)

عبادۃ بن الصامت کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سونے کے عوض (برابر) سونا، مضروب ہو یا غیر مضروب (چاندی کے عوض برابر چاندی، مضروب ہو یا غیر مضروب) ایک مدی گیہوں کے عوض ایک مدی گیہوں، ایک مدی جَو کے عوض ایک مدی جَو، ایک مدی کھجور کے عوض ایک مدی کھجور، ایک مدی نمک کے عوض ایک مدی نمک! جس نے زیادہ دیا یا لیا تو یقیناً اس نے سودی معاملہ کیا اور سونے کو چاندی کے عوض بیچنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ چاندی زیادہ ہو جب کہ معاملہ دست بدست ہو، رہا ادھار تو وہ جائز نہیں، اور گیہوں کو جَو کے عوض بیچنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ جَو زیادہ ہوں جبکہ معاملہ دست بدست ہو، رہا اُدھار تو وہ جائز نہیں

Marfat.com

۱۰۔ عن ابی سعید الخدری ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لا تبیعوا الذھب بالذھب الا مثلاً بمثل ولا تُشِفّوا بعضھا علی بعض ولا تبیعوا الورق بالورق الا مثلاً بمثل ولا تُشِفّوا بعضھا علی بعض ولا تبیعوا منھا غائباً بناجز

(مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا؛ اخرجہ البخاری فی البیوع، باب بیع الفضۃ بالفضۃ)

ابو سعید خدری کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سونے کو سونے کے عوض نہ بیچو مگر جوں کا توں اور ایک کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ نہ دو اور نہ بیچو چاندی کو چاندی کے عوض مگر جوں کا توں اور ایک کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ نہ دو اور ان کے غائب کو حاضر کے عوض نہ فروخت کرو۔

۱۱۔ عن ابی بکرۃ قال نھی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الفضۃ بالفضۃ والذھب بالذھب الا سواء بسواء وامرنا ان نشتری الفضۃ بالذھب کیف شئنا ونشتری الذھب بالفضۃ کیف شئنا

(مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ؛ بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الذھب بالذھب؛ نسائی کتاب البیوع، باب بیع الفضۃ بالذھب وبیع الذھب بالفضۃ)

ابوبکرۃ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کو چاندی کے عوض اور سونے کو سونے کے عوض بیچنے خریدنے کی ممانعت فرمائی سوائے اس صورت کے کہ دونوں برابر سرابر ہوں اور ہمیں حکم دیا کہ چاندی کو سونے کے عوض جیسے چاہیں خرید لیں اور سونے کو چاندی کے عوض جیسے چاہیں خرید لیں۔

مذکورہ بالا روایات میں سے ہر روایت نہایت غیر مبہم الفاظ میں یہ بتا رہی ہے کہ فاضل مولف نے حضرت عبادۃ کی روایت کو جو معنی پہنانا چاہے ہیں اور اس طرح جس معاملہ کو جائز بتلایا ہے وہ بلا کسی کمی بیشی کے بعینہ وہی معاملہ ہے جسے رسول اللہ علیہ وسلم نے ربوا قرار دیا ہے اور اس کی مخالفت فرمائی ہے۔ ان سب روایات سے بحیثیت مجموعی صرف ایک ہی نتیجہ اخذ ہو سکتا ہے وہ یہ کہ جب دو ہم جنس یا ہم صنف اشیاء کے مبادلہ کا سوال درپیش ہوگا تو اس تبادلہ میں صنف (کوالٹی)

Marfat.com

ایک غیر موثر حیثیت رکھے گا۔ وصف کے تغیر سے وہ شے اس صنف سے خارج نہیں کی جا سکتی۔ اب اگر کوئی شخص دو ہم جنس اشیا کا مبادلہ کرنا چاہتا ہے تو اُسے وصف کے فرق کو نظر انداز کر کے برابر سرابر مبادلہ کرنا پڑے گا (جیسا کہ مختلف کوالٹی کی کھجوروں کے مبادلے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، باوجودیکہ دونوں کے بازاری نرخ میں فرق تھا) اور اگر وہ ایسا نہیں چاہتا تو اس کے لیے دوسرا راستہ کھلا ہوا ہے کہ وہ اپنی چیز کو روپے کے عوض فروخت کر کے اس روپے سے اپنی پسندیدہ چیز خرید لے۔

ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عبادۃ بن الصامت کی جو روایات پیش کی ہیں ان کے بعد حضرت عبادۃ کی روایت کو فاضل مولف کے اختراع کردہ معنی پہنانے کی کوئی گنجائش کسی طرح نہیں نکل سکتی اور کسی کھینچ تان کے ذریعے صنف سے مراد کوالٹی نہیں لی جا سکتی۔ مولف نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اور اس کا جو خلاصہ پیش کیا ہے دونوں محض بے بنیاد ہیں جس کی وجہ سے اس سے اخذ کردہ نتیجہ اور احادیث کی مشترک روح جو انھوں نے پیش کی ہے بنا رفاسد علی الفاسد سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔

حضرت عبادۃ کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت پیش کی گئی ہے جس کا متن یہ ہے

"کنت ابیع الابل بالبقیع فابیع بالدنانیر فآخذ مکانھا الورق وابیع بالورق فآخذ مکانھا الدنانیر فاتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسالت فقال لا باس بہ بالقیمۃ۔

موصوف کا ترجمہ ہے:۔

"میں بقیع میں دینار کی قیمت سے اونٹنی بیچ کر اس کی بجائے درہم لیا کرتا تھا اور درہم کی قیمت لگا کر اس کی جگہ دینار لیتا تھا۔ پھر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بیع کے متعلق دریافت کیا کہ تو فرمایا کہ دونوں کے داموں میں تفاوت نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔"

ترجمہ میں " فاتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کا ترجمہ (یعنی پھر میں حضور کے پاس آیا) چھوڑ دیا گیا ہے۔ یہ کوتاہی چاہے نفس مطلب پر اثر انداز نہ ہو مگر حدیث نبوی کی ترجمانی کے حق کی ادائگی کے بارے میں مولف کے احساس ذمہ داری کو بہرحال واضح کرتی ہے۔

Marfat.com

فاضل مولف اگر اس روایت کے لیے دوسری کتب حدیث کو بھی دیکھ لیتے تو اس معاملے کے جواز کی پوری صورت سامنے آجاتی۔ ابوداؤد میں روایت کا آخری جز یعنی رسول اللہ علیہ وسلم کا جواب اس طرح ہے "لاباس ان تاخذھا بسعر یومھا مالم تفترقا وبینکما شئ"[1] نسائی میں بھی یہ جواب اسی طرح موجود ہے[2] جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت ابن عمرؓ کو اس طرح دراہم کے بجائے دینار یا برعکس لینے کی اجازت دو قیدوں کے ساتھ عطا فرمائی۔ ایک تو یہ کہ دراہم کے بجائے دینار اس دن کے بازار کے نرخ کے مطابق لیے جائیں دوسرے یہ کہ کل معاملہ دست بدست چکا دیا جائے، کسی کے ذمے دوسرے کا کچھ واجب الادا نہ رہ جائے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ پہلا معاملہ (اونٹ کی فروخت) بیع مطلق تھا جس میں ادھار ممکن ہے لیکن دوسرا معاملہ درہم کا دینار سے تبادلہ بیعِ صَرف کا معاملہ ہے جس کا دست بدست ہونا ضروری ہے اور جس میں اُدھار جائز نہیں۔

'الابل' کا ترجمہ مولف نے اس روایت میں "اونٹنی" اور اگلی روایت (عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت) میں "اونٹنیاں" کیا ہے، حالانکہ 'الابل' اسم جمع ہے جس کا واحد نہیں آتا[3] اس لیے اس کا ترجمہ اونٹنی غلط ہے۔ دوسرے یہ کہ 'الابل' کا لفظ مونث استعمال ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ہر وہ اسم جمع جس کا واحد نہ آتا ہو اور اس کا اطلاق غیر آدمی پر ہوتا ہو،

---

[1] ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فی اقتضاء الذہب من الورق۔

[2] نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الفضة بالذہب وبیع الذہب بالفضة۔

[3] لسان العرب، تاج العروس، مادہ 'ابل'۔ 'ابل' کا اطلاق کم از کم صِرمة پر کیا جاتا ہے (تین اونٹوں سے دس اونٹوں تک کو ذَوْد کہا جاتا ہے، دس سے چالیس تک کو صِرمة، پورے چالیس ہو جائیں (ایک روایت میں تیس) تو هَجْمَة، جب ساٹھ ہو جائیں عَکَرة، ساٹھ سے زیادہ ہوں تو عَرْج، سو ہو جائیں تو هُنَيدة، دو سو سے زیادہ ہوں تو عُکنان، اور ایک ہزار ہو جائیں تو خِطْر کہا جائے گا۔ (الثعالبی: فقہ اللغة، بیروت ۱۹۰۳، طبعة رابعة، ص ۲۲۱، الفصل العاشر فی تفصیل جماعات الابل و ترتیبها)

Marfat.com

مونث استعمال کیا جاتا ہے[۵۱] مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس لفظ کے معنی اور مصداق 'اونٹنی یا اونٹنیاں' ہیں، یہ غلط فہمی ہے۔ اس لفظ کا ترجمہ صرف اونٹ کافی ہے جو اردو میں واحد، جمع دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔

پانچویں روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ہے جس کے الفاظ یہ دیے گئے ہیں۔

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجہز جیشا فنفدت الابل فامرہ ان یاخذ علی قلائص الصدقۃ فکان یاخذ البعیر بالبعیرین الی اجل الصدقۃ"

اس کا ترجمہ حسب ذیل دیا ہے:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کو ایک جیش تیار کرنے کا حکم دیا۔ اتفاق سے چند اونٹنیاں بھاگ گئیں تو حضور نے حکم دیا کہ صدقے کے اونٹوں میں سے لیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے بدلے دو دو اونٹ لیے"

حضرت عبداللہ بن عمرو کی یہ روایت ابوداؤد[۵۲] میں ہے اور صاحب بلوغ المرام[۵۳] کے قول کے مطابق حاکم اور بیہقی میں بھی ہے۔ جیسا کہ بتایا گیا، فاضل مولف نے روایات اصل ماخذ سے نقل نہیں کی ہیں اس لیے اس روایت میں "جمع الفوائد"[۵۴] کی طباعت کی سب غلطیاں موجود ہیں۔ حدیث کے الفاظ ہیں "فنفدت الابل" یعنی "اونٹ ختم ہو گئے" فاضل مولف نے

---

۵۱ وھی مونثۃ لان اسماء الجموع التی لا واحد لھا من لفظھا اذا کانت لغیر الآدمیین فالتانیث لھا لازم۔ جوہری بحوالہ لسان العرب۔

۵۲ ابوداؤد: کتاب البیوع، باب فی الرخصۃ (فی الحیوان بالحیوان نسیئۃ)

۵۳ بلوغ المرام: کتاب البیوع، باب الربوا حدیث ۱۴

۵۴ جمع الفوائد ۱/۲۶۹

Marfat.com

"جمع الفوائد" کی طباعتی غلطی کی پیروی میں سے "فنفرت الابل" درج کیا ہے۔ اور اس کا ترجمہ "اتفاق سے چند اونٹنیاں بھاگ گئیں" کیا ہے۔ یہ غلطی کبھی نہ ہوتی اگر موصوف اصل ماخذ سے مقابلے کی تکلیف گوارا کرتے۔ اس کے علاوہ موصوف نے "چند" کا مفہوم نہ جانے کون سے لفظ سے پیدا کیا ہے۔ "یجھز جیشا" کا ترجمہ "ایک جیش تیار کرنے" کیا ہے۔ حالانکہ اس کا صحیح ترجمہ "ایک جیش کے لیے ساز و سامان فراہم کرنے" ہوگا۔ فامرہ ان یاخذ علی قلائص الصدقۃ " کا ترجمہ "حضور نے حکم دیا کہ صدقے کے اونٹوں میں سے لیا جائے" قطعاً غلط ہے۔ اس کا مطلب ہے، حضور نے حکم دیا کہ صدقہ کی اونٹنیوں میں سے دینے کے وعدے پر (اونٹ) لیے جائیں۔

حدیث کے آخری الفاظ "الی ابل الصدقۃ" ہیں جس کا مطلب ہے "صدقے کے اونٹوں کی وصول یابی یا آنے تک" موصوف نے اسے "الی اجل الصدقۃ" درج فرمایا ہے اور پھر اتنی عبارت کا ترجمہ دینے کی زحمت بھی نہیں کی۔ "فکان یاخذ البعیر بالبعیرین" کا ترجمہ "چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے بدلے دو دو اونٹ لیے" سرے سے غلط ہے۔ اس کا صحیح مطلب ہے "چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے عوض میں دو اونٹ دینے کا وعدہ کرکے اونٹ لیے۔" قلائص کا ترجمہ موصوف نے "اونٹوں" مذکر کے صیغے کے ساتھ کیا ہے حالانکہ قلائص جمع ہے "قلوص" کی جس کا مطلب ہے "جوان اونٹنی" جس کے پیش نظر اس لفظ کا ترجمہ 'اونٹنیاں'[1] ہونا چاہیے تھا۔

فاضل مولف کو یہ بھی واضح کرنا چاہیے تھا کہ اس روایت کا تعلق ربوا الفضل سے کیا ہے۔ آیا یہ روایت بیع سے متعلق ہے یا قرض سے، اگر قرض سے تعلق ہے تو ربوا الفضل پر گفتگو کے وقت اس کا پیش کرنا کیا معنی رکھتا ہے اور اگر قرض سے

---

[1] "والقلوص: الفتیۃ من الابل بمنزلۃ الجاریۃ الفتاۃ من النساء ... وقال العدوی: القلوص اول ما یرکب من اناث الابل الی ان تثنی ... وربما سموا الناقۃ الطویلۃ القوائم قلوصا ... والجمع من کل ذالک قلائص و قلاص، وقلص، وقلصان جمع الجمع ... وھی (قلائص) فی الاصل جمع قلوص وھی الناقۃ الشابۃ": لسان العرب۔

Marfat.com

نہیں بیع سے متعلق ہے تو اس روایت سے کیا ثابت ہوتا ہے: یہ کہ حیوان ربوی جنس نہیں (یعنی ایسی جنس نہیں جس میں ربوا جاری ہوتا ہو) یا یہ کہ ربوی جنس ہونے کے باوجود ایک حیوان کو دو کے بدلے بیچ سکتے ہیں۔ اگر فاضل موصوف اخیری شق کو اختیار کرتے ہیں تو انھیں یہ بتانا پڑے گا کہ خود ابوداؤد ہی کی روایت کردہ حدیث جو مفہوم مخالف کی تائید میں ہے اور جسے ابوداؤد نے مولف کی پیش کردہ روایت سے پہلے درج کیا ہے[۵۱]، اور جس کے الفاظ یہ ہیں:۔

" نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ "[۵۲]

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے)

کو ترک کرنے اور پیش کردہ روایت کو ترجیح دینے کی کیا وجہ ہے۔

چھٹی روایت موطا امام مالک کی ہے اور حضرت علی کا عمل بتاتی ہے۔ اگر پچھلی (پانچویں) روایت کو قرض کے بارے میں نہیں بلکہ بیع کے بارے میں سمجھا جائے (جیساکہ غالباً مولف کا خیال ہے) تو یہ روایت پچھلی کی توثیق کرتی ہے اور اس صورت میں مولف کی سرخی کا یہ حصہ کہ " اور وہ بھی ادھار" تطویل لاطائل ہے کیونکہ پچھلا معاملہ بھی ادھار خرید وفروخت ہی کا تھا، برخلاف اس کے موصوف اگر پچھلے معاملہ کو قرض کا معاملہ سمجھتے ہیں تو اس کی وضاحت ہونی چاہیے تھی۔ خلاصہ میں ہمیں حضرت علی کے اثر کا کوئی ذکر نہیں ملتا اس کی کیا وجہ ہے پتہ نہیں چلتا۔

فاضل مولف نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت سے جو عمومی نتیجہ اخذ کرنا چاہا ہے یعنی " زیادہ دام کی ایک چیز (مثلاً بڑا اونٹ) دے کر اسی جنس کی کم قیمت چیز

---

[۵۱] ابوداؤد: بیوع، باب فی الحیوان بالحیوان نسیئۃ

[۵۲] نیز دیکھیے بخاری: بیوع ۱۰۸؛ ترمذی: بیوع ۲۱؛ نسائی: بیوع ۶۵؛ ابن ماجہ: تجارات ۵۶، ۶۲؛ دارمی: بیوع ۳۰، ۳۱؛ موطا: بیوع ۶۳، ۶۴، ۶۹؛ احمد: ۳/۳۱۰، ۳۸۰، ۳۸۲؛ ۵/۱۲، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۹۹؛ " واخرجہ ابویعلی والضیاء فی المختارۃ ... ورواہ ابن حبان والدارقطنی من حدیث ابن عباس ... واخرجہ الطحاوی والطبرانی عن ابن عمر سبل السلام ۳/۵۴

Marfat.com

(مثلاً چھوٹے اونٹ) زیادہ لے سکتے ہیں خواہ ادھار ہی کیوں نہ ہو" خود مولف کی دی ہوئی گذشتہ روایت سے براہِ راست متصادم ہے کیونکہ اگر اسی طرح کی تعمیم حضرت عبادۃؓ اور حضرت ابوسعید خدری کی حدیثوں میں کی جائے تو یہ مفہوم نکلے گا کہ ہم جنس اشیاء میں اوصاف کے اختلاف کے باوجود برابر سرابر مبادلہ کرنا چاہیے (اور ظاہر ہے کہ اوصاف کا یہ اختلاف قیمت کی کمی بیشی میں موثر ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ یہاں تعمیم کی جائے اور وہاں نہ کی جائے)

ساتویں روایت حضرت جابرؓ کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:۔

"لا یصلح الحیوانان اثنان بواحد نسیئة ولا باس به یداً بید" اس کا ترجمہ فاضل مولف کے الفاظ میں یہ ہے "ایک جانور کے عوض دو جانوروں کی بیع درست نہیں لیکن اگر دست بدست ہو تو حرج نہیں" ترجمہ میں مولف نے نسیئة (یعنی ادھار) کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے جس سے روایت کے پہلے جزء کا مفہوم بگڑ گیا (پورا ترجمہ: ایک جانور کے عوض دو جانور ادھار بیچنا یا خریدنا جائز نہیں)۔ مولف نسیئة کا ترجمہ غائب کرکے اس پریشانی سے بچ گئے کہ اس مرفوع روایت کا پہلا جزء حضرت علیؓ کے عمل اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت مذکورہ بالا سے ٹکراتا ہے چنانچہ موصوف نے خلاصہ کا پانچواں نمبر تحریر کرنے کے بعد چھٹے میں صرف اتنا لکھ دینا کافی سمجھا کہ "یہی صورت اگر نقداً نقد ہو تو بطریق اولیٰ جائز ہے" اور نہایت اطمینان کے ساتھ حضرت جابرؓ کی روایت کے پہلے جزء کو کالعدم یا غیر مستند تسلیم کر لیا۔ کیا موصوف اس بات کی کوئی معقول توجیہہ پیش کر سکتے ہیں کہ اس روایت کا پہلا جزء کیوں کالعدم یا غیر مستند قرار دیا گیا جب کہ اسی روایت کے دوسرے جزء سے وہ استدلال فرما رہے ہیں۔

قرض کی واپسی میں خوش دلی کے ساتھ تفاضل کے جواز کے لیے مولف حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے فعل (بروایت موطا) سے استدلال کرتے ہیں۔ یہاں اس بات کی صراحت کی اشد ضرورت تھی کہ یہ زیادتی غیر مشروط ہونا چاہیے ورنہ خوش دلی باقی نہ رہے گی۔ قرض کی ادائیگی کے وقت خوش دلی سے کچھ اضافہ کر دینا بلا اختلاف سب کے نزدیک جائز ہے اور اس کے لیے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے

Marfat.com

استناد کیا جا سکتا ہے۔ پھر فاضل مولف کو قول و فعل نبوی کو چھوڑ کر صحابی کے عمل سے استناد کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی، جبکہ خود موطا میں حضرت عبد اللہ بن عمر کے فعل کی حکایت سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واقعہ اسی امر خاص کے بارے میں موجود ہے۔[1] اس سے پہلے فاضل مولف حضرت علی کے فعل سے استناد کر چکے ہیں۔ یہ واضح کرنا چاہیے تھا کہ کیا مولف کے نزدیک صحابی کا فعل کسی معاملہ میں حجت ہوتا ہے اور اگر ہوتا ہے تو کس حد تک۔ پھر کیا فاضل مولف صرف مذکورہ دو صحابیوں کے فعل کو حجت سمجھتے ہیں یا دوسرے صحابہ کے فعل کو بھی۔ کیا جن صحابیوں کے فعل کو پیش کیا ہے ان کے برخلاف افعال دوسرے صحابہ سے مروی نہیں، اگر ہیں اور یقیناً ہیں تو ان صحابیوں کے افعال کو پیش کرنے کا کیا مقصد؟ بڑی عجیب بات ہے کہ ایک طرف تو فاضل مولف احادیث مرفوعہ کو جہاں مفید مطلب ہوتا ہے ترک کر دیتے ہیں، یا ان میں ایسی تاویل کرتے ہیں جو تحریف کی حدوں کو چھو لے اور یا ان کے مقابلے پر بے سوچے سمجھے صحابہ کے افعال کو حجت کے بطور پیش کرنے لگتے ہیں۔ ہمارا مقصد یہاں پر اس تحریر سے یہ ہرگز نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے افعال کو قابل استناد سمجھنے یا نہ سمجھنے یا اس کے شرائط و آداب کے بارے میں ہم کوئی فیصلہ دیں۔ ہم صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ فاضل موصوف کے استدلال کے طرز و طریق میں کسی طرح کی ہم آہنگی اور یکسانیت کا سراغ لگانا قریب قریب ناممکن ہے۔

مذکورہ روایات کے بعد ربوا کی قباحت کے اظہار کے لیے دو روایتیں پیش کی گئی ہیں۔ ایک ابن ماجہ کی، دوسری اوسط طبرانی کی۔ ان کے بارے میں صرف اتنا کہنا ہے کہ اس مقصد کے لیے ان سے کہیں زیادہ مستند روایات صحاح ستہ سے انتخاب کی جا سکتی تھیں جو ان روایات سے کہیں زیادہ شدت سے ربوا کے گناہ کی وضاحت کرتی ہیں۔

روایات اور ان کی تشریح کے بعد سات نکات پر مشتمل خلاصہ ملتا ہے ہم نے روایات کی تشریح و تنقید کے دوران اس خلاصہ کے چھ نکات کو (علاوہ ۷ کے) زیر بحث لے لیا ہے پہلے

---

[1] موطا، کتاب البیوع باب ۴۳ ما یجوز من السلف۔

Marfat.com

نکتہ کے لیے مولف نے حضرت عمر کی روایت کا حوالہ دیا ہے مگر پورے مقالہ میں حضرت عمر کی محولہ روایت کسی جگہ موجود نہیں ہے[1]

روایات اور خلاصہ کے بعد موصوف نے سب روایات سے بحیثیت مجموعی چند نتائج اخذ کرنا چاہے ہیں جن کی بنیاد صرف یہ مزعومہ امر ہے کہ حدیث اس بات کی اجازت یا حکم دیتی ہے کہ جنسِ واحد (یا صنفِ واحد) کی دو مختلف کوالٹی کا مبادلہ کمی بیشی کے ساتھ کے ساتھ کیا جائے۔ اس نظریہ کا بطلان اوپر واضح کیا جا چکا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد پر جو کچھ کہا جائے گا باطل ہو گا۔ فاضل مولف کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ ایک سیر گندم دے کر اسی نوعیت اور قیمت کا ایک سیر گندم لینا بالکل حماقت ہے اور نہ کوئی یہ کریگا کہ ایک سیر گندم لے کر سوا سیر بالکل وہی گندم دے دے۔ مولف کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ کوالٹی کا اختلاف ہی ایسے مبادلے کا محرک بنتا ہے یا پھر ادھار اس کام کی وجہ ہوتا ہے لیکن اس کے بعد ان کا یہ کہنا کہ "دس سیر عمدہ (یعنی بارہ آنہ سیر والا) گندم دے کر معمولی (یعنی دس آنے سیر والا) بارہ سیر لیا جائے، خواہ نقد ہو یا ادھار، اس میں نہ کوئی ظلم ہے نہ سود بلکہ یہاں دس سیر کے عوض دس سیر لینا سود لینے یا دینے میں شمار ہو گا"[2] ٹھیک وہی چیز ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روکا، جس کے بارے میں "اوعین الربوا" کے الفاظ فرمائے۔ جسے فقہا "ربوا الفضل" کا نام دیتے ہیں اور جس کی حرمت پر اتفاق ہے فاضل مولف جس معاملہ کے بارے میں بڑے وثوق سے کہہ رہے ہیں کہ "اس میں نہ کوئی ظلم ہے نہ سود" وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح اور واضح ارشادات کی روشنی میں یقیناً سود اور نتیجۃً ظلم ہے اور جس کے بارے میں مولف رقمطراز ہیں کہ "بلکہ یہاں دس سیر کے عوض دس سیر لینا سود لینے یا دینے میں شمار ہو گا" وہ ٹھیک وہی چیز ہے جس پر عمل پیرا ہونے کا حضورؐ حکم دے رہے ہیں!!! بڑی نادر تحقیق ہوتی اگر فاضل مولف ساتھ

---

[1] حضرت عمر کی روایت "ریاض السنۃ" میں موجود ہے (ص ۱۹۷)

[2] کمرشل انٹرسٹ ص ۵۸

Marfat.com

ہی یہ بھی واضح کر دیتے کہ عمدہ اور معمولی کے فرق کو منضبط کرنے کے لیے کیا اصول اور کون سا پیمانہ ہے جس کی رد سے عمدہ کھجوروں کی دوگنی گھٹیا مخلوط کھجوریں تو زیادہ تھیں اس لیے رسول علیہ اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ناجائز ٹھہریں اور دس سیر کے مقابلہ میں بارہ سیر گندم کچھ ایسا زیادہ نہیں تھا لہذا فاضل مولف کے نزدیک جائز ٹھہرا۔

یہ تو نقد کی صورت تھی، ادھار کے بارے میں موصوف کی تحقیق ہے کہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ۱۔ یا تو عمدہ دس سیر کے عوض معمولی بارہ سیر لیا جائے گا۔ ۲۔ یا زیادہ مثلاً پندرہ سیر۔ ۳۔ یا برابر یعنی دس سیر۔ ۴۔ یا کم مثلاً آٹھ سیر۔ موصوف کا فرمانا ہے کہ پہلی صورت میں نہ کوئی سود ہے نہ ظلم۔ حالانکہ احادیث مذکورہ بالا کی رو سے یہاں دو وجہ سود اور نتیجہ ظلم ہونے کی موجود ہیں ایک تو ہم جنس میں کمی بیشی دوسرے معاملہ کا ادھار ہونا۔ دوسری صورت کے بارے میں موصوف کا ارشاد ہے کہ یہ صورت سود لینے کی ہے یعنی دس سیر کے عوض بارہ سیر تو سود نہیں مگر پندرہ سیر سود ہے۔ موصوف اس کی کوئی وجہ نہیں بتاتے کہ یہ پندرہ سیر لینا سود کیوں ہوا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ پندرہ سیر زیادہ ہے۔ یہاں پھر وہی سوال اٹھ کھڑا ہوتا ہے کہ زیادتی کی وہ کون سی حد ہے جس کے اندر اندر وہ سود نہیں ہوتی مگر اس سے گذرنے پر وہ سود ہو جاتی ہے؟ موصوف اس سلسلہ میں کوئی رہنمائی نہیں کرتے کہ زیادتی کا وہ کیا معیار ہے جس سے اس سود کا اندازہ کیا جائے گا۔ بعینہٖ یہی سوالات چوتھی صورت کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں جو غالباً کمی کی وجہ سے مولف کے نزدیک سود ہو جاتی ہے تیسری صورت جو از روئے احادیث مبادلے کی جائز شکل ہے وہ فاضل مولف کے نزدیک سود ہے اور ناجائز!! چنانچہ آپ کا کہنا ہے کہ یہی دوسری تیسری اور چوتھی شکل ہے جس سے روکا گیا ہے!!! پھر فاضل مولف نے پہلی صورت کی کچھ پیچیدہ شکلیں پیش کر کے ان کے لیے احتیاطی تدابیر کا مشورہ دیا ہے۔ ان شکلوں اور تدابیر کے بارے میں کچھ کہنا محض تضیع اوقات ہے۔

احادیث کے ترجمہ و تشریح، خلاصے اور نتیجے کے بعد فاضل مولف نے احادیث کی جو مشترک روح کشید کی ہے اس کے بارے میں کچھ نہ کہنا بڑی زیادتی ہوگی۔ اس مشترک

Marfat.com

روح کے بارے میں کہنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ فاضل مولف نے اپنے پورے مقالے میں بحث کے ایک بنیادی پہلو کو نظر انداز کیا ہے۔ وہ یہ کہ فاضل مولف نے کہیں یہ نہیں بتایا کہ ربوّیات کیا ہیں یعنی وہ کون سی اشیاء ہیں جن میں ربوا جاری ہوتا ہے؟ صرف وہ[1] اشیاء جن کا ذکر حدیث میں ہے یا وہ تمام اشیاء جو قابل مبادلہ: بیع و شرا ہیں یا کچھ مخصوص[2] اشیاء جن میں کچھ مخصوص صفات پائی جاتی ہیں۔ جہاں تک پورے مضمون سے اندازہ ہوتا ہے مولف تمام اشیاء مبادلہ کو ربویات میں داخل سمجھتے ہیں ورنہ دوسری دونوں شقوں میں سے کسی کو اختیار کرنے کے بعد اس کے متعلقہ ضروری اور بنیادی امور کا تذکرہ ناگزیر تھا اور اگر ہمارا اندازہ صحیح ہے تو مولف نے اس شق کو اختیار کر کے ایک ایسا موقف اختیار کیا ہے جسے ثابت کرنا ان کے بس سے باہر ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیلات کو "ربوا الفضل" پر مفصل بحث کے لیے چھوڑتے ہوئے صرف اتنا عرض کیا جاتا ہے کہ ربویات کے بارے میں امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کے زیادہ سے زیادہ دو مسلک رہے ہیں۔ ایک ظاہریہ[1] کا جو قیاس کے اصل شرعی ہونے کے منکر ہیں دوسرے ان لوگوں کا جو قیاس کے اصلِ شرعی ہونے کے قائل ہیں ظاہریہ کا کہنا ہے کہ ربوا صرف ان اشیا میں جاری ہوتا ہے جو احادیث ربوا میں مذکور ہیں یعنی گیہوں، جَو، کھجور، نمک، سونا اور چاندی، ربوا کے احکام صرف انہی چھ اصناف کے لیے ہیں ان کے علاوہ دوسری اشیاء کا مبادلہ حسب مرضی ہو سکتا ہے۔ دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ حرمتِ ربوا صرف انھیں چھ اصناف تک محدود نہیں بلکہ حرمت کی جو علت ان میں پائی جاتی ہے وہ جہاں جہاں پائی جائے گی وہاں[2] ربوا کے احکام جاری ہوں گے۔ فاضل مولف ان دونوں راہوں سے ہٹ کر یہ کہہ رہے ہیں کہ تمام اشیاء مبادلہ میں ربوا کی حرمت

---

[1] تلاش سے معلوم ہوگا کہ ظاہریہ کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی اس مسلک کے قائل رہے ہیں مثلاً خود صنعانی شارح بلوغ المرام کا مسلک یہی ہے حالانکہ وہ ظاہریہ میں سے نہیں ہیں (سبل السلام ۳/۵۰) لیکن یہ وہی لوگ ہیں جو اگر ظاہری نہ بھی ہوں تب بھی بڑی حد تک ان کے سوچنے کا انداز ظاہریوں جیسا ہی ہے۔

[2] علت حرمت کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ میں اختلاف ہے تفصیل کے لیے فقہ کی مبسوط کتب کی طرف مراجعت کیجیے۔

Marfat.com

جاری ہوتی ہے۔ اچھا ہوا گر وہ اپنے اس جدید مسلک پر قرآن و سنت سے براہین قائم کر سکیں۔

بہرحال اب ہم فاضل مولف کی کشید کردہ مشترک روح کے نکات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

تفاضل اور نسیئہ کی حرمت کے بارے میں موصوف بنیادی طور پر غلطی میں مبتلا ہیں۔ گذشتہ بحث کو ذہن میں رکھتے ہوئے بلا خوف تردید یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ موصوف کی یہ رائے کہ "مختلف جنسوں میں دست بدست مبادلہ کی صورت میں تساوی کا ربوا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے" قطعاً بے مغز ہے، حاصل مسئلہ صرف اتنا ہے کہ ہم جنس اشیاء (بشرطیکہ وہ ربویات کے تحت آتی ہوں) کا مبادلہ دست بدست اور برابر سرابر ہونا چاہیے۔ اس میں تفاضل اور نسیئہ دونوں ناجائز ہیں۔ اگر اجناس مختلف ہیں (بشرطیکہ وہ ربویات میں شامل ہیں) تو تفاضل قطعاً جائز ہے اور نسیئہ ناجائز ہے۔

اگر سکے کو مبادلہ کا ذریعہ بنایا جاتا ہے تو پھر کوئی پیچیدگی ہی نہیں۔ مگر یہ کہنا صحیح نہیں کہ احادیث سے ہم جنس یا غیر جنس کے مبادلے کی ممانعت مستفاد ہوتی ہے۔ احادیث سے مبادلے کی بعض مخصوص صورتوں کی ممانعت مستفاد ہوتی ہے اور ربوا الفضل و ربوا النسیئہ کی صورتوں سے بچتے ہوئے بغیر کھٹکے یہ مبادلہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ دوسری چیز ہے کہ خود مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ سکہ کو ذریعہ مبادلہ بنایا جائے۔

ربوا کی حقیقت اور ماہیت متعین کرنے میں فاضل مولف نے جس جدت طرازی اور نکتہ آفرینی کا مظاہرہ کیا ہے اور جس تخلیقی ذہانت کا ثبوت پیش کیا ہے وہ بجائے خود ایک مطالعہ کی چیز ہے۔ فاضل مولف فرماتے ہیں "ربوا در اصل ایک ذہن ہے، ایک خاص رجحان اور مخصوص جذبۂ دروں ہے، یہ ایک ظلم ہے ... خود غرضانہ ذہنیت ہے۔"[۱] اور اس طرح اسے ایک مخصوص انسانی عمل کے دائرے سے نکال کر ایک جذبہ اور محرک بنا دیتے ہیں۔ ربوا اب ایک خارج وجود رکھنے والی شے نہیں رہتا۔ وہ ایک داخلی جذبہ ہو جاتا ہے اور فقہی حدود سے نکل نفسیات کے دائرۂ عمل میں آ جاتا ہے۔ مولف کی اس طرح کی باتوں سے یہ نتیجہ نکالنا غال

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ صـ۶۳

Marfat.com

غلط نہ ہوگا کہ موصوف محرک فعل اور اس کے عملی مظاہرے، داخلی جذبات اور ان سے پیدا شدہ خارجی حرکات و افعال میں کوئی تمیز نہیں کر سکتے۔ کیا اگر ایک جذبہ خارج میں مختلف عملی اشکال میں ظاہر ہوتا ہے تو اس جذبہ کی وحدت سے یہ خارجی اعمال، مظاہرے اور اشکال ایک ہو جائیں گے اور ان سب کا حکم یکساں ہو گا۔ حصول دولت کا جذبہ اگر ایک جگہ چوری کرنے، دوسری جگہ رہزنی کرنے، تیسری جگہ قتل کر کے مال چھین لینے، چوتھی جگہ ڈنڈی مارنے، پانچویں جگہ یتیم کا مال مار لینے، چھٹی جگہ خیانت کرنے، ساتویں جگہ غبن کرنے، آٹھویں جگہ سود لینے، نویں جگہ مزدور کی مزدوری مار لینے، دسویں جگہ فحش اور اخلاق سوز لٹریچر شائع کرنے کی مختلف صورتوں اور شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے تو کیا فاضل مولف یہ کہہ دیں گے کہ یہ سب چیزیں ایک ہی ہیں کیونکہ ان کے پیچھے جو جذبہ محرک بنا ہوا ہے وہ ایک ہی ہے اور کیا موصوف یہ سفارش کریں گے کہ اگر دس افراد مذکورہ دس جرائم میں علیحدہ علیحدہ ایک جرم میں ماخوذ ہو کر عدالت میں پیش ہوں تو اُن میں سے ہر ایک کو ہر جرم کی ایک ہی سزا دی جائے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی تہ میں خود غرضانہ حصول دولت کا جذبہ کام کر رہا ہے کیا فاضل مولف کے نزدیک عند اللہ یہ سب اسی وعید اور سزا کے مستحق ہوں گے جو قرآن مجید میں سود خوار کی بابت آئی ہے؟ کیا ان میں سے ہر ایک کو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا مخاطب سمجھا جائے گا؟ کیا موصوف کے نزدیک ربوا اور اس کی سزا اتنی ہی عام ہے یا پھر کہیں ایسا تو نہیں کہ موصوف اس بات کی ناکام کوشش کر رہے ہیں کہ ربوا کو ایک ذہن اور ایک رجحان قرار دے کر خرید و فروخت کے معاملات کو ربوا کی قید سے یکسر آزاد کر دیا جائے۔ کچھ آگے بڑھ کر موصوف ربوا، انفاق اور بیع سب کو مختلف قسم کے جذبات بتاتے ہیں، ہمارے خیال میں اس طرح کی تحقیقات علمائے نفسیات کے لیے کہیں زیادہ کارآمد اور خیال انگیز ہوں گی۔

اس مقالے کو زیر نظر کتابچے میں شامل کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کیونکہ کتابچہ کا موضوع کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کی وضاحت ہے اور فاضل مولف کے اس مقالے کو کمرشل انٹرسٹ سے سرے سے کوئی واسطہ نہیں۔ ہو سکتا ہے موصوف نے کمرشل انٹرسٹ

Marfat.com

کے کوئی خاص معنی وضع کیے ہوں۔ مثلاً وہ سود جو بیع وشرا اور تجارت (کامرس) سے تعلق رکھتا ہو۔ موصوف کے اس ایجاد کردہ معنی کی رو سے ربوا الفضل بھی کمرشل انٹرسٹ ہو جائے گا! مگر دقت یہ ہے کہ موصوف خود اپنے اگلے مقالے "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" میں کمرشل انٹرسٹ کی جو تعبیر پیش کرتے ہیں وہ صرف قرض سے متعلق ہے!!

مجموعہ کا تیسرا مقالہ "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" بھی جعفر شاہ صاحب پھلواروی کا ہے[1] موصوف کا طرز استدلال اور انداز بحث پچھلے مقالہ پر گفتگو سے واضح ہو چکا ہوگا۔ یہ مقالہ بھی دونوں اعتبار سے پچھلے مقالہ سے کچھ مختلف نہیں بلکہ اپنی جدت طرازیوں کے لحاظ سے اس سے کچھ زیادہ ہی ہے۔ موصوف نے یہ مقالہ جناب یعقوب شاہ صاحب کے مقالہ کے بعد لکھا تھا اور جولائی ۱۹۵۸ء کے "ثقافت" میں شائع کرایا تھا۔ آپ یعقوب شاہ صاحب کے بنیادی مفروضے (کمرشل انٹرسٹ زمانہ نزول قرآن میں موجود نہ تھا) کی صحت کو تسلیم کر کے از روئے قیاس کمرشل انٹرسٹ کی حلت وحرمت معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ کمرشل انٹرسٹ کو جائز تجارت پر قیاس کرنا چاہیے یا ناجائز ربوا پر[2] جناب یعقوب شاہ صاحب کا مفروضہ تاریخی شواہد کے ذریعہ غلط ثابت کیا جا چکا ہے اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ مذکورہ دور میں معلوم اور رائج تھا۔ اس حقیقت کے پیش نظر فاضل مولف کی اس 'قیاسی' جدوجہد کی کوئی فقہی قدر وقیمت باقی نہیں رہ جاتی، لیکن کیونکہ موصوف نے بعض فقہی مباحث کو انتہائی مغالطہ آمیز صورت میں پیش کیا ہے اس لیے اس مقالہ پر گفتگو کی ضرورت باقی ہے۔

فاضل مولف کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ کسی چیز کا محض نام یا اس نام کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ خود اس شے کی حلت وحرمت کے بارے میں کوئی فیصلہ کن چیز نہیں۔ شریعت کسی

---

[1] فہرست مضامین میں اس مقالے کا عنوان "کمرشل انٹرسٹ کی دینی حیثیت" دیا ہوا ہے۔

[2] کمرشل انٹرسٹ صہ ۹۶

Marfat.com

شے کے حلال یا حرام ہونے کا فیصلہ اس کی حقیقت و ماہیت کی بنا پر کرتی ہے نہ کہ تسمیہ و ترجمہ پر۔ لیکن بڑی حیرت ہے کہ موصوف یہ سمجھنے اور کہنے کے بعد معاً 'ربوا' کے انگریزی ترجمہ پر تل جاتے ہیں، حالانکہ خود مولف کے خیال کے مطابق ربوا کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ اس وقت تک بے فائدہ بلکہ نامناسب ہے جب تک واضح طور سے خود 'ربوا' کی حقیقت و ماہیت متعین نہ ہو جائے جس کے لیے یہ مقالہ لکھا جا رہا ہے، فاضل مولف کو 'ربوا' کے نہ صرف ترجمے بلکہ انگریزی ترجمے پر اصرار ہے جس سے خیال ہو سکتا ہے کہ شاید موصوف کے نزدیک 'ربوا' کا انگریزی ترجمہ کسی خاص طریقے سے 'ربوا' کی حلت و حرمت میں دخل رکھتا ہے۔ یہاں تک بھی غنیمت ہے لیکن یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ وہ پورا زور اس پر لگا رہے ہیں کہ کسی طرح توڑ مروڑ کر یہ ثابت کر دکھائیں کہ 'ربوا' کا انگریزی ترجمہ صرف یوژری (USURY) ہو سکتا ہے، انٹرسٹ (INTEREST) نہیں۔ مزے کی بات یہ ہے کہ "ربوا" کے انگریزی ترجمہ کے لیے موصوف نے سند پیش کی ہے تو عربی۔ انگریزی لغت 'الفرائد الدریہ' کی حالانکہ 'الفرائد الدریہ' سرے سے عربی زبان و ادب کے بارے میں کوئی قابل استناد لغت نہیں سمجھی جاتی، چہ جائیکہ ان اصطلاحی الفاظ کے ترجمہ کے لیے استعمال کی جائے جو براہِ راست شریعت اسلامیہ سے متعلق ہیں۔ کیا فاضل مولف کو اتنی اہم اصطلاح کے معنے معلوم کرنے کے لیے کوئی ایسی لغت نہیں مل سکتی تھی جس کا پایہ اہلِ زبان کے نزدیک مسلم ہو اور جسے زبان و ادب کے بارے میں اختلافی امور کے لیے بطور سند پیش کیا جا سکے؟ تاہم اگر مولف کو عربی۔ انگریزی لغت ہی پر اصرار تھا تو انہیں اس بات سے کون مانع تھا کہ وہ لین (LANE) کی عربی۔ انگریزی لغت اٹھا کر دیکھ لیتے جو 'الفرائد الدریہ' سے اس اعتبار سے بدرجہا بہتر ہے کہ اس میں مولف معنی کے اصل ماخذ کا حوالہ دیتا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ بڑی حد تک قابل اعتبار بھی ہے۔ اگر موصوف نے اتنی تکلیف گوارا کی ہوتی تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ لین نے "ربوا" کے معنی صاف طور سے یوژری اور انٹرسٹ دونوں دیے ہیں[1]۔ فاضل مولف نے اس سلسلہ میں آکسفورڈ ڈکشنری

---

[1] دیکھیے مادہ 'ربوا' LANE:- ARABIC ENGLISH LEXICON, BOOK 1- PART 3
NEW YORK, 1956

Marfat.com

کے بعض حوالے بھی دیے ہیں جو نفسِ مسئلہ کے پیشِ نظر قطعاً بے محل اور بے کار ہیں۔ تماشے کی بات ہے کہ "الفرائد الدریہ" اور "آکسفورڈ ڈکشنری" کے ذریعہ یہ مسئلہ موصوف کے نزدیک طے ہو جاتا ہے اور وہ اس فاضلانہ نتیجہ پر پہنچ جاتے ہیں کہ "ربوا در اصل یوژری ہے اور انٹرسٹ کا صحیح ترجمہ سود ہے جو جائز اور ناجائز دونوں ہو سکتے ہیں"[۵] اگر حالات و حرمت کے مسائل اس طرح طے ہو سکتے ہیں اور مذکورہ کتابوں کی طرح کے حوالے اس بارے میں کافی ہیں تو جو لوگ دینی مسائل کی تحقیق کے لیے قرآن و سنت کی طرف رجوع اور صحابہ و مجتہدین کے اقوال وغیرہ کی تحقیق و ترجیح کرتے رہے ہیں انھوں نے بیکار اتنی دردسری مول لی۔ فاضل مولف نے اس لغوی تحقیق کے بعد فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ "کمرشل انٹرسٹ کا ترجمہ تجارتی سود کے بجائے تجارتی منافع یا ربح کرنا زیادہ درست ہے، کیونکہ ہماری فکرِ خام اسی نتیجہ پر پہنچی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ ربوا نہیں بلکہ ربح ہے اور اس کے جواز کی کوئی دلیل کتاب و سنت میں نہیں ملتی تو عدمِ جواز کی دلیل بھی نہیں ملتی"[۶] علاوہ اس امر کے کہ یہ جملے فاضل مولف کے اس ذہنی رجحان کی غمازی کرتے ہیں کہ موصوف نے پہلے ایک بات طے کر لی ہے اور اس کے بعد اس کی موافقت یا مخالفت میں دلائل لا رہے ہیں، یہ بات اپنی جگہ بڑی عجیب ہے کیونکہ ربح کے جواز پر تو کتاب و سنت سے بے شمار دلائل لائے جا سکتے ہیں، اگر کمرشل انٹرسٹ موصوف کے قول کے مطابق "ربوا نہیں بلکہ ربح ہے" تو اس کے جواز کی دلیل نہ ملنے کا کیا مطلب۔

اصل بحث کی طرف آتے ہوئے موصوف دعوے کرتے ہیں کہ نفع کی دو شکلیں ہیں، ایک مضاربت دوسرے کمرشل انٹرسٹ اور کوشش کرتے ہیں کہ مضاربت، کمرشل انٹرسٹ اور ربوا میں باہم جو مشابہت اور فرق ہے اس کی نشان دہی کریں تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ کمرشل انٹرسٹ ان دونوں میں سے کس سے ملحق کیا جانا چاہیے۔ ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ اپنی اس تحقیق میں موصوف نے بیک وقت اتنی متضاد اور متناقض باتیں کہی ہیں کہ پڑھنے والا اس نتیجہ پر پہنچے

---

[۵] کمرشل انٹرسٹ صفحہ ۶۹

[۶] ایضاً

Marfat.com

پر مجبور ہو جاتا ہے کہ فاضل مولف کو فقہ اسلامی تو ایک طرف، رائج الوقت ملکی قانون کی ان ابتدائی باتوں کا بھی علم نہیں جو ماہرین قانون کی نہیں بلکہ عوام کی جانی پہچانی چیزیں ہیں۔

موصوف کمرشل انٹرسٹ کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کو تجارت کرنے کے لیے کچھ روپیہ قرض دے اور یہ طے کرے کہ نفع میں سے ایک معین رقم (راس المال کے علاوہ) مقررہ میعاد پر لیا کرے گا تو یہ رقم کمرشل انٹرسٹ کہلائے گی۔ مثلاً اگر کوئی شخص دو ہزار روپیہ قرض دیتا ہے اور اس کے عوض ایک معین رقم مثلاً چالیس روپیہ ماہانہ (راس المال کے علاوہ) وصول کرتا ہے تو اس چالیس روپے کی (جو کمرشل انٹرسٹ ہوا) شکل موصوف کے نزدیک بالکل "ربوا کی سی" نظر آتی ہے[1] موصوف جان بوجھ کر "ربوا کی سی" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن کا مفہوم اُن کے نزدیک صرف یہ ہے کہ صورت مذکورہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ربوا نہیں صرف صورتاً ربوا کے مشابہ ہے۔ اس بات کی وضاحت مقالے کے اگلے صفحات میں ملتی ہے۔ موصوف کمرشل انٹرسٹ اور ربوا میں مشابہت بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کمرشل انٹرسٹ میں ربوا ہی کی طرح منافع کی رقم معین ہے جو بہر حال قرض لینے والا ادا کرتا ہے[2] ان دونوں میں تباین یہ بتایا گیا ہے کہ ربوا میں منافع لینے والے کا یک طرفہ منافع ہوتا ہے برخلاف اس کے کہ کمرشل انٹرسٹ میں "منافع لینے والے کا یک طرفہ منافع نہیں ہوتا"[3]

کمرشل انٹرسٹ اور ربوا کی مشابہت کی حد تک تو موصوف سے پورا اتفاق کیا جا سکتا ہے، نہ صرف اتنا ہی بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ مشابہت صوری نہیں بلکہ جیسا کہ معلوم ہوگا حقیقی ہے اور اس مشابہت کے تسلیم کر لینے کے بعد ان دونوں میں کسی بنیادی فرق کی گنجائش نہیں رہ جاتی لیکن جس تباین کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ اس بات پر افسوس

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص۱

[2] حوالہ بالا ص۳۰

[3] حوالہ بالا ص۴۲

Marfat.com

ہوتا ہے کہ فاضل مقالہ نگار نے اتنے اہم دعوے پر جو ان کے خیال میں انٹرسٹ کی حلت کی بنیاد ہے کوئی مضبوط دلیل قائم کرنا ضروری نہیں سمجھا۔ حالانکہ یہ دیں اس لحاظ سے بھی ضروری ہے کہ اگرچہ فاضل مولف اس بات کے مدعی ہیں کہ کمرشل انٹرسٹ میں حقیقتاً نفع نقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے۔ تاہم وہ اتنی بات ضرور مانتے ہیں کہ بظاہر تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف منافع میں شرکت ہو رہی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس بزعم خود غلط فہمی کو دور کریں تاکہ اس ظاہری شرکت سے لوگ دھوکا نہ کھائیں۔ نامناسب نہ ہوگا اگر ناظرین کے سامنے وہ دلیل (اگر اس کو دلیل کہا جا سکتا ہے) رکھ دی جائے جو بزعم مولف اس دوطرفہ منافع کے وجود کا ثبوت فراہم کرتی ہے۔ موصوف کا کہنا ہے کہ "قرض لینے والا اپنے تجربہ اور عقل سے اندازہ لگاتا ہے اور وہ بڑی حد تک درست بھی ہوتا ہے کہ اس رقم کو تجارت میں لگانے کے بعد نفع نقصان کو ملا کر بھی اتنی بچت ہوگی جس میں ہم قرض دینے والے کو اتنا دے دیں جب بھی ہمیں اتنا بچے گا۔ وہ اس رقم کو ایک مدت معینہ تک الٹ پھیر کرنے کی اسکیم بناتا ہے۔ اس میں وہ اپنے نقصان کا بھی پرسنٹیج نکال لیتا ہے اور فی صد نفع کا بھی اندازہ کر لیتا ہے اس کے بعد وہ یہ طے کر لیتا ہے کہ اگر ہم کم از کم اتنا ماہانہ منافع دے دیا کریں گے تو ہمارا کوئی نقصان نہیں ہوگا بلکہ پھر بھی ہم نفع ہی حاصل کریں گے۔ مثلاً نفع ونقصان نکال کر ہم دس فی صد منافع کما کر اس میں سے تین یا چار فی صد قرض دینے والے کو ادا کریں گے۔ یہ صورت حال ایسی ہے کہ اگرچہ بظاہر قرض دینے والے کو صرف منافع حاصل ہوتا ہے لیکن در اصل وہ اس نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے جو قرض لینے والا کاروباری شخص دوران تجارت میں اٹھاتا رہتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ منافع تو اسے نظر آ جاتا ہے مگر نقصان نظر نہیں آتا اسے جو کچھ منافع ملتا ہے وہ در اصل نفع ونقصان دونوں سے چھن کر آتا ہے۔ لہذا بظاہر صورت صرف منافع کی نظر آتی ہے اس لیے یہ ربوا دکھائی دیتا ہے لیکن در اصل وہ نفع ونقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے"۔[۱]

ہم نے اتنا طویل اقتباس محض اس لیے دیا ہے کہ قارئین خود اندازہ کر لیں کہ فاضل مولف

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۷۲ و ۷۳

Marfat.com

کتنے اہم معاملے کے بارے میں کتنی مغالطہ آمیز گفتگو کرتے ہیں اور کتنی سطحی باتوں کو دلیل سمجھ بیٹھتے ہیں۔ اس عبارت میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ موصوف کی مخلصانہ قلبی خواہش ہو سکتی ہے اور اس کا کسی نہ کسی حد تک احترام بھی کیا جا سکتا ہے مگر کیا کیا جائے خواہشات اور تمناؤں سے نہ تو کسی واقعہ کی حقیقت بدلتی ہے اور نہ انھیں اثبات مدعا کے لیے دلیل کے طور پر پیش کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ قرض سرمایہ لے کر کاروبار میں لگانے اور نفع و نقصان دونوں میں شریک سرمایہ کو کاروبار میں لگانے کا جو بنیادی فرق ہے اسے تو ہم آگے واضح کریں گے یہاں صرف اتنا اشارہ کافی ہے کہ موصوف کا مذکورہ دعویٰ اس مفروضے کا محتاج ہے کہ کاروبار میں چاہے عارضی طور پر قرض لینے والے کو کبھی کبھی نقصان ہو جائے لیکن اس پوری مدت میں جس میں قرض لی ہوئی رقم اس کے پاس رہتی ہے اسے بحیثیت مجموعی لازماً نفع ہو گا۔ فاضل مولف کو چاہیے تھا کہ اس مفروضے کو واضح طور سے بیان کر دیتے۔ لیکن کیا دنیا میں ہر کاروبار اور صنعت و زراعت کے ہر منفرد ادارے کے بارے میں یہ مفروضہ درست ہے؟ سود کے زبردست حامیوں نے بھی اس قطعیت کے ساتھ اس مفروضے سے کام نہیں لیا جس طرح موصوف کی تحریر سے عیاں ہے۔ علاوہ بریں موصوف صرف یہ کہہ کر کہ "دراصل وہ اس نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے جو قرض لینے والا کاروباری شخص دوران تجارت میں اٹھاتا رہتا ہے" اپنی جگہ پر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ انھوں نے اس بات کا ثبوت دے دیا کہ قرض خواہ بھی کاروباری شخص کے نقصان میں شریک رہتا ہے حالانکہ ان کی اس بات کی حیثیت ایک بے دلیل دعوے سے کسی طرح زیادہ نہیں۔ ہمیں یہ بدگمانی کرنے کا حق نہیں کہ موصوف دعویٰ اور دلیل و ثبوت میں باہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ ہو سکتا ہے کہ نقصان میں شرکت کی شکل موصوف کے ذہن میں یہ ہو[1] کہ صورت مذکورہ میں سرمایہ دینے والا تہ دل سے اس کا خواہش مند ہوتا ہے کہ تجارت میں قرضدار کو فائدہ ہو۔ کیونکہ بصورت دیگر اگر وہ دیوالیہ ہو گیا تو اس کا روپیہ مارا جاتا ہے۔ اگر نقصان کی شرکت کی یہی صورت ہے تو یہ صرفیا اور حاجتمندانہ اغراض کے لیے

---

[1] جیسا کہ ص ۴۲، حوالہ مذکورہ بالا پر ایک اشارہ ملتا ہے۔

Marfat.com

معقول شرح سود پر رقم کے لین دین کو جائز کہنے میں کیا تکلف ہے۔ کیونکہ نقصان کی شرکت کی مذکورہ صورت تو وہاں بھی موجود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اچھا ہوتا اگر یہ واضح کر دیا جاتا کہ کیا تجارت کے لیے دیے ہوئے سودی قرضوں اور صرفی اغراض کے لیے دیے ہوئے سودی قرضوں میں اس اعتبار سے کوئی بھی فرق ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں سود سرمایہ دار کے اپنے سرمایہ سے "پرہیز" یا "انتظار" یا "سرمایہ کے استعمال" کا معاوضہ ہوتا ہے جس میں قرضدار کے نقصان کی شرکت یا عدم شرکت کا سوال اٹھانا ہی لغو ہے۔

فاضل مولف کو اس بات پر غور کرنا چاہیے تھا کہ اگر واقعی اس صورت میں منافع قرضخواہ تک قرضدار کے نفع ونقصان دونوں سے چھن کر آتا ہے اور قرضخواہ برابر اس نقصان میں شریک رہتا ہے (یا اخیر میں ہو جاتا ہے) جو قرضدار کاروبار کے دوران یا اخیر میں اٹھاتا ہے تو سرمایہ کے علاوہ ایک مخصوص رقم کی تعیین اور ادائیگی کی مدت کی تحدید کی کیا معقولیت رہ جاتی ہے۔ اگر صورت حال یہی ہے تو کیا قرضخواہ یہ گوارا کرے گا کہ اگر کاروبار میں انجام کار نقصان ہی ہوا تو وہ اس نقصان کے کسی حصہ کی ذمہ داری اپنے مقررشدہ منافع کے تناسب سے اٹھائے۔ موصوف کے زعم باطل کے برخلاف واقعہ یہ ہے کہ جہاں تک قرضدار کے پاس منافع آنے کا تعلق ہے وہ تو واقعی نفع نقصان دونوں سے چھن کر آتا ہے کیونکہ وہ اپنا سرمایہ لگاتا ہے۔ [اور اکثر اوقات اپنی دماغی وجسمانی محنت لگاتا ہے] اور کاروبار کے تمام خطرات (RISKS) برداشت کرتا ہے۔ مگر قرضخواہ کو جو منافع کمرشل انٹرسٹ کے نام سے ملتا ہے وہ قرضدار کے نفع نقصان سے بے نیاز قرضدار کی جیب سے آتا ہے۔ قرضخواہ کا سرمایہ بہر حال محفوظ ہوتا ہے۔ وہ عموماً کسی ضمانت (SECURITY) پر ہی دیا جاتا ہے اور اس طرح اپنی واپسی کا یقین لے کر آتا ہے۔ قرضخواہ کا مقررشدہ منافع بھی اس سرمائے کے ساتھ اپنی پوری ادائیگی کی ضمانت لیے ہوئے ہوتا ہے۔ یہ دوہری چھلنی قرضدار کے کسی بھی نقصان کو قرضخواہ تک پہنچنے دینے سے بڑے موثر اور انتہائی یقینی طریقے سے روک دیتی ہے[1]۔ اور درحقیقت یہی ساری کشش ہے سودی قرضوں میں، خواہ وہ پیداواری

---

[1] دیوالیہ پن کی صورت، اوپر مذکور ہو چکی۔

مقاصد کے لیے دیے گئے ہوں یا صرفی اغراض کے لیے، اور ان پر لی ہوئی سودی رقوم میں کہ قرضخواہ کو بغیر کوئی نقصان اور خطرہ برداشت کیے سرمایہ کی حفاظت کے علاوہ ایک معین رقم منافع کی ملتی رہتی ہے۔ مذکورہ باتوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے غور کیا جائے تو اس بات میں کوئی شک نہیں رہتا کہ کمرشل انٹرسٹ اپنی حقیقت اور صورت دونوں اعتبار سے قطعاً ربوا ہے اور دونوں میں سرمو فرق نہیں۔

فاضل موصوف نے کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے تشابہ کو گزشتہ مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

۱۔"قرض لینے والا مذکورہ چالیس روپے اپنی جیب سے نہیں دیتا بلکہ وہ اس رقم قرض کو تجارت میں لگا کر مثلاً سو روپیہ ماہانہ کما لیتا ہے اور اسی نفع میں سے چالیس روپے دیتا ہے گویا اس لحاظ سے اس کا چالیس فیصد منافع میں شریک ہونا بالکل مضاربت کی ہی شکل ہوتی ہے"[۱] اس پہلو کی تشریح دوسری جگہ ان الفاظ میں کی گئی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ اس پہلو سے بھی مضاربت ہے کہ "جس طرح قرض لینے والا اپنے منافع کا ایک حصہ قرض دینے والے کو دیتا ہے اسی طرح یہاں بھی اپنے منافع ہی میں سے ایک معین حصہ ادا کرتا ہے"[۲]

۲۔"قرض لینے والا اس میں بھی کماتا ہے اور اس میں بھی۔ قرض دینے والا وہاں بھی منافع میں شریک ہوتا ہے اور یہاں بھی"[۳]

۳۔"کمرشل انٹرسٹ میں نفع نقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ مضاربت ہی کی ایک شکل ہے"[۴]

موصوف کے نزدیک مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں صرف اتنا فرق ہے کہ مضاربت میں منافع بحصہ رسدی ہوتا ہے جو غیر معین ہے برخلاف اس کے کمرشل انٹرسٹ میں نفع متعین ہوتا ہے"[۵]

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص۲۰

[۲] ایضاً۔ [۳] ایضاً۔ [۴] ایضاً۔ [۵] ایضاً۔

Marfat.com

مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے تشابہ اور تباین پر گفتگو کرنے سے پہلے ایک قابل غور بات یہ ہے کہ فاضل مؤلف کا اس بات سے کیا مطلب ہے کہ قرضدار یہ رقم اپنی جیب سے نہیں دیتا بلکہ تجارت کے نفع میں سے دیتا ہے۔ کیا مؤلف کا یہ خیال ہے کہ تجارت کا وہ نفع جو قرض لیے ہوئے سرمایے کو تجارت میں لگا کر اسے حاصل ہو قرضدار کے جیب کی چیز نہیں، اور کیا ان کے خیال میں اگر کسی سے وہ یہ قرض لے کر تجارت کی جائے تو قرضدار اس قرض لی ہوئی رقم کا مالک ہوتا ہے اور نہ اس روپیے سے جو پیداوار ہوئی اور نفع حاصل ہوا اس کا مالک ہوتا ہے۔ فاضل مؤلف کو اس موقع پہ واضح طور سے یہ بتانا چاہیے تھا کہ قرض لی ہوئی رقم اور اس سے حاصل کردہ نفع پر مؤلف کے نزدیک قرضدار کے کیا حقوق ہیں۔ موصوف کے نزدیک یہ حقوق مالکانہ حقوق کے علاوہ ہی ہو سکتے ہیں کیونکہ مالکانہ حقوق کی تو موصوف بڑی صراحت کے ساتھ نفی کر رہے ہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ فاضل مؤلف قرض لینے والے پر احسان کر کے یہ تو مانتے ہیں کہ قرض کی رقم تو اس کی ملکیت ہو گئی لیکن اس نے کیونکہ یہ رقم تجارت کرنے کے ارادے سے لی ہے یا کیونکہ وہ اس رقم سے بالفعل تجارت کر رہا ہے اس لیے "جرم تجارت" کے پیش نظر اس رقم سے حاصل کردہ نفع اس کی بلا شرکت غیرے ملکیت قرار نہیں دیا جا سکتا اور اس میں قرضخواہ کا ایک حصہ ضرور ہو گا۔ لیکن اگر اس قرضدار کو تجارت میں نقصان ہو جاتا ہے تو کیا وہ یہ کہہ کر الگ ہو جائیں گے کہ یہ اس کی شومی قسمت ہے، قرضخواہ کا اس میں کوئی قصور نہیں، لہذا نقصان صرف قرضدار کو بھگتنا ہو گا اور قرضخواہ کا نہ صرف سرمایہ بلکہ اس کا مقررہ نفع بہر حال محفوظ رہے گا۔ کیا موصوف اس صورت حال کی معقولیت کو شرعی دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں کہ قرضخواہ مذکورہ بالا طریقے سے قرضدار کے نفع میں تو بہر حال شریک ہو مگر قرضدار کے نقصان سے اسے کوئی واسطہ نہ ہو بلکہ اس کا سرمایہ اور مقررہ نفع بہر حال محفوظ ہو۔

مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں تشابہ کی جو وجوہ پیش کی گئی ہیں وہ مضاربت کی نہ صرف ناقص بلکہ غلط تشریحات پر مبنی ہیں اس لیے مسئلہ زیر بحث کی وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ مختصر طور سے مضاربت کی تشریح کر دی جائے۔

Marfat.com

از روئے لغت مُضاربت کے معنیٰ یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے کو اس شرط پر تجارت کے لیے مال سپرد کرے کہ منافع میں بحسب شرائط دونوں کا حصہ ہوگا اور نقصان سرمایہ کار کو بھگتنا پڑے گا۔ شرعی اصطلاح میں مضاربت اس عقد کو کہتے ہیں[1] جس میں ایک فریق دوسرے کو اپنا مال اس لیے سپرد کرتا ہے کہ فریق ثانی اس مال سے تجارت کرے اور حاصل شدہ منافع میں مخصوص شرعی شرائط کے ساتھ ایک معقول و مقررہ نسبت سے شریک ہو۔ منافع کا از روئے نسبت طے ہونا (معلوم علی وجہ شائع) مثلاً نصف ثلث وغیرہ جو بھی فریقین میں باہم طے ہو جائے، مضاربت کی صحت کی متفق علیہ شرط ہے۔ لہٰذا اگر منافع کے طور پر کوئی معیّن مقدار کسی فریق کے لیے مخصوص کر دی گئی[2]، یا اس کو جتنا منافع از روئے نسبت ملنا ہے اس پر کسی معیّن مقدار کے اضافہ یا کمی کی شرط لگا دی گئی تو ان سب صورتوں میں عقدِ مضاربت فاسد ہو جائے گا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ کاروبار میں نقصان ہونے کی صورت میں خسارہ سرمایہ کار کو بھگتنا پڑے گا۔ فقہا نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ مضاربت میں اگر سرمایہ کار نے یہ شرط لگائی کہ نقصان محنت کار کے ذمّہ ہوگا

---

[1] ہم نے مضاربت کی صرف ان خصوصیات کا ذکر کیا ہے جو بنیادی اور متفق علیہ ہیں۔ دیکھیے ہدایہ مع شرح فتح القدیر: کتاب المضاربت؛ بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد لابن رشد: کتاب القراض ۲۳۳/۱ وبعدہا (ابن رشد نے مضاربت کے اجماعی مسائل کا ذکر تمہید میں کر دیا ہے)؛ بدائع الصنائع للکاسانی ۹/۶، ومابعدہا؛ المغنی لابن قدامہ ۱۳۴/۵؛ موطا امام مالک، کتاب القراض ۶۰۹، ومابعدہا؛ المحلی لابن حزم ۲۴۷/۸ ومابعدہا؛ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ لعبدالرحمٰن الجزیری ۴۲/۳ ومابعدہا۔

[2] مثلاً جو منافع ہوگا اس میں سے پانچ ہزار روپے ملیں گے۔

[3] مثلاً منافع کا نصف اور دو ہزار روپے مزید ملیں گے۔

[4] مثلاً منافع میں سے چار ہزار روپے منہا کر کے باقی منافع ملے گا یا منافع کے نصف میں سے ایک ہزار روپیہ منہا کر کے باقی نصف منافع ملے گا۔

Marfat.com

تو یہ شرط باطل ہے۔[۵] اگر یہ شرط لگی گئی کہ کل منافع محنت کار کا ہوگا تو یہ معاملہ قرض کا سمجھا جائے گا۔ اگر راس المال کا کوئی حصہ تلف ہو جائے تو محنت کار پر تاوان لازم نہ آئے گا، بشرطیکہ اس کی تعدی یا لاپروائی سے ایسا نہ ہوا ہو۔ مضاربت صحیحہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد لازم نہیں۔ چنانچہ محنت کار کے محنت شروع کرنے (یعنی مال میں تصرف کرنے) سے پہلے تک فریقین کو عقد منسوخ کرنے کا پورا اختیار ہے۔ مضاربت کے عقد میں محنت کار کا نفع میں اپنا حصہ وصول کرنے کا حق اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ عملاً سرمایہ سے منافع کی صورت میں پیداواری ہو جائے۔ مضاربت فاسدہ کا حکم یہ ہے کہ اسے فسخ کیا جائے اور مال سرمایہ کار کو واپس کر دیا جائے۔[۶] اس طرح مضاربت کی شرعی اصطلاح میں اس لفظ کے لغوی معنی مع شئے زائد (یعنی وہ مخصوص شرائط جو شریعت کی نظر میں اسے صحیح یا فاسد قرار دیتی ہیں) محفوظ ہیں۔ تشریحات بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ مضاربت شرکت کی وہ مخصوص قسم ہے جس میں ایک جانب سے سرمایہ اور دوسری جانب سے محنت لگائی جاتی ہے، منافع میں طرفین کا حصہ از روئے نسبت ہوتا ہے اور خسارہ سرمایہ کار کے ذمہ ہوتا ہے اور اس طرح نفع اور نقصان دونوں میں فریقین کی شرکت ہوتی ہے۔

مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے وہ واضح فرق جو سرسری طور پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتے ہیں حسب ذیل ہیں:-

---

[۵] "کاشتراط الوضیعة علی المضارب لا یفسد المضاربة و یبطل الشرط" ہدایہ آخرین مع حاشیہ مولانا عبدالحیٔ ۲/ ۱۵۶؛ نیز بدایة المجتہد ۲/ ۲۳۹؛ بدائع ۶/ ۷۔

[۶] یہ اس وقت تک ہے جب تک کہ محنت کار نے اس سرمایہ کو کاروبار میں نہیں لگایا۔ اگر مضاربت فاسد ہے اور محنت کار نے سرمایہ کاروبار میں لگا دیا تو یہ معاملہ اجارہ میں تبدیل ہو جائے گا، نفع سرمایہ کار کا ہوگا اور محنت کار کو علی حسب اختلاف الفقہاء: ۱۔ قراض مثل ۲۔ اجارہ مثل ۳۔ قراض مثل مالم یکن اکثر ما سماہ یا ۴۔ قراض مثل فی کل منفعة کا حق ہوگا۔ ابن رشد: بدایة المجتہد، کتاب القراض، القول فی حکم القراض الفاسد ۲/ ۲۴۰۔

Marfat.com

(۱) مضاربت شرکت (PARTNERSHIP BY AGREEMENT) کا وہ مخصوص معاملہ ہے جس میں دو برابر کے شریکوں میں سے ایک اپنا مال لگاتا ہے اور دوسرا اپنی محنت۔ کمرشل انٹرسٹ قرض کا معاملہ ہے جس میں شرکت کا کوئی سوال نہیں۔ شرکت اور قرض[1] بنیادی طور سے دو مختلف معاملات ہیں۔

(۲) مضاربت میں شرکت حصول منافع کے مقصد سے ہوتی ہے۔ اس مقصد کی تشریح یہ ہے کہ ایک فریق (محنت کار) اپنی محنت دوسرے فریق (سرمایہ کار) کے سرمایہ پر لگاتا ہے تاکہ اس محنت کے ذریعے وہ سرمایہ بارآور ہو اور اس بارآوری کے نتیجہ میں محنت کار کو حاصل شدہ منافع میں سے حصہ ملے۔ قرض کے معاملہ میں کیونکہ سرے سے کوئی شرکت نہیں ہوتی اس لیے شرعاً باہمی حصول منافع نہ اس کا مقصد قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ شریعت قرض کے بارے میں اسے معتبر قرار دیتی ہے، شریعت میں قرض کی حیثیت تبرع کی ہے۔

(۳) مضاربت میں شروع سے آخر تک یعنی مضاربت کی رقم کی وصولیابی (یعنی محنت کار کے ہاتھ میں آجانے) سے لے کر سرمایہ کی بارآوری تک محنت کار کی کئی حیثیتیں ہوتی ہیں:-

۱۔ سرمایہ وصول کرنے سے سرمایہ کاروبار میں لگانے تک، بالفاظ دیگر اس پر محنت صرف کرنے تک، اس کی حیثیت امین (TRUSTEE OR DEPOSITARY) کی ہوتی ہے۔

۲۔ سرمایہ کاروبار میں لگانے سے لے کر مال کی بارآوری تک اس کی حیثیت سرمایہ دار کے وکیل یعنی نائب (AGENT) کی ہوتی ہے۔

۳۔ مال کی بارآوری کے بعد اس کی حیثیت شریک (PARTNER) کی ہو جاتی ہے۔

---

[1] قرض کے بارے میں تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع، ۳۹۴/۷ وما بعدہا؛ المغنی لابن قدامہ ۳۵۳/۴؛ رد المحتار ۱۷۱/۴، کتاب البیوع فصل فی القرض؛ المحلی لابن حزم ۷۷/۸ وما بعدہا؛ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳۳۸/۲ وما بعدہا۔

Marfat.com

منافع کی تقسیم کے بعد عقد مضاربت ختم ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ محنت کار کی مذکورہ حیثیات بھی۔ علیٰ ہذا القیاس سرمایہ کار کی حیثیت ترتیب وار مالک مال، اصیل اور شریک کی ہوتی ہے۔ منافع کی تقسیم کے بعد آخری دو حیثیتیں ختم ہو جاتی ہیں البتہ ملکیت کی حیثیت برقرار رہتی ہے۔

قرض کے معاملہ میں رقم قرض کی وصولیابی سے لے کر اس کی واپسی تک قرضدار کی حیثیت صرف ایک ہوتی ہے یعنی وہ قرض لی ہوئی رقم کے مثل کی واپسی کا ذمہ دار یا دوسرے الفاظ میں اتنی رقم کے برابر رقم کا دین دار ہوتا ہے اس پوری مدت میں وہ امین یا نائب یا شریک کچھ بھی نہیں ہوتا اسی طرح دینے والے کی حیثیت صرف قرض دی ہوئی رقم کے واپس لینے کے حق کے مالک کی ہوتی ہے نہ کہ کسی وکیل کے امین یا کسی کے شریک کی۔

(۴) مضاربت میں امین ہونے کی حیثیت سے محنت کار کے سپرد کی ہوئی رقم اس کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے۔ وہ اس کی مناسب طریقوں سے حفاظت کرنے پر مامور ہے۔ اگر رقم تلف ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں بشرطیکہ اس کی تعدی کو دخل نہ ہو۔ وہ رقم علیٰ حالہ سرمایہ کار کی ملکیت ہے اور کیونکہ محنت کار اس رقم کا مالک نہیں ہے لہذا وہ اس پر من مانے تصرفات کا حق نہیں رکھتا۔

قرض کی دی ہوئی رقم سے قرض خواہ کے مالکانہ حقوق ختم ہو جاتے ہیں اور قرضدار اس کا بلا شرکت غیرے مالک ہو جاتا ہے۔ وہ اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق رکھتا ہے اور اپنے ان تصرفات میں قرضخواہ یا کسی دوسرے شخص کا پابند نہیں ہے۔ اگر رقم تلف ہو جائے تو قرضخواہ کو اس سے کوئی واسطہ نہیں، وہ بہرحال اپنی پوری رقم کی وصولیابی کا حقدار ہے۔

مضاربت اور قرض کے اس فرق کا منطقی تقاضا ہے کہ مضاربت میں محنت کار اس کا پابند ہوتا ہے کہ سپرد کردہ رقم سے صرف تجارت کرے، وہ تجارت کے علاوہ دوسرے تصرفات کا مجاز نہیں۔ کاروبار کے دوران اس کے تصرفات کی نوعیت

Marfat.com

وہی ہونا چاہیے جو کاروباری افراد کے تصرفات کی عموماً ہوتی ہے لیکن قرضدار نے رقم چاہے بالتصریح تجارت کرنے کے لیے لی ہو تاہم وہ اس کا پابند نہیں کہ اس سے تجارت ہی کرے ؛ اسے اس رقم پر مالکانہ حقوق حاصل ہو جانے کی وجہ سے یہ اختیار پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اس رقم کا جو چاہے کرے ۔ قرضدار پر کوئی ایسی شرط عائد نہیں کی جا سکتی جو اس کے حق تصرف کو محدود کر دے ۔

(۵) مضاربت میں محنت کار کی وکیل یا نائب کی حیثیت کا تقاضا یہ ہے کہ کاروبار کے سلسلہ میں اس کے مالی تعہدات (FINANCIAL LIABILITIES) اصیل (یعنی سرمایہ کار) پر عائد ہوں گے ۔

قرض کے معاملہ میں فریقین (قرض خواہ اور قرضدار) میں اصیل و نائب کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ لہذا دونوں میں کسی کے مالی تعہدات دوسرے پر عائد ہونے کا کوئی سوال نہیں ۔ جہاں تک مالی تعہدات کا تعلق ہے ۔ دونوں اپنی جگہ علیحدہ اور مستقل حیثیت رکھتے ہیں ۔

(۶) مضاربت میں نفع میں محنت کار کی شرکت ثابت ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ محنت کار سپرد کردہ سرمایہ کا مالک ہو جاتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محنت کار نے اس سرمایہ پر پیدائش دولت کے دوسرے عامل یعنی اپنی محنت کو صرف کیا ہے جس کے بغیر سرمایہ بارآور نہ ہوتا ۔ سرمایہ کار کا حصّہ نفع میں اس وجہ سے ہوتا ہے کہ سرمایہ پیدائش دولت کا ایسا عامل ہے جس کے بغیر محنت کار کی محنت وہ ثمرہ نہ دے سکتی تھی جو اس نے سرمایہ پر لگانے سے دیا ۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک سرمایہ سے عملاً پیداوار نہ ہو جائے محنت کار کا حصّہ منافع میں ثابت نہیں ہوتا اور نہ وہ منافع میں اپنے حصّہ کا مطالبہ کر سکتا ہے ۔

قرض کے معاملہ میں کیونکہ قرضدار قرض کی رقم کا مالک ہو جاتا ہے ۔ لہذا اگر وہ اس رقم کو تجارت میں لگا کر اس پر اپنی محنت صرف کرتا ہے تو اس سے حاصل شدہ منافع خالص اسی کی ملکیت ہو گا یہاں پر سرمایہ اور محنت ، پیدائش دولت کے دونوں عامل

Marfat.com

اسی کے ہیں، لہذا منافع کا بھی وہی مالک ہوگا۔ قرضخواہ کا اس نفع میں کوئی حصہ نہیں ہوسکتا۔

(۷) مضاربت میں کاروبار میں نقصان ہونے کی صورت میں خسارہ سرمایہ کو انگیز کرنا ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو فقہ اسلامی کے نزدیک نقصان نام ہے مال کے جزو ہالک کا[۱]۔ دوسرے کیونکہ محنت اس مال پر صرف ہوچکی اور خسارہ کی صورت میں ضائع بھی ہوچکی اس لیے تقسیم خسارہ کی صورت یہی رہ جاتی ہے کہ اس نقصان کا بار مال پر ڈالا جائے چنانچہ اگر مضاربت میں نقصان کی ذمہ داری محنت کار پر ڈالنے کی شرط کی جائے تو یہ شرط باطل ہے۔

قرض کے معاملہ میں اگر قرضدار رقم قرض سے کاروبار کرتا ہے تو خسارہ کی صورت میں نقصان اسی کو بھگتنا پڑے گا اور کیونکہ سرمایہ و محنت دونوں اسی کے ہیں اس نقصان کو قرضخواہ پر ڈالنے کی کوئی صورت نہیں۔ قرض خواہ بہرحال ردِ مثل کا حقدار ہے۔

(۸) مضاربت میں فریقین میں سے کسی کا نفع مقرر و معین نہیں کیا جاسکتا۔ نفع مقرر کرنے سے مضاربت کی حقیقت میں اتنی بڑی تبدیلی واقع ہوتی ہے کہ وہ مضاربت ہی باقی نہیں رہتی چنانچہ اگر پورا نفع صرف محنت کار کا قرار پایا ہے تو یہ معاملہ مضاربت کا نہ رہے گا بلکہ قرض کا ہوجائے گا۔ اگر پورا نفع صرف سرمایہ کار کا قرار پایا ہے تو یہ معاملہ وکالت بلا اجرت کا مانا جائے گا۔

قرض کے معاملہ میں اگر قرضخواہ کوئی رقم مشروط طور پر قرضدار سے وصول کرتا ہے تو یہ اس کے مملوکہ سرمایہ کی بارآوری کا نتیجہ ہے نہ اس کی محنت کے ذریعہ اسے حاصل ہوئی ہے اس لیے اس رقم کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

(۹) مضاربت کے فاسد ہونے کی صورت میں مضاربت کا معاملہ اجارہ میں تبدیل ہوجاتا ہے محنت کار کی حیثیت اجیر کی ہوجاتی ہے اور اسے اپنی محنت کا معقول معاوضہ ملتا ہے اور نفع نقصان سب سرمایہ کار کے ذمہ ہوتا ہے۔ اس صورت حال کی وجہ بھی یہی ہے کہ

---

[۱] یعنی نقصان کی حقیقت یہ ہے کہ مال کا کوئی حصہ ضائع ہوگیا: الوضیعۃ اسم لجزء ہالک من المال۔ بدائع الصنائع ۶/۶۲

Marfat.com

شریعت حتی الامکان محنت کار کی محنت کو لغو نہیں کرنا چاہتی۔

قرض میں اس طرح کی کوئی صورت متصور نہیں۔

کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے درمیان مذکورہ جوہری فرق کا مطالعہ اس نتیجہ پر پہنچانے کے لیے بالکل کافی ہے کہ ان دونوں معاملات میں کسی ادنیٰ سے ادنیٰ اور دور از کار مشابہت کی بھی جھلک نہیں پائی جاتی۔ چہ جائیکہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ کمرشل انٹرسٹ" بالکل مضاربت کی سی شکل ہے۔"

کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے جس فرق کی طرف فاضل مقالہ نگار نے اپنے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ "مضاربت میں حصہ رسدی منافع میں ہوتا ہے جو غیر معین ہے اور کمرشل انٹرسٹ میں معیّن نفع ہے[1]" وہ کوئی اصولی اور بنیادی فرق نہیں ہے۔ وہ تو صرف ایک نتیجہ ہے مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے دو بالکل علٰحدہ اور مستقل معاملات ہونے کا۔ مزید برآں جس طرح اس فرق کو پیش کیا گیا ہے وہ نہایت ناقص اور سخت غلط فہمی کا موجب ہے۔ اس فرق کو پیش کرنے کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ "مضاربت میں محنت کار، پیدائش دولت کے ایک عامل یعنی سرمایہ پر، جو دوسرے کی ملکیت ہے، پیدائشِ دولت کے دوسرے عامل کا اضافہ کرکے یعنی اپنی محنت صرف کرکے، اس سرمایہ کی بارآوری کی صورت میں، اس سے حاصل شدہ منافع میں ایک مقررہ نسبت پر، اس سرمایہ کار کے ساتھ جائز طور پر شریک ہوتا ہے۔" اس کے برخلاف "کمرشل انٹرسٹ میں قرضخواہ اپنے قرضدار کے اس نفع میں شریک ہوتا ہے جو اس قرضدار کے مملوکہ سرمایہ کی بارآوری کا نتیجہ ہے اور خالص اسی کی ملکیت ہے جبکہ اس منافع میں اس طرح شریک ہونے کا کوئی شرعی حق قرضخواہ کو حاصل نہیں، حق ہے تو صرف اپنی قرض دی ہوئی رقم کے مثل کی واپسی کا۔" ان دونوں کے فرق کو اس طرح رکھنے سے یہ بات بھی اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ میں قرضدار کو اپنی جیب سے انٹرسٹ کی رقم کی ادائیگی کرنا پڑتی ہے۔ برخلاف اس کے مضاربت میں محنت کار کی سبب سے کسی قسم

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۳۷

Marfat.com

کی ادائیگی کا سوال ہی نہیں ہے۔

فاضل مولف کی اس عبارت سے کہ "کمرشل انٹرسٹ اس پہلو سے بھی مضاربت ہے کہ جس طرح قرض لینے والا اپنے منافع کا ایک حصہ قرض لینے والے کو دیتا ہے اسی طرح یہاں بھی اپنے منافع ہی میں سے ایک معیّن حصہ ادا کرتا ہے"[۵۱] معلوم ہوتا ہے کہ وہ مضاربت میں منافع کے حصول کی نوعیت اور شرکت کی صورت کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہیں۔ عبارت مذکورہ میں "اپنے منافع" کے الفاظ بتاتے ہیں کہ وہ مضاربت کے منافع کو محنت کار کی ملکیت سمجھتے ہیں، حالانکہ جیسا اوپر واضح کیا گیا ایسا نہیں ہے۔ اس سے زیادہ شدید غلط فہمی یہ ہے کہ موصوف نے یہ لکھ کر کہ "قرض لینے والا اس میں بھی کماتا ہے اور اس میں بھی، قرض دینے والا اس ہی منافع میں شریک ہوتا ہے اور یہاں بھی"[۵۲] مضاربت کو قرض کا معاملہ قرار دیا ہے اور یہ سمجھا ہے کہ مضاربت میں محنت کار، سرمایہ کار سے قرض سرمایہ لے کر منافع کماتا ہے، اور اس طرح اپنے ملوکہ نفع میں سے سرمایہ کار کو رقم ادا کرتا ہے۔ حالانکہ جیسا بتایا گیا قرض اور مضاربت کے معاملات بنیادی طور سے دو قطعاً مختلف معاملے ہیں اور مضاربت کو کسی تاویل کے ذریعہ قرض کا معاملہ نہیں بنایا جاسکتا۔

اصل بات یہ ہے کہ مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ پر گفتگو کرتے وقت فاضل مولف کی نظر اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکی کہ مضاربت کے قالب میں شریعت اسلامیہ نے سرمایہ، محنت اور ملکیت کا ایسا متوازن امتزاج پیش کیا ہے جو ان میں سے کسی کے تقاضے سے ادنیٰ تغافل برتنے کا روادار نہیں، بلکہ ہر ایک کو اس کا صحیح مقام دیتا ہے اور جو کاروبار کے نت نئے طریقوں کی شرعی بنیادوں پر تنظیم کے لیے اپنے اندر رہبری کا بہت بڑا سامان رکھتا ہے، برخلاف اس کے کمرشل انٹرسٹ ملکیت اور محنت کے تقاضوں کو لغو ٹھہرا کر صرف سرمایہ کی بالادستی کا اثبات کرتا ہے اور اسے استحصال کے پورے مواقع فراہم کرتا ہے۔ کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے

---

۵۱ کمرشل انٹرسٹ ص ۳۰

۵۲ ایضاً

اصولی فرق کی معاشی بنیادوں کا گہرا مطالعہ اور اس بات کا پورا احساس کہ ایک کی روح دوسرے کی ضد ہے، موجودہ دور میں سرمایہ و محنت کی تنظیم اور تجارتی اور معاشی اداروں کی نئی تشکیل کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس اصولی فرق کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو کسی کاروبار میں نفع نقصان میں شرکت کے اصول پر سرمایہ لگانے (یعنی مضاربت) اور تعیینہ شرح سود پر کسی کو کاروبار کے لیے قرض دینے کے درمیان ہوتا ہے۔ مضاربت کی شکل میں سرمایہ کاروبار میں ذمہ دارانہ طور پر شریک ہوتا ہے اور قرض کی شکل میں وہ خود کو محفوظ رکھتا ہے اور کاروبار کی کامیابی یا ناکامی کا کوئی اثر قبول نہیں کرتا۔ کاروبار میں اصل خطرہ یہ ہے کہ کاروبار کرنے والے کے وہ اندازے جو وہ اشیاء کی طلب و رسد وغیرہ کے بارے میں قائم کرتا ہے صحیح ثابت نہ ہوں اور اس غلطی کے سبب وہ اپنے سرمایہ کو ایسے کام میں لگا دے جو انجام کار نفع بخش ثابت نہ ہو چنانچہ ایسا بھی ہو سکتا ہے اور برابر ہوتا رہتا ہے کہ اصل سرمایہ یا اس کا ایک حصہ ضائع ہو جائے۔ مضاربت کی صورت میں سرمایہ کے کاروبار میں ذمہ دارانہ طور پر داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ نے ان خطرات کے ہوتے ہوئے خود کو برضا و رغبت کاروباری فریق (محنت کار یا مضارب) کے فیصلوں کا تابع بنا دیا۔ کاروباری فریق نے جو بھی اسکیمیں بنائیں اُن کو عملی جامہ پہنانا اسی سرمایہ کی بدولت ممکن ہوا۔ سرمایہ اسے مضاربت کے عقد کے تحت سرمایہ کار نے فراہم کیا۔ اگر یہ سرمایہ نہ ہوتا تو کاروباری فریق کے اندازے کتنے ہی صحیح کیوں نہ ہوتے وہ عملاً پیدائش اشیاء اور ان کی فروخت سے قاصر رہتا۔ عقل و انصاف کا تقاضا ہے کہ ایسی شکل میں اگر نفع ہو تو اس نفع میں سرمایہ بھی شریک رہے۔ اگر کاروبار میں خسارہ ہوتا ہے تو بھی سرمایہ کار کو اس کا اثر قبول کرنا پڑتا ہے۔ یہ اثر بعض اوقات سرمایہ کے ایک حصہ سے ہاتھ دھو لینے کے مرادف ہوتا ہے۔ یہ بات بھی عقل و انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہے کیونکہ سرمایہ کاروبار میں خسارہ کے امکان کو سامنے رکھنے کے باوجود کاروبار میں شریک ہوا تھا۔ کاروباری فریق کے اندازوں کے غلط نکلنے کی ذمہ داری تمام تر اس کی غلط بینی پر نہیں ہوتی کیونکہ طلب و رسد کے حالات اور کاروبار کا اتار چڑھاؤ ایسی چیزیں نہیں جن کی بابت انسان قطعیت کے ساتھ کوئی پیشگوئی

Marfat.com

کرسکتا ہو۔ بسا اوقات یہ ایسے عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جن میں کاروباری فریق کا نہ کوئی دخل ہوتا ہے اور نہ ان پر قابو پانے کی قدرت۔ چنانچہ اگر نقصان ہوا تو کاروباری فریق کی محنت اور تگ و دو ضائع گئی۔ دوسری طرف سرمایہ دینے والے کو نفع سے محروم ہونا پڑا یا اپنے سرمایہ کے ایک حصہ سے ہاتھ دھونا پڑے۔ یہ بھی واضح رہے کہ کاروبار میں چاہے دوسرے خطرات کی تامین (INSURANCE) ممکن ہو مگر طلب و رسد اور بازار کے حالات کے بارے میں کاروباری فریق کے اندازے غلط ثابت ہونے کے خطرے کی تامین کسی طرح ممکن نہیں۔

جب سرمایہ کار کاروبار میں ذمہ دارانہ طور پر خطرات کو انگیز کرنے کے ارادے سے داخل ہوتا ہے تو سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے فریق کی نفسیاتی کیفیت اس کیفیت سے بالکل مختلف ہوتی ہے جو قرض سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے شخص کی ہوتی ہے۔ کاروباری فریق کو یہ معلوم رہتا ہے کہ اگر نقصان ہو تو اسے اپنی محنت اور کاروباری جدوجہد کے ثمرات نیز اصحاب سرمایہ کے اعتماد سے محروم ہو جانا پڑے گا لیکن اسے یہ اطمینان رہتا ہے کہ اسے اپنے گھر سے رقم لگا کر پورا سرمایہ واپس نہیں کرنا ہو گا۔ اس کے برعکس قرض سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے شخص کو ہر لحہ یہ احساس رہتا ہے کہ اگر خسارہ ہوا تو نہ صرف یہ کہ اسے اپنی اور کاروباری جدوجہد کا ثمرہ نہیں ملے گا بلکہ گھر سے رقم لگا کر سرمایہ مع سود کے سرمایہ دار کو واپس کرنا پڑے گا۔ اس دوسری صورت میں وہ اپنے کاروباری فیصلوں میں وہ آزادی اور جرأت محسوس نہیں کرتا جو پہلی شکل میں کرتا ہے۔ اسے پُرخطر (RISKY) فیصلے کرنے اور غیر متعین حالات میں قطعی فیصلہ کرنے میں وہ انشراحِ صدر میسر نہیں ہو سکتا جو پہلی شکل میں ہو سکتا ہے اس فرق کی وجہ یہی ہے کہ قرض لیا ہوا سرمایہ اپنی بحفاظت واپسی کی ضمانت لے کر آیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ خسارہ کی شکل میں بھی اسے مع سود کے واپس کرنا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کاروباری شخص اپنے میدانِ کار کو محدود کرنے اور بہت زیادہ احتیاط و تحفظ کی پالیسی اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اُن پُرخطر اور غیر متیقن راہوں پر چلنے سے گریز کرتا ہے جن میں اگرچہ خسارہ کا امکان ہے لیکن کامیابی کی شکل میں بھاری نفع کا بھی امکان ہے۔

ہمیں اس بات پر افسوس ہوتا ہے کہ فاضل مولف نے اپنے علم حدیث کے باوجود وہ ایسی

Marfat.com

حدیثوں کے ذکر سے پہلوتہی کی ہے جو منافع کے اسلامی نظریے (THE OR OF PROFIT IN ISLAM) کی تعیین و تشریح کے سلسلہ میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہیں اور جن سے کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی گراں قدر رہنمائی مل سکتی تھی پہلی حدیث "الخراج بالضمان"[1] ہے اور دوسری حدیث وہ ہے جس میں "ربح مالم یضمن"[2] کی نہی مروی ہے۔ فقہاء نے معاملات کے باب میں کتاب وسنت کی تشریحات اور ان احادیث کی روشنی میں اسلام کے نظریۂ نفع کو جس طرح سمجھا ہے وہ مختصر طور سے درج ذیل ہے:

"وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او العمل او بالضمان، فرب المال يستحقه بالمال، والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف بالضمان، ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره "تصرف في مالك على ان لي ربحه" لم يجز لعدم هذه المعاني"[3]

اس کی وجہ یہ ہے کہ منافع کا حق صرف مال، محنت یا ضمان کی بنا پر حاصل ہوتا ہے، چنانچہ سرمایہ کار اپنے مال کی بنا پر اور محنت کار (مضارب) اپنی محنت کی بنا پر اور وہ استاد جو اپنے شاگرد کو آدھے پر کام دیتا ہے ضمان کی بنا پر منافع کا مستحق قرار پاتا ہے منافع کا حق ان تینوں کے علاوہ اور کسی چیز کی بنا پر حاصل نہیں ہوسکتا چنانچہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے یہ کہے کہ تم اپنے مال میں اس شرط پر تصرف کرو کہ منافع میرا رہے گا" تو یہ اسی لیے جائز نہ ہوگا کہ مذکورہ (تینوں) چیزوں میں سے کوئی اس میں نہیں پائی جاتی۔

بدائع میں اس کی کچھ تفصیل ملتی ہے:۔

والاصل ان الربح انما يستحق

اصول یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع کے حصول کا حق

---

[1] ابوداؤد: بیوع ۷۱؛ ترمذی: بیوع ۵۳؛ نسائی: بیوع ۱۵؛ ابن ماجہ: تجارات ۴۳؛ احمد ۶/ ۴۹، ۲۰۸، ۲۳۷

[2] "ولا ربح مالم یضمن"؛ ترمذی: بیوع ۱۹؛ نسائی: بیوع ۶۱، ۷۲، ۶؛ ابن ماجہ: تجارات ۲۰؛ دارمی: بیوع ۲۶؛ احمد ۲/ ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۵؛ وقال السیوطی فی الاشباہ والنظائر فی الفروع، فی القاعدۃ الحادیۃ عشر فی الکتاب الثانی "الخراج بالضمان ہو حدیث صحیح اخرجہ الشافعی ... وابن حبان من حدیث عائشۃ"

[3] ابن الہمام: فتح القدیر شرح ہدایہ ۵/ ۳۱

Marfat.com

يستحق اما بالمال، واما بالعمل واما بالضمان؛ اما ثبوت الاستحقاق بالمال فظاهر لان الربح نماء راس المال فيكون لمالكه ولهذا استحق رب المال الربح في المضاربة: واما بالعمل فان المضارب يستحق الربح بعمله فكذا الشريك؛ واما بالضمان فان المال اذا صار مضمونا على المضارب يستحق جميع الربح ويكون ذلك بمقابلة الضمان خراجاً بضمان بقول النبي عليه الصلوٰة والسلام "الخراج بالضمان" فاذا كان ضمانه عليه كان خراجه له؛ والدليل عليه ان صانعا تقبل عملا باجر ثم لم يعمل بنفسه ولكن قبله لغيره باقل من ذلك طاب له الفضل، ولا سبب لاستحقاق الفضل الا الضمان، فثبت ان كل واحد منها سبب صالح لاستحقاق الربح فان لم يوجد شئ من ذلك لا يستحق بدليل ان من قال لغيره "تصرف في ملكك على ان لي بعض ربحه" لم يجز ولا يستحق شيئاً من الربح لانه لا مال ولا عمل ولا ضمان۔[1]

صرف مال، محنت یا ضمان کی بنا پر ہوتا ہے۔ مال کی بنیاد پر منافع کا استحقاق تو ظاہر ہے کیونکہ منافع راس المال کے نمو کا ہی نام ہے اس لیے راس المال کا مالک اس کا حقدار ہے اور یہی وجہ ہے کہ مضاربت میں سرمایہ کار منافع کا مستحق ہوتا ہے؛ محنت کا معاملہ یہ ہے کہ مضاربت میں محنت کار اپنی محنت کی بنا پر ہی منافع کا مستحق ہوتا ہے۔ ایسا ہی معاملہ شریک کا بھی ہے؛ ضمان کے بارے میں یہ ہے کہ جب بھی مال کا ضمان محنت کار کے ذمہ ہو جائے تو وہ کل منافع کا مستحق قرار دیا جائے گا اور یہ ضمان کے مقابلہ پر "خراج بضمان" سمجھا جائے گا بموجب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "الخراج بالضمان" کے۔ لہذا جب بھی اس مال کا ضمان اس پر عائد ہو جائے گا تو اس مال کا خراج بھی اسی کا قرار پائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک کاریگر اجرت کے عوض ایک کام لے اور اس کے بعد بجائے انجام دینے کے اس کو اس سے کم اجرت پر کسی دوسرے کے سپرد کر دے تو یہ بچت اس کے لیے حلال ہو گی۔ اس بچت کے استحقاق کا سبب ضمان کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر چیز کسی شخص کو منافع کا مستحق بنانے کے لیے کافی ہے لہذا اگر کسی جگہ ان میں ایک چیز بھی نہ پائی جائے گی تو منافع کا حق حاصل نہ ہو گا؛ پس اس کی یہ ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تم اپنے مال میں اس شرط پر تصرف کرو کہ منافع میں میرا حصہ بھی ہو تو یہ جائز نہیں اور وہ شخص منافع کے کسی حصہ کا مستحق نہ ہو گا اس کی وجہ یہی ہے کہ اس نے نہ مال، محنت ہی دی نہ ضمان ورنہ

---

[1] کاسانی: بدائع الصنائع ۶ / ۶۲

Marfat.com

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کی نظر میں منافع کا استحقاق اپنے مال یا اپنی محنت یا ضمان کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ اور ان تینوں میں سے کسی ایک کی موجودگی کسی شخص کو منافع کا حقدار بنانے کے لیے کافی ہے۔ لیکن اگر کسی معاملہ میں نہ اپنا مال ہو، نہ اپنی محنت ہو اور نہ ضمان ہو تو اس سے حاصل شدہ منافع کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔ اس اصول سے کمرشل انٹرسٹ کا حکم بھی بڑی آسانی سے متعین کیا جا سکتا ہے۔ کمرشل انٹرسٹ میں قرضخواہ کی جانب قرض کے معاملے میں قرضدار کے مال سے متعلق مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کوئی نہیں پائی جاتی اس لیے یہ بالکل عیاں ہے کہ قرضدار کے منافع میں اس کا کوئی شرعی حق نہیں۔ اس کے برخلاف مضاربت میں سرمایہ کار کی جانب اس کا مال ہے اور محنت کار کی جانب اس کی محنت جس کی بنا پر فرداً فرداً دونوں منافع کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ منافع کے استحقاق کا مذکورہ بالا اصول مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں کسی ادنیٰ مشابہت کے دعویٰ کی گنجائش باقی نہیں رہنے دیتا۔

تاہم موصوف کی یہ معذرت بجا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کے حلال ہونے کے لیے اسے سو فی صد مضاربت ثابت کرنا ضروری نہیں بلکہ اس کے لیے صرف اسی قدر ثابت ہونا کافی ہے کہ یہ ربوا یا کوئی دوسرا حرام لین دین نہیں[1] لیکن موصوف اس کے برخلاف کمرشل انٹرسٹ کو ربوا (حرام) اور ربح (حلال) کا "مخلوطہ" قرار دیتے ہیں اور اس طرح خود ہی اس کی حرمت پر دلیل قائم کر دیتے ہیں[2] کیونکہ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ کمرشل انٹرسٹ میں ربح (حلال) بھی پایا جاتا ہے تو اس مخلوطے کے دوسرے جز یعنی ربوا (حرام) کی حرمت سے بچنے کی کیا تاویل کی جا سکتی ہے۔ جب کہ یہ جز اس مخلوطے کا جز لاینفک ہے۔

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۴۷۔

[2] اس سلسلہ میں فقہ اسلامی کا اصول ملاحظہ ہو: "اذا اجتمع الحلال والحرام": اورد جماعة حديثا بلفظ ما اجتمع عليه الحلال والحرام. قال الحافظ ابو الفضل العراقي لا اصل له وقال السبكي في الاشباه والنظائر نقلاً عن البيهقي هو حديث رواه جابر الجعفي رجل ضعيف عن الشعبي عن ابن مسعود

(بقیہ حاشیہ ۱۲۶ پر)

Marfat.com

ربوا اور کمرشل انٹرسٹ کے فرق کے جس ایجابی پہلو کا دعویٰ ان الفاظ میں کیا گیا ہے کہ ربا لینے والے اور کمرشل انٹرسٹ لینے والے کے ذہنی رجحان اور نتائج میں فرق ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ربا لینے والا قرضدار کی تباہی کا اور کمرشل انٹرسٹ لینے والا قرضدار کی کامیابی کا خواہاں ہوتا ہے، اس میں بھی کوئی جان نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کے لیے سودی قرضہ دینے والے اور کمرشل انٹرسٹ پر روپیہ دینے والے کے ذہنی رجحان اور دونوں کے افعال کے نتائج میں ذرہ برابر فرق نہیں ہوتا۔ دونوں یہی چاہتے ہیں کہ اپنے سرمایہ کی واپسی کی ہر ممکن ضمانت کے ساتھ اور اسے ہر نقصان سے محفوظ رکھتے ہوئے دوسرے کے مملوکہ نفع میں بغیر استحقاق شرکت شریک ہوں۔ نتیجہ عملی دونوں میں ایک ہی ہے کہ قرضدار کے نفع کی کوئی گارنٹی نہیں اور قرضخواہ کے نفع کی بہرحال گارنٹی ہے۔ جو فرق بیان کیا گیا ہے کہ حاجتمندانہ قرض میں قرض خواہ قرضدار کا بدخواہ ہوتا ہے اور نفع آور قرض میں اس کا ہواخواہ یہ محض مغالطہ ہے۔ دونوں صورتوں میں قرضدار کے دیوالیہ ہو جانے یا قرض کی رقم مع سود ادا نہ کر سکنے کی صورت میں قرضخواہ مکفولہ جائداد وغیرہ (SECURITY) سے اپنا سرمایہ مع سود وصول کرنے کا حق رکھتا ہے اور صرف اپنا ہواخواہ ہوتا ہے اسے قرضدار کے نفع نقصان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔

سود اور کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ کو مزید الجھانے کے لیے چند مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ پہلی مثال ایک بھینس کی ہے "جو آٹھ سو روپے میں خریدی گئی ہے" اور "جو روزانہ دس پندرہ سیر دودھ دیتی ہے۔ یہ (مالک) اپنی بھینس ایک شخص کو اس شرط پر دیتا ہے کہ

(بقیہ صفحہ ۱۲۵) وھو منقطع قلت واخرجه من هذا الطريق عبد الرزاق فى مصنفه وهو موقوف على ابن مسعود لا مرفوع ثم قال ابن السبكى غير ان القاعدة فى نفسها صحيحة قال الجوينى فى السلسلة لم يخرج عنها الا ما ندر: السيوطى: الاشباه والنظائر فى الفروع، الكتاب الثانى، القاعدة الثانيه؛ نيز: ديكهئے ابن نجيم: الاشباه والنظائر، النوع الثانى، القاعدة الثانيه وقال "من فروعها ما اذا تعارض دليلان احدهما يقتضى التحريم والآخر الاباحة، قدم التحريم"

Marfat.com

تم اس کی خدمت کرو اور اس کے دودھ، دہی، گھی، مکھن سے فائدہ اٹھاؤ اور مجھے چار یا پانچ سیر دودھ روزانہ دے دیا کرو" اس مثال کو پیش کرنے کے بعد موصوف نے سوال اٹھایا ہے کہ "اگر فریقین میں ان شرائط پر ایجاب وقبول ہو جائے تو کیا یہ سودا کسی فقہ کی رو سے ناجائز ہوگا؟"[1]

دوسری مثال یہ دی گئی ہے کہ "ایک شخص کئی عدد رکشا یا تانگہ گھوڑا لوگوں کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم مجھے اتنی رقم روزانہ دے دیا کرو" پھر یہ سوال کیا گیا ہے کہ کیا یہ سودا حرام ہے؟[2]

موصوف نے ان دونوں سوالوں کا جواب خود ہی دیا ہے کہ یہ دونوں قسم کے سودے جواز کی حد میں آتے ہیں اور مزید سوال کیا ہے کہ "کیا کمرشل انٹرسٹ کی بالکل یہی شکل نہیں؟"[3]

اول بھینس کی مثال لیجیے۔[4] اس مثال کو پیش کر کے جس انداز سے سوال اٹھایا گیا ہے اس سے بادی النظر میں یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ فقہا کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے حالانکہ حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ فقہ حنفی کی معتبر کتاب ردالمحتار علی الدر المختار[5] میں (جو آج بھی برصغیر ہند و پاک میں فتاویٰ کا ماخذ ہے) بعینہٖ یہی مسئلہ "شرکت فاسدہ" کی فصل[6] میں موجود ہے۔ شامی نے صاف طور سے بتایا ہے کہ یہ معاملہ فاسد ہے بھینس کا دودھ، دہی، گھی، مکھن وغیرہ بھینس کے مالک کی ملکیت ہے اور وہ شخص جس کے سپرد اسے کیا گیا ہے 'اجرت مثل' کا حقدار ہے۔ مسئلہ کی یہ صورت اس وجہ سے ہے کہ فقہ اسلامی میں شرکت کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو شرکتِ ملک (CO-OWNEPSHIP) دوسری شرکت عقود (PARTNER SHIP BY AGREEMENT) مذکورہ معاملہ شرکتِ ملک کسی طرح قرار نہیں

---

[1] و [2] و [3] کمرشل انٹرسٹ ص ۵،

[4] یہ مثال اس سوال نامہ میں بھی موجود تھی جو ادارۂ ثقافت اسلامیہ نے اس مذاکرہ کے لیے مرتب کیا تھا جو سود کے موضوع پر لاہور میں منعقد کیا گیا تھا۔ حالانکہ اس مثال میں ایسا سطحی مغالطہ ہے کہ اسے کسی علمی مذاکرے کے مباحث میں شامل کرنا زیب نہیں دیتا۔

[5] مصنفہ ابن عابدین شامی

[6] ۳۶۱/۳

Marfat.com

دیا جاسکتا، نہ عینیں کا مشترک ملکیت ہونا یہاں زیر بحث ہے۔ رہی شرکت عقود سو وہ نہ حیوانات کے اعیان میں ہوتی ہے اور نہ منافع میں[٥١]۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شرکت عقود کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ تصرف جس پر شرکت کا عقد واقع ہوا ہے وکالت (نیابت) کو قبول کرسکتا ہو تاکہ اس تصرف سے جو کچھ حاصل ہو اُسے فریقین کے درمیان مشترک قرار دیا جاسکے اور وہ حکم جو اس شرکت سے مطلوب ہے (اشتراک فی الربح یعنی منافع میں شرکت) تحقق ہوسکے کیونکہ اگر فریقین میں سے ہر ایک کو ایک نصف میں دوسرے کا وکیل (نائب AGENT) اور دوسرے نصف میں اصیل (PRINCIPAL) قرار نہیں دیا جاسکتا تو حاصل شدہ منافع کو فریقین کے درمیان مشترک قرار دینے کی کوئی صورت اس لیے باقی نہیں رہ جاتی کہ خریدی ہوئی چیز خریدار کی مخصوص ملکیت ہوتی ہے جس میں شرکت کا کوئی سوال نہیں اٹھتا[٥٢]۔ مذکورہ مثال میں ایک تو عقد شرکت کسی تصرف پر واقع ہونے کے بجائے حیوان کی منفعت پر واقع ہو رہا ہے جو شرکت کا معقود علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ شرکت عقود کا معقود علیہ صرف تصرف ہوتا ہے دوسرے یہ معاملہ ایسا ہے جس میں وکالت کی کوئی صورت متصور نہیں ہوسکتی۔ لہذا مذکورہ معاملہ شرکت فاسدہ قرار دیا جائے گا۔ شرکت فاسدہ کی اس صورت کا حکم جس میں مال صرف ایک جانب سے رہا ہو یہ ہے کہ نفع مالک مال کا ہوتا ہے اور دوسرے فریق کو اجر مثل ملتا ہے[٥٣]۔ گویا ایسے معاملہ کو فاسد قرار دینے کی صورت میں اُسے جس صورت

---

[٥١] "الشرکۃ لاتصح فی اعیان الحیوان فکذا فی منافعہا" بدائع ۶/۶۴

[٥٢] "شرطہ [شرکۃ العقود] ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینہما فیتحقق حکمہ المطلوب منہ [وہو الاشتراک فی الربح] اذ لو لم یکن کل منہما وکیلا عن صاحبہ فی النصف واصیلا فی النصف الآخر لایکون المستفاد مشترکا لاختصاص المشتری بالمشتری]" ہدایہ مع فتح القدیر، باب الشرکۃ ۴/ "ما تجوز فیہا الوکالۃ تجوز فیہا الشرکۃ وما لا تجوز فیہا الوکالۃ لاتجوز فیہا الشرکۃ": بدائع ۶/۶۳ عصری قوانین میں PARTNER SHIP BY AGREEMENT کی ایک بنیادی شرط اہلیت وکالت قرار دی گئی ہے۔ مثال کے طور پر دیکھئے ہندوستان و پاکستان کا PARTNERSHIP ACT -

[٥٣] "حاصل ان الشرکۃ الفاسدۃ اما بدون مال او بہ من الجانبین او من احدہما

(بقیہ صفحہ ۱۲۹ پر)

Marfat.com

پر منتقل کیا جاتا ہے وہ اجارہ ہے جس میں نفع متاجر کا ہوگا اور اجیر کو اجر مثل ملے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا پہلے بتایا گیا منافع "استثمار مال" ہے، اس لیے مالک مال کی ملکیت ہوگا اور دوسرے شخص نے کیونکہ استیفار منافع عقدِ فاسد کے ذریعہ کیا ہے اس لیے وہ اجر مثل کا حقدار ہوگا۔[1] بالفاظ دیگر یہ سمجھا جائے گا کہ بھینس کے مالک نے اس شخص کو بھینس کی خدمت کے لیے ملازم رکھا ہے، دودھ، گھی وغیرہ بھینس کے مالک کا ہے اور اس نے بھینس کو جو چارہ وغیرہ کھلایا ہے اس کے برابر اور اجر مثل اسے مالک سے وصول کرنے کا حق ہے۔ فتاویٰ خانیہ سے مزید تفصیل معلوم ہوتی ہے کہ اگر وہ شخص جس کے سپرد وہ بھینس کی گئی ہے، اس کے دودھ سے دہی یا گھی وغیرہ بنا چکا ہے تو یہ چیزیں اس کی ملکیت ہو گئیں اور مالک کا حق ان سے منقطع ہو گیا۔ اب اس کے ذمہ اس بھینس کے استعمال شدہ دودھ کے برابر دودھ مالک کو واپس کرنا ہے۔ کیونکہ دودھ مثلی اشیاء میں سے ہے اور مالک کے ذمہ یہ ہے کہ وہ اس چارے کی قیمت ادا کرے جو بھینس نے کھایا ہے (اگر وہ چارہ اس کھلانے والے شخص کی ملکیت تھا) نیز بھینس کی غور و پرداخت اور دیکھ بھال کی اجرت بھی اُسے ادا کرے۔[2]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۸) فحکم ۱۔ الاولی ان الربح فیها للعامل کما علمت

۲۔ والثانیة لقدر المال ولم یذکر ان لاحدهم اجرا لانہ لا اجر للشریک فی العمل بالمشترک کما ذکروہ فی قفیز الطحان

۳۔ والثالثة لرب المال وللآخر اجر مثلہ

... وعلی هذا اذا دفع البقرة بالعلف لیکون الحادث بینهما نصفین فما حدث فهو لصاحب البقرة وللآخر مثل علفه واجر مثله تاتارخانیه

رد المحتار علی الدر المختار ۳/۳۶۱

[1] "استیفاء المنفعة بعقد فاسد یوجب اجر المثل": بدائع ۶/۱۹۴۔

[2] "رجل اخذ من رجل بقرة علی ان ما یحصل من لبنها من المصل والسمن والرائب یکون بینهما لا یجوز۔ وما اتخذ المدفوع الیه من لبنها من المصل والسمن یکون له لانقطاع حق المالک عن ذلک وعلی المدفوع الیه مثل ما اخذ من البان البقرة لان اللبن مثلی وعلی مالک البقرة قیمة علفها ان کان اعلفها بعلف مملوک له لا ما اکلت هی فی المرعی وعلیه قیام اجر المتاجر علیها فی حفظها [illegible]

کتاب الاجارات، باب الاجارة الفاسدة۔ بولاق ۱۳۱۰ھ ۲/۳۳۰

دراصل مولف کی غلط فہمی کا منشاء یہ ہے کہ وہ شرکت ملک اور شرکت عقد میں تمیز نہیں کر سکا۔ [illegible] دو مختلف چیزیں ہیں۔

Marfat.com

عجیب بات یہ ہے کہ فاضل موصوف کمرشل انٹرسٹ کو شرکت فاسدہ پر قیاس کرنا چاہتے ہیں مگر معلوم نہیں کر وہ اس پر شرکت فاسدہ کے مذکورہ احکام کے اجراء کے لیے بھی تیار ہیں یا نہیں۔ اس سے بڑی مشکل یہ ہے کہ ان دونوں معاملات یعنی کمرشل انٹرسٹ اور بھینس کی شرکت فاسدہ میں کوئی قدر مشترک بھی تو نہیں جس کی بنا پر ان دونوں کو ایک سا معاملہ قرار دیا جائے اور ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جائے۔ علاوہ بریں موصوف یہ بھول جاتے ہیں کہ انھوں نے صراحت کے ساتھ یہ فرض کر لیا ہے کہ بھینس روزانہ اس مقدار سے دوگنا یا تین گنا دودھ دیتی ہے جو مالک نے خود لینا طے کیا ہے مگر کیا موصوف کے نزدیک موجودہ زمانہ میں سود پر قرض لے کر کاروبار کرنے کے لیے صنعت و تجارت ایسی ہی وفا شعار دودھاری بھینس ہے! اچھا ہوتا اگر موصوف یہ واضح کر دیتے کہ اگر معاملہ کے دوران بھینس کا دودھ خشک ہو جائے یا مقدار مقررہ سے کم ہو جائے تو مالک کو کیا ملے گا اور اس شخص کو کیا ملے گا۔

دوسری مثال بھی اپنے اعجوبہ پن میں پہلی سے کم نہیں۔ یہ مثال اجارہ کی ہے جسے کمرشل انٹرسٹ سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ ان دونوں میں فرق سمجھنے کے لیے اجارہ کی حقیقت اور اس کی خصوصیات کو پیش نظر رکھنا ناگزیر ہے۔

اجارہ کی حقیقت بیع منفعۃ ہے کسی چیز میں ایک تو اس چیز کا عین (CORPUS) ہوتا ہے جو اس شے کی ذات سے عبارت ہے دوسرے اس میں اس عین سے حاصل ہونے والی منفعۃ (USUFRUCT) ہوتی ہے۔ مثلاً رکشا یا تانگے میں ایک چیز تو ان دونوں کی ذات یا عین ہے یعنی ان کا وہ مادی جسم جو محسوس و مشاہد ہے، دوسرے اس رکشا یا تانگے سے حاصل ہونے والا فائدہ یا منفعۃ یعنی اس کی سواری ہے بطلق بیع کی صورت میں رکشا یا تانگے کا عین اور اس کی منفعۃ دونوں ایک بدل کے عوض فروشندہ کی ملکیت سے نکل کر خریدار کی ملکیت میں آجاتے ہیں لیکن اجارہ کی صورت میں فروشندہ صرف منفعۃ کی بیع کرتا ہے اور عین کو اپنی ملکیت میں باقی رکھتا ہے خریدار صرف اس منفعۃ کا مالک ہوتا ہے۔ یعنی رکشا یا تانگے کے اجارہ کی صورت میں رکشا یا تانگہ علیٰ حالہ مالک کی ملکیت میں ہے لیکن سواری کا حق خریدار کی ملکیت ہو گیا۔ شریعت اسلامی کے نزدیک یہ منفعۃ ایسی ہونی چاہیے جو عقل و شرع کی نظر میں اس عین سے حاصل کی جا سکتی ہے[1]

---

[1] مقصودۃ من العین فی الشرع و نظر العقلاء"۔ ابن عابدین شامی، رد المحتار، کتاب الاجارۃ، ۵/۳

Marfat.com

اس طرح اجارہ اس عقد کا نام ہے جس میں فریقین کی رضامندی سے ایک فریق کی مملوکہ منفعت کسی بدل کے عوض اس کی ملکیت سے خارج ہوکر دوسرے کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے۔[1] اجارہ کی حقیقت سے یہ بات ازخود متعین ہوجاتی ہے کہ اجارہ صرف انھیں چیزوں کا ہوسکتا ہے جن سے انتفاع یا حصول منفعت ان کے عین کو باقی رکھتے ہوئے ہوسکتا ہے۔ اگر انتفاع بغیر استہلاک عین ممکن نہیں تو اس چیز پر اجارہ منعقد ہونے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ ایسی حالت میں اجارہ کی حقیقت (یعنی بیع منفعۃ مع بقاء عین) میں تبدیلی واقع ہوجاتی ہے اور اجارہ کا معقود علیہ بجائے منفعۃ کے عین ہوجاتا ہے۔[2] سرمایہ کا اجارہ، اجارے کی حقیقت کے پیش نظر اسی لیے نہیں ہوسکتا کہ اس میں انتفاع بغیر استہلاک عین کے نہیں ہوسکتا۔[3] سرمایہ کی یہ خصوصیت اسے دوسری اشیاء

---

[1] بدائع الصنائع ۴/۱۷۳ وما بعدہا؛ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳/۱۲۵ وما بعدہا؛ بدایۃ المجتہد کتاب الاجارات؛ المغنی لابن قدامہ: ۶/۲

[2] "الاجارۃ جائزۃ فی کل شیٔ لہ منفعۃ فیواجر لینتفع بہ ولا یستہلک عینہ" ابن حزم: المحلی ۸/۱۸۲؛ "ولا تجوز اجارۃ ... لانہ لا یمکن الانتفاع بہا الا بعد استہلاک اعیانہا والداخل تحت الاجارۃ المنفعۃ لا العین" الکاسانی بدائع الصنائع ۶/۱۷۵؛ "تجوز اجارۃ کل عین یمکن ان ینتفع بہا منفعۃ مباحۃ مع بقائہا بحکم الاصل" ابن قدامہ: المغنی ۶/۱۲۹؛ وما لا تجوز اجارتہ اقسام: (احدہا) ما لا یمکن الانتفاع بہ مع بقاء عینہ" المغنی ۶/۱۳۲؛ نیز المہذب للشیرازی ۱/۳۹۹ وبعدہا، ما تجوز اجارتہ وما لا تجوز؛ "ویشترط للمنفعۃ شروط ... ثالثہا ان یمکن استیفاء المنفعۃ بدون استہلاک شیٔ من العین المستاجرۃ او من عین اخری متولدۃ عنہا قصدا" الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳/۱۴۵ (مالکیہ کا مسلک)؛ "ثم ان المنفعۃ التی تصح اجارتہا ہی المنفعۃ التی لا یترتب علیہا استہلاک نفس العین او استہلاک شیٔ متولد منہا فلا یصح استئجار النقود لانہ لا ینتفع بہا الا باستہلاکہا کما لا یصح استئجار الشجرۃ للانتفاع بثمرہا او البقرۃ لشرب لبنہا لان اللبن والثمر اعیان ولا یمکن الانتفاع بہا الا باستہلاکہا" حوالہ بالا ۳/۱۴۰ (حنفیہ کا مسلک)؛ "ومنہا ان لا تکون عینا مقصودۃ بعقد الاجارۃ کما اذا استاجر بقرۃ من اجل لبنہا فان العقد یتضمن ان المقصود انما ہو استیفاء اللبن واللبن عین لا تملک بعقد الاجارۃ قصدا لان الاعیان لا تملک بالاجارۃ الا تبعا" حوالہ بالا ۳/۱۵۱ (شافعیہ کا مسلک)

[3] سرمایہ اور اعیان میں اس بنیادی فرق کی وجہ سے جب کسی کا حق کسی کے سرمایہ پر ثابت ہوتا ہے تو وہ سرمایہ کے کسی متعین جزء سے متعلق نہیں ہوتا بلکہ اس شخص کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اس کے برخلاف (بقیہ صفحہ ۱۳۲ پر)

Marfat.com

سے متعارض کرکے اس پیرا جارہ کے انعقاد کو روکتی ہے۔

مذکورہ باتوں کو ذہن میں رکھ کر سوچا جائے تو معلوم ہوگا کہ کمرشل انٹرسٹ اور اجارہ میں کوئی وجہ مماثلت نہیں پائی جاتی ۔کیونکہ :۔

(۱) اجارہ منفعت کی بیع کا معاملہ ہے۔ اس میں عین بدستور مُواجِر[۱] (اجارہ پر دینے والے) کی ملک رہتا ہے لیکن منفعت پر سے اس کی ملکیت ختم ہوکر اس پر مستاجر[۲] (اجارہ پر لینے والے) کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور بدل پر (جو اس صورت میں اجر یا اجرت کہلاتا ہے) مواجر کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اس کے برخلاف کمرشل انٹرسٹ بیع کا نہیں بلکہ قرض کا معاملہ ہے اس میں سرمایہ کا عین اور منفعت دونوں قرضخواہ کی ملکیت سے نکل کر قرضدار کی ملکیت میں داخل ہوجاتے ہیں اور قرضدار کو اس میں تمام تصرفات کا حق حاصل ہوجاتا ہے، قرضخواہ کا حق صرف ردِّ مثل رہتا ہے نہ کہ کوئی اور بدل یا معاوضہ یا اجرت۔

(۲) مستاجر (اجارہ پر لی ہوئی چیز) اجارہ پر لینے والے (مستاجر) کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے قرض کی رقم جیسا کہ کسی جگہ بیان کیا گیا قرضدار کی بہمہ وجوہ ملک ہوتی ہے چنانچہ قرض کے معاملہ میں وراثت جاری ہوتی ہے مگر اجارہ میں نہیں ہوتی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۱) دیگر اعیان میں وہ حق کسی مخصوص و متعین چیز سے متعلق ہوجاتا ہے" عین" اور "دین" کا یہ اصولی فرق معاملات کے فقہی ابواب کی ایسی بنیاد ہے جس کو سمجھے بغیر معاملات کا بڑا حصہ ناقابل فہم رہتا ہے 'دین' 'عین' اور RIGHT IN PERSONAM اور RIGHT IN REM کے باہمی فروق کے لیے ملاحظہ ہو: عبدالرزاق السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ اسلامی، دراسۃ مقارنۃ بالفقہ الغربی، معہد الدراسات العربیۃ العالیۃ ۱۹۵۳ء۔۱۹۵۴ء ۱/۴ وما بعدہا۔

[۱] و[۲] و[۳] اگر اجارہ ایسی چیز پر منعقد ہوا ہے جس کی ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے مثلاً مکان تو اس صورت میں کرایہ پر دینے والے کو 'مواجر' اور لینے والے کو مُستاجر کہیں گے اور کسی عمل، کاریگری یا خدمت پر ہو تو محنت کار، صانع یا خدمت گار کو اَجیر اور دوسرے فریق کو مستاجر کہیں گے۔ اگر وہ عمل ایسا ہے کہ وہ محنت کار دوسروں کا کام بھی کرتا ہے تو اُسے اجیر مشترک اور اگر مثلاً ذاتی ملازم ہے اور کسی دوسرے کا کام نہیں کرتا تو اسے اجیرِ وَحد یا اجیرِ خاص کہتے ہیں۔

Marfat.com

(۳) جیساکہ بتایا گیا سرمایہ پر اجارہ باتفاق فقہاء منعقد ہی نہیں ہوتا۔ درانحالیکہ کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ میں سرمایہ ہی قرض لیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر شریعت اسلامیہ میں سرمایہ اجارہ کا موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اجارہ کا موضوع (ما وقع علیہ الاجارۃ) سرمایہ کے علاوہ دوسری چیز ہونا چاہیے لیکن کمرشل انٹرسٹ میں قرض کا موضوع سرمایہ ہی ہوتا ہے۔ یہاں قرض کا موضوع وہی چیز ہے جو شریعت اسلامیہ میں اجارہ کا موضوع بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی۔

نتیجۃً عقدِ اجارہ اور قرض کے معاملہ میں ان بنیادی اختلافات کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

فاضل موصوف مذکورہ دونوں مثالوں اور کمرشل انٹرسٹ کے درمیان مماثلت کا دعویٰ پیش کرکے اصولاً یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ کمرشل انٹرسٹ میں مفت خوری موجود ہے، کرایہ مکان، جاگیرداری اور مضاربت میں مفت خوری کا دعویٰ کرتے ہیں اور کہنا چاہتے ہیں کہ اگر مفت خوری کی وجہ سے کمرشل انٹرسٹ معتوب ہے تو ان سب کو بھی معتوب ہونا چاہیے۔ مؤلف کا یہ ایراد اسی صورت میں قابلِ اعتنا ہوسکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ ان سب چیزوں کی حقیقت وہی ہے جو کمرشل انٹرسٹ کی ہے لیکن ان صورتوں میں اور کمرشل انٹرسٹ میں مماثلت ایک دعویٰ بلا دلیل ہے۔ ان کی حلت و حرمت سے کمرشل انٹرسٹ کی حلت و حرمت پر دلیل قائم کرنا کوئی صحیح طرزِ استدلال نہیں۔

اس سے زیادہ عجیب یہ بات ہے کہ مؤلف کمرشل انٹرسٹ پر روپیہ چلانے کو یہ دعویٰ کرتے ہوئے، زیادہ بہتر سمجھتے ہیں کہ سرمایہ دار کے سامنے دو راستے ہیں۔ اکتناز یا کمرشل انٹرسٹ پر روپیہ چلانا، دلیل یہ دیتے ہیں کہ اکتناز بے نفع سے نفع رساں مفت خوری زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس میں دولت گردش میں رہتی ہے اور اکتناز میں، کیونکہ یہ گردش نہیں ہوتی اس لیے وہ بہت بڑی معصیت ہے[۱]۔ حالانکہ ان دونوں حرام افعال میں ترجیح اور کسی ایک کو اختیار کرنے کی ضرورت یا معقولیت صرف اسی وقت زیر بحث آسکتی ہے جب سرمایہ دار پر ان دو حرام راستوں کے

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۷۷

Marfat.com

علاوہ کاروبار میں حلال طور پر سرمایہ لگانے اور جائز نفع حاصل کرنے کے دوسرے تمام راستے بند ہوں۔ ان دونوں کے علاوہ دوسرے حلال راستوں یا کم از کم حرمت میں ان دونوں سے کم راستوں کی موجودگی کی صورت میں، ان ہی دو حرام طریقوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے کر اختیار کر لینا کسی معقول آدمی کا کام نہیں ہو سکتا۔ مزید براں موصوف صرف روپیہ کے گردش میں رہنے کی بنا پر کمرشل انٹرسٹ کو اکتناز پر ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ اگر روپیہ کی گردش صرف سرمایہ دار طبقہ تک محدود رہے تو وہ گردش بھی حرام ہی ہے[ا]۔ سودی کاروبار کی خرابی کی جڑ یہی ہے کہ اس میں سرمایہ کی تمام تر گردش سرمایہ دار طبقہ تک محدود رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اکتناز پر جو وعید ہے انسان اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد بچ سکتا ہے لیکن سود کی وعید سے بچنے کی تو کوئی صورت ہی نہیں اس لیے علی الاطلاق یہ دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کا کاروبار اکتناز سے بہتر ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کی حلت کے بارے میں جو دلائل موصوف نے یہاں تک دیے ہیں اُن سے وہ خود بھی مطمئن نہیں ہیں چنانچہ ان تمام کوششوں کے بعد موصوف نے کمرشل انٹرسٹ اور بیع سَلَم میں مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

بیع سَلَم ایسی بیع کو کہتے ہیں جس میں قیمت پیشگی ادا کر کے مقررہ و معلوم مال تجارت کو ایک مقررہ مدت کے بعد لیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پیشگی قیمت کے طور پر ایک ہزار روپے کسی گیہوں کے تاجر کے حوالے کرتا ہے اور اس رقم کے عوض پچاس من گیہوں، ایک مخصوص مقررہ کوالٹی کے، دو ماہ بعد لینا طے کرتا ہے تو یہ معاملہ بیع سَلَم کہلائے گا۔ اس معاملہ کے لیے ضروری ہے کہ (۱) قیمت کے طور پر جو چیز ادا کی جا رہی ہے اور جس چیز کی قیمت ادا کی جا رہی ہے، ان دونوں میں ادھار کا معاملہ کرنا جائز ہو[۲]۔ جن اشیاء میں ادھار جائز نہیں ان میں سَلَم کا معاملہ جائز نہیں ہے۔

[ا] "کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم" قرآن مجید۔

[۲] بعض اوقات اس بات کو اس طرح کہا جاتا ہے کہ ربوا الفضل کی حرمت کی علت کے جو دو اوصاف ہیں اُن میں سے کوئی ایک وصف مبیع یا ثمن میں نہ پایا جاتا ہو، بات ایک ہی ہے کیونکہ ربوا الفضل کی علت کے دو اوصاف میں سے ایک کی موجودگی نسیئۃ یعنی اُدھار کو ناجائز کر دیتی ہے۔

Marfat.com

(۲) راس المال اور مسلم فیہ دونوں کی جنس، نوع، وصف اور قدر بیان کر دی گئی ہو ساتھ ہی وہ مدت بھی مقرر کی جا چکی ہو جس کے بعد مسلم فیہ لینا طے ہوئی ہے اور مدت مقررہ کے اختتام پر وہ چیز بازار میں موجود[1] ہو۔ سلم کا معاملہ انھیں اجناس میں ہو سکتا ہے جو کیلی، موزون، مذروع یا عددی المتقارب ہیں کیونکہ یہی اجناس ایسی ہیں جن کی مجہولیت، کیل، وزن، ذراع یا عدد کے بیان سے دور کی جا سکتی ہے۔

فاضل مؤلف نے بیع سلم کی تعریف "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" کے حوالہ سے یہ دی ہے:۔

وھو ان یعطی ذھبا او فضۃ فی سلعۃ معلومۃ الی امد معلوم بزیادۃ فی السعر الموجود عند السلف[2]

مولف کا ترجمہ: "بیع سلم کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو ایک معین مدت کے لیے سونا یا چاندی کسی ایسے متعین سودے کے لیے دے جس کا نرخ قرض دیتے وقت کے نرخ سے زیادہ ہو[3]"

عبارت کے سیاق سے دھوکا ہوتا ہے کہ بیع سلم کی یہ وہ اصطلاحی تعریف ہے جو فقہانے کی ہے۔ اصل کتاب سے رجوع کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہاں پر خود عبدالرحمٰن الجزیری نے سَلَف کی اصطلاح کے دو مفہوموں کی وضاحت کی کوشش کی ہے اور یہ بتانے کے لیے کہ ان میں سے ایک مفہوم کے اعتبار سے 'سلم' کو 'سلف' بھی کہتے ہیں یہ بتایا ہے کہ 'سلف' کا ایک مفہوم تو قرض ہے۔ اس معنیٰ میں تو 'سلم' کو 'سلف' نہیں کہتے دوسرے معنیٰ 'سلف' کے وہ ہیں جو اوپر مذکور ہوئے، اس معنیٰ کے اعتبار سے سلم کو سلف کہہ دیا جاتا ہے[4] بیع سلم کی اصطلاحی تعریفات الجزیری نے آگے دی ہیں[5] ان تعریفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] ہم نے سلم کی صرف وہ خصوصیات لی ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ اس لیے صرف اتنا کہنے پر اکتفا کی ہے کہ مسلم فیہ مدت مقررہ کے اختتام پر بازار میں موجود ہو۔ ورنہ اس سلسلہ میں حنفیہ کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ 'سلم' کے وقت سے لے کر مدت مقررہ کے اختتام تک برابر بازار میں موجود رہے۔ دیکھیے ہدایہ: باب السلم۔

[2] عبدالرحمٰن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۳۰۲

[3] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۰

[4] الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۳۰۲

[5] الشافعیۃ۔ السلم بیع شیء موصوف فی ذمۃ بلفظ سلم کان یقول: اسلمت (بقیہ صفحہ ۱۳۶ پر)

Marfat.com

محولہ بالاعبارت میں "بزیادۃ فی السعر الموجود عند السلف" کے فقرے کو نہ فقہاء کرام کی سند حاصل ہے اور نہ وہ بیع سلم کا لازمی عنصر ہے۔ یہ الفاظ خود عبدالرحمن الجزیری کے ہیں۔ ان الفاظ کا اضافہ سلم کے شرعی عقد کی نوعیت بتلانے یا اس کی شرائط کی وضاحت کے لیے نہیں بلکہ عام طور پر اس کا جو نتیجہ ہوتا ہے اور جس صورت میں مُسلِم کو فائدہ ہوتا ہے اس کو واضح کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ چنانچہ الجزیری نے سلم کے ارکان و شرائط پر مذاہب اربعہ کے نقطہ نظر سے جو بحث دی ہے اس میں کہیں بھی یہ ذکر نہیں آتا کہ اس کا نرخ سلف کے وقت کے نرخ سے زیادہ ہو۔ علاوہ ازیں فاضل مؤلف کا منشا ان الفاظ سے بھی پورا نہیں ہوتا کیونکہ بیع سلم میں مُسلِم کے منافع کی مقدار کا فیصلہ موجودہ نرخ کو سامنے رکھ کر نہیں کیا جا سکتا۔ منافع کی مقدار اس نرخ سے متعین ہوگی جو ایک مُدت کے بعد اس وقت پایا جائے گا جب خریدی ہوئی چیز خریدنے والے کے حوالے کی جائے گی اور یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ اس مقررہ وقت پر جب مُسلِم کو وہ چیز ملے گی جس کی قیمت وہ آج ادا کر رہا ہے اس وقت بازار کا نرخ کیا ہوگا۔ اس حقیقت کے پیش نظر مقالہ نگار کا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے کہ بیع سلم اور کمرشل انٹرسٹ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ "دونوں میں قرض دینے والا اپنے نفع کی مقدار مقرر کر دیتا ہے"[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۵) الکیل شعیر بن جنیہا مصریۃ فی عشرین اردبا من القمح الموصوف بکذا علی ان اقبضہا بعد شہر مثلاً۔

الحنفیۃ:۔ السلم ھو شراء آجل بعاجل ویسمی صاحب السلعۃ المؤجلۃ مسلم الیہ ویسمی السلعۃ مسلم فیہ ویسمی الثمن راس مال السلم فاذا اراد شخص ان یشتری قمحا مؤجلا الی اجل مسمی بنقد یدفعہ فورا کان ذلک سلما ویسمی المشتری مسلم۔

المالکیۃ:۔ السلم عقد معاوضۃ یوجب شغل ذمۃ بغیر عین ولا منفعۃ غیر متماثل العوضین

الحنابلۃ:۔ السلم عقد علی شئ یصح بیعہ موصوف فی الذمۃ الی اجل۔

(الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۳۰۳)

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۹۔

Marfat.com

سلم کی تعریف اور اس کی نوعیت پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ معاملہ بیع کا ہے لیکن فاضل مؤلف نے بیع سلم کو قرض کا معاملہ سمجھا ہے۔ چنانچہ الجزیری کی 'سلف' کی مذکورہ تعریف کے ترجمے میں وہ "عند السلف" کا ترجمہ "قرض دیتے وقت"[۱] کرتے ہیں حالانکہ 'عند السلف' کا مطلب یہاں پر صرف یہ ہے کہ جس وقت سلف (یعنی سلم) کا معاملہ کیا جائے" الجزیری نے جس ابہام کو دور کرنا چاہا تھا فاضل مولف اسی میں مبتلا ہو گئے۔ الجزیری کا مقصد یہ بتانا تھا کہ 'سلف' کا لفظ دو مفہوم رکھتا ہے۔ ایک قرض کا، دوسرا وہی مفہوم جو سلم کا ہے۔ فقہائے حجاز معاملہ زیر بحث کو سلم کہتے ہیں اور فقہائے عراق اپنی اصطلاح میں اسی معاملہ کو 'سلف' بھی کہہ دیتے ہیں۔ 'سلف' جب 'سلم' کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی قرض کے نہیں لیے جاتے۔ مقالہ نگار کی اس غلط فہمی نے ان کی نگاہوں میں 'سلم' کی نوعیت کو بالکل بدل دیا اور وہ اسے قرض کا معاملہ سمجھ بیٹھے۔[۲] حالانکہ بیع سلم میں پیشگی دی ہوئی رقم قرض نہیں ہے بلکہ پیشگی قیمت یعنی 'ثمن عاجل' ہے؛ ادا کرنے والے اور وصول کرنے والے میں تعلق قرضخواہ اور قرضدار کا نہیں، بیچنے اور خریدنے والے کا ہے؛ اور مدت مقررہ کے بعد ملنے والی چیز راس المال مع سود نہیں بلکہ وہ خریدی ہوئی چیز ہے جو اس مدت مقررہ کے گذرنے کے بعد وصول کی جا رہی ہے (یعنی، مبیع آجل، جس کی قیمت پہلے ادا کی جا چکی ہے)۔

بیع سلم کو قرض کا معاملہ سمجھ بیٹھنے کی وجہ سے مقالہ نگار نے مثال میں سخت غلطی کھائی ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ سلم کے منافع کی نوعیت کو صحیح طور پر متعین نہیں کر سکے ہیں۔ فاضل مؤلف کی مثال یہ ہے کہ زید خالد کو نوے روپے قرض دیتا ہے اس وقت گندم کا بھاؤ پندرہ روپے من ہے جس کے لحاظ سے نوے روپے کے چھ من ہوتے ہیں۔ لیکن زید اسے اس شرط پر رقم دیتا ہے کہ میں اتنی مدت کے بعد تم سے نو من گندم دس روپے من کے حساب سے لوں گا۔[۳]

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۸،

[۲] "دونوں میں قرض دینے والا" حوالہ بالا ص ۹،

[۳] حوالہ بالا ص ۸،

Marfat.com

مثال میں متعدد غلطیاں ہیں جن کی وجہ سے وہ بیع سلم کی مثال نہیں۔ بیع سلم کی مثال اس صورت میں بن سکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ "زید خالد کو نوے روپے پیشگی قیمت کے طور پر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ مثلاً دو ماہ بعد میں تم سے ان نوے روپے کا ایسا ایسا گندم نو من لوں گا" دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ مؤلف کی مثال میں پیشگی قیمت کو قرض قرار دیا گیا ہے دوسرے یہ بات پہلے سے طے کر لی گئی ہے کہ مدت مقررہ کے بعد گندم ایک مقررہ نرخ سے لیا جائے گا حالانکہ سلم میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں ہوتی، فروخت کنندہ صرف اس کا ذمہ دار ہے کہ مدت مقررہ کے بعد نو من گندم خریدار کے حوالے کر دے۔ مؤلف کی مثال میں نفع پہلے سے مقرر ہو جاتا ہے حالانکہ جیسا ظاہر ہے سلم میں منافع کی صورت یہ نہیں ہوتی بلکہ ہوتا یہ ہے کہ اوپر دی ہوئی مثال میں جس وقت زید نے خالد کو نوے روپے ادا کیے وہ نو من گیہوں کے ادا کیے، حالانکہ اس وقت اگر وہ بازار میں گیہوں خریدتا تو بقول مؤلف گیہوں کا نرخ پندرہ روپے من ہونے کی وجہ سے اس کو صرف چھ من گیہوں مل سکتے تھے، بیچنے والا دو ماہ بعد نو من گندم دینے کا اقرار کرتا ہے اُسے یہ فائدہ ہے کہ ایک طرف تو اسے نوے روپے کی رقم یکمشت مل جاتی ہے جسے وہ کسی بھی مصرف میں لا سکتا ہے دوسری طرف اسے اپنے نو من گندم کا خریدار مل جاتا ہے خریدار کو اس سودے میں نفع ہونے کی یہ توقع ہے کہ اس کے اندازے میں اس وقت جبکہ گیہوں اس کے حوالے کیے جائیں گے ان کا نرخ موجودہ نرخ سے زیادہ ہو گا لیکن اگر اس کے اندازے کے برخلاف اس وقت گیہوں کا نرخ گر گیا تو بیچنے والے کا فائدہ ہونے کا بھی پورا امکان ہے۔ اور جیسا کہ اس سے پہلے بتایا گیا کہ بازار کے نرخ اور طلب و رسد کے اندازے ایسی چیز نہیں جن کے بارے میں کوئی یقینی بات کہی جا سکے کیونکہ نرخ اور طلب و رسد اکثر و بیشتر ایسے عوامل کی کار فرمائی کا نتیجہ ہوتے ہیں جن کو بڑے سے بڑا سرمایہ دار بھی کنٹرول نہیں کر سکتا۔ اس لیے سلم کی صورت میں خریدار کا فائدہ مؤلف کے خیال کے برخلاف نہ یقینی ہے نہ مقرر۔ نظر بریں مؤلف کی مثال میں جو مفروضہ کام کر رہا ہے کہ جب وہ وقت آئے گا جب بیچنے والے کو گیہوں دینا ہیں تب بھی گیہوں کا نرخ وہی ہو گا جو معاہدہ بیع کے وقت تھا وہ بے بنیاد ہے جس کی وجہ سے مؤلف کا یہ خیال کہ خریدار "بیع سلم میں اس لمال کی قیمت کے گندم سے زیادہ رقم کا گندم حاصل کرتا ہے[1]" صحیح نہیں رہتا۔

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۰

مضاربت اور بیع سلم پر گفتگو کے بعد واضح ہو جاتا ہے کہ فاضل مؤلف کی یہ بات قابلِ اعتنا نہیں کہ بیع سلم تقریباً کمرشل انٹرسٹ جیسی چیز ہے یا مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں لفظی فرق کے سوا کچھ نہیں۔ یہ تینوں معاملات ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں مگر فاضل مؤلف اسی پر بس نہ کر کے سودی قرض اور اجارے کی مثالیں دے کر یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ان دونوں سودوں میں فرق پیدا کرنے والی کیا چیز ہے اور ایک جائز اور دوسری ناجائز کیوں ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں کہ موصوف کی پیش کردہ مثالوں میں فرق کی نشان دہی کر دی جائے۔

پہلی مثال

"ایک شخص[1] (ا) کسی (ب) کو ایک ٹیکسی خرید کر دیتا ہے کہ تم اسے چلاؤ اور اسے جس طرح مناسب سمجھو اچھی طرح استعمال کر کے جتنا چاہو کماؤ اور مجھے ہر روز دس روپے دیا کرو۔"

دوسری مثال

"ایک شخص (ج) کسی (د) کو بیس ہزار روپے دیتا ہے کہ تم اس سے ٹیکسی خرید کر چلاؤ اور مجھے دس روپے دیا کرو[2]۔"

دونوں مثالوں کے فقہی فرق

(ا) یہ معاملہ اجارہ کا ہے جس میں ا کی حیثیت مؤاجر کی، ب کی مستاجر کی اور ٹیکسی کی مستاجَر کی ہے۔

(ا) یہ معاملہ قرض کا ہے ج قرضخواہ د قرضدار اور دس ہزار روپے قرض دی ہوئی رقم ہے۔

---

[1] دونوں مثالوں میں قوسین کے اندر کے حروف ہمارے ہیں جو وضاحت کے لیے بڑھا دیے گئے ہیں۔

[2] فاضل مؤلف نے دوسری مثال کو کچھ مبہم رکھا ہے اسے ایک تو قرض کی صورت قرار دیا جا سکتا ہے جیسا کہ کیا گیا اور جو کہ ظاہر ہے دوسری طرف اسے وکالت بالشراء اور اجارہ سے مرکب قرار دیا جا سکتا ہے اس دوسری صورت میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ج نے د سے یہ کہا کہ یہ میرے روپے ہیں تم ان سے میرے لیے ٹیکسی خرید لاؤ (خرید جانے پر وہ ٹیکسی ج کی ہی ملکیت ہو گی) اور اس کے بعد وہ ٹیکسی تمھارے پاس کرائے پر رہے گی کرائے کی رقم دس روپے روز ہو گی اس صورت میں اس مثال کا دوسرا جز پہلی مثال کے مانند ہو جاتا ہے (ہمیں یہاں اس صورت کے جواز و ناجواز سے بحث نہیں کیونکہ) اس دوسری شکل میں یہ مثال کسی طرح (بقیہ صفحہ ...)

(۲) ٹیکسی ا کی ملکیت ہے، ب صرف اس کی منفعت کا مالک ہے۔

(۲) قرض کی رقم بالکلیہ د کی ملکیت ہو چکی۔ د اس رقم اور اس کی منفعت دونوں کا بلا شرکت غیرے مالک ہے اس رقم پر سے ج کے تمام حقوق تصرف ختم ہو چکے۔

(۳) ب کے پاس ٹیکسی بطور امانت ہے، وہ اس کی مناسب حفاظت اور دیکھ بھال کا ذمہ دار ہے۔ وہ اس میں کوئی ایسا تصرف نہیں کرسکتا جو اس ٹیکسی کے لیے ضرر رساں ہو، یا جو مالک کی اجازت کے خلاف ہو۔ اگر ب شرائط کی خلاف ورزی کر کے ٹیکسی کو نقصان پہنچاتا ہے تو مالک اس سے تاوان وصول کرنے کا حق دار ہے۔

(۳) کیونکہ قرض کی رقم د کی ملکیت ہے لہذا وہ ہر مالکانہ تصرف کا مجاز ہے چنانچہ یہ شرط لغو قرار دی جائے گی کہ تم اس سے ٹیکسی خرید کر چلاؤ۔ د اس شرط کا قطعاً پابند نہیں، وہ اس رقم کا جو چاہے کرسکتا ہے، وہ چاہے تو ٹیکسی خریدے نہ چاہے تو نہ خریدے اور اس رقم کو کسی اور تصرف میں لائے د اگر اپنی رقم کو لاپروائی کی وجہ سے یا جان بوجھ کر بھی ضائع کر دے گا تو بھی ج کو د سے اس کے س تصرف کی بنا پر کسی قسم کا کوئی تاوان وصول کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔

(۴) ب دس روپے روزانہ کا دیندار ہے یہ رقم ٹیکسی کا کرایہ ہے اور ا کا جائز حق ہے اگر ٹیکسی ب کی سپردگی میں دی جا چکی ہے تو عدم استعمال کی صورت میں بھی وہ کرائے کا دیندار ہے۔

(۴) دس روپے کی رقم ان بیس ہزار کا سود ہے جو ج نے د کو دیے ہیں۔ ج کا کوئی شرعی قانونی حق ان دس روپوں پر نہیں خواہ د نے ٹیکسی خریدی ہو یا نہ خریدی ہو، چلائی ہو یا نہ چلائی ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۹) اصول کے مفید مطلب نہ رہے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مقصد کمرشل انٹرسٹ اور اجارہ میں مماثلت ثابت کرنا ہے اور دوسری صورت میں جب قرض کا معاملہ ہی نہ رہے گا تو کمرشل انٹرسٹ کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

Marfat.com

ان دونوں معاملات کو "جن میں سے ایک اجارہ (کرایہ) کا ہے اور دوسرا قرض کا" مذکورہ بالا فرق کے پیش نظر کوئی مشابہ بتانے کی جرأت بھی نہیں کر سکتا لیکن حیرت ہے کہ فاضل مؤلف دونوں کے بارے میں یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ: - "یہ دونوں بیع ہیں[۱]" اور "اگر جائز ہیں تو دونوں ہی جائز ہیں اور ناجائز ہیں تو دونوں ہی ناجائز ہیں کیونکہ فرق صرف لفظی ہے معنیٰ کوئی فرق نہیں[۲]"۔ اجارہ اور قرض کو کوئی معمولی عقل و علم کا آدمی بھی بیع نہیں بتا سکتا۔ عوام الناس تک ان سب معاملات میں فرق کرتے ہیں ان حقیقی اور واضح فروق کو لفظی ہیر پھیر سمجھنا بدیہیات کے انکار سے کچھ کم نہیں۔

آگے چل فاضل مؤلف نے آیت یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ (۴: ۲۹) کی تشریح کرتے ہوئے بعض صریحاً غلط باتیں لکھ دی ہیں۔ ان کا یہ خیال صحیح نہیں کہ "اکل بالباطل کی ممانعت تجارت ہی کے تمام طریقوں سے متعلق ہے مطلب یہ کہ تجارت کے جن جن طریقوں میں اکل بالباطل ہے وہ سب حرام ہیں[۳]"۔ اکل بالباطل کی ممانعت کو تجارت کے لیے مخصوص کر دینے کی کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی۔ آیت کا سیاق و سباق صاف بتا رہا ہے کہ قرآن مجید اکل بالباطل کی تمام صورتوں سے روک رہا ہے۔ خواہ وہ تجارت میں پائی جائیں یا زندگی کے کسی اور شعبہ میں[۴]۔

---

[۱] و [۲] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۰

[۳] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۳

[۴] ابوبکر جصاص نے اس آیت کی جو تشریح کی ہے ملاحظہ ہو:

"قال ابوبکر قد انتظم ھذا العموم النھی عن اکل مال الغیر بالباطل واکل مال نفسہ بالباطل وذلک لان قولہ تعالیٰ "اموالکم" یقع علی مال الغیر ومال نفسہ ....فکذلک قولہ تعالیٰ "لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" نھی لکل احد عن اکل مال	یہ عموم دوسرے کے مال اور اپنے مال دونوں کو باطل طور کھانے کی ممانعت کو شامل ہے وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "اموالکم" اپنے اور غیر دونوں کے مال کے لیے آتا ہے ... چنانچہ اس طرح "لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" میں ہر شخص کے لیے اپنے اور دوسرے دونوں کے مال کو باطل طریقے سے کھانے کی ممانعت پائی

Marfat.com

اس پر بس نہ کرتے ہوئے فاضل مؤلف نے 'عن تراض' کے فقرے کو 'اکل بالباطل' سے

نفسہ ومال غیرہ بالباطل واکل مال نفسہ انفاقہ فی معاصی اللہ واکل مال الغیر بالباطل قد قیل وجھان احدھما ما قال السدی وھو ان یاکل بالربوا والقمار والبخس والظلم وقال ابن عباس والحسن ان یاکلہ بغیر عوض ... ونظیر ما اقتضتہ الایۃ من النھی عن اکل مال الغیر قولہ تعالیٰ "ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بھا الی الحکام" وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "لا یحل مال امری مسلم الا بطیبۃ من نفسہ" دعلی ان النھی عن اکل مال الغیر معقود بصفۃ وھو ان یاکلہ بالباطل وقد تضمن ذلک کل ابدال العقود الفاسدۃ کاثمان البیاعات الفاسدۃ وکمن اشتری شیئاً من الماکول فوجدہ فاسداً لا ینتفع بہ نحو البیض والجوز فیکون اکل ثمنہ اکل مال بالباطل وکذالک ثمن کل مالا قیمۃ لہ ولا ینتفع بہ کالقردو الخنزیر والذباب والزنابیر وسائر مالا منفعۃ فیہ فالانتفاع باثمان جمیع ذلک اکل مال بالباطل وکذلک اجرۃ النائحۃ والمغنیۃ

جاتی ہے۔ اپنا مال باطل طریقے پر کھانے کا مطلب ہے اسے اللہ کی نافرمانیوں میں خرچ کرنا اور دوسرے کے مال کو باطل طور پر کھانے کی دو صورتیں بعض لوگوں نے بتائی ہیں ایک جو سدی نے بتائی کہ اسے ربوا، قمار، بے ایمانی اور ظلم کے ذریعے کھائے اور دوسرے جو ابن عباس اور حسن کا قول ہے کہ اسے بغیر عوض کے کھائے ... اکل مال غیر کی ممانعت کا جو مقتضی اس آیت کا ہے اس کی نظیر "ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بھا الی الحکام" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ" (کسی مسلمان کا مال بغیر اس کی مرضی کے درست وحلال نہیں) ہے اور بوجہ اس کے کہ اکل مال غیر کی ممانعت ایک صفت کے ساتھ ہے اور وہ یہ کہ اکل بالباطل ہو۔ اس اکل بالباطل میں عقود فاسدہ کے سارے عوض اور بدل شامل ہیں مثلاً بیوع فاسدہ کی قیمتیں یا مثلاً کسی نے کوئی کھانے کی چیز خریدی اور خریدنے کے بعد اسے معلوم ہوا کہ وہ اتنی خراب ہو چکی ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں رہا مثلاً انڈے یا جوز، تو ایسی چیز کی قیمت کا کھانا اکل مال بالباطل ہے اور اسی طرح ہر اس چیز کی قیمت (VALUE) جس کی کوئی قدر نہیں اور جو قابل انتفاع نہیں مثلاً بندر، سور، بھڑیں

Marfat.com

متعلق سمجھ کر "اکل بالباطل" کو عدم رضا پر موقوف سمجھ لیا ہے اور یہ مطلب نکالا ہے کہ "اکل بالباطل" صرف اس وقت ہوگا جب فریقین کی باہمی رضا مندی مفقود ہوگی۔ یہ مطلب سراسر غلط ہے کیونکہ "عن تراض" "تجارۃ" سے متعلق ہے اور اس کی صفت ہے اور "اکل بالباطل" کے مفہوم میں ہر وہ طریقہ، ذریعہ اور معاملہ شامل ہے۔ جو شریعت کے خلاف ہو اور جس کی شریعت نے اجازت نہ دی ہو۔[۱]

وکذلک ثمن المیتة والخمر والخنزیر وھذا یدل ان من باع فاسدا واخذ ثمنه انه منھی عن اکل ثمنه وعلیه ردّه الی مشتریه وکذلک قال اصحابنا، انه اذا تصرف فیه فربح فیه وقد کان عقد علیه بعینة وقبضه ان علیه ان یتصدق به لانه ربح حصل له من وجه محظور وقوله تعالیٰ "لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" منتظم لھذه المعانی کلھا ونظائرھا من العقود المحرمة

(الجصاص: احکام القرآن ۲/۲۰۹)

اور تمام وہ اشیاء جن میں کوئی منفعت نہیں، ان سب چیزوں کی قیمت اکل مال بالباطل ہے اور اسی طرح نوحہ کرنے والی اور گانے والی اجرت اور مردار، شراب اور سور کی قیمت۔ یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کی اور اس کی قیمت وصول کر لی تو اس قیمت کا کھانا اس شخص کے لیے ممنوع ہے اور اس قیمت کو مشتری کو لوٹا دینا اس کے ذمے ہے۔ چنانچہ ہمارے اصحاب کا بھی قول ہے کہ اگر کسی نے بیع عاینہ کا عقد کیا اور اس سے جو نفع ہو اسے وصول کر لیا تو اس منافع کا صدقہ کر دینا اس کے لیے لازم ہے کیونکہ وہ منافع ناجائز طریق پر حاصل ہوا ہے۔ اور ارشاد باری کا قول "لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" نہ صرف ان سب چیزوں کو شامل ہے بلکہ ان سارے عقود محرمہ کو بھی جو ان کی نظیر ہوں۔

---

[۱] اس سلسلے میں مفسرین اور فقہا کی تشریحات ملاحظہ ہوں: "عن تراض، صفة لتجارة ای تجارة صادرة عن تراض" الکشاف ۱/۳۰۰

[۲] (۱) ھذه الآیة [لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بھا الی الحکام لتاکلوا فریقاً من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون بقرہ]

"عن تراض" تجارت کی صفت ہے یعنی وہ تجارت جو تراضی طرفین سے ہوئی ہو۔

معاملات کی بنیاد اور رضامندی کی اساس جس پر ان کی بنا کی جاتی ہے یہ ہے یہ آیت یعنی "ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بھا الی الحکام لتاکلوا فریقاً

آیت کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں کو ایک دوسرے کا مال ان طریقوں سے حاصل کرنے سے روکا

من قواعد المعاملات، واساس المعاوضات ينبني عليها، وهي اربعة: هذه الآية

۲ـ وقوله تعالى: واحل الله البيع وحرم الربوا ۳ـ واحاديث الغرر ۴ـ واعتبار المقاصد والمصالح

من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون. بقرہ

۲۔ باری تعالیٰ کا قول "واحل اللہ البیع وحرم الربوا"۔ ۳۔ غرر کے بارے میں وارد شدہ احادیث۔ ۴۔ مقاصد و مصالح کو معتبر قرار دیا جانا۔

"ولا تاكلوا اموالكم" المعنى لا ياكل بعضكم مال بعض "ولا تاكلوا" معناه ولا تاخذوا ولا تتعاطوا بالباطل يعني بما لا يحل شرعا ولا يفيد مقصودا الا ان الشرع نهى عنه ومنع منه وحرم تعاطيه كالربوا والغرر ونحوهما. والباطل ما لا فائدة فيه ففي المعقول هو عبارة عن المعدوم وفي الشرع عبارة عما لا يفيد مقصودا

ابن العربي: احكام القرآن ۱/۹۶

"ولا تاکلوا" کا مطلب ہے مت لو لین دین مت کرو۔ بالباطل کا مطلب ہے جو نہ شرعاً حلال ہو اور نہ اس وجہ سے مقصود بن سکے کہ شریعت نے اسے ناجائز قرار دیا ہو، اس سے روکا ہو اور اس کا لین دین حرام قرار دیا ہو مثلاً ربوا، غرر وغیرہ۔ باطل اسے کہتے ہیں جو بیکار ہو جس کا کوئی فائدہ نہ ہو چنانچہ معقولات کی اصطلاح میں اس کا مفہوم 'معدوم' ہوتا ہے اور شرعی اصطلاح میں وہ چیز جو مقصود بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو۔

(۲) "الا ان تكون تجارة": التجارة في اللغة عبارة عن المعاوضة ومنه الاجر الذي يعطيه الباري عوضا عن الاعمال الصالحة التي هي بعض من مثله فكل معاوضة تجارة على اي وجه كان العوض، الا ان قوله "بالباطل" اخرج منها كل عوض لا يجوز شرعا من ربوا او جهالة او تقدير عوض فاسد كالخمر والخنزير.

ابن العربي: احكام القرآن ۱/۲۰۸

"الا ان تکون تجارۃ": تجارت کے لغوی معنی باہم عوض یا بدلے پر معاملہ کرنا ہیں۔ اسی میں وہ اجر بھی شامل ہے جو باری تعالیٰ ان اعمال صالحہ کے بدلے عطا فرماتا ہے جو اس کے اجر کے مانند ہیں۔ لہٰذا باہمی عوض کا ہر معاملہ تجارت ہے خواہ بدل یا عوض کی صورت کچھ ہو مگر اتنی بات ضرور ہے کہ بالباطل کی قید سے اس میں سے ہر وہ عوض خارج ہوگیا جو شرعاً جائز نہیں مثلاً ربوا، جہالت، یا عوض فاسد مثلاً شراب اور سور کی وجہ سے۔

Marfat.com

جا رہا ہے جو شریعت کے خلاف ہیں اور اس کی نظر میں ناپسندیدہ ہیں اور ایک دوسرے کے اموال

---

(۳) ولا تاکلوا ... وتدلوا بها الی الحکام":
والمراد من الاکل ما يعم الاخذ والاستيلاء وعبر به لانه اهم الحوائج وبه يحصل اتلاف المال غالبا والمعنى لا ياكل بعضكم مال بعض ... والباء للسببية والمراد من الباطل الحرام كالسرقة والغصب وكل ما لم ياذن باخذه الشرع

الآلوسی: روح المعانی ۲/۶۰

"ولا تاکلوا ... وتدلوا بها الی الحکام": اکل سے مراد صرف کھانا نہیں بلکہ یہ اخذ و استیلا سب کو عام ہے اسے اکل سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب سے ضروری حاجت ہے اور اکثر و بیشتر مال اسی کے ذریعے صرف ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی کسی کا مال نہ کھائے ... بالباطل میں با سببیت کے لیے ہے اور باطل سے مراد حرام ہے مثلاً سرقہ اور غصب اور ہر وہ چیز جس کے لینے کی اجازت شریعت نے نہیں دی۔

(۴) "یا ایها الذین امنوا لا تاکلوا ... تراض منکم": والمراد من الاکل سائر التصرفات والمراد لا ياكل بعضكم اموال بعض والمراد بالباطل ما يخالف الشرع كالربوا والقمار والبخس والظلم قاله السدی۔

"یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا ... تراض منکم": اکل سے مراد تمام تصرفات ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی کسی کا مال نہ کھائے۔ باطل سے مراد خلاف شریعت ہے مثلاً ربوا، قمار، حق مار لینا اور ظلم۔ یہ سدی کا قول ہے۔

"الا ان تکون ... تراض منکم" استثناء منقطع ونقل ابو البقاء القول بالاتصال وضعفه وحاصل المعنى لا تقصدوا اكل الاموال بالباطل لكن اقصدوا كونه ای وقوع تجارة عن تراض اولا تاكلوا ذلك لكن ذلك فانه منهی عنه لكن وجود تجارة عن تراض غير منهی عنه

الآلوسی: روح المعانی ۵/۱۶

"الا ان تکون ... تراض منکم": استثناء منقطع ہے۔ ابو البقاء نے استثناء متصل کا قول نقل کر کے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ حاصل مطلب یہ ہے کہ باطل طریقے سے مال کھانے کا قصد نہ کرو بلکہ باہمی رضامندی سے ہونے والی تجارت کا قصد کرو یا یہ کہ ناجائز طریقے سے اموال کھانا ممنوع ہے لیکن باہمی رضامندی سے جو تجارت ہو وہ غیر ممنوع ہے۔

Marfat.com

کا حصول ایسی تجارت کے ذریعے جو باہمی رضامندی سے ہوئی ہو، جائز قرار دیا جارہا ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تجارت کی حلّت کے لیے تراضی طرفین ضروری ہے اور عدم تراضی کی صورت میں وہ تجارت حلال کردہ تجارت کی حد سے نکل جائے گی۔ اس کے برخلاف اکل بالباطل کی حقیقت شریعت کی مخالفت ہے۔ چنانچہ اگر حصولِ مال کے کسی ایسے طریقے پہ فریقین باہم رضامند ہوجائیں جو شریعت کی نظر میں حصولِ مال کا جائز طریقہ نہیں تو ان کی یہ باہمی رضامندی اس طریقے کو اکل بالباطل سے خارج نہیں کرسکتی۔ فاضل مؤلف کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ "اگر کوئی تجارت ہو جس میں دونوں فریق کی رضامندی اور خوش دلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا"۔ "تجارۃ عن تراض" کے جواز کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ اکل بالباطل نہ ہو اور اس کی یہ حیثیت دوسرے شرعی دلائل سے متعین ہوگی۔

یہ بدترین غلط فہمی ہے کہ تراضی طرفین سے ہر معاملہ جائز ہوسکتا ہے خواہ وہ شریعت کے خلاف ہو یا موافق۔ تجارت کی کسی شکل کے جائز ہونے کے لیے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ از روئے شریعت وہ معاملہ جائز ہو دوسرے یہ کہ معاملہ تراضی طرفین سے ہو۔ اگر ہم فقہ اسلامی کی اصطلاحات استعمال کریں تو کہیں گے کہ تجارت کی حلّت کے لیے معاملے کا از روئے شریعت جائز ہونا شرط ہے اور تراضی طرفین رکن ہے۔ اور سب جانتے ہیں کہ شرط رکن سے مقدم ہوا کرتی ہے۔ شرط کی عدم موجودگی کی صورت میں رکن کا وجود تجارت کو حلال نہ کرسکے گا۔ کمرشل انٹرسٹ یا کوئی بھی دوسرا سودی کاروبار قرآن مجید کے حرمتِ ربوا کے قانون کے تحت حرام ہے۔ تراضی طرفین اس حرمت کو کس طرح زائل کرسکتی ہے۔ تراضی طرفین سے تو صرف وہ جائز معاملات

---

(۵) "بالباطل: بالوجه الذی لم يبحه الله ولم يشرعه" (بقرة) الکشاف ۱/۱۶۱ — بالباطل: اس طریقے سے جسے اللہ نے حلال نہیں کیا اور جو غیر مشروع ہے۔

"بالباطل" بما لم تبحه الشريعة من نحو السرقة والخيانة والغصب والقمار وعقود الربوا۔ (النساء) الکشاف ۱/۳۶۱ — بالباطل یعنی اس طریقے سے جسے اللہ نے حلال نہیں کیا مثلاً سرقہ، خیانت، غصب، قمار اور سودی لین دین۔

Marfat.com

باہم حلال ہو سکتے ہیں جن کا رکن فریقین کی رضا ہو۔ سود ان حرام اور ناجائز معاملات میں سے ہے جن کی حرمت پر کتاب وسنت سے مستقل دلائل قائم ہیں اور جن کی حلت و حرمت تراضیٔ طرفین سے بے نیاز ہے۔[1]

علاوہ بریں کسی تاویل کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ شریعت کے نزدیک تجارت کا معاملہ ہے۔ سود کی حرمت کے منکرین کے جواب میں قرآن مجید نے 'سود' اور 'بیع' کے مماثل ہونے کو باطل قرار دیا ہے اور ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتایا ہے۔[2] اس صورت میں کمرشل انٹرسٹ کو تجارت پر قیاس کرنے کی کیا صورت باقی رہ جاتی ہے۔ "کمرشل انٹرسٹ پر جو تجارت کی جاتی ہے" اس کا، یا اس تجارت کے بارے میں تراضیٔ طرفین کا اثر کمرشل انٹرسٹ پر پڑنے، کا کوئی سوال نہیں اٹھتا کیونکہ یہ دو علٰحدہ اور مستقل معاملات ہیں جن میں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان ہے اور قرضدار اس روپے سے جو تجارت کرتا ہے خواہ وہ قرضخواہ سے تجارت کرے یا کسی دوسرے شخص سے، وہ اس قرض کے معاملہ کے علاوہ اپنی ایک آزاد حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فاضل مؤلف کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ کو تجارت کا معاملہ قرار دے کر اسے تراضیٔ طرفین کے ذریعہ جائز کرنا چاہتے ہیں تو دلائل کی منطقی ترتیب یہ ہونی چاہیے کہ اول وہ قرآن مجید کے علی الرغم یہ ثابت کرتے کہ سود یا کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ تجارت کا معاملہ ہے؛ دوسرے یہ معاملہ شریعت کی نظر میں جائز ہے؛ تیسرے کیونکہ

---

[1] کسی ملک کے قانون عقود (CONTRACT LAW) کو اٹھا کر دیکھ لیجئے معلوم ہو جائے گا کہ عصری نظامہائے قوانین بھی اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں کہ عقد (CONTRACT) کے صحیح (VALID) ہونے کی بنیادی شرط جو تراضیٔ طرفین (MUTUALCONSENT.) سے مقدم ہے یہ ہے کہ عقد خلاف قانون (UNLAWFUL) نہ ہو۔ اگر کوئی عقد کسی غیر قانونی امر پر ہوا یا کسی غیر قانونی مقصد سے ہوا (AGAINST LAW OR FOR AN UNLAWFUL PURPOSE) تو وہ بہر حال باطل (VOID) ہے خواہ تراضیٔ طرفین رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ تراضیٔ طرفین صرف اسی وقت مؤثر ہو سکتی ہے جب عقد بذات خود دائرہ قانون میں ہو (IS IN ITSELF LAWFUL)

[2] "ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا و احل اللہ البیع و حرم الربوا" سورہ بقرہ۔

Marfat.com

یہ تراضی طرفین سے ہوا ہے اس لیے اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ، کے پیش نظر حلال ہے اور علت کی دلیل کے ان تینوں مقدمات کا فراہم ہونا معلوم۔

موصوف نے مذکورہ مباحث کے بعد مقالہ کے آخیری حصہ میں چودہ صفحات میں ربوا کی حقیقت اور حرمت ربوا کی علت پر گفتگو کی ہے۔ یہ دونوں مباحث سود کے سلسلہ میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور سود کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہنچنے کے لیے ان پر سیر حاصل بحث انتہائی ضروری ہے فروعی مباحث میں الجھنے کے بجائے فاضل مولف کو ان اہم اور بنیادی مسئلوں کو طے کرنا چاہیے تھا مگر بڑا افسوس ہے کہ ان مباحث کو مختصر کرنے کے علاوہ یہ جس غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں مولف کی بحث اتنی ہی سطحی، غیر مدلل اور غیر تشفی بخش ہے۔

ربوا کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے مولف نے کم و بیش وہی باتیں دہرائی ہیں جو وہ ربوا الفضل کے سلسلہ میں پچھلے مقالہ میں لکھ چکے ہیں یعنی "مختصر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ جب تک ظلم کا پہلو موجود نہ ہو اس وقت تک محض کمی بیشی کے فرق کو ربوا نہیں کہا جائے گا"۔[1] کمی بیشی کے بارے میں فاضل مولف کے موقف کی کمزوری پچھلے مقالہ پر گفتگو میں واضح کی جا چکی ہے ظلم کے بارے میں اپنے موقف کی تائید میں آپ نے احادیث و آثار کو پیش کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے قرض کی رقم واپس کرتے وقت زیادہ دیا۔ ان احادیث و آثار کو اس بحث میں پیش کرنا خلط مبحث سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ قرض لے کر خوش دلی اور اپنی مرضی سے زیادہ بہتر ادا کرنے کے جواز میں کسی کو کلام نہیں[2]۔ سوال سارا اس بات کا ہے کہ قرض کی رقم کے علاوہ مشروط زیادتی کا لین دین ربوا ہے یا نہیں۔ موصوف جن روایات کو اپنے موقف کی تائید میں لائے ہیں وہ درحقیقت خود ان کے خلاف ہیں کیونکہ زیادتی کی شرط کے بعد خوش دلی اور مرضی ختم ہو جاتی ہے اور قرضدار اس زیادتی کی ادائیگی کا پابند ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ باوجود شرط کے خوش دلی اور مرضی رہتی ہے (جس کا مطلب یہی ہوگا کہ شرط کے باوجود مقروض کو حق باختیار رہتا ہے کہ اس مشروط زیادتی کو ادا

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۸

[2] یاد رہے کہ یہ صرف قرض کی حد تک درست ہے۔ ربوا الفضل کی صورتوں میں خوش دلی سے تفاضل ہو تب بھی ربوا ہے۔

Marfat.com

کرے یا نہ کرے) تو یہ بات عقل سے بالا ہے کیونکہ اگر ایسا ہی ہے تو قرض کے معاملہ میں زیادتی کی شرط[1] کا فائدہ کیا ہے اس جگہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شرط کے قبول کرنے کی حد تک تو فریق ثانی کی خوش دلی اور مرضی پائی گئی اور جواز کے لیے اتنا کافی ہے کیونکہ اس وقت پیش کردہ روایات سے استدلال نہیں کیا جا سکے گا اور کوئی دوسری روایت اثبات مدعا کے لیے لانی پڑے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام کے قول یا فعل کسی سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ زیادتی کا لین دین کسی شرط کے تحت کیا گیا (صراحتاً، عرفاً یا دلالتاً) مشروط زیادتی کا جواز غیر مشروط زیادتی ثابت کرنے والی روایات سے نہیں دیا جا سکتا۔

حرمت ربوا پر فاضل مؤلف نے جو کچھ سپرد قلم کیا ہے اس سے بھی اتفاق کرنا ممکن نہیں۔ موصوف کا کہنا ہے کہ "ربوا کو حرام قرار دیتے ہوئے اس کی حرمت کی اصل علت خدا نے یوں بیان فرمادی ہے کہ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ' (نہ ظالم بنو اور نہ مظلوم) یعنی ربوا ہر وہ کاروبار ہے جس میں کوئی فریق ظالم یا مظلوم ہو جائے، جب ایک فریق ظالم ہوگا تو دوسرا خود بخود مظلوم ہو جائے گا۔ ان دو لفظوں میں ربوا کی ساری کائنات سمٹ کر آگئی ہے اور یہی مضمون حدیث میں "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" کے دو لفظوں میں بیان کیا گیا ہے یعنی نقصان پہنچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے۔ پس جہاں دونوں فریقوں کا فائدہ ہو وہ بیع ہے اور جہاں صرف ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہے۔ اگر کسی جگہ بیع اور ربوا کے دونوں پہلو پائے جاتے ہوں تو غالب پہلو کے مطابق ہی حکم لگایا جائے گا"[2] اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک حرمت ربوا کی علت ظلم ہے یعنی وہ معاملہ جس میں ظلم پایا جائے گا ربوا کا معاملہ ہوگا۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ربوا میں سراسر ظلم ہے لیکن یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ جس معاملہ میں بھی ظلم پایا جائے وہ معاملہ ربوا کا معاملہ ہے۔ کتنے ہی معاملات ایسے ہیں جن میں سراسر ظلم ہے مگر وہ ربوا نہیں کہلائے جا سکتے مثلاً کسی مزدور کی مزدوری دبا لینا یقیناً ظلم

---

[1] واضح رہے کہ شرط کے لیے یہی ضروری نہیں ہے کہ اس کا ذکر صراحتاً کیا گیا ہو۔ شرط عرفاً اور دلالتاً بھی ہو سکتی ہے۔

[2] کمرشل انٹرسٹ ص ۹۱

Marfat.com

ہے لیکن اسے ربوا نہیں کہا جا سکتا۔ شرک خود سب سے بڑا ظلم ہے لیکن مشرک کو سود خوار نہیں کہہ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ربوا میں ظلم کی ایک مخصوص صورت ہوتی ہے جو شریعت نے متعین کر دی ہے اور وہ ہے "راس المال پر بلا عوض زیادہ ستانی" یہ صورت جس جگہ پائی جائے گی ربوا کہلائے گی۔ مؤلف نے لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ کو اس آیت کی تفسیر میں پیش کر کے اسے سود کی حقیقت و علت پر منطبق کر دیا ہے اور کہا ہے کہ جہاں دونوں فریق کا فائدہ ہو وہ رنگ ہے اور جہاں ایک کا فائدہ ہو اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہے۔ حالانکہ قمار میں بھی بعینہٖ یہی دوسری صورت ہوتی ہے تو کیا قمار اور ربوا اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گے۔

قطع نظر ان خامیوں کے اصل سوال یہ ہے کہ حرمت ربوا کی علت کا استخراج "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" سے ہوتا ہے یا نہیں۔ اس موضوع پر بحث کرنے کے لیے ضروری ہے کہ "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" کا سیاق و سباق پیش نظر رہے جو حسب ذیل ہے:۔

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۚ فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ۚ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ ۚ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۞ يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ ۗ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ ۞ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ

جو لوگ کھاتے ہیں سود نہیں اٹھیں گے قیامت کو مگر جس طرح اٹھتا ہے وہ شخص کہ جس کے حواس کھو دیے ہوں جن نے لپٹ کر یہ حالت ان کی اس واسطے ہوگی کہ انھوں نے کہا کہ سوداگری بھی تو ایسی ہی ہے جیسے سود لینا، حالانکہ اللہ نے حلال کیا ہے سوداگری کو اور حرام کیا ہے سود کو۔ پھر جس کو پہنچی نصیحت اپنے رب کی طرف سے اور وہ باز آگیا تو اس کے واسطے ہے جو پہلے ہو چکا اور معاملہ اس کا اللہ کے حوالے ہے اور جو کوئی پھر سود لیوے تو وہی لوگ ہیں دوزخ والے، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے مٹاتا ہے اللہ سود کو اور بڑھاتا ہے خیرات کو اور اللہ خوش نہیں کسی ناشکر گنہگار سے۔ جو لوگ ایمان لائے اور عمل نیک کیے اور قائم رکھا نماز کو اور دیتے رہے زکوٰۃ ان کے لیے ثواب ان کا اپنے رب کے پاس ہے اور نہ ان کو خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ اے ایمان والو ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو

Marfat.com

عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُوۡنَ ٥ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ
اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوۡا مَا بَقِيَ مِنَ
الرِّبٰۤوا اِنۡ كُنۡتُمۡ مُّؤۡمِنِيۡنَ ٥ فَاِنۡ
لَّمۡ تَفۡعَلُوۡا فَاۡذَنُوۡا بِحَرۡبٍ مِّنَ اللّٰهِ
وَرَسُوۡلِهٖ ۚ وَاِنۡ تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوۡسُ
اَمۡوَالِكُمۡ ۚ لَا تَظۡلِمُوۡنَ وَلَا تُظۡلَمُوۡنَ ٥
وَاِنۡ كَانَ ذُوۡ عُسۡرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى
مَيۡسَرَةٍ ٥ وَاَنۡ تَصَدَّقُوۡا خَيۡرٌ لَّكُمۡ
اِنۡ كُنۡتُمۡ تَعۡلَمُوۡنَ ٥ وَاتَّقُوۡا يَوۡمًا
تُرۡجَعُوۡنَ فِيۡهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى
كُلُّ نَفۡسٍ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا
يُظۡلَمُوۡنَ ٥ (سورۂ بقرہ)

جو کچھ باقی رہ گیا ہے سود اگر تم کو یقین ہے اللہ کے فرمانے کا۔ پھر اگر نہیں چھوڑتے تو تیار ہو جاؤ لڑنے کو اللہ سے اور اس کے رسول سے اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے ہے اصل مال تمہارا، نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر اور اگر تنگ دست ہے تو مہلت دینی چاہیے کشایش ہونے تک اور بخش دو تو بہت بہتر ہے تمہارے لیے اگر تم کو سمجھ ہو اور ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن لوٹائے جاؤ گے اللہ کی طرف پھر پورا دیا جائے گا ہر شخص کو جو کچھ اس نے کمایا اور ان پر ظلم نہ ہوگا[1]

مذکورہ آیات میں قیامت کے دن سود خواروں کی حالت کے بیان کے علاوہ بیع و ربوا میں بنیادی فرق، صدقات، ربوا کا مآل کار، اور حرمت ربوا کے حکم کے بعد سود خواری سے باز رہنے والے کا حال اور اس کے بر خلاف حکم سے سرتابی کرنے والے کی سزا کی وضاحت کے بعد مومنوں سے ان کے ایمان و یقین کے تقاضے کے طور پر یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو کچھ سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دیں۔ بصورت دیگر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔ توبہ کر لینے کی صورت میں انھیں صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے "لَا تَظۡلِمُوۡنَ وَلَا تُظۡلَمُوۡنَ" نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر جس کا مطلب "فَانۡتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمۡرُهٗۤ اِلَى اللّٰهِ، وَذَرُوۡا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰۤوا اِنۡ كُنۡتُمۡ مُّؤۡمِنِيۡنَ، اور فَلَكُمۡ رُءُوۡسُ اَمۡوَالِكُمۡ، کی تصریحات کی روشنی میں یہی ہے کہ قرآن

---

[1] ترجمہ شیخ الہند کا ہے۔

Marfat.com

کو اس بات کا اظہار مقصود ہے کہ (اے قرض خواہو!) تم راس المال پر زیادتی کے طالب بن کر قرضدار پر ظلم نہ کرو، دوسری طرف وہ (قرضدار) لوگ جو حرمت ربوا سے قبل تمھارے راس المال پر تمھیں بطور سود جو رقم ادا کر چکے ہیں وہ تمھارے اوپر یہ ظلم نہ کریں کہ اس ادا کردہ رقم کو راس المال میں سے کم کر لیں۔ تمھیں اپنے پورے راس المال لیکن صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔

گویا یہ آیت ایک طرف تو صرف راس المال کی واپسی کے علاوہ قرضخواہ کا کوئی حق کسی قسم کی زیادتی پر نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتی بلکہ اسے ظلم قرار دیتی ہے اور اتنا بڑا ظلم کہ حرمتِ سود کے بعد اس طرح کے مطالبے کی صورت میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ سناتی ہے۔ دوسری طرف وہ اس بات کو بھی ظلم قرار دیتی ہے کہ ان رقموں کو جو حرمتِ ربوا سے قبل سود کے طور پر ادا کی گئیں، راس المال کی ادائیگی میں محسوب کر دیا جائے۔ اس طرح لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ کے فقرے سے اس طرزِ عمل کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو سودی کاروبار کے فریقین کو حرمتِ ربوا کے قانون کے نفاذ کے بعد اختیار کرنا ہے نہ کہ بزعم مؤلف ربوا کی حقیقت وعلت کا اظہار۔ اس آیت سے اس مخصوص ظلم سے بچنے کا حکم ملتا ہے جو ربوی معاملات کی حرمت کے بعد قرضخواہ اور قرضدار ایک دوسرے کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ سارے معتبر مفسرین نے آیت کے اس ٹکڑے کا مطلب یہی بتایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آیت کے سیاق و سباق سے اسی مطلب کی تائید نکلتی ہے۔

جن آیات سے ربوا کی حقیقت اور علت پر روشنی پڑتی ہے ان سے مؤلف نے اغماض برتا ہے۔ مذکورہ آیات میں ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اور اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ کے ٹکڑے اس سلسلہ میں بڑے اہم ہیں۔ ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا میں 'ما' عام ہے جس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ربوا کی رقم میں سے جو کچھ (WHAT SOEVER) تقایا رہ گیا (خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو صرفی یا پیداواری) اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ سے معلوم ہوتا ہے کہ سودی کاروبار سے باز آ جانے کی صورت میں قرضخواہ صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حق دار ہے۔ اسے راس المال کے علاوہ اور کسی چیز کی وصول یابی کا حق حاصل نہیں۔ ان دو آیتوں کو پیش نظر رکھنے سے یہ

Marfat.com

نتیجہ نکلتا ہے کہ قرضخواہ کو صرف راس المال ہی کا حق حاصل ہے۔ وہ اس پر جو بھی مشروط زیادتی لینا چاہے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر ربوا سمجھی جائے گی اور ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا کے پیش نظر حرام قرار پائے گی کیونکہ جس چیز کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہی ربوا ہے جس کی حقیقت راس المال پر اضافہ ہے۔ "لَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" صرف راس المال کہہ کر اس پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ ربوا کی حقیقت راس المال پر زیادتی ہے عام اس سے کہ اس زیادتی کی شرح کیا ہے یا مقصد استقراض کیا ہے۔ رہا 'مشروط' کی قید کا سوال وہ اس سے ظاہر ہے کہ یہاں گفتگو ان ہی زیادتیوں کے بارے میں چلی آ رہی ہے جو نہ صرف پہلے سے طے تھیں بلکہ جن میں سے بعض کی کچھ اقساط ادا بھی ہو چکی تھیں یا جن کی پوری ادائیگی کی جانی باقی تھی۔ ان زیادتیوں کی مقدار اور ان کی ادائیگی کی شکل خواہ صراحۃً طے ہوئی ہو یا از روئے رسم و رواج قرار پائی ہو دونوں صورتوں میں مشروط سمجھی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور صحابہ کرام کے عمل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ تمام فقہا کا اتفاق بھی اسی پر ہے کہ سود راس المال پر مشروط زیادتی کو کہتے ہیں اور امت مسلمہ کا عملِ متوارث بھی یہی ہے۔

چوتھا اور آخری مقالہ "سود کا مسئلہ" جناب عطاء اللہ پالوی صاحب کا تحریر کردہ ہے اور اکتیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ پالوی صاحب سنت کو شرعی احکام کا ماخذ سمجھنے سے انکار کرتے ہیں چنانچہ ان کے مقالے میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود ہیں جو منکرین حدیث کی تحریروں کی نمایاں خصوصیت ہیں۔ سنت کے دینی احکام کے ماخذ ہونے پر اتنا لکھا جا چکا ہے اور اتنے راسخ دلائل اس پر قائم ہو چکے ہیں کہ اس جگہ اس کے بارے میں کوئی تفصیلی تحریر پیش کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ تنا صرف یہ عرض کرنا ہے کہ کتاب اللہ کی من مانی تفسیر اور من گھڑت تشریح کرنے میں سب سے بڑی روک سنت کی لگی ہوئی ہے اس لیے کج راد ذہن قرآن کی خود ساختہ تاویلیں کرنے کے لیے سب سے پہلے اس بندش کو توڑ پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں اور تماشا یہ ہے کہ یہ سب قرآن حکیم کی پیروی اور اسلام کی حفاظت کے نام پر کیا جاتا ہے۔ ایک طرف اس قید سے آزاد ہونے کے بعد

Marfat.com

ہر باہمت جو تھوڑی سی بھی صلاحیت بولنے یا لکھنے کی رکھتا ہے اپنے خانہ ساز تخیلات بلکہ توہمات کو بڑی آسانی سے خدائی مرضی اور حکم خداوندی بنا کر پیش کر سکتا ہے۔ پالوی صاحب نے بھی، جو کہ خدا کی کتاب کی تشریح و تفسیر پر اس قسم کی غیر ضروری پابندیوں کے قائل نہیں، اپنی بے بنیاد ذہنی ٹامک ٹوئیوں کو اللہ کے حکم کے نام سے لوگوں کے سر منڈھنا چاہا ہے۔ اس سعی نامشکور کے دوران انھوں نے اس بات کے سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کی ہے کہ اگر کتاب اللہ کی وہ تفسیر و تشریح کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی ہے جو قولی فعلی یا تقریری طور پر اس ذات گرامی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دنیا کے سامنے پیش کی جس پر وہ کتاب اتاری گئی تھی اور جو اس کی تبیین و تعلیم پر اللہ کی طرف سے مامور تھی تو خود پالوی صاحب کی مزخرفات کو کون پوچھے گا۔

دوسری انتہائی دلچسپ بات جو پالوی صاحب نے پیش کی ہے یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ ترجمہ دیکھ لیا جائے اور تاکید فرماتے ہیں کہ "ہمیں تمام مسائل حیات میں صرف قرآن کو خود ہی رہنما بنانا چاہیے۔" مسائل حیات میں قرآن کو رہنما بنانے کا مطلب یہ سمجھنا کہ ترجمہ پڑھ پڑھ کر قرآن سمجھا جائے اور جو کچھ بھی سمجھ میں آجائے اسے مرضیٔ الٰہی سمجھ لیا جائے پالوی صاحب ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ یہاں دراصل پالوی صاحب کے ذہن میں دو مختلف باتیں گڈ مڈ ہو گئی ہیں، ایک تو ترجمہ کی اہمیت و ضرورت دوسرے ترجمہ کی حیثیت و حقیقت اور اس کا مقام۔ اس گڈ مڈ کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ترجمہ کا فائدہ مند ہونا اور احکام الٰہی معلوم کرنے کے لیے محض ترجمہ پر انحصار کر لینا دو بالکل مختلف باتیں ہیں۔ ترجمۂ قرآن کی اہمیت اپنی جگہ مسلم اور اس کی افادیت سے انکار سراسر نادانی، مگر اس سے کہیں بڑی نادانی محض ترجمہ پر اکتفا کر لینا ہے۔

پالوی صاحب ایک طرف تو صرف قرآن کو احکام شرعیہ کا ماخذ ماننے اور منوانے پر اصرار کرتے ہیں دوسری طرف اسے سمجھنے کے لیے اور اس سے احکام کا استنباط[1] کرنے

---

[1] قرآن سے مسائل کا استنباط کرنے والے لوگ چار قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ۱۔ ایک وہ جو عربی زبان و ادب سے بالکل ناواقف ہیں۔ ۲۔ دوسرے وہ جو عربی زبان کی شُد بُد معلومات رکھتے ہیں۔ ۳۔ تیسرے وہ جو عربی زبان و

Marfat.com

کے لیے محض ترجمۂ قرآن کو کافی سمجھتے اور بتاتے ہیں حالانکہ قرآن کا ایسا ترجمہ جو حرف بحرف

ادب کی معقول معلومات رکھتے ہیں مگر علوم شرعیہ مثلاً حدیث وفقہ وغیرہ میں کوئی درک وبصیرت نہیں رکھتے اور قرآن سے مسائل کا استنباط کرنے کے لیے جن علوم کی ضرورت ہے ان میں انھیں مہارت حاصل نہیں۔ ۴۔ چوتھے وہ جو عربی زبان وادب کے علاوہ دوسرے شرعی علوم میں درک رکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلے دو قسم کے لوگ اس اعتبار سے ایک ہیں کہ انھیں ہرگز مسائل کے بطور خود استنباط کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ ان کا اپنے دین کو محفوظ رکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ وہ مسائل کے استنباط کے بارے میں دوسرے دین دار، خداترس اور ذی علم لوگوں پر بھروسہ کریں ورنہ یقیناً نہ صرف غلطی بلکہ گمراہی میں مبتلا ہوں گے۔ تیسری قسم کے لوگوں کے لیے بھی مناسب راستہ صرف یہی ہے کہ وہ فہم مسائل میں ان حضرات پر اعتماد کریں جو علوم شرعیہ میں مہارت رکھتے ہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ کسی زبان کو جاننے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ شخص ان سارے قوانین کو بھی جان گیا ہے جو اس زبان میں مدون ہیں نہ یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ محض اس زبان کے علم کی بنا پر وہ استنباط مسائل کی مہارت کا مالک ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ شخص کے اس دعویٰ کو کوئی وزن نہیں دیا جا سکتا کہ کیونکہ وہ انگریزی زبان وادب سے واقف ہے اس لیے انڈین پینل کوڈ (تعزیرات ہند) کی تشریح وتعبیر کے سلسلہ میں اس کی رائے کو اس بنا پر معتبر سمجھا جائے کہ تعزیرات ہند کی زبان بھی انگریزی ہے۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ تعزیرات ہند کی تشریح و تعبیر کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ تعبیر کرنے والے کو صرف اس زبان کا علم ہو جس میں وہ مدون ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ قانون کا فن جاننے اور اس میں مہارت حاصل ہونے کی ضرورت ہے۔ صرف چوتھی قسم کے لوگ ہی ایسے ہو سکتے ہیں جو بجا طور پر استنباط کی کوشش کر سکتے ہیں ان کے لیے بھی اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ان کی یہ جدوجہد تقویٰ اور تزکیۂ نفس کے پورے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے کی جائے ورنہ صفائے قلب اور خشیت الٰہی کے بغیر علم اپنی خواہشات نفس کے پورے کرنے اور دین کے پردے میں دنیا کمانے کا ذریعہ بن کر رہ جاتا ہے اور ایسا شخص شیطان کا محض ایک آلۂ کار ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی اشد ضروری ہے کہ ایسے لوگ جو استنباط مسائل کی کوشش کر رہے ہیں اپنے زمانہ کے علوم اور ان کی بنیادوں سے واقف ہوں اور زمانہ کے رجحانات کے نبض شناس ہوں۔ ان تینوں بنیادی چیزوں کے بغیر کسی شخص کا اجتہاد کرنے کی کوشش کرنا اور قرآن سے مسائل استنباط کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے۔

Marfat.com

مطابقِ اصل ہو محال ہے[۵۱]۔ اور اس بات کو سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ ترجمۂ قرآن سے احکام کے استنباط کرنے کا مطلب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ آپ ایک خاص شخص کے فہمِ قرآن کو احکام شرعیہ کا ماخذ قرار دے رہے ہیں عقل حیران ہے کہ سنت تو احکام شرعیہ کا ماخذ نہ ہو۔ رسول کی فہم تو حجت نہ ہو اس کی قولی، عملی اور تقریری تشریحات تو قابل قبول نہ ہوں مگر زید، عمرو بکر کا فہم قرآن شرعی احکام کا ماخذ ہو! ایسی بلندی، ایسی پستی!! لو کانوا یفقھون!!!

پالوی صاحب کی دو باتوں کے بارے میں اور عرض کرنا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "قرآن میں ربوا فی نفسہ کہیں بھی حرام قرار نہیں دیا گیا اور نہ حرام قرار دیا جا سکتا تھا"[۵۲] ان کے نزدیک قرآن صرف اس بڑھوتری کو ممنوع قرار دیتا ہے جو ضرورت مند، پریشان حالوں اور مستحق امداد لوگوں کو دیے ہوئے قرضوں پر وصول کی جائے، اس کے علاوہ دوسری جگہوں اور دوسرے افراد وجماعت سے ربوا لینا نہیں۔ اس سلسلہ میں آپ نے قرآن مجید کے ان چار مقامات کو جہاں ربوا کا ذکر ہوا تختۂ مشق بنایا ہے۔ ہم پہلے تین مقامات چھوڑتے ہوئے صرف آخری مقام کے بارے میں عرض کریں گے کیونکہ پالوی صاحب کے نزدیک "یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات کی حامل ہیں"[۵۳] اور ان ہی آیات پر آپ نے سب سے زیادہ کاوش صرف بھی کی ہے۔ یہ آیات سورہ بقرہ کی وہی آیات ہیں جو جعفر شاہ صاحب کے مضمون پر گفتگو کرتے ہوئے "لَا تَظۡلِمُوۡنَ وَلَا تُظۡلَمُوۡنَ" کے سلسلے میں درج کی گئیں۔ پالوی صاحب کا کہنا ہے کہ ان آیات میں ایک جملہ ایسا ہے جس سے فی نفسہ ربوا کو حرام سمجھا اور بتلایا جاتا ہے، یہ جملہ "اَحَلَّ اللّٰہُ الۡبَیۡعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" ہے اسے اللہ کا حکم سمجھا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر بفرض محال یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ اللہ ہی کا حکم ہے تو بھی اس سے فی نفسہ ربوا حرام قرار

---

۵۱ قرآن مجید کے ترجمے میں کیا دشواریاں ہیں اور اس کا حرف بحرف مطابق اصل ہونا کیوں محال ہے اس پر بحث کے لیے دیکھیے: فضل الرحمٰن، کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ، ماہ نامہ برہان دہلی، جولائی ۱۹۶۲ء ص ۴۰ تا ۴۸، اگست ۱۹۶۲ء ص ۸۶ تا ۹۳۔

۵۲ کمرشل انٹرسٹ ص ۱۲۵ ۔ ۵۳ حوالہ بالا ص ۱۱۳ ۔

Marfat.com

نہیں پایا، اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کے حکم خداوندی نہ ہونے بلکہ کفار کے قول ہی کا ایک حصّہ ہونے کے دلائل حسب ذیل دیے گئے ہیں :۔

پہلی دلیل موصوف کے نزدیک آیت مذکورہ کا محل وقوع ہے۔ آپ کا فرمانا ہے کہ "اگر واقعی یہ حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا تو وہیں نہ ہوتا، جہاں بلا واسطہ مسلمانوں کو خطاب کرکے دوگنا تگنا ربوا لینے سے منع کیا گیا ہے کہ بات واضح اور صاف رہتی؟ یہ ایسی جگہ کیوں آیا جہاں دوسروں کا قول نقل ہو رہا ہے اور جس میں شک، وریب یا اشتباہ کی کوئی گنجائش ہے" پالوی صاحب کی یہ بات بڑی عجیب ہے۔ ان آیات پر گفتگو سے پہلے خود بطور تمہید کے آپ ارشاد فرما چکے ہیں کہ "میری دانست میں یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات کی حامل ہیں۔ سورۂ بقرہ کی آیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ربوا کے قانون میں کون سا جذبہ کام کر رہا ہے یعنی لیجسلیشن کا انٹنشن کیا ہے[۱]" اگر بات یہی ہے تو ظاہر ہے کہ پالوی صاحب ہی کے خیال کے مطابق ربوا کے بارے میں اللہ کا حکم بیان کرنے کے لیے اس سے زیادہ موزوں مقام اور کون سا ہوسکتا تھا۔ کیا پالوی صاحب کا خیال ہے کہ یہ زیادہ مناسب ہوتا کہ ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات اور ربوا کے قانون کا محرک تو ایک جگہ بتایا جائے اور ربوا کے سلسلے میں خدا کی مرضی اور اس کا حکم کسی دوسری جگہ بیان کیے جائیں اگر تمام تفصیلات یہاں پر ہیں تو خدا کا حکم یہاں نہ دیے جانے کی وجہ کیا ہوسکتی ہے۔ اس حکم کو ایسی جگہ لانے کی، جہاں ربوا کے بارے میں دوسروں کا قول نقل ہو رہا ہے، خاص ضرورت ہے کہ اس قول کی تردید کردی جائے، ربوا کی قباحت کو واضح کردیا جائے اور ربوا کے سلسلے میں حکم خداوندی دوٹوک طریقے سے بتا دیا جائے شک وریب کی گنجائش تو ہر جگہ نکالی جاسکتی ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں اشتباہ کی کوئی گنجائش نہیں چنانچہ زمانۂ نزول قرآن سے لے کر آج تک اس آیت سے حرمتِ ربوا اور حلت بیع پر استدلال کیا جاتا رہا ہے۔ رہا پالوی صاحب کا یہ فرمانا کہ اسے وہاں ہونا چاہیے تھا جہاں دوگنے تگنے سود کی ممانعت کی گئی ہے تو یہ بات صرف وہ شخص کہہ سکتا ہے جسے

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۱۱۳

نہ یہ معلوم ہو کہ احکام قرآن میں تدریج ملحوظ رکھی گئی نہ اسے یہ پتہ ہو کہ قرآن کا یہ طرز نہیں کہ ایک مسئلے کے سارے پہلوؤں کی وضاحت ایک ہی مقام پر کر دی جائے اور اس کے بارے میں سارے مسائل ایک جگہ اکٹھے کر دیے جائیں۔

بالوی صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تاویل کرنے والوں کی پوری بات یا تاویل دونوں ٹکڑوں کو ماننے کے بعد ہی ہوتی ہے، ان دونوں جملوں کو الگ الگ کر دیجئے تو مطلقاً بات صاف نہیں ہوتی کہ تاویل کرنے والوں کا مطلب کیا تھا۔ ہم کوشش کرتے ہیں کہ بات صاف ہو سکے۔

بات سود خواروں کے انجام سے شروع ہوتی ہے کہ قیامت میں ان کا کیا بُرا حال ہو گا کہ مجنون و مخبوط الحواس اٹھیں گے۔ ذہن میں فوراً سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہو گا، چنانچہ بتایا جاتا ہے "ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" یہ اس لیے کہ وہ کہتے تھے کہ بیع (تجارت) بھی تو سود ہی جیسی چیز ہے۔ پھر ارشاد ہوتا ہے "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" حالانکہ حلال کیا ہے اللہ نے تجارت کو اور حرام کیا ہے سود کو۔ "اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہہ کر قرآن نے کفار کے موقف، اُن کے ذہنی رجحان، اس دور کی معاشی تنظیم کی بنیاد اور کفار کی طرف سے جو دلیل علت کی دی جاتی تھی ان سب چیزوں کی پوری وضاحت کر دی۔ تفصیل مختصراً حسب ذیل ہے۔

پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ منکرین حرمت سود کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا گیا "انما البیع مثل الربوا" (یعنی حقیقت یہ ہے کہ بیع یا تجارت سود کے مانند ہے) حالانکہ بات اس طرح بھی کہی جا سکتی تھی کہ "انما الربوا مثل البیع" (یعنی بیشک سود تجارت کے مانند ہے) یہ نزاع تو سود کی حلت و حرمت کے بارے میں تھا، تجارت کی حلت تو فریقین کے نزدیک مسلم تھی، ظاہر ہے کہ ایک امر مسلم سے مماثلت بتا کر وہ اپنا دعویٰ زیادہ آسانی سے اور زیادہ اچھے طریقے سے ثابت کر سکتے تھے بہ نسبت اس بات کے کہ ایک نزاعی چیز سے تماثل ثابت کیا جا رہا ہے لیکن منکرین حرمت سود کا موقف تجارت کو سود سے تشبیہ دے کر واضح کیا جا رہا ہے۔ یہ بے وجہ نہیں۔ بات اصل میں یہ ہے کہ مبالغہ کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ قرار دے دیا جائے مثلاً کسی کے حسن و جمال کی تعریف کا ایک ڈھنگ تو یہ ہے کہ یہ کہا

Marfat.com

جائے کہ چہرہ چاند کی طرح روشن اور گلاب کے مانند تر و تازہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تر و تازہ ہونا ایسی واضح چیز ہے کہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ یہ ایسی آشکار حقیقت ہے کہ اسے کسی کو بتلانے کی ضرورت نہیں۔ ممدوح کے حسن کی طرف متوجہ کرانے کے لیے چاند کی روشنی اور گلاب کی تر و تازگی کی طرف توجہ منعطف کرائی جا رہی ہے۔ یہاں چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تر و تازہ ہونا اصل ہیں اور جس کے حُسن کو تشبیہ دی جا رہی ہے وہ موخر ہے لیکن اگر کہنا یہ ہو کہ اس کے چہرے کا جمال اور رعنائی اس درجہ کی ہے کہ چاند کا جمال اس کے آگے پھیکا پڑ گیا ہے، گلاب کی تازگی اس کے چہرے کی رعنائی کے سامنے افسردگی معلوم ہوتی ہے معیارِ حسن اس کے چہرے کا جمال ہے۔ لوگ چاند اور گلاب کے اس کے حسن کے آگے ایسا بھول گئے ہیں کہ جب تک اس کے چہرے کے حسن و جمال کے واسطے سے بات نہ کی جائے وہ ان دونوں کی خوبصورتی کا اعتراف کرنے پر آمادہ نہیں۔ تو یوں کہا جائے گا کہ چاند اس کے چہرے کی مانند روشن اور گلاب اس کے روئے زیبا کی طرح تر و تازہ ہے۔ دونوں جگہ مقصود چہرے کی رعنائی و برنائی کا اظہار ہے مگر پہلی جگہ اصلی حسن چاند اور گلاب کا ہے اور دوسری جگہ اصلی حسن چہرے کا ہے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ آیت زیر بحث میں منکرین حرمت سود کا موقف بتانے کے لیے دوسری صورت اختیار کی گئی ہے اور بڑی وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ ان سود خواروں کی توجہ کا حقیقی مرکز سود ہے۔ سود ان کی گھٹی میں اس طرح پڑا ہوا ہے کہ وہ اسے حلت و حرمت اور صحیح و غلط کے معیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ صرف اتنا ہی نہیں کہ سود اور تجارت ایک سے ہیں۔ وہ سود کے مفاسد کی طرف سے اتنے غافل، اس میں اس درجہ غرق اور اس کے بارے میں اتنے مطمئن ہیں کہ وہ اس سے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اصل چیز تو سود ہے۔ معیشت کی بنیاد تو ربوا ہے ان کے نزدیک اس بنیاد سے مماثلت رکھنے کی ہی وجہ سے تجارت ان کے نزدیک قابل تسلیم ہے جن لوگوں کو عرب جاہلیت کی معاشی حالت اور اس دور کی معاشی تنظیم (اکانومی) کا تھوڑا سا بھی علم ہے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ قرآن نے اس تصویر کشی میں ذرہ برابر مبالغہ سے کام نہیں لیا۔ اس دور کی معاشی تنظیم کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جہاں سود یا اس سے ملتی جلتی کوئی دوسری چیز اس کی جڑوں میں پیوست نہ ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشیات کے میدان میں

Marfat.com

جو اصلاحات فرمائیں اور جو آج بھی احادیث کے مستند مجموعوں میں محفوظ ہیں، ان کا مطالعہ بتائے گا کہ عہدِ اسلام میں کس طرح ایک ایک فاسد بنیاد کھود کر پھینک دی گئی۔

دوسری بات یہ کہ حرمتِ سود کے منکرین کے ذہن میں تجارت اور سود کی مشابہت کی جو نوعیت تھی اس کے اظہار کے لیے قرآن نے 'مِثْل' کا لفظ استعمال کیا ہے، کافِ تشبیہ یا کَمِثْلَ نہیں۔ کافِ تشبیہ یا کَمِثْلَ اور مِثْل میں یہ فرق ہے کہ مِثْل ہو بہو یکساں ہونے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ دو چیزوں کے بارے میں مِثْل کا لفظ استعمال کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں چیزیں ہو بہو ایک ہیں۔ ان میں باہم سر مو کوئی فرق نہیں۔ کافِ تشبیہ اور کَمِثْل کے استعمال کے وقت دونوں چیزیں ہو بہو ایک نہیں ہوتیں، صرف اتنا ہوتا ہے کہ ایک یا کئی اعتبارات سے ان میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ سود اور تجارت کی مشابہت کے لیے قرآن نے مِثْل کا لفظ لا کر بتا دیا کہ کہنے والے صرف یہی نہیں کہتے کہ تجارت اور سود میں کسی ایک پہلو یا چند پہلوؤں کے اعتبار سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ ان کا اصل دعویٰ یہ تھا کہ تجارت اور سود میں سر مو فرق نہیں، وہ دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے ہو بہو ایک ہیں۔ دونوں میں راس المال پر بڑھوتری ہے، دونوں میں نفع ہے۔ جب حقیقت ایک ہے تو حلت و حرمت کا فرق ہی کیوں ہو۔

تیسری چیز جو توجہ کے لائق ہے یہ کہ جملہ صرف اتنا نہیں ہے کہ "البیع مثل الربوا" بلکہ پورا جملہ "انما البیع مثل الربوا" ہے۔ مذکورہ بالا دونوں باتوں کے لیے تو "البیع مثل الربوا" یا زیادہ سے زیادہ "ان البیع مثل الربوا" کافی تھا۔ مگر قرآن "انما البیع مثل الربوا" کہہ کر اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ منکرین حرمت ان دونوں باتوں کے علاوہ کوئی اور بات بھی کہتے تھے جیسا کہ عبد القاہر جرجانی نے 'دلائل الاعجاز' میں واضح کیا ہے 'انما' کا استعمال حصر کے لیے ہوتا ہے حصر کے لیے دوسرے الفاظ بھی آتے ہیں، مثلاً اِنْ اِلّا کے ساتھ (ان انت الا نذیر) یا ما اِلّا کے ساتھ (وما من الہ الا اللہ) لیکن حروفِ اثبات و نفی کے ساتھ حصر کرنے اور اِنّما کے ساتھ حصر کرنے میں بڑا فرق ہے۔ اِنّما کا استعمال اس بات کے لیے ہوتا ہے جس کے بارے میں مخاطب لاعلم ہو نہ اور نہ وہ اس کی صحت کا منکر ہو خواہ حقیقتاً خواہ حکماً، نفی و اثبات کے حروف (ما ھو الا کذا، ان ھو الا کذا)

Marfat.com

کا استعمال اس امر کے لیے ہوتا ہے جس کے بارے میں مخاطب مشکوک ہے یا جس کا وہ منکر ہے حکماً یا حقیقۃً۔ آیت زیر بحث میں "ما البیع الا مثل الربوا" یا "ان البیع الا مثل الربوا" نہ کہنے اور "انما البیع مثل الربوا" کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ منکرین حرمت کے نزدیک ان کے دونوں مذکورہ موقف ایسے مسلمات تھے جو ان کے مخاطبین یعنی مسلمانوں کے نزدیک بھی مسلم اور ناقابل اعتراض تھے۔ سود خواروں کا دعویٰ تھا کہ سود کا معیشت کی بنیاد ہونا اور تجارت اور سود کا ہو بہو ایک ہونا وغیرہ ایسی چیزیں تھیں کہ معقول اور سمجھ دار آدمی اس کا کسی طرح انکار نہیں کر سکتا تھا۔ اس سے عرب جاہلیت میں سود کی گرم بازاری اور معاشیاتی نظم میں اس کی اہمیت اور مقبولیت کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ یہ آیت جہاں ایک طرف حرمت سود سے پہلے سودی لین دین کا پھیلاؤ اور اس دور کی معیشت پر اس کے اثرات کو واضح کرتی ہے وہاں یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اس زمانے میں سود خواری کا ایک صحت مند معاشیاتی ادارہ سمجھا جانا اور تجارت و سود میں کوئی فرق نہ ہونا ناقابل اعتراض مسلمات کی حیثیت سے شائع اور رائج تھا۔

بات اب بھی ختم نہیں ہوئی "انما" کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ایک چیز کے بارے میں ایک ایجاب اور دوسرے سے اس کی نفی جس کا مفاد زیر بحث آیت میں یہ ہوگا کہ منکرین حرمت سود کا دعویٰ صرف اتنا نہیں تھا کہ سود اصل ہے، تجارت اور سود میں سر مو فرق نہیں اور یہ ایسے مسلمات ہیں جن پر ہر معقول شخص کو بے چون و چرا یقین رکھنا چاہیے بلکہ انھیں اس میں اس درجہ غلو تھا کہ وہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ حقیقت اس سے سر مو زیادہ نہیں کہ تجارت ہو بہو سود کے مانند ہے نہ کم نہ بیش یعنی سود اور تجارت میں علی الاطلاق مثلیت کا اثبات اور مثلیت کے علاوہ ہر بات کی نفی۔

مذکورہ باتوں کو ذہن میں رکھ کر سوچیے تو معلوم ہوگا کہ "انما البیع مثل الربوا" کہہ کر قرآن یہ بتاتا ہے کہ یہ سود خوار معیشت کی اصل بنیاد سود کو سمجھتے تھے۔ تجارت ان کے نزدیک اسی لیے قابل تسلیم تھی کہ وہ بھی سود کے مانند ہے۔ سود ان کی زندگی اور نظم معیشت میں اس طرح پیوست ہو چکا تھا کہ وہ دوسری چیزوں کے لیے اسے معیار کے طور پر استعمال کرنے لگے تھے۔ وہ سودی لین دین کے اس حد تک عادی ہو چکے تھے کہ سود کا نظم معیشت کی بنیاد ہونا ان کے نزدیک ایک ناقابل تردید مسلمہ بن چکا تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ سود اور تجارت میں ذرہ برابر فرق نہیں دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے قطعاً ایک ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ایسی حقیقت تھی جسے ہر معقول

Marfat.com

آدمی لازمی تسلیم کرے گا۔ ان کے نزدیک تجارت عین ربا تھی چنانچہ وہ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق تسلیم کرنے کے لیے ہرگز تیار نہ تھے۔

یہ ہے سود خواروں کا موقف، ان کی معاشی تنظیم کا پس منظر، ان کا ذہنی رجحان اور سودی کاروبار کا عرب جاہلیت میں ایک انتہائی اہم مرکزی اور مسلّم معاشی ادارہ ہونا جسے قرآن نے اپنی معجز بیانی سے صرف چار الفاظ "انما البیع مثل الربوا" میں سمیٹ کر رکھ دیا ہے۔ کیا اس کے بعد کوئی گنجائش اس بات کے کہنے کی رہ جاتی ہے کہ بات پوری نہیں ہوئی۔ اور جب تک دوسرا جملہ بھی سود خواروں کا قول نہ مانا جائے تب تک بات صاف نہیں ہو سکتی۔ مذکورہ باتوں کی اس ایجاز کے ساتھ وضاحت کے بعد قرآن نہایت جچے تلے انداز میں سود خواروں کے اس موقف کی لغویت کی وضاحت اور اس کی تردید کرتا ہے، سود اور تجارت کا بنیادی اور اصولی فرق اور سود کی حقیقت بتاتا ہے اور اس بات کی تشریح کہ قرآن اس ذہنیت کو مٹا کر امداد باہمی اور غمخواری کی ذہنیت کو رائج کرنا چاہتا ہے اور کاروبار کے ان تمام طریقوں کو باطل ٹھہرا کر، جن میں صرف یک طرفہ منافع ہوتا ہے جن میں ایک فریق کو کوئی (RISK) خطرہ نہیں ہوتا بلکہ محض منافع کی پوری گارنٹی ہوتی ہے، کاروبار کے ان طریقوں کو نافذ کرنا چاہتا ہے جن میں دو طرفہ خطرہ (RISK) ہو۔

پالوی صاحب کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ "یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ بیع کو حلال قرار دے اور بڑھوتری کو حرام، کیونکہ بڑھوتری جزو لاینفک ہے بیع کا" یہ بات صرف اس وقت کہی جا سکتی تھی جب یہاں الربوا کے معنی ہر طرح کی بڑھوتری کے ہوتے حالانکہ اس کے معنی صرف ایک مخصوص بڑھوتری کے ہیں جس پر پالوی صاحب کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ عربی زبان کے قواعد سے تو پالوی صاحب دور بھاگتے ہیں لہٰذا اس کا ذکر تو بیکار ہے لیکن یہ تو سیدھی بات ہے کہ اگر اس کا مطلب یہی ہوتا کہ ہر بڑھوتری حرام ہے تو خود پالوی صاحب یہ کیسے کہہ سکتے تھے کہ مالداروں سے سود لینا جائز ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی آیت کا مقصد یہی ہے کہ بعض قسم کی بڑھوتری جائز ہے اور بعض قسم کی ناجائز، جائز بڑھوتری وہ ہے جو تجارت، سوداگری یا بیع میں ہوتی ہے برخلاف اس کے جس ناجائز بڑھوتری کا یہاں ذکر ہو رہا ہے وہ سود کی بڑھوتری ہے۔ سود خواروں کے قول "انما البیع مثل الربوا" کا منشا یہی تھا کہ وہ ہر بڑھوتری کو جائز سمجھتے تھے خواہ

Marfat.com

بیع کے ذریعے ہو یا سود کے ذریعے۔ باری تعالیٰ نے "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کے ذریعے متنبہ کیا کہ ایسا نہیں ہے ان دونوں میں فرق ہے بیع کی بڑھوتری جائز اور حلال بڑھوتری ہے اور سود کی بڑھوتری ناجائز اور حرام بڑھوتری ہے۔ افسوس ہوتا ہے کہ پالوی صاحب دانستہ یا نادانستہ اسی موقف کو اختیار کر رہے ہیں جو "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کے قائلین کا تھا۔ ان کی یہ بے بنیاد اپج ہے کہ کفار کے قول کا مطلب یہ ہے کہ "پھر یہ کیا تماشا ہے کہ اللہ نے ان ضرورت مندوں کے بیع کے معاملے کو تو حلال قرار دیا ہے اور معاملۂ ربوا کو حرام" معلوم نہیں یہ "ضرورت مند" کہاں سے آٹپکے۔ قرآن کی تفسیر بھان متی کا تماشا تھوڑا ہی ہے کہ الفاظ، معنی، قواعد، سیاق وسباق وغیرہ سب سے صرف نظر کرکے جادوگر کی طرح پٹارے میں سے جو چاہا برآمد کر لیا۔ اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کو اگر سود خواروں ہی کا مسلسل قول سمجھ لیا جائے تب بھی بیع و ربوا کی تعبیر و تاویل کا وہ کونسا اصول ہے جس سے ان آیات کے درمیان 'ضرورتمند' کا چہرہ نمودار ہو جاتا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرض تو ضرورت مند ہی لیتا ہے، جسے ضرورت نہیں اس کا دماغ خراب نہیں جو قرض لیتا پھرے، تو پالوی صاحب ایک مزید تشریح کا اضافہ فرما دیتے ہیں کہ 'ضرورت مند' سے مراد وہ ضرورت مند ہے جو ذاتی اور صرفی ضرورت کے لیے قرض لے، وہ ضرورت مند نہیں جو تجارتی اور کاروباری ضروریات کے لیے قرض لے۔ عجیب تماشا ہے آیات مذکورہ سے ایک ضرورت مند پیدا کیا جاتا ہے اور وہ بھی چند خاص صفات کا حامل۔ اگر پالوی صاحب کے خیال کے بموجب تفسیر انھیں خیالی قلابازیوں کا نام ہے تو اس میں کیا تکلف ہے کہ صاف صاف یہ کہہ دیا جائے کہ باری تعالیٰ نے ان آیات میں یہ حکم فرمایا ہے کہ "سود لینا تمھارے ذمہ فرض عین ہے، اگر تجارت اور سود کو ایک جیسا نہ سمجھا تو دائرۂ ایمان سے خارج ہو جاؤ گے اور قیامت میں مجنون ہو کر اٹھو گے صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس بات کی خاص طور پر تاکید کی گئی ہے کہ جس کے ذمہ جتنا سود ہے بلا تاخیر فوراً ادا کردے اور سود خوار ہرگز اس رقم کو نہ چھوڑے ورنہ دونوں غضب خداوندی کے مستحق ہوں گے"۔ اگر پالوی صاحب کی تفسیر!!! پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا تو اس مطلب پر بھی بدرجۂ اولیٰ نہیں کیا جا سکتا۔

آگے چل کر پالوی صاحب فرماتے ہیں کہ "اس کے بعد مسلمانوں کو قانون الٰہی اور مرضی ایزدی بتائی جاتی ہے کہ کن لوگوں سے بڑھوتری لینا ممنوع ہے۔ کہتا ہے (قرآن[1]) کہ جہاں جن لوگوں کو انکی

---

[1] مابین القوسین اضافہ ہمارا ہے۔ پچھلے پیراگراف سے قرآن کا ذکر ہی چل رہا ہے۔

Marfat.com

ضرورت مندی کے سبب امداد (صدقہ) ملتا ہے۔ اگر وہ لوگ مزید اپنی ضروریات کے لیے قرض لیں تو اُن سے کوئی بڑھوتری نہ لی جائے"ہمیں صرف یہ بات دریافت کرنا ہے کہ یہ بات کون سا قرآن کہتا ہے؟ کیا پالوی صاحب کے پاس کوئی خاص ایڈیشن ہے قرآن کا؟ جو قرآن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اُترا اور جسے دنیا قرآن کہتی اور سمجھتی ہے اس میں نہ تو کوئی ایسی عبارت ہے جس کے یہ الفاظ ہوں نہ کوئی ایسا جملہ ہے جس کا یہ مطلب ہو، نہ کوئی ایسی آیت ہے جس سے بطریق لزوم یہ مطلب نکلتا ہو اور نہ کوئی ایسی عبارت ہے جس سے بطریقِ اجتہاد، قیاس و استحسان یہ مطلب استنباط کیا جا سکے۔

کیا پالوی صاحب کے خیال میں یہ بات دیانت داری کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہے کہ "(قرآن) کہتا ہے" کہہ کر انھوں نے ایسی عبارت دی ہے جسے قرآن سے کوئی واسطہ ہی نہیں اور جو سراسران کے دماغ کی اختراع ہے۔ پالوی صاحب نے "کہتا ہے" کے الفاظ لکھ کر اس بات کا بھی پورا موقع فراہم کر دیا ہے کہ نہ جاننے والا اس دھوکہ میں مبتلا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ عبارت قرآن مجید کی کسی آیت کا ترجمہ ورنہ کم از کم اس کا تشریحی مفہوم تو ہے ہی۔ کیا محض ترجمۂ قرآن پر انحصار کرنے کی پُر زور وکالت کے پس پردہ اس طرح کے بے بنیاد خیالات کو قرآنی احکام کے نام سے رائج کرنے کے محرکات ہی تو نہیں!

پالوی صاحب "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کے فقرے کو کفار ہی کے قول کا ایک حصہ سمجھتے ہیں لیکن یہ یقین کرنے کی معقول وجوہات ہیں کہ یہ کفار کا قول نہیں بلکہ جملہ مستانفہ ہے اور باریتعالیٰ کا قول ہے:-

پہلی بات یہ کہ اگر اس جملہ کو جملۂ مستانفہ نہ مانا جائے (یعنی یہ نہ سمجھا جائے کہ یہاں سے ایک نیا جملہ شروع ہو رہا ہے) تو عربی زبان کے اسلوب بیان کے لحاظ سے واؤ کے بعد لفظ 'قد' کو مقدر ماننا پڑے گا یعنی جملہ یوں ہوگا 'وَقَدْ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'۔ مقدرات کے بارے میں اصول یہ ہے کہ مقدرات، محذوفات اور اضمار خلاف اصل ہیں۔ جس وقت تک مطلب ادا ہوتا ہو اور کوئی ضرورت نہ ہو اس وقت تک مقدر یا محذوف نہ مانا جائے گا۔ علاوہ بریں مقدر یا محذوف ماننے کے لیے کوئی نہ کوئی قرینہ ہونا چاہیے۔ زیر بحث آیت میں بغیر 'قد' مقدر مانے ہوئے مطلب بالکل صاف، سیدھا اور صحیح ہے۔ اب اگر کوئی مقدر ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے اس کی ضرورت

Marfat.com

یا کوئی قرینہ ثابت کرنا پڑے گا جس سے اصل کے خلاف جملہ میں کوئی لفظ مقدر مانا جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کے بعد اگلا جملہ "فَمَنْ جَآءَہٗ مَوْعِظَۃٌ مِّنْ رَّبِّہٖ فَانْتَھٰی فَلَہٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُہٗٓ اِلَی اللّٰہِ" ہے جس کا عطف پہلے جملہ پر فاء کے ذریعے کیا گیا ہے۔ "فاء" کا فائدہ تعقیب بلا تراخی ہوتا ہے جو اس بات کا بڑا قوی قرینہ ہے کہ وہ موعظۃِ رب جس کے آنے پر سود خواری سے باز آجانے کی صورت میں "فَلَہٗ مَا سَلَفَ وَ اَمْرُہٗٓ اِلَی اللّٰہِ" کا وعدہ ہے "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" ہی ہے جسے اس صورت میں لازمی طور سے قول باری تعالیٰ ہی سمجھا جائے گا۔

تیسری بات یہ کہ اگر اس جملہ کو قول کفار ہی کا ایک حصہ تسلیم کیا جائے تو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا کم از کم مسلمانوں کے قول کی حکایت ماننا پڑے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ کفار بطریق تعجب، استہزا یا استفہام انکاری یہ بات کہتے تھے جس کا مطلب بداہۃً یہی ہوگا کہ کفار کو یہ تسلیم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مسلمان یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام قرار دیا ہے لیکن ہم اس سے پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ "انما" کا استعمال اس وقت ہوتا ہے کہ جب دی جانے والی اطلاع کے بارے میں مخاطب ناواقف نہ ہو یا اس سے انکار نہ کرتا ہو، حقیقتاً یا حکماً۔ انما کے استعمال کے بعد اگر مسلمانوں کو بیع اور ربوا میں مماثلت کا حقیقۃً قائل نہ سمجھا جائے تو حکماً تو سمجھنا ہی پڑے گا یعنی یہ ماننا پڑے گا کہ کفار کے نزدیک مسلمان بھی بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل تھے اور اس سے انکار نہ کرتے تھے ورنہ "انما" کا لانا بے مصرف ہوگا۔ اب اگر "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو بھی کفار کا قول تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار بیک وقت دو متناقض باتیں کر رہے تھے۔ ایک طرف تو یہ کہ مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل ہیں اور یہ ان کے نزدیک امر مسلمہ اور ایسی حقیقت ہے جس سے انھیں انکار کی مجال نہیں (حقیقۃً یا حکماً) دوسری طرف یہ کہتے تھے کہ نہیں مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل نہیں، وہ اس سے اس حد تک منکر ہیں کہ ان دونوں میں حلت و حرمت کا فرق کرتے ہیں اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس فرق کو اللہ کی طرف سے بتاتے ہیں۔ یہ تناقض اس وجہ سے لازم آیا کہ "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا" کو بھی کفار ہی کا قول قرار دیا گیا۔ اس صورت میں ایک قباحت اور لازم آتی ہے

Marfat.com

وہ یہ کہ ان دونوں کا مجموعی مفہوم اسی وقت درست ہوسکتا ہے کہ جب ہم 'انما' کو لغو اور بے معنی سمجھ لیں اس کے برخلاف اگر ہم "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو قولِ باری تعالیٰ مان لیں تو ایک طرف تو مذکورہ تناقض کا سوال نہ اٹھے گا دوسری طرف 'انما' کو لغو اور بے مصرف نہ سمجھنا پڑے گا۔

چوتھی بات یہ کہ شروع کی آیات میں بتایا جاتا ہے کہ سود خوار قیامت کے دن مخبوط الحواس ہو کر اٹھیں گے' ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا' کے ذریعے اس سزا کی وجہ یہ بتائی گئی کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ بیع تو ہو بہو ربوا کے مانند ہے جس سے صاف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ کے نزدیک بیع ربوا کے ہرگز مانند نہیں۔ اس کے نزدیک ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ جو اس فرق سے انکار کرتا ہے اسے قیامت میں مذکورہ سزا دی جائے گی ورنہ اگر عند اللہ بھی بیع اور ربوا باہم مماثل ہیں تو اس بات کے کہنے والوں کو سزا دینا کیا معنی۔ اب فوراً یہ سوال اٹھتا ہے کہ آخر وہ کیا اور کس نوعیت کا فرق ہے جو اللہ کے نزدیک بیع اور ربوا میں پایا جاتا ہے۔ اس سوال کا جواب بڑی عمدگی سے مل جاتا ہے اور ربوا اور بیع کے فرق کی وضاحت بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے اگر 'وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا' کو قول باری تعالیٰ مان لیا جاتا ہے۔ ورنہ بصورت دیگر یہ سوال تشنہ رہ جاتا ہے اور اس فرق کی کوئی تشریح نہیں ہو پاتی۔

پانچویں یہ کہ مسئلہ کی اہمیت کا تقاضا ہے کہ محض کفار کے قول کی نقل اور ان کے موقف کی وضاحت پر ہی اکتفا نہ کی جائے بلکہ حقیقتِ حال بڑے قطعی اور دوٹوک طریقے سے بتا دی جائے اتنے بنیادی مسئلہ کے بارے میں محض معترضین کے اعتراض کو نقل کر دینا اور حقیقت حال کو واضح نہ کرنا شانِ بلاغت سے بعید ہے" وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو قول باری ماننے کی صورت میں حقیقت حال پوری آب و تاب سے سامنے آجاتی ہے۔

لیکن ان تمام باتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر ہم اس جملے کو کفار کے کلام ہی کا ایک حصہ تسلیم کر بھی لیں[۱] تو بھی اس سے سود کی حلت پر استدلال کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں جیسا کہ بتایا گیا'

---

[۱] اگر پالوی صاحب کا یہ خیال ہو کہ اس آیت کے قولِ باری تعالیٰ ہونے کا انکار کر کے انھوں نے کوئی نیا نکتہ پیدا کیا ہے اور کوئی نئی اور طبعزاد بات کہی ہے تو یہ ان کی بڑی بھول ہے۔ اس سے پہلے بھی بعض لوگ اس بات کو اٹھا چکے

Marfat.com

اس جملے کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا کم از کم مسلمانوں کے قول کی حکایت ماننا پڑے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ کفار بطریق تعجب، استہزا یا استفہام انکاری یہ بات کہتے تھے۔ اب "ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" اور "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" دونوں کو ملا کر دیکھیے تو حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:-

۱۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ بیع اور ربوا میں سرمو کوئی فرق نہیں۔

۲۔ کفار بیع اور ربوا دونوں کو حلال سمجھتے تھے۔

۳۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ کہتے تھے کہ ربوا حرام اور بیع حلال ہے۔

۴۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ بھی کہتے تھے کہ ربوا کی حرمت اور بیع کی حلت اللہ کی طرف سے ہے۔

۵۔ کفار کو اس کا اقرار تھا کہ مسلمان ان دونوں باتوں کے قائل ہیں۔

۶۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ ایسا حکم حکمِ خداوندی نہیں ہو سکتا جو یہ کہے کہ ربوا حرام ہے اور بیع حلال۔

اب ان دونوں آیات کو ایک ہی مسلسل قول ماننے کے بعد جو صورتِ حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانۂ نزولِ قرآن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ کے دوران دو فریق ہیں: ایک طرف مسلمان ہیں جو ربوا کو حرام اور بیع کو حلال کہتے ہیں اور ان دونوں کی حرمت و حلت کو باری تعالیٰ سے منسوب کرتے ہیں دوسری طرف کفار ہیں جو ربوا اور بیع کو ایک ہی چیز بتاتے ہیں اور ان دونوں میں باہم حرمت و حلت کا فرق کرنے کو تیار نہیں، ساتھ ہی یہ جانتے اور مانتے ہیں کہ مسلمان ان میں سے ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتاتے ہیں اور اس حلت و حرمت کو اللہ

ہیں لیکن علمائے تفسیر و عربیت کے نزدیک ان کی رائے درخورِ اعتنا نہ ہو سکی (روح المعانی، شیخ زادہ حاشیہ بیضاوی، تفسیر کبیر وغیرہ میں یہ قول نقل کیا گیا ہے، صاحب فتح الباری نے بھی تفسیر سورۂ بقرہ، باب واحل اللہ البیع وحرم الربا ۸/۱۵۲ یہ قول نقل کیا ہے) ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ بات پالوی صاحب ہی کے زرخیز ذہن کی پیداوار ہو سکتی تھی کہ اس آیت کو کفار کا کلام ماننے سے حلت ربوا پر استدلال کیا جاسکتا ہے! شاید اس بات میں کچھ نہ کچھ صداقت ہے ضرور کہ لاعلمی بعض اوقات ابتکارِ فکر کا سب سے بڑا سبب بن جاتی ہے!!

Marfat.com

کی طرف سے بتاتے ہیں جبکہ کفار اس فرق کی بنا پہ اسے حکم الٰہی سمجھنے سے منکر ہیں اور ربوا اور بیع دونوں کو حلال سمجھتے ہیں۔

اس صورتِ حال کو پیش نظر رکھ کر دیکھیے کہ قرآن کس فریق کے موقف و مسلک کی تصدیق کر رہا ہے اور کس کی تکذیب و تردید، تو صاف معلوم ہوگا کہ قرآن اس فریق کی تکذیب کر رہا ہے جو ربوا اور بیع میں فرق کا قائل نہیں، جو اسے حکم الٰہی تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اور جو دونوں کو حلال سمجھتا ہے، قرآن اس فریق کے لیے دردناک عذاب کی بشارت دے رہا ہے اور کہتا ہے کہ یہ فریق قیامت کے دن مخبوط الحواس ہو کر اٹھے گا اور اس عذاب یا سزا کی وجہ نہایت وضاحت سے ان کے مذکورہ مسلک کو بتاتا ہے جس کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن مسلمانوں کے موقف و مسلک کی تائید، تصدیق و توثیق کر رہا ہے اور یہ ماننا ہے کہ ان دونوں میں اتنا زبردست فرق ہے کہ ایک چیز حلال اور دوسری چیز حرام ہے اور حلت و حرمت کا یہ فرق اللہ ہی کی طرف سے ہے ورنہ بصورت دیگر اگر مسلمان اپنے موقف میں کسی جگہ بھی غلط تھے تو قرآن ان کی اس غلطی پر ضرور متنبہ کرتا۔

اس جگہ ایک نہایت اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ جیسا کہ معلوم ہوا اگر زمانہ نزول قرآن میں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں مسلمان ربوا اور بیع میں حلت و حرمت کے قائل تھے (اور یہ بات ایسی مشہور و معروف تھی کہ کفار تک کو تسلیم تھی) تو ان کے اس مسلک کا ماخذ کیا تھا۔ آیا وہ خود ہی اپنے جی سے گڑھ کر یہ بات کہتے تھے اور دراصل یہ حکم خداوندی نہ تھا؟ یا واقعی یہ حکم اللہ ہی کی طرف سے تھا؟ اگر درحقیقت یہ حکم اللہ کی طرف سے نہ تھا اور مسلمانوں کی من گھڑت بات تھی تو قرآن نے اس بات پر ان کی گرفت کیوں نہیں کی اور ان کی غلطی کو واضح کیوں نہیں کیا یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن پر حق آشکارا کیوں نہ کیا۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوئی تو ہم یہ ماننے پر مجبور ہیں کہ مسلمانوں کے اس مسلک کا ماخذ حکم خداوندی ہی تھا اور بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اُس قول کو حکایتِ قولِ مسلمین سمجھا جائے لیکن اگر حکایت قولِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سمجھا جاتا ہے تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے کیونکہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی حلت بیع اور حرمت ربوا اور اس کے حکم خداوندی ہونے کے قائل تھے تو اس صورت میں اس سوال کا اٹھانا ہی

Marfat.com

ایمان کے تقاضے کے خلاف ہوگا کہ یہ حکم خداوندی تھا یا نہیں۔

پالوی صاحب نے "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو قول باری تعالیٰ ماننے سے انکار تو اس لیے کیا تھا کہ اس سے سود کی حلت پر دلیل قائم کریں۔ مگر مذکورہ بالا بحث سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ سود کی حرمت کا انکار اس بنیاد پر ممکن نہیں، برخلاف اس کے اس طرح سود کی حرمت کچھ اور زیادہ موکد ہو جاتی ہے۔ ہمیں اس سلسلہ میں اتنا اور عرض کرنا ہے کہ اگر مذکورہ تمام چیزوں سے بھی اغماض برتا جائے گا تو "ذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا" اور "فَلَکُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِکُمْ" کی آیات کا کیا کیا جائے گا جن سے بڑی وضاحت سے سود کی حرمت اور اس کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس مجموعے میں پالوی صاحب کے مضمون کی شمولیت محض مضمون کے عنوان کی بنا پر ہوئی ہے ورنہ پورے مقالے میں کوئی ایک بات بھی ایسی نہیں جس کی بنا پر اسے کسی سنجیدہ علمی یا تحقیقی بحث کے سلسلہ میں ذرّہ برابر بھی قابلِ اعتنا سمجھا جا سکے۔

بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو چاروں مقالوں کا مرکزی نقطہ سود خواری کی حلت بلکہ استحباب کے دلائل تلاش کرنا ہیں۔ ہر مقالہ نگار نے سر توڑ کوشش کی ہے کہ ہر ممکن قیمت پر اس مقصد کو حاصل کرے خواہ اس کے لیے استدلال کے سارے تواعد اور مقتضیات کو بالائے طاق ہی کیوں نہ رکھ دینا پڑے۔ یہ بات بڑی مایوس کن ہے کہ وہ لوگ جو عصر حاضر کے مسائل کا حل اسلامی بنیادوں پر پیش کرنے کے مدعی ہیں حلال و حرام کے مسائل کو مغالطہ دہی، فقہا کے مسلک کی غلط اور ناقص تشریحات اور احادیث و قرآن کی مسخ کردہ تعبیرات کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

سود پر اردو اور انگریزی میں کافی مواد پیش کیا جا چکا ہے۔ اس موضوع پر ایک نئی کتاب سے بجا طور پر یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اب تک کے پیش شدہ مواد پر کچھ اضافہ کرے گی یا اس کا تنقیدی جائزہ لے کر کسی دوسری رائے کو ٹھوس دلائل کے ساتھ پیش کرے گی۔ اس کتابچے میں سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ طفیل احمد منگلوری مرحوم اور ان کے مکتب فکر

Marfat.com

کے لوگوں کے خیالات کو غیر منہضم صورت میں پیش کر دیا گیا ہے۔ پورے کتابچے میں ہمیں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو مثلاً منگلوری صاحب کی کتاب "مسئلہ سود اور مسلمانوں کا مستقبل" پر کوئی اضافہ ہو، اتنی پیش پا افتادہ باتوں کو دوبارہ نئے عنوانات کے تحت پیش کر دینا علمی خدمت نہیں قرار دی جا سکتی اگر ادارہ ثقافت اسلامیہ کے رفقاء کی تصنیفات و تالیفات کا علمی معیار یہی رہا جو اس کتابچے سے ظاہر ہوتا ہے تو اس سے اچھی توقعات قائم رکھنے یا کرنے کا معاملہ بڑا مشتبہ ہے۔

جعفر شاہ صاحب اور پالوی صاحب کے مقالوں میں جگہ جگہ علماء و فقہاء پر پھبتیاں چست کی گئی ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان باتوں سے مسائل کے حل میں کیا مدد ملتی ہے، اور اس سے اسلام کی کون سی خدمت متصور ہے۔ متبادل اردو الفاظ ہوتے ہوئے بلاضرورت انگریزی الفاظ کے استعمال کے عیب سے صرف یعقوب صاحب کا مقالہ پاک ہے باقی دونوں مقالہ نگار اس کے کافی شوقین معلوم ہوتے ہیں، جعفر شاہ صاحب بہت ہی زیادہ اور پالوی صاحب ان سے کچھ ہی کم۔ مضامین کے انتخاب میں کوئی علمی یا تحقیقی معیار ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ کتاب صحیح چھپنے کے سلسلے میں بھی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ کتنی ہی جگہ آیات قرآنی غلط چھپ گئی ہیں۔ تھوڑی سی توجہ سے یہ خرابی دور کی جا سکتی تھی۔

اس کتابچے کا مطالعہ صرف ایک نقطۂ نظر سے مفید ہے وہ یہ کہ اس سے ایک طرف تو اس مخصوص قسم کے "اجتہاد" اس کے معیار، طرز اور اغراض و مقاصد کے بارے میں واقفیت حاصل ہوتی ہے جو موجودہ دور کی پیداوار ہے اور جو ہر اس چیز پر اسلام کا ٹھپہ لگانا چاہتا ہے جسے مغرب کے مفکرین کی تائید حاصل ہو، خواہ روح اسلام اس سے کتنا ہی ابا کرے، امت مسلمہ اس کی تحریم پر مجتمع ہی کیوں نہ ہو، اور قرآن و سنت صراحتاً اسے غلط ہی کیوں نہ بتاتے ہوں۔ دوسری طرف اس بات کا قوی احساس دلاتی ہے کہ موجودہ دور میں امت مسلمہ کتنے ہی ایسے مسائل سے دوچار ہے جن کے حل کی طرف اگر ان لوگوں نے فوری توجہ نہ دی جو نہ صرف شریعت اسلامیہ پر ماہرانہ عبور رکھتے ہوں بلکہ جو مغربی علوم اور جدید نظریات پر بھی مبصرانہ نگاہ رکھتے ہوں جن کا ذہن و دماغ مغربی نظریات کی چمک دمک سے مرعوب نہ ہو، جن کے دل خشیت الٰہی سے معمور ہوں اور جن کا مقصود محض رضائے الٰہی ہو تو اس کا نتیجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہ ہوگا کہ اسلام کے نام پر یکسر

Marfat.com

غیر اسلامی نظریات امتِ مسلمہ کے حلق سے اتارے جانے کی کوشش کی جاتی رہے گی۔

جائزہ طویل ہو گیا مگر غیر ضروری طور پر نہیں۔ اس طوالت و تفصیل کی ضرورت متعدد وجوہ سے محسوس کی گئی۔ پہلی بات تو یہ کہ سود کی حلت و حرمت کا مسئلہ اپنی اہمیت کے پیش نظر اس بات کا متقاضی تھا کہ اس پر ذرا تفصیل سے بات چیت ہو جائے۔ سود کی حرمت پر قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہر ایک سے مستقل دلائل قائم ہیں۔ امتِ محمدیہ کا عملِ متوارث بھی اس کی حرمت پر رہا ہے اور پورا مسلمان معاشرہ پورے طور پر سود کی حرمت پر متفق رہا ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ مسلم معاشرے میں بھی سود خواری کی مثالیں ملتی ہیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس بارے میں اس کے احساسات بڑے نازک رہے ہیں۔ سود خواری کو ہمیشہ انتہائی گری ہوئی نظروں سے دیکھا گیا ہے اور سود خوار کے لیے مسلمان کے قلب میں ذلت و تنفر کے سوا اور کچھ نہیں رہا، تاہم سود خواری دوسری چیز ہے اور سود کو حلال اور اسلام کی نظر میں طیب و طاہر بتانا ایک بالکل دوسری بات ہے۔ سود خواری کو مذہب کی طرف سے سند جواز بخشنے کی کوشش عیسائی معاشرے میں کافی پہلے شروع ہو چکی تھی خود پوپ کی طرف سے اسے حلت کی سند عطا ہوئی۔ مگر ہمارے ہاں مغربی ممالک کے سیاسی اور معاشی تسلط کے وقت تک اس طرح کی کسی کاوش کا سراغ نہیں ملتا۔ لیکن جب اس تسلط کے نتیجے میں سیاسی، معاشی اور تہذیبی میدان میں وہی اقدار مرعوبیت اور بعد میں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جانے لگیں جن پر مغرب کی تقلید کی مہر لگی ہوئی تھی تو بعض مسلمان متجددین نے مغرب کی اس معاشی تنظیم کو جس کی بنیادیں سود پر استوار تھیں، مادی قوت کا بڑا وسیلہ سمجھ کر اسے مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ جیسا کہ بتایا گیا ہندوستان میں سرسید اور نذیر احمد وغیرہ نے اس سلسلہ میں قیادت کا منصب سنبھالا اور طفیل احمد منگلوری اس تحریک کے روحِ رواں رہے۔ انہوں نے سود کو مستحسن بلکہ ناگزیر بتانے کے لیے بڑی جدوجہد کی لیکن ان حضرات کی جدوجہد کو علمی تحقیقی یا مذہبی میدان میں کوئی خاص کامیابی نصیب نہ ہوئی اور مسلم معاشرے نے بھی اس جیتی مکھی کا نگلنا گوارا نہ کیا۔ سود کے مجوزین کے دلائل ہر پھیر کر چند باتوں تک محدود تھے۔ یہ دلائل اکثر و بیشتر بے بنیاد مزعومات تھے اور ان کی حقیقت مغالطوں سے زیادہ

Marfat.com

نہ تھی۔ سود کے جواز کے لیے ایک ہتھیار جو عیسائی معاشرہ ہی سے مستعار لیا گیا تھا وہ سود کی دو خانوں میں تقسیم تھی۔ ایک وہ سود جو صرفی اور ذاتی قرضوں پر لیا جاتا ہے دوسرے وہ سود جو کاروباری یا پیداواری قرضوں پر لیا دیا جاتا ہے۔ کوشش یہ کی گئی کہ کسی طرح توڑ مروڑ کر یہ ثابت کر دیا جائے کہ اسلام نے جس سود کو حرام کیا ہے وہ صرف پہلی قسم کا ہے دوسری قسم کا نہیں۔ تاریخ کو اپنے اس دعوے کی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی کہ دور نبوی میں کمرشل انٹرسٹ نہ تھا اس لیے حرمت ربوا کا اجراء اس پر نہیں ہو سکتا یعقوب شاہ صاحب کی کوشش اسی طرح کی کوششوں کی صدائے بازگشت ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کوشش کی گئی کہ کمرشل انٹرسٹ کو مختلف عقود شرعیہ سے مطابق ثابت کرکے اسے حلال بتایا جائے، اس سلسلہ میں اس بات کی بھی احتیاط نہیں کی گئی کہ جس عقد سے اس کی مطابقت ثابت کی جا رہی ہو وہ خود بھی جائز اور صحیح ہو، باطل، فاسد اور ناجائز نہ ہو جعفر شاہ صاحب اور پالوی صاحب کے مقالے تمام تر اسی طرح کے مضامین سے ماخوذ ہیں۔

ان چاروں مضامین کا تفصیلی جائزہ اور ان کے دلائل کی کمزوری واضح کرنے سے ایک طرف تو اس مواد پر تنقید ہو جاتی ہے جو سود کے سلسلے میں اس کتابچے میں پیش کیا گیا اور دوسری طرف ان کے پیشرو حضرات کی دلیلوں کا صحت وسقم بھی معلوم ہو جاتا ہے جن سے یہ دلائل اور انداز فکر اخذ کیا گیا ہے۔ اس طرح سود کے معاملہ میں غیر جانبدار حضرات کو آزادانہ رائے قائم کرنے کا موقع ملے گا۔

دوسری چیز جو اتنے تفصیلی جائزے کی محرک بنی یہ ہے کہ جن حضرات کے مضامین اس مجموعے میں شامل ہیں ان میں سے بعض بے حد زود نویس ہیں۔ انھوں نے مختلف اسلامی مسائل پر تصنیفات و تالیفات کا انبار لگا دیا ہے۔ ان میں سے بعض صاحبان کچھ حلقوں میں اپنے علم دین اور فقاہت کے لیے خاصے مشہور ہیں۔ ان حضرات کی ساری تصانیف کو تفصیل سے تنقید کی کسوٹی پر کسنا، غلطیوں کی نشاندہی کرنا، صحیح باتوں کی تصویب کرنا اور اس طرح کھوٹا کھرا الگ کرنا ایسا کام ہے جس کی اگر ضرورت بھی محسوس کی جائے تو بڑا وقت چاہتا ہے چنانچہ اتنا ہی کافی سمجھا گیا کہ اس مجموعے میں شامل شدہ مضامین پر ایک

Marfat.com

مبسوط تنقیدی جائزہ لکھ دیا جائے اور اچھی طرح اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ ان حضرات کا طرز استدلال کیا ہے، علمی اعتبار سے ان کے دلائل کس پائے کے ہیں، تحقیقی نقطۂ نظر سے ان کی آراء کا صحیح مقام کیا ہے، کتاب وسنت اور فقہائے مجتہدین کے مسلک کو یہ کہاں تک سمجھتے ہیں تاکہ عمومی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ دینی مسائل میں ان حضرات کی تحریروں پر کہاں تک اعتماد کیا جا سکتا ہے اور جن مسائل سے آج ہمارا معاشرہ دوچار ہے اُن کے جو اسلامی حل اُن کی طرف سے پیش کیے جا رہے ہیں ان پر کہاں تک بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔

تیسری بات یہ کہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ پاکستان سے اسلام اور اس کے متعلقہ مباحث پر دھڑا دھڑ کتابیں شائع ہو رہی ہیں یہ یقیناً نہایت اہم کام ہے کہ مختلف مسائل و مباحث پر خصوصاً ان مسائل پر جو خاص طور سے اس دور کی پیداوار ہیں اسلامی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی جائے، اسلامی بنیادوں پر اُن کے حل کی کوشش کی جائے۔ اس قسم کی کوششوں کی ضرور ہمت افزائی کی جانی چاہیے اور انھیں اشاعت کے ذریعے منظر عام پر لانے کی صورت نکالی جانی چاہیئے۔ یہ بڑی مبارک بات ہے کہ کوئی ادارہ اپنے آپ کو اسی کام کے لیے وقف کر دے مگر اس کے لیے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ کھوٹے کھرے کو پرکھ لیا جائے۔ صحیح اور غلط کو الگ کر دیا جائے اور اشاعت سے پہلے اسے کڑی تنقید کی کسوٹی پر کس لیا جائے اور اس کے بعد جو چیز زرِ خالص ثابت ہو اسی کو منظر عام پر لایا جائے تاکہ مسلم معاشرے کو جو چند در چند پیچیدہ مسائل سے دوچار ہے، واقعی صحیح رہنمائی مل سکے ورنہ اگر حق و باطل کے غیر ممیز اور گڈمڈ مجموعے مسلمان پبلک کے سامنے لائے جاتے رہے تو سوائے تشتت و انتشار، دماغی پراگندگی اور ذہنی اور دینی صحت کے فساد کے اور کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا۔ اس کتابچہ کی تفصیلی تنقید سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ مذکورہ ادارہ اس بارے میں اپنی ذمہ داری کو کس حد تک محسوس کر رہا ہے، کس قسم کا لٹریچر مسلم پبلک کے سامنے لا رہا ہے اور اس کی مطبوعات اور شائع کردہ کتابوں پر مسلم عوام کس حد تک بھروسہ کر سکتے ہیں۔

Marfat.com

صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۷	ذیر نگیں	زیر نگیں
۳	۱۲	۳ھ	۵ھ
۷	۶	مآخذ	ماخذ
۷	۱۱	ربا'	'ربا'
۷	ح ۳ھ	۳۷۵/۵	۲۷۵/۵
۷	ح ۵ھ	۵۵۲/۲	۵۵۲/۱
۸	ح لہ س ۹	بیع الذھب	بیع الذھب بالذھب
۹	ح لہ	وادٍ	بوادٍ
۱۱	ح ۳ھ	ہذا القرآن	ہذا القران
۱۱	ح ۵ھ	الجر	البحر
۱۲	ح ۵ھ	متامبہ	مَثَابَۃً
۱۲	ح ۷ھ س ۴	شاہرہ	شاہراہ
۱۳	ح ۷ھ س ۴	باب ذکر	باب ما ذکر
۱۴	ح لہ	ENEYCLOPAEDIA	ENCYCLOPAEDIA
۱۶	ح لہ س ۱	سود تو بس بالکل سوداگری	سوداگری تو بس بالکل سود
۱۶	ح ۲ھ	خل	حَلّ
۱۸	۹	دلائل قرائن	دلائل و قرائن
۱۹	ح لہ س ۲	بن تیم	بنو تیم
۲۲	۴	معالطہ	مغالطہ
۲۴	ح لہ	ردالمختار	ردالمحتار
۲۴	۸	چیریں	چیزیں
۲۵	۷	"رہا"	"رباۃ"
۲۵	ح ۲ھ س ۱	الفازی	الغازی
۲۸	ح لہ س ۲	فرای	فردی
۳۰	ح ۲ھ س ۲	الکردی	الکردری

Marfat.com

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۳	۱۲	سرپیمہ	سرچشمہ
۳۴	آخری سطر	دَیِنْ	دَیْنْ
۳۷	۱۸	فروخت کرنے اور	فروخت کرنے پر اور
۳۸	آخری سطر	کرتے تھے	کرتے تھےلہ
۳۹	۴	بنو قد نزار	بنوقد نزار
۴۰	۴	رکھ	رکھ کر
۴۲	۱۶	وتاجر	وہ تاجر
۴۳	۱۲	PRAEUS	PIRAEUS
۴۴	۲۰	ارون	اردن
۵۱	۱۴	اضافہ ہو	اضافہ ہوا
۵۴	۲۲	زکورہ	مذکورہ
۶۰	۱۳	بارنطینی	بازنطینی
۶۲	ح ۱	AR BS	ARABS
۶۳	ح ۲ س ۳	دائرۃ المحارف	دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن
۶۷	۲	لے بنیاد	بے بنیاد
۶۷	۲	تاریخی مواد میں پیش کیا جا چکا ہے	(میں زائد ہے)
۶۹	۸	اغرض	اغراض
۷۰	۲	کیا گیا ہے	لیا گیا ہے
۷۲	۹	ہیں کہ	کہتے ہیں کہ
۷۳	۱۳	کے لکھے گئے	کے زیر اثر لکھے گئے
۷۶	۳	للصنعافی	للصنعانی
۷۶	۵	آجا میں	آجائیں
۷۷	۳	حذری	خدری
۷۷	۵	یدٍ بیدٍ	یداً بیدٍ
۷۷	۱۲	کھجور کے بدلے	کھجور کھجور کے بدلے

Marfat.com

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۸۱	ح س ۸	یقارم	یقادم
۸۲	س ۷	برابر برابر	برابر برابر دست بدست
۸۲	۱۶	حدیث کے فقرے	حدیث کے کسی فقرے
۸۳	ح ۱ س ۲	باب البیوع الربا	باب بیوع الربا
۸۳	ح ۵ س ۲	ہو	وہو
۸۴	ح س ۱	منا	خادمنا
۸۵	س ۱۴ اردو ترجمہ	دو صاع دے	دو صاع دے کر
۸۶	س ۷ اردو ترجمہ	بدلہ	بدل
۸۶	س ۱۲ اردو ترجمہ	برفی	برنی
۸۷	س ۱۷ عربی عبارت	اَ بداً	اَبداً
۸۸	س ۵ "	لاتقَرَبَنَّ	لاتَقْرَبَنَّ
۸۸	۷	الساقاۃ	المساقاۃ
۸۹	۶ اردو ترجمہ	پنی	اپنی
۹۵	۱	سے	اسے
۹۶	ح آخری سطر	الطحاری	الطحاوی
۱۱۳	س ۹	کے اضافہ	کے اضافہ سے
۱۱۳	۹	یا کمی	یا کمی سے
۱۱۴	ح ۱ س ۱	آخیرین	اخیرین
۱۳۱	ح ۲ س ۵	وبعدہا	ومابعدہا
۱۴۲	ح س ۱۴ اردو ترجمہ	اکل لباطل	اکل بالباطل
۱۴۳	ح س ۳ "	گانے والی اجرت	گانے والی کی اجرت
۱۵۴	س ۱۷	اس افادیت۔	اس کی افادیت
۱۵۴	ح س ۲	وہ عربی	وہ جو عربی

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

PRINTED BY THE MANAGER AT THE ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY PRESS
ALIGARH

Marfat.com

49
48
47
46
Klanac
1285
Kalače
Gredani
29
30
31
28
1200
1300
1500

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com