چار مسائل

بینکاری

تکافل

ڈیجیٹل تصویر

کرنسی و ہنڈی

مُرتّب

حضرت مولانا مفتی احمد ممتاز صاحب مدظلہم

تلمیذ رشید

حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی رحمہ اللہ

خلیفہ مجاز

عارف باللہ حضرت اقدس مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب مدظلہم

ناشر

تعمیر معاشرہ جامعہ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم

مدنی کالونی، ہاکس بے روڈ گریکس، ماڑی پور کراچی 0333-2117851

المحتویات

عرض مؤلف	۸
تمہید......بعض غلط فہمیوں کا ازالہ	۱۲
اصطلاحاتِ فقہیہ	۲۵
عقدِ مضاربت اور اس کے بنیادی اصول	۲۸
شرکت اور اس کی اقسام	۳۰
شرکتِ عقد سے متعلق چند بنیادی اور ضروری مسائل	۳۲
استحقاقِ نفع کے اسباب اور وجوہ	۳۴
"مروجہ اسلامی بینکاری کا فقہی و تحقیقی جائزہ"	۳۶
بینک سے متعلق بنیادی مسائل	۳۶
﴿مسئلہ نمبر۱ : بینک میں رقم جمع کروانا اور اس کی فقہی تکییف﴾	۳۶
مضاربہ بنوکیہ کے فساد کی ۶ وجوہ	۳۷
وجہ نمبر۱: کل سرمایہ کا معلوم نہ ہونا	۳۷
وجہ نمبر۲: کل سرمائے کا نقد نہ ہونا اور عروض کی صورت میں اس کی قیمت نہ لگانا	۴۰

وجہ نمبر۳ :کل سرمائے کا حاضر وموجود نہ ہونا	۴۷
وجہ نمبر۴ :شرائط جواز کے بغیر استدانہ (سرمائے سے زیادہ کاروبار) کرنا	۵۰
وجہ نمبر۵: مضارب کا قرض لے کر کاروبار کرنا	۵۵
وجہ نمبر۶ :کل سرمایہ مکمل طور پر مضارب کے حوالے نہ کرنا	۵۸
''عقدِ شرکت بنوکیہ'' کے فساد کی ۶ وجوہ	۶۳
وجہ نمبر۱ :کل سرمائے کا معلوم نہ ہونا	۶۳
وجہ نمبر۲ :کل سرمائے کا نقد نہ ہونا اور عروض ہونے کی صورت میں بازاری قیمت نہ لگانا	۶۴
وجہ نمبر۳ :کل سرمائے کا حاضر وموجود نہ ہونا	۷۰
وجہ نمبر۴ :شرائطِ جواز کے بغیر استدانہ (سرمائے سے زائد کاروبار) کرنا	۷۲
وجہ نمبر۵: شریکِ عمیل کا قرض لے کر مشترک کاروبار کرنا	۷۳
وجہ نمبر۶: بعض شرکاء کا متعین تنخواہ لینا	۷۴
﴿مسئلہ نمبر۲ :کاروبار کا شرعی اصولوں کے مطابق ہونا﴾	۷۵
(۱) کاروبار سرمایہ کے مطابق ہے یا نہیں؟	۷۶
(۲) روزمرہ کے معاملات بھی خلافِ شرع ہیں	۷۷
(۳) نفع ونقصان کی تقسیم کا طریق کار بھی خلافِ شرع ہے	۷۸
ا۔ منافع کی تقسیم کا طریقہ اول	۷۹

۲۔ تقسیم منافع کا طریقہ دوم	۸۱
﴿مسئلہ نمبر۳ : بینک سے کل یا بعض رقم نکلوانا اور اس کی فقہی تکییف﴾	۸۹
فقہی تکییف (بیع) کی حقیقت	۹۰
ویٹ کی وضاحت	۹۱
شرعی متبادل حاضر ہے	۱۰۱
خلافِ شرع شرکت سے بچنے کا شرعی متبادل	۱۰۱
محدود ذمہ داری سے بچنے کا شرعی متبادل	۱۰۶
سیکورٹی ڈپازٹ کا شرعی متبادل	۱۰۶
اجارہ میں خلافِ شرع وعدہ وغیرہ کی خرابی سے بچنے کا شرعی متبادل	۱۰۷
صفقۃ فی صفقۃ وغیرہ خرابی سے بچنے کا شرعی متبادل	۱۰۷
مرابحہ میں خلافِ شرع امور سے بچنے کا شرعی متبادل	۱۰۷
شرکت ختم کرنے کی خرابی کا شرعی متبادل	۱۰۸
بعض ضروری تنبیہات	۱۱۰
شخصِ قانونی کا تصور کس لیے؟	۱۱۰
بینک میں تقسیم ربح کے لیے جدید قانون کے ایجاد کی وجہ اور اس کا رد	۱۱۲
شرکت ومضاربت میں تعیین وتقسیمِ ربح کی تفصیل	۱۱۲
اسلامی نامی بینکوں میں ''یومیہ پیداوار'' کی بنیاد پر منافع کی تقسیم کا طریقہ کار اور اس کا فساد اور رد	۱۱۷

اسلامی نامی بینکوں میں (Monthly Average Balance) کی بنیاد پر منافع کی تقسیم کا طریقہ کار اور اس کا فساد اور رد	۱۴۶
"مروجہ تکافل اور شرعی وقف"	۱۵۴
﴿راجح بنیاد کا تفصیلی جائزہ اور عدمِ جواز کی وجوہ﴾	۱۵۴
وجہ نمبر۱: وقفِ نقود میں تعامل کی شرط	۱۵۵
وقف منقولات میں دوسرے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب	۱۶۳
وجہ نمبر۲: فقط اغنیاء پر وقف جائز نہیں:	۱۷۰
وجہ نمبر۳: پہلے اغنیاء اور پھر فقراء پر وقف کے جواز کی شرط کا نہ ہونا	۱۷۷
وجہ نمبر ۴ : متصدقین یا متضررین (اغنیاء اور فقراء دونوں) کو ابتداء سے موقوف علیہم مان کر ان کے حکم میں غلطی کرنا	۱۷۰
وجہ نمبر۵: قاعدہ "اَلعِبرَةُ فِی العُقُودِ لِلمَعَانِی" کی مخالفت	۱۸۹
قاعدہ فقہیہ کہ "معاملات میں معانی کا اعتبار ہے" کی تفصیل	۱۸۹
وجہ نمبر۶: قاعدہ "اَلاُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" کی مخالفت	۲۰۰
تبرع اور اعطاء کے غیر مؤثر ہونے کی بعض امثلہ	۲۰۲
وجہ نمبر۷: چندہ کی بھیک مانگنا حرام بھی ہے اور لینے والا اس کا مالک بھی نہ ہوگا	۲۰۶
﴿تکافل ایجنٹ کا حکم﴾	۲۱۳
﴿ڈیجیٹل تصویر کی حرمت کی مختصر تفصیل﴾	۲۱۸

امرِ اول : علتِ حرمت پر غور کرنا	۲۱۸
امرِ ثانی: ڈیجیٹل شبیہ کو عکس سمجھنا	۲۲۴
امرِ ثالث: ٹی وی اور ڈیجیٹل تصویر کو تبلیغِ دین کے لیے استعمال کرنا	۲۲۸
اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے ارشادات	۲۲۹
ڈیجیٹل تصویر کا خلاصہ	۲۳۸
کرنسی نوٹ کی فقہی حیثیت	۲۴۶
﴿مختلف ممالک کی کرنسیوں کی حیثیت﴾	۲۵۰
اسبابِ ثلاثہ	۲۵۰
مختلف الجنس ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات	۲۵۲
کاغذ کو کرنسی کی اصل کہنے والوں کے دلائل	۲۵۲
قوتِ خرید یا ثمنیت کو کرنسی کی اصل کہنے والوں کی دلیل اور اس کا جواب	۲۵۸
کتاب ''فقہ البیوع علی المذاہب الاربعۃ'' میں اختلافِ جنس کے چھ اسباب	۲۵۹
حلِ تعارض	۲۶۰
کتاب ''فقه البيوع على المذاهب الاربعة'' کی ایک عبارت پر تبصرہ	۲۶۴
کرنسی سے متعلق دو اشکالات	۲۶۸

﴿عرض مؤلف﴾

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بحمد اللہ تعالیٰ ایک عرصہ سے یہ معمول ہے کہ یہ چار مسائل جو اس وقت آپ کے سامنے ''چار مسائل'' کتاب کی صورت میں موجود ہیں ...... ہر سال متعدد بار علمائے کرام اور بڑے درجات کے طلبہ کو درساً پڑھائے جاتے ہیں، دورانِ درس افادہ اور استفادہ کی صورت کے پیشِ نظر اس میں حذف واضافے کا سلسلہ جاری رہا۔ بحمد اللہ تعالیٰ اب ہر مسئلہ اپنے وسیع عنوان اور جزوی تفصیلات پر محیط پایا جس کو پڑھنے کے بعد بآسانی یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ جائز کیا ہے اور ناجائز کیا ہے؟ اور عدمِ جواز کی وجوہ کیا ہیں؟ گویا یہ مسائل اپنے عنوان سے متعلق رہنمائی کے لیے کافی شافی ہیں اور اب افادۂ عام کے لیے کتابی شکل میں شائع کیے جارہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ بغور وانصاف مطالعہ کرنے والا ضرور محسوس کرے گا کہ یہ طویل تجربات کا نچوڑ ہے اور تیر بہدف اور واضح تحریر ہے۔

گزارش: محترم قارئین سے گزارش ہے کہ ہر مسئلہ کی تحریر میں اگر آپ بآسانی نتیجے پر نہ پہنچ سکیں تو ہمیں ضرور مطلع فرمائیں نیز اگر ممکن ہو تو ان مسائل سے متعلق ہمارے کسی درس میں شرکت کی کوشش کریں ان شاء اللہ العزیز آپ کا دل گواہی دے گا کہ جس طرح اس تحریر کی ابتداء میں بداہت کا دعویٰ کیا گیا ہے، یہ دعویٰ سو فیصد درست ہے۔

اللہ تعالیٰ اس تحریر کو قبول فرما کر اس تحریر کو انتہائی مفید بنادیں۔ آمین

احمد ممتاز

۲۴/محرم الحرام ۱۴۳۸ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نَحمَدُهٗ وَنُصَلِّی عَلٰی رَسُولِهِ الکَرِیم . اَمَّا بَعدُ! فَأَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیطٰنِ الرَّجِیمِ بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیم.

یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَأكُلُوا أَموَالَكُم بَینَكُم بِالبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُم وَلَا تَقتُلُوا أَنفُسَكُم إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُم رَحِیمًا. وَمَن یَّفعَل ذٰلِكَ عُدوَانًا وَّظُلمًا فَسَوفَ نُصلِیهِ نَارًا وَّكَانَ ذٰلِكَ عَلَی اللّٰهِ یَسِیرًا. إِن تَجتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنهَونَ عَنهُ نُكَفِّر عَنكُم سَیِّئَاتِكُم وَنُدخِلكُم مُّدخَلًا كَرِیمًا.[النساء: ۲۹، ۳۰، ۳۱]

ترجمہ: اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال کو ناحق (یعنی غیر مباح طور پر مت کھاؤ لیکن (مباح طور پر ہو مثلاً) کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے واقع ہو (بشرطیکہ اس میں اور بھی شرائطِ شرعیہ ہوں) تو مضائقہ نہیں اور تم ایک دوسرے کو قتل بھی مت کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ تم پر بڑے مہربان ہیں۔ اور جو شخص ایسا فعل کرے گا اور اس طور پر کہ حد سے گزر جائے اور اس طور پر کہ ظلم کرے تو ہم عنقریب اس کو آگ میں داخل کریں گے اور یہ امر اللہ تعالیٰ کو آسان ہے۔ جن کاموں سے تم کو منع کیا جاتا ہے ان میں جو بھاری کام ہیں اگر تم ان سے بچتے رہو تو ہم تمہاری خفیف برائیاں تم سے دور فرمادیں گے اور ہم تم کو ایک معزز جگہ میں داخل کردیں گے۔ (بیان القرآن)

تفسیر: مطلب یہ ہے کہ کسی کو کسی کا مال ناحق کھالینا مثلاً جھوٹ بول کر یا دغابازی سے یا چوری سے ہرگز درست نہیں، ہاں! اگر سوداگری یعنی بیع وشراء کرو تم باہمی رضامندی سے تو اس میں کچھ حرج نہیں اس مال کو کھالو۔ جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ جائز طریقے سے لینے کی ممانعت نہیں جو مال کو ترک کرنا تم پر دشوار ہو................یعنی اور جو کوئی ظلم اور زیادتی سے باز نہ آئے بلکہ ناحق اوروں کا مال کھائے یا ظلماً کسی کو قتل

کر ڈالے تو اس کا ٹھکانہ دوزخ ہے اور ایسے ظالموں کو آگ میں ڈال دینا خدا تعالیٰ کو دشوار نہیں بلکہ سہل اور آسان ہے تو اب کوئی یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ ہم تو مسلمان ہیں دوزخ میں کیسے جا سکتے ہیں، اللہ تعالیٰ مالک ومختار ہے اس کو عدل وانصاف سے کون چیز روک سکتی ہے۔ پہلی آیت میں مذکور تھا کہ جو کوئی ظلماً کسی کے مال یا جان کو نقصان پہنچائے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس سے معلوم ہو گیا تھا کہ حق تعالیٰ کی نافرمانی بندہ کے لیے موجبِ عذاب ہے، اب اس آیت میں گناہوں سے بچنے کی ترغیب اور گناہوں سے اجتناب کرنے پر وعدۂ مغفرت اور جنت کی توقع اور طمع دلائی جاتی ہے تاکہ اس کو معلوم کر کے ہر ایک آدمی گناہوں سے احتراز کرنے میں کوشش کرے اور معلوم ہو جائے کہ جو کبیرہ گناہ مثلاً کسی کا مال غصب یا سرقہ کرنیا کسی کو ظلماً قتل کرنے سے بچ گیا جن کا ذکر ابھی گزرا تو اس کے وہ تمام صغائر گناہ بخشے جائیں گے جن کا مرتکب بغرضِ تحصیل و تکمیلِ سرقہ اور قتل ہوا تھا۔ (تفسیر عثمانی ۱/ ۳۹۱، ط: دارالاشاعت)

وَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ : أَلَا لَا تَظْلِمُوْا أَلَا لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ اِلَّا بِطِيْبِ نَفْسٍ مِّنْهُ. رواه البيهقى فى شعب الايمان و الدارقطنى فى المجتبى. (المشكوة ، ص: ۲۵۵ ،ط:قديمى)

”خبر دار! کسی پر ظلم مت کیا کرو، خبر دار! کسی آدمی کا مال اس کے دل کی خوشی کے بغیر ہڑپ کرنا حلال نہیں“۔

وَعَنْ عَمْرِو بنِ عَوفِ الْمُزَنِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قال : اَلصُّلحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا صُلحاً حَرَّمَ حَلالاً أَوْ أَحَلَّ حَراماً وَالْمُسلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِم إِلَّا شَرطاً حَرَّمَ حَلالاً أَوْ أَحَلَّ حَراماً. رواه الترمذى وابن ماجه وأبو داود. (المشكوة ، ص: ۲۵۳ ،ط:قديمى)

حضرت عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ عنہ نبی کریم ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے

فرمایا: مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے، ہاں وہ صلح جائز نہیں جو حلال چیز کو حرام یا حرام چیز کو حلال کردے اور مسلمان اپنی شرطوں پر (قائم رہنے والے) ہیں۔ ہاں اس شرط کی پابندی جائز نہیں جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کردے۔

وَ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: اَلحَلالُ بَيِّنٌ وَّالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَ بَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهٖ وَ عِرْضِهٖ وَ مَن وَّقَعَ فِي الشُّبهَاتِ وَقَعَ فِي الحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرعٰى حَولَ الحِمٰى يُوشِكُ أَن يَّرتَعَ فِيهِ أَلا وَ إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلا وَ إِنَّ حِمَى اللّٰهِ مَحَارِمُهٗ أَلا وَ إِنَّ فِي الجَسَدِ مُضغَةً إِذَا صَلُحَت صَلُحَ الجَسَدُ كُلُّهٗ وَ إِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهٗ أَلا وَ هِيَ القَلْبُ. متفق عليه. (المشكوة، ص: ۲۴۱، ط: قديمى)

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حلال ظاہر ہے اور حرام (بھی) ظاہر ہے اور ان دونوں کے درمیان مشتبہ چیزیں ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے، لہٰذا جس شخص نے مشتبہ چیزوں سے پرہیز کیا اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو پاک و محفوظ کردیا (یعنی مشتبہ چیزوں سے بچنے والے کے نہ تو دین میں کسی خرابی کا خوف رہے گا اور نہ کوئی اس پر طعن و تشنیع کرے گا) اور جو شخص مشتبہ چیزوں میں مبتلا ہوا وہ حرام میں مبتلا ہوگیا اور اس کی مثال اس چرواہے کی سی ہے جو ممنوعہ چراگاہ کی مینڈ (کنارے) پر چراتا ہے اور ہر وقت اس کا امکان رہتا ہے کہ اس کے جانور اس ممنوعہ چراگاہ میں گھس کر چرنے لگیں، جان لو! ہر بادشاہ کی ممنوعہ چراگاہ ہوتی ہے، اور یاد رکھو! اللہ تعالیٰ کی ممنوعہ چراگاہ حرام چیزیں ہیں اور اس بات کو بھی ملحوظ رکھو کہ انسان کے جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے جب وہ درست حالت میں رہتا ہے (یعنی جب وہ ایمان و عرفان اور یقین کے نور سے منور رہتا ہے) تو (اعمال خیر اور حسن اخلاق و احوال کی وجہ سے) پورا جسم درست حالت میں رہتا ہے اور جب اس ٹکڑے میں بگاڑ پیدا ہوجاتا ہے تو پورا جسم بگڑ جاتا ہے، یاد رکھو! گوشت کا وہ ٹکڑا دل ہے“۔

"تمہید"

﴿بعض غلط فہمیوں کا ازالہ﴾

﴿۱﴾ کسی نامور شخصیت کی رائے اور تحقیق کو محض اس کی شخصیت کی بناء پر مدلل رائے اور تحقیق پر ترجیح دینا :

آج کل عام ذہن یہ ہے کہ اگر کسی نامور اور مشہور شخصیت کی ایسی رائے اور تحقیق (جو بلا دلیل ہو یا مرجوح اور شاذ اقوال کی مرہونِ منت ہو) کے خلاف کوئی تحریراً یا تقریراً ایسی رائے اور تحقیق پیش کرے جو مدلل ہو اور اقوالِ راجحہ پر مبنی ہو تو نہ تو اس مدلل رائے اور تحقیق کو سنا جائے اور نہ ہی اس کو قبول کیا جائے، حالانکہ یہ ذہنیت خلافِ اصول ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کسی شخصیت کی شہرت کی وجہ سے مدلل بات کے رد کرنے کو ناجائز، جہلِ عظیم، احکامِ شرعیہ کو ٹھکرانے میں تہوّر اور دیدہ دلیری و بے باکی کہا ہے۔

کسی کی رائے اور تحقیق کے راجح اور معمول بہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ رائے اور تحقیق قوی دلائل اور اقوالِ راجحہ پر مبنی ہو، محض قائل کے عظیم المرتبہ ہونے یا اس کی شہرت اور علمی مقام سے اس کی رائے اور تحقیق کو ہرگز ہرگز راجح نہیں کہا جاسکتا۔

مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے ارشاد، امتی کو رسول اللہ ﷺ کے فرمان اور مقلد کو مجتہد کے اجتہاد میں چوں و چرا کا نہ حق حاصل ہے اور نہ ہی جائز، البتہ غیر مجتہد عالم کی رائے اور تحقیق پر علماء کو کلام کا حق حاصل ہے اور جہاں کسی عالم کی رائے اور تحقیق کے خلاف دوسرے ہم عصر علماء نے کلام کیا ہو وہاں علماء کے لیے فریقین کے دلائل میں غور کیے بغیر

آنکھیں بند کر کے شخصیت اور شہرت کی وجہ سے کسی کی رائے اور تحقیق کو راجح قرار دینا اور عمل کرنا جائز نہیں۔ ایسی صورت میں علمائے عصر پر لازم ہے کہ دلائل میں خالی الذہن ہو کر سنجیدگی اور انصاف سے غور کریں اور جو رائے اور تحقیق دلائل اور اقوالِ راجحہ پر مبنی ہو، اسے قبول کریں اگرچہ وہ مدلل رائے اور تحقیق کسی غیر معروف اور چھوٹے درجے کے عالم کی طرف منسوب کیوں نہ ہو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تو ان جبال العلم والفقہ جو آپ کے ہم عصر بھی نہ تھے بلکہ صدیوں پہلے گزرے تھے، کی وہ رائے اور تحقیق جو دلیل پر مبنی نہ تھی، پر بھی کلام کر کے اس کو رد کیا ہے اور حضرات علمائے کرام اور محققین رحمہم اللہ تعالیٰ نے آپ کے اس کلام اور رد کو بنظرِ استحسان دیکھ کر قبول کیا ہے۔ کسی ایک معتبر عالم کا حوالہ پیش نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس صنیع اور طرزِ عمل پر اعتراض کر کے کہا ہو کہ ان متقدمین کی شہرت اور مرتبہ کی وجہ سے ہم علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مدلل تحقیق کو رد کرتے ہیں، جبکہ آج یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ ہم عصر، شہرت یافتہ عالمِ دین کی اس رائے اور تحقیق جو بلا دلیل ہو یا کمزور دلائل اور اقوالِ مرجوحہ پر مبنی ہو، کے خلاف بھی کسی عالمِ دین کو مدلل رائے اور تحقیق پیش کرنے کا حق نہ مانا جاتا ہے، نہ اسے سنا جاتا ہے۔

علمائے کرام سے گزارش ہے کہ اس سوچ اور باطل نظریہ سے توبہ کر کے فریقین کے دلائل میں انصاف سے غور کر کے مدلل تحقیق کو قبول کیجیے اور ذیل میں علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ''شرح عقود رسم المفتی'' میں بیان کردہ باتوں کو بار بار پڑھیے، ان شاء اللہ تعالیٰ ذہن کی خوب صفائی ہو جائے گی۔

ے شاید کہ اتر جائے تیرے دل میں میری بات

(۱) علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں : ’’ایک مرتبہ وقف سے متعلق میں نے ایک فتویٰ دیا جو مذہب کی عام کتابوں کے موافق تھا، اس مسئلہ میں عمدۃ المتأ خرین’’علامہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ‘‘(صاحب الدر المختار) پر معاملہ مشتبہ ہوگیا ہے، انہوں نے’’درمختار‘‘میں اس مسئلہ کو خلافِ صواب ذکر فرمایا ہے، میرا وہ فتویٰ ملک کے بعض مفتیان کے ہاتھ لگ گیا، انہوں نے اس کی پشت پر میرے فتویٰ کے خلاف اور’’درِمختار‘‘کے مطابق فتویٰ لکھا اور بعض نے تو یہ بھی لکھا کہ’’علائی‘‘اور ’’درمختار‘‘میں جس طرح مسئلہ ہے وہی’’معمول بہا‘‘ہے کیوں کہ وہ متاخرین میں عمدہ اور معتمد علیہ ہیں، نیز یہ بھی لکھا کہ’’اگر تمہارے پاس اس کے خلاف دلیل بھی ہے تو بھی ہم اس کو قبول نہیں کریں گے‘‘۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:’’دیکھا آپ نے یہ جہلِ عظیم، احکامِ شرعیہ کو ٹھکرانے میں تہوّر اور دیدہ دلیری و بے باکی اور کتابوں کی طرف مراجعت کیے بغیر اور علم کے بغیر فتویٰ نویسی پر اقدام! کاش ان صاحبوں نے علامہ ابراہیم حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ کا’’درمختار‘‘ کا حاشیہ ہی دیکھ لیا ہوتا کیوں کہ وہ ان کو بآسانی دستیاب ہوسکتا تھا، حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر تنبیہ کی ہے کہ علائی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو لکھا ہے وہ مسئلہ کی صحیح تعبیر نہیں‘‘۔

قَالَ العَلَّامَةُ ابنُ عَابِدِین رحمه الله تعالیٰ : وَقَد کُنتُ مرَّةً اَفتَیتُ بِمسألةٍ فِی الوَقفِ مُوافِقًا لِمَا هُوَ المَسطُورُ فِی عَامَّةِ الکُتُبِ وَقَدِ اشتُبَهَ فِیهَا الامرُ عَلَی الشَّیخِ عَلاءِ الدِّینِ الحَصکَفِیِّ عُمدةِ المُتَاخِّرِینَ فَذَکَرَ فی الدُّرِّ المُختَارِ عَلٰی خِلافِ الصَّوَابِ فَوَقَعَ جَوَابِی الَّذِی اَفتَیتُ بِهٖ بِیَدِ جَمَاعَةٍ مِّن مُّفتِی البِلَادِ ، کَتَبُوا فِی ظَهرِهٖ بِخِلافِ مَا

اَفتَیتُ بِہٖ مُوافِقِینَ لِمَا وَقَعَ فِی الدُّرِّ المُختَارِ وَزَادَ بَعضُ ھٰؤُلاءِ المُفتِینَ : اِنَّ ھٰذَا الَّذِی فِی العَلَائِیِّ ھُو الَّذِی عَلَیہِ العَمَلُ لِاَنَّہ عُمدَۃُ المُتَاخِّرِینَ وِاَنَّہ اِنْ کَانَ عِندَکُم خِلَافُہ لَانَقبَلُ مَنکُم فَانظُرُ اِلٰی ھٰذَا الجَھلِ العَظِیمِ وَالتَّھوُّرِ فِی الاَحکَامِ الشَّرعِیَّۃِ وَالاِقْدَامِ عَلَی الفُتیَا بِدُونِ عِلمٍ وَّ بِدُونِ مُرَاجعَۃٍ . وَلَیتَ ھٰذَا الْقَائِلَ رَاجعَ حَاشِیَۃَ العَلَّامَۃِ الشَّیخِ اِبرَاھِیمَ الْحلَبِیِّ عَلَی الدُّرِّ المُختَارِ فَاِنَّہٗ اَقرَبُ مَایکُونُ اِلَیہِ فَقَدُ نَبَّہَ فِیھَا عَلٰی اَنَّہٗ مَا وَقَعَ لِلْعَلَائِیِّ خَطأٌ فِی التَّعبِیرِ.

(شرح عقود رسم المفتی ،ص : ۷۱،ط: البشریٰ)

دیکھیے ! علامہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کو خود علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ ’’عمدۃ المتاخرین‘‘ فرماتے ہیں، پھر بھی ان کی غیر مدلل اور خلافِ صواب رائے پر جمود، اور صحیح اور مدلل بات کے انکار کو جہلِ عظیم اور احکامِ شرعیہ کو ٹھکرانے میں تہوّر اور دیدہ دلیری وبے باکی فرمارہے ہیں!

واضح رہے کہ علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات ۱۰۸۸ھ میں ہوئی یعنی علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ گیارہویں صدی کے فقیہ ہیں، جبکہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ولادت ۱۱۹۸ھ میں اور وفات ۱۲۵۲ھ میں ہوئی، گویا آپ تیرہویں صدی کے فقیہ ہیں اور دونوں میں ۱۶۴ سال (تقریباً دوصدی) کا فاصلہ ہے یعنی علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ جو عمدۃ المتاخرین ہیں، ۱۶۴ سال پہلے گزرے ہیں، پھر بھی علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے آپ رحمہ اللہ تعالیٰ کی غیر مدلل اور خلافِ صواب تحقیق کو قبول نہیں کیا۔

کیا آج کی کوئی نامور شخصیت ،اور فقیہ علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ (جو عمدۃ المتاخرین مانے گئے ہیں) سے بھی اونچے درجے کے ہیں کہ ان کی تحقیق اور رائے پر کلام کرنا ناجائز، گستاخی اور ناقابلِ سماعت سمجھا جائے؟

(۲) علامہ ابنِ کمال پاشا رحمہ اللہ تعالیٰ جو کہ علمائے احناف رحمہم اللہ تعالیٰ میں بڑے پائے کے محدث اور فقیہ تھے، انہوں نے شراحِ ہدایہ پر رد کرتے ہوئے یہ تحقیق پیش کی کہ ''ظاہر الروایہ'' اور ''روایۃ الاصول'' میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ''ظاہر الروایہ'' عام مطلق ہے اور ''روایۃ الاصول'' خاص مطلق ہے۔ یعنی ہر ''روایۃ الاصول''...... ''ظاہر الروایہ'' ہے لیکن ہر ''ظاہر الروایہ''...... ''روایۃ الاصول'' نہیں۔ کیونکہ ''روایۃ الاصول'' کتبِ ستّہ کے ساتھ خاص ہے ''اور ظاہر الروایہ''...... ''نوادر'' کی روایات کو بھی کہتے ہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''شرح عقود رسم المفتی''میں ابنِ کمال پاشا رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا ضعف بتا کر ان کی تحقیق کو رد کیا ہے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شرح عقود رسم المفتی، ص:۲۲)

تنبیہ : علامہ ابنِ کمال پاشا رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات ۹۴۰ھ میں ہوئی اور علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ولادت ۱۱۹۸ھ میں ہوئی، یعنی دونوں میں ڈھائی صدی سے زیادہ فرق ہے، پھر بھی علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کے علمی مقام و مرتبے اور قدامت کی پرواکیے بغیر ان کی تحقیق کو دلائل کی روشنی میں پرکھ کر رد فرمایا ہے اور کسی نے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ یہ کیا ظلم کر دیا کہ اتنے بڑے مشہور فقیہ اور متقدم کی تحقیق کو رد کیا جا رہا ہے جبکہ آج معاصر کی تحقیق کے رد پر شور مچ جاتا ہے۔

سوچیے تو سہی! ہم علمی میدان اور اس کے آداب اور تحقیقات پر غور کے طور طریقوں سے کتنے نابلد ہیں؟

کیا عصر حاضر کے نامور علمائے کرام کا مقام اور فقہ میں درجہ علامہ ابن کمال پاشا رحمہ اللہ تعالیٰ جو حنفی فقیہ اور محدثِ کبیر ہیں، سے بھی بڑھا ہوا ہے؟ کہ ان کی رائے کے

خلاف کچھ بھی سننے سے انکار کیا جائے؟ اور براہینِ قاطعہ بدیہیہ دیکھنے اور ان پر غور کرنے کے لیے کسی بھی صورت میں آمادہ نہ ہوں؟

الحاصل! واضح رہے کہ قرآن وحدیث یا کسی مجتہد کی بات کو تو بلا دلیل اور بغیر حکمت جانے قبول کیا جائے گا لیکن ان کے علاوہ بڑے سے بڑا عالم ہی کیوں نہ ہو، ان کی بات کو بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جا سکتا خصوصاً جبکہ وہ بات بدیہی طور پر دلائلِ شرعیہ کے خلاف ہو یا ضعیف اور مرجوح اقوال پر مبنی ہو۔

۲ کسی شخصیت کے قول کی تضعیف سے اس کے قائل اور شخصیت کی تضعیف ہرگز لازم نہیں آتی:

چنانچہ حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالی کے اختلافی اقوال اس پر واضح دلیل ہیں۔ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ، شوافع، حنابلہ اور مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال کی تضعیف بھی ثابت کرتے ہیں اور اس کے باوجود ان حضرات کی عظمت واحترام میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوتی اور نہ کوئی اس سے ان حضرات کو ضعیف سمجھتا ہے۔

مفتی اعظم حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

> عظمت کا قائل ہونا الگ چیز ہے اور رائے مختلف ہونا اور چیز ہے، قول کی تضعیف سے قائل کی تضعیف نہیں ہوتی، ہم حدیث کی مباحث میں بہت سے اقوال کی تضعیف کرتے ہیں مگر ان کے قائلین کی عظمت ہمارے قلوب سے محو نہیں ہوسکتی، اسی طرح ایک وقت امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کو "منتحل الحدیث" کہتے ہیں تو دوسرے وقت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی پیشانی پر بوسہ دے کر عرض کرتے ہیں:
>
> دَعْنِی اُقَبِّلُ رِجْلَیْکَ یَا اُسْتَاذَ الاُسْتَاذِین وَیَا سَیِّدَ الْمُحَدِّثِین وَیَاطَبِیبَ الحَدِیثِ فِی عِلَلِه. (ارشاد القاری الی صحیح البخاری، ص:۳۶)

چونکہ عوام اور سطحی ذہن کے علماء اس اصل سے واقف نہیں اس لیے جس شخصیت کی رائے کی مخالفت کی جاتی ہے وہ خود بھی اور اس کے حواری اور حمایتی بھی عوام الناس کے ذہنوں میں مخالفین کی نفرت ڈالنے کے لیے یہ کہتے رہتے ہیں کہ فلاں اکابر کے خلاف ہے، فلاں کے دل میں اکابر کی عظمت نہیں، فلاں اکابر کے خلاف لکھتا اور بولتا رہتا ہے۔ اگر یہ لوگ ایسا دیدہ ودانستہ کرتے ہیں تو درخواست ہے کہ اس روش سے توبہ کرنی چاہیے اور اگر غلط فہمی میں مبتلا ہیں تو اس تحریر اور حقائق سے غلط فہمی کو دور کرنا چاہیے۔

﴿۳﴾ راجح قول پر عمل کرنا اور فتویٰ دینا واجب ہے اور راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر عمل کرنا اور فتویٰ دینا اتباعِ ہویٰ اور حرام ہے اتفاقاً و اجماعاً۔

حوالہ جات ملاحظہ ہوں:

(۱) وَاعْلَمْ بِاَنَّ الْوَاجِبَ اتِّبَاعُ مَا تَرْجِيحُهُ عَنْ اَهْلِهِ قَدْ عُلِمَا.

(شرح عقود رسم المفتی ص: ۷)

اس شعر میں ''الواجب'' کا لفظ بتا رہا ہے کہ راجح قول پر عمل اور فتویٰ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ جب راجح پر واجب ہے تو اس کے خلاف مرجوح پر حرام ہوگا۔

(۲) وَقَدْ نَقَلُوا الاِجْمَاعَ عَلٰى ذٰلِكَ فِي الفَتَاوٰى الكُبْرٰى لِلْمُحَقِّقِ ابْنِ حَجَرٍ الْمَكِّيِّ : قَالَ فِي زَوَائِدِ الرَّوْضَةِ اِنَّهُ لَايَجُوْزُ لِلْمُفْتِي وَالعَامِلِ اَن يُّفْتِيَ اَو يَعمَلَ بِمَا شَاءَ مِنَ القَولَينِ اَوِ الوَجهَينِ مِن غَيرِ نَظَرٍ وَهٰذَا لَاخِلَافَ فِيهِ وَسَبَقَهُ اِلٰى حِكَايَةِ الاِجْمَاعِ فِيهِمَا ابْنُ الصَّلَاحِ وَالبَاجِي مِنَ المَالِكِيَّةِ فِي المُفتِي وَكَلَامُ القَرَّافِي دَالٌّ عَلٰى اَنَّ الْمُجتَهِدَ وَالْمُقَلِّدَ لَايَحِلُّ لَهُمَا الحُكمُ وَالافتَاءُ بِغَيرِ الرَّاجِحِ اِنَّهُ اتِّبَاعٌ لِلهَوٰى وَهُوَ حَرَامٌ اِجمَاعًا. (شرح عقود رسم المفتی، ص: ۸)

دیکھیے! اس عبارت میں ترجیح میں غور کیے بغیر فتویٰ اور عمل کو اتفاقاً ناجائز کہا ہے اور مرجوح پر فتویٰ دینے کو ''اتباعِ ہویٰ'' اور ''نفس پرستی'' کہہ کر بالاجماع حرام قرار دیا ہے۔

(۳) علامہ قاسم ابن قطلو بغار حمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں:

سَمِعتُ مِن لَفظِ بَعضِ القُضَاةِ: هَل ثَمَّ حَجرٌ؟ فَقُلتُ: نَعَمْ! اِتِّبَاعُ الهَوٰى حَرَامٌ وَالمَرجُوحُ فِي مُقَابَلَةِ الرَّاجِحِ بِمَنزِلَةِ العَدَمِ وَالتَّرجِيحُ بِغَيرِ مُرَجِّحٍ فِي المُتَقَابِلَاتِ مَمنُوعٌ. (شرح عقود ص: ۸)

دیکھیے! محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کے شاگردِ رشید علامہ قاسم بن قطلو بغا رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس کو ''اتباعِ ہویٰ'' قرار دے کر حرام فرمایا ہے۔

(۴) وَقَالَ فِي كِتَابِ الأُصُولِ لِلْيَعْمُرِي: مَن لَّم يَطَّلِعْ عَلَى المَشهُورِ مِنَ الرِّوَايَتَينِ اَوِ القَولَينِ فَلَيسَ لَهُ التَّشَهِّي وَالحكمُ بِمَا شَاءَ مِنهُمَا مِن غَيرِ نَظَرٍ فِي التَّرجِيحِ. (شرح عقود ص: ۸)

روایتِ مشہورہ، راجحہ پر عدمِ اطلاع کی صورت میں ترجیح میں غور کیے بغیر عمل اور فتویٰ کو ''تشہی'' (خواہشاتِ نفس پر چلنا) کہا گیا ہے تو جب راجح اور مرجوح دونوں معلوم ہوں لیکن راجح سے مجوزہ مقصد حاصل نہ ہوتا ہو اس لیے اس کو چھوڑ کر مرجوح کو معمول بہ بنایا جائے تو اس صورت کا کیا حکم ہوگا؟

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے سچ فرمایا ہے کہ ''تم اس زمانے میں ہو کہ خواہشات علم کے تابع ہیں، عنقریب تم پر ایسا زمانہ آنے والا ہے جس میں علم خواہشات کے تابع ہوگا''۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ افسوس سے فرمایا کرتے تھے کہ ''لوگوں نے علم (یقینی دلائل اور واضح باتوں) کو چھوڑا اور غرائب (ناآشنا باتوں اور مجہول وکمزور دلائل) میں

پڑ گئے۔ ہائے! ان میں علم کتنا کم ہے‘‘؟

حضرت امام مالک بن انس رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتنی عجیب بات ارشاد فرمائی ہے کہ ’’(ایک زمانہ ایسا تھا کہ) لوگ حلال وحرام سے خوب واقف تھے، وہ مستحبات اور مکروہات معلوم کر کے اہتمام کرنے والے تھے یعنی ان کے سامنے حلال وحرام خوب ظاہر تھا، حرام سے بچنے کے ساتھ ساتھ مکروہات سے بھی بچتے تھے اور حلال کے اہتمام کے ساتھ ساتھ مستحبات کا خیال بھی رکھتے تھے جبکہ تم صرف یہی پوچھتے ہو کہ حلال ہے یا حرام؟‘‘ گویا مستحب اور مکروہ کا اہتمام ہی نہیں۔

الحاصل! وہ لوگ اس معاملے میں تم سے بہت آگے تھے۔

وَقَالَ الاِمَامُ الغَزَالِیُّ رحمه الله تعالیٰ : وَلَقَدْ صَدَقَ ابْنُ مَسْعُودٍ رضی اللہ عنہ حَیثُ قَالَ: اَنتُمُ الیَومَ فِی زَمَانِ الْھَوٰی فِیهِ تَابِعٌ لِلْعِلمِ وَسَیأْتِی عَلَیکُم زَمَانٌ یَکُونُ العِلْمُ فِیهِ تَابِعاً لِلْھَوٰی وَقَد کَانَ أَحمَدُ بْنُ حَنبَلٍ یَّقُولُ : تَرَکُوا العِلمَ وَأَقبَلُوا عَلَی الغَرَائِبِ مَا أَقَلَّ العلمَ فِیهِم وَاللّٰهُ المُستَعَانُ وَقَالَ مَالِکُ بْنُ أَنَسٍ رَحِمَهُ اللّٰه تعالیٰ: لَم تَکُنِ النَّاسُ فِیمَا مَضٰی یَسأَلُونَ عَنْ هٰذِهِ الأُمُورِ کَمَا یَسأَلُ النَّاسُ الیَومَ وَلَم یَکُنِ العُلَمَاءُ یَقُولُونَ حَرَامٌ وَّلا حَلَالٌ وَّلکن أَدرَکتُهُم یَقُولُونَ مُستَحَبٌّ وَّمَکرُوهٌ وَمَعنَاهُ أَنَّهُم کَانُوا یَنظُرُونَ فِی دَقَائِقِ الکَرَاهَةِ وَالاِستِحبَابِ فَأَمَّا الحَرَامُ فَکَانَ فُحشُهُ ظَاهِراً. (احیاء العلوم ۱/۱۱۷، ط:قدیمی)

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں:

’’حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: کہ تم لوگ ایسے زمانے میں ہو کہ اس وقت خواہشات علم کے تابع ہیں لیکن عنقریب ایک ایسا زمانہ آنے والا ہے کہ علم خواہشات کے تابع ہوگا یعنی جن چیزوں کو اپنا دل چاہے گا وہی علوم سے ثابت کی جائیں گی‘‘۔ (فضائلِ صدقات، ص:۴۹۵)

تنبیہ: یاد رکھیے کہ شخصی اور نجی ضرورت اس سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا مضطر (مجبور) اور ضرورت مند شخص کے لیے بوقتِ اضطرار (مجبوری) اور ضرورت، ضعیف اور مرجوح قول پر عمل کی گنجائش ہے، اسی طرح مفتی کے لیے بھی گنجائش ہے کہ ایسے شخص کو ضعیف اور مرجوح قول پر فتوی دے کر عمل کی گنجائش دے، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا يَجُوزُ بِالضَّعِيفِ العَمَلُ وَلَا بِهٖ يُجَابُ مَن جَاءَ يَسئَلُ
اِلَّا لِعَامِلٍ لَهٗ ضَرُورَة اَو مَن لَّهٗ مَعرِفَةٌ مَّشهُورَة

وَقَد ذَكَرَ صَاحِبُ البَحرِ فِي الحَيضِ فِي بَحثِ اَلوَانِ الدِّمَاءِ اَقوَالاً ضَعِيفَةً ثُمَّ قَالَ: وَفِي المِعرَاجِ عَن فَخرِ الاَئِمَّةِ: لَو اَفتٰى مُفتٍ بِشَيءٍ مِّن هٰذِهِ الاَقوَالِ فِي مَوَاضِعِ الضَّرُورَةِ طَلَبًا لِلتَّيسِيرِ كَانَ حَسَنًا وَبِهٖ عُلِمَ اَنَّ المُضطَرَّ لَهُ العَمَلُ بِذٰلِكَ لِنَفسِهٖ كَمَا قُلنَا وَاَنَّ المُفتِيَ لَهُ الاِفتَاءُ بِهٖ لِلمُضطَرِّ فَمَا مَرَّ مِن اَنَّهٗ لَيسَ لَهُ العَمَلُ بِالضَّعِيفِ وَالاِفتَاءُ بِه، مَحمُولٌ عَلٰى غَيرِ مَوضِعِ الضَّرُورَةِ كَمَا عَلِمتَهٗ مِن مَّجمُوعِ مَا قَرَّرنَاهُ والله تعالى اعلم. (شرح عقود رسم المفتي، ص: ۸۴، ۸۷، ط: البشری)

﴿۴﴾ جدید مسائل کو سمجھنے کے لیے عصری علوم میں مہارت ضروری نہیں:

آج کل طُرفہ تماشا یہ بھی ہے کہ لوگ بلکہ علماء تک مسائلِ شرعیہ کے احکام کو سمجھنے اور بتانے کے لیے عصری فنون خصوصاً انگریزی دانی، مغربی معاشیات اور بینکنگ میں مہارت کو ضروری سمجھنے لگے ہیں جبکہ جدید معاملات کے مسائل کو سمجھنے کے لیے انگریزی دان، ماہرِ معاشیات یا ماہرِ بینکنگ ہونا ہرگز ضروری نہیں بلکہ محض فقہی مسائل سے

واقفیت بھی کافی ہے۔قرونِ مشہود لہا بالخیر سے لے کر ماضی قریب تک کے تمام علماء اس حقیقت پر متفق چلے آرہے ہیں،خود مفتی تقی عثمانی صاحب زید مجدہم نے بھی اپنی کتاب غیر سودی بینکاری میں اسی حقیقت کو لکھا ہے،چنانچہ تحریر فرماتے ہیں :

> ''واقعہ یہ ہے کہ فقہی مسائل چاہے معاشی یا مالی معاملات سے متعلق ہوں ان کا شرعی حکم جاننے یا بتانے کے لیے ایک مفتی کا نہ ماہرِ معاشیات ہونا ضروری ہے، نہ بینکنگ کا ماہر ہونا اور نہ انگریزی زبان سے واقف ہونا،البتہ ایک بات جس طرح دوسرے مسائل میں ضروری ہے ان مسائل میں بھی ناگزیر ہے اور وہ یہ کہ جس بات پر وہ کوئی حکم لگا رہا ہے اس کی صحیح صورتِ مسئلہ اسے پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہو کیونکہ فتوی کا حکم اسی صورت پر لگتا ہے اور''**الحکم علی الشیء فرع عن تصورہ**''اگر کسی مفتی کے سامنے غلط صورتِ واقعہ بیان کی جائے تو یقیناً اس کا فتوی اسی غلط صورت کے متعلق ہوگا جو نفس الامر کے مطابق نہیں ہوگا''۔(غیر سودی بینکاری،ص:۵۵)

کاش متأثرینِ جدیدیت بھی اس اتفاقی حقیقت کو مان کر اپنے نظریات و خیالات کو اسلاف کے متفقہ نظریات کے مطابق بنا لیتے !!!!!

۵ خلاف اور اختلاف میں فرق: اگر کسی مسئلہ میں مختلف اقوال دلائل پر مبنی ہوں تو اس صورت میں علمی میدان میں کہا جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں''اختلاف'' ہے جو کہ جائز اور محمود ہے اور اگر دلائل پر مبنی نہیں تو اس کو''خلاف'' کہا جاتا ہے،جو کہ مذموم اور برا ہے۔دوسری صورت کے اختیار کرنے والے کو کہا جائے گا کہ اس نے اس مسئلہ کی اتفاقی حقیقت کے خلاف کیا ہے،یہ کہنا کہ اس مسئلہ میں فلاں کا اختلاف ہے یا یہ اختلافی مسئلہ ہے،صحیح نہیں۔

اسی طرح راجح کے مقابلہ میں مرجوح قول بھی ''خلاف'' ہوتا ہے لہٰذا جو مرجوح قول کے مطابق فتویٰ اور حکم بتاتا ہے اس کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ اس نے اتفاقی حقیقت کے خلاف کیا ہے، اس صورت میں بھی یہ کہنا کہ اس مسئلہ میں فلاں کا ''اختلاف'' ہے یا یہ اختلافی مسئلہ ہے، صحیح نہیں۔

''کشاف اصطلاحات الفنون'' میں اختلاف اور خلاف کے اس فرق کو بایں الفاظ واضح کیا گیا ہے:

اَلاخْتِلَافُ لُغَةً ضِدُّ الاتِّفَاقِ قَالَ بَعضُ العُلَمَاءِ :اِنَّ الِاختِلَافَ يُستَعمَلُ فِی قَولٍ بُنِیَ عَلَى الدَّلِيلِ وَالخِلَافُ فِيمَا لَا دَلِيلَ عَلَيهِ كَمَا فِی بَعضِ حَوَاشِی الارْشَادِ وَيُؤَيِّدُهُ مَافِی غَايَةِ التَّحقِيقِ مِنهُ اِنَّ الْقَولَ الْمَرجُوحَ فِی مُقَابَلَةِ الرَّاجِحِ يُقَالُ لَهُ خِلَافٌ لَا اختِلَافٌ. . . . وَالحَاصِلُ مِنهُ ثُبُوتُ الضُّعفِ فِی جَانِبِ المُخَالِفِ فِی الخِلَافِ فَاِنَّهُ كَمُخَالَفَةِ الاِجْمَاعِ وَ عَدَمُ ضُعفِ جَانِبٍ فِی الاختلافِ لِاَنَّهُ لَيسَ فِيهِ خِلَافُ مَا تَقَرَّرَ،انتهى.

(كشاف اصطلاحات الفنون ۲/۵۷،ط:دار الكتب العلميه،بيروت)

وَقَالَ العَلَّامَةُ المَرْغِينَانِیُّ رحمه الله تعالى : وَفِی مَا اجْتَمَعَ عَلَيهِ الجُمهُورُ لَايُعتَبَرُ مُخَالَفَةُ البَعضِ وَذٰلِکَ خِلَافٌ وَلَيسَ بِاخْتِلَافٍ وَالمُعتَبَرُ الِاخْتِلَافُ فِی الصَّدرِ الاَوَّلِ.

(الهداية ،كتاب آداب القاضی،فصل فی قضاء المرأة ۳/۱۴۲، ط:شركة علميه)

۶ خلاف کے نقصانات میں سے دو اہم نقصان یہ ہیں:

(۱) **اللہ تعالیٰ ناراض ہوتے ہیں۔** اس لیے کہ دلیل اور راجح قول پر مبنی بات

شریعت ہے اور اس کے خلاف کرنا خلافِ شرع ہے اور خلافِ شرع بات سے اللہ تعالی ناراض ہوتے ہیں۔ ہم چونکہ انسان ہیں لہذا انسان ہونے کی بنا پر غلط فہمی ہو جاتی ہے لیکن غلط فہمی والا گنہگار نہیں ہوتا، البتہ حقیقت یہی ہے کہ اگر کوئی دیدہ و دانستہ دلیل پر مبنی بات کو چھوڑے گا اور اس کے خلاف کرے گا تو وہ گنہگار ہوگا۔

الحاصل! دلیل پر مبنی بات شریعت ہے اور بغیر دلیل کے اس کے خلاف کرنا اور اس کا انکار کرنا خلافِ شرع ہے اور خلافِ شرع امر سے اللہ تعالی ناراض ہوتے ہیں۔

(۲) ایک ناجائز کی خاطر کئی ناجائز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے۔ یعنی جب آپ نے دلیل اور راجح قول پر مبنی بات کو چھوڑا اور اس کے خلاف قول کیا اب اس کو درست کرنے کے لیے کئی ناجائز کرنے پڑیں گے۔

۷ نظریات اور بدیہیات میں اختلاف:

یہ ضابطہ اور قانون مسلم ہے کہ علماء کا اختلاف نظریات (وہ مسائل جو محتاجِ نظر و فکر اور دلیل ہوں) میں ہوا کرتا ہے، بدیہیات (وہ مسائل جو محتاجِ نظر و فکر اور دلیل نہ ہوں) میں نہیں ہوتا۔

لہذا جہاں بدیہیات میں کوئی اختلاف کرے تو یہ کہا جائے گا کہ فلاں نے حق چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کیا ہے اور کسی کے لیے اس کے اس قول جو بدیہیات کے خلاف ہو کی پیروی جائز نہیں خواہ اس قول کا قائل اپنے زمانے کا کتنا ہی نامور اور مشہور شخصیت کیوں نہ ہو۔ بینک، تکافل، ڈیجیٹل تصویر اور کرنسی کے مسئلہ میں اختلاف کی نوعیت اسی دوسری قسم کی ہے۔

اصطلاحاتِ فقہیہ

عقد کے لغوی اور اصطلاحی معنی :

لغوی معنی: عقد کے لغوی معنی باندھنے، جوڑنے اور گرہ لگانے کے ہیں۔

اصطلاحی معنی: عاقدین میں سے کسی ایک جانب سے صادر ہونے والے ایجاب کا دوسری جانب کے قبول کے ساتھ ایسے طور پر متعلق ہونا کہ اس کا اثر اپنے محل یعنی معقود علیہ میں ظاہر اور ثابت ہو جائے۔

عقد کی اقسام: عقد کی دو قسمیں ہیں:

(۱) معاوضات (۲) تبرعات

معاوضات: وہ عقود ہیں جن میں کسی عوض کے بدلے میں کسی کو کسی عینِ مال یا منفعت کا مالک بنایا جائے، جیسے کہ بیع، جس میں دونوں طرف سے مال ہوتا ہے اور جیسے اجارہ، جس میں ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے منفعت ہوتی ہے۔

تبرعات: تبرعات جمع ہے تبرع کی جس کے معنی احسان کے ہیں۔

تبرعات ان عقود کو کہتے ہیں جن میں کسی کو کسی شے کا بدوں کسی عوض مفت میں مالک بنایا جائے، الفاظ میں بھی اور حقیقت میں بھی۔ نیوتہ وغیرہ کی طرح نہ ہو کہ الفاظ میں تو ہدیہ، تبرع اور ہبہ بلا شرط العوض ہے اور حقیقت میں ہبہ بالعوض اور قرض ہے۔

عقدِ معاوضہ کی اقسام :

(۱) بیع (۲) اجارہ (۳) رہن

(۴) صلح بالمال (۵) ہبہ بشرطِ العوض (۶) عقد المولاۃ

(۷) نکاح (۸) خلع

عقدِ تبرع کی اقسام :

(۱) ہبہ بدون العوض (۲) صدقہ (۳) قرض

(۴) عطیہ (۵) وصیت (۶) وقف

(۷) عاریت

بعض اہم ''عقود معاوضہ'' کی تعریفات:

بیع : باہمی رضامندی سے مال کا تبادلہ مال سے کرنا۔

حکم: اس میں بیعِ صحیح، جائز ہے اور منافع حلال ہیں، جبکہ بیعِ فاسد یا باطل بحکم سود، ناجائز اور واجب الرد ہیں، اور اس سے حاصل شدہ منافع مشتری یعنی خریدار کے لیے حرام ہیں۔

بیع مرابحہ : خریدے ہوئے ثمن سے زیادہ پر بیچنا۔

بیع تولیہ : خریدے ہوئے ثمن پر فروخت کرنا۔

بیع صرف : دنانیر اور دراہم کو آپس میں فروخت کرنا۔ (بیع صرف صرف سونا اور چاندی کے ساتھ خاص ہے، دیگر کرنسیوں اور نقود میں بیع صرف نہیں ہوتی)

بیع الدین بالدین : دَین کو دَین کے بدلے فروخت کرنا۔

حکم : یہ ناجائز ہے

بیع العین بالدین : کسی چیز کو ادھار پر بیچنا۔

بیع الدین بالعین : ادھار شے کو عین کے بدلے بیچنا...... جیسے بیع سَلَم۔

اجارہ : کسی چیز کے فائدوں کا عوض کے بدلے مالک بنانا۔

حکم: اس میں اجارۂ صحیحہ جائز ہے اور جانبین کے لیے اجرت ومنفعت کا استعمال حلال ہے، اور اجارہ فاسدہ و باطلہ بحکم سود، ناجائز اور واجب الرد ہے۔

رھن : کسی شے کو روک کر رکھنا ایسے حق کے بدلے میں جس حق کی وصولی اس روکی گئی چیز سے ہو سکے۔

حکم : اگر بطورِ وثیقہ کسی چیز کو رہن رکھا جائے تو جائز ہے، لیکن اس سے انتفاع حاصل کرنا ناجائز اور سود ہے۔

صلح بالمال : ایسا معاہدہ جو مال کے بدلے میں کسی چیز پر نزاع کو ختم کرنے کے لیے ہو۔

حکم : اگر کسی عقدِ شرعی میں داخل ہے تو جائز اور نافذ ہے، ورنہ ناجائز اور حرام ہے، مثلاً کسی کا کسی پر دس ہزار روپے قرض ہو اور وہ بوجہ نزاع بارہ ہزار پر صلح کرے تو یہ ناجائز ہے کیونکہ کسی عقد میں داخل نہیں بلکہ ربا اور سود میں داخل ہے اور حرام ہے۔

ھبہ مشروط بالعوض : ایسا ہبہ جو کسی بدلے سے مشروط کیا گیا ہو۔

حکم : چونکہ انتہاءً بیع ہے لہٰذا اگر صحتِ بیع کی شرائط اس میں پائی جائیں تو جائز ہے ورنہ ناجائز اور بحکمِ سود ہے، جیسے کوئی کسی کو دس روپے ہبہ کرے اس شرط پر کہ اگلا آدمی پندرہ روپے ہبہ کرے گا تو یہ سود اور ناجائز ہے۔

نذرِ مالی : مال خرچ کرنے کی نذر ماننا، یعنی التزام تصدق۔

حکم : اگر یہ جانبِ واحد سے ہے تو جائز اور نافذ ہے، اور اگر جانبین سے مشروط ہے تو یہ جبری احسان ہوگا، جس پر ثواب نہیں ملے گا بلکہ اگر کمی بیشی اور ادھار کے ساتھ ہے تو اس

میں ربا الفضل اور ربا النَّسا دونوں ہیں۔

وکالہ: سہولت یا کام نہ جاننے کی وجہ سے جائز کاموں میں دوسرے شخص کو اپنا نائب بنانا، اس میں پہلے فریق کو اصیل یا موکل کہتے ہیں اور دوسرے فریق کو وکیل کہتے ہیں۔ وکالہ کی وجہ سے مؤکل کے اختیارات ختم نہیں ہوتے، بلکہ اگر وہ چاہے تو خود بھی وہی تصرفات کرسکتا ہے جو وکیل کے حوالے کیے گئے ہیں۔

مؤکل کے معزول کرنے سے وکیل معزول ہوگا، البتہ اس کی دوشرطیں ہیں:

(۱) وکیل کو اس بات کا علم ہو کہ مؤکل نے اسے معزول کر دیا ہے۔

(۲) وکالہ کی وجہ سے وکیل کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہ ہوا ہو۔

جس طرح مؤکل وکیل کو معزول کرسکتا ہے اسی طرح وکیل خود اپنے آپ کو بھی معزول کرسکتا ہے بشرطیکہ اسی مجلس میں یا بعد میں تصرفات سے پہلے مؤکل کو بتادے کہ میں وکالہ واپس کر رہا ہوں۔

وکالت اور اجرت: وکالہ بالاجرۃ اور بدون الاجرۃ دونوں طرح جائز ہے یعنی اگر وکیل وکالہ فیس اور اجرت لے تو یہ بھی جائز ہے، اور اگر محض تبرعاً اور احساناً بلا اجرت کسی کا کام کرے تو یہ بھی جائز ہے۔

عقدِ مضاربت اور اس کے بنیادی اصول:

عقدِ مضاربت دو شخصوں کے درمیان ایسے معاہدے کو کہا جاتا ہے جس میں ایک جانب سے سرمایہ اور دوسری جانب سے محنت ہو اور پھر حاصل ہونے والا نفع دونوں کے مابین حسبِ معاہدہ تقسیم کیا جاتا ہو۔

اگر دونوں جانب سے مال (سرمایہ) ہو تو پھر یہ عقدِ مضاربت نہیں ہوگا، بلکہ عقدِ شرکت ہوگا۔ اسی طرح اگر حاصل ہونے والا نفع پورا کا پورا صاحبِ سرمایہ (رب المال) کے لئے مشروط کردیا گیا ہو تو پھر بھی یہ عقدِ مضاربت نہیں ہوگا بلکہ "بضاعۃ" ہوگا اور اسی طرح اگر پورا نفع صاحبِ محنت (مضارب) کے لیے مشروط کردیا گیا ہو تو یہ قرض ہوگا اور عقدِ مضاربت نہیں ہوگا۔

چند بنیادی اصول اور ضروری مسائل:

(۱) مضاربت میں سرمایہ کا نقدی ہونا ضروری ہے، اگر سرمایہ سامان، قرض یا جامد اثاثوں کی شکل میں ہوگا تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی۔

(۲) عقدِ مضاربت کے وقت سرمایہ کا اس طور پر معلوم ہونا ضروری ہے کہ بعد میں کسی قسم کا کوئی جھگڑا پیدا نہ ہو، یعنی رب المال مضارب کو سرمایہ پر قبضہ کرادے یا اس کی طرف اشارہ کردے۔

(۳) عقدِ مضاربت میں سرمایہ مکمل طور پر مضارب کے حوالہ کرنا ضروری ہے اس طور پر کہ پھر اس سرمایہ میں رب المال کا کسی قسم کا کوئی عمل دخل نہ رہے اسی طرح رب المال کوئی کام بھی نہیں کرے گا بلکہ کام صرف مضارب ہی کرے گا، اگر رب المال پر بھی کام کی شرط لگائی گئی تو مضاربت فاسد ہوجائے گی۔

(۴) عقدِ مضاربت میں منافع کی تقسیم حقیقی نفع کے تناسب سے طے کی جانی ضروری ہے، اگر کسی ایک کے لئے معین رقم یا سرمایہ کے تناسب سے پہلے سے نفع طے کرلیا (یعنی کل سرمایہ کا اتنا فیصد ملے گا) تو مضاربت جائز نہیں ہوگی۔

(۵) مضارب کو صرف حاصل شدہ نفع میں سے ہی حصہ ملے گا، اصل سرمایہ میں سے کچھ بھی نہیں لے سکتا۔

(۶) اگر مضارب کے لئے اصل سرمایہ میں سے کچھ مشروط کیا گیا تو مضاربت فاسد ہو جائے گی۔

(۷) اگر نقصان ہو گیا تو اس کو پہلے حاصل شدہ نفع سے پورا کیا جائے گا، اگر اس سے بڑھ گیا تو وہ رب المال کے ذمہ ہو گا اور اصل سرمایہ سے پورا کیا جائے گا، مضارب کو نقصان کا ذمہ دار ٹھہرانا جائز نہیں، اگر کسی نے مضارب کو بھی نقصان کا ذمہ دار بنایا تو بھی ذمہ دار نہ ہو گا اور یہ شرط فاسد اور لغو ہو گی۔

شرکت اور اس کی اقسام:

واضح رہے کہ شرکت کی ابتداءً دو قسمیں ہیں:

(۱) شرکتِ ملک (۲) شرکتِ عقد

شرکتِ ملک: دو یا زیادہ آدمیوں کا کسی چیز کا مالک بننا، جیسے ایک آدمی مر گیا تو اب اس کی جائیداد میں تمام ورثہ شریک ہیں اور ان کی شرکت شرکتِ ملک ہے۔

شرکتِ عقد: یعنی تجارتی شرکت جس سے مقصود نفع حاصل کرنا ہو۔

پھر شرکتِ عقد کی چار اقسام ہیں:

(۱) شرکتِ مفاوضہ (۲) شرکتِ عنان

(۳) شرکتِ تقبل یا شرکتِ صنائع (۴) شرکتِ وجوہ

شرکتِ مفاوضہ: دو یا زیادہ آدمی آپس میں شرکت کا معاہدہ کریں اور

سرمایہ، تصرفات اور نفع ونقصان سب میں برابر برابر ہوں، کم زیادہ نہ ہوں اور نفع کی تقسیم بھی سرمائے کے مطابق ہو...... جیسے زید، بکر اور خالد نے اپنا سرمایہ جو کہ ایک ایک لاکھ تھا جمع کر کے شرکت کی اور یہ طے بھی کیا کہ ہر ایک عمل بھی کرے گا اور ہر ایک کو نفع و نقصان میں ایک تہائی حصہ ملے گا۔ اس میں ہر ایک شریک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے اور کفیل (ضامن) بھی۔

شرکتِ عنان: دو یا زیادہ آدمی آپس میں شرکت کا معاہدہ کریں اور سرمایہ، تصرفات اور نفع ونقصان میں کم وبیش ہوں، برابر سرابر نہ ہوں، مثلاً زید، عمرو، بکر نے شرکت کی زید کا سرمایہ ایک لاکھ ہے اور عمرو کا دو لاکھ اور بکر کا تین لاکھ، اور نفع بھی اسی تناسب سے طے ہوا کہ بکر کو آدھا نفع ملے گا اور عمرو کو ایک تہائی حصہ ملے گا اور زید کو نفع کا چھٹا حصہ ملے گا۔

شرکتِ تقبل یا شرکتِ صنائع: دو یا زیادہ آدمی کسی عمل کی بنیاد پر آپس میں شرکت کر لیں...... مثلاً دو درزی یا دو رنگریز آپس میں شریک بن کر لوگوں سے کام لیں اور نفع آپس میں حسبِ معاہدہ تقسیم کر لیں، اس کو ''شرکتِ ابدان'' بھی کہتے ہیں۔

شرکتِ وجوہ: شخصی وجاہت کی بنیاد پر شریک بن کر کاروبار کرنا...... جیسے دو آدمی جنہیں سب لوگ جانتے پہچانتے ہوں شریک بن کر جان پہچان کی بنیاد پر مارکیٹ سے ادھار مال خرید کر اس کو بیچیں اور نفع نقصان ضمان کے حساب سے ہو۔

شرکتِ عقد سے متعلق چند بنیادی اور ضروری مسائل:

(۱) صحت شرکت کے لیے ضروری ہے کہ شرکاء کا حصہ حاصل شدہ نفع میں فیصد کے اعتبار سے مقرر ہو، نہ کہ رأس المال کی نسبت سے، کسی کے لیے سرمایہ کے تناسب سے نفع طے کرنا کہ کل سرمایہ کا اتنا فیصد نفع ملے گا جائز نہیں۔

(۲) شرکاء کے لیے طے شدہ نفع کے علاوہ کسی عمل کی متعین اجرت اور تنخواہ لینا جائز نہیں، البتہ عمیل کے لیے نفع کا تناسب اس کے سرمایہ سے زیادہ رکھنا جائز ہے، نیز جو عمیل دیگر کام کرنے والے شرکاء کی بنسبت زیادہ یا اچھا کام کرتا ہے وہ دوسرے کام کرنے والے شرکاء سے بھی زیادہ نفع رکھ سکتا ہے۔

(۳) شرکت عنان میں سرمایہ کا عین ہونا ضروری ہے، اگر کل یا بعض سرمایہ منفعت ہو تو یہ شرکت جائز نہیں، مثلاً دو شریک ہیں ایک کا سرمایہ نقد اور دوسرے کی طرف سے سرمایہ کی جگہ دکان کی منفعت ہے تو یہ جائز نہیں۔

(۴) چلتے ہوئے مشترک کاروبار میں اگر کوئی نیا شخص کاروبار میں شریک ہونا چاہے یا قدیم شرکاء میں سے کوئی مزید سرمایہ لگانا چاہے تو ایسی صورت میں چونکہ قدیم شرکاء کا حصہ عروض اور سامان کی صورت میں ہے اور جدید شرکاء کی طرف سے نقد رقم ہے اس لیے بوقت عقد قدیم شرکاء کے منجمد اثاثوں اور سامان تجارت کی بازاری قیمت لگا کر ان کا سرمایہ متعین کیا جائے گا۔

(۵) عقدِ شرکت کے جواز کے لیے ضروری ہے کہ سرمایہ عقد کے وقت یا کم از کم خریداری اور تجارت کی ابتدا میں موجود ہو، دیون اور قرضوں یعنی لوگوں پر ادھار کی

صورت میں نہ ہو۔ اگر سرمایہ حاضر وموجود نہ ہوگا تو شرکت کسی بھی مذہب میں جائز نہ ہوگی۔

(۶) اگر کام کرنے والے شریک کو دوسرے شرکاء نے اپنے سرمایہ سے زیادہ کاروبار کی اجازت نہیں دی پھر بھی اس نے سرمایہ سے زائد کاروبار کیا تو اس زائد کاروبار کا نفع اور نقصان دونوں کام کرنے والے شریک ہی کا ہوگا۔

اگر اجازت دی تو زائد کاروبار میں ان کی آپس میں ایک نئی شرکت وجود میں آجائے گی جس کو اصطلاح میں ''شرکت وجوہ'' کہا جاتا ہے، جس کا حکم یہ ہے کہ نفع اور نقصان دونوں ضمان کی نسبت سے ہوں گے، لہٰذا اگر زائد کاروبار میں ضمان کی نسبت طے ہوگئی تو نفع اور نقصان بھی اسی تناسب سے تقسیم ہوں گے، اگر اجازت دیتے وقت ضمان کی نسبت طے نہ ہوئی تو دونوں پر ضمان برابر (پچاس پچاس فیصد) آئے گا اور نفع بھی برابر برابر تقسیم ہوگا، خواہ اصل عقد شرکت میں شرح نفع کچھ بھی ہو۔ غرض اس زائد کاروبار کے نفع ونقصان کا اصل عقد شرکت کے نفع ونقصان کے تناسب سے کوئی تعلق نہیں۔

مثلاً دو شریکوں نے پانچ پانچ لاکھ کا سرمایہ جمع کر کے عقد شرکت کیا اور شرح نفع غیر عمیل (کام نہ کرنے والے شریک) کے لیے تیس فیصد اور عمیل (کام کرنے والے شریک) کے لیے ستر فیصد طے ہوئی، اور غیر عمیل نے عمیل کو یہ اجازت بھی دی کہ آپ سرمایہ سے زائد دس لاکھ تک کاروبار کر سکتے ہیں اور اس اضافی دس لاکھ کے کاروبار میں سے چار لاکھ کا ضمان مجھ پر ہوگا اور چھ لاکھ کا ضمان آپ پر اور عمیل اس پر راضی بھی ہوا، تو

اس صورت میں اصل کاروبار کے منافع تیس اور ستر فیصد کے تناسب سے تقسیم ہوں گے اور زائد کاروبار کے منافع چالیس اور ساٹھ فیصد کی نسبت سے تقسیم ہوں گے، اور نقصان کی صورت میں اصل عقد شرکت کا نقصان تو شرکاء پر سرمایہ کے تناسب سے ہوگا جبکہ اس زائد کاروبار کا نقصان چالیس اور ساٹھ فیصد کے تناسب سے آئے گا، اسی طرح اگر غیر عمیل نے زائد کاروبار کے پورے ضمان کو اپنے ذمہ لے لیا تو اس زائد کاروبار کا پورا نفع ونقصان دونوں صرف اسی کے ہوں گے۔ اگر انہوں نے ضمان کی نسبت طے نہیں کی تو اصل کاروبار کے منافع تو تیس اور ستر فیصد کے تناسب سے تقسیم ہوں گے اور نقصان سرمایہ کے تناسب سے، جبکہ اس زائد کاروبار کے نفع اور نقصان دونوں برابر برابر ہوں گے۔

استحقاقِ نفع کے اسباب اور وجوہ:

نفع اور کمائی کے استحقاق کے لیے تین اسباب میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) مال: جیسا کہ عقدِ مضاربہ کے اندر رب المال کا نفع میں استحقاق صرف اس وجہ سے ہے کہ یہ اس کے مال کی کمائی ہے اگرچہ اس نے خود کوئی عمل نہیں کیا۔

(۲) عمل: جیسا کہ مضاربت میں مضارب نفع کا صرف اس وجہ سے مستحق ہوتا ہے کہ اس کی طرف سے عمل پایا جاتا ہے اگرچہ مال کسی اور کا ہے۔

(۳) ضمان: جیسا کہ درزی نے کسی سے دو سو روپے کی اجرت پر ایک کپڑا سینے کے لیے لے لیا لیکن اس نے وہ کپڑا خود نہیں سیا، بلکہ دوسرے درزی سے ایک سو اسی

روپے کے بدلے سلوایا، مذکورہ صورت میں بیس روپے کا نفع صرف اس وجہ سے اس کو ملا کہ یہ اس کپڑے کا ضامن ہے، کیونکہ یہاں نہ اس کی طرف سے کوئی مال ہے اور نہ کوئی عمل۔

مذکورہ بالا تینوں اسباب میں کوئی ایک بھی نہ ہو تو نفع کا مستحق نہیں ہوگا۔

قال العلامة المرغيناني رحمه الله تعالىٰ : وهذا لأن الربح لا يستحق إلا بالمال أو العمل أو بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والأستاذ الذى يلقى العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ، ولايستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف فى مالك على ان لى ربحه لم يجز لعدم هذه المعانى.

(الهداية ۲/ ۶۱۳ كتاب الشركة،ط:رحمانيه)

”مروجہ اسلامی بینکاری کا فقھی وتحقیقی جائزہ“

بینک سے متعلق بنیادی مسائل تین ہیں:

﴿مسئلہ نمبر ۱﴾ بینک میں رقم جمع کرنا۔

اس کی فقہی تکییف کیا ہے؟ اور اس میں شرعی مفاسد اور خرابیاں کیا ہیں؟

﴿مسئلہ نمبر ۲﴾ بینک کا ان جمع شدہ رقوم سے کاروبار کرنا۔

یہ کاروبار جائز ہے یا ناجائز؟ اس کا نفع حلال ہے یا حرام؟

﴿مسئلہ نمبر ۳﴾ بینک سے رقم نکلوانا۔

جو لوگ کل یا بعض رقوم بینک سے واپس لے کر نکلواتے ہیں اس کی فقہی تکییف کیا ہے؟ اور اس میں شرعی مفاسد اور خرابیاں کیا ہیں؟

﴿مسئلہ نمبر ۱ : بینک میں رقم جمع کروانا اور اس کی فقھی تکییف﴾

حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم تحریر فرماتے ہیں:

”جو لوگ بینک کے اکاؤنٹ میں رقمیں جمع کرتے ہیں، وہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ شرکت کرتے ہیں، پھر یہ سب مل کر بینک سے مضاربت کرتے ہیں جس میں اکاؤنٹ ہولڈر ارباب الاموال ہیں اور بینک مضارب ہے۔(غیر سودی بینکاری، ص:۳۱۲)

نیز اس شرکت کو ”شرکتِ اموال“ کہا جاتا ہے، پھر ”شرکتِ اموال“ میں بھی بقول مجوزین یہ ”شرکتِ عنان“ ہے، اور یہ دونوں عقد فاسد ہیں اور ”عقودِ فاسدہ“ بتصریح فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ بحکمِ سود ہیں۔

قَالَ الْعَلَّامَةُ الْحَصْكَفِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ: (فصل) وَلَوْ حُكْمًا فَدَخَلَ رِبَا النَّسِيئَةِ وَ الْبُيُوعُ الْفَاسِدَةُ فَكُلُّهَا مِنَ الرِّبَا.

(الشامية، ۷/۴۱۷، ط: رشيدية)

وَقَالَ الْعَلَّامَةُ ابنُ عَابِدِين رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ: إِنَّ الشُّرُوطَ الفَاسِدَةَ مِنَ الرِّبَا وَهِيَ فِي الْمُعَاوَضَاتِ المَالِيَّةِ دُونَ غَيرِهَا لِاَنَّ الرِّبَا هُوَ الْفَضْلُ الْخَالِي عَنِ الْعِوَضِ وَحَقِيْقَةُ الشُّرُوطِ الفَاسِدَةِ هِيَ زِيَادَةٌ مَا لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَلَا يُلَائِمُهُ فَفِيهَا فَضْلٌ خَالٍ عَنِ الْعِوَضِ وَهُوَ الرِّبَا كَمَا فِي الزَّيْلَعِي وَغَيرِهِ قُبَيلَ كِتَابِ الصَّرفِ. (الشامية ۷/۱۸۹، ط: رشيديه)

حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

”شریعت میں ربوا یعنی سود کچھ زیادہ وصول کرنے ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ ہر عقدِ باطل و فاسد ربوا ہے اور اگر کوئی اپنی اصطلاح میں اس کا نام ربوا نہ رکھے تو احکام کا مدار نام پر نہیں ہے بلکہ حقیقت پر ہے، اور حرمت صرف ربوا کے ساتھ خاص نہیں، جو عقد کہ شرائط جواز کا فاقد ہو وہ بھی حرام ہے“۔

(امداد الفتاوی ۳/۴۶۶)

مضاربہ بنوکیہ کے فساد کی ۶ وجوہ:

وجہ نمبر ۱: کل سرمایہ کا معلوم نہ ہونا:

”عقدِ مضاربہ“ کی صحت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ عقد کی ابتداء سے انتہا تک کل سرمایہ (رأس المال) ایک ہو اور معلوم ہو (تا کہ نفع معلوم ہو سکے)، اگر سرمایہ (رأس المال) ایک اور معلوم نہ ہوگا تو مضاربت صحیح نہ ہوگی بلکہ فاسد ہوگی۔

فقہِ حنفی کی عبارات:

قال ملک العلماء الکاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ: <u>ومنها أن يكون</u>

(ای راس المال) معلوما فإن كان مجهولا لا تصح المضاربة ؛ لأن جهالة رأس المال تؤدى إلى جهالة الربح وكون الربح معلوما شرط صحة المضاربة. (بدائع الصنائع ،۵/۱۱۴،ط:رشيديه)

فقہ مالکی کی عبارات:

قال العلامة الدسوقى رحمه الله تعالىٰ : (القراض توكيل على تجر فى نقد مضروب مسلم بجزء من ربحه إن علم قدرهما) اى المال والجزء كربع او نصف واشترط علم قدر الاصل لان الجهل به كما لو دفع له مالا غير معلوم العدد والوزن يؤدى الى الجهل بالربح.(حاشية الدسوقى ۵/ ۲۸۱، ط:دار الكتب العلمية)

وقال العلامة الخُرَشى رحمه الله تعالىٰ : قوله (ان علم قدرهما) اى قدر المال المدفوع والجزء المشترط للعامل لان الجهل برأس المال يؤدى الى الجهل بالربح كما لو دفع له صرة مجهولة الوزن يعمل بها.(حاشية الخرشى على مختصر خليل ۷/۱۴۶، ط:دار الكتب العلمية)

فقہِ شافعی کی عبارات :

قال العلامة النووى رحمه الله تعالىٰ : فصل ولا يجوز إلا على مال معلوم الصفة والقدر فإن قارضه على دراهم جزاف لم يصح لان مقتضى القراض رد رأس المال وهذا لا يمكن فيما لا يعرف صفته وقدره فان دفع إليه كيسين فى كل واحد منهما ألف درهم فقال قارضتک على أحدهما وأودعتک الآخر ففيه وجهان أحدهما يصح لانهما متساويان والثانى لا يصح لانه لم يبين مال القراض من مال الوديعة ......(وبعد اسطر)...... فرع : قال الطبرى رحمه الله تعالىٰ ولو قال : خذ ماشئت من مالى مضاربة بيننا على النصف فاخذ الدراهم صح تصرفه فيه ولايكون قراضا خلافا لابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ ، دليلنا : ان العقد وقع على غير معين ولا معلوم فهو كما

لو قال : علی ماورثت من ابی.

(المجموع شرح المهذب للنووی ۱۴/۴۱۴، ط:دار الحدیث القاهرة)

وقال العلامة ابن شهاب الدین الرملی رحمه الله تعالیٰ :

(و) کونه (معلوما) قدرا وجنسا وصفة فلایجوز علی نقد مجهول وان امکن علمه حالا ، ولو علم جنسه او قدره او صفته فی المجلس لجهالة الربح وبه فارق رأس مال السلم (معینا) فلا یجوز علی احدی الصرتین. (نهایة المحتاج الی شرح المنهاج ۵/۲۵۲،ط:دار الفکر)

فقہ حنبلی کی عبارات:

قال العلامة ابن قدامة الحنبلی رحمه الله تعالیٰ : فصل : ومن شرط المضاربة أن یکون رأس المال معلوم المقدار ولا یجوز أن یکون مجهولا ولا جزافا ولو شاهداه وبهذا قال الشافعی وقال أبو ثور و أصحاب الرأی : یصح إذا شاهداه والقول قول العامل مع یمینه فی قدره لأنه أمین رب المال والقول قوله فیما فی یدیه فقام ذلک مقام المعرفة به ولنا أنه مجهول فلم تصح المضاربة به کما لو لم یشاهداه وذلک لأنه لا یدری بکم یرجع عند المفاصلة ولأنه یفضی إلی المنازعة والإختلاف فی مقداره فلم یصح کما لو کان فی الکیس وما ذکروه یبطل بالسلم وبما إذا لم یشاهداه.

(المغنی ۶/۴۴۴، ط:دار الحدیث القاهرة)

مضاربہ بنوکیہ میں بھی سرمایہ معلوم نہیں ہوتا کہ سال کی ابتداء سے انتہاء تک یا مہینے کی ابتداء سے مہینے کی انتہاء تک کتنے سرمائے سے کاروبار ہوا ہے؟ کیونکہ بینک میں ہر دن بلکہ ہر گھنٹے کا سرمایہ مختلف ہوتا ہے۔ جبکہ یہ ضروری ہے کہ ابتدائے تجارت سے انتہائے تجارت تک سرمایہ ایک ہو اور معلوم ہو۔

وجہ نمبر ۱ میں حرمت کا عنصر :

ظاہر ہے کہ جب نفع ہی معلوم نہیں تو اب نفع کے نام سے جو دیا جائے گا اس کی عادۃً

کل چار صورتیں ہیں:

(۱) کاروبار میں نقصان ہوا ہے۔

(۲) نہ نقصان ہوا ہے نہ نفع۔

(۳) نفع کم ہوا ہے اور طے شدہ زیادہ دیا گیا ہے۔

(۴) نفع زیادہ ہوا ہے اور طے شدہ کم دیا گیا ہے۔

ان سب صورتوں میں آپس میں ایک دوسرے کا حق ناحق کھایا جا رہا ہے جو کہ حرام ہے۔

وجہ نمبر ۲ : کل سرمائے کا نقد نہ ہونا اور عروض کی صورت میں اس کی قیمت نہ لگانا :

عقدِ مضاربہ کی صحت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ بوقتِ عقد ہر رب المال کا سرمایہ نقد ہو، اگر سرمایہ عروض کی صورت میں ہوگا تو حنفیہ اور جمہور ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک مضاربت جائز نہ ہوگی، البتہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، لیکن اس کے جواز کے لیے ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ بوقتِ عقد عروض کی بازاری قیمت لگا کر اس کو سرمایہ بنایا جائے۔

فقہِ حنفی کی عبارات:

فی الهندية : منها ان يكون رأس المال دراهم أو دنانير عند أبی حنيفة وأبی يوسف رحمهما الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى أو فلوسا رائجة حتى إذا كان رأس مال المضاربة ما سوى الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة لم تجز المضاربة إجماعا وإن كان رأس مال المضاربة فلوسا رائجة لا تجوز على قولهما وعلى قول محمد رحمه الله تجوز هكذا فی المحيط والفتوى على أنه تجوز كذا فی

التتارخانية ناقلا عن الكبرى.(الفتاوى الهندية ۴/۲۸۶،ط:رشيديه)

فتاویٰ عثمانی میں ہے:

”سوال: اگر رب المال نقدی کے بجائے عروض (سامان) مضارب کو دیتا ہے تو کیا اس طرح مضاربت درست ہے؟

جواب: حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مضاربت بالعروض درست نہیں، الا یہ کہ انہیں بیچ کر نقد بنالیا جائے، البتہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت میں جائز ہے، اور وقتِ عقد عروض (سامان) کی قیمت کو رأس مال المضاربہ قرار دیا جائے گا۔(الانصاف للمرداوی ۵/۴۰۹)

حاجت کے وقت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرکت بالعروض میں مالکیہ کا قول اختیار کرنے کی گنجائش دی ہے (امداد الفتاوی ۳/۴۹۵) یہ گنجائش یہاں بھی ہوسکتی ہے۔(فتاوی عثمانی ۳/ ۳۸،۳۹)

فقہِ مالکی کی عبارات:

قال العلامة الخرشي رحمه الله تعالىٰ : (ص) ولا بتبر لم يتعامل به ببلده .... كفلوس وعرض ان تولى بيعه.(ش) التشبيه في المنع والمعنى ان الفلوس الجدد لايجوز ان تكون رأس مال القراض اذا كان يتعامل بها لانها تؤول الى الفساد والكساد وهذا هو المشهور قال بعض : ولعل المنع ما لم تنفرد بالتعامل بها، وكذلك لايجوز ان يكون رأس مال القراض عرضا ويدخل فيه الفلوس التي لايتعامل بها لان المراد به ما قابل النقد اذا كان العامل هو الذي يتولى بيعه لان القراض رخصة انعقد الاجماع على جوازه بالدنانير والدراهم وبقي ماعداه على اصل المنع، وسواء كان لبيعه خطب وبال ام لا. وتقييد اللخمي ضعيف وظاهره منع القراض بالعرض ولو ببلد لايتعامل فيه الا به لان القراض رخصة فيقتصر فيها

على ما ورد.

(حاشية الخرشى على مختصر خليل ۷/ ۱۴۹،ط:دار الكتب العلمية)

(ومثله فى حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ۵/ ۲۸۲،ط:دار الكتب العلمية)

وقال العلامة وهبة الزحيلى رحمه الله تعالىٰ : وأما شروط رأس المال فهى :أولاً أن يكون رأس المال من النقود الرائجة أى الدراهم والدنانير ونحوها كما هو الشرط فى شركة العنان فلا تجوز المضاربة بالعروض من عقار أو منقول عند جمهور العلماء ولو كان المنقول مثلياً عند الحنفية والحنابلة وأجازها ابن أبى ليلى والأوزاعى وتنعقد حينئذ على قيمها عند انعقاد المضاربة. وحجة الجمهور أن رأس المال إذا كان عروضاً كان غرراً؛ لأن المضاربة تؤدى حينئذ إلى جهالة الربح وقت القسمة إذ أن قيمة العروض تعرف بالحرز والظن وتختلف باختلاف المقومين والجهالة تفضى إلى المنازعة والمنازعة تفضى إلى الفساد وللعامل حينئذ أجر مثله فى ذمة رب المال. وكون القراض لا يجوز بالعروض عند المالكية مع جواز ذلك فى شركة العنان فلأن القراض رخصة يقتصر على ما ورد فيها. (الفقه الاسلامى وادلته ۵/ ۳۹۳۲،ط:رشيديه)

فقہِ شافعی کی عبارات:

فصل فيما يصح فيه القراض ومالا يصح : ولا يصح إلا على الاثمان وهى الدراهم والدنانير فأما ما سواهما من العروض والعقار والسبائك والفلوس فلا يصح القراض عليها لان المقصود بالقراض رد رأس المال والاشتراك فى الربح ومتى عقد على غير الاثمان لم يحصل المقصود لانه ربما زادت قيمته فيحتاج أن يصرف العامل جميع ما اكتسبه فى رد مثله ان كان له مثل وفى رد

قيمته ان لم يكن له مثل.وفى هذا إضرار بالعامل وربما نقصت قيمته فيصرف جزء ا يسيرا من الكسب فى رد مثله أو رد قيمته ثم يشارك رب المال فى الباقى وفى هذا إضرار برب المال لان العامل يشاركه فى أكثر رأس المال.وهذا لا يوجد فى الاثمان لانها لا تقوم بغيرها ولا يجوز على المغشوش من الاثمان لانه تزيد قيمته وتنقص كالعروض. .... ويجوز القراض على الدراهم والدنانير، قال الشيخ ابو حامد: وهو اجماع لا خلاف فيه بين اهل العلم، واما ماسواهما من الاموال مما له مثل كالحبوب والادهان او مما لامثل له كالثياب والعبيد فلايجوز عقد القراض عليها، وبه قال مالك وابوحنيفة وعامة اهل العلم.

(المجموع شرح المهذب ۴۱۴/۱۴،ط:دار الحديث القاهرة)

فقہ حنبلی کی عبارات :

قال العلامة ابن قدامة الحنبلى رحمه الله تعالىٰ : ......فاما العروض فلاتجوز الشركة فيها فى ظاهر المذهب، نص عليه احمد فى رواية ابى طالب وحرب وحكاه عنه ابن المنذروكره ذلك ابن سيرين ويحيى ابن كثير والثورى والشافعى واسحاق وابو ثور واصحاب الراى...... وعن أحمد رواية أخرى أن الشركة والمضاربة تجوز بالعروض وتجعل قيمتها وقت العقد رأس المال قال أحمد : إذا اشتركا فى العروض يقسم الربح على ما اشترطا وقال الأثرم : سمعت أبا عبد الله يسئل عن المضاربة بالمتاع قال : جائز فظاهر هذا صحة الشركة بها اختار هذا أبو بكر وأبو الخطاب وهو قول مالك و ابن أبى ليلى وبه قال : فى المضاربة طاوس و الأوزاعى و حماد بن أبى سليمان لأن مقصود الشركة جواز تصرفهما فى المالين جميعا وكون ربح المالين بينهما وهذا يحصل فى العروض كحصوله فى الأثمان فيجب أن تصح الشركة والمضاربة بها

كـالأثـمـان ويـرجـع كل واحد منهما عند المفاصلة بقيمة ما له عند العقد كما إننا جعلنا نصاب زكاتها قيمتها وقال الشافعي : إن كانت العروض من ذوات الأمثال كالحبوب والأدهان جازت الشركة بها في أحد الوجهين لأنها من ذوات الأمثال اشبهت النقود ويرجع عند المفاصلة بمثلها وإن لم تكن من ذوات الأمثال لم يجز وجها واحدا لأنه لا يـمـكن الرجوع بمثلها ولنا أنه نوع شركة فاستوى فيها ماله مثل من العروض وما لا مثل له كالمضاربة وقد سلم ان المضاربة لا تجوز بشيء من العروض ولأنها ليست بنقد فلم تصح الشركة بها كالذي لا مثل له .

(المغني لابن قدامة ۶/ ۲/ ۳۷ ،۳۷۳،ط:دار الحديث القاهرة)

مضاربتِ بنوکیہ میں پورا راس المال نقد نہیں ہوتا کیونکہ جدید رب المال اور سرمایہ جمع کرنے والے کے عقد کے وقت قدیم ارباب الاموال کے سرمائے کا ایک بڑا حصہ عروض اور جنس کی صورت میں ہوتا ہے جیسے منجمد اثاثے (فرنیچر، اے سی، پنکھے، تعمیرات، زمین، استعمال کی گاڑیاں اور لیز پر دی گئی گاڑیاں وغیرہ) اور وہ سامانِ تجارت جو خریدنے کے بعد ابھی تک آگے بیچا نہیں گیا۔ چونکہ اس جدید رب المال کے سرمائے کے ساتھ قدیم ارباب الاموال کا سرمایہ مل کر مضارب (بینک) کے پاس مجموعہ ایک سرمایہ بنتا ہے، اور عروض کی صورت میں یہ سرمایہ نقد نہیں ہوسکتا...... الا یہ کہ ’’فتاویٰ عثمانی‘‘ میں بیان کردہ مسئلہ کے مطابق عروض کی بازاری قیمت لگا کر اس کو نقد سرمایہ بنالیا جائے، لیکن بینک میں فتاویٰ عثمانی کے مسئلے پر بھی عمل نہیں ہوتا کیونکہ بینک میں نہ قیمت لگائی جاتی ہے اور نہ لگانا ممکن ہے، اس لیے فتاویٰ عثمانی کے مطابق بھی یہ مضاربہ سرمایہ نقد اور معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کسی مذہب میں بھی جائز نہیں بلکہ فاسد ہے۔

بعض شبہات کے جوابات :

شبہہ نمبر ۱ : یہ کہنا کہ عروض کی قیمت نہیں لگائی جاتی، کمپیوٹرائزڈ نظام سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ کمپیوٹر کا یہ کمال ہے کہ وہ منٹوں اور سیکنڈوں میں تمام حسابات کر کے سب کچھ بتا دیتا ہے؟

جواب ۱ : کمپیوٹر میں وہ کون سا پرزہ ہے جس کے دبانے سے بینک کی وہ تمام مملوکہ اجارہ اور کرایہ پر دی گئیں ہزاروں گاڑیوں اور عملہ کی گاڑیوں اور فرنیچرز اور وہ زمینی اثاثے وغیرہ جو بینک کی ملکیت ہیں جو یقیناً مختلف کیفیات (کنڈیشنز) میں ہوتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کو مارکیٹ لے جانے اور اس شعبے کے ماہر تاجروں کو دکھائے بغیر محض اس پرزے کے دبانے سے سب کی موجودہ بازاری قیمت سامنے آجاتی ہے، برائے مہربانی اس پرزے کا نام بتایئے؟

جواب ۲ : ہر عمل کے ساتھ اس کے نتیجہ اور اثر کا لازم ہونا ایک مسلّم حقیقت ہے۔ عروض کی قیمت لگانے کا عمل اگر واقعۃً عملی طور پر بینکوں میں ہوتا ہے تو اس کا نتیجہ اور اثر ضرور سامنے آنا چاہیے جبکہ آج تک کسی نے اس کے اثر اور نتیجے کو نہیں دیکھا۔

اس عمل کے نتیجہ اور اثر میں تین احتمال ہیں:

(۱) عروض کی بازاری قیمت بوقتِ عقد جمع کیے ہوئے سرمائے کے مطابق ہو۔

(۲) سرمایہ سے زیادہ ہو۔

(۳) سرمایہ سے کم ہو۔

''پہلا احتمال'' عادۃً محال ہے۔ اگرچہ عقلاً ممکن ہے کیونکہ اگر تجارت ترقی پر ہے تو

''احتمال نمبر۲'' کا نتیجہ ظاہر ہوگا اور عروض کی قیمت سرمائے سے زیادہ ہوگی، اور اگر زوال پذیر ہے تو ''احتمال نمبر۳'' کا نتیجہ ظاہر ہوگا اور قیمت سرمائے سے کم ہوگی۔

کیا اکثری احتمال پر مبنی نتیجے کے اثر کو آج تک کسی ایک فرد نے بھی دیکھا ہے؟ کیا کبھی بینک نے کسی قدیم رب المال کو کہا ہے کہ جدید اکاؤنٹ ہولڈرز کے آنے کے وقت ہم نے آپ کے حصے کے عروض کی قیمت لگائی تو آپ کا سرمایہ بڑھ گیا اور اب آپ کا آئندہ سرمایہ یہی سمجھا جائے گا اور اسی زائد سرمائے کے تناسب سے نفع دیا جائے گا؟؟؟

شبہہ نمبر ۲ : ہر ماہ رب المال اور کلائنٹ کو جو نفع کے نام سے دیا جاتا ہے وہ تحقیقی نفع ہے یعنی سرمایہ سے جتنا بڑھ رہا ہے وہ سارا کا سارا ہر مہینے دے دیا جاتا ہے اس لیے اس کا سرمایہ ہمیشہ کے لیے اپنے حال پر رہتا ہے؟

جواب ۱ : یہ جواب بظاہر حقیقتِ حال سے ناواقفیت پر مبنی اور دفع الوقتی کے لیے گھڑا گیا ہے، کیونکہ حضرات مجوزین خود بھی ہر ماہ تحقیقی نفع دینے کو ناممکن ہی سمجھتے ہیں کہ اتنے بکھرے ہوئے کاروبار کا ہر ماہ تحقیقی حساب متعذر نہیں بلکہ ناممکن ہے۔ اس لیے وہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ نفع علی الحساب ہے۔ (اگرچہ یہ حساب آج تک دنیا میں تو کسی نے دیکھا نہیں، شاید آخرت میں ہو)

جواب ۲ : اگر بالفرض والتقدیر اس تحقیقی حساب اور نفع کے مفروضے کو مان بھی لیا جائے تو بھی ہمارا اصل اشکال برقرار ہے کیونکہ مثلاً چودہ پندرہ تاریخ کو جو لوگ رقم جمع کرتے ہیں اس وقت قدیم ارباب الاموال کے حصوں کا گزشتہ چودہ پندرہ دنوں کا

جو نفع ہوتا ہے، ان کے حصوں کے ساتھ ہوتا ہے تو اس وقت قیمت لگا کر ان کے حصے اور سرمائے کو بڑھانا شرعاً لازم ہے۔ جبکہ بینک میں اس کا اہتمام نہیں ہوتا۔ ورنہ ثبوت پیش کرے۔

وجه نمبر ۲ میں حرمت کا عنصر :

اس صورت میں حقیقی سرمایہ وہ ہے جو عروض کی قیمت لگانے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے، اب بدوں قیمت لگائے جس کو سرمایہ بنایا گیا ہے اگر وہ قیمت لگانے کی صورت میں حقیقی سرمائے سے کم ہو تو اس کا حق دوسروں کو ناحق کھلایا جا رہا ہے اور اگر حقیقی سرمایہ کم بنتا ہے تو دوسروں کا حق اس کو ناحق کھلایا جا رہا ہے۔

وجه نمبر ۳ : کل سرمائے کا حاضر و موجود نہ ہونا :

عقدِ مضاربہ کی صحت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ بوقتِ عقد سرمایہ حاضر و موجود ہو ورنہ مضاربت صحیح نہ ہوگی۔

فقہِ حنفی کی عبارات :

قال ملک العلماء الکاسانی رحمه الله تعالیٰ : ومنها أن یکون رأس المال عینا لا دینا فإن کان دینا فالمضاربة فاسدة وعلی هذا یخرج ما إذا کان لرب المال علی رجل دین فقال له : اعمل بدینی الذی فی ذمتک مضاربة بالنصف إن المضاربة فاسدة بلا خلاف فإن اشتری هذا المضارب وباع له ربحه وعلیه وضیعته.

(بدائع الصنائع ۶/۸۳، ط:سعید)

فقہِ مالکی کی عبارات :

قال العلامة الدسوقی رحمه الله تعالیٰ : (لا بدین) لرب المال

(عليه) أى على العامل ؛ لأنه يتهم على أنه أخره به ليزيده فيه . (و) إن وقع بدين (استمر) دينا على العامل يضمنه لربه وللعامل الربح وعليه الخسر (ما) أى مدة كونه لم يقبض أو لم يحضره لربه ويشهد أى مع الإشهاد بعدلين أو عدل وامرأتين فإن أقبضه لربه أو أحضره مع الإشهاد على أن هذا هو الدين الذى على المدين وأن ذمته قد بريئت منه ثم دفعه له قراضا صح لانتفاء التهمة المتقدمة. (حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ۵/ ۲۸۱،ط:دار الكتب العلمية)

(ومثله فى حاشية الخرشى على مختصر خليل ۷/ ۱۴۷،ط:دار الكتب العلمية)

فقہِ شافعی کی عبارات :

قال العلامة الماوردى رحمه الله تعالىٰ : ولو قال له قد قارضتك على ألف من دينى الذى على فلان فاقبضها منه قراضا لم يجز ؛ لأنه قراض على مال غائب فان قبضها واتجر بها صح القبض ؛ لأنه وكل فيه وكان الربح والخسران لرب المال وعليه؛ لحدوثهما عن ملكه فى قراض فاسد . ولو كان له على العامل دين فقال له : قد جعلت ألفا من دينى عليك قراضا فى يدك لم يجز تعليلا بأنه قراض على مال غائب وفيما حصل فيه من الربح أو الخسران قولان حكاهما أبو حامد فى جامعه تخريجا : أحدهما : أنه لرب المال وعليه كالحادث عن مقارضته من دين على غيره فعلى هذا تبرأ ذمة العامل من الدين إذا اتجر به والقول الثانى : وهو الأصح أن الربح والخسران للعامل وعليه دين رب المال ولا يبرأ بالتجارة من دين رب المال.

(الحاوى الكبير ۷/ ۳۰۸،ط:دار الكتب العلمية)

وقال العلامة النووی رحمه الله تعالیٰ : فرع المقارضة بالدین. اذا کان لرجل علی رجل دین فقال له اعزل المال الذی لی علیک وقد قارضتک علیه لم یصح القراض لان الانسان لایصح قبضه دین غیره من نفسه ، ولانه قراض علی صفة فلم یصح کما لو دفع الیه ثوبا وقال بعه واذا بعته فقد قارضتک علی ثمنه، اذا ثبت هذا : فان عزل من علیه الدین قدر الدین من ماله ، واشتری بعینه شیئا کان ذلک ملکا لمن علیه الدین، لانه اشتراه بعین ماله وان اشتریٰ شیئا بثمن فی ذمته بنیة القراض ونقد الثمن من الذی عزله ففیه وجهان : احدهما : ان الشراء یقع لمن له الدین وتبرأ ذمة المشتری من الدین بتسلیمه الی البائع، لانه سلم الیه باذنه، ویکون الربح کله له. ویجب علیه للعامل اجرة مثله، والثانی: وهو المذهب ان الشراء لمن علیه الدین ولاتبرأ ذمته من الدین، ولا اجرة له لانه لا یصح ان یشتری شیئا بنیة القراض الا اذا کان فی یده مال القراض ولیس فی یده مال للقراض لانا بینا ان قبضه من نفسه لایصح.

(تکملة المجموع شرح المهذب ۱۴/۲۶۸،ط:دار الحدیث القاهرة)

فقہِ حنبلی کی عبارات :

قال العلامة ابن قدامة الحنبلی رحمه الله تعالیٰ : ولا یجوز أن یقال لمن علیه دین ضارب بالدین الذی علیک نص أحمد علی هذا وهو قول أکثر أهل العلم ولا نعلم فیه مخالفا، قال ابن المنذر : أجمع کل من نحفظ عنه من اهل العلم إنه لا یجوز أن یجعل الرجل دینا له علی رجل مضاربة وممن حفظنا ذلک عنه عطاء و الحکم و حماد و مالک و الثوری و إسحاق و أبو ثور و أصحاب الرأی وبه قال الشافعی وقال بعض أصحابنا : یحتمل أن تصح المضاربة لأنه إذا اشتری شیئا للمضاربة فقد اشتراه باذن رب المال ودفع الدین

إلى من أذن له في دفعه إليه فتبرأ ذمته منه ويصير كما لو دفع إليه عرضا وقال : بعه وضارب بثمنه وجعل أصحاب الشافعي مكان هذا الإحتمال إن الشراء لرب المال وللمضارب أجر مثله لأنه علقه بشرط ولا يصح عندهم تعليق القراض بشرط والمذهب هو الأول.

(المغني لابن قدامة ۶/۴۴۳، ط:دار الحديث القاهرة)

مضاربتِ بنوکیہ میں بھی کل سرمایہ حاضر وموجود نہیں ہوتا کیونکہ جدید رب المال (اکاؤنٹ ہولڈر) کی مضاربت کے وقت قدیم ارباب الاموال کے سرمائے کا ایک حصہ دوسروں پر دیون (ادھار) کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جدید رب المال کے عقد کے وقت جدید وقدیم سب کے سرمائے کا مجموعہ مضارب یعنی بینک کے پاس ایک سرمایہ بنتا ہے۔اور یہ پورا سرمایہ نقد نہیں ہوتا بلکہ اس کا ایک بڑا حصہ دوسروں کے ذمے ادھار ہوتا ہے، لہٰذا یہ مضاربتِ بنوکیہ اس وجہ کی بنیاد پر بھی کسی کے نزدیک صحیح نہیں بلکہ فاسد ہے۔

وجہ نمبر ۳ میں حرمت کا عنصر :

اس صورت میں سرمائے کی جو مقدار حاضر وموجود نہیں اس کے تناسب سے آئندہ مہینوں میں اس کو نفع شرعاً کم دینا چاہیے جبکہ اس کو پورے سرمائے کے تناسب سے دیا جاتا ہے اور یہ جدید آنے والوں کا حق ہے جو ناجائز اور باطل طریقے پر ان کو کھلایا جا رہا ہے۔

وجہ نمبر ٤ : شرائط جواز کے بغیر مشترک کاروبار کے لیے استدانہ (سرمائے سے زیادہ ادھار کاروبار) کرنا:

مضارب کے ذمہ لازم ہے کہ رب المال کے لیے سرمایہ سے زیادہ ادھار کاروبار نہ کرے، اگر کیا تو شرعاً اس کے نفع نقصان کا ضامن مضارب خود ہوگا، البتہ دو شرطوں

کے ساتھ سرمائے سے زیادہ ادھار کاروبار اس کے لیے جائز ہے:

(۱) رب المال صراحۃً اجازت دے کہ سرمائے کے بقدر یا سرمائے کے نصف یا تہائی کے برابر سرمائے سے زیادہ ادھار کاروبار کر سکتے ہو۔

(۲) اس زائد کاروبار کے حسابات اور سامان علیحدہ رکھے۔

اس اجازت کی صورت میں اس زائد ادھار کاروبار کے نفع نقصان کا ضابطہ یہ ہے کہ جتنا ضمان اور نقصان فریقین اٹھائیں گے اسی کے بقدر نفع کے مستحق ہوں گے۔ لہٰذا اگر آپس میں صراحۃً ضمان طے ہوا کہ مثلاً اسی فیصد ضمان رب المال پر اور بیس فیصد مضارب پر ہے تو نفع بھی اسی اور بیس کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ اور اگر آپس میں ضمان کی نسبت صراحۃً طے نہ ہوئی تو پھر نفع ونقصان کا تناسب پچاس پچاس فیصد ہوگا۔

فقہِ حنفی کی عبارات :

قَالَ الِامَامُ السَّرَخْسِیُّ رحمه الله تعالیٰ : وَمَا استَدَانَ سَوَاءٌ کَانَ بِقَدرِ مَالِ الْمُضَارَبَةِ أَو أَقَلَّ أَو أَکْثَرَ فَهُوَ بَینَهُمَا نِصفَانِ فَرِبحُهُ وَوَضِیعَتُهُ بَینَهُمَا نِصفَانِ حَتَّی لَو هَلَکَتِ الْمُشتَرَاةُ بِالدَّینِ کَانَ ضَمَانُ ثَمَنِهَا عَلَیهِمَا نِصفَینِ .

وَلَو کَانَ أَمَرَهُ أَن یَستَدِینَ عَلَی نَفسِهِ کَانَ مَا اشتَرَاهُ الْمُضَارِبُ بِالدَّینِ لَهُ خَاصَّةً دُونَ رَبِّ الْمَالِ ؛ لِأَنَّهُ فِی الِاستِدَانَةِ عَلَی نَفسِهِ یَستَغنِی عَن أَمرِ رَبِّ الْمَالِ فَکَانَ وُجُودُ أَمرِهِ فِیهِ وَعَدَمُهُ سَوَاءً .... وَلَا تَکُونُ هٰذِهِ الشِّرکَةُ بِطَرِیقِ الْمُضَارَبَةِ ؛ لِأَنَّ الْمُضَارَبَةَ لَا تَصِحُّ إِلَّا بِرَأسِ مَالٍ عَینٍ فَکَانَت هٰذِهِ الشِّرکَةُ فِی مَعنَی شِرکَةِ الوُجُوهِ فَیَکُونُ الْمُشتَرٰی مُشتَرَکًا بَینَهُمَا نِصفَینِ فَلَا یَصِحُّ مِنهُمَا شَرطُ التَّفَاوُتِ فِی الرِّبحِ مَعَ مُسَاوَاتِهِمَا فِی المِلکِ فِی الْمُشتَرٰی .

(المبسوط للسرخسی، باب المضارب بامرہ رب المال ۱۶۳/۲۲، ط: رشیدیہ)

فقہِ مالکی کی عبارات :

قال العلامة الخرشی رحمه الله تعالیٰ : (ص) ولا یجوز اشتراؤه من ربه.(ش) یعنی ان عامل القراض لایجوز له ان یشتری من رب المال سلعا للتجار ة سواء کان ذلک قبل العمل او بعده کان مایشتری قلیلا او کثیرا وعللوا المنع لانه یؤدی الی قراض بعروض لان راس المال رجع الی ربه و کانه دفع المال عروضا ، واما شراؤه سلعة لنفسه لا للتجارة فانه جائز.

(ص) أو بنسیئة وان اذن (ش) تقدم ان العامل یجوز له ان یبیع بنسیئة اذا اذن له رب المال وذکر هنا انه لا یجوز ان یشتری بها ولو اذن له رب المال فی ذلک. والفرق ان بیعه بالدین فیه تعریض لاتلاف المال وهو من حق رب المال فاذا اذن جاز له ذلک، واما شراؤه بالدین فانه یکون ضامنا فالربح له ولا شیء منه لرب المال لانه علیه الصلاة والسلام نهی عن ربح مالم یضمن فکیف یأخذ رب المال ربح مایضمنه العامل فی ذمته؟ وقوله "او بنسیئة " ای للقراض اما ان کان لنفسه فهو ما مر فی قوله " او شارک ان زاد مؤجلا بقیمته " وقوله "او بنسیئة " فان وقع ضمن والربح له ، وهذا حیث کان لرب المال حصة من الربح ولو کان الربح کله للعامل جاز اذ تخلص حینئذ من نهیه علیه الصلاة والسلام من ربح ما لم یضمن.

(ص) أو بأکثر (ش) یعنی وکذلک لایجوز للعامل ان یشتری سلعا للقراض باکثر من مال القراض للنهی عن ربح مالم یضمن وذلک لان العامل یضمن مازاد فی ذمته ویکون فی القراض وحینئذ یؤدی الی ما ذکر فان فعل کان له اجر مثله، واما اذا اشتری بالزائد لنفسه فانه یکون شریکا بنسبة ذلک کما مر.

(حاشیة الخرشی ۷/۱۷۰ ،ط:دار الکتب العلمیة)

وقال العلامة الدسوقی رحمه الله تعالیٰ : قوله(أو اشتراؤه سلعا للقراض بنسيئة) إنما منع ذلک لأكل رب المال ربح ما لم يضمن وقد نهى عنه النبی علیه الصلاة والسلام فلو اشترى العامل بالنسيئة لنفسه لجاز للخلوص من النهی المذكور ثم إن المنع مقيد بما إذا كان العامل غير مدير وأما المدير فله الشراء للقراض بالدين كما فی سماع ابن القاسم ويجب أن يقيد ذلک بكون الدين الذی يشترى به يفی مال القراض وإلا لم يجزه اهـ.بن . قوله(وإن أذن ربه) أی بخلاف بيعه بالدين فإنه يمنع ما لم يأذن له رب المال وإلا جاز ولا يقال إن إتلاف المال لا يجوز ؛ لأن التلف هنا غير محقق على أن إتلاف المال الممنوع أن يرميه فی بحر أو نار مثلا بحيث لا ينتفع به أصلا قوله (فإن فعل ضمن)أی فإن فعل العامل واشترى بنسيئة ضمن ذلک العامل ما اشتراه بالنسيئة وكان له ربحه. قوله (واشتراؤه بأكثر) أی لأدائه لسلف جر نفعا إذا نقد وأكل ربح ما لم يضمن إذا لم ينقد (قوله فإن فعل كان شريكا) أی إذا لم يرض رب المال بما فعله أما لو رضی به دفع له رب المال قيمة المؤجل وعدد الحال وصار الكل رأس المال كما مر وقوله بنسبة قيمة ما زاد أی إذا كان ذلک الأكثر لأجل.(حاشية الدسوقی ۲۹۸/۵،ط:دار الكتب العلمية)

فقہِ شافعی کی عبارات :

قال العلامة النووی رحمه الله تعالیٰ : فصل : فی اشتراء العامل اكثر من راس المال : ولا يشترى العامل باكثر من راس المال لان الاذن لم يتناول غير راس المال، فان كان راس المال الفا فاشترى عبدا بالف ثم اشترى آخر بالف قبل ان ينقد الثمن فی البيع الاول فالاول للقراض لانه اشتراه بالاذن، واما الثانی فينظر فيه فان اشتراه بعين الالف فالشراء باطل لانه اشتراه بمال استحق تسليمه فی البيع

الاول فلم يصح، وان اشتراه بالف فی الذمة كان العبد له ويلزمه الثمن فی ماله لانه اشترى فی الذمة لغيره ما لم يأذن فيه فوقع الشراء له. (تكملة المجموع شرح المهذب ۱۴/۴۳۶، ط: دار الحديث القاهرة)

وقال العلامة الرملی رحمه الله تعالىٰ : ولا يشترى للقراض بأكثر من رأس المال والربح إلا بإذن المالك كما دل عليه كلام المصنف. على أنه يمكن رجوع بغير إذنه إلى هذه أيضا وهو ظاهر .... ولو فعل ما منع منه من نحو شراء أصله .... او باكثر راس المال (لم يقع للمالك ويقع للعامل ان اشترى فی الذمة) .... فان اشترى بالعين كان باطلا من اصله.

(نهاية المحتاج ۵/۲۶۶، ط: دار الفكر)

فقہِ حنبلی کی عبارات:

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله تعالى : فصل : وليس له أن يشترى بأكثر من رأس المال لأن الأذن ما تناول أكثر منه فإن كان رأس المال ألفا فاشترى عبدا بألف ثم عبدا آخر بعين الألف فالشراء فاسد لأنه اشتراه بمال يستحق تسليمه فی البيع الأول وإن اشتراه فی ذمته صح الشراء والعبد له لأنه اشترى فی ذمته لغيره ما لم يأذن له فی شرائه فوقع له وهل يقف على إجازة رب المال على روايتين ومذهب الشافعی كنحو ما ذكرنا. (المغنی ۷/۴۰۶، ط: دار الحديث القاهرة)

استدانہ اور نسیئہ میں عند الاحناف فرق : ''نسیئہ'' کہتے ہیں سرمائے کے اندر اندر ادھار خریداری کرنا جیسے ایک ارب روپے سرمایہ ہے اور ایک ارب روپے کی خریداری کی گئی ،لیکن ادائیگی پچاس کروڑ کی کی گئی اور پچاس کروڑ کا ادھار لیا گیا تو یہ ''نسیئہ'' کہلائے گا اور تعامل کی صورت میں بدوں اذنِ رب المال کاروبار میں اس کی اجازت ہوتی ہے۔

''استدانہ'' یہ ہے کہ سرمائے سے زیادہ ادھار خریداری کی جائے جیسے ایک ارب روپے کے سرمائے کی بنیاد پر تین ارب کا کاروبار کرلیا جائے تو یہ سرمایہ سے زائد کاروبار''استدانہ'' ہے جس کا حکم اوپر بیان ہوا۔

لہٰذا بینک کا زائد کاروبار کرنا''استدانہ'' ہے نہ کہ''نسیئہ''(جیسے کہ بعض حضرات کو تسامح ہوا ہے اور انہوں نے''نسیئہ'' کے جواز کی عبارت سے رب المال کی اجازت کے بغیر صرف عرفِ تجار کی وجہ سے استدانہ کا جواز تحریر فرمایا ہے)۔

مضاربتِ بنوکیہ میں یہ ناجائز کام بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ''استدانہ'' یعنی سرمایہ سے زیادہ کاروبار کرتے ہیں، جس کی دلیل''محدود ذمہ داری کی شرط'' اور بعض علماء کی زبانی وضاحت ہے۔

بینکوں کو نہ یہ مسئلہ معلوم ہے اور نہ کسی سے اجازت لیتے ہیں اور نہ لی ہے اور نہ ہی حسابات اور سامان الگ رکھتے ہیں، ورنہ ثبوت پیش کریں۔

وجہ نمبر ٤ میں حرمت کا عنصر :

اس خلط ملط کی وجہ سے مضاربت کا نفع مجہول ہوگا جس کی صحیح تقسیم ناممکن ہے، لہٰذا وجہ نمبر ۱ کی تفصیل کے مطابق اس میں بھی حرمت کی وہی صورتیں ہوں گی جو نمبر ۱ میں بیان کی گئی ہیں۔

وجہ نمبر ۵ : مضارب کا قرض لے کر مشترک کاروبار کرنا :

اگر کوئی شخص کسی کو حکم دے کہ فلاں سے میرے لیے قرض لو اور اس سے کاروبار کرو اور اتنا نفع مجھے دو اور اتنا آپ لو، پھر اس نے جا کر اس شخص سے قرض لیا اور کاروبار کیا تو

شرعاً اس قرض میں مضاربت صحیح نہیں بلکہ اس قرض کا مالک وصول کرنے والا ہوگا اور اس قرض کا پورا ضمان اور پورا نفع اُسی کا ہے۔ آمر اپنے امر اور حکم کی وجہ سے نہ قرض کا مالک ہے اور نہ اس پر ضمان ہے اور نہ ہی نفع کا مستحق ہے۔

فقہِ حنفی کی عبارات:

قَالَ الإمَامُ السَّرَخسِيُّ رحمه الله تعالیٰ : وَالأَصَحُّ أَن يَقُولَ : الأَمرُ بِالاستِقرَاضِ بَاطِلٌ . أَلا تَرَى أَنَّهُ لَو أَمَرَ رَجُلًا أَن يَستَقرِضَ لَهُ أَلفًا مِن فُلَانٍ فَاستَقرَضَهَا كَمَا أَمَرَهُ كَانَ الأَلفُ لِلمُستَقرِضِ دُونَ الآمِرِ .... وَمَا كَانَ الأَمرُ بِالاستِقرَاضِ إلَّا نَظِيرَ الأَمرِ بِالتَّكَدِّي وَهُوَ بَاطِلٌ وَمَا يَحصُلُ لِلمُتَكَدِّي يَكُونُ لَهُ دُونَ الآمِرِ .

(المبسوط للسرخسی،باب المضارب یأمرہ رب المال ۲۲/۱۶۴،۱۶۵،ط:رشیدیہ)

فقہِ مالکی کی عبارات :

قال العلامة الخرشی رحمه الله تعالیٰ : وكذلك يكون القراض فاسدا اذا اشترط رب المال على العامل ان يشترى بالدين فاشترى بالنقد فان له قراض مثله ، واما ان اشترى بالدين فان الربح له والخسارة عليه لان الثمن قرض فی ذمته.

(حاشية الخرشی علی مختصر خليل ۷/۱۵۱،ط:دار الكتب العلمية)

فقہِ شافعی کی عبارات:

قال العلامة وهبة الزحيلی رحمه الله تعالیٰ :ثالثاً : أن يكون رأس المال عيناً حاضرة لا ديناً: فلا تصح المضاربة على دين ولا على مال غائب. وعليه لا يجوز أن يقال لمن عليه دين: ضارب بالدين الذى عليك. وهذا الشرط والذى قبله باتفاق العلماء. والمضاربة بالدين فاسدة؛ لأن المال الذى فی يد من عليه دين له وإنما يصير لدائنه أوغريمه بقبضه ولم يوجد القبض ههنا . والشرط أن يكون

المال حاضراً عند التصرف فلا يشترط الحضور فی مجلس العقد فلو وفی الدين وسلم إلى المضارب أو أحضر المال الغايب فسلم إليه صحت المضاربة. وبناء عليه: إذا كان لرب المال دين على رجل فقال له: اعمل بديني الذی فی ذمتک مضاربة بالنصف فقال أبو حنيفة: إذا اشترى المدين بذلک وباع فجميع ما اشترى وباع يملكه هو وله ربحه وعليه وضيعته (خسارته) والدين يظل قائماً في ذمته بحاله وهذا مبنی على الأصل المقرر عنده فيمن وكل رجلاً ليشتری له بالدين الذی فی ذمته: وهو أنه لا يجوز. وهذا متفق مع مذهب المالكية والشافعية والحنابلة أيضاً فلا تصح عندهم المضاربة بما فی ذمة المضارب من دين لآخر وإنما لا بد من تسليمه إلى الدائن ثم يسلمه الدائن مرة أخرى للمضارب.

(الفقه الاسلامی وادلته ۵/۳۹۳۳، ۳۹۳۴، ط:رشيديه)

ملحوظة : اذا لم يجز القراض بالدين فكيف يجوز بالاستقراض؟

وقال رحمه الله تعالیٰ ايضا : ويجوز(ای التوكيل) بالشركة والمضاربة أيضاً كما يجوز بالإقراض والاستقراض إلا أن فی التوكيل بالاستقراض لا يملک الموكل ما استقرضه الوكيل إلا إذا قال: أرسلنی فلان إليک ليستقرض كذا وحينئذ يكون المرسل رسولاً لا وكيلاً. (الفقه الاسلامی وادلته ۵/۴۰۷۶، ط:رشيديه)

ملحوظة : علم من عدم ذكر الاختلاف بين الائمة فی هذه المسئلة ان هذه المسئلة اتفق عليها الائمة الاربعة رحمهم الله تعالیٰ.

فقہِ حنبلی کی عبارات:

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله تعالیٰ : القسم الثالث اشتراط ما ليس من مصلحة العقد ولا مقتضاه مثل أن يشترط على المضارب المضاربة له في مال آخر أو يأخذه بضاعة أو قرضا أو أن يخدمه فی

شيء بعينه أو يرتفق ببعض السلع مثل أن يلبس الثوب ويستخدم العبد ويركب الدابة أو يشترط على المضارب ضمان المال أو سهما من الوضيعة أو أنه متى باع السلعة فهو أحق بها بالثمن أو شرط المضارب على رب المال شيئا من ذلك. فهذه كلها شروط فاسدة. وقد ذكرنا كثيرا منها في غير هذا الموضع معللا. ومتى اشترط شرطا فاسدا يعود بجهالة الربح فسدت المضاربة؛ لأن الفساد لمعنى في العوض المعقود عليه فأفسد العقد كما لو جعل رأس المال خمرا أو خنزيرا ولأن الجهالة تمنع من التسليم فتفضي إلى التنازع والاختلاف ولا يعلم ما يدفعه إلى المضارب. (المغني ۳۸۰/۶، ط: دار الحديث القاهرة)

مضاربتِ بنوکیہ میں بھی بینک مضارب ''کرنٹ اکاؤنٹ'' سے مشترک کاروبار کرتا ہے جبکہ یہ ''قرض'' ہے اور قرض میں رب المال ''قرض'' کی صراحتاً اجازت بھی دے تو بھی ''قرض'' کا ضمان مضارب ہی پر ہوتا ہے، لہٰذا اس کا نفع ونقصان دونوں کا تعلق مضارب بینک سے ہوگا نہ کہ رب المال سے اور اس ''قرض'' سے خریدا ہوا سارا مال اور اس کا حساب علیحدہ رکھنا ضروری ہے، جبکہ بینک اس طرح نہیں کرتا ورنہ ثبوت پیش کرے۔

وجہ نمبر ۵ میں حرمت کا عنصر :

یہاں بھی خلط ہے جس کی وجہ سے مالِ مضاربت کا نفع مجہول ہے، لہٰذا نمبر ا کی تفصیل کے مطابق اس میں بھی حرمت کی وہی صورتیں ہوں گی جو نمبر ا میں بیان کی گئی ہیں۔

وجہ نمبر ٦ : رب المال کا کل سرمایہ مکمل طور پر مضارب کے حوالے نہ کرنا:

''عقدِ مضاربہ'' کی صحت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ رب المال سارا کا سارا سرمایہ

مضارب کے حوالے کردے، لہٰذا اگر کل یا بعض سرمایہ رب المال کے قبضہ میں ہوگا تو یہ مضاربت صحیح نہ ہوگی، بلکہ فاسد ہوگی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ رب المال مضارب کے ساتھ کام کرنے کی شرط بھی لگادے خواہ یہ کام بالاجرۃ کرے یا بدون الاجرۃ۔ کیونکہ جب کام کی شرط لگائی گئی تو اس وقت اس کے قبضے میں بھی مال کا کچھ حصہ ہونا ضروری ہے تاکہ وہ اس میں تصرف کرسکے اور جب اس کے قبضے میں رہے گا تو مضارب کے حوالے پورے طور پر نہ ہوا، چونکہ اس شرطِ عمل کی وجہ سے تسلیمِ راس المال پورے طور پر نہیں پایا گیا لہٰذا یہ مضاربت فاسد ہوگی۔

فقہِ حنفی کی عبارات :

قَالَ فِي التَّنْوِيرِ: وَكَوْنُهُ مُسَلَّمًا اِلَى الْمُضَارِبِ.

وَقَالَ العلامة ابْنُ عَابِدِين رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالىٰ: (قَوْلُهُ: مُسَلَّمًا) فَلَوْ شَرَطَ رَبُّ الْمَالِ أَن يَّعْمَلَ مَعَ الْمُضَارِبِ لَا تَجُوْزُ الْمُضَارَبَةُ .

(الشامية ٥/٦٤٨، ط:سعيد)

فقہِ مالکی کی عبارات :

قال العلامة الدسوقى رحمه الله تعالىٰ :(وفيما فسد غيره) أى وفى القراض الفاسد غير ما تقدم (أجرة مثله فى الذمة) أى ذمة رب المال سواء حصل ربح أم لا .... ثم اخذ فى بيان مايرد العامل فيه لاجرة المثل بقوله : (كاشتراط يده) مع العامل فى البيع والشراء والأخذ والعطاء فيما يتعلق بالقراض ففساد لما فيه من التحجير عليه ويرد فيه العامل لأجرة مثله (أو مراجعته) أى مشاورته عند البيع والشراء بحيث لا يعمل عملا فيه إلا بإذنه.(حاشية الدسوقى ٥/٢٨٥،ط:دار الكتب العلمية)

وقال العلامة الخرشى رحمه الله تعالىٰ : (ص) كاشتراط يده او

مراجعته ...... (ش) ......والمعنى ان رب المال اذا اشترط على العامل ان تكون يده معه في البيع والشراء والاخذ والعطاء فيما يتعلق بالقراض فانه يكون فاسدا لما فيه من التحجير ويرد العامل فيه الى اجرة مثله فالشرط من رب المال والضمير في "يده" لرب المال. ويصدق كلام المصنف ايضا بما اذا اشترط العامل يد رب المال وهو صحيح ايضا. (حاشية الخرشي ١٥٣/٧، ط:دار الكتب العلمية)

فقہِ شافعی کی عبارات :

قال العلامة الرملي رحمه الله تعالىٰ : (و) كونه (مسلما إلى العامل) بحيث يستقل بيده عليه لا أن المراد تسلمه وقت العقد ولا في المجلس بل أن لا يشترط عدم تسلمه كما أفاده قوله (فلا يجوز) ولا يصح (شرط كون المال في يد المالك) أو غيره لاحتمال أن لا يجده عند الحاجة (و) لا بد أيضا من استقلال العامل بالصرف فحينئذ (لا) يجوز شرط (عمله) أي المالك ومثله غيره (معه) لأنه ينافي مقتضاه من استقلال العامل بالعمل.

(نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ٢٥٤/٥، ط:دار الفكر)

وقال العلامة الماوردي رحمه الله تعالىٰ : والضرب الثاني : ان يشترط عمل غلامه مع العامل ففي القراض وجهان : احدهما : باطل لان عمل غلامه كعمله ، ولو شرط ان يعمل مع العامل بنفسه بطل القراض كذلك اذا شرط عمل غلامه.(الحاوي الكبير ٣١١/٧، ط:دار الكتب العلمية)

فقہِ حنبلی کی عبارات :

حنابلہ کے ہاں اس بارے میں دونوں قول ہیں۔

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله تعالىٰ :(فصل) القسم الخامس أن يشترك بدنان بمال أحدهما وهو أن يكون المال من أحدهما

والعمل منهما ، مثل أن يخرج أحدهما ألفا ويعملان فيه معا والربح بينهما فهذا جائز ونص عليه أحمد ، في رواية أبي الحارث وتكون مضاربة لأن غير صاحب المال يستحق المشروط له من الربح بعمله في مال غيره وهذا هو حقيقة المضاربة وقال أبو عبد الله بن حامد والقاضي ، وأبو الخطاب : إذا شرط أن يعمل معه رب المال لم يصح وهذا مذهب مالك والأوزاعي ، والشافعي وأصحاب الرأي وأبي ثور ، وابن المنذر قال : ولا تصح المضاربة حتى يسلم المال إلى العامل ويخلي بينه وبينه لأن المضاربة تقتضي تسليم المال إلى المضارب فإذا شرط عليه العمل فلم يسلمه لأن يده عليه، فيخالف موضوعها وتأول القاضي كلام أحمد والخرقي على أن رب المال عمل من غير اشتراط.

ولنا أن العمل أحد ركني المضاربة ، فجاز أن ينفرد به أحدهما مع وجود الأمرين من الآخر كالمال وقولهم : إن المضاربة تقتضي تسليم المال إلى العامل ممنوع إنما تقتضي إطلاق التصرف في مال غيره بجزء مشاع من ربحه ، وهذا حاصل مع اشتراكهما في العمل ولهذا لو دفع ماله إلى اثنين مضاربة صح ولم يحصل تسليم المال إلى أحدهما. (المغني ٦/٣٨٥،ط:دار الحديث القاهرة)

وقال العلامة وهبة الزحيلي رحمه الله تعالىٰ : رابعاً : أن يكون رأس المال مسلَّماً إلى العامل: ليتمكن من العمل فيه ولأن رأس المال أمانة في يده فلا يصح إلا بالتسليم وهو التخلية كالوديعة ولا تصح المضاربة مع بقاء يد رب المال على المال لعدم تحقق التسليم مع بقاء يده. ويترتب عليه أنه لو شرط بقاء يد المالك على المال فسدت المضاربة إذ لا بد من استقلال العامل بالتصرف والعمل بمقتضى طبيعة التجارة وظروفها التي يتعذر فيها الاشتراك في العمل الذي يحتاج إنجازه لسرعة واهتبال الفرصة المواتية. فإن

استعان العامل بصاحب المال فی العمل دون اشتراط جاز ذلک لأن الاستعانة به لا تخرج المال من العامل.

وهذا الشرط محل اتفاق بین الجمهور أبی حنیفة وأصحابه ومالک والشافعی والأوزاعی وأبی ثور وابن المنذر. وأما الحنابلة فقد أجازوا اشتراط بقاء ید المالک علی المال.

(الفقه الاسلامی وادلته ۳۹۳۵/۵، ط: رشیدیه)

مضاربتِ بنوکیہ میں چونکہ بینک جو مضارب ہے وہ ''شخصِ قانونی'' ہے، اس کے لیے کسی اور کی مدد کے بغیر کاروبار کرنے کی کوئی صورت ہی نہیں اس لیے بینک کے وہ ارباب الاموال جو ڈائریکٹر وغیرہ بڑے درجے کے ہیں، پر لازم ہوتا ہے کہ مضارب بینک (شخص قانونی) کے پاس آئی ہوئی رقوم کو وصول بھی کریں، اس کے حسابات بھی رکھیں اور کاروبار بھی کریں، اسی طرح دیگر عملہ میں سے بھی بہت سارے ارباب الاموال ایسے ہیں جو وہاں تبرعاً نہیں بلکہ اجرت پر کام کرتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہے کہ اجرت کام کے ساتھ مشروط ہوتی ہے۔ پس بعض ارباب الاموال پر عمل کی شرط کی وجہ سے بھی یہ مضاربتِ بنوکیہ فاسد ہوگی۔

وجہ نمبر ۶ میں حرمت کا عنصر :

اس صورت میں مضاربت فاسد ہوگئی جس کا حکم اجارہ فاسدہ کا ہے یعنی مضارب کو اجرِ مثل دیا جائے گا اور باقی پورا نفع رب المال کے لیے ہوگا۔ لہٰذا مضارب کا اجرِ مثل سے زیادہ لینا باطل ہے اور رب المال کو پورا نفع نہ دینا یہ اس پر ظلم ہے اور نفع نہ ہونے کی صورت میں رب المال کو کچھ دینا اُکل بالباطل اور حرام ہے۔

الحاصل! صحتِ مضاربت کی ان شرائط کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ مضاربت

فاسد ہوئی اور ’’مضاربتِ فاسدہ‘‘ کا حکم وہی ہے جو ’’اجارہ فاسدہ‘‘ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ مضارب کو صرف ’’اجرِ مثل‘‘ (اس عمل کی جتنی اجرت عموماً ہوتی ہے) اور ’’منافعِ مقررہ‘‘ میں سے جو کم ہو وہ دیا جائے گا، باقی سارا نفع رب المال کو ملے گا۔

’’عقدِ شرکت بنوکیہ‘‘ کے فساد کی ۶ وجوہ:

چھ وجوہ سے یہ عقد ناجائز، فاسد اور خلافِ شرع ہے:

وجہ نمبر ۱: کل سرمائے کا معلوم نہ ہونا:

شرکتِ اموال میں بھی مضاربت کی طرح ابتدائے عقد سے تقسیمِ منافع تک جتنے سرمائے سے تجارت و کاروبار ہوا ہے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

في شرح المجلة لسليم رستم باز: يشترط في المضاربة أن يكون رأس المال معلوما كشركة العقد أيضا. لئلا يقع في المنازعة.

(شرح المجلة لسليم رستم باز ۵۸۵/۲، المادة: ۱۴۱۱، ط: دار الكتب العلمية)

جبکہ ان بینکوں میں ہر دن بلکہ ہر گھنٹہ و منٹ میں سرمایہ بدلتا رہتا ہے حالانکہ نفع و نقصان کی صحیح تقسیم کے لیے بوقتِ تقسیم شرعاً یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ ابتدائے عقد سے ہمارے پاس اتنا ’’سرمایہ‘‘ تھا جس سے اب تک کاروبار ہوا۔

وجہ نمبر ۱ میں حرمت کا عنصر:

ظاہر ہے کہ جب نفع ہی معلوم نہیں تو اب نفع کے نام سے جو دیا جائے گا اس کی عادۃً کل چار صورتیں ہیں:

(۱) کاروبار میں نقصان ہوا ہے۔

(۲) نہ نقصان ہوا ہے نہ نفع۔

(۳) نفع کم ہوا ہے اور طے شدہ زیادہ دیا گیا ہے۔

(۴) نفع زیادہ ہوا ہے اور طے شدہ کم دیا گیا ہے۔

ان سب صورتوں میں آپس میں ایک دوسرے کا حق ناحق کھایا جارہا ہے جو کہ حرام ہے۔

وجہ نمبر ۲ : کل سرمائے کا نقد نہ ہونا اور عروض ہونے کی صورت میں بازاری قیمت نہ لگانا:

احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ''شرکتِ اموال'' کے جواز کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ بوقتِ عقد سب شرکاء کا سرمایہ ''نقد'' ہو جبکہ بینک میں قدیم شرکاء (وہ اکاؤنٹ ہولڈرز جن کا سرمایہ پہلے سے بینک کے پاس کاروبار میں لگا ہوا ہے) کے سرمایہ کا بعض حصّہ ''عروض'' (سامان اور اثاثوں) کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ جدید شریک (نئے اکاؤنٹ ہولڈرز) کا سرمایہ ''نقد'' کی صورت میں ہوتا ہے، لہٰذا یہ ''شرکت'' بعض (جدید اکاؤنٹ ہولڈرز) کی طرف سے ''نقد'' اور بعض (یعنی قدیم اکاؤنٹ ہولڈرز) کی طرف سے ''عروض'' (سامان اور اثاثے) ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

قَالَ مَلِکُ العُلَمَاءِ الکَاسَانِیُّ رحمه الله تعالیٰ : لَا تَصِحُّ الشِّرْکَةُ فِی العُرُوضِ. (وفیه ایضا) :أَنَّ مَعنَی الوَکَالَةِ مِن لَوَازِمِ الشِّرکَةِ وَالوَکَالَةُ الَّتِی یَتَضَمَّنُهَا الشِّرکَةُ لَا تَصِحُّ فِی العُرُوضِ......الخ .

(بدائع الصنائع ٦/ ٥٩،ط:رشیدیه)

قَالَ الِامَامُ السَّرَخسِیُّ رحمه الله تعالیٰ : فَأَمَّا الشِّرکَةُ بِالعُرُوضِ مِنَ الدَّوَابِّ وَالثِّیَابِ وَالعَبِیدِ لَا تَصِحُّ عِندَنَا وَعَلَی قَولِ ابنِ أَبِی لَیلَی وَمَالِکٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ هِیَ صَحِیحَةٌ ؛ لِلتَّعَامُلِ وَحَاجَةِ النَّاسِ إِلَی

ذَلِکَ وَلاعتِبَارِ شِرکَةِ العَقدِ بِشرکَةِ المِلکِ. وَفِی الکِتَابِ عِلَلٌ لِلفَسَادِ فَقَالَ : لِأَنَّ رَأسَ المَالِ مَجهُولٌ یُرِیدُ بِهِ أَنَّ العُرُوضَ لَیسَت مِن ذَوَاتِ الأَمثَالِ وَعِندَ القِسمَةِ لَا بُدَّ مِن تَحصِیلِ رَأسِ مَالِ کُلِّ وَاحِدٍ مِنهُمَا ؛ لِیَظهَرَ الرِّبحُ .فَإِذَا کَانَ رَأسُ مَالِهِمَا مِنَ العُرُوضِ فَتَحصِیلُهُ عِندَ القِسمَةِ یَکُونُ بِاعتِبَارِ القِیمَةِ وَطَرِیقُ مَعرِفَةِ القِیمَةِ الحَرزُ وَالظَّنُّ وَلَا یَثبُتُ التَّیَقُّنُ بِهِ .ثُمَّ الشِّرکَةُ مُختَصَّةٌ بِرَأسِ مَالٍ یَکُونُ أَوَّلُ التَّصَرُّفِ بِهِ بَعدَ العَقدِ شِرَاءً لَا بَیعًا وَفِی العُرُوضِ أَوَّلُ التَّصَرُّفِ یَکُونُ بَیعًا وَکُلُّ وَاحِدٍ مِنهُمَا یَصِیرُ مُوَکِّلًا لِصَاحِبِهِ بِبَیعِ مَتَاعِهِ عَلَی أَن یَکُونَ لَهُ بَعضُ رِبحِهِ وَذَلِکَ لَا یَجُوزُ .وَقَد بَیَّنَّا أَنَّ صِحَّةَ الشِّرکَةِ بِاعتِبَارِ الوَکَالَةِ .فَفِی کُلِّ مَوضِعٍ لَا تَجُوزُ الوَکَالَةُ بِتِلکَ الصِّفَةِ فَکَذَلِکَ الشِّرکَةُ .وَمَعنَی هَذَا أَنَّ الوَکِیلَ بِالبَیعِ یَکُونُ أَمِینًا فَإِذَا شُرِطَ لَهُ جُزءٌ مِن الرِّبحِ کَانَ هَذَا رِبحَ مَا لَم یَضمَن وَالوَکِیلُ بِالشِّرَاءِ یَکُونُ ضَامِنًا لِلثَّمَنِ فِی ذِمَّتِهِ فَإِذَا شُرِطَ لَهُ نِصفُ الرِّبحِ کَانَ ذَلِکَ رِبحُ مَا قَد ضَمِنَ وَلِأَنَّ فِی الشِّرکَةِ بِالعُرُوضِ رُبَمَا یَظهَرُ الرِّبحُ فِی مِلکِ أَحَدِهِمَا مِن غَیرِ تَصَرُّفٍ بِتَغَیُّرِ السِّعرِ فَلَو جَازَ استَحَقَّ الآخَرُ حِصَّتَهُ مِن ذَلِکَ الرِّبحِ مِن غَیرِ ضَمَانٍ لَهُ فِیهِ .وَرُبَمَا یَخسَرُ أَحَدُهُمَا بِتَرَاجُعِ سِعرِ عُرُوضِهِ وَیَربَحُ الآخَرُ ؛ فَلِهَذِهِ المَعَانِی بَطَلَت الشِّرکَةُ بِالعُرُوضِ .... وَکَذَلِکَ لَا یَصِحُّ أَن یَکُونَ رَأسُ مَالِ أَحَدِهِمَا دَرَاهِمَ وَرَأسُ مَالِ الآخَرِ عُرُوضًا فِی مُفَاوَضَةٍ وَلَا عِنَانٍ لِجَهَالَةِ رَأسِ المَالِ فِی نَصِیبِ صَاحِبِ العُرُوضِ عَلَی مَا بَیَّنَّا .

(المبسوط للسرخسی ۱۱/۱۷۴،ط:رشیدیه)

مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب: مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک سرمایہ ”عروض“ کی شکل میں بھی فراہم کرنا جائز ہے خواہ ”عروض مثلی“ (جن کی مثل بازار میں دستیاب ہو) ہوں یا ”قیمی“ (جن کی مثل بازار میں دستیاب نہ

ہو)، ”عروض“ چاہے ایک جانب سے ہوں یا دونوں جانب سے۔ جیسے دو آدمی آپس میں شرکت کریں اور ایک آدمی کی طرف سے سرمایہ ایک لاکھ روپے ہو اور دوسرے آدمی کی جانب سے سرمایہ دکان کا سامان ہو، لیکن واضح رہے کہ امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ”شرکت بالعروض“ کی صحت کے لیے ایک شرط ہے اور وہ یہ کہ بوقتِ عقد ”عروض“ کی بازاری قیمت لگا کر اس کو سرمایہ بنایا جائے تا کہ بعد میں نفع اور نقصان کی تقسیم میں دشواری نہ ہو۔ مثلاً ایک آدمی کا سرمایہ ایک لاکھ ہے اور دوسرے آدمی کی جانب سے سرمایہ دکان کا سامان ہے تو دوسرے آدمی کا سرمایہ کتنا ہے؟ اس کی طرف سے تو سامان ہے تو سامان پر اس کو کیسے نفع دیں گے؟ لہٰذا امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس سامان کی بازاری قیمت لگاؤ پھر جب وہ قیمت لگائی گئی تو مثلاً وہ ۳ لاکھ تھی تو اس کا سرمایہ ۳ لاکھ ہوا، اب اگر نقصان ہوگا تو اس کو نقصان ۳ لاکھ کے تناسب سے ہوگا اور نفع بھی اسی تناسب سے معلوم ہو کر تقسیم ہوگا۔

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب : امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت تو احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کی مانند ہے اور ایک روایت میں وہ فرماتے ہیں کہ شرکت بالعروض جائز ہے لیکن اسی شرط کے ساتھ جیسا کہ مالکیہ کے مذہب میں گزرا۔

قَالَ العَلاَّمَةُ ابنُ قُدَامَةَ الحنبَلِيُّ رحمه الله تعالیٰ : فَأَمَّا العُرُوضُ فَلاَ تَجُوزُ الشِّرکَةُ فِیهَا فِی ظَاهِرِ المَذهَبِ .نَصَّ عَلَیهِ أَحمَدُ فِی رِوَایَةِ أَبِی طَالِبٍ وَحَربٍ . وَحَکَاهُ عَنهُ ابنُ المُنذِرِ...... وَعَن اَحمَدَ رِوَایَةٌ اُخریٰ اَنَّ الشِّرکَةَ وَالمُضَارَبَةَ تَجُوزُ بِالعُرُوضِ وَتُجعَلُ قِیمَتُهَا وَقتَ العَقدِ رَاسَ المَالِ ...... وَهُوَ قَولُ مَالِکٍ.

(المغنی ۷/۱۲۴، ط:هجر، قاهره)

شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب: شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر سرمایہ "نقد" کے بجائے "عروضِ مثلیہ" ہو (جس کی مثل بازار میں ملتی ہو) تو بھی شرکت جائز ہے البتہ اگر "عروض قیمی" ہوں (بازار میں ان کی مثل نہ ملتی ہو) تو شرکت ناجائز ہے۔ (شرکت و مضاربت عصرِ حاضر میں، ص: ۲۴۸، ۲۴۹)

مذہبِ مالکیہ کی جو تفصیل اوپر لکھی گئی ہے، حضرات مجوزین بھی اس کے قائل ہیں چنانچہ حضرت شیخ الاسلام کے صاحبزادے "ڈاکٹر مولانا مفتی عمران اشرف عثمانی صاحب" لکھتے ہیں:

کیا سرمایہ کا نقد ہونا ضروری ہے؟

شرکت کے اندر سرمایہ کیسا ہونا چاہیے؟ کیا یہ ضروری ہے کہ جو لوگ شرکت قائم کریں ان میں سے ہر شخص اپنی سرمایہ کاری کا حصہ نقد فراہم کرے؟ یا کوئی شریک اپنا حصہ جنس کی صورت میں بھی دے سکتا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کرام کی آراء مختلف ہیں۔

احناف کا مذہب : امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جنس (سامان) کی شکل میں سرمایہ لگا کر شرکت العقد وجود میں لانا جائز نہیں، خواہ وہ سامان مثلی اشیاء میں سے ہو یا قیمتی اشیاء میں سے ہو۔

مالکیہ کا مذہب : اس کے برعکس مالکیہ کے نزدیک جنس کی شکل میں سرمایہ فراہم کر کے شرکت مطلقاً جائز ہے، خواہ وہ سامان مثلیات میں سے ہو خواہ قیمیات میں سے ہو، نیز یہ بھی جائز ہے کہ دونوں شریک اپنا سرمایہ جنس کی صورت میں فراہم کریں اور یہ بھی جائز ہے کہ ایک شریک نقد روپے لائے اور دوسرے کا سرمایہ جنس کی شکل میں ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں جب کوئی شریک سامان کی صورت میں سرمایہ فراہم کرے تو اس کے حصے کا تعین اس سامان کی بازاری قیمت کی بنیاد پر کیا جائے گا۔

(شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، ص: ۲۴۸)

نیز لکھتے ہیں :

اگر کوئی شخص کسی چلتی ہوئی صنعت (Industry) میں اپنا روپیہ لگائے اور صنعتکار کے ساتھ شرکت کر لی تو یہ جائز ہے مثلاً زید کا ایک کپڑے کا کارخانہ ہو، اور بکر اس میں ایک لاکھ روپے ڈال کر اس کارخانے میں حصہ دار بن جائے اور اس طرح زید اور بکر اس کپڑے کی صنعت میں شرکت کر لیں اس صورت میں زید کا سرمایہ عروض (جنس) کی شکل میں ہوا اور بکر کا سرمایہ نقد شکل میں، لہٰذا زید کے کارخانے کی قیمت لگا کر اس کا سرمایہ متعین کیا جائے گا اور اس کی بنیاد پر شرکت قائم کی جاسکے گی کیونکہ یہ بات پیچھے آچکی ہے کہ سرمایۂ شرکت کا نقد ہونا لازمی نہیں ہے۔ (شرکت ومضاربت عصر حاضر میں ص: ۲۵۵)

اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کا ارشاد: اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی بوقتِ عقد ''عروض کی قیمت'' لگانے کی شرط کی تصریح فرمائی ہے، چنانچہ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کمپنی کے حصص کی خریداری اور اس میں شرکت سے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب و اللہ الموفق للحق و الصواب

۱۔ بظاہر اس عقد کی حقیقت شرکتِ عنان ہے، کیونکہ جو لوگ کمپنی قائم کرتے ہیں، وہ دوسروں کو شریک کرنے کے وقت خود کو بھی کمپنی کا ایک حصہ دار قرار دیتے ہیں اور اپنی عماراتِ مملوکہ متعلقہ کمپنی اور جملہ سامان و مالِ تجارت کو نقد کی طرف محمول کر لیتے ہیں مثلاً ان لوگوں نے دس ہزار روپیہ کمپنی قائم کرنے کے

عمارات وسامان وغیرہ میں لگایا تو وہ اپنے کو کمپنی کے سو/۱۰۰ حصوں کا حصہ دار ظاہر کریں گے، البتہ اس صورت میں کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالنفقہ (بالنقد) نہ ہوگی بلکہ بالعروض ہوگی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

فَيَجُوزُ الشِّرکَةُ وَ المُضَارَبَةُ بِالعُرُوضِ بِجَعلِ قِيمَتِهَا وَقتَ العَقدِ رَأسَ المَالِ عِندَ أَحمَدَ فِي رِوَايَةٍ وَ هُوَ قَولُ مَالِكٍ وَ ابنِ أَبِي لَيلٰى كَمَا ذَكَرَهُ المُوَفَّقُ فِي المُغنِي ۵/۱۲۵

پس ابتلائے عام کی وجہ سے اس مسئلہ میں دیگر ائمہ کے قول پر فتوی دے کر شرکت مذکورہ کے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔ (امداد الفتاوی ۳/۴۹۴)

الحاصل! سرمایہ کے نقد یا عروض ہونے کے اعتبار سے سب سے زیادہ وسعت حضرات مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب میں ہے، پھر بھی "شرکتِ بنوکیہ" ان کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ ان کے نزدیک "شرکت بالعروض" کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ بوقتِ عقد "عروض کی بازاری قیمت" لگا کر اس کو سرمایہ بنایا جائے جبکہ "شرکت بنوکیہ" میں "عروض کی قیمت" نہیں لگائی جاتی۔

وجہ نمبر ۲ میں حرمت کا عنصر: جب قیمت نہیں لگائی جاتی تو قدیم شرکاء کا حقیقی سرمایہ معلوم نہ ہوگا لہٰذا قیمت لگانے کی صورت میں اگر حقیقی سرمایہ بڑھتا ہے تو اس صورت میں یہ بڑھوتری اور اس کے تناسب سے نفع ان کا حق بنتا ہے جبکہ بینک ان کا یہ حق دوسروں کو ناحق کھلاتے ہیں، اور اگر حقیقی سرمایہ کم ہو گیا تو دوسرے نئے آنے والوں کا حق ان کو کھلایا جا رہا ہے اور یہ "اکل بالباطل" میں داخل اور ناجائز ہے۔

وجہ نمبر۳ : کل سرمائے کا حاضر وموجود نہ ہونا :

احناف وغیرہ تمام مذاہب میں (معمولی فرق کے ساتھ) جوازِ شرکت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ سب شرکاء کا کل سرمایہ ’’حاضر اور موجود‘‘ ہو، کسی کا سرمایہ ’’دین اور غائب‘‘ نہ ہو، ورنہ شرکت جائز نہ ہوگی، جبکہ شرکتِ بنوکیہ میں قدیم شرکاء کے سرمائے کا بعض حصّہ ’’دیون‘‘ کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ بینک کی تمام بیوع ’’مرابحاتِ مؤجلہ‘‘ ہوتی ہیں۔

قَالَ مَلِکُ العُلَمَاءِ الکَاسَانِیُّ رحمہ اللہ تعالیٰ : وَمِنهَا: أَن یَکُونَ رَأسُ مَالِ الشِّرکَۃِ عَینًا حَاضِرًا لَا دَینًا وَلَا مَالًا غَائِبًا ، فَإِن کَانَ لَا تَجُوزُ عِنَانًا کَانَت أَو مُفَاوَضَۃً ؛ لِأَنَّ المَقصُودَ مِن الشِّرکَۃِ الرِّبحُ وَذٰلِکَ بِوَاسِطَۃِ التَّصَرُّفِ وَلَا یُمکِنُ فِی الدَّینِ وَلَا المَالِ الغَائِبِ فَلَا یَحصُلُ المَقصُودُ وَإِنَّمَا یُشتَرَطُ الحُضُورُ عِندَ الشِّرَاءِ لَا عِندَ العَقدِ ؛ لِأَنَّ عَقدَ الشِّرکَۃِ یَتِمُّ بِالشِّرَاءِ فَیُعتَبَرُ الحُضُورُ عِندَہُ حَتَّی لَو دَفَعَ إِلَی رَجُلٍ أَلفَ دِرهَمٍ فَقَالَ لَهُ : أَخرِج مِثلَهَا وَاشتَرِ بِهِمَا وَبِع فَمَا رَبِحتَ یَکُونُ بَینَنَا فَأَقَامَ المَأمُورُ البَیِّنَۃَ أَنَّهُ فَعَلَ ذٰلِکَ جَازَ وَإِن لَم یَکُنِ المَالُ حَاضِرًا مِن الجَانِبَینِ عِندَ العَقدِ لَمَّا کَانَ حَاضِرًا عِندَ الشِّرَاءِ.

(بدائع الصنائع، ۵/ ۷۹، ط: رشیدیہ جدید)

مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب : سرمایہ کا عقد کے وقت موجود ہونا ضروری ہے لہٰذا اگر دونوں طرف سے مال موجود نہ ہو یعنی ایک طرف سے مال آجائے اور دوسری جانب سے نہ آیا ہو تو شرکت کی صحت کے لیے دو شرائط ضروری ہوں گی:

(۱) دونوں شریک اس وقت تک کام نہ کریں جب تک کہ غائب مال آجائے۔

(۲) غائب مال بہت دور نہ ہو پھر بعض مالکیہ کے ہاں مطلب یہ ہے کہ دو دن کے اندر اندر آسکے اور بعض نے کہا کہ زیادہ سے زیادہ اس کی آمد میں دس روز لگ سکیں۔

حنابلہ اور شوافع رحمھم اللہ تعالیٰ کا مذہب: فقہائے حنابلہ وشوافع رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرکت میں مال کا موجود و متعین ہونا بوقتِ عقد ضروری ہے چنانچہ اگر مال موجود نہ ہو یا کسی کے ذمہ دین ہو تو بغیر کسی قید اور شرط کے شرکت ناجائز ہوگی، اس لیے کہ ان کے ہاں شرکت میں مال کا مخلوط کرنا شرط ہے اور جب مال ہی نہ ہو تو سرمایہ مخلوط کیسے ہو سکے گا؟ (شرکت و مضاربت عصرِ حاضر میں، ص:۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱)

الحاصل! وجہ نمبر۲ کے اعتبار سے سب سے آسان اور اسہل مذہب احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے جبکہ شرکتِ بنوکیہ اس اسہل مذہب کے اعتبار سے بھی ناجائز ہے کیونکہ بینک میں قدیم شرکاء کا سرمایہ چار حصوں پر مشتمل ہوتا ہے:

(۱) نقد روپیہ

(۲) منجمد اثاثے

(۳) تجارتی سامان (جو خریدا جا چکا ہو لیکن ابھی تک آگے نہ بیچا گیا ہو)

(۴) دیون (یعنی مرابحات کی صورت میں ادھار بیچے گئے عروض و سامان کا وہ قرض جو خریدار کے ذمہ قسط وار واجب الادا ہے)

ان میں ایک جزء اور حصہ ''دیون'' کا بھی ہے جس کی وجہ سے قدیم شرکاء کے ساتھ شرکت ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی کے مذہب کے مطابق جائز نہ ہوگی۔

وجہ نمبر ۳ میں حرمت کا عنصر:

قدیم شرکاء کے سرمائے کا جتنا حصہ حاضر نہیں اس کے بقدر نفع کے یہ مستحق نہیں اور یہ جدید شرکاء کا حق ہے جو قدیم کو دیا جا رہا ہے، لہٰذا ناجائز و حرام ہے۔

وجہ نمبر۴ :شرائطِ جواز کے بغیر استدانہ (سرمائے سے زائد کاروبار) کرنا :

شریکِ عمیل کے ذمہ لازم ہے کہ سرمایہ سے زیادہ ادھار کاروبار نہ کرے، اگر کیا تو شرعاً اس کے نفع نقصان کا ضامن شریکِ عمیل خود ہوگا، البتہ دوشرطوں کے ساتھ سرمائے سے زیادہ ادھار کاروبار اس کے لیے جائز ہے:

(۱) شریکِ غیر عمیل صراحۃً اجازت دے کہ سرمائے کے بقدر یا سرمائے کے نصف یا تہائی کے برابر سرمائے سے زیادہ ادھار کاروبار کر سکتے ہو۔

(۲) اس زائد کاروبار کے حسابات واموال علیحدہ رکھے۔

اس اجازت کی صورت میں اس زائد ادھار کاروبار کے نفع نقصان کا ضابطہ یہ ہے کہ جتنا ضمان اور نقصان فریقین اٹھائیں گے اسی کے بقدر نفع کے مستحق ہوں گے۔لہٰذا اگر آپس میں صراحۃً ضمان طے ہوا کہ مثلاً اسی فیصد ضمان شریکِ غیر عمیل پر اور بیس فیصد شریکِ عمیل پر ہے تو نفع بھی اسی اور بیس کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔اور اگر آپس میں ضمان کی نسبت صراحۃً طے نہ ہوئی تو پھر نفع ونقصان کا تناسب پچاس پچاس فیصد ہوگا۔

شرکتِ بنوکیہ میں اگر ہم بینک کو بجائے مضارب کے مُلّاکِ بینک کا وکیل اور نائب قرار دے کر اس کو شریکِ عمیل قرار دیں تو بھی اس کے لیے مضارب کی طرح ''استدانہ'' دوشرطوں کے بغیر جائز نہیں جبکہ شرکتِ بنوکیہ میں شریکِ عمیل ''استدانہ'' (سرمایہ سے زیادہ ادھار کاروبار) کرتا ہے اور نہ تو دوسرے شرکاء سے اس کی صراحۃً اجازت لیتا ہے اور نہ ہی اس کے حسابات اور عروض کو علیحدہ رکھتا ہے ورنہ ثبوت پیش کرے، لہٰذا اس وجہ سے بھی یہ شرکت ناجائز ہے۔

قَالَ الإمَامُ السَّرَخْسِيُّ رحمه الله تعالیٰ : وَمَا استَدَانَ سَوَاءٌ كَانَ بِقَدرِ مَالِ المُضَارَبَةِ أَو أَقَلَّ أَو أَكثَرَ فَهُوَ بَينَهُمَا نِصفَانِ فَرِبحُهُ وَوَضِيعَتُهُ بَينَهُمَا نِصفَانِ حَتَّى لَو هَلَكَتِ المُشتَرَاةُ بِالدَّينِ كَانَ ضَمَانُ ثَمَنِهَا عَلَيهِمَا نِصفَينِ .

وَلَو كَانَ أَمَرَهُ أَن يَستَدِينَ عَلَى نَفسِهِ كَانَ مَا اشتَرَاهُ المُضَارِبُ بِالدَّينِ لَهُ خَاصَّةً دُونَ رَبِّ المَالِ ؛ لِأَنَّهُ فِي الِاستِدَانَةِ عَلَى نَفسِهِ يَستَغنِي عَن أَمرِ رَبِّ المَالِ فَكَانَ وُجُودُ أَمرِهِ فِيهِ وَعَدَمُهُ سَوَاءً .... وَلَا تَكُونُ هَذِهِ الشَّرِكَةُ بِطَرِيقِ المُضَارَبَةِ ؛ لِأَنَّ المُضَارَبَةَ لَا تَصِحُّ إلَّا بِرَأسِ مَالٍ عَينٍ فَكَانَت هَذِهِ الشَّرِكَةُ فِي مَعنَى شَرِكَةِ الوُجُوهِ فَيَكُونُ المُشتَرىٰ مُشتَرَكًا بَينَهُمَا نِصفَينِ فَلَا يَصِحُّ مِنهُمَا شَرطُ التَّفَاوُتِ فِي الرِّبحِ مَعَ مُسَاوَاتِهِمَا فِي المِلكِ فِي المُشتَرَى .

(المبسوط للسرخسي، باب المضارب يامره رب المال ۱۶۳/۲۲،ط:رشيديه)

وجہ نمبر ٤ میں حرمت کا عنصر:

اس خلط ملط کی وجہ سے شرکت کا نفع مجہول ہوگا جس کی صحیح تقسیم ناممکن ہے، لہٰذا وجہ نمبر۳ کی تفصیل کے مطابق اس میں بھی حرمت کی وہی صورتیں ہوں گی جو وجہ نمبر۳ میں بیان کی گئیں ہیں۔

وجہ نمبر۵ : شریکِ عمیل کا قرض لے کر مشترک کاروبار کرنا:

رب المال اور شریکِ غیر عمیل اگر مضارب اور شریکِ عمیل کو ’’قرض‘‘ کی صراحۃً اجازت بھی دے تو بھی ’’قرض‘‘ کا ضمان مضارب اور شریکِ عمیل ہی پر ہوتا ہے، لہٰذا اس کا نفع ونقصان دونوں کا تعلق مضارب اور شریکِ عمیل سے ہوگا نہ کہ رب المال اور

شریکِ غیر عمیل سے اور اس ''قرض'' سے خریدا ہوا سارا مال اور اس کا حساب علیحدہ رکھنا ضروری ہے، جبکہ بینک اس طرح نہیں کرتا ورنہ ثبوت پیش کرے۔

قَالَ الِامَامُ السَّرَخْسِیُّ رحمہ اللہ تعالیٰ: وَالْأَصَحُّ أَن يَقُولَ: الْأَمْرُ بِالِاستِقرَاضِ بَاطِلٌ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَو أَمَرَ رَجُلًا أَن يَستَقرِضَ لَهُ أَلفًا مِن فُلَانٍ فَاستَقرَضَهَا كَمَا أَمَرَهُ كَانَ الْأَلفُ لِلْمُستَقرِضِ دُونَ الْآمِرِ .... وَمَا كَانَ الْأَمرُ بِالِاستِقرَاضِ إِلَّا نَظِيرَ الْأَمرِ بِالتَّكَدِّي وَهُوَ بَاطِلٌ وَمَا يَحصُلُ لِلْمُتَكَدِّي يَكُونُ لَهُ دُونَ الْآمِرِ.

(المبسوط للسرخسی، باب المضارب یأمرہ رب المال ۲۲/۱۶۴، ۱۶۵، ط: رشیدیہ)

شرکتِ بنوکیہ میں بینک ''کرنٹ اکاؤنٹ'' سے بھی رب المال وشریکِ غیر عمیل کی اجازت کے بغیر مشترک کاروبار کرتا ہے اور اس کے حسابات اور اس سے خریدا ہوا سامان بھی علیحدہ نہیں رکھتا جبکہ یہ ''قرض'' ہے جس سے مشترک کاروبار اجازت لینے اور حسابات اور اموال کو جدا رکھنے کے باوجود بھی جائز نہیں۔

وجہ نمبر ۵ میں حرمت کا عنصر:

یہاں بھی خلط ہے جس کی وجہ سے نفع مجہول ہے، لہٰذا نمبر ۳ کی تفصیل کے مطابق اس میں بھی حرمت کی وہی صورتیں ہوں گی جو نمبر ۳ میں بیان کی گئیں۔

وجہ نمبر ۶ : بعض شرکاء کا متعین تنخواہ لینا:

''شرکت عنان'' (اموال) میں ایسی شرط لگانا جو ''شرکت فی الربح'' کے لیے قاطع ہو، ناجائز اور مفسدِ عقد ہے جبکہ ''شرکتِ بنوکیہ'' میں یہ شرط بھی ہوتی ہے، کیونکہ بینک کے اکثر ملازمین جن کو تقسیمِ ربح سے قبل تنخواہیں دی جاتی ہیں، وہ ہیں جو ''شریک'' بھی ہیں۔

قَالَ الاِمَامُ ابنُ الهُمَّامِ رحمه الله تعالیٰ: قَولُهُ (وَلَا تَجُوزُ الشِّرکَةُ إِذَا شُرِطَ لِأَحَدِ دَرَاهِمُ مُسَمَّاةٌ مِن الرِّبحِ) قَالَ ابنُ المُنذِرِ : لَا خِلَافَ فِي هَذَا لِأَحَدٍ مِن أَهلِ العِلمِ. (فتح القدیر ۶/ ۱۷۰، ط: رشیدیه)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

شریک کا اجیر ہونا درست نہیں، بلکہ صورتِ جواز یہ ہے کہ جو شریک منیجر ہو اس کا حصہ منافع میں زیادہ کر دیا جائے، مثلاً جو شریک منیجر نہیں ان کا حصہ روپیہ میں دو آنہ ہے تو منیجر کا حصہ روپیہ میں چار آنہ کر دیا جائے۔ لیکن یہ جائز نہیں کہ اس کے تنخواہ مقرر کی جائے۔

حررہ الاحقر ظفر احمد عفا عنہ، از تھانہ بھون ۲۰/ محرم الحرام ۴۷ھ۔

الجواب صحیح: اشرف علی عفی عنہ، ۲۲/ محرم ۱۳۴۷ھ

(امداد الاحکام: ۳/ ۳۲۴)

وجہ نمبر ۶ میں حرمت کا عنصر:

اس شرط کی وجہ سے شرکت فاسد ہو گئی اور شرکتِ فاسدہ میں ہر شریک سرمایہ کے تناسب سے نفع کا حقدار ہوتا ہے اس لیے سرمایہ سے زیادہ دینا حرام ہوگا جبکہ یہاں سرمایہ کے تناسب سے زیادہ تنخواہ وغیرہ کے نام سے دیا جاتا ہے جو کہ حرام ہے۔

مسئلہ نمبر ۲ : کاروبار کا شرعی اصولوں کے مطابق ہونا

کسی بھی ''شرکت ومضاربت'' میں مال لگانے اور دینے کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ اس ''مضاربت اور شرکت'' کے نام سے جو کاروبار ہو رہا ہو وہ بھی شرعی اصولوں کے مطابق ہو۔

بینک ''شرکت ومضاربت'' کے نام سے جو کاروبار کر رہا ہے وہ شریعت کے مطابق

ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں درج ذیل ''چار باتوں'' کا اطمینان ضروری ہے، اگر یہ باتیں شریعت کے مطابق اور اطمینان بخش ثابت ہوگئیں تو کاروبار جائز ہوگا۔ اگر ان میں سے کوئی بات بھی خلافِ شرع ہوگی تو کاروبار جائز نہ ہوگا:

١۔ کاروبار جائز ہو۔

٢۔ کاروبار سرمایہ کے مطابق ہو۔

٣۔ روزمرہ کے معاملات شرعاً درست ہوں۔

٤۔ نفع ونقصان کی تقسیم کا طریقہ کار شریعت کے مطابق ہو۔

مروجہ اسلامی نامی بینکوں میں آخری تین باتوں کا اطمینان نہیں جس کی تفصیل یہ ہے:

(١) کاروبار سرمایہ کے مطابق ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اگرچہ اتنی بات تو محدود ذمہ داری کی شرط لگانے سے معلوم ہے کہ کھاتوں میں جتنا سرمایہ لکھا ہوا ہے، اس سے کئی گنا زیادہ ادھار کاروبار کیا جاتا ہے لیکن یہاں اس بات کا اطمینان نہیں کہ وہ ادھار اور جمع شدہ سرمایہ جس سے پورے ماہ یا پورے سال کاروبار ہوا ہے وہ کتنا ہے؟ یہ کسی کو بھی معلوم نہیں، بلکہ معلوم ہونا ممکن ہی نہیں اور کوئی یہ نہیں بتا سکتا کہ اس ماہ یا سال کتنے سرمایہ سے کاروبار ہوا؟ کیونکہ ان بینکوں میں ہر دن بلکہ ہر گھنٹہ و منٹ میں سرمایہ بدلتا رہتا ہے حالانکہ نفع ونقصان کی صحیح تقسیم کے لیے بوقتِ تقسیم شرعاً یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ ابتدائے عقد سے ہمارے پاس اتنا ''سرمایہ'' تھا جس سے اب تک کاروبار ہوا گویا کہ پوری مدتِ تجارت میں سرمایہ کا ایک ہونا اور بوقتِ تقسیم معلوم ہونا ضروری ہے۔

نیز شرکت ومضاربت کے سرمائے کا الگ معلوم ہونا اور جو زائد ادھار کاروبار کیا

ہے اس کا الگ معلوم ہونا بھی ضروری ہے، دونوں کو خلط ملط کرنا جائز نہیں جس کی مدلل تفصیل مضاربت کی وجوہِ مفسدہ میں سے نمبر ۵ اور شرکت کی وجوہِ مفسدہ میں سے نمبر ۴ میں ہو چکی ہے۔

قَالَ الإمَامُ السَّرَخْسِيُّ رحمه الله تعالیٰ : وَكَذٰلِكَ لَا يَصِحُّ أَن يَكُونَ رَأسُ مَالِ أَحَدِهِمَا دَرَاهِمَ وَرَأسُ مَالِ الآخَرِ عُرُوضًا فِي مُفَاوَضَةٍ وَلَا عِنَانٍ ؛ لِجَهَالَةِ رَأسِ المَالِ فِي نَصِيبِ صَاحِبِ العُرُوضِ عَلَى مَا بَيَّنَّا .(المبسوط للسرخسی ۱۱/۱۷۴،ط:رشیدیه)

البتہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا علم بوقتِ عقد شرط ہے اور احناف کے نزدیک وقت شراء تک بھی اگر معلوم ہو جائے تو بھی درست ہے۔

وَقَالَ مَلِكُ العُلَمَاءِ الكَاسَانِيُّ رحمه الله تعالیٰ : وَأَمَّا العِلمُ بِمِقدَارِ رَأسِ المَالِ وَقتَ العَقدِ فَلَيسَ بِشَرطٍ لِجَوَازِ الشَّرِكَةِ بِالأَموَالِ عِندَنَا وَعِندَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ شَرطٌ. وَجهُ قَولِهِ أَنَّ جَهَالَةَ قَدرِ رَأسِ المَالِ تُؤَدِّي إِلَى جَهَالَةِ الرِّبحِ وَالعِلمُ بِمِقدَارِ الرِّبحِ شَرطُ جَوَازِ هٰذَا العَقدِ فَكَانَ العِلمُ بِمِقدَارِ رَأسِ المَالِ شَرطًا وَلَنَا أَنَّ الجَهَالَةَ لَا تَمنَعُ جَوَازَ العَقدِ لِعَينِهَا بَل لِإِفضَائِهَا إِلَى المُنَازَعَةِ وَجَهَالَةُ رَأسِ المَالِ وَقتَ العَقدِ لَا تُفضِي إِلَى المُنَازَعَةِ ؛ لِأَنَّهُ يُعلَمُ مِقدَارُهُ ظَاهِرًا وَغَالِبًا لِأَنَّ الدَّرَاهِمَ وَالدَّنَانِيرَ تُوزَنَانِ وَقتَ الشِّرَاءِ فَيُعلَمُ مِقدَارُهَا فَلَا يُؤَدِّي إِلَى جَهَالَةِ مِقدَارِ الرِّبحِ وَقتَ القِسمَةِ .

(بدائع الصنائع ۵/۸۴،ط:رشیدیه جدید)

(۲) روز مرہ کے معاملات بھی خلافِ شرع ہیں: کیونکہ ان بینکوں میں جو ’’اجارات و بیوعاتِ مرابحہ‘‘ ہوتے ہیں وہ درج ذیل وجوہ سے فاسد اور ناجائز ہیں اور معاملاتِ فاسدہ بحکمِ سود اور ان سے حاصل ہونے والا نفع ’’حرام‘‘ اور

''واجب التصدق'' ہے ،جبکہ بینک بجائے ''تصدق'' کے ان حرام منافع کو'' ارباب الاموال'' (اکاؤنٹ ہولڈرز) میں تقسیم کرکے سب کو حرام کھلاتا ہے۔

وجوہِ مُفسدہ:

(الف) شرائطِ مُفسدہ لگانا:

''مقتضائے عقد'' کے خلاف شرائط لگائی جاتی ہیں جیسے محدود ذمہ داری کی شرط پرخریداری کرنا ،عقد سے قبل وعدۂ اجارہ وبیع کرکے اس کو پورا کرنے پر مجبور کرنا اور انکار کی صورت میں جرمانہ کرنا،تاخیر قسط کی صورت میں التزام تصدق کی شرط لگانا، اجارہ میں ''شےءموجَر'' کی مرمت کے اخراجات مستاجر کے ذمہ لگانا۔

(ب) ''سیکورٹی ڈیپازٹ'' جو کہ قرض ہے، سے ''استیجار'' اور ''شراء'' کا نفع حاصل کرنا جو ''کُلُّ قَرضٍ جرَّ مَنفَعَةً فَھُوَ رِبًا'' (الحدیث) میں داخل اور صریح سود ہے۔

(۳) نفع و نقصان کی تقسیم کا طریق کار بھی خلافِ شرع ہے : تفصیل اس کی یہ ہے کہ تقسیمِ منافع کے دو طریقے لکھے گئے ہیں:

ایک ''غیر سودی بینکاری (از دارالعلوم کراچی)'' ص:۳۱۷ میں ایک سادہ سی مثال کے تحت اور دوسرا ''غیر سودی بینکاری'' (از رفقاء دارالافتاء جامعۃ الرشید) میں اور دونوں طریقے حدیث ''اَلخَرَاجُ بِالضَّمانِ'' اور حدیث ''اَلغُنمُ بِالغُرم'' اور حدیث ''لَایَحِلُّ رِبحُ مَالَم یَضمَن'' اور درج ذیل عباراتِ فقہیہ کے خلاف ہیں۔

قَالَ الاِمَامُ السَّرَخسِیُّ رحمہ اللہ تعالیٰ :..........لِأَنَّہُ لَو صَحَّ ذٰلِکَ استَحَقَّ أَحَدُھُمَا جُزءًا مِن رِبحِ مَا ضَمِنَہُ صَاحِبُہُ وَذٰلِکَ لَا یَجُوز.........لِأَنَّ أَحَدَھُمَا یَشتَرِطُ لِنَفسِہِ رِبحَ مَا قَد ضَمِنَ صَاحِبُہُ وَذٰلِکَ بَاطِلٌ. (المبسوط للسرخسی ۱۷۹/۲۲،ط:دار المعرفۃ)

وفی الهندیة : فی النوازل سئل أبو القاسم عن رجل دفع إلی رجل مالا یعمل به علی أن الربح بینهما وقال: لا أرضی بأن تعمل فی شرکة غیری فإن عملت فی شرکة غیری فإنی أرید منه الحصة وتراضیا علی ذلک فعمل المدفوع إلیه فی شرکة آخر وربح قال: لیس لرب المال شرکة فی ربح ما عمله مضاربة فی غیر المال الذی دفع إلیه کذا فی التتارخانیة......(وبعد اسطر)...... والملک إذا وقع لأحد الشریکین بسبب سابق علی الشرکة لا یشارکه الآخر فیه کما لو اشتری عبدا بشرط الخیار للبائع ثم فاوض المشتری رجلا ثم أسقط الخیار فإنه لا یکون لشریکه فی العبد شرکة ویخیر بین أن یرجع علی الآمر أو علی شریکه الثانی ثم یرجع علیه کذا فی الکافی.(الفتاوی الهندیة ۲/۳۴۶،ط:رشیدیه)

وقال العلامة ابن قدامة الحنبلی رحمه الله تعالیٰ : وإن قارض إثنان واحدا بألف لهما جاز وإذا شرطا له ربحا متساویا منهما جاز وإن شرط أحدهما له النصف والآخر الثلث جاز ویکون باقی ربح مال کل واحد منهما لصاحبه وإن شرطا کون الباقی من الربح بینهما نصفین لم یجز وهذا مذهب الشافعی وکلام القاضی یقتضی جوازه وحکی ذلک عن أبی حنیفة و أبی ثور ولنا أن أحدهما یبقی له من ربح ماله النصف والآخر یبقی له الثلثان فإذا اشترطا التساوی فقد شرط أحدهما للآخر جزءا من ربح ماله بغیر عمل فلم یجز کما لو شرط ربح ماله المنفرد .(المغنی لابن قدامة ۵/۱۴۶ بحواله غیر سودی بینکاری:۳۱۳ از دار العلوم کراچی)

ا۔منافع کی تقسیم کا طریقہ اول:

حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم تحریر فرماتے ہیں:

جہاں تک شرکاء کے وقفے وقفے سے شرکت میں داخل ہونے کا تعلق ہے، اس

> کے لیے ایک سادہ سی مثال پر غور کرلیں۔فرض کیجئے زید اور عمرو کا ایک چلتا ہوا کاروبار ہے جو مختلف نوعیت کے معاملات پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں اپنے نفع و نقصان کا حساب سالانہ یکم رمضان کو کرتے ہیں۔اب یکم رمضان سے چھ مہینے پہلے بکر ان سے کہتا ہے کہ میں بھی آپ کے کاروبار میں سرمایہ ڈال کر شریک ہونا چاہتا ہوں، چونکہ زید اور عمرو کو بھی اپنے کاروبار میں وسعت لانے کے لیے مزید سرمائے کی ضرورت ہے، اس لیے وہ بکر کو شریک کرنے پر رضامند ہوجاتے ہیں، اور یہ طے کرتے ہیں کہ بکر اتنا سرمایہ کاروبار میں ڈالے گا جس سے وہ کاروبار کے ایک تہائی حصے میں شریک ہوجائے، اور نفع کا تناسب بھی تینوں شرکاء کا ایک ایک تہائی ہوگا، البتہ یکم رمضان کو جب نفع ونقصان کا حساب ہوگا تو چونکہ بکر کی حصہ داری صرف چھ ماہ رہی ہے جو دوسرے دو حصہ داروں کے مقابلے میں آدھی ہے، اس لیے وہ ایک تہائی نفع کے نصف، یعنی چھٹے حصے کا حق دار ہوگا۔اگر تینوں فریق اس پر متفق ہوجائیں تو بظاہر ''**الربح علی ما اصطحا علیہ**'' کے قاعدے کے عموم کے پیش نظر اس میں شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔بس ''یومیہ پیداوار'' کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا یہی مطلب ہے۔'' (غیر سودی بینکاری ۳۰۳ تا ۳۱۷)

مندرجہ بالا ''سادہ سی مثال'' کی صرف رقوم کے اضافے کے ساتھ ذیل میں مزید وضاحت کچھ یوں ہے:

زید اور عمرو نے بیس بیس لاکھ مثلاً جمع کرکے چھ ماہ تک کاروبار کیا، چھ ماہ کے بعد بکر سے بھی بیس لاکھ لے کر اس کو بھی ایک تہائی کاروبار میں شریک کرلیا اور یہ طے کرلیا کہ سال کے آخر میں بکر کو کل سالانہ منافع کا ۱/۶ حصہ دیا جائے گا۔چونکہ یہ طریقہ ''**رِبحُ مَالَم یَضمَن**'' کو متضمن ہے اس لیے ناجائز ہے۔دیکھیے! اگر شروع چھ ماہ میں

چالیس لاکھ پر بارہ لاکھ نفع ہوا اور آخری چھ ماہ میں بکر کے سرمائے کے آنے کے بعد ساٹھ لاکھ پر مثلاً چھ لاکھ نفع ہوا تو اب اس صورت میں بکر چونکہ آخری چھ ماہ میں شریک ہوا ہے تو اس کو صرف آخری چھ ماہ کے نفع میں سے ۱/۳ یعنی دو لاکھ ملنا چاہیے اور ابتداء کے چھ ماہ میں چونکہ نہ یہ شریک تھا اور نہ اس پر ضمان تھا لہٰذا اس کا نفع صرف زید اور عمرو کو ملنا چاہیے نہ کہ بکر کو جبکہ تجویز شدہ طریقے میں بکر کو بھی ملتا ہے کیونکہ ابتداء کے بارہ لاکھ+ آخری چھ لاکھ، یہ کل اٹھارہ لاکھ ہوئے جن کا ۱/۶ تین لاکھ ہوئے، یہ بکر کا حصہ ہوا اس حصے میں بکر کو گزشتہ ان چھ ماہ کا بھی ایک لاکھ نفع دیا گیا جن میں بکر کا مال، عمل اور ضمان نہیں تھا لہٰذا یہ نفع وربح مندرجہ بالا احادیث اور عباراتِ فقہیہ کے خلاف اور ناجائز اور حرام ہے۔ نیز آخری چھ ماہ میں گزشتہ چھ ماہ کے نفع جس کی مقدار بارہ لاکھ ہے، سے بھی کاروبار ہوا ہے لہٰذا اس کا نفع بھی صرف زید اور عمرو کو ملنا چاہیے جبکہ تجویز شدہ طریقہ کار میں اس نفع میں بکر کو بھی شریک کیا گیا ہے، حالانکہ اس شرکت کے جواز کی کوئی شرعی وجہ نہیں ورنہ بتادی جائے۔

۲۔ تقسیمِ منافع کا طریقہ دوم:

جامعۃ الرشید سے شائع شدہ کتاب ''غیر سودی بینکاری'' میں بھی نفع ونقصان کی تقسیم کا ایک طریقہ کار بیان کیا گیا ہے اور اس طریقے کو ''سب سے بہتر اور انصاف کے قریب'' بتلایا گیا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

> ''اسلامی بینکوں میں کھاتے داروں کی طرف سے ادا شدہ راس المال کے حساب کے لیے جو طریقہ رائج ہے وہ ماہانہ اوسط بیلنس کہلاتا ہے، یہ طریقہ کار کس طرح کام کرتا ہے؟ اس کی ایک مثال پیش خدمت ہے تاکہ صورتِ مسئلہ

منقح ہو اور شرعی حیثیت واضح ہو جائے۔ فرض کریں کہ ایک شخص زید نے ایک اسلامی بینک میں بچت کھاتہ کھول کر اس میں کچھ رقم جمع کرا دی، پورے مہینے کے دوران زید اس کھاتے میں رقم جمع کراتا اور نکالتا رہا، اس کی جمع کرائی اور نکالی جانے والی رقوم کا اندراج ہر روز دن کے اختتام پر کچھ اس طرح رہا:

تاریخ	بیلنس
۱/جنوری	۱۲،۰۰۰
۲/جنوری	۱۲،۰۰۰
۳/جنوری	۱۲،۰۰۰
۴/جنوری	۱۲،۰۰۰
۵/جنوری	۱۲،۰۰۰
۶/جنوری	۱۲،۰۰۰
۷/جنوری	۱۲،۰۰۰
۸/جنوری	۱۲،۰۰۰
۹/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۰/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۱/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۲/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۳/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۴/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۵/جنوری	۱۲،۰۰۰

۱۶/جنوری	۳،۰۰۰
۱۷/جنوری	۳،۰۰۰
۱۸/جنوری	۳،۰۰۰
۱۹/جنوری	۳،۰۰۰
۲۰/جنوری	۳،۰۰۰
۲۱/جنوری	۳،۰۰۰
۲۲/جنوری	۳،۰۰۰
۲۳/جنوری	۳،۰۰۰
۲۴/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۵/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۶/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۷/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۸/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۹/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۳۰/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۳۱/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
	۱،۸۰۴،۰۰۰

اس گوشوارے کو دیکھنے سے ہمارے سامنے یہ صورتحال آتی ہے کہ شروع کے پندرہ دن راس المال ۱۲،۰۰۰ (بارہ ہزار) رہا پھر ۱۶ تاریخ سے ۲۳ تاریخ تک کل آٹھ دن اس میں کمی رہی اور یہ گھٹ کر ۳،۰۰۰ (تین ہزار) ہوگیا اور پورے آٹھ دن یہ اتنا ہی رہا اس کے بعد ۲۴ تاریخ سے لے کر ۳۱ تاریخ تک کل آٹھ

دن راس المال میں خاصہ اضافہ ہو گیا اور یہ ۲۰۰،۰۰۰ (دو لاکھ) ہو گیا، اب جب بینک جنوری کے مہینے کے آخر میں حساب کرتا ہے تو تین ممکنہ طریقے اس کے سامنے ہوتے ہیں:

(۱) ایک طریقہ یہ ہے کہ کھاتے دار یعنی رب المال (زید) نے رأس المال کی جو زیادہ سے زیادہ مقدار اس ماہ اپنے کھاتے میں برقرار رکھی اس کو رأس المال سمجھا جائے اور اسی پر نفع دیا جائے ہماری مثال میں سب سے زیادہ رقم جو کھاتے دار نے اپنے اکاؤنٹ میں جمع کرائی تھی وہ ۲،۰۰۰۰۰۰ (دو لاکھ) روپے تھی، لہٰذا اس طریقہ کار کے تحت کھاتے دار یعنی رب المال (زید) کی طرف سے دیا جانے والا رأس المال دو لاکھ روپے شمار کیا جاتا ہے، اس طریقہ کو (Balance Maximum monthly) کہا جاتا ہے۔

حساب کے اس طریقے کو اپنانے میں خرابی یہ ہے کہ اس میں یہ فرض کیا جا رہا ہے کہ رب المال نے پورے مہینے دو لاکھ روپے کی رقم مضارب کو دیے رکھی ہے حالانکہ یہ امر واقعہ کے بالکل خلاف ہے مہینے میں جمع کرائی جانے والی زیادہ سے زیادہ رقم صرف آٹھ دن بینک (مضارب) کے پاس رہی باقی دنوں میں کمی ہوتی رہی جو امر واقع بھی ہے، اس طریقے کو اپنانے میں مضارب اور دوسرے ارباب الاموال کے ساتھ اس طرح ظلم ہوگا کہ زید کا رأس المال حقیقت کے برخلاف نظر آرہا ہوگا اور دوسرے ارباب الاموال کے نفع میں کمی واقع ہو رہی ہوگی۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کھاتے دار یعنی رب المال (زید) نے رأس المال کی جو کم از کم مقدار اس ماہ اپنے کھاتے میں برقرار رکھی اس کو رأس المال سمجھا جائے اور اسی پر نفع دیا جائے ہماری مثال میں رب المال کی طرف سے جمع کرائی جانے والی رقم کم از کم مقدار تین ہزار روپے تھی اس طرح کھاتے دار یعنی

رب المال (زید) کی طرف سے دیا جانے والا رأس المال پورے مہینے صرف تین ہزار سمجھا جائے گا اور اسی پر نفع بھی دیا جائے گا اس طریقے کو (Balance Minimum Monthly) کہا جاتا ہے۔

اس طریقے کو اپنانے میں بھی وہی خرابی ہے جو پچھلے طریقے میں تھی یعنی اس میں بھی یہ فرض کیا جا رہا ہے کہ رب المال نے پورے مہینے تین ہزار کی رقم مضارب کو دیے رکھی حالانکہ یہ امرِ واقعہ کے بالکل خلاف ہے جمع کرائی جانے والی کم از کم از کم رقم صرف آٹھ دن بینک (مضارب) کے پاس رہی باقی دنوں میں اس میں اضافہ ہوتا رہا اس طریقے کو اپنانے میں رب المال (زید) کے ساتھ اس طرح ظلم ہوگا کہ زید کا رأس المال پورے مہینے کے دورانیہ میں جتنا نظر آرہا ہوگا حقیقت میں وہ اس سے زیادہ ہوگا یعنی زید نے پورے ماہ صرف تین ہزار کی رقم مضارب کو نہیں دیے رکھی بلکہ اس سے زیادہ رقم دیے رکھی ہے مگر بینک (مضارب) اس کو نفع تین ہزار کے حساب سے دے رہا ہے، اس طرح زید کے حصے کا نفع بینک اور دوسرے ارباب الاموال کے حصے میں چلا گیا۔

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ رأس المال کی مجموعی رقم کو اتنے دنوں سے تقسیم کر دیا جائے جتنے دن رأس المال بینک کے پاس رہا ہو ہماری مثال میں کھاتے دار یعنی رب المال (زید) کی طرف سے دی جانے والی رأس المال کی رقم پورے مہینے یعنی اکتیس دنوں میں ہر دن کا الگ الگ حساب کر کے ۱،۸۰۴،۰۰۰ (اٹھارہ لاکھ چار ہزار) رہی لہٰذا رأس المال کے حساب کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس مجموعی رقم یعنی اٹھارہ لاکھ چار ہزار کو اکتیس کے عدد سے تقسیم کر دیا جائے اس طرح حاصل ہونے والی رقم کو اوسط بیلنس کہا جائے گا یہ حساب اس طرح ہوگا [۵۸،۱۹۴=۳۱ ÷ ۱،۸۰۴،۰۰۰] یعنی ۵۸،۱۹۴ (اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے) وہ رقم ہے جو اوسطاً زید کے کھاتے میں جنوری کے مہینے میں رہی

ہے لہٰذا اس رقم کو رأس المال سمجھا جائے گا اور اسی پر نفع دیا جائے گا اس طریقے کو (Monthly Average Balance) کہا جاتا ہے، اس طرح ہر کھاتے دار کی جمع کردہ رقوم کا ماہانہ اوسط سب سے پہلے نکالا جاتا ہے پھر اس کے بعد وہیٹج ''وزن دینے'' کا مرحلہ آتا ہے لیکن اس مرحلے کو سمجھنے کے لیے پہلے اس کی حقیقت اور ضرورت واضح ہونی چاہیے۔........... ...... (آگے تحریر فرماتے ہیں)............... اگر اس طریقے پر سب ارباب الاموال متفق ہوں اور ہر ایک کے علم میں یہ بات ہو کہ اس مشترکہ کاروبار میں ہر شریک کی لگائی ہوئی رقم کا اوسط نکالا جاتا ہے اور اس پر نفع دیا جاتا ہے، جبکہ اس میں نہ کسی کا استحصال ہے، نہ کسی پر ظلم اور شرح منافع معلوم اور لچکدار بھی ہے تو ''المسلمون علی شروطھم الا شرطا احل حراما أو حرم حلالا'' (المعجم الکبیر للطبرانی: ۱۱/ ۴۰۹) کی رو سے اس طریقہ کار میں کوئی حرج نہیں، بلکہ یہ طریقہ سب سے بہتر اور انصاف کے قریب ہے کیونکہ اس طرح کے حساب کتاب سے نہ تو رب المال کے ساتھ زیادتی ہوتی ہے اور نہ مضارب کے ساتھ ظلم ہوتا ہے، گویا ''لا تظلمون ولا تظلمون'' پر مکمل عملدرآمد ہوتا ہے۔

اسلامی بینک اس تیسرے طریقے کو مذکورہ بالا تفصیلات کے تحت اختیار کرتے ہیں اور اسی طریقے کو بینک اسلامی کے شریعہ سپروائزری بورڈ (ہیئۃ الرقابۃ الشرعیہ) کی نگرانی کے تحت اختیار کیا جاتا ہے۔ ایک اور قابلِ وضاحت بات یہ بھی ہے کہ ہم نے جو مثال یہاں درج کی ہے وہ بڑی آسان اور سادہ رکھی ہے تاکہ نفس مسئلہ واضح ہو سکے۔ جب کئی ہزار ارباب الاموال ہوتے ہیں اور وہ اپنے رؤوس الاموال میں کمی بیشی کرتے رہتے ہیں تو صورتِ مسئلہ خاصی پیچیدہ اور دشوار ہوتی ہے، اس کے حل کے لیے اسلامی بینک کمپیوٹرائزڈ نظام استعمال کرتے ہیں جو اس حساب کتاب کو آسانی سے حل کرنے میں مددگار رہتا ہے''۔

(غیر سودی بینکاری از جامعۃ الرشید، ص: ۱۳۱......۱۳۸)

اس طریقہ کار میں درج ذیل شرعی خرابیاں ہیں جن کا جواب حل طلب ہے:

(۱) اس اوسط پر تقسیم منافع کے جواز کا ثبوت اور دلیل کیا ہے؟

(۲) بارہ ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نفع اس کو شرعاً بارہ ہزار کے نسبت سے ملنا چاہیے، جبکہ اوسط کے مطابق اس کو اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے دے کر دوسرے ارباب الاموال کے نفع سے دیا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ''**الربح علی ما اصطلحا علیہ**'' کے خلاف ہے کیونکہ اس قسم کے کاروبار میں یہ طے ہوتا ہے کہ نفع کل رأس المال میں حصہ کی نسبت سے تقسیم ہوگا، کیونکہ یہ شرکت ہے اور عند العقد طے ہوتا ہے کہ شرکاء کام نہیں کریں گے اور جب یہ طے ہو کہ شرکاء کام نہیں کریں گے تو نفع و نقصان ان کے سرمایہ کے مطابق ہوگا۔ منافع کی تقسیم میں حساب کی پوری جانچ پڑتال ضروری ہے، اندازہ سے کچھ لینا، دینا جائز نہیں، چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

> اگر عند العقد شریکین میں سے کسی ایک کے لیے کاروبار میں کوئی کام نہ کرنا طے پایا تو اس کے لیے اس کے رأس المال کی مقدار سے زیادہ منافع کی شرط جائز نہیں، ہر شریک کا نفع ونقصان دونوں میں سے اس کے سرمایہ کے مطابق حصہ ہوگا.........منافع کی تقسیم میں حساب کی پوری جانچ پڑتال ضروری ہے، تخمینہ سے کچھ لینا، دینا جائز نہیں۔ اس سے پہلے تخمینہ سے جس قدر نفع کی تقسیم ہوتی رہی اس پر فریقین توبہ واستغفار کریں۔ (احسن الفتاویٰ ۶/ ۳۹۵)

(۳) بارہ ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نقصان اس کو شرعاً بارہ ہزار کی نسبت سے ڈالنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس پر اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے نقصان ڈالا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ''**الوضیعة علی قدر رأس المال**'' کے خلاف ہے۔

(۴) بارہ ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں اگر نہ نفع ہوا اور نہ نقصان تو اس کو شرعاً ان دنوں کا نہ نفع ملنا چاہیے نہ نقصان۔ جبکہ اوسط کی وجہ سے اس کو نفع کی صورت میں نفع ملتا ہے اور نقصان کی صورت میں اس پر نقصان ڈالا جاتا ہے، حالانکہ نفع اور نقصان دینا قاعدہ ''**الربح على ما اصطلحا عليه**'' اور قاعدہ ''**الوضيعة على قدر رأس المال**'' کے خلاف ہے۔

(۵) تین ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نفع اس کو شرعاً تین ہزار کی نسبت سے ملنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس کو اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے دے کر دوسرے ارباب الاموال کے نفع سے دیا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ''**الربح على ما اصطلحا عليه**'' کے خلاف ہے کیونکہ اس قسم کے کاروبار میں یہ طے ہوتا ہے کہ پہلے نفع کل راس المال سے حصہ کی نسبت سے تقسیم ہوگا، پھر ہر ایک کے ساتھ اس کے حصے کا جو تناسب طے ہوا ہے اس کے مطابق اس کو نفع دیا جائے گا۔

(۶) تین ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نقصان اس پر شرعاً تین ہزار کی نسبت سے ڈالنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس پر اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے نقصان ڈالا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ''**الوضيعة على قدر رأس المال**'' کے خلاف ہے۔

(۷) دو لاکھ کے سرمایہ کے دنوں میں نفع اس کو شرعاً دو لاکھ کی نسبت سے زیادہ ملنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس کو اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے کم دے کر اس کے نفع کا کچھ حصہ دوسروں کو دیا جا رہا ہے اور یہ قاعدہ ''**الربح على ما اصطلحا عليه**'' کے خلاف ہے۔

(۸) دو لاکھ کے سرمایہ کے دنوں میں نقصان اس پر شرعاً دو لاکھ کی نسبت سے ڈالنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس پر اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے ڈالا جاتا ہے اور اس کا باقی نقصان دوسرے ارباب الاموال پر ڈالا جاتا ہے جبکہ یہ قاعدہ ''الوضيعة على قدر رأس المال'' کے خلاف ہے۔

مسئلہ نمبر ۳ : بینک سے کل یا بعض رقم نکلوانا اور اس کی فقہی تکییف

''شرکت ومضاربت'' شروع ہونے کے بعد بعض شرکاء کے کل یا بعض رقم نکلوانے کی فقہی تکییف بقول مجوزین حضرات یہ ہے کہ یہ ''بیع'' ہے، رب المال اپنا حصہ فروخت کرتا ہے اور بینک ''مارکیٹ ویلیو'' کے مطابق قیمت لگا کر دوسرے شرکاء کے لیے اس کا یہ حصہ خریدتا ہے اور اس کو اصل سرمایہ مع طے شدہ شرحِ نفع کل رقم دی جاتی ہے۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم فرماتے ہیں:

> جو شخص اپنی رقم اس مشترک حوض سے نکلوانا چاہتا ہے وہ درحقیقت اپنا حصہ جزوی یا کلی طور پر دوسرے شرکاء کو فروخت کر دیتا ہے اور اس کی قیمت لگاتے وقت کاروبار کی اس وقت کی حیثیت مدِ نظر رکھی جاتی ہے.............(آگے لکھتے ہیں)......اب بات اس قیمت کی رہ جاتی ہے جس پر شرکاء وہ حصہ خریدیں، اس کا منصفانہ فارمولا یہی ہوسکتا ہے کہ اگر اس وقت اثاثوں کو بازار میں فروخت کیا جاتا اور اس وقت نکلنے والے شریک کا رأس المال میں اور اگر اس وقت تک نفع ہوا ہو تو نفع میں جتنا حصہ بنتا اس کے حصے کی اتنی ہی قیمت لگائی جائے گی اور نفع کا حصہ اس تناسب سے مقرر کیا جائے گا، جو شرکت کے وقت طے ہوا تھا۔
>
> (غیر سودی بینکاری، ص: ۳۲۷، ۳۲۳)

’’جامعۃ الرشید‘‘ سے شائع شدہ کتاب میں لکھا ہے:

’’......جبکہ شریک سے بینک جب حصہ خرید تا ہے تو:

(۱) مارکیٹ ویلیو (جو کہ عملاً BookValue ہوتا ہے) پر خرید تا ہے۔

(۲) بینک اس وقت تک کا نفع بھی رب المال کو اس کی قیمت میں شامل کر کے دیتا ہے۔ (غیر سودی بینکاری از جامعۃ الرشید ص:۱۲۷)

فقہی تکییف (بیع) کی حقیقت:

اولا : یہ تکییف درست نہیں کیونکہ نہ تو یہاں بیع کی حقیقت موجود ہے اور نہ ہی بینک اس کو بیع سمجھ کر معاملہ کرتا ہے اور نہ ہی اس حصہ کی بازاری قیمت لگاتا ہے اور نہ ہی لگانا ممکن ہے۔

ان حضرات کا اس صورت کو بیع ٹھہرا کر یہ خبر دینا کہ بینک بازاری قیمت پر خرید تا ہے اور طے شدہ شرحِ نفع بھی اصل سرمائے کے ساتھ ملا کر دیتا ہے، دانستہ یا نادانستہ طور پر خلافِ واقع خبر ہے۔

ثانیاً : اگر اس تکییفِ فقہی کو مان کر اس کو ’’بیع‘‘ تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہ ’’بیع‘‘ کئی وجوہ سے ناجائز اور فاسد ہے۔

امرِ اول کی وضاحت اور دلیل:

یہ تکییف اور خبر درست نہیں، کیونکہ بینک سے کلی یا جزوی طور پر رقم نکلوانے والوں کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مدت مکمل ہونے کے بعد نکالنے والے۔

(۲) تکمیلِ مدت سے پہلے نکالنے والے۔

دوسری قسم کے لوگ جب مدت سے پہلے رقم نکالتے ہیں تو قلیل مدت کے ''ویٹ'' کے تناسب سے بینک اصل رقم (سرمایہ) سے کٹوتی کر کے بقیہ واپس کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہی بازاری قیمت لگاتے ہیں اور نہ ہی سرمایہ مع نفع واپس کرتے ہیں بلکہ بعض صورتوں میں تو لیا ہوا نفع بھی واپس لے لیتے ہیں، اس کی مزید تفصیل ''ویٹ'' کی وضاحت پر موقوف ہے۔

ویٹ کی وضاحت: جو شخص زیادہ مدت کے لیے بینک میں رقم لگواتا ہے بینک اس کے پیسے کا ''ویٹ'' اور قیمت زیادہ مقرر کرتا ہے دوسرے لفظوں میں اس کو نفع زیادہ ملتا ہے اور جو کم مدت کے لیے لگاتا ہے اس کے پیسے کا ویٹ اور قیمت کم ہوتی ہے بالفاظِ دیگر اسے نفع کم ملتا ہے۔ مثلاً زید اور بکر دونوں نے بینک میں دس دس لاکھ روپے جمع کروائے لیکن زید نے پانچ سال کے لیے اور بکر نے دس سال کے لیے، اب بینک زید کو مدت کی کمی کی وجہ سے اس کے لیے جو شرحِ نفع مقرر کرتا ہے اس کے حساب سے ماہانہ فی لاکھ مثلاً ۱،۰۰۰ (ایک ہزار) روپے نفع بنتا ہے لیکن بکر نے چونکہ زیادہ مدت کے لیے رقم جمع کروائی ہے اس لیے بینک بکر کے روپے کی شرحِ نفع زیادہ مقرر کرتا ہے جس کے تناسب سے ماہانہ فی لاکھ مثلاً ۱۵،۰۰ (پندرہ سو) روپے نفع بن جاتا ہے۔

شرحِ نفع کے اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ زید کے مقابلے میں بکر کو ہر ماہ ۵،۰۰۰ (پانچ ہزار روپے)، ہر سال ۶۰،۰۰۰ (ساٹھ ہزار روپے) اور پانچ سال میں ۳۰۰،۰۰۰ (تین لاکھ روپے) نفع زیادہ ملے گا۔

اب بالفرض زید کی شرکت کی مدت تو ختم ہوگئی لیکن بکر کی مدت ابھی پانچ سال

مزید باقی ہے لیکن بعض وجوہ کی بنا پر بکر کو ابھی اپنا پیسہ نکالنے کی ضرورت پیش آ گئی جس کی وجہ سے بکر نے کہا کہ میں اپنا پیسہ نکلوانا چاہتا ہوں اب بینک اس کو یہ کہتا ہے کہ آپ اپنا حصہ بینک کو ہی بیچ کر نکال سکتے ہیں جس کا طریقہ یہ ہوگا کہ میں (بینک) آپ (بکر) کے حصہ کی قیمت اتنی کم کر کے لگاؤں گا تا کہ یہ زیادہ نفع جو آپ (بکر) نے لیا ہے وہ مجھے واپس وصول ہو جائے لہٰذا بینک اس سے اس کا حصہ سات لاکھ میں خریدتا ہے تا کہ تین لاکھ نفع جو زید کے مقابلے میں زیادہ لیا تھا وہ واپس ہو جائیں جبکہ بکر کے اس حصے کے تین خریدار مثلاً اور بھی ہیں جن میں سے ایک دس لاکھ میں، دوسرا گیارہ لاکھ میں اور تیسرا بارہ لاکھ میں خریدنے کو تیار ہے اور اس خریداری میں وہ اپنا نفع سمجھتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ یہ تینوں اگر براہِ راست بینک کے پاس مثلاً پانچ سال کے لیے رقم جمع کر کے اکاؤنٹ کھلواتے ہیں تو پانچ سال میں بکر کو جو تین لاکھ زیادہ ملنے والے تھے وہ نہیں ملیں گے کیونکہ اس صورت میں اس کے حصے کی شرحِ نفع فی لاکھ مثلاً ایک ہزار روپے نفع علی الحساب ہوگا اور بکر کا حصہ خریدنے کی صورت میں شرحِ نفع مثلاً فی لاکھ پندرہ سو ہوگا جس کے نتیجے میں پہلے خریدار کو تین لاکھ، دوسرے کو دو لاکھ اور تیسرے کو ایک لاکھ پانچ سال میں زیادہ نفع ملے گا۔ بینک اس (بکر) کو بینک ہی کو سات لاکھ میں بیچنے پر مجبور کرتا ہے اور دوسروں کو اس کے حصے کو زیادہ قیمت پر خریدنے سے روکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بینک تین لاکھ گزشتہ اور تین لاکھ آئندہ کل چھ لاکھ خود ہڑپ کرنا چاہتا ہے اور ایک مفتی صاحب کے قول کے حاصل کے پیشِ نظر: ''دونوں کا خون چوستا ہے'' اور اس چوسنے کے ثواب اور عقاب کا ذمہ دار علماء کو بناتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بینک اس دوسری قسم کے رب المال کے لیے حصہ

فروخت کرتے وقت بازاری قیمت بھی نہیں لگاتا اور نہ ہی نفع دیتا ہے بلکہ بازاری قیمت سے اتنی کم قیمت لگاتا ہے جس کی وجہ سے گزشتہ سالوں میں لیا گیا بعض نفع بھی واپس ہو جائے۔

اعجوبہ: پچھلے ماہ تک بکر کا حصہ ہر ماہ پندرہ ہزار نفع کماتا رہا اس ماہ جب حصہ بیچنے لگا تو یکدم دھڑام سے اس کا حصہ تین لاکھ نقصان پر چلا گیا (حالانکہ اگر اس ماہ بیچنے کی بات نہ کرتا تو بھی اس کا حصہ پندرہ ہزار کا نفع کماتا بلکہ آئندہ پانچ سال تک کماتا) یہ ایک اعجوبہ ہو سکتا ہے، اس کو کون ذی فہم حقیقت کہہ سکتا ہے؟ نیز تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ اس کے دوست زید کے حصے کی قیمت اسی تاریخ میں بازار میں دس لاکھ لگ رہی ہے اس لیے اس کو دس لاکھ واپس دیے جارہے ہیں اور بکر بیچارے کے حصہ کی قیمت اسی دن سات لاکھ لگ رہی ہے........... ببین تفاوت راہ از کجاست تا بکجا........... جبکہ دونوں کا کاروبار مشترک ہے اور حصص کی حقیقت میں بازار کے اعتبار سے کوئی فرق بھی نہیں ہے۔

الحاصل! نہ بینک کسی کے حصے کی بازاری قیمت لگاتا ہے اور نہ ہی یہ ''بیع وشراء'' ہے، اسی وجہ سے بینک کے بعض منیجروں کا کہنا ہے کہ ہم یہ ''بیع وشراء'' نہیں جانتے ہم تو ''ویٹ'' جانتے ہیں، لہٰذا وقت سے پہلے نکلنے والے کے ''ویٹ'' کو ہم دیکھتے ہیں کہ اصل ''ویٹ'' کیا تھا؟ اور اب جو وقت سے پہلے نکل رہا ہے تو اس وقت کا ''ویٹ'' کیا ہے؟ اور دونوں میں فرق کتنا ہے؟ اس فرق کو نکال کر اس کو کہا جاتا ہے کہ آپ جس مدت کے بعد نکل رہے ہو اس کا ''ویٹ'' مثلاً ہزار روپے فی لاکھ ہے اور

تجویز شدہ وقت کا ''ویٹ'' مثلاً پندرہ سو ہے تو گویا آپ نے فی لاکھ ہر ماہ پانچ سو روپے زیادہ لیے اس لیے وہ زیادہ کاٹ کر آپ کی جو رقم بچے گی وہ آپ کو واپس دی جائے گی، البتہ علماء کے ذمہ ان بینکوں کے چالاک مالکوں نے یہ کام لگا دیا ہے کہ ہماری اس غلط روش کو اسلامی لباس پہنانا آپ کے ذمہ ہے، اس لیے علماء نے اس کو بیع قرار دیا ہے اگرچہ اس میں نہ تو بیع کی حقیقت ہے اور نہ شرائط اور نہ ہی بینک والوں کا یہ مقصد۔

امرِ ثانی کی وضاحت اور دلیل :

بنا بر تسلیمِ بیع اس میں درج ذیل خلافِ شرع امور کی وجہ سے یہ بیع ناجائز، فاسد اور بحکمِ سود ہے:

(۱) جہالتِ مبیع: بیع کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ مبیع معلوم ہو، لہٰذا بوقتِ عقد کل کاروبار کے تناسب سے اِس حصے کا ''حجم'' معلوم ہونا ضروری ہے کہ یہ کل کاروبار کا سواں ہے یا بیسواں ہے یا دسواں ہے وغیرہ وغیرہ اور یہ کل کاروبار کے ''حجم'' کے معلوم ہونے پر موقوف ہے اور کل کاروبار کا ''حجم'' کسی فریق کو بھی معلوم نہیں کیوں کہ اس کا ''حجم'' سرمایہ کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے اور بینک میں سرمایہ ہر دن بلکہ ہر گھنٹہ میں جدا جدا ہوتا ہے۔

(۲) جہالتِ ثمن: بیع کی صحت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کو ثمن معلوم ہو، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اس وقت مارکیٹ ویلیو کے حساب سے اس حصے کی قیمت اور ثمن معلوم ہو ہے جبکہ بائع اور مشتری دونوں کو اس کا علم نہیں ہوتا کیونکہ اس علم کے لیے کئی مارکیٹوں کا چکر لگانا ناگزیر ہے جس کا تحمل بینک نہیں کرسکتا اور کمپیوٹر میں ایسا

پر زہ ابھی تک ایجاد نہیں ہوا جس کے دبانے سے مختلف اثاثوں کی مختلف کیفیات اور احوال (کنڈیشنز) کے مطابق فی الحال موجودہ مارکیٹ ویلیو یکدم اسکرین پر نمایاں ہو جائے۔

قَالَ العَلَّامَةُ ابنُ عَابِدِیْن رحمه الله تعالىٰ تَحتَ قَولِهِ : (قَولُهُ إن قَبلَ القَبضِ لَم يَصِحَّ) ......قُلت : وَمِثلُهُ قَولُهُ فِی الذَّخِيرَةِ : اشتَرَى شَيْئًا ثُمَّ أَشرَكَ آخَرَ فِيهِ فَهَذَا بَيعُ النِّصفِ بِنِصفِ الثَّمَنِ الَّذِی اشتَرَاهُ بِهِ .ا هـ.وَمُقتَضَاهُ أَنَّهُ يَثبُتُ فِيهِ بَقِيَّةُ أَحكَامِ البَيعِ مِن ثُبُوتِ خِيَارِ العَيبِ وَالرُّؤيَةِ وَنَحوِهِ وَأَنَّهُ لا بُدَّ مِن عِلمِ المُشتَرِی بِالثَّمَنِ فِی المَجلِسِ.

(الشامية ٦ / ٥٠٢ ط رشيدية)

(۳) عدمِ تراضی: بیع میں ’’تراضی طرفین‘‘ بھی شرط ہے۔

قَالَ العَلَّامَةُ الزَّيلَعِیُّ رحمه الله تعالىٰ : هُوَ مُبَادَلَةُ المَالِ بِالمَالِ بِالتَّرَاضِی وَهَذَا فِی الشَّرعِ وَفِی اللُّغَةِ هُوَ مُطلَقُ المُبَادَلَةِ مِن غَيرِ تَقيِيدٍ بِالتَّرَاضِی وَكَونُهُ مُقَيَّدًا بِهِ ثَبَتَ شَرعًا لِقَولِهِ تَعَالَى :﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم﴾ .(تبيين الحقائق ۴ /۲، ط:امداديه)

امداد الاحکام میں ہے:

’’اگر چند آدمی شریک ہو کر مشترک رقم مضاربت کے لیے دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، لیکن اس صورت میں یہ جائز نہیں کہ ان میں سے ایک شخص کا روپیہ مضارب درمیان میں ادا کر دے بلکہ سب شرکاء کی رضامندی شرط ہے وھذا کلہ من القواعد البتہ اگر ایسا کیا جاوے کہ ہر شخص کی رقم کی کتابیں جداگانہ رکھی جاویں تو پھر ہر شخص کا حساب الگ ہو سکتا ہے، واللہ اعلم۔

(امداد الاحکام ۳/ ۳۵۷......غیر سودی بینکاری، ص:۳۱۶)

اور یہاں دو وجہ سے یہ تراضی نہیں پائی جا رہی:

(وجہ نمبر ۱) بیع میں ''تراضی'' کا پایا جانا ''علمِ بیع'' پر موقوف ہے جبکہ فریقین کو یہ علم ہی نہیں کہ یہ ''بیع'' ہورہی ہے۔ بینک کے اس شعبے سے متعلق بعض افسران نے خود بتایا کہ ہم بیع وغیرہ نہیں جانتے، ہم تو ''ویٹ'' جانتے ہیں اور اسی کے مطابق معاملہ کرتے ہیں۔

(وجہ نمبر ۲) شریعت نے نکلنے والے شریک کو اپنا حصہ بیچنے میں تین صورتوں کا اختیار دیا ہے جبکہ بینک اس کو ایک ہی صورت پر مجبور کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ جبر کی صورت میں تراضی متیقن نہیں بلکہ نقصان کی صورت پر مجبور کرنے میں عدمِ تراضی متیقن ہے:

(الف) بینک کو بیچے۔

(ب) کسی قدیم شریک کو بیچے۔

(ج) کسی اجنبی (غیر شریک) کو بیچے۔

جیسا کہ دارالعلوم کراچی کے تصدیق شدہ ''مضاربت نامہ'' میں ''عقدِ مضاربت'' ختم کرنے کی صورتوں میں تحریر ہے :

> ''۱۱۔ اس عقد کی شق نمبر ۲ اور ۳ میں ذکر کردہ تفصیل کے تحت یہ عقدِ مضاربت ختم ہونے کی صورت میں فریق اول کے اثاثوں کا تصفیہ درج ذیل طریقوں سے ہوسکے گا۔
>
> (الف) فریق اول اپنے متناسب اثاثے باہمی رضامندی سے فریق ثانی کو بیچ دے۔
>
> (ب) فریق اول اپنے متناسب اثاثے باہمی رضامندی سے دوسرے شرکاء

(فریق اول کے دیگر ارباب الاموال) میں سے کسی کو بیچ دے۔

(ج) فریق اول اپنے متناسب اثاثے باہمی رضامندی سے کسی تیسرے فریق کو بیچ دے، اس صورت میں وہ شخص فریق اول کی جگہ رب المال کی حیثیت میں آجائے گا۔

اور اس کے ساتھ معاملہ کی وہی شرائط و تفصیلات ہونگی جو اس وقت فریق اول مذکور کے ساتھ ہیں۔''

(فتویٰ نمبر ۱۳۲۷/۵۴......۳/۲/۳۲ھ از دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی)

(۴) بیع الدین من غیر من علیہ الدین: بائع کے حصے کا ایک جزء ''مرابحاتِ مؤجلہ'' کی وجہ سے دوسروں کے ذمے ''دین'' اور ''ادھار'' ہوتا ہے اور دین کی بیع ''مَنْ عَلَیْہِ الدَّیْن'' سے تو جائز ہے لیکن ''مِنْ غَیْرِ مَنْ عَلَیْہِ الدَّیْن'' سے جائز نہیں اور بینک ''مِنْ غَیْرِ مَنْ عَلَیْہِ الدَّیْن'' میں سے ہے۔ لہٰذا یہ جزء اس پر بیچنا بھی جائز نہ ہوگا۔

حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

''یہ معاملہ دو وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔ ایک یہ کہ یہ ''بیع الدین من غیر من علیہ الدین'' ہے، جو ناجائز ہے............(احسن الفتاوی ۷/۱۷۶)

(۵) حرمتِ نسیئہ: اس کے حصے کا ایک جزء ''نقد کرنسی'' بھی ہے، جس کی بیع ''بیع الفلس بالفلس'' ہے اور اس میں بالاتفاق ''نسیئۃ'' حرام ہے، کیونکہ ملکی کرنسی بالاتفاق ''جنسِ واحد'' ہے اور جنس تنہا ''حرمتِ نسیئۃ'' کے لیے کافی ہے۔

وَقَالَ العَلَّامَۃُ المَرْغِینَانِیُّ رحمہ اللہ تعالی : وَبِخِلَافِ مَااِذَا کَانَ اَحَدُھُمَا بِغَیْرِ عَیْنِہٖ لِاَنَّ الْجِنْسَ بِانْفِرَادِہٖ یُحَرِّمُ النَّسآءَ.

(الھدایۃ ۳/۸۶، ط: رحمانیہ)

''نسیئۃ'' کی صورت یہ ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر بینک کے ذریعے خرید وفروخت اور ادائیگیاں کرتا ہے، اس میں غور طلب بات یہ ہے کہ اس نے بینک سے عقد کب کیا؟ چیک لکھنے کے وقت یا کسی کو چیک دیتے وقت یا لینے والے کا اپنے اکاؤنٹ میں جمع کرتے وقت یا ایک بینک کا دوسرے بینک کو اطلاع دیتے وقت یا دوسرے بینک کو رقم بھیجتے وقت۔ غرضیکہ ان میں سے کوئی بھی صورت ہو، ''نسیئۃ'' سے خالی نہیں۔

مندرجہ بالا ناجائز وجوہ اور ان جیسی دوسری کئی ناجائز وجوہ کی بنا پر ملک کے کئی نامور، جید اور مقتدر مفتیانِ کرام نے اسلامی نامی بینکوں کے نظام کو خلافِ شرع قرار دے کر اس کو مسترد کرتے ہوئے اس کو ناجائز فرمایا ہے۔

چنانچہ ملک کے مختلف اطراف کے ''اہل فتویٰ علمائے کرام'' کا ایک اجلاس 25 شعبان المعظم 1429ھ بمطابق 28 اگست 2008ء بروزِ جمعرات ''حضرت شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ'' کی زیرِ صدارت'' جامعہ فاروقیہ کراچی'' میں منعقد ہوا۔

اجلاس میں شریک ''مفتیانِ عظام'' نے متفقہ طور پر یہ فتویٰ دیا کہ ''اسلام کی طرف منسوب مروجہ بینکاری قطعی غیر شرعی اور غیر اسلامی ہے، لہٰذا ان بینکوں کے ساتھ اسلامی یا شرعی سمجھ کر جو معاملات کیے جاتے ہیں وہ ناجائز اور حرام ہیں اور ان کا حکم دیگر سودی بینکوں کی طرح ہے''۔

اس اجلاس کے شرکاء نے اس بات پر بھی اتفاق کا اظہار کیا کہ ''جدیدیت'' کی رو میں بہہ کر تصویر کی حرمت کا حکم نہیں بدلا جاسکتا ہے۔ جاندار کی تصویر کی جتنی اور جو شکلیں

اب تک متعارف ہوئی ہیں، عرف و عادت، لغت اور شرعی نصوص کی رو سے وہ سب تصویر کے حکم میں ہیں۔ آلاتِ صنعت وحرفت کے بدلنے سے تصویر کے شرعی احکام نہیں بدلتے۔ اس لیے جو حکم شریعت میں تصویر کا منقول ہے تصویر کی تمام شکلیں اس حکم کے تحت داخل ہیں۔ اس لیے تصویر کی اباحت اور جواز کا راستہ اختیار کرتے ہوئے کسی قسم کے ٹی وی چینل کا اجراء یا علماء کرام کا ٹی وی پر آنا اور اسے تبلیغ دین کی ضرورت کہنا اور سمجھنا شریعت کی خلاف ورزی ہے اور جدیدیت واباحیت کی ناجائز پیروی ہے۔

مسلمانوں پر واجب اور لازم ہے کہ دیگر حرام اور خلافِ شرع امور کی طرح ان سے بھی بچنے کا بھرپور اہتمام فرمائیں۔

ان مفتیانِ کرام میں سے چند کے نام یہ ہیں :

(۱) حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(بانی، مہتمم ورئیس دارالافتاء جامعۃ الحمید، لاہور۔ سابق رئیس دارالافتاء جامعہ اشرفیہ، لاہور)

(۲) حضرت مولانا مفتی محمد زرولی خان صاحب مدظلہ العالی۔

(بانی و مہتمم ورئیس دارالافتاء الجامعۃ العربیہ احسن العلوم، گلشن اقبال)

(۳) حضرت مولانا مفتی عبدالمجید دین پوری صاحب شہید رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(سابق نائب رئیس دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ، علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی)

(۴) حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ شیخ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(سابق رئیس دارالافتاء جامعہ اسلامیہ، کلفٹن)

(۵) حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب مدظلہ العالی۔

(رئیس دارالافتاء جامعہ خیر المدارس، ملتان)

(۶) حضرت مولانا مفتی گل حسن صاحب مدظلہ العالی۔

(رئیس دارالافتاء دارالعلوم رحیمیہ، نیلا گنبد سرکی روڈ کوئٹہ)

(۷) حضرت مولانا مفتی روزی خان صاحب مدظلہ العالی۔

(رئیس دارالافتاء ربانیہ، جی او آر کالونی، کوئٹہ)

(۸) حضرت مولانا مفتی انعام الحق صاحب مدظلہ العالی۔

(نائب مفتی دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی)

(۹) حضرت مولانا مفتی سمیع اللہ صاحب مدظلہ العالی۔

(دارالافتاء جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی، کراچی)

(۱۰) حضرت مولانا مفتی عبدالغفار صاحب مدظلہ العالی۔

(رئیس دارالافتاء جامعہ اشرفیہ سکھر)

(۱۱) حضرت مولانا مفتی حامد حسن صاحب مدظلہ العالی۔

(رئیس دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کبیر والا)

الحاصل : عدمِ جواز کی مندرجہ بالا وجوہ اور اکابر مفتیانِ کرام کے عدمِ جواز کے فتاویٰ کے بعد بینکوں کا غیر مدلل فتاویٰ شائع کرنا اور اس کے ذریعے عوام الناس کو اس حرام میں مبتلا کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں، جو اس طرح کرے گا وہ بھی گناہ میں شریک ہوگا۔

متبادل حاضر ھے

خلافِ شرع شرکت سے بچنے کا شرعی متبادل :

(ا) بینک (شریک عمیل) کی عمومی دیون (ادھار) کی جو مدت ہوتی ہے اس کے مطابق ہر سال کا جدا کھاتہ بنایا جائے مثلاً اگر بینک (شریک عمیل) کے دیون کی زیادہ سے زیادہ مدت چھ سال ہے تو چھ کھاتے بنائے جائیں۔ پہلے سال کی رقوم کے لیے ہفتہ یا پندرہ دن رقم جمع کرنے کے لیے مقرر کیے جائیں، جتنی رقوم ان دنوں میں جمع ہو جائیں بینک (شریک عمیل) اس پورے سال انہی رقوم سے کاروبار کرے، اور دوسرے لوگ جو رقوم سال کے دوران لا رہے ہوں ان کو بطور قرض کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع کرے اور اس کو مشترک کاروبار میں نہ لگائے، سال کے اختتام پر یہ کھاتہ بند کر کے دوسرا کھاتہ کھولا جائے، اور اس کے لیے بھی ہفتہ دو ہفتہ جو مدت مناسب ہو مقرر کی جائے، اور سال کے دوران کرنٹ اکاؤنٹ کی جمع شدہ رقم بھی اس کھاتے میں منتقل کر دی جائے، اور نئے لوگ جو شرکت کرنا چاہیں وہ بھی رقوم جمع کرائیں، مقررہ تاریخ تک جتنی رقوم جمع ہو جائیں، اس پورے سال انہی رقوم سے کاروبار کریں، اور سال کے دوران جو رقوم آتی ہیں انہیں کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع کرتے رہیں۔

اسی طرح تیسرے سال یہ کھاتہ بند کر کے تیسرا کھاتہ کھولا جائے، اور اس کے لیے بھی ہفتہ دو ہفتہ جو مدت مناسب ہو مقرر کی جائے، اور سال کے دوران کرنٹ اکاؤنٹ کی جمع شدہ رقم بھی اس کھاتے میں منتقل کر دی جائے، اور نئے لوگ جو شرکت کرنا چاہیں وہ بھی رقوم جمع کرائیں، مقررہ تاریخ تک جتنی رقوم جمع ہو جائیں اس پورے سال انہی

رقوم سے کاروبار کریں، اور سال کے دوران جو رقوم آتی ہیں انہیں کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع کرتے رہیں۔ غرض یہ کہ چوتھے، پانچویں اور چھٹے سال بھی یہی معاملہ کیا جائے۔

(۲) شریک غیر عمیل سے چھ سال کے عقد شرکت کے لیے پیسے لیے جائیں، چھ سال سے پہلے وہ اپنا حصہ کسی پر نہیں بیچ سکے گا، نہ بینک (شریک عمیل) کو، نہ کسی اور شخص کو کیوں کہ اس کے حصے میں دیون بھی شامل ہو چکے ہیں اور اب اگر اپنا حصہ کسی کو بیچے گا تو یہ "تمليك الدين ممن ليس عليه الدين" کے قبیل سے ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

چھ سال کے بعد اس کو اختیار ہوگا کہ مزید چھ سال کے لیے شرکت کرے یا اپنا حصہ بینک (شریک عمیل) کو یا کسی اور شریک غیر عمیل کو جو اس کھاتے میں شریک ہو یا کسی ثالث اور اجنبی کو بیچ دے البتہ اس بیچنے میں درج ذیل باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

(الف) حصے کا ثمن (قیمت) حصے کے نقد سے زیادہ ہو مثلاً اگر اس کے حصے میں نقد روپے دس لاکھ ہیں اور باقی اثاثے ہیں تو بوقتِ بیع اس کے حصے کا ثمن دس لاکھ سے زیادہ ہو۔

(ب) چونکہ مقدارِ نقد تک یہ بیعِ صرف ہے جس میں مجلسِ عقد میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب نوٹ کو سونا چاندی کی رسید تسلیم کیا جائے اور یہ نوٹ اپنی پشت پر موجود سونے چاندی کی نمائندگی کر رہا ہو، جیسا کہ "فتاوی بینات" میں اس کی تصریح ہے:

> "سونے کی خرید وفروخت کے لیے لازم ہے کہ معاملہ دونوں طرف سے نقد اور ہاتھ در ہاتھ ہو، ادھار والی صورت میں چونکہ سود لازم آتا ہے اس لیے یہ صورت شرعاً ناجائز ہے۔" (فتاوی بینات، ۴/۱۲۰، ط: مکتبہ بینات جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن)

یا یہ ''بیع الکالی بالکالی'' ہے بشرطیکہ نوٹ کو سونا چاندی کے سوا دوسری اشیاء کی رسید مانا جائے جیسا کہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے تو اس قول کی بناء پر بھی مجلسِ عقد میں عوضین پر قبضہ ضروری ہوگا۔

جبکہ یہاں یہ ممکن نہیں لہٰذا اس کی صورت یہاں یہ اختیار کی جائے کہ مقدارِ نقد مشتری اس بائع کو قرض دے اور وہ یہ قرض بینک (شریک عمیل) کے حوالے کرے کہ بینک (شریک عمیل) میرا یہ قرض آپ کو حوالے کر دے گا اور پھر اس کی مرضی ہے کہ قرض بینک سے وصول کر کے کاروبار سے الگ ہوجائے یا دوبارہ بینک (شریک عمیل) کو کاروبار کے لیے دے دے۔ حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

''اب بعض چیزیں اس کے متعلق قابلِ تحقیق رہ گئیں ان کو بھی عرض کرتا ہوں، ایک یہ کہ بعض شریک حصہ دار اپنا حصہ دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس میں بدلین کا یداً بید تقابض نہیں ہوتا صرف حساب میں بائع کا نام خارج ہوجاتا ہے دوسرے بعض اوقات بلکہ اکثر اوقات بدلین کی مقدار برابر ہی نہیں ہوتی مثلاً کسی کا حصہ سو روپے کا ہے وہ ایک سو دس میں فروخت کرتا ہے سو یہاں تماثل وتساوی بھی نہیں سو دوسرے محظور کا تو جواب ظاہر ہے اس لیے کہ بائع دو چیزوں کا مالک ہے ایک تو کھمبوں اور تاروں کا اور عمارت وغیرہ سامان کا دوسرے کچھ روپے کا جو وہاں داخل ہے سو وہ ایک سو دس روپے کے عوض میں نہیں ہے بلکہ کچھ سامان کے عوض میں ہے کچھ روپے کے عوض میں ہے اور جس روپے کے عوض میں ہے وہ غالباً وعادۃً اس کی مقدار ایک سو دس کی نہیں اگر ایک روپیہ بھی کم ہو تو دوسرا محظور لازم نہیں مثلاً وہاں اگر اس بائع کا ایک سو نو روپے ہو تو مشتری کے ایک سو دس روپے میں سے ایک سو نو تو

اس ایک سو نو روپے کے مقابلے میں ہو گیا اور ایک روپیہ دوسرے سامان کے عوض میں ہو گیا رہا قصہ تقابض کا سو اس کا ایک حیلہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ مشتری بائع سے یوں کہے کہ تمہارا جتنا روپیہ کمپنی میں ہے میں اپنے اس زرِ ثمن میں سے اس قدر دیتا ہوں اور تم اس قرض کا حوالہ اس کمپنی پر کردو کہ میں اس سے وصول کروں یا کسی کام میں لگا دوں اور جو زرِ ثمن میں اس روپے سے کچھ زیادت ہے اس کے عوض تمہارے حصے کا سامان از قبیلِ عروض خریدتا ہوں اسی حیلے سے وہ محظور بھی دفع ہو گیا البتہ اس پر ایک سوال ہو گا کہ اس ایک روپے کی مقدار تو معلوم نہیں جس کے عوض یہ قرض دیتا ہے تو مجہول کا قرض کیسا؟ اس کا حل منقول تو دیکھا نہیں لیکن قواعد و نظائر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر جہالت مضر نہیں بلکہ صرف وہ جو مفضی الی النزاع ہو اور یہاں یہ احتمال نہیں لہٰذا گنجائش ہو سکتی ہے۔ (امداد الفتاوی ۳/۴۹۲)

اور اگر نوٹ کو ثمنِ عرفی تسلیم کیا جائے جیسا کہ حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی رائے ہے تو اس صورت میں مجلسِ عقد میں احد البدلین (بصورتِ نقد) پر قبضہ ضروری ہو گا تا کہ ''بیع الکالی بالکالی'' کی خرابی لازم نہ آئے۔ بینک کا چیک اتفاقاً نقد کی طرح ثمن عرفی نہیں۔

(۴) چھ سال کے بعد بینک (شریک عمیل) کو بھی اختیار ہے کہ اس کھاتے میں نئے آنے والوں کو بھی شریک کرے، البتہ یہ جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ اس کھاتے کے قدیم شرکاء کے حصے کے جو اثاثے ہیں ان کی قیمت لگا کر نفع کی صورت میں قدیم شرکاء کا حصہ بڑھا کر اور نقصان کی صورت میں گھٹا کر اس تناسب سے نئے آنے والوں کو شریک کر دیا جائے۔

(۵) یہ بھی ضروری ہے کہ ہر سال کرنٹ اکاؤنٹ میں جو قرضے جمع ہوتے ہیں ان قرضوں کے کاروبار اور نفع نقصان کا حساب دوسرے غیر عمیل شرکاء سے علیحدہ رکھا جائے کیونکہ اس قرض اور اس کے نفع ونقصان کا تعلق صرف بینک (شریک عمیل) سے ہے۔

(٦) ہر سال کے کھاتے میں جمع شدہ رقم کی مقدار سے زیادہ کاروبار کرنا بقیہ غیر عمیل شرکاء کی صریح اجازت کے بغیر جائز نہیں اگر ان کی اجازت کے بغیر بینک (شریک عمیل) نے کر لیا تو اس کے نفع ونقصان کا تعلق صرف بینک (شریک عمیل) سے ہوگا، البتہ اگر سب غیر عمیل شرکاء نے صریح اجازت دے دی تو جس حد تک اجازت دی گئی ہے اس حد تک سرمائے کی مقدار سے زائد کاروبار کیا جا سکتا ہے، اور اس صورت میں اس زائد کاروبار کے نفع ونقصان کی تقسیم ضمان کے تناسب سے ہوگی، پہلے سے شرکت عنان میں جو تناسب مقرر ہے اس تناسب سے نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر فریقین (شریک عمیل، شریک غیر عمیل) نے صراحۃً ضمان کا تناسب طے کیا مثلاً ٦٠ اور ۴٠ فیصد یا ٧٠ اور ۳٠ فیصد یا ۸٠ اور ۲٠ فیصد تو اس طے شدہ نسبتِ ضمان کے مطابق نفع اور نقصان تقسیم ہوگا ورنہ نصف نصف کا ہر ایک ضامن ہوگا اور نفع ونقصان بھی اسی تناسب سے ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ''استدانہ'' یعنی سرمائے کی مقدار سے زائد کاروبار کی جتنی صورتیں ہیں، ہر صورت میں اس کے نفع ونقصان کا اصول جدا ہے، لہٰذا بینک (شریک عمیل) پر لازم ہے کہ اس کے حسابات اصل سرمائے کے حسابات سے جدا رکھے۔ ہاں اگر ضمان کی کسی ایسی صورت کا تعین ممکن ہو جس کا نفع اور نقصان اصل سرمائے کے نفع ونقصان کے تناسب کے برابر ہو تو اس صورت میں پھر تقسیمِ نفع کے لیے

علیحدہ حسابات رکھنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن نقصان کی خاطر اس صورت میں بھی علیحدہ حسابات رکھنا ضروری ہوں گے کیونکہ ''استدانہ'' میں دونوں پر بقدرِ ضمان نقصان آتا ہے۔ لیکن یہ صورت کثیر شرکاء کی صورت میں بظاہر ناممکن معلوم ہوتی ہے۔

(۷) شریک عمیل نہ خود متعین تنخواہ لے اور نہ ہی کسی دوسرے شریک کو متعین تنخواہ پر ملازم رکھے، بلکہ کام کرنے والے شرکاء شرحِ نفع میں اپنی نسبت زیادہ رکھیں۔

(۸) رہی یہ بات کہ بینک (شریک عمیل) حقیقت میں کاروبار بھی کرتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں بینک کو اس بات کا پابند بنایا جائے کہ ہر خریداری اور فروختگی کی مکمل دستاویزات محفوظ رکھے اور بوقتِ طلب اس کی فوٹو کاپی رب المال کے حوالے کردے۔

(۹) بنامِ نفع ماہانہ جو رقم ہر کلائنٹ اور شریک کو دی جاتی ہے اس کو سرمائے کے خاص تناسب سے طے کیا جائے مثلاً ایک لاکھ سرمائے پر ہزار روپے شریک غیر عمیل اور ہزار روپے شریک عمیل لے سکتا ہے اور حتمی حساب چھ سال کے بعد کر کے کمی زیادتی برابر کرلی جائے۔

محدود ذمہ داری سے بچنے کا شرعی متبادل :

(۱) بینک اپنے سرمائے کی حد تک کاروبار کرے۔

(۲) اگر زائد از سرمایہ کرنا ہے تو غیر عمیل شرکاء کی اجازت کے مطابق کرے اور محدود ذمہ داری کی شرط نہ لگائے، ایسی صورت میں نقصان بقدرِ ضمان ہر ہر شریک پر پڑے گا۔ بینک (شریک عمیل) پر سارا نقصان نہیں آئے گا۔

سیکورٹی ڈپازٹ کا شرعی متبادل : سیکورٹی ڈپازٹ میں اس خرابی کی وجہ سے حضرات مجوزین کو یہ تجویز دی گئی تھی کہ کرائے کی آخری کچھ اقساط

شروع میں ہی وصول کر لی جائیں یعنی دس سال کے کرائے میں سے آخری سال کا کرایہ پہلے وصول کرلیا جائے پھر باقی ماہانہ بنیادوں پر اپنی ترتیب سے لیا جاتا رہے، یہ ایڈوانس کا متبادل ہے۔

اجارہ میں خلافِ شرع وعدہ وغیرہ کی خرابی سے بچنے کا شرعی متبادل : اس کا شرعی متبادل یہ ہے کہ بینک والے اپنا شوروم خود کھول لیں تاکہ یہ وعدہ وغیرہ کی خرابی لازم ہی نہیں آئے۔

صفقۃ فی صفقۃ وغیرہ خرابی سے بچنے کا شرعی متبادل : اس صورت کا شرعی متبادل یہ ہے کہ گاڑی مرابحۃً فروخت کردی جائے لیکن اجارہ میں چونکہ بینک کا مفاد وابستہ ہے اس لیے وہ مرابحہ کا معاملہ نہیں کرتا۔

مرابحہ میں خلافِ شرع امور سے بچنے کا شرعی متبادل :

(۱) چونکہ بینک (شریک عمیل) کو کئی سالوں کے تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ ہمارے خریداروں کی ضرورت کی چیزیں کیا کیا ہیں؟ تو وہ اشیاء پہلے سے خرید کر رکھے۔

(۲) بیع مرابحہ ایسے لوگوں سے کرے جن کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ یہ اقساط بروقت ادا کریں گے اور بدوں مجبوری تاخیر اور ٹال مٹول نہیں کریں گے۔

(۳) اگر کسی کی طلب پر اسی وقت خریداری کرنی ہو تو نہ ایڈوانس کی شرط لگائی جائے اور نہ ہی وعدہ کی بنیاد پر جبراً خریداری پر مجبور کیا جائے بلکہ اس کو اختیار ہو کہ وعدہ کے مطابق خریدے یا چھوڑے نیز مبیع میں نقصان آنے یا بازاری قیمتیں گرنے کی وجہ سے اس پر نقصان کا ضمان نہ ڈالا جائے اور خریداری کے بعد عیب وغیرہ سے رد کا اختیار

دیا جائے یا بشرط براءۃ من جمیع العیوب بیع کی جائے نیز شرعی اصولوں کے مطابق بیع سے قبل وکالۃ کا قبضہ جو قبضۂ امانۃ ہے، کو ختم کروا کر اس قبضہ کو قبضۂ ضمان بنا دیا جائے پھر بیع کی جائے۔ تکافل کے اخراجات بھی اصل رقم میں شامل نہ کیے جائیں البتہ ربح اور نفع میں اس کی نسبت سے اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

شرکت ختم کرنے کی خرابی کا شرعی متبادل :

شرکت ختم کرنے کی خرابی کا شرعی متبادل یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں شرکت و مضاربت ختم کرنے کی جو صورتیں بتائی ہیں، ان کے مطابق عمل کیا جائے اور وہ صورتیں چار ہیں :

(۱) باہمی رضامندی سے شریک غیر عمیل اپنا حصہ شریک عمیل کو بیچے۔

(۲) کسی دوسرے شریک غیر عمیل کو بیچے۔

(۳) کسی غیر شریک (باہر کے کسی شخص) کو بیچے اور اس صورت میں وہ اجنبی شخص اِس کی جگہ پر آجائے گا اور وہی معاملات اِس جدید آدمی کے ساتھ بھی ہوں گے۔

(۴) اس وقت جتنا مال موجود ہے وہ سب بک کر نقد میں تبدیل ہو جائے پھر اس میں سے نکلنے والے شریک کو اس کا راس المال اور اس پر آنے والا نفع طے شدہ نسبت کے حساب سے دے دیا جائے۔

مؤخر الذکر صورت نمبر۴ پر آج کل عمل مشکل ہے، خصوصاً جبکہ کاروبار پھیلا ہوا ہو، اس لیے عام طور پر آج کل پہلی ۳ صورتیں ہی بتائی جاتی ہیں۔

واضح رہے کہ ''جامعہ دار العلوم کراچی'' سے شائع شدہ مضاربت نامے میں شریک

کو یہ تینوں اختیارات دینے کا تذکرہ ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

''۱۱۔ اس عقد کی شق نمبر ۲ اور ۳ میں ذکر کردہ تفصیل کے تحت یہ عقدِ مضاربت ختم ہونے کی صورت میں فریق اول کے اثاثوں کا تصفیہ درج ذیل طریقوں سے ہو سکے گا۔

(الف) فریق اول اپنے متناسب اثاثے باہمی رضامندی سے فریق ثانی کو بیچ دے۔

(ب) فریق اول اپنے متناسب اثاثے باہمی رضامندی سے دوسرے شرکاء (فریق اول کے دیگر ارباب الاموال) میں سے کسی کو بیچ دے۔

(ج) فریق اول اپنے متناسب اثاثے باہمی رضامندی سے کسی تیسرے فریق کو بیچ دے، اس صورت میں وہ شخص فریق اول کی جگہ رب المال کی حیثیت میں آ جائے گا۔

اور اس کے ساتھ معاملہ کی وہی شرائط وتفصیلات ہونگی جو اس وقت فریق اول مذکور کے ساتھ ہیں۔'' (فتوی نمبر ۱۳۲۷/۵۴:۳/۲/۳۲ھ)

جبکہ بینک (شریک عمیل) کا اصرار یہ ہے کہ شرکت ختم کرنے والا شخص اپنا حصہ بینک (شریک عمیل) کو ہی بیچے اور بینک (شریک عمیل) کا یہ اصرار شریک غیر عمیل کا خون چوسنے کے لیے ہے جس کی تفصیل ماقبل میں عنوان ''شرکت ومضاربت شروع ہونے کے بعد بعض شرکاء کا بعض یا کل رقم نکلوانا'' کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

بعض ضروری تنبیہات

تنبیہ نمبر ۱ : ہمارے متبادل میں شخص قانونی کا تصور درج ذیل وجوہ سے نہیں:

(۱) نفس الامر اور واقع میں ہمارے نزدیک بھی دوسرے مقتدر علماء کی تحقیق کے مطابق دلائل قاطعہ کے پیش نظر اس کا تصور باطل ہے۔

اگرچہ اس کتاب میں ہم نے ارخاء عنان کے طور پر اس کو تسلیم کر کے ان کے معاملات کے فساد اور بطلان کو ثابت کیا ہے۔

(۲) شخص قانونی کے تصور سے بعض شرکاء پر ظلم ہے کہ ان کے سرمائے کا آدھا نفع ایک فرضی تصور کی بنیاد پر ان سے لے کر دوسرے بعض ان شرکاء کو دیا جاتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام کے ماحول کے پروردہ اور پوری انسانیت کی دولت پر قبضہ کرنے کے خواہاں ہیں۔

تنبیہ نمبر ۲ : شخص قانونی کا تصور کس لیے ؟

شخص قانونی کا تصور اس لیے ہے تاکہ سرمایہ دارانہ نظام کو ان اسلامی نامی بینکوں میں پورا پورا تحفظ ملے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر مشترک کاروبار کے لیے شخص قانونی کا وجود ضروری ہے اور یہ کاروبار میں شریک افراد کے لیے بمنزلہ ''عبد مأذون فی التجارۃ'' ہے تو پوچھنا یہ ہے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ ان شرکاء میں سے بعض کا تو یہ ''عبد مأذون فی التجارۃ'' ہے اور ''عقد مضاربہ'' کے عنوان سے اس کے پاس جو نفع آئے گا وہ ان بعض ہی کو ملے گا اور سب شرکاء کے لیے ''عبد مأذون فی التجارۃ'' نہیں تاکہ اس کے نفع سے سب شرکاء مستفید ہوں؟

اس شخص قانونی کی تجویز کی وجہ سے سرمایہ دارانہ نظام کا یہ اعجوبہ بھی ماننا پڑے گا کہ مثلاً جس کاروبار میں ہزار افراد شریک ہوں تو اس کاروبار کے ملاک (مالک) ہزار نہیں ہوں گے بلکہ وہ بعض شرکاء ہوں گے جن کو سرمایہ دارانہ نظام میں شخص قانونی کا مالک بنایا گیا ہے۔؟؟؟

نیز یہ بھی ایک اعجوبہ سے کم نہیں کہ جن شرکاء کا سرمایہ اور حصہ کم ہے وہ مالک نہ ہوں اور جن کا حصہ زیادہ ہے وہ مالک ہوں۔ دیکھیے! کسی کا والد فوت ہوجائے اور اس کے ورثہ میں ماں، بیوہ، بیٹے، بیٹیاں وغیرہ وغیرہ ہوں تو یہ تمام اس کے ترکہ اور جائیداد کے ہر ہر جزء کے مالک اور اس میں شریک ہیں اگرچہ حصہ کا تناسب مختلف ہو، کسی کا زیادہ اور کسی کا کم۔ جبکہ سرمایہ دارانہ نظام کا کمال دیکھیے کہ شخص قانونی کا مفروضہ تراش کر صرف ان بعض کو جن کا حصہ دوسروں سے زیادہ ہے کو مالک بنادیا جاتا ہے۔

الحاصل! شخص قانونی کے تصور اور تجویز کے ذریعے نادانستہ طور پر سرمایہ دارانہ نظام کو تحفظ دینا معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ تصور درج ذیل مفاسد بدیہیہ کو مستلزم ہے:

(۱) مشترک کاروبار اور مشترک ''عبد مأذون فی التجارۃ'' کے بعض منافع سے بعض شرکاء کو محروم کرنا۔

(۲) بعض شرکاء کی ملکیت کو بعض مملوکات میں نہ ماننا۔

(۳) قلیل حصہ کے ملاک کو مالک نہ ماننا۔

﴿بینک میں تقسیم ربح کے لیے جدید قانون کے ایجاد کی وجہ اور اس کا رد﴾

مروجہ اسلامی نامی بینکوں میں تقسیمِ منافع کا طریقہ جو ''یومیہ پیداوار'' کی بنیاد پر ہے، اس نئے طریقہ کے ایجاد کا سبب اور وجہ یہ ہے کہ حقیقی نفع بینکوں میں نہ معلوم ہوسکتا ہے اور نہ ہی معلوم ہونا ممکن ہے، اور ظاہر ہے کہ جب حقیقی نفع معلوم ہی نہیں تو شرکاء کو ان کے سرمایہ کا حقیقی نفع دینا بھی ممکن نہ ہوگا، جبکہ شریعت حقیقی نفع کا حکم دیتی ہے۔

الحاصل! اسلامی نامی بینکوں کو حقیقی نفع کی تقسیم کے بجائے ''یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیمِ نفع'' پر قائم کیا گیا ہے۔..........اب سوال یہ ہے کہ یہ ایجاد، اضافہ اور نیابت جائز ہے یا نہیں؟ درج ذیل تحریر میں اس سوال کا جواب ملاحظہ ہو:

﴿شرکت ومضاربت میں تعیین وتقسیمِ ربح کی تفصیل﴾

شرکت ومضاربت میں ربح کی حیثیت معقود علیہ کی ہے، جیسے بیع واجارہ میں معقود علیہ ہوتا ہے اور معقود علیہ کا معلوم ہونا چونکہ صحتِ عقد کے لیے ضروری ہے خواہ وہ عقد بیع کا ہو یا اجارہ کا یا شرکت ومضاربت کا۔ اس لیے شرکت ومضاربت میں شرحِ ربح کا معلوم ہونا صحتِ عقدِ شرکت ومضاربت کے لیے ضروری ہے۔

قال ملک العلماء الکاسانی رحمه الله تعالیٰ : ومنها ان یکون الربح معلوم القدر فان کان مجهولا تفسد الشرکة لان الربح هو المعقود علیه وجهالته توجب فساد العقد کما فی البیع والاجارة. (بدائع الصنائع ۷۷/۵، ط:رشیدیه)

وقال رحمه الله تعالیٰ ایضاً : منها إعلام مقدار الربح (ای فی المضاربة) لأن المعقود علیه هو الربح وجهالة المعقود علیه توجب فساد العقد. (بدائع الصنائع ۱۱۸/۵، ط:رشیدیه)

عقدِ شرکت اور شرحِ نفع کا علم و تعیّن:

اس کی صورت یہ ہے کہ مستقبل میں کاروبار سے جو نفع حاصل ہوگا اس کی تقسیم کی شرح شریعت کے مطابق ضروری ہے اور اس کی شرح کی تفصیل یہ ہے کہ جو شرکاء غیر عمیل ہیں (یعنی کام نہیں کرتے) ان کو سرمایہ سے زیادہ نفع دینا جائز نہیں، لہٰذا ان کی شرحِ نفع سرمایہ کے مطابق یا اس سے کم مقرر کرنا ضروری ہے اور جو شریک عمیل بھی ہے اس کے لیے سرمایہ کی نسبت سے زیادہ شرح نفع مقرر کرنا جائز ہے البتہ ضروری نہیں۔ اگر سرمایہ کے مطابق نفع رکھنے پر راضی ہیں تو بھی جائز ہے۔

الحاصل! شرکت کا وہ عقد جس میں ربح کی شرح مندرجہ بالا تفصیل کے اعتبار سے مقرر ہو اور اسی شرح کے مطابق ربح دینا ممکن بھی ہو اور عملاً دیتے بھی ہوں تو اس وجہ کے اعتبار سے یہ عقدِ شرکت جائز ہوگا اور جس میں شرحِ نفع کی اس قسم کی تعیین نہ ہو یا تعیین برائے نام ہو، واقعۃً اس شرح سے دینا ممکن ہی نہ ہو تو یہ شرکت جائز ہی نہ ہوگی۔

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قلت: وحاصل ذلک كله أنه إذا تفاضلا فى الربح فإن شرطا العمل عليهما سوية جاز: ولو تبرع أحدهما بالعمل وكذا لو شرطا العمل على أحدهما وكان الربح للعامل بقدر رأس ماله أو أكثر ولو كان الأكثر لغير العامل أو لأقلهما عملا لا يصح وله ربح ماله فقط.

(الشامیه، ۳۱۲/۴، ط: سعید)

وفى شرح المجلة للعلامة على حيدر رحمه الله تعالىٰ: (يشترط بيان الوجه الذى سيقسم فيه الربح بين الشركاء، واذا بقى مبهما و مجهولا تكون الشركة فاسدة لان الربح هو المعقود عليه فى

الشركة وجهالة المعقود عليه تفسد العقد)............ وابهام الربح ان يقال مردداً لك النصف او الثلث من الربح ومجهوليته ايضا عدم ذكر صورة التقسيم مطلقا وعليه فلفظ المبهم والمجهول في هذه المادة مستعمل بمعنى آخر. (درر الحكام شرح مجلة الاحكام ۳/ ۳۵۱، ۳۵۲، المادة: ۱۳۳۶، ط: دار الجيل)

مفتی اعظم حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

اگر عند العقد شریکین میں سے کسی ایک کے لیے کاروبار میں کوئی کام نہ کرنا طے پایا تو اس کے لیے اس کے رأس المال کی مقدار سے زیادہ منافع کی شرط جائز نہیں، ہر شریک کا نفع ونقصان دونوں میں سے اس کے سرمایہ کے مطابق حصہ ہوگا............ منافع کی تقسیم میں حساب کی پوری جانچ پڑتال ضروری ہے، تخمینہ سے کچھ لینا، دینا جائز نہیں۔ اس سے پہلے تخمینہ سے جس قدر نفع کی تقسیم ہوتی رہی اس پر فریقین توبہ واستغفار کریں۔ (احسن الفتاویٰ ۶/ ۳۹۵)

عقدِ مضاربت اور شرحِ نفع کا علم وتعیّن:

مضاربت میں نفع کی ہر وہ شرط جو رب المال اور مضارب آپس کی رضامندی سے طے کرلیں جائز اور صحیح ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شرحِ نفع صراحۃً باہم رضامندی سے طے کی کہ مثلاً ساٹھ فیصد نفع رب المال کا اور چالیس فیصد مضارب کا ہوگا یا ستر اور تیس وغیرہ وغیرہ تو اس صریح متعین شرح کے مطابق نفع تقسیم کیا جائے گا اور اگر صراحۃً شرحِ نفع کی تعیین نہ کی بلکہ یہ کہا کہ نفع میں ہم دونوں شریک ہوں گے تو بھی جائز ہے۔ اور دونوں نفع میں برابر شریک ہوں گے یعنی پچاس فیصد رب المال کو اور پچاس فیصد مضارب کو ملے گا۔

الحاصل! مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق عقد مضاربت کے ربح کی شرح کی تعیین جب ہو جائے اور اس کے مطابق عمل بھی ممکن ہو تو اس وجہ کے مطابق یہ کہا جائے گا کہ یہ عقد مضاربت صحیح اور جائز ہے اور جہاں اس تفصیل کے مطابق شرح نفع کی تعیین نہ ہو یا تعیین صرف الفاظ میں ہو اور فریقین خود بھی جانتے ہوں کہ اس شرح سے کاروبار کا نفع دینا ناممکن ہے تو پھر یہ عقد جائز نہ ہوگا۔

قال ملک العلماء الکاسانی رحمه الله تعالیٰ : ومنها أن یکون (ای راس المال) معلوما فإن کان مجهولا لا تصح المضاربة ؛ لأن جهالة رأس المال تؤدی إلی جهالة الربح وکون الربح معلوما شرط صحة المضاربة.(بدائع الصنائع ،۵/۱۱۴ ،ط:رشیدیه)

وفی شرح المجلة للعلامة علی حیدر رحمه الله تعالیٰ :(یشترط فی المضاربة أن یکون رأس المال معلوما کشرکة العقد أیضا وتعیین حصة العاقدین من الربح جزء ا شائعا کالنصف والثلث ولکن إذا ذکرت الشرکة علی الإطلاق بأن قیل مثلا الربح مشترک بیننا یصرف إلی المساواة) .... یذکر فی هذه المادة ضمنا وصراحة خمسة شروط:............(۵): أن یکون الربح معینا أی أن تکون حصة المضارب ورب المال من الربح معلومة وقت العقد؛ لأن المعقود علیه فی المضاربة الربح وجهالة الربح أی المعقود علیه توجب فساد العقد الدرر فلو ردد فی الربح بأن قال أحدهما للآخر: لیکن ثلث الربح أو ربعه أو نصفه لک وعقدت المضاربة علی ذلک فتکون فاسدة الدرر............ ولکن إذا ذکرت الشرکة علی الإطلاق بأن قیل مثلا الربح مشترک بیننا یصرف إلی المساواة ولا یقال فی هذه الصورة إن المضاربة فاسدة لجهالة الربح؛ لأن لفظ

بين يدل على التنصيف والتشريك الولوالجية.

(درر الحكام شرح مجلة الاحكام ۳/۴۳۴......۴۳۶،
المادة: ۱۴۱۱،ط:دار الجيل)

وقال الامام السرخسي رحمه الله تعالىٰ : ولو دفع إليه مالا مضاربة على أنهما شريكان في الربح ولم يسم نصفا ولا غيره فهو جائز وللمضارب نصف الربح؛ لأن مطلق الشركة يقتضي التسوية. قال الله عز وجل﴿ فهم شركاء في الثلث﴾ [النساء: ۱۲].

(المبسوط للسرخسي، باب شراء المضارب ۲۲/۵۴،ط:دار المعرفة بيروت)

الحاصل! جب یہ ثابت ہوا کہ شرکت ومضاربت میں شرحِ ربح کا معلوم ومتعین ہونا صحتِ عقد کے لیے ضروری ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ شرکت ومضاربت (تجارت) کی وہ صورت جس میں شرح نفع کا معلوم ہونا ممکن ہی نہ ہو یا ممکن تو ہو لیکن قصداً چھوڑ دیا گیا ہو......وہ صورت ناجائز اور عقد فاسد ہے۔

اب وہ صورت ''یومیہ پیداوار'' کی ہو......یا...... Monthly Average) Balance) کی ہو......دونوں صورتیں ناجائز اور فاسد ہیں۔ذیل میں ان دونوں صورتوں کا فساد تفصیل سے ملاحظہ ہو:

بطورِ تذکیر دو باتیں :

(۱) حضرات ائمہ مجتہدین اور خداداد صلاحیتیں رکھنے والے حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ جن کو اللہ تعالیٰ نے دین وشریعت کی شرح وتکمیل کے لیے پیدا فرمایا ان حضرات رحمہم اللہ تعالیٰ کا بتایا ہوا راستہ ہی دین اور شریعت ہے، اور اس پر چلنے میں ہر فتنے سے حفاظت ہے، اس لیے بندہ اپنے آپ کو بھی متنبہ کرتا ہے اور ہر فطرتِ سلیمہ رکھنے والے سے گزارش کرتا ہے کہ انہی حضرات پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی وضاحتوں

اور تفصیلات پر عمل کرنے اور ان کے مطابق فتویٰ دینے میں ہی بھلائی اور خیر ہے۔

(۲) قلیل تجربہ کی بنیاد پر بندہ نے جب چند معرکۃ الآراء مسائل میں بڑوں کے حکم سے تحقیق کے میدان میں قدم رکھا تو یہ نتیجہ روزِ روشن کی طرح سامنے آیا کہ جس نے بھی ان متفق علیہم حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے راستے کو چھوڑا ہے، اس نے بدیہی غلطیاں کی ہیں۔

تنبیہ : ان معرکۃ الآراء مسائل میں حضرات مجوزین کا اس دور کے کسی عالم کے ساتھ اختلاف یا خلاف نہیں ہے، بلکہ متفق علیہم حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ سے خلاف و مخالفت ہے، لہٰذا جہاں ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حضرات مجوزین کا خلاف ہے نہ کہ اختلاف، تو اس کا مقصد یہ ہے کہ انہوں نے ان حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی مخالفت کی ہے، یہ مراد نہیں کہ انہوں نے ہماری مخالفت کی ہے۔ ہمارا یہ درجہ اور مقام نہیں ہے کہ ہم کسی کے مقابلہ میں آ کر خلاف یا اختلاف پیدا کر سکیں۔ ہم صرف نقل کر کے یہ بتاتے ہیں کہ ان حضرات سے ان مسائل میں شارعِ عام جس پر چاروں ائمہ اور فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ متفق ہیں، کی مخالفت ہوئی ہے۔

اسلامی نامی بینکوں میں ''یومیہ پیداوار'' کی بنیاد پر منافع کی تقسیم کا طریقہ کار اور اس کا فساد اور رد

حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے ایک سادہ سی مثال میں اس کی وضاحت کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں :

''جہاں تک شرکاء کے وقفے وقفے سے شرکت میں داخل ہونے کا تعلق ہے، اس کے لیے ایک سادہ سی مثال پر غور کر لیں۔ فرض کیجئے زید اور عمرو کا ایک چلتا

ہوا کاروبار ہے جو مختلف نوعیت کے معاملات پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں اپنے نفع و نقصان کا حساب سالانہ یکم رمضان کو کرتے ہیں۔ اب یکم رمضان سے چھ مہینے پہلے بکر ان سے کہتا ہے کہ میں بھی آپ کے کاروبار میں سرمایہ ڈال کر شریک ہونا چاہتا ہوں، چونکہ زید اور عمرو کو بھی اپنے کاروبار میں وسعت لانے کے لیے مزید سرمائے کی ضرورت ہے، اس لیے وہ بکر کو شریک کرنے پر رضامند ہو جاتے ہیں، اور یہ طے کرتے ہیں کہ بکر اتنا سرمایہ کاروبار میں ڈالے گا جس سے وہ کاروبار کے ایک تہائی حصے میں شریک ہو جائے، اور نفع کا تناسب بھی تینوں شرکاء کا ایک ایک تہائی ہوگا، البتہ یکم رمضان کو جب نفع و نقصان کا حساب ہوگا تو چونکہ بکر کی حصہ داری صرف چھ ماہ رہی ہے جو دوسرے دو حصہ داروں کے مقابلے میں آدھی ہے، اس لیے وہ ایک تہائی نفع کے نصف، یعنی چھٹے حصے کا حق دار ہوگا۔ اگر تینوں فریق اس پر متفق ہو جائیں تو بظاہر "**الربح علی ما اصطلحا علیه**" کے قاعدے کے عموم کے پیش نظر اس میں شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ بس "یومیہ پیداوار" کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا یہی مطلب ہے۔" (غیر سودی بینکاری ۳۰۳ تا ۳۱۷)

بطورِ جواز پیش کردہ باتیں :

اس طریقے کے جواز پر حضرت دامت برکاتہم نے تین باتیں پیش کی ہیں:

(۱) یہ ایک نیا طریقہ ہے۔ (یعنی اس کا حکم کہ یہ جائز ہے یا ناجائز؟ کسی کتاب میں مذکور نہیں) چنانچہ حضرت دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

"یہ ایک نیا طریق کار ہے جس کا صریح ذکر کتبِ فقہ میں ملنا ممکن نہیں"۔

(غیر سودی بینکاری، ص: ۳۰۸)

(۲) یہ طریقہ شرکت اور مضاربت کے بنیادی اصل جو کہ "**الربح علی ما**

اصطلحا علیه " ہے، کے خلاف نہیں۔ (ورنہ حضرت کی نظر میں بھی جائز نہ ہوتا)

چنانچہ حضرت دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

> اگر تینوں فریق اس پر متفق ہو جائیں تو بظاہر "الربح علی ما اصطلحا علیه" کے قاعدے کے عموم کے پیش نظر اس میں شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ بس "یومیہ پیداوار" کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا یہی مطلب ہے۔" (غیر سودی بینکاری، ص: ۳۱۷)

(۳) اس طریقہ کے کئی نظائر موجود ہیں۔ (غیر سودی بینکاری، ص: ۳۲۲)

(یعنی حضرت کی نظر میں ان نظائر اور اس طریقۂ کار کے درمیان کوئی واضح اور بنیادی فرق نہیں جس کی بنیاد پر دونوں کا حکم الگ الگ ہو جائے، لیکن اگر فرق ثابت ہو جائے پھر خود حضرت بھی اس کا حکم الگ ماننے کے لیے تیار ہیں)

ان امورِ ثلاثہ کی وجہ سے حضرت نے اس طریقۂ تقسیم کی اجازت دے کر اسلامی نامی بینکوں میں جاری کرادیا ہے۔

تبصرہ: یہ تینوں باتیں خلافِ واقع اور بلا دلیل ہیں۔

پہلی بات (یہ ایک نیا طریقہ ہے) کا رد:

حضرت کا یہ کہنا کہ یہ ایک نیا طریقہ ہے جس کا حکم اثباتاً اور نفیاً مذکور نہیں، خلافِ واقع ہے اور نادانستہ یا دانستہ طور پر حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی مخالفت ہے، کیوں کہ حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی درج ذیل تصریحات سے اس کا حکم کہ یہ طریقہ ناجائز اور حرام ہے، ثابت ہے۔

قاعدہ نمبر ۱:

حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "تقسیمِ منافع کا وہ طریقہ جس سے

کسی ایک فریق کے مالِ منفرد یا عملِ منفرد کے عین یا منفعت میں شرکت لازم آتی ہو، وہ غلط اور ناجائز ہے“ .... پس معلوم ہوا کہ تقسیمِ منافع کے وہ تمام طریقے جن میں یہ خرابی پائی جاتی ہے بتصریحِ حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ ناجائز اور حرام ہیں، چونکہ ”یومیہ پیداوار“ کی بنیاد پر منافع کی تقسیم کے طریقہ کار میں بھی یہی خرابی موجود ہے، اس لیے یہ بھی ناجائز اور حرام ہوا۔

في الهندية : الملك اذا وقع لاحد الشركين بسبب سابق على الشركة لا يشاركه الآخر فيه. (الهندية ۲/۳۴۶.ط:رشيديه)

ترجمہ: (اور جب کسی ایک شریک کی ملکیت کسی ایسے سبب سے ثابت ہو جائے جو عقدِ شرکت سے پہلے ہو (یعنی دوسرے سے عقدِ شرکت کرنے سے قبل کسی سبب سے ملکیت ثابت ہو جائے) تو اس ملکیت (یعنی مملوکہ شے) میں دوسرا شریک حصہ دار نہ ہوگا)۔

وقال العلامة ابن قدامة الحنبلي رحمه الله تعالىٰ : وإن قارض إثنان واحدا بألف لهما جاز وإذا شرطا له ربحا متساويا منهما جاز وإن شرط أحدهما له النصف والآخر الثلث جاز ويكون باقي ربح مال كل واحد منهما لصاحبه وإن شرطا كون الباقي من الربح بينهما نصفين لم يجز وهذا مذهب الشافعي وكلام القاضي يقتضي جوازه وحكى ذلك عن أبي حنيفة و أبي ثور ولنا أن أحدهما يبقى له من ربح ماله النصف والآخر يبقى له الثلثان فإذا اشترطا التساوي فقد شرط أحدهما للآخر جزءا من ربح ماله بغير عمل فلم يجز كما لو شرط ربح ماله المنفرد. (المغني لابن قدامة ۵/۱۴۶ بحواله غير سودي بينكاري: ۳۱۳ از دار العلوم كراچي)

دیکھیے! ان عبارات میں تصریح ہے کہ جب سببِ ملک کسی کا منفرد اور اکیلا ہو تو

ملک بھی اسی ایک کی اکیلی اور منفرد ہوگی، اس سببِ منفرد سے آئے ہوئے نفع اور ملکیت میں بعد میں آنے والا شریک نہ ہوگا، لہٰذا وہ سارے طریقے جن میں سببِ سابق علی الشرکۃ کی بنا پر ثابت شدہ ملکیت اور نفع میں بعد میں آنے والے کو شریک کیا جاتا ہے، ان سب طریقوں کا حکم اس عبارت سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ یہ ناجائز ہیں۔

چونکہ ''یومیہ پیداوار'' میں یہی خرابی اور خلافِ شرع امر موجود ہے لہٰذا اس کا عدمِ جواز بھی ثابت ہوا اور واضح ہوا کہ یہ نیا طریقہ نہیں جیسے حضرت نے لکھا ہے، بلکہ خداداد صلاحیتیں رکھنے والے فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے پہلے سے اس کا حکم لکھا ہے کہ یہ ناجائز اور حرام خوری کا طریقہ ہے جس کے ذریعے ایک کا منفرد حق دوسرے کو ناحق اور باطل طریقے پر دیا جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر۲ :

استحقاقِ نفع کے اسباب بتصریحِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ تین ہیں :

(۱) مال (۲) عمل (۳) ضمان

مضاربت میں رب المال (یعنی سرمایہ دار) کو نفع کا حق مال کی وجہ سے ہے اور مضارب کو نفع کا حق عمل کی وجہ سے اور اگر کسی درزی نے ہزار روپے اجرت پر جوڑا لیا پھر دوسرے درزی سے آٹھ سو پر سلوایا اور دو سو روپے اس کے لیے بچ گئے تو یہ دو سو روپے ضمان کی وجہ سے اس کا حق ہے یعنی اگر سلائی سے کپڑے کا نقصان ہوتا تو اس نقصان کا ضامن یہ پہلا درزی ہوتا، اس ضمان اٹھانے کے سبب شریعت نے اسے نفع کا حق دیا ہے۔

قال العلامة المرغيناني رحمه الله تعالىٰ : و هذا لأن الربح لا يستحق إلا بالمال أو العمل أو بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والأستاذ الذى يلقى العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ، ولايستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف فى مالک على ان لى ربحه لم يجز لعدم هذه المعانى.

(الهداية ۲/۱۳/۶ كتاب الشركة،ط:رحمانيه)

ترجمہ: ’’اور یہ اس لیے کہ نفع مستحَق (ثابت) نہیں ہوتا (یعنی نفع کا حق دار نہیں بنتا) مگر مال یا عمل کے سبب یا ضمان کے سبب، پس رب المال مال کے سبب نفع کا مستحق ہوتا ہے اور مضارب (یعنی عمل کرنے والا) عمل کے سبب مستحق ہوتا ہے اور استاد جو اپنے شاگرد کو عمل حوالے کرتا ہے نصف اجرت پر (تو خود نصف اجرت کا مستحق ہوتا ہے) ضمان کے سبب اور نفع مستحق نہیں ہوتا (یعنی نفع کا حق دار نہیں بنتا) ان تین اسباب کے سوا کسی اور سبب سے......کیا آپ نہیں دیکھتے! کہ وہ شخص جس نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں عمل کر اس شرط پر کہ مجھے بھی اس کا نفع ملے گا تو یہ جائز نہیں کیوں کہ ان اسباب (ثلاثہ) میں سے کوئی سبب نہیں‘‘۔

اس عبارت میں حصر وتصریح کے ساتھ یہ بیان ہے کہ کاروبار میں استحقاقِ نفع کے یہی تین اسباب ہیں، ان کے علاوہ کوئی چوتھا سبب نہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ تقسیمِ منافع کا ہر وہ طریقہ جن میں ان اسبابِ ثلاثہ کے سوا کسی اور شے کو بھی سبب بنایا گیا ہو، ناجائز اور حرام ہے چونکہ ’’یومیہ پیداوار‘‘ کے طریقے میں بھی بعض صورتوں میں ’’وقت اور ایام‘‘ کو سببِ استحقاقِ نفع بنایا جاتا ہے اور اسی کی بنیاد پر نفع دیا جاتا ہے اس لیے اس عبارت اور تصریح سے اس طریقے کا عدمِ جواز بھی ثابت ہوا اور حضرت کے قول کہ یہ

"نیا طریقہ ہے" کا بطلان اور خلافِ واقع ہونا بھی خوب واضح ہوا۔

قاعدہ نمبر ۳ :

شرح نفع طے ہو جانے کے بعد سرمایہ مخلوط بھی ہو جائے تو بھی ایک شریک اور رب المال کے لیے دوسرے شریک اور رب المال کے سرمایہ کے نفع میں سے لینا دینا خوشی سے بھی جائز نہیں۔

فی الهندية : فی النوازل: سئل ابو القاسم عن الرجل دفع الی الرجل مالا يعمل به علی ان الربح بينهما وقال لا ارضی بان تعمل فی شركة غيری فان عملت فی شركة غيری فانی اريد منه الحصة وتراضيا علی ذلک فعمل المدفوع اليه فی شركة آخر وربح قال ليس لرب المال شركة فی ربح ما عمله فی غير المال الذی دفع اليه. كذا فی التاتارخانية. (الهندية ۲/۳۴۶، ط: رشيديه)

ترجمہ: فتاویٰ نوازل میں ہے کہ ابو القاسم رحمہ اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو بطورِ مضاربت کام کے لیے اس شرط پر رقم دی کہ نفع ہمارے درمیان ہوگا یعنی شرح نفع آدھا آدھا ہوگا اور رب المال نے مضارب سے یہ بھی کہا کہ آپ دوسرے سے مال لے کر شرکت اور کام نہ کریں میں اس پر راضی نہیں ہوں، اگر لے کر کیا تو پھر اس شخص کے سرمایہ پر جو نفع حاصل ہوگا اس میں مجھ کو بھی شریک کر کے حصہ دو گے اس بات پر دونوں راضی ہو گئے پھر مضارب نے دوسرے رب المال سے مال لیا اور اس مال پر نفع بھی کمایا (اس سوال کے جواب میں ابو القاسم رحمہ اللہ تعالیٰ نے) فرمایا کہ یہ پہلا شخص جس نے مضاربت پر رقم دی ہے یہ اس دوسرے شخص سے لیے ہوئے مال کے نفع میں شریک اور حصہ دار نہ ہوگا۔

دیکھیے ! اس عبارت میں خلط کے باوجود دوسرے رب المال کے مال کے مقابلے میں جو نفع آیا ہے اس میں اس پہلے کو اس وجہ سے شریک نہیں کیا گیا کہ اس میں سببِ استحقاق نہیں کیوں کہ اس نفع کے دو سبب ہیں، ایک سبب دوسرے رب المال کا مال ہے نہ کہ پہلے کا، اور دوسرا سبب عملِ مضارب ہے نہ کہ پہلے رب المال کا عمل، اور نقصان کی صورت میں دوسرے رب المال کے سرمایہ کا ضمان شرعاً دوسرے رب المال پر آتا ہے نہ کہ اول پر۔ جب اسبابِ ثلاثہ میں سے کوئی سببِ استحقاقِ نفع پہلے کے پاس نہ تھا، تو صراحت فرمادی کہ اگرچہ دونوں اس خلافِ شرع حق دینے، لینے پر راضی بھی ہو جائیں تو بھی اس نفع میں پہلا رب المال نہ شریک ہوگا اور نہ یہ نفع اس کے لیے حلال ہوگا، لہٰذا تقسیمِ منافع کے وہ طریقے جن میں سببِ استحقاقِ نفع کے بغیر کسی کو مستحق اور شریک کیا جاتا ہے اس عبارت سے سب رد ہو گئے، کہ یہ سب غلط ہیں اور ان پر عمل سے کوئی بھی نفع میں شریک اور حق دار نہ ہوگا۔

چونکہ ''یومیہ پیداوار'' کے طریقے میں بھی بعض کو بلا سبب شریک اور حصہ دار بنایا جاتا ہے جیسا کہ بالتفصیل آگے آرہا ہے لہٰذا اس طریقہ کی بھی اس عبارت سے صراحۃً تردید ہوگئی اور ثابت ہوا کہ یہ نیا طریقہ نہیں جس کا حکم کتابوں میں نہیں بلکہ اس کا ناجائز ہونا پہلے سے کتابوں میں لکھا ہوا ہے۔

قاعدہ نمبر ۴:

حدیث : لا یحل ربح مالم یضمن. ''جس چیز (یعنی کاروبار) کا ضمان اور نقصان کسی پر نہیں اس کا نفع اس کے لیے حلال نہیں'' اور اس جیسی دوسری احادیث اور آثار کی وجہ سے حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ ضابطہ اور قانون لکھا ہے کہ

جس عقد اور معاملہ میں نفع کا سبب صرف ضمان ہو، وہاں شرح نفع ضمان کے موافق طے کرنا ضروری ہے، اس کے خلاف شرح نفع مقرر کرنا ناجائز اور حرام ہے، چنانچہ اگر ضمان آدھا آدھا ہے تو نفع کی شرح بھی آدھی آدھی ہوگی اور اگر ضمان دو تہائی اور ایک تہائی ہے تو شرح نفع بھی دو تہائی اور ایک تہائی ہوگی اور یہ جائز نہیں کہ ضمان آدھا آدھا ہو اور نفع کی شرح مختلف ہو، یعنی ایک کے لیے ساٹھ فیصد اور دوسرے کے لیے چالیس فیصد، اگر ایسا کیا تو ساٹھ فیصد والے کے لیے دس فیصد زیادہ نفع لینا حلال نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر نقصان ہوتا تو اِس دس فیصد نفع کی نسبت سے نقصان دوسرے پر آتا اور قانونِ شرعی کے مطابق جب نقصان دوسرے پر ہے تو نفع بھی اس دوسرے کا حق ہوگا اور اس کا یہ حق کسی اور کو دینا جائز نہ ہوگا۔

قَالَ الِامَامُ السَّرَخسِيُّ رحمه الله تعالىٰ :..........لِأَنَّهُ لو صَحَّ ذَلِکَ استَحَقَّ أَحَدُهُمَا جُزءاً مِن رِبحِ مَا ضَمِنَهُ صَاحِبُهُ وَذَلِکَ لا يَجُوز..........لِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَشتَرِطُ لِنَفسِهِ رِبحَ مَا قَد ضَمِنَ صَاحِبُهُ وَذَلِکَ بَاطِلٌ .(المبسوط للسرخسی ۲۲/۱۷۹،ط:دار المعرفة)

ترجمہ: ’’اس لیے کہ اگر یہ صحیح ہو جائے تو دونوں میں سے ایک مستحق ہو جائے گا اس مال کے نفع کے ایک حصے کا جس کا ضمان اس کے دوسرے ساتھی پر ہے اور یہ جائز نہیں......اس لیے کہ اس صورت میں دونوں میں سے ایک اپنے لیے یہ شرط لگا رہا ہے کہ میں اس مال کا نفع بھی لوں گا جس کا ضمان دوسرے پر ہے اور یہ باطل ہے‘‘۔

اس عبارت میں ذکر کردہ ضابطہ سے نفع کی تقسیم کے ان تمام طریقوں کا حکم یعنی عدمِ جواز معلوم ہو گیا جن طریقوں میں بدوں ضمان ایک کا حق دوسرے کو دیا جاتا ہے اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ ’’یومیہ پیداوار‘‘ کا بھی ہے جس کے ذریعے ایک کا

حق دوسرے کو بدوں ضمان دیا جاتا ہے، لہٰذا اس طریقے کا خلافِ شرع اور ناجائز ہونا اس عبارت سے بھی صراحۃً معلوم ہوگیا اور یہ بات غلط ثابت ہوئی کہ یہ ایک نیا طریقہ ہے جس کا کوئی حکم جواز یا عدمِ جواز کا کتابوں میں نہیں۔

قاعدہ نمبر ۵:

الربح علی ما اصطلحوا علیه والوضیعة علی قدر راس المال ''نفع اس شرح پر (تقسیم) ہوگا جس پر عاقدین متفق ہوجائیں، اور نقصان راس المال کے بقدر ہوگا''۔

عقد شرکت کا بنیادی اصول اور قاعدہ یہ ہے کہ نفع ہمیشہ اس شرح کے مطابق تقسیم ہوگا جس شرح پر شرکاء آپس میں اتفاق کرلیں اور نقصان ہمیشہ شرکاء کے سرمایہ کے مطابق سب پر آئے گا۔ لیکن واضح رہے کہ یہ قاعدہ اتنا عام نہیں بلکہ اس نفع ونقصان سے مراد وہ نفع ونقصان ہے جو عقدِ شرکت کے بعد مستقبل میں حاصل ہو، اگر عقد شرکت سے قبل یا کسی جدید شرکت کرنے والے کی شرکت سے قبل شرکاء نے نفع کمایا ہو یا نقصان کیا ہو تو نہ وہ اس قاعدہ کا مصداق ہے اور نہ ہی ایسی صورتوں پر اس قاعدے کا انطباق درست ہے، لہٰذا اس قاعدے کو عام کرکے ماضی ومستقبل ہر قسم کے نفع نقصان کو شامل کرنا درست نہیں۔

''یومیہ پیداوار'' کے طریقے میں اس قاعدے کی بھی صریح خلاف ورزی کی جاتی ہے، اس طور پر کہ ماضی ومستقبل کے نفع کو یکجا کرکے ایام کے حساب سے نفع تقسیم کیا جاتا ہے اور دلیل میں اس قاعدے کو پیش کیا جاتا ہے حالانکہ اس طریقہ کار میں واضح طور پر اکل بالباطل اور ایک کا حق دوسرے کے پاس ناحق جانے کی خرابی لازم آتی

ہے۔ جیسا کہ آگے امثلہ کے ضمن میں تفصیل آ رہی ہے۔

یومیہ پیداوار کے طریقے کا بطلان اور عباراتِ بالا :

عباراتِ بالا سے اس طریقہ کا بطلان اور خلافِ شرع ہونا کس طرح واضح اور معلوم ہوا اس کی مختصر تفصیل:

جس مثال کے ذریعے یہ طریقہ سمجھایا گیا ہے اس مثال میں زید اور عمرو نے شرکت کر کے چھ ماہ کاروبار کیا، پھر چھ ماہ بعد بکر نے آکر ان کے ساتھ شرکت کی ہے، اِس مثال میں سال کے شروع کے چھ ماہ (جن میں صرف زید اور عمرو کا مال اور عمل تھا) میں کاروبار کی کل تین صورتیں اور نوعیتیں ممکن ہیں۔

(۱) پہلے چھ ماہ میں نفع زیادہ ہوا ہو اور اخراجات کم ہوں۔ مثلاً نفع بیس لاکھ ہوا ہو اور اخراجات آٹھ لاکھ ہوں، گویا اس صورت میں اخراجات کو منفی کرنے کے بعد بارہ لاکھ نفع صاف بچ گیا۔

(۲) اخراجات اور نفع برابر ہوں۔ مثلاً آٹھ لاکھ نفع ہوا تھا اور اخراجات بھی آٹھ لاکھ ہی تھے، گویا اس صورت میں نہ نفع ہوا ہے نہ نقصان اور دونوں کا اصل سرمایہ اپنے حال پر باقی رہا۔

(۳) اخراجات زیادہ ہوں اور نفع کم، مثلاً نفع پانچ لاکھ ہوا اور اخراجات آٹھ لاکھ، گویا اس صورت میں نفع کو منفی کرنے کے بعد اخراجات تین لاکھ ان کے سرمایہ پر آ گئے اور ان میں سے ہر ایک کا سرمایہ ڈیڑھ ڈیڑھ لاکھ کم ہو گیا۔

ان تین ممکن الوقوع صورتوں میں چھ ماہ بعد اب بکر نے آکر مثال کی وضاحت کے مطابق زید و عمر کے ساتھ ایک تہائی کاروبار میں شرکت کی اور نفع کی شرح بھی ہر ایک کی

ایک ایک تہائی سرمایہ کے تناسب سے طے ہوئی، اب بکر کی شرکت کے بعد مزید چھ ماہ کاروبار ہوا، ان آخری چھ ماہ کے کاروبار میں بھی ممکنہ صورتیں تین ہیں:

(۱) آخری چھ ماہ میں نفع اخراجات سے زیادہ ہوا۔ جیسے آٹھ لاکھ کے اخراجات ہوئے اور چودہ لاکھ نفع ہوا گویا اخراجات کو منفی کر کے چھ لاکھ صاف نفع ہوا۔

(۲) آخری چھ ماہ میں اخراجات اور نفع برابر رہا، جیسے چھ لاکھ نفع ہوا اور چھ لاکھ کے اخراجات ہوئے یعنی اخراجات نکالنے کے بعد کچھ نفع نہ بچا۔

(۳) آخری چھ ماہ میں اخراجات نفع سے بڑھ گئے، جیسے آٹھ لاکھ کے اخراجات ہوئے اور چھ لاکھ نفع ہوا یعنی دو لاکھ کا نقصان ہوگیا۔

آخری چھ ماہ کی پہلی صورت (نفع اخراجات سے زیادہ ہو) کو شروع کے چھ ماہ کی تین صورتوں کے ساتھ ملانے کی تفصیل:

(۱) آخری چھ ماہ کی پہلی اور شروع چھ ماہ کی پہلی صورت:

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو ۱۲ لاکھ + ۶ لاکھ = ۱۸ لاکھ ÷ ۶ = ۳ لاکھ نفع ملے گا اور زید اور عمرو میں سے ہر ایک کو ساڑھے ۷ لاکھ نفع ملے گا۔ جبکہ بکر صرف دو لاکھ بلکہ دو لاکھ سے بھی کم کا حقدار ہے۔

قاعدہ نمبر ا (عقدِ شرکت سے قبل کے نفع اور مالِ منفرد کی تقسیم کی شرط لگانا) کی مخالفت: قاعدہ نمبر ایک (فی الهندية: الملک اذا وقع لاحد الخ) میں یہ مسئلہ صراحۃً بیان ہوا ہے کہ عقدِ شرکت سے قبل اگر کسی سببِ خاص سے کسی کو نفع اور مال وغیرہ ملے تو اُس میں اِس عقدِ شرکت کا شریک، شریک نہ ہوگا، لہٰذا مثالِ مذکور میں ابتدائی چھ ماہ کا نفع پورا کا پورا زید و عمرو کا حق و ملک ہے کیوں کہ یہ نفع جو ۱۲ لاکھ ہے،

شرکتِ بکر سے پہلے ان کے مال اور عمل کے سبب سے حاصل ہوا ہے، ان کے ساتھ اس نفع میں بکر کو شریک کرنا اور اس نفع میں سے ایک لاکھ اس کو دینا اس عبارت کی خلاف ورزی اور ایک کا حق دوسرے کو ناحق دینا ہے جو کہ ناجائز اور حرام ہے۔ اس عبارت کے پیشِ نظر تو آخری چھ ماہ میں جو نفع ہوا ہے اس میں سے بھی بکر کو ایک تہائی دینا جائز نہیں، کیونکہ جب شرح نفع سرمایہ کے تناسب سے طے ہوا ہے تو آخری چھ ماہ میں جہاں زید وعمر کا بکر کے سرمائے کے برابر سرمایہ کاروبار میں استعمال ہوا ہے وہاں یہ ۱۲ لاکھ کا نفع بھی زید وعمرو کا سرمایہ بن کر استعمال ہوا ہے، لہٰذا زید وعمر میں سے ہر ایک کو اس نفع کے چھ چھ لاکھ کے تناسب سے بھی چھ لاکھ نفع میں سے مزید نفع ملنا شرعاً ضروری ہے اور بکر کو سرمایہ کی کمی کی وجہ سے ۲ لاکھ نفع دینا بھی جائز نہ ہوگا، بلکہ دو لاکھ سے کم دینا شرعاً ضروری ہے۔

قاعدہ نمبر۲ (استحقاقِ نفع کے اسبابِ ثلاثہ) کی مخالفت: شروع کے چھ ماہ میں جب بکر کے استحقاقِ نفع کا کوئی سبب نہیں تو بکر کو دینا جائز نہ ہوگا، لہٰذا شروع کے چھ ماہ کے نفع میں سے بکر کو ایک لاکھ دینا یہ ایک کا حق دوسرے کو ناحق دینا ہے اور اس عبارت کی کھلی مخالفت ہے۔

قاعدہ نمبر۳ (شرکتِ غیر میں سے حصہ دینے کی شرط لگانا جائز نہیں) کی مخالفت: جب یہ ثابت ہوا کہ ابتدائی چھ ماہ کا نفع زید وعمرو کا ہے تو اب یہ نفع جب آخری چھ ماہ میں سرمایہ بن کر کاروبار میں استعمال ہو رہا ہے تو اس نفع کے تناسب سے جو نفع آئے گا یہ بھی صرف ان دو کا ہوگا، لہٰذا اس نفع میں بکر کو شریک کرنا مالِ غیر کے نفع میں شریک کرنا ہے جس کا عدمِ جواز صراحۃً تیسری عبارت میں موجود ہے۔

قاعدہ نمبر۴ (لا یحل ربح مالم یضمن) کی مخالفت: اگر کوئی کہے کہ شروع چھ ماہ میں اگر چہ بکر کا مال اور عمل نہیں ہے، لیکن ضمان کو ہم تسلیم کرتے ہیں اور ضمان بھی استحقاقِ نفع کا ایک سبب ہے، اس وجہ سے اس کو گزشتہ نفع میں سے دیا گیا ....اس کا جواب بھی ظاہر ہے کہ شرکتِ اموال میں جب نقصان نفع سے بڑھ جاتا ہے تو وہ سرمایہ کے تناسب سے ہوتا ہے اور جب شروع چھ ماہ میں اس کا سرمایہ ہے ہی نہیں، تو ضمان کیسے واجب ہوا؟......شرکتِ اموال میں بدوں سرمایہ وجوبِ ضمان کو ثابت کرنے کے لیے عبارت پیش کرنا ضروری ہے، جبکہ ضعیف عبارت بھی ان حضرات مجوزین کے پاس نہیں ہے۔اذ لیس فلیس۔

البتہ ضمان کی بات خود اس قائل کے خلاف ہے، کیونکہ آخری چھ ماہ میں جب زید و عمرو کا سرمایہ گذشتہ نفع کے سرمایہ بننے کی وجہ سے بکر کے سرمایہ سے بڑھ گیا تو ان آخری چھ ماہ میں ان کا ضمان بکر سے زیادہ ہوا اور بکر کا کم، لہٰذا ان چھ ماہ کے نفع سے بھی بکر کے لیے اپنے ضمان سے زیادہ لینا حلال نہ ہوگا......!

الحاصل : قواعد سے جو ضمان کا قاعدہ معلوم ہوتا ہے اس کے پیشِ نظر بھی بکر کو اتنا نفع دینا جائز نہیں، جتنا اس کو دیا جا رہا ہے۔

قاعدہ نمبر۵ (الربح علی ما اصطلحا علیہ) کی مخالفت: اِس صورت اِس میں قاعدے کے برخلاف بکر کو عقد سے قبل زمانۂ ماضی ہونے والے نفع میں سے بھی حصہ دیا جا رہا ہے جبکہ یہ قاعدہ مستقبل کے نفع سے متعلق ہے نہ کہ ماضی کے نفع سے متعلق۔

(۲) آخری چھ ماہ کی پہلی اور شروع چھ ماہ کی دوسری صورت:

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو صفر لاکھ +۶ لاکھ =۶ لاکھ ÷۶ = ایک لاکھ نفع ملے گا اور زید اور عمرو میں سے ہر ایک کو ڈھائی لاکھ نفع ملے گا۔ جبکہ

زید، عمرو اور بکر میں سے ہر ایک دو لاکھ نفع کا حقدار ہے۔

قاعدہ نمبر۲ (استحقاقِ نفع کے اسبابِ ثلاثہ) اور قاعدہ نمبر۳ (شرکتِ غیر میں سے حصہ دینے کی شرط لگانا جائز نہیں) کی مخالفت:

اس صورت میں جب چھ ماہ تک زید وعمرو کا سرمایہ نہ بڑھا ہے اور نہ ہی کم ہوا ہے، البتہ ان کی محنت بے پھل ثابت ہوئی، اب جب بکر نے ان کے ساتھ اصل سرمایہ ہی کے تناسب سے شرکت کر کے یہ طے کیا کہ ہر ایک کو سرمایہ کے تناسب سے ایک تہائی نفع ملے گا............اب آخری چھ ماہ میں جب ہر ایک کے مال اور عمل نے دو، دو لاکھ کمائے تو طے شدہ شرح کے مطابق ہر ایک کو اپنے سرمایہ کے تناسب سے دو، دو لاکھ نفع ملے گا جبکہ ''یومیہ پیداوار'' میں بکر کو ایک لاکھ دیا گیا اور یہ صورت صراحۃً دوسری اور تیسری عبارت کے خلاف ہے، دوسری کی مخالفت تو ظاہر ہے کہ اسبابِ استحقاقِ نفع تو صرف تین ہیں اور یہاں ان کے علاوہ ''وقت اور ایام'' کو بھی بنایا گیا ہے اور تیسری عبارت میں یہ تصریح ہے کہ ایک رب المال اگر مضارب پر یہ شرط بھی لگا دے کہ دوسرے رب المال کے سرمایہ کے نفع سے بھی مجھے دیا جائے گا اور اس پر دونوں راضی بھی ہو جائیں تو بھی پہلا رب المال دوسرے کے نفع میں شریک اور حصہ دار نہیں بنتا، لہٰذا یہاں بھی پہلے دو شریک (یعنی زید وعمرو) ہر ایک کے لیے ایک ایک تہائی نفع طے کرنے کے بعد اب بکر کے سرمایہ کے نفع میں شریک نہ ہوں گے اور اس کے سرمایہ کے نفع میں سے ایک لاکھ زید وعمرو کو دینا ناجائز اور حرام ہوگا۔

<u>**دعویٰ:**</u> کسی ایک فقیہ کا یہ قول نہ ہے اور نہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص مثلاً پندرہ سال تک کاروبار کرتا رہے اور نفع کمانے سے محروم رہے اور پندرہ سال کے بعد جب کوئی

دوسرا قسمت والا اس کے ساتھ شریک ہوا اور ایک سال میں کافی نفع کمایا تو اس قسمت والے کو ایک سال کا نفع دیا جائے اور جس نے پندرہ سال ضائع کیے اس کو پندرہ سال گزشتہ کا نفع بھی دیا جائے، مثلاً دوسرے کے آنے کے بعد سترہ لاکھ نفع ہوا تو جس کی محنت کی برکت سے سترہ لاکھ کا نفع ہوا ہے اس کو ایک لاکھ دیا جائے اس لیے کہ اس کا سرمایہ ایک سال استعمال ہوا ہے اور دوسرے کو سولہ لاکھ دیے جائیں، اس لیے کہ اس کا سرمایہ سولہ سال استعمال ہوا ہے، فقیہ تو درکنار کوئی عامی شخص بھی سرمایہ دارانہ نظام کے اس فارمولے اور ظلم وزیادتی کو صحیح نہیں کہہ سکتا............نیز خود حضرت کے صاحب زادہ نے لکھا ہے کہ چالو کاروبار میں شرکت کے لیے دونوں کے سرمایہ کا معلوم ہونا ضروری ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ نئے اور بعد میں آنے والے کا حصہ اور سرمایہ تو نقد ہونے کی وجہ سے متعین اور معلوم ہے اور قدیم کے حصۂ عروض اور سرمایہ کا تعین بازاری قیمت سے کیا جائے گا۔

چنانچہ لکھتے ہیں:

> ”اگر کوئی شخص کسی چلتی ہوئی صنعت (Industry) میں اپنا روپیہ لگائے اور صنعتکار کے ساتھ شرکت کر لی تو یہ جائز ہے مثلاً زید کا ایک کپڑے کا کارخانہ ہو، اور بکر اس میں ایک لاکھ روپے ڈال کر اس کارخانے میں حصہ دار بن جائے اور اس طرح زید اور بکر اس کپڑے کی صنعت میں شرکت کر لیں اس صورت میں زید کا سرمایہ عروض (جنس) کی شکل میں ہوا اور بکر کا سرمایہ نقد شکل میں، لہٰذا زید کے کارخانے کی قیمت لگا کر اس کا سرمایہ متعین کیا جائے گا اور اس کی بنیاد پر شرکت قائم کی جاسکے گی کیونکہ یہ بات پیچھے آچکی ہے کہ سرمایہ شرکت کا نقد ہونا لازمی نہیں ہے“۔ (شرکت ومضاربت عصر حاضر میں ص: ۲۵۵)

دونوں کے سرمایہ کے تعین سے ظاہر ہے کہ مقصد یہی ہے کہ آئندہ کے نفع اور نقصان کا حساب اور تقسیم اس سرمایہ کی بنیاد پر ہوگی ورنہ صاحب زادہ یوں لکھتے کہ جو آج شریک ہوا ہے اس کو آج کی تاریخ سے جتنے دن تک سرمایہ کاروبار میں استعمال ہوگا اس کو اتنے دنوں کا نفع دیا جائے گا اور انڈسٹری والے نے جتنے سالوں سے انڈسٹری لگائی ہوئی ہے ان کو اتنے سالوں کا نفع دیا جائے گا لیکن ایسی واضح غلط بات انہوں نے بھی نہیں لکھی۔

اگر ہمارے اس دعویٰ کے خلاف کسی کے پاس کوئی عبارت ہے تو ضرور پیش کرے، غرائب اور توہمات سے شریعت ثابت نہیں ہوتی، کیا خوب فرمایا امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے : **تَرَكُوا العِلمَ وَأَقبلُوا عَلَى الغَرَائِبِ مَا أَقَلَّ العلمَ فِيهِم وَاللّٰهُ المُستَعَانُ** ''لوگوں نے علم (یقینی دلائل اور واضح باتوں) کو چھوڑا اور غرائب (ناآشنا باتوں اور مجہول وکمزور توھمات) میں پڑ گئے۔ ہائے! ان میں علم کتنا کم ہے؟'' اور اللہ تعالیٰ ہی سے مدد طلب کرتے ہیں۔ (احیاء العلوم ۱/۱۱۷، ط: قدیمی)

(۳) آخری چھ ماہ کی پہلی اور شروع چھ ماہ کی تیسری صورت:

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو منفی ۲ لاکھ (نقصان) +۶ لاکھ = ۴ لاکھ ÷ ۶ = ۶۶ء۶۶۶۶۶ (چھیاسٹھ ہزار چھ سو چھیاسٹھ......) نفع ملے گا اور زید اور عمرو میں سے ہر ایک کو ۶۶ء۱۶۶۶۶۶ (ایک لاکھ چھیاسٹھ ہزار چھ سو چھیاسٹھ......) نفع ملے گا۔ جبکہ بکر دو لاکھ نفع کا حقدار ہے۔

قاعدہ نمبر ۳ (شرکتِ غیر میں سے حصہ دینے کی شرط لگانا جائز نہیں) کی مخالفت: جب تینوں نے سرمایہ کے تناسب سے نفع کی تقسیم کی شرح مقرر کر دی اب

جس کے سرمایہ نے جتنا کمایا ہے اس کو اتنا دینا ضروری ہے اس میں کمی کرنا اور اس میں دوسروں کو شریک کرنا، ناجائز اور حرام ہے اور تیسری عبارت میں یہی بات صراحۃً مذکور ہے لہٰذا مثالِ مذکور میں جب زید وعمرو کا سرمایہ نقصانِ منفرد کی وجہ سے کم ہوا تو ان کو سرمایہ کے کمی کے تناسب سے نفع بھی کم ملنا ضروری ہے اور بکر کا سرمایہ نقد اور زیادہ ہے اس لیے اس کو زیادہ نفع ملنا ضروری ہے۔ جبکہ ''یومیہ پیداوار'' میں یہ ظلم بھی ہے کہ شرح نفع سرمایہ کے تناسب سے طے ہو جانے کے بعد بھی کم سرمایہ والے کو زیادہ اور زیادہ سرمایہ والے کو کم نفع دیا جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر۵ (الوضیعة علی قدر راس المال) کی مخالفت: اس صورت میں زید وعمرو کی جانب سے دو ظلم ہونگے ، ایک ظلم تو یہ کہ یہ دونوں اپنا انفرادی نقصان مشترک نفع سے وصول کریں گے، اور دوسرا ظلم یہ کہ نقصان کے وصول کرنے کے بعد جو نفع بچ گیا اس میں بکر کو ۱/۶ یعنی تھوڑا نفع دیا جائے گا، اور خود ڈھائی حصہ یعنی زیادہ نفع لیں گے، جب کہ یہ کسی فقیہ تو در کنار کسی اَن پڑھ کا قول اور مذہب بھی نہیں ہوسکتا کہ انفرادی نقصانات، اجتماعی نفع سے پورے کیے جائیں۔ جس طرح قاعدہ نمبر ا میں انفرادی مال اور نفع کو اجتماعی بنانے کو ناجائز کہا گیا ہے، اسی طرح انفرادی نقصانات کو اجتماعی بنانا بھی بدیہی طور پر ناجائز اور حرام ہے اور بکر کے مالِ منفرد میں حصہ لینے کو مستلزم ہے جس کا عدمِ جواز قاعدہ نمبر ا میں صراحۃً مذکور ہے۔

<u>آخری چھ ماہ کی دوسری صورت (نفع اور اخراجات برابر ہوں) کو شروع کے چھ ماہ کی تین صورتوں کے ساتھ ملانے کی تفصیل:</u>

<u>(۱) آخری چھ ماہ کی دوسری اور شروع چھ ماہ کی پہلی صورت:</u>

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو ۱۲ لاکھ + صفر لاکھ = ۱۲

لاکھ÷۶ = ۲ لاکھ نفع ملے گا اور زید اور عمرو میں سے ہر ایک کو پانچ لاکھ نفع ملے گا۔ جبکہ بکر نفع کا حقدار ہی نہیں اس لیے کہ اس کے آنے کے بعد کا سارا نفع اخراجات میں چلا گیا۔

قاعدہ نمبر ۱ (عقدِ شرکت سے قبل کے نفع اور مالِ منفرد کی تقسیم کی شرط لگانا) کی مخالفت: اس صورت میں چونکہ سارا نفع شروع چھ ماہ کا ہے اور بکر کی شرکت کے بعد کوئی نفع نہیں ہوا لیکن یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو شروع چھ ماہ کے نفع میں یعنی مالِ منفرد کا نفع دیا جا رہا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲ (استحقاقِ نفع کے اسبابِ ثلاثہ) کی مخالفت: شروع چھ ماہ میں بکر کا نہ مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ہی ضمان۔ لہٰذا بغیر کسی سبب کے بکر کو شروع چھ ماہ کے نفع میں سے دیا جا رہا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳ (شرکتِ غیر میں سے حصہ دینے کی شرط لگانا جائز نہیں) کی مخالفت: بکر کی شرکت کے بعد گویا کہ جدید عقدِ شرکت ہو رہا ہے، لہٰذا شروع چھ ماہ کی شرکت میں سے بھی بکر کو حصہ دینے سے شرکتِ غیر میں سے حصہ دینے کی خرابی لازم آ رہی ہے۔

قاعدہ نمبر ۴ (لا یحل ربح مالم یضمن) کی مخالفت: چونکہ شروع چھ ماہ میں اگر کوئی نقصان ہوتا تو بکر پر اس کا ضمان نہ ہوتا لہٰذا گذشتہ چھ ماہ کا نفع بھی زید کے لیے حلال نہیں۔

قاعدہ نمبر ۵ (الربح علی ما اصطلحا علیہ) کی مخالفت: بکر کی شرکت چھ ماہ بعد شروع ہو رہی ہے لہٰذا بکر صرف عقد کے بعد ہونے والے نفع کا حقدار ہے،

عقدِ شرکت سے پہلے ہونے والا نفع بکر کے لیے حلال نہیں اگرچہ آپس میں اتفاق بھی کرلیں۔

(۲) آخری چھ ماہ کی دوسری اور شروع چھ ماہ کی دوسری صورت:

اس صورت میں چونکہ پوری مدتِ تجارت میں نہ نفع ہوا ہے نہ نقصان، اس لیے ہر فریق صرف اپنے راس المال ہی کا حقدار ہوگا، نہ کسی کو نفع ملے گا نہ کسی پر نقصان آئے گا۔

(۳) آخری چھ ماہ کی دوسری اور شروع چھ ماہ کی تیسری صورت:

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر منفی ۲ لاکھ (نقصان) + صفر لاکھ = دو لاکھ نقصان ÷ ۶ = ۳۳۳۳۳٫۳۳ (تینتیس ہزار تین سو تینتیس ......) نقصان کا ضامن ہوگا جبکہ شرعاً بکر پر کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ اس کے آنے کے بعد نہ نفع ہوا نہ نقصان۔ (بشرطیکہ نفع کی طرح نقصان کا قانون بھی مجوزین حضرات کے ہاں یہی ہو)

قاعدہ نمبر ۵ (الوضیعة علی قدر راس المال) کی مخالفت: چونکہ شروع چھ ماہ میں بکر کا سرمایہ ہی نہیں تھا لہٰذا شروع چھ ماہ کا نقصان بھی بکر پر نہیں ڈالا جاسکتا۔

آخری چھ ماہ کی تیسری صورت (اخراجات نفع سے بڑھ جائیں) کو شروع کے چھ ماہ کی تین صورتوں کے ساتھ ملانے کی تفصیل:

(۱) آخری چھ ماہ کی تیسری اور شروع چھ ماہ کی پہلی صورت:

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو ۱۲ لاکھ-۲ لاکھ = ۱۰ لاکھ ÷ ۶ = ۱۶۶۶۶۶٫۶۶ (ایک لاکھ چھیاسٹھ ہزار چھ سو چھیاسٹھ......) نفع ملے گا اور زید

اور عمرو میں سے ہر ایک کو ۶۷ء۴۱۶۶۶۶ (چار لاکھ سولہ ہزار چھ سو چھیاسٹھ......) نفع ملے گا۔ جبکہ شرعاً بکر کو بجائے نفع کے ۶۶ء۶۶۶۶۶ (چھیاسٹھ ہزار چھ سو چھیاسٹھ......) نقصان ہونا چاہیے کیونکہ اس کے آنے کے بعد نقصان ہوا ہے نہ کہ نفع۔

قاعدہ نمبر ۱ (عقدِ شرکت سے قبل کے نفع اور مالِ منفرد کی تقسیم کی شرط لگانا) کی مخالفت: اس صورت میں شروع چھ ماہ میں چونکہ بارہ لاکھ نفع ہوا ہے اور اس وقت بکر کاروبار میں شریک نہیں تھا، لہٰذا شروع چھ ماہ کا نفع صرف زید اور عمرو کا منفرد حق بنتا ہے اور بکر کے آنے کے بعد صرف نقصان ہوا ہے اس لیے گذشتہ چھ ماہ کے منفرد نفع میں بکر کا کوئی حصہ نہیں بنتا۔

قاعدہ نمبر ۲ (استحقاقِ نفع کے اسبابِ ثلاثہ) کی مخالفت: شروع چھ ماہ میں بکر کا نہ مال تھا، نہ عمل تھا نہ ضمان، لہٰذا گذشتہ چھ ماہ کا نفع بکر کو بدوں سببِ استحقاق کے دیا جا رہا ہے اور یہ نا جائز ہے۔

قاعدہ نمبر ۳ (شرکتِ غیر میں سے حصہ دینے کی شرط لگانا جائز نہیں) کی مخالفت: بکر کی شرکت کے بعد گویا کہ جدید عقدِ شرکت شروع ہو رہا ہے لہٰذا سابقہ عقد کے نفع میں سے بکر کو حصہ دینا اس قاعدہ کی مخالفت اور نا جائز ہے۔

قاعدہ نمبر ۴ (لا یحل ربح مالم یضمن) کی مخالفت: گذشتہ چھ ماہ کا ضمان چونکہ بکر پر نہیں، لہٰذا اس کا نفع بھی زید کے لیے حلال نہیں۔

قاعدہ نمبر ۵ (الوضیعة علی قدر راس المال) کی مخالفت: اس صورت میں بکر کی شرکت کے بعد چونکہ نقصان ہوا ہے اس لیے اس پر یہ نقصان بقدرِ

سرمایہ آنا چاہیے، لیکن ''یومیہ پیداوار'' کے طریقہ میں بجائے اس کے کہ نقصان اس پر آتا اس کو مزید نفع بھی دیا جا رہا ہے۔

(۲) آخری چھ ماہ کی تیسری اور شروع چھ ماہ کی دوسری صورت:

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو صفر لاکھ-۲ لاکھ = دو لاکھ نقصان÷۶ = ۳۳۳۳۳ء۳۳ (تینتیس ہزار تین سو تینتیس......) کا نقصان برداشت کرنا ہوگا اور زید اور عمرو میں سے ہر ایک کو ۸۳۳۳۳ء۳۳ (تراسی ہزار تین سو تینتیس......) کا نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ جبکہ شرعاً زید، عمرو، بکر میں سے ہر ایک ۶۶۶۶۶ء۶۶ (چھیاسٹھ ہزار چھ سو چھیاسٹھ......) نقصان کا ضامن ہے۔

قاعدہ نمبر ۵ (الوضیعة علی قدر راس المال) کی مخالفت: اس صورت میں چونکہ سارا نقصان بکر کی شرکت کے بعد ہوا ہے اس لیے بعد کے چھ ماہ کا نقصان ہر شریک پر بقدرِ سرمایہ آئے گا اور نقصان تین حصوں پر تقسیم ہوگا جبکہ یومیہ پیداوار کے طریقہ میں بکر پر نقصان کم اور زید و عمرو پر زیادہ لگا کر اس قاعدے کی خلاف ورزی ہو رہی ہے۔

(۳) آخری چھ ماہ کی تیسری اور شروع چھ ماہ کی بھی تیسری صورت:

اس صورت میں یومیہ پیداوار کے طریقہ کے مطابق بکر کو منفی ۲ لاکھ (نقصان) + منفی ۴ لاکھ (نقصان) = منفی ۶ لاکھ (نقصان) ÷ ۶ = ایک لاکھ کا نقصان برداشت کرنا ہوگا اور زید اور عمرو میں سے ہر ایک کو ڈھائی لاکھ کا نقصان برداشت کرنا ہوگا، جبکہ شرعاً بکر ۱۳۷۹۳۱ء۰۳ (ایک لاکھ سینتیس ہزار نو سو اکتیس ......) نقصان کا ضامن ہے اور زید و عمرو میں سے ہر ایک ۱۳۱۰۳۴ء۴۸ (ایک لاکھ اکتیس ہزار چونتیس) + ۲۰۰۰۰۰ (دو لاکھ) = ۳۳۱۰۳۴ء۴۸ (تین لاکھ اکتیس ہزار چونتیس) نقصان کا ضامن ہوگا۔

قاعدہ نمبر۵ (الوضیعۃ علی قدر راس المال) کی مخالفت: اس صورت میں شروع چھ ماہ کے سارے نقصانات صرف زید اور عمرو کے ذمہ آتے ہیں البتہ ان نقصانات کی وجہ سے چونکہ بکر کی شرکت کے وقت ان کا سرمایہ کم ہوگیا اس لیے آخری چھ ماہ کے نقصانات بکر پر سرمایہ زیادہ ہونے کی وجہ سے زیادہ آئیں گے اور زید و عمرو پر سرمایہ کم ہونے کی وجہ سے کم آئیں گے۔

دوسری بات (یہ طریقہ شرکت ومضاربت کے بنیادی اصول الربح علی مااصطلحا علیہ الخ کے خلاف نہیں) کا رد:

حضرت کا یہ کہنا کہ یہ "یومیہ پیداوار" کا طریقہ بنیادی قانون "**الربح علی ما اصطلحا علیہ**" کے خلاف نہیں...... یہ بات بھی غیر صحیح اور خلاف ہے، اس میں آپ مدظلہ نے حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی مخالفت کی ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ "**الربح علی ما اصطلحا علیہ**" (نفع اس شرح سے تقسیم ہوگا جس پر فریقین یعنی رب المال اور مضارب یا شریکین متفق ہوجائیں)

تقسیم نفع کا یہ بنیادی قانون مطلق اور عام نہیں، بلکہ بالاتفاق دو شرطوں سے مشروط ہے:

ایک شرط یہ ہے کہ یہاں ربح سے مراد وہ ربح ہے جو اسبابِ ثلاثہ میں سے کسی سبب سے مستحق (یعنی حق بنا) ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ یہ ربح مستقبل میں حاصل ہو۔

اب قانون کا حاصل یہ ہوا کہ وہ ربح اور نفع طے شدہ شرح سے تقسیم ہوگا جو اسبابِ ثلاثہ یعنی مال، یا عمل، یا ضمان میں سے کسی سبب سے مستحق (یعنی حق بنا) ہو اور یہ مستقبل میں حاصل ہوا ہو۔

قانون کی وضاحت کے بعد اب واضح ہوگیا کہ وہ سارے طریقے جن میں اس قانون (جو دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے) کو پامال کر کے غیر مستحق ربح اور ماضی کے نفع کو بھی عام اور شامل کیا گیا ہے، وہ سارے طریقے اس صریح قانون اور عبارت سے رد ہو گئے اور ان کا خلافِ شرع ہونا صراحۃً ثابت ہوگیا۔

''یومیہ پیداوار'' کا طریقہ بھی چونکہ اس قانون کے خلاف ہے اس لیے اس کا رد اور غلط ہونا بھی اسی عبارت سے واضح ہوا اور ثابت ہوا کہ یہ کہنا غیر صحیح ہے کہ یہ ایک ایسا نیا طریقہ ہے جس کا کوئی حکم کتابوں میں نہیں، کیوں کہ کتابوں میں تو صراحۃً اس کا عدمِ جواز لکھا ہوا ہے۔

الحاصل : ''**الربح علی ما اصطلحا علیه**'' کا قانون بھی ان صور ثلاثہ میں سے پہلی صورت کا حکم یہ بتاتا ہے کہ بکر کی شرکت کے بعد اب مستقبل کا نفع طے شدہ شرح پر تقسیم ہوگا، نہ کہ ماضی کا نفع، جو مثالِ مذکور میں بارہ لاکھ ہے، اور چونکہ آئندہ کی شرحِ نفع سرمایہ کے تناسب سے مقرر ہوئی ہے، اس لیے آئندہ چھ لاکھ نفع میں بھی بکر کو ایک تہائی سے کم ملے گا، کیوں کہ اس کے سرمایہ سے زید وعمرو کا سرمایہ چھ، چھ لاکھ گزشتہ نفع کی وجہ سے بڑھ گیا ہے، لہٰذا اس قانون کی رو سے بکر کا نفع دو لاکھ سے بھی کم بنتا ہے۔''یومیہ پیداوار'' کے طریقے پر جو زیادہ نفع دیا گیا ہے وہ اس بنیادی قانون کے خلاف اور ناجائز وحرام ہے۔

تیسری بات (یومیہ پیداوار کے نظائر موجود ہیں) کا رد:

یہ کہنا کہ ''یومیہ پیداوار'' کے نظائر موجود ہیں .... یہ بھی کوئی وزنی اور مُثبتِ دعویٰ بات نہیں۔

کیونکہ......**اولاً** ...... تو ہمارے لیے نظائر سے استدلال کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ کتبِ فقہ میں صراحۃً لکھا ہوا ہے کہ شے اور اس کی نظیر میں بعض مرتبہ فرق ہوتا ہے جس تک حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے سوا دوسروں کا ذہن نہیں پہنچ پاتا، گویا نظائر سے استدلال کے عدمِ جواز کا سبب عدمِ علمِ فرق ہے، یعنی جہاں شے اور اس کی نظیر میں فرق کا علم نہیں وہاں استدلال جائز نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں شے اور نظیر میں فرق کا علم ہو وہاں بطریقِ اولیٰ استدلال جائز نہ ہوگا۔

حضرت نے جتنے بھی نظائر پیش کیے ہیں ان میں اور ''یومیہ پیداوار'' میں واضح فرق ہے، ایک عامی شخص نے بندہ کو بتایا کہ میں نے مختلف اوقات میں مختلف افراد سے تجارت کے لیے رقم لی ہے اب سال گزر گیا ہے، اور میں خود کاروباری ہوں، میرے سامنے ہے کہ ہر دن ہر ماہ کا نفع ایک جیسا نہیں ہے۔ بلکہ کسی ماہ میں نفع زیادہ ہوا ہے اور کسی میں کم، اب اگر میں دِنوں، مہینوں پر نفع کو تقسیم کر کے اوسط نکال کر نفع تقسیم کرتا ہوں، تو ایک کا حق اور نفع دوسرے کے پاس ضرور جائے گا لہٰذا مجھے صحیح طریقہ تقسیم بتائیے۔ بندہ نے کہا کہ آپ نے چار افراد شریک کیے ہیں اسلامی نامی بینک سال میں سینکڑوں بلکہ ہزاروں افراد شریک کرتے ہیں، یہ مسئلہ مجھے تو نہیں آتا البتہ مجوزین حضرات کا حل شدہ مسئلہ ہے۔ لہٰذا سوال بنا کر ان سے معلوم کرتے ہیں پھر درج ذیل سوال بنا کر کئی سال ہوئے دارالعلوم کراچی اور جامعۃ الرشید بھیجا ہے آج تک جواب نہیں آیا۔ اگر ان اداروں کے حضرات فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس یہ سوال آج تک نہیں آیا تو آج ان کو دیجیے، پتہ چل جائے گا کہ اس کا جواب لکھا جاتا ہے یا نہیں؟

﴿الاستفتاء﴾

کیا فرماتے ہیں علماءِ دین و مفتیانِ شرع متین مسئلہ ذیل میں:

میں نے دکان کے کاروبار کے لیے ایک شخص سے مثلاً دس لاکھ روپے بطورِ شرکت و مضاربت کے لے لیے چھ ماہ بعد دوسرے سے بھی مثلاً پانچ لاکھ لے لیے دو ماہ بعد تیسرے سے مثلاً چار لاکھ اس کاروبار کے لیے لے لیے یعنی بعض کا سرمایہ پورا سال کاروبار میں لگا رہا، بعض کا چھ ماہ، بعض کا چار ماہ اور بعض کا دو ماہ، اب نفع ان میں کس طرح تقسیم کروں تا کہ ہر ایک کو اپنا حق پورا پورا مل جائے۔

جواب لکھتے وقت درج ذیل دو وضاحتوں کو بھی ذہن میں رکھیے:

(۱) چونکہ میں خود کاروبار کرتا ہوں اس لیے مجھے معلوم ہے کہ نفع بعض مہینوں میں بہت زیادہ ہوا ہے، بعض میں کم اور بعض میں بالکل ہوا ہی نہیں، پس اب اگر سال کے پورے نفع کو بارہ ماہ پر برابر تقسیم کرتا ہوں تو یقیناً بعض کا حق دوسرے کے پاس جائے گا۔

(۲) ان اشخاص سے رقم لیتے وقت میری دکان میں پہلے سے جو سامانِ تجارت تھا وہ کتنی مالیت کا تھا، اس کا حساب بھی میں نے اس وقت نہیں لگایا تھا۔

ان دو وضاحتوں کے پیشِ نظر دو امور مطلوب ہیں:

(۱) صورتِ مسئولہ میں اب کل سرمایہ کا تعین کس طرح کیا جائے گا؟ تا کہ نفع کا صحیح مقدار معلوم ہو سکے اور پھر نفع کو ان سب شرکاء پر انصاف کے ساتھ تقسیم کیا جا سکے۔

(۲) اگر کل سرمایہ کا تعین اور نفع کی تقسیم کا صحیح اور شرعی طریقہ نہیں تو اب تصفیہ کی کیا صورت ہوگی، کیونکہ یہ رقم دینے والے اپنے سرمایہ اور اس کے نفع کا مطالبہ کر رہے ہیں۔

المستفتی: بندہ عبداللہ۔ ڈیرہ اسماعیل خان صوبہ سرحد

غور کیجیے! جن کا دعویٰ ہزاروں میں تقسیم کا ہو وہ چار میں تقسیم نہیں کر سکتے، جس سے ظاہر ہوا کہ یہ وہ دعویٰ ہے جو حقیقت سے محروم ہے۔ ورنہ آج کوئی بھی شخص یہ سوال بھیج کر ان سے تقسیمِ شرعی کروادے حقیقت خود بخود کھل جائے گی۔

دوستو! جب ایک عام آدمی کو اوسط نکالنے اور ''یومیہ پیداوار'' کے مطابق تقسیم میں اور ان نظائر میں فرق کا پتہ چل سکتا ہے تو علم سے متصف حضرات کو فرق کیوں معلوم نہیں ہوتا؟ اس واضح فرق کے باوجود نظائر سے استدلال کرنا کس قدر تعجب کی بات ہے؟

ولا يكتفى بوجود نظيرها ما يقاربها فانه لا يامن ان يكون بين حادثة و ما وجده فرق لايصل اليه فهمه فكم من مسئلة فرقوا بينها وبين نظيرتها حتى الّفوا كتب الفروق لذلک ولو ولّی الامر الی افهامنا لم ندرک الفرق بينهما.

(شرح عقود رسم المفتی ، ص: ۵۴،ط:البشری)

ترجمہ: اور اکتفاء نہ کرے گا اس نظیر کے وجود پر جو اس کے قریب ہے اس لیے کہ یہ اندیشہ رہے گا کہ نظیر میں اور جس کے لیے نظیر پیش کی گئی ہے اس حادثہ اور واقعہ میں فرق ہو جس تک اس کا ذہن نہ پہنچے، پس کتنے مسائل ایسے ہیں کہ ان مسائل اور ان کے نظیروں میں حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرق کیا ہے یہاں تک کہ انہوں نے اس کے لیے مستقل فروق کے نام سے کتابیں تالیف فرمائی ہیں اور اگر معاملہ ہمارے ذہنوں کے سپرد کیا جاتا تو ہم دونوں میں فرق نہیں کر پاتے۔

ثانیاً: جب صریح عبارات میں ''یومیہ پیداوار'' کا حکم لکھا ہوا ہے کہ یہ نا جائز ہے

تو اب نظائر کی جانب جانے کی ضرورت ہی کیا ہے؟

شبہات : بعض شبہات کا جواب بھی ملاحظہ ہوتا کہ یومیہ پیداوار کے قانون کا خلافِ شرع ہونا شرحِ صدر سے معلوم ہو جائے۔

شبہہ نمبر۱ : بینک شرکاء سے اجازت لیتا ہے کہ آپ کے نفع کا کچھ حصہ دوسروں کو دیا جائے گا، وہ خوشی سے اجازت دیتے ہیں اور ایسی صورت میں ایک کا نفع دوسرے کو دینا جائز ہے لہٰذا ''یومیہ پیداوار'' کا طریقہ جائز ہوا۔

جواب نمبر۱ : اس کی دلیل اور عبارت بتائیے۔ کیونکہ یہ تو ایک دعویٰ ہے کہ خوشی سے شریعت کا قانون توڑنا جائز ہے، اس کی دلیل کیا ہے؟

جواب نمبر۲ : عبارتِ ثانیہ میں صراحۃً ''**تراضیا**'' کے الفاظ ہیں کہ رضا اور خوشی سے بھی دینا جائز نہیں، یعنی خوشی اور رضا سے بھی ''**الربح علی ما اصطلحا علیہ**'' وغیرہ قوانین شرعیہ مسلمہ کو توڑنا جائز نہیں۔

جواب نمبر۳ : آج تک بینک نے کس سے اجازت لی ہے؟ اگر نہیں لی تو آپ کے قول کے مطابق بھی پھر نا جائز ہونا چاہیے۔ لہٰذا اب تو نا جائز کا فتویٰ دیجیے گا۔

جواب نمبر۴ : اگر اجازت لینے کا دعویٰ ہے تو پھر شرح نفع متعین کرنے کی ضرورت ہی نہیں، کیوں کہ جب بینک مقرر کردہ شرح کے مطابق نہ نفع دے سکتا ہے اور نہ دیتا ہے تو پھر الفاظ اور تحریر میں لکھنے کا کوئی فائدہ نہیں، جبکہ اتفاقاً جوازِ شرکت و مضاربت کے لیے شرح نفع کا تعین ضروری ہے، تخمینی نفع دینا جائز نہیں۔

منافع کی تقسیم میں حساب کی پوری جانچ پڑتال ضروری ہے، اندازہ سے کچھ لینا

، دینا جائز نہیں، چنانچہ مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں :

اگر عند العقد شریکین میں سے کسی ایک کے لیے کاروبار میں کوئی کام نہ کرنا طے پایا تو اس کے لیے اس کے رأس المال کی مقدار سے زیادہ منافع کی شرط جائز نہیں، ہر شریک کا نفع ونقصان دونوں میں سے اس کے سرمایہ کے مطابق حصہ ہوگا..........منافع کی تقسیم میں حساب کی پوری جانچ پڑتال ضروری ہے، تخمینہ سے کچھ لینا، دینا جائز نہیں۔ اس سے پہلے تخمینہ سے جس قدر نفع کی تقسیم ہوتی رہی اس پر فریقین توبہ واستغفار کریں۔ (احسن الفتاویٰ ۶/ ۳۹۵)

شبہہ نمبر۲ : مندرجہ بالا عبارات میں ''یومیہ پیداوار'' کا نام نہیں۔

جواب نمبر۱ : نام ضروری نہیں، حقیقت کافی ہے۔

جواب نمبر۲: جہاں کوئی حکم کسی حقیقت پر لگ جاتا ہے تو وہ حقیقت جن افراد میں پائی جاتی ہے سب کا حکم خود بخود معلوم ہوجاتا ہے، مثلاً چوپائے کا پاخانہ کھانا اتفاقاً حرام ہے، اب ہوسکتا ہے کہ جنگل کے کسی درندے کے پاخانہ کا نام حدیث اور فقہ میں صراحۃً مذکور نہ ہو، تو کسی کے لیے یہ کہنا جائز نہیں کہ جب تک صراحۃً نام کے ساتھ اس کے پاخانہ کی حرمت نہیں دکھاؤ گے ہم اس کے پاخانہ کو حلال سمجھیں گے، ہاں اگر حقیقت میں سے کسی فرد کا استثناء دلیل سے ثابت ہوجائے تو کہا جائے گا کہ یہ خاص فرد الگ حکم رکھتا ہے۔ لہٰذا جب عباراتِ بالا سے مختلف حقیقتوں کا حکم یعنی عدمِ جواز ثابت ہوا اور وہ ساری حقیقتیں ''یومیہ پیداوار'' کی کسی نہ کسی صورت میں پائی جاتی ہیں تو اس کا حکم بھی یعنی عدمِ جواز بھی معلوم اور ثابت ہوگیا۔

اسلامی نامی بینکوں میں (Monthly Average Balance) کی بنیاد پر منافع کی تقسیم کا طریقہ کار اور اس کا فساد اور رد

جامعۃ الرشید سے شائع شدہ کتاب ”غیر سودی بینکاری“ میں بھی نفع ونقصان کی تقسیم کا ایک طریقہ کار بیان کیا گیا ہے اور اس طریقے کو ”سب سے بہتر اور انصاف کے قریب“ بتلایا گیا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

”اسلامی بینکوں میں کھاتے داروں کی طرف سے ادا شدہ راس المال کے حساب کے لیے جو طریقہ رائج ہے وہ ماہانہ اوسط بیلنس کہلاتا ہے، یہ طریقہ کار کس طرح کام کرتا ہے؟ اس کی ایک مثال پیش خدمت ہے تاکہ صورتِ مسئلہ منقح ہو اور شرعی حیثیت واضح ہو جائے۔ فرض کریں کہ ایک شخص زید نے ایک اسلامی بینک میں بچت کھاتہ کھول کر اس میں کچھ رقم جمع کرادی، پورے مہینے کے دوران زید اس کھاتے میں رقم جمع کراتا اور نکالتا رہا، اس کی جمع کرائی اور نکالی جانے والی رقوم کا اندراج ہر روز دن کے اختتام پر کچھ اس طرح رہا:

تاریخ	بیلنس
۱/جنوری	۱۲،۰۰۰
۲/جنوری	۱۲،۰۰۰
۳/جنوری	۱۲،۰۰۰
۴/جنوری	۱۲،۰۰۰
۵/جنوری	۱۲،۰۰۰

۶/جنوری	۱۲،۰۰۰
۷/جنوری	۱۲،۰۰۰
۸/جنوری	۱۲،۰۰۰
۹/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۰/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۱/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۲/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۳/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۴/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۵/جنوری	۱۲،۰۰۰
۱۶/جنوری	۳،۰۰۰
۱۷/جنوری	۳،۰۰۰
۱۸/جنوری	۳،۰۰۰
۱۹/جنوری	۳،۰۰۰
۲۰/جنوری	۳،۰۰۰
۲۱/جنوری	۳،۰۰۰
۲۲/جنوری	۳،۰۰۰
۲۳/جنوری	۳،۰۰۰
۲۴/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۵/جنوری	۲۰۰،۰۰۰

۲۶/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۷/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۸/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۲۹/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۳۰/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
۳۱/جنوری	۲۰۰،۰۰۰
	۱،۸۰۴،۰۰۰

اس گوشوارے کو دیکھنے سے ہمارے سامنے یہ صورتحال آتی ہے کہ شروع کے پندرہ دن راس المال ۱۲،۰۰۰ (بارہ ہزار) رہا پھر ۱۶ تاریخ سے ۲۳ تاریخ تک کل آٹھ دن اس میں کمی رہی اور یہ گھٹ کر ۳،۰۰۰ (تین ہزار) ہوگیا اور پورے آٹھ دن یہ اتنا ہی رہا اس کے بعد ۲۴ تاریخ سے لے کر ۳۱ تاریخ تک کل آٹھ دن راس المال میں خاصہ اضافہ ہوگیا اور یہ ۲۰۰،۰۰۰ (دو لاکھ) ہوگیا ، اب جب بینک جنوری کے مہینے کے آخر میں حساب کرتا ہے تو تین ممکنہ طریقے اس کے سامنے ہوتے ہیں:

(۱) ایک طریقہ یہ ہے کہ کھاتے دار یعنی رب المال (زید) نے رأس المال کی جو زیادہ سے زیادہ مقدار اس ماہ اپنے کھاتے میں برقرار رکھی اس کو رأس المال سمجھا جائے اور اسی پر نفع دیا جائے ہماری مثال میں سب سے زیادہ رقم جو کھاتے دار نے اپنے اکاؤنٹ میں جمع کرائی تھی وہ ۲،۰۰۰۰۰ (دو لاکھ روپے تھی ،لہٰذا اس طریقہ کار کے تحت کھاتے دار یعنی رب المال (زید) کی طرف سے دیا جانے والا رأس المال دو لاکھ روپے شمار کیا جاتا ہے،اس طریقہ کو (Balance Maximum monthly) کہا جاتا ہے۔

حساب کے اس طریقے کو اپنانے میں خرابی یہ ہے کہ اس میں یہ فرض کیا جارہا ہے کہ رب المال نے پورے مہینے دو لاکھ روپے کی رقم مضارب کو دیے رکھی ہے حالانکہ یہ امر واقعہ کے بالکل خلاف ہے مہینے میں جمع کرائی جانے والی زیادہ سے زیادہ رقم صرف آٹھ دن بینک (مضارب) کے پاس رہی باقی دنوں میں کمی ہوتی رہی جو امر واقع بھی ہے، اس طریقے کو اپنانے میں مضارب اور دوسرے ارباب الاموال کے ساتھ اس طرح ظلم ہوگا کہ زید کا رأس المال حقیقت کے برخلاف نظر آرہا ہوگا اور دوسرے ارباب الاموال کے نفع میں کمی واقع ہورہی ہوگی۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کھاتے دار یعنی رب المال (زید) نے رأس المال کی جو کم از کم مقدار اس ماہ اپنے کھاتے میں برقرار رکھی اس کو رأس المال سمجھا جائے اور اسی پر نفع دیا جائے ہماری مثال میں رب المال کی طرف سے جمع کرائی جانے والی رقم کم از کم مقدار تین ہزار روپے تھی اس طرح کھاتے دار یعنی رب المال (زید) کی طرف سے دیا جانے والا رأس المال پورے مہینے صرف تین ہزار سمجھا جائے گا اور اسی پر نفع بھی دیا جائے گا اس طریقے کو (Balance Minimum Monthly) کہا جاتا ہے۔

اس طریقے کو اپنانے میں بھی وہی خرابی ہے جو پچھلے طریقے میں تھی یعنی اس میں بھی یہ فرض کیا جارہا ہے کہ رب المال نے پورے مہینے تین ہزار کی رقم مضارب کو دیے رکھی حالانکہ یہ امرِ واقعہ کے بالکل خلاف ہے جمع کرائی جانے والی کم از کم از کم رقم صرف آٹھ دن بینک (مضارب) کے پاس رہی باقی دنوں میں اس میں اضافہ ہوتا رہا اس طریقے کو اپنانے میں رب المال (زید) کے ساتھ اس طرح ظلم ہوگا کہ زید کا رأس المال پورے مہینے کے دورانیہ میں جتنا نظر آرہا ہوگا

حقیقت میں وہ اس سے زیادہ ہوگا یعنی زید نے پورے ماہ صرف تین ہزار کی رقم مضارب کو نہیں دیے رکھی بلکہ اس سے زیادہ رقم دیے رکھی ہے مگر بینک (مضارب) اس کو نفع تین ہزار کے حساب سے دے رہا ہے، اس طرح زید کے حصے کا نفع بینک اور دوسرے ارباب الاموال کے حصے میں چلا گیا۔

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ رأس المال کی مجموعی رقم کو اتنے دنوں سے تقسیم کر دیا جائے جتنے دن رأس المال بینک کے پاس رہا ہو ہماری مثال میں کھاتے دار یعنی رب المال (زید) کی طرف سے دی جانے والی رأس المال کی رقم پورے مہینے یعنی اکتیس دنوں میں ہر دن کا الگ الگ حساب کر کے ۱،۸۰۴،۰۰۰ (اٹھارہ لاکھ چار ہزار) رہی لہٰذا رأس المال کے حساب کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس مجموعی رقم یعنی اٹھارہ لاکھ چار ہزار کو اکتیس کے عدد سے تقسیم کر دیا جائے اس طرح حاصل ہونے والی رقم کو اوسط بیلنس کہا جائے گا یہ حساب اس طرح ہوگا [۱،۸۰۴،۰۰۰ ÷ ۳۱= ۵۸،۱۹۴] یعنی ۵۸،۱۹۴ (اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے) وہ رقم ہے جو اوسطاً زید کے کھاتے میں جنوری کے مہینے میں رہی ہے لہٰذا اس رقم کو رأس المال سمجھا جائے گا اور اسی پر نفع دیا جائے گا اس طریقے کو (Monthly Average Balance) کہا جاتا ہے، اس طرح ہر کھاتے دار کی جمع کردہ رقوم کا ماہانہ اوسط سب سے پہلے نکالا جاتا ہے پھر اس کے بعد وہیج ''وزن دینے'' کا مرحلہ آتا ہے لیکن اس مرحلے کو سمجھنے کے لیے پہلے اس کی حقیقت اور ضرورت واضح ہونی چاہیے۔............ ......(آگے تحریر فرماتے ہیں)..................اگر اس طریقے پر سب ارباب الاموال متفق ہوں اور ہر ایک کے علم میں یہ بات ہو کہ اس مشترکہ کاروبار میں ہر شریک کی لگائی ہوئی رقم کا اوسط نکالا جاتا ہے اور اس پر نفع دیا جاتا ہے، جبکہ اس میں نہ کسی

کا استحصال ہے، نہ کسی پر ظلم اور شرح منافع معلوم اور لچکدار بھی ہے تو ’’المسلمون علی شروطھم الا شرطا احل حراما أو حرم حلالا ‘‘ (المعجم الکبیر للطبرانی: ۱۱/ ۴۰۹) کی رو سے اس طریقہ کار میں کوئی حرج نہیں، بلکہ یہ طریقہ سب سے بہتر اور انصاف کے قریب ہے کیونکہ اس طرح کے حساب کتاب سے نہ تو رب المال کے ساتھ زیادتی ہوتی ہے اور نہ مضارب کے ساتھ ظلم ہوتا ہے، گویا ’’لا تظلمون ولا تظلمون ‘‘ پر مکمل عملدرآمد ہوتا ہے۔

اسلامی بینک اس تیسرے طریقے کو مذکورہ بالا تفصیلات کے تحت اختیار کرتے ہیں اور اسی طریقے کو بینک اسلامی کے شریعہ سپر وائزری بورڈ (ہیئۃ الرقابۃ الشرعیہ) کی نگرانی کے تحت اختیار کیا جاتا ہے۔ ایک اور قابلِ وضاحت بات یہ بھی ہے کہ ہم نے جو مثال یہاں درج کی ہے وہ بڑی آسان اور سادہ رکھی ہے تاکہ نفس مسئلہ واضح ہو سکے۔ جب کئی ہزار ارباب الاموال ہوتے ہیں اور وہ اپنے رؤوس الاموال میں کمی بیشی کرتے رہتے ہیں تو صورتِ مسئلہ خاصی پیچیدہ اور دشوار ہوتی ہے، اس کے حل کے لیے اسلامی بینک کمپیوٹرائزڈ نظام استعمال کرتے ہیں جو اس حساب کتاب کو آسانی سے حل کرنے میں مددگار ہوتا ہے‘‘۔ (غیر سودی بینکاری از جامعۃ الرشید، ص: ۱۳۱......۱۳۸)

اس طریقہ کار میں درج ذیل شرعی خرابیاں ہیں جن کا جواب حل طلب ہے:

(۱) اس اوسط پر تقسیم منافع کے جواز کا ثبوت اور دلیل کیا ہے؟

(۲) بارہ ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نفع اس کو شرعاً بارہ ہزار کے نسبت سے ملنا چاہیے، جبکہ اوسط کے مطابق اس کو اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے دے کر دوسرے ارباب الاموال کے نفع سے دیا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ’’الربح علی ما

اصطلحا علیہ '' کے خلاف ہے کیونکہ اس قسم کے کاروبار میں یہ طے ہوتا ہے کہ نفع کل رأس المال میں حصہ کی نسبت سے تقسیم ہوگا، کیونکہ یہ شرکت ہے اور عندالعقد طے ہوتا ہے کہ شرکاء کام نہیں کریں گے اور جب یہ طے ہو کہ شرکاء کام نہیں کریں گے تو نفع و نقصان ان کے سرمایہ کے مطابق ہوگا۔ منافع کی تقسیم میں حساب کی پوری جانچ پڑتال ضروری ہے، اندازہ سے کچھ لینا، دینا جائز نہیں، چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں :

> اگر عندالعقد شریکین میں سے کسی ایک کے لیے کاروبار میں کوئی کام نہ کرنا طے پایا تو اس کے لیے اس کے رأس المال کی مقدار سے زیادہ منافع کی شرط جائز نہیں، ہر شریک کا نفع ونقصان دونوں میں سے اس کے سرمایہ کے مطابق حصہ ہوگا...........منافع کی تقسیم میں حساب کی پوری جانچ پڑتال ضروری ہے، تخمینہ سے کچھ لینا، دینا جائز نہیں۔ اس سے پہلے تخمینہ سے جس قدر نفع کی تقسیم ہوتی رہی اس پر فریقین توبہ واستغفار کریں۔ (احسن الفتاویٰ ۶/ ۳۹۵)

(۳) بارہ ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نقصان اس کو شرعاً بارہ ہزار کی نسبت سے ڈالنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس پر اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے نقصان ڈالا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ''الوضیعة علی قدر رأس المال '' کے خلاف ہے۔

(۴) بارہ ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں اگر نہ نفع ہوا اور نہ نقصان تو اس کو شرعاً ان دنوں کا نہ نفع ملنا چاہیے نہ نقصان۔ جبکہ اوسط کی وجہ سے اس کو نفع کی صورت میں نفع ملتا ہے اور نقصان کی صورت میں اس پر نقصان ڈالا جاتا ہے، حالانکہ نفع اور نقصان دینا قاعدہ ''الربح علی ما اصطلحا علیہ '' اور قاعدہ ''الوضیعة علی قدر رأس المال '' کے خلاف ہے۔

(۵) تین ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نفع اس کو شرعاً تین ہزار کی نسبت سے ملنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس کو اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے دے کر دوسرے ارباب الاموال کے نفع سے دیا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ''**الربح علی ما اصطلحا علیه**'' کے خلاف ہے کیونکہ اس قسم کے کاروبار میں یہ طے ہوتا ہے کہ پہلے نفع کل راس المال سے حصہ کی نسبت سے تقسیم ہوگا، پھر ہر ایک کے ساتھ اس کے حصے کا جو تناسب طے ہوا ہے اس کے مطابق اس کو نفع دیا جائے گا۔

(۶) تین ہزار کے سرمایہ کے دنوں میں نقصان اس پر شرعاً تین ہزار کی نسبت سے ڈالنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس پر اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے نقصان ڈالا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ''**الوضیعة علی قدر رأس المال**'' کے خلاف ہے۔

(۷) دو لاکھ کے سرمایہ کے دنوں میں نفع اس کو شرعاً دو لاکھ کی نسبت سے زیادہ ملنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس کو اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے کم دے کر اس کے نفع کا کچھ حصہ دوسروں کو دیا جا رہا ہے اور یہ قاعدہ ''**الربح علی ما اصطلحا علیه**'' کے خلاف ہے۔

(۸) دو لاکھ کے سرمایہ کے دنوں میں نقصان اس پر شرعاً دو لاکھ کی نسبت سے ڈالنا چاہیے جبکہ اوسط کے مطابق اس پر اٹھاون ہزار ایک سو چورانوے کی نسبت سے ڈالا جاتا ہے اور اس کا باقی نقصان دوسرے ارباب الاموال پر ڈالا جاتا ہے جبکہ یہ قاعدہ ''**الوضیعة علی قدر رأس المال**'' کے خلاف ہے۔

”مروجہ تکافل اور شرعی وقف“

﴿راجح بنیاد کا تفصیلی جائزہ اور عدمِ جواز کی وجوہ﴾

راجح بنیاد یعنی وقف کی صورت میں تکافل کے عدمِ جواز کی (تفصیلی) ۱۸ وجوہ ہیں، جو ہماری کتاب ”مروجہ تکافل اور شرعی وقف“ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں، تاہم یہاں ان میں سے صرف سات کو بیان کیا جاتا ہے۔

یہ یاد رہے کہ مجوزین کے ہاں وقف کی بنیاد پر تکافل کی صحت اور جواز چار شرطوں پر مبنی ہے، چنانچہ مولانا عصمت اللہ صاحب لکھتے ہیں:

(۱) چندہ دہندگان کا چندہ دینا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ ہو۔

(تکافل کی شرعی حیثیت، ص:۸۹)

یعنی ہر ایک صرف اللہ تعالیٰ کی خوشنودی، رضا اور دوسروں کی معاونت کی نیت سے چندہ دے، جیسے مختلف ٹرسٹوں، دینی مدارس اور رفاہی اداروں جیسے ہسپتال وغیرہ کو دیا جاتا ہے۔

(۲) پول کو رقم مستقل عطیہ کی حیثیت سے ہو یعنی وہ کسی سابقہ عقد کا نتیجہ نہ ہو۔ (تکافل کی شرعی حیثیت، ص:۸۹)

یعنی نقصان کی تلافی اس بنیاد پر نہ ہو کہ چونکہ اس نے پول (وقف فنڈ) کو چندہ دیا ہے اس وجہ سے اس کے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

(۳) چندہ کی ملکیت شرکاء کی ملکیت سے خارج ہو۔ (تکافل کی شرعی حیثیت، ص:۸۹)

یعنی چندہ دینے کے بعد اب اس کا چندہ کی وجہ سے پول اور فنڈ پر کوئی حق نہیں ہے اور نہ فنڈ اس کا وکیل ہے اور نہ فنڈ کے منتظمین اس کے وکلاء اور کارندے ہیں جیسے

مدرسہ کو چندہ دے کر کوئی لاتعلق ہو جاتا ہے۔

(۴) پول اس چندہ کا مالک ہو، کیونکہ ''خروج الشئ لا الی الملک'' درست نہیں ہے۔(تکافل کی شرعی حیثیت، ص:۸۹)

یعنی پول کو شخص حقیقی کی طرح ماننا ضروری ہے تاکہ وہ اس مال کا مالک بن جائے اور اس شرط کے پورا کرنے کے لیے ہمیں مجبوراً فنڈ کو شخص قانونی کا مفروضہ ماننا پڑے گا جو شخص حقیقی کی طرح مالک بھی بنتا ہو اور مالک بناتا بھی ہو۔

ان شرائط کو ذہن میں رکھ کر درج ذیل وجوہ کو پڑھیے اور غور کیجیے تو آسانی سے بات سمجھ میں آجائے گی، کیونکہ ان شرائط سے تکافل کے وجود کے لیے وقف کا وجود ضروری ہے جبکہ ذیل میں کئی وجوہ سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ یہ وقف ہی صحیح اور درست نہیں بلکہ ناجائز اور حرام ہے اور جب وقف فنڈ نہ بنا تو شخص قانونی نہ بنا اور اس کے نہ بننے سے جو تکافل کی پوری تعمیر تھی وہ سب کی سب نیست و نابود ہوگی۔

وجہ نمبر ۱ : وقفِ نقود میں تعامل کی شرط :

منقولات کے وقف کی تین قسمیں ہیں :

(۱) منقول، غیر منقول کے تابع ہو کر وقف کیا جائے۔ جیسے کہ زمین کے ساتھ درختوں، بیلوں اور بناء (عمارت) وغیرہ کو وقف کرنا۔

(۲) وہ منقول جس کا وقف نص سے ثابت ہو۔ جیسے اسلحہ، زِرہ اور گھوڑے وغیرہ۔

(۳) ایسا منقولی وقف جو نہ غیر منقول کے تابع ہو اور نہ منصوص ہو، اس کا وقف اس شرط سے جائز ہے کہ اس کے وقف کا تعامل اور عرف ہو، اگر عرف اور تعامل نہ ہو تو

وقف جائز نہیں۔ جیسے کلہاڑی، تیشہ وغیرہ کے وقف کرنے کا پچھلے زمانوں میں بعض جگہ عرف تھا۔

چونکہ نقود تیسری قسم کے منقولات میں داخل ہیں اس لیے اس کی صحت کے لیے بھی مفتی بہ، راجح اور جمہور کے قول کے مطابق تعامل شرط ہے۔ لہٰذا جہاں تعامل اور عرف نہیں وہاں وقف درست نہیں ہوگا اور علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصریح کے مطابق بعض کے عمل (وقف کرنے) کو تعامل نہیں کہا جا سکتا۔

وَ قَالَ الاِمَامُ بُرهَانُ الدِّینِ ابنُ مَازَہ رحمہ اللہ تعالی : یَجِبُ أَن یُّعلَمَ أَنَّ وَقفَ المَنقُولِ تبعاً لِلعَقَارِ جائِزٌ، بِأَن جَعَلَ أَرضَهُ وَقفاً مَعَ العَبِیدِ وَ الثِّیرانِ الَّذِینَ یَعمَلُونَ فِیهَا وَ یَصِیرُ المَنقُولُ وَقفاً تبعاً لِلعَقَارِ، وَ أَمَّا وَقفُهُ مَقصُوداً إِن كَانَ كُرَاعاً أَو سِلَاحاً یَجُوزُ وَ نَعنِی بِالسِّلَاحِ السِّلَاحَ وَ نَعنِی بِالكُرَاعِ جِنسَ الخَیلِ وَالابِلِ، وَ إِن كَانَ سِوٰی ذٰلِکَ، إِن كَانَ شَیئاً لَم یَجرِ التَّعَارُفُ بِوَقفِهٖ كَالثِّیَابِ وَالحَیوَانِ، لَا یَجُوزُ عِندَنَا، وَإِن كَانَ مُتَعَارَفاً كَالفَأسِ وَ القَدُومِ وَ ثِیَابِ الجَنَازَةِ وَ مَا یُحتَاجُ إِلَیهِ مِنَ الأَوَانِی وَالقُدُورِ فِی غُسلِ المَوتٰی أَوِ المُصحَفِ لِقِرَاءَةِ القُرآنِ، قَالَ أَبُو یُوسُفَ رحمہ اللہ تعالی: لَا یَجُوزُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رحمہ اللہ تعالی: یَجُوزُ وَ إِلَیهِ ذَهَبَ عَامَّةُ المَشَایِخِ مِنهُم شَمسُ الأَئِمَّةِ السَّرَخسِیِّ رحمہ اللہ تعالیٰ. وَذَكَرَ فِی "شَرحِ كِتَابِ الوَقفِ" فَقَالَ: مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ وَ لَیسَ فِی عَینِهٖ نَصٌّ یُّبطِلُهُ فَهُوَ جَائِزٌ كَمَا فِی الاِستِصنَاعِ وَ غَیرِ ذٰلِکَ.

(المحیط البرھانی ۸/۵۰۲، ط: ادارۃ القرآن)

قَالَ الاِمَامُ ابنُ الهُمَّامِ رحمہ اللہ تعالیٰ: وَیَدخُلُ البِنَاءُ فِی وَقفِ الأَرضِ تَبَعًا فَیَكُونُ وَقفًا مَعَهَا .وَفِی دُخُولِ الشَّجَرِ فِی وَقفِ الأَرضِ رِوَایَتَانِ ذَكَرَهُمَا فِی الخُلَاصَةِ .وَفِی فَتَاوَی قَاضِی خَان : تدخُلُ

الأَشجَارُ وَالبِنَاءُ فِى وَقفِ الأَرضِ كَمَا تَدخُلُ فِى البَيعِ وَيَدخُلُ الشِّربُ وَالطَّرِيقُ استِحسَانًا ؛ لِأَنَّ الأَرضَ لَا تُوقَفُ إِلَّا لِلاستِغلَالِ وَذٰلِکَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالمَاءِ وَالطَّرِيقِ فَيَدخُلَانِ كَمَا فِى الإِجَارَةِ.

(فتح القدير ٥/ ٤٢٩،رشيديه)

وَقَالَ العَلَّامَةُ المَرغِينَانِيُّ رحمه الله تعالى : يَجُوزُ حَبسُ الكُرَاعِ وَالسِّلَاحِ وَمَعنَاهُ وَقفُهُ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ وَأَبُو يُوسُفَ مَعَهُ فِيهِ عَلٰى مَا قَالُوا وَهُوَ استِحسَانٌ .....وَالقِيَاسُ أَن لَّا يَجُوزَ لِمَا بَيَّنَّاهُ مِن قَبلُ. وَجهُ الاستِحسَانِ الآثَارُ المَشهُورَةُ فِيهِ .

(الهداية مع فتح القدير ٥/ ٤٣٠،ط:رشيدية)

قَالَ العَلَّامَةُ الحَصكَفِيُّ رحمه الله تعالىٰ: (وَ) كَمَا صَحَّ أَيضاً وَّقفُ كُلِّ (مَنقُولٍ) قَصداً (فِيهِ تَعَامُلٌ) لِلنَّاسِ (كَفَأسٍ وَّ قَدُومٍ) بَل (وَ دَرَاهِمَ وَ دَنَانِيرَ) قُلتُ: بَل وَرَدَ الأَمرُ لِلقُضَاةِ بِالحُكمِ بِهٖ كَمَا فِى مَعرُوضَاتِ المُفتِى أَبِى السَّعُودِ، وَ مَكِيلٍ وَمَوزُونٍ فَيُبَاعُ وَ يُدفَعُ ثَمَنُهٗ مُضَارَبَةً أَو بِضَاعَةً فَعَلٰى هٰذَا لَو وَقَفَ كُرًّا عَلٰى شَرطِ أَن يُّقرِضَهٗ لِمَن لَّا بَذرَ لَهٗ لِيَزرَعَهٗ لِنَفسِهٖ فَإِذَا أَدرَکَ أُخِذَ مِقدَارُهٗ ثُمَّ أَقرَضَهٗ لِغَيرِهٖ وَ هٰكَذَا جَازَ. خلاصة .

قَالَ العَلَّامَةُ ابنُ عَابِدِين رحمه الله تعالىٰ :مَطلَبٌ فِى وَقفِ المَنقُولِ قَصدًا: (قَولُهُ : كُلُّ مَنقُولٍ قَصدًا) إِمَّا تَبَعًا لِلعَقَارِ فَهُوَ جَائِزٌ بِلَا خِلَافٍ عِندَهُمَا كَمَا مَرَّ لَا خِلَافَ فِى صِحَّةِ وَقفِ السِّلَاحِ وَالكُرَاعِ أَىِ الخَيلِ لِلآثَارِ المَشهُورَةِ وَالخِلَافُ فِيمَا سِوَى ذٰلِکَ فَعِندَ أَبِى يُوسُفَ لَا يَجُوزُ وَعِندَ مُحَمَّدٍ يَجُوزُ مَا فِيهِ تَعَامُلٌ مِنَ المَنقُولَاتِ وَاختَارَهُ أَكثَرُ فُقَهَاءِ الأَمصَارِ كَمَا فِى الهِدَايَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ كَمَا فِى الإِسعَافِ وَهُوَ قَولُ أَكثَرِ المَشَايِخِ كَمَا فِى الظَّهِيرِيَّةِ ؛ لِأَنَّ القِيَاسَ قَد يُترَکُ بِالتَّعَامُلِ وَنُقِلَ فِى المُجتَبٰى عَنِ السِّيَرِ جَوَازُ وَقفِ المَنقُولِ مُطلَقًا عِندَ مُحَمَّدٍ وَإِذَا جَرٰى فِيهِ التَّعَامُلُ

عِندَ أَبِی یُوسُفَ وَتَمَامُهُ فِی البَحرِ وَالمَشهُورُ الأَوَّلُ(قَولُهُ : وَقُدُومٍ) بِفَتحِ أَوَّلِهِ وَضَمِّ ثَانِیهِ مُخَفَّفًا وَمُثَقَّلا .

مَطلَبٌ فِی وَقفِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِیرِ : (قَولُهُ : بَل وَدَرَاهِمُ وَدَنَانِیرُ) عَزَاهُ فِی الخُلاصَةِ إِلَی الأَنصَارِیِّ وَکَانَ مِن أَصحَابِ زُفَرَ وَعَزَاهُ فِی الخَانِیَّةِ إِلَی زُفَرَ حَیثُ قَالَ : وَعَن زُفَرَ. شُرُنبُلالِیَّةٌ. وَقَالَ المُصَنِّفُ فِی المِنَحِ : وَلَمَّا جَرَی التَّعَامُلُ فِی زَمَانِنَا فِی البِلَادِ الرُّومِیَّةِ وَغَیرِهَا فِی وَقفِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِیرِ دَخَلَت تَحتَ قَولِ مُحَمَّدٍ المُفتَی بِهِ فِی وَقفِ کُلِّ مَنقُولٍ فِیهِ تَعَامُلٌ کَمَا لا یَخفَی ؛ فَلا یَحتَاجُ عَلَی هَذَا إِلَی تَخصِیصِ القَولِ بِجَوَازِ وَقفِهَا بِمَذهَبِ الإِمَامِ زُفَرَ مِن رِوَایَةِ الأَنصَارِیِّ وَاللَّهُ تَعَالَی أَعلَمُ وَقَد أَفتَی مَولانَا صَاحِبُ البَحرِ بِجَوَازِ وَقفِهَا وَلَم یَحکِ خِلافًا .اهـ مَا فِی المِنَحِ قَالَ الرَّملِیُّ : لَکِن فِی إِلحَاقِهَا بِمَنقُولٍ فِیهِ تَعَامُلٌ نَظَرٌ إِذ هِیَ مِمَّا یَنتَفِعُ بِهَا مَعَ بَقَاءِ عَینِهَا عَلَی مِلکِ الوَاقِفِ وَإِفتَاءُ صَاحِبِ البَحرِ بِجَوَازِ وَقفِهَا بِلا حِکَایَةِ خِلافٍ لا یَدُلُّ عَلَی أَنَّهُ دَاخِلٌ تَحتَ قَولِ مُحَمَّدٍ المُفتَی بِهِ فِی وَقفِ مَنقُولٍ فِیهِ تَعَامُلٌ ؛ لِاحتِمَالِ أَنَّهُ اختَارَ قَولَ زُفَرَ وَأَفتَی بِهِ وَمَا استَدَلَّ بِهِ فِی المِنَحِ مِن مَسأَلَةِ البَقَرَةِ الآتِیَةِ مَمنُوعٌ بِمَا قُلنَا إِذ یُنتَفَعُ بِلَبَنِهَا وَسَمنِهَا مَعَ بَقَاءِ عَینِهَا لَکِن إِذَا حَکَمَ بِهِ حَاکِمٌ ارتَفَعَ الخِلَافُ اهـ مُلَخَّصًا .

قُلت وَإِنَّ الدَّرَاهِمَ لا تَتَعَیَّنُ بِالتَّعیِینِ فَهِیَ وَإِن کَانَت لا یُنتَفَعُ بِهَا مَعَ بَقَاءِ عَینِهَا لَکِن بَدَلُهَا قَائِمٌ مَقَامَهَا لِعَدَمِ تَعَیُّنِهَا فَکَأَنَّهَا بَاقِیَةٌ وَلا شَکَّ فِی کَونِهَا مِن المَنقُولِ فَحَیثُ جَرَی فِیهَا تَعَامُلٌ دَخَلَت فِیمَا أَجَازَهُ مُحَمَّدٌ وَلِهَذَا لَمَّا مَثَّلَ مُحَمَّدٌ بِأَشیَاءَ جَرَی فِیهَا التَّعَامُلُ فِی زَمَانِهِ قَالَ فِی الفَتحِ : إِنَّ بَعضَ المَشَایِخِ زَادُوا أَشیَاءَ مِن المَنقُولِ عَلَی مَا ذَکَرَهُ مُحَمَّدٌ لَمَّا رَأَوا جَرَیَانَ التَّعَامُلِ فِیهَا وَذَکَرَ مِنهَا مَسأَلَةَ البَقَرَةِ الآتِیَةِ وَمَسأَلَةَ الدَّرَاهِمِ وَالمَکِیلِ حَیثُ قَالَ : فَفِی الخُلاصَةِ : وَقَف

بَقَرَةً عَلَى أَنَّ مَا يَخرُجُ مِن لَبَنِهَا وَسَمنِهَا يُعطَى لِأَبنَاءِ السَّبِيلِ قَالَ : إن كَانَ ذَلِكَ فِي مَوضِعٍ غَلَبَ ذَلِكَ فِي أَوقَافِهِم رَجَوت أَن يَكُونَ جَائِزًا وَعَنِ الأَنصَارِيِّ وَكَانَ مِن أَصحَابِ زُفَرَ فِيمَن وَقَفَ الدَّرَاهِمَ أَو مَا يُكَالُ أَو مَا يُوزَنُ أَيَجُوزُ ذَلِكَ؟ قَالَ : نَعَم. قِيلَ: وَكَيفَ؟ قَالَ: يَدفَعُ الدَّرَاهِمَ مُضَارَبَةً ثُمَّ يَتَصَدَّقُ بِهَا فِي الوَجهِ الَّذِي وَقَفَ عَلَيهِ وَمَا يُكَالُ أَو يُوزَنُ يُبَاعُ وَيُدفَعُ ثَمَنُهُ لِمُضَارَبَةٍ أَو بِضَاعَةٍ قَالَ فَعَلَى هَذَا القِيَاسِ إِذَا وَقَفَ كُرًّا مِن الحِنطَةِ عَلَى شَرطِ أَن يُقرَضَ لِلفُقَرَاءِ الَّذِينَ لَا بَذرَ لَهُم لِيَزرَعُونَ لِأَنفُسِهِم ثُمَّ يُوجَدُ مِنهُم بَعدَ الإِدرَاكِ قَدرُ القَرضِ ثُمَّ يُقرَضُ لِغَيرِهِم بِهَذَا الفُقَرَاءِ أَبَدًا عَلَى هَذَا السَّبِيلِ يَجِبُ أَن يَكُونَ جَائِزًا قَالَ وَمِثلُ هَذَا كَثِيرٌ فِي الرَّيِّ وَنَاحِيَةِ دُومَاوَند اهـ..........نَعَم وَقفُ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ تُعُورِفَ فِي الدِّيَارِ الرُّومِيَّةِ اهـ.

مَطلَبٌ فِي التَّعَامُلِ وَالعُرفِ قَولُهُ : لِأَنَّ التَّعَامُلَ يُترَكُ بِهِ القِيَاسُ فَإِنَّ القِيَاسَ عَدَمُ صِحَّةِ وَقفِ المَنقُولِ لِأَنَّ مِن شَرطِ الوَقفِ التَّأبِيدُ وَالمَنقُولُ لَا يَدُومُ وَالتَّعَامُلُ كَمَا فِي البَحرِ عَنِ التَّحرِيرِ هُوَ الأَكثَرُ استِعمَالاً.

وَفِي شَرحِ البِيرِيِّ عَنِ المَبسُوطِ أَنَّ الثَّابِتَ بِالعُرفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ اهـ وَتَمَامُ تَحقِيقِ ذَلِكَ فِي رِسَالَتِنَا المُسَمَّاةِ نَشرُ العَرفِ فِي بِنَاءِ بَعضِ الأَحكَامِ عَلَى العُرفِ وَظَاهِرُ مَا مَرَّ فِي مَسأَلَةِ البَقَرَةِ اعتِبَارُ العُرفِ الحَادِثِ فَلَا يَلزَمُ كَونُهُ مِن عَهدِ الصَّحَابَةِ وَكَذَا هُوَ ظَاهِرُ مَا قَدَّمنَاهُ آنِفًا مِن زِيَادَةِ بَعضِ المَشَايِخِ أَشيَاءَ جَرَى التَّعَامُلُ فِيهَا وَعَلَى هَذَا فَالظَّاهِرُ اعتِبَارُ العُرفِ فِي المَوضِعِ أَو الزَّمَانِ الَّذِي اُشتُهِرَ فِيهِ دُونَ غَيرِهِ فَوَقفُ الدَّرَاهِمِ مُتَعَارَفٌ فِي بِلَادِ الرُّومِ دُونَ بِلَادِنَا وَوَقفُ الفَأسِ وَالقَدُومِ كَانَ مُتَعَارَفًا فِي زَمَنِ المُتَقَدِّمِينَ وَلَم نَسمَع بِهِ فِي زَمَانِنَا فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الآنَ وَلَئِن وُجِدَ نَادِرًا لَا يُعتَبَرُ لِمَا عَلِمت مِن أَنَّ التَّعَامُلَ هُوَ الأَكثَرُ استِعمَالًا فَتَأَمَّل .(الشامية ۶/۵۵۷، ط: رشيديه)

مولانا اعظمی صاحب مدظلہ بھی عرف کو صحتِ وقف کے لیے شرط مانتے ہیں:

مولانا ڈاکٹر خلیل احمد اعظمی مدظلہ، استاذ دار العلوم کراچی نے بھی اس قسمِ ثالث کے منقولات کی صحتِ وقف کے لیے عرف اور تعامل کو شرط اور ضروری مانا ہے لکھتے ہیں:......

منقولی اشیاء کے وقف کی تیسری صورت یہ ہے کہ ان کے وقف کا تعامل ہو کہ اس جگہ اور اس زمانے میں لوگ ان منقولی اشیاء کا وقف کرتے ہوں تو عرف کی وجہ سے یہ وقف درست ہو جائے گا...... آگے لکھتے ہیں...... علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے صراحت کی ہے کہ اس مسئلہ میں فتویٰ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر ہے لہٰذا مفتی بہ قول کے مطابق جب منقولی اشیاء کے وقف کے جواز کا مدار عرف پر ہے تو اس میں ہر زمانے اور جگہ کے عرف کا الگ اعتبار ہوگا جہاں جس منقول چیز کے وقف کا عرف ہو وہاں اس کے وقف کی اجازت ہوگی، دوسری جگہ اگر اس کا عرف نہ ہو تو اس جگہ اس منقولی چیز کے وقف کی اجازت نہیں ہوگی، مثال کے طور پر امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کلہاڑی، تیشہ اور درانتی وغیرہ کے وقف کی اجازت دی لیکن ہمارے ہاں اس کے وقف کا عرف نہیں تو ہمارے ہاں اس کے وقف کی اجازت نہیں ہوگی۔

مصحف (قرآنِ مجید) کے وقف کا عرف ان کے ہاں بھی تھا، ہمارے ہاں بھی ہے اس لیے آج کل بھی مصحف کے وقف کی اجازت ہوگی، ہسپتال میں استعمال ہونے والی منقولہ اشیاء جیسے اسٹریچر، ایمبولینس، چار پائی، مختلف مشینیں، ان کے وقف کا عرف ان کے زمانے میں نہیں تھا لیکن آج کل اس کا عرف ہے اس لیے آج اگر انہیں کوئی وقف کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔

آج کل لوگ مسجد میں مریض نمازیوں کے لیے کرسیاں یا وہیل چیئر وقف کر دیتے ہیں اس کا بھی اب عرف ہو گیا، اس لیے یہ بھی جائز ہوگا۔ ......

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک جو منقولہ اشیاء غیر منقول کے تابع کر کے وقف کیے جائیں یا ان کے وقف کے بارے میں کوئی نص آئی ہو یا ان کے وقف کا عرف ہو تو ان صورتوں میں انہیں وقف کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

(اسلام کا نظامِ اوقاف ۲۳۲ تا ۲۳۴)

اعظمی صاحب اور مولانا عصمت اللہ صاحب کی تحاریر میں فرق:

مولانا اعظمی صاحب نے (اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے) منقولات کے وقف سے متعلق جو حقیقت تھی اس کو مثالیں دے کر اتنی وضاحت کے ساتھ تحریر فرمایا ہے کہ ہر پڑھنے والا صحیح حقیقت تک بآسانی پہنچ جاتا ہے کہ جن منقولات میں جس زمانے اور علاقے میں عرف ہے ان کا وقف اس علاقے اور زمانے میں صحیح ہے، اور جن میں عرف نہیں ان کا وقف صحیح نہیں، جبکہ مولانا عصمت اللہ صاحب نے اپنی تحریر میں اس حقیقت کو اس انداز سے بیان کیا ہے جس سے پڑھنے والے صحیح حقیقت تک نہیں پہنچ پاتے۔ چنانچہ ہمارے ایک فاضل محترم نے اصل حقیقت کی مختصر تفصیل اور مولانا عصمت اللہ صاحب کی عبارت سے ملنے والے غلط تأثر کو یوں تحریر فرمایا ہے:

”علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے منقولی اشیاء کی تیسری قسم کے وقف میں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مابین اختلاف کی دو نوعیتیں بیان کی ہیں:

(۱) امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں منقولی اشیاء کا وقف مطلقاً ناجائز اور امام

محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جن منقولی چیزوں کے وقف کا تعامل و تعارف ہو ان میں وقف جائز ہے اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں ناجائز ہے۔

(۲) امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جن منقولی چیزوں میں تعامل ہو ان میں وقف جائز ہے اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں ناجائز۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں منقولی اشیاء کا وقف مطلقاً جائز ہے خواہ تعامل ہو یا نہ ہو۔

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اختلاف کی پہلی نوعیت کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا: ''وَالمَشهُورُ الاوّل'' نیز اس نوعیت کے اختلاف میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول جو کہ تعامل و عرف کے ساتھ مشروط ہے، کو ہدایہ، اسعاف اور ظہیریہ کے حوالے سے صحیح، اکثر فقہائے امصار کا مختار اور اکثر مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا معمول بہا ہونا نقل فرمایا ہے، جبکہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے مطلقاً جواز کے قول کو صرف مجتبیٰ عن السّیر کے حوالے سے نقل تو کیا ہے، لیکن اس کی تصحیح یا ترجیح کے لیے کوئی جملہ نقل نہیں فرمایا، جس سے معلوم ہوا کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا تعامل کی شرط کے ساتھ جوازِ وقف کا قول ہی مصحح اور مفتیٰ بہ ہے، اور مطلقاً جواز کا قول مرجوح اور غیر مفتیٰ بہ ہے۔

مولانا عصمت اللہ صاحب نے اس بنیادی تفصیل کو چھوڑ کر امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کو کچھ اس طرح خلط ملط کر کے بیان کیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہی نہیں ہو پاتی کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ''مجتبیٰ عن السیر'' میں کونسا ہے؟ اور ہدایہ وغیرہ میں کونسا ہے؟ نیز مفتی بہ اور راجح قول کونسا ہے؟

مولانا موصوف اپنی کتاب ''تکافل کی شرعی حیثیت'' میں لکھتے ہیں:

''واضح رہے کہ ہدایہ، اسعاف، فتاویٰ ظہیریہ اور مجتبیٰ عن السّیر وغیرہ کے مطابق صحیح اور مفتیٰ بہ قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے جسے تفصیل کے ساتھ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''ردالمحتار'' میں ذکر کیا ہے...... الخ (تکافل کی شرعی حیثیت، ص:۱۲۷)

اس عبارت میں دو باتوں کی صراحت نہیں، جبکہ مسئلہ کی وضاحت کے لیے ان کی صراحت ضروری ہے:

(۱) امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا مفتیٰ بہ قول، قولِ مطلق ہے یا قولِ مشروط بالتعامل والعرف؟

(۲) ''مجتبیٰ عن السّیر'' میں جو قولِ جواز ہے، اس پر یہ تنبیہ ضروری تھی کہ وہ غیر مفتیٰ بہ ہے، تاکہ کسی کو اس کے مفتیٰ بہ ہونے کا تأثر نہ ملتا۔ کیونکہ اس خلط ملط شدہ اجمال سے پڑھنے والا یہ غلط تأثر لے سکتا ہے کہ مفتیٰ بہ قول، قولِ مطلق ہے، حالانکہ مفتیٰ بہ قول، قولِ مشروط بالتعامل والعرف ہے۔

وقف منقولات میں دوسرے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب:

مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب:

مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں وقفِ منقول کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک میں اختلاف ہے اور راجح جواز ہے جبکہ دوسری قسم کے عدمِ جواز پر اتفاق ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ نقود کو اس طرح وقف کیا جائے کہ بعینہٖ انہی نقودِ موقوفہ سے موقوف علیہم اس طرح انتفاع حاصل کرتے رہیں کہ اس کا عین بدلتا رہے جیسے باری باری قرض لینے اور واپس کرنے کی صورت میں۔ (ان کے غلہ اور آمدنی سے انتفاع کی بات نہ ہو)

حکم : اس میں تین قول ہیں:

(۱) جائز ہے۔

(۲) ناجائز اور ممنوع ہے۔

(۳) مکروہ ہے۔.........راجح جواز اور صحت ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ نقود کو اس طرح وقف کیا جائے کہ اس کے عین سے موقوف علیہم انتفاع حاصل نہ کریں بلکہ وہ محفوظ رہے اور اس کے غلہ وآمدنی سے موقوف علیہم انتفاع کرتے رہیں۔

حکم: یہ صورت حضرات مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اتفاقاً ناجائز ہے۔

قال العلامة الخرشي رحمه الله تعالیٰ : (ص) وفي وقف كطعام تردد (ش) يعني أن المثلي كان طعاما أو نقدا هل يصح وقفه أم لا فيه تردد فأحد الترددين يقول بالجواز كالحنطة ونحوها إذا وقفت للسلف ؛ لأنها تطول إقامتها ونزل رد بدل ما انتفع به بمنزلة دوام العين وهذا في المدونة وقال ابن الحاجب وابن شاس لا يجوز وقف ذلك؛ لأن منفعته في استهلاكه والوقف إنما ينتفع به مع بقاء عينه ومحل التردد أنه وقف لينتفع به ويرد بدله وأما على أنه ينتفع به مع بقاء عينه فهو باطل باتفاق ثم إن المذهب جواز وقف ما لا يعرف بعينه كالطعام والدنانير والدراهم كما يفيده كلام الشامل فإنه بعد ما حكى القول بالجواز حكى القول بالكراهة بقيل والقول بالمنع أضعف الأقوال ويدل للصحة قول المؤلف في باب الزكاة وزكيت عين وقفت للسلف .(شرح مختصر خليل للخرشي ۷/۸۰)

دیکھیے ! درج ذیل عبارت میں پہلی قسم جس میں اختلاف ہے، کا بیان ہے:

فأحد الترددين يقول بالجواز كالحنطة ونحوها إذا وقفت

للسلف ؛ لأنها تطول إقامتها ونزل رد بدل ما انتفع به بمنزلة دوام العين وهذا في المدونة وقال ابن الحاجب وابن شاس لا يجوز وقف ذلك ؛ لأن منفعته في استهلاكه .... ومحل التردد أنه وقف لينتفع به ويرد بدله.

اور درج ذیل عبارت میں دوسری قسم کا بیان ہے جس کا عدمِ جواز ان کے ہاں متفق علیہ ہے:

............وأما على أنه ينتفع به مع بقاء عينه فهو باطل باتفاق............ .(شرح مختصر خليل للخرشي ۷/۸۰)

اب تکافل کے نقود کے وقف کا جائزہ لیتے ہیں کہ یہ پہلی قسم میں داخل ہے یا دوسری قسم میں؟......تو ظاہر ہے کہ یہ دوسری قسم میں داخل ہے کیونکہ اس میں واقفین کے وقف کردہ نقود بقول مجوزین حوض میں باقی رہتے ہیں اور ان سے موقوف علیہم بطور قرض وغیرہ نہ انتفاع کرتے ہیں اور نہ کرنے دیے جاتے ہیں بلکہ ان نقود کے غلہ اور آمدنی سے انتفاع حاصل کرتے ہیں......اس لیے اہلِ تکافل یعنی اصل واقفین نے غلہ اور آمدنی حاصل کرنے کی مختلف صورتیں بنائی ہیں............چنانچہ مفتی عصمت اللہ صاحب لکھتے ہیں:

"وقف میں ذکر کردہ نکات (Features) میں سے درج ذیل چار نکات کا زیادہ دخل ہے۔

۱............۲............۳...اصل وقف خرچ نہیں ہوگا، البتہ اس کو باقی رکھتے ہوئے اس سے استفادہ کیا جائے گا۔(تکافل کی شرعی حیثیت ص:۹۰)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں :

"(۱)............کمپنی کے شیئرز ہولڈر کچھ رقم باقاعدہ وقف کریں گے، اس رقم

سے ایک وقف پول قائم کیا جائے گا، یہ رقم وقف ہوگی، ان شئیر ہولڈرز کی حیثیت واقف کی ہوگی، اور یہ رقم ہمیشہ فنڈ یا پول میں باقی رہے گی کیونکہ یہ اصل وقف ہے اس کو (Cading Amount) کہتے ہیں۔

(تکافل کی شرعی حیثیت، ص:۹۱)

حنابلہ و شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب :

حنابلہ اور شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر اُس منقول چیز کا وقف جائز ہے جس کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہو (خواہ اس کا عرف ہو یا نہ ہو) جیسے گائے، درخت، زیورات۔ لہٰذا جن منقولات سے بدوں بقائے عین انتفاع ممکن نہ ہو بلکہ انتفاع کے لیے عین کا بدلنا اور ختم ہونا ناگزیر ہو تو ان کا وقف جائز نہ ہوگا، جیسے گندم، آٹا، پھل، شہد اور نقد روپے پیسے وغیرہ۔

تنبیہ: احناف کثر ہم اللہ سوادہم کے نزدیک ان ماکولات، مشروبات (آٹا، پھل، شہد وغیرہ) اور نقود (کرنسی) کے وقف کا اگر عرف ہو جائے تو ان کا وقف بھی جائز ہے، اور ان سے انتفاع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ان اشیاء کو بیچ کر اس کی قیمت تجارت میں لگائی جائے اور حاصل شدہ نفع سے ماکولات و مشروبات خرید کر موقوف علیہم پر خرچ کیا جائے، اس صورت میں شے موقوف کا عین اگرچہ حقیقۃً باقی نہیں رہا، لیکن حکماً اب بھی باقی ہے، البتہ حنابلہ اور شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک چونکہ حقیقۃً عین کا باقی رہنا ضروری ہے، اس لیے ان کے نزدیک ان اشیاء کا وقف درست نہیں۔

حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں :

وَجُملَةُ ذٰلِکَ اَنَّ الَّذِی یَجُوزُ وَقفُهُ، مَا جَازَ بَیعُهُ، وَجَازَ الِانتِفَاعُ

بِهٖ مَعَ بَقَاءِ عَينِهٖ، وَكَانَ اَصلاً يَبقٰى بَقَاءً مُتَّصِلاً، كَالعَقَارِ وَ الحَيَوَانَاتِ وَالاَثَاثِ وَأَشبَاهِ ذٰلِكَ .... وَهٰذَا قَولُ الشَّافِعِيِّ.

(المغنى لابن قدامة: ۸/ ۲۳۱، ط: هجر)

ترجمہ: ازمولاناڈاکٹرخلیل احمداعظمی مدظلہ،استاذ دارالعلوم کراچی

’’کن چیزوں کا وقف جائز ہے خلاصہ یہ ہے کہ جس کی بیع جائز ہے اور جس کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے اور وہ چیز ایسی ہو جو باقی رہ سکتی ہو تو ان تمام چیزوں کا وقف جائز ہے، جیسے زمین، حیوانات، اسلحہ اور گھریلو سامان وغیرہ، یہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول بھی ہے‘‘۔

(اسلام کا نظامِ اوقاف،ص:۲۳۶)

الحاصل: مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ نقود (کرنسی) کا وقف مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک بقاءِ عین کی شرط کی وجہ سے اور شوافع وحنابلہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عدمِ بقاء عین کی وجہ سے ناجائز ہے،اور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عدمِ عرف کی وجہ سے ناجائز ہے۔

رہی یہ بات کہ اس وقت نقود (کرنسی) کے وقف کا عرف ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب ظاہر ہے کہ اس وقت وقفِ نقود کا عرف نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے ملکِ پاکستان بلکہ اکثر ممالک میں اس وقت نقود کے وقف کا تعامل تو درکنار عمومی طور پر لوگ نقود کے وقف کو جانتے ہی نہیں۔ چنانچہ مدارس، شفاء خانوں اور رفاہی اداروں میں ہمیشہ سے لوگ رقوم جمع کرتے ہیں، لیکن کسی کو کبھی یہ خیال نہ آیا کہ یہ کہہ دے کہ یہ وقف ہے، اس کے عین کو محفوظ رکھ کر پہلے اس سے تجارت کی جائے، اور جب سال دو سال میں نفع آجائے تو ان منافع کو فلاحی اور مجوزہ ضرورتوں پر صرف کیا جائے۔

اشکال : سیرِ کبیر میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے مطلقاً وقفِ منقولات کی صحت منقول ہے؟

جواب نمبر ۱ : امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا راجح، مشہور اور مفتی بہ قول اس کے خلاف ہے۔ (کما مر فی العبارات السابقۃ)

جواب نمبر ۲ : علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے مطابق قوتِ دلیل اور عامۃ الفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات کے پیشِ نظر ہر اعتبار سے بابِ وقف میں حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول راجح اور مفتی بہ ہے، اور ان کا قولِ جواز صرف تعامل اور تعارف کی صورت میں ہے۔

قَالَ العَلَّامَة ظَفَر احمَد العُثمَانِی رحمه الله تعالی: ....

اَلجَوَاب: قُلتُ: عَلَیهِ فَتویٰ البَعضِ وَ أَفتَی الآخرُونَ بِقَولِ أَبِی یُوسُفَ رحمه الله تعالیٰ وَ هُو الحَقُّ عِندَنَا لِکَونِ قَولِ أَبِی یُوسُفَ هُوَ المَأخُوذُ بِهِ فِی بَابِ الوَقفِ ....

قُلتُ: ...... بَلِ الصَّحِیحُ مَا ذَکَرَهُ السَّرخسِیُّ أَنَّ مُحَمَّداً یَقُولُ بِجَوَازِهِ مُطلَقاً وَ أبُو یُوسُفَ رحمه الله تعالیٰ بِجَوازِه فِیمَا فِیهِ عُرفٌ ظَاهِرٌ کَثِیَابِ الجَنَازَةِ وَ آلَاتِ غُسلِ المَوتیٰ وَ نَحوِهَا اهـ فَهٰذَا هُوَ المُعتَمَدُ عَن اَبِی یُوسُفَ رحمه الله تعالیٰ عِندَنَا لِقُوَّةِ الدَّلِیلِ فَلَا تَلفِیقَ عِندَنَا اَصلاً ...... وَ لَورَأَی السَّائِلُ کِتَابَ الوَقفِ وَ القَضَاءِ لَعَلِمَ أَنَّ المُعتَمَدَ فِی البَابَینِ قَولُ أَبِی یُوسُفَ رحمه الله تعالیٰ مُطلَقًا، وَ قَولُهُ وَ هُوَ المُفتیٰ بِهِ فِی البَابَینِ، وَ اِن کَانَ بَعضُ المَشَایِخِ أَخَذَ بِقَولِ مُحَمَّدٍ رحمه الله تعالیٰ فِی بَعضِ الفُرُوعِ، وَ لٰکِنَّ التَّرجِیحَ فِی الأَغلَبِ بِقَولِ أَبِی یُوسُفَ رحمه الله تعالیٰ فَبِهِ نَأخُذُ وَ نُفتِی وَ هُوَ الحَقُّ عِندَنَا.

(امداد الاحکام ۳/ ۱۲۱)

اشکال نمبر ۱ : کیا متعدد اسلامی ممالک میں تکافل کمپنیوں کے وجود کو وقفِ نقود کا عرف اور تعامل نہیں کہا جا سکتا؟

جواب : نہیں۔ کیونکہ ان تکافل کمپنیوں میں جو نقود وقف ہوتے ہیں وہ ان کمپنیوں کے موجدین منتظمین اور مُلّاک کے ہوتے ہیں جو چند گنے چنے ہوتے ہیں اور باقی وہ لوگ جو تکافل پالیسی سے منسلک ہو کر نقود جمع کرتے ہیں وہ وقف نہیں، اگر کوئی ان میں سے اس کو بھی وقف کہے بھی تو خود یہ مُلّاک اور منتظمین انکار کرتے ہیں کہ یہ وقف نہیں ہے اور اکثر تعداد بھی انہی کی ہے جن کے نقود وقف نہیں۔

الحاصل! تکافل کمپنیوں سے وابستہ افراد میں سے جو نقود وقف نہیں کرتے بلکہ چندہ دیتے ہیں، اکثریت انہی کی ہے اور جن کے نقود وقف ہیں وہ گنے چنے اور اقلیت میں ہیں اور بتصریح علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ بعض کے عمل کو عرف نہیں کہا جاتا:

وَالتَّعَامُلُ كَمَا فِي الْبَحرِ عَنِ التَّحرِيرِ هُوَ الأَكثَرُ استِعمَالاً. (الشامية ٦/ ٥٥٧، ط: رشيديه)

اشکال نمبر ۲ : کیا مجوزین حضرات جو مختلف ملکوں کے ہیں، سے تعامل و عرف ثابت نہیں ہوا؟

جواب: نہیں۔ کیونکہ جواز کا فتویٰ عرف اور تعامل کے تابع ہے، ایسا نہیں کہ عرف اور تعامل جواز کے فتویٰ کے تابع ہو۔ جیسے ضمان قبضہ کے تابع ہوتا ہے نہ کہ قبضہ ضمان کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی کے ذمہ ضمان اور نقصان کی شرط لگائی گئی اور ابھی قبضہ نہیں دیا گیا تو اس شرط ضمان سے اس کا قبضہ شرعاً نہیں سمجھا جائے گا اور اسی حالت میں اگر مبیع اور شے ضائع ہو گئی تو نقصان شرعاً بائع اور قابض پر ہو گا نہ کہ مشتری پر۔

وجہ نمبر ۱ کا حاصل : چونکہ تکافل کی بنیاد وقفِ نقود (کرنسی) پر ہے، لہٰذا تعامل اور عرف نہ ہونے کی وجہ سے عندالاحناف رحمہم اللہ تعالیٰ اور عدمِ بقاءِ عین کی وجہ سے دیگر ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ یہ وقف ہی درست نہیں۔ جب وقف درست نہ ہوا تو شخصِ قانونی بھی نہ رہا، اور جب شخصِ قانونی نہ رہا تو چندہ، چندہ دہندگان (دینے والوں) کی مِلک میں بدستور باقی رہا، اب اگر وہ زندہ ہیں تو انہی کو لوٹانا واجب ہے، ورنہ ان کے ورثہ کو۔ نیز چندہ دہندگان پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔

وجہ نمبر ۲ : فقط اغنیاء پر وقف جائز نہیں :

وقف کے جواز کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ موقوف علیہم صرف اغنیاء نہ ہوں، ورنہ وقف جائز نہیں ہوگا، جبکہ تکافل کی پالیسی کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وقف صرف اغنیاء ہی پر ہے، کیونکہ اس کی مختلف پالیسیاں صرف اغنیاء ہی لے سکتے ہیں۔

قَالَ العَلَّامَۃُ ابنُ عَابِدِیْن رحمہ اللہ تعالی : لَو وَقَفَ عَلَی الأَغنِیَاءِ وَحدَھُم لَم یَجُز لِأَنَّہٗ لَیسَ بِقُربَۃٍ.

(الشامیۃ، کتاب الوقف ۴/۳۳۸، ط: سعید)

شوافع اور مالکیہ کا مذہب اور ڈاکٹر صاحب کا تسامح :

ڈاکٹر خلیل احمد اعظمی صاحب، علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت اور اس کے ترجمہ کے بعد لکھتے ہیں:

”اس عبارت سے واضح ہے کہ حضراتِ شافعیہ کے راجح روایت کے مطابق صرف اغنیاء پر وقف درست ہے کیونکہ اگر یہ جہتِ قربت نہیں ہے، لیکن جہتِ معصیت بھی نہیں، اور ان میں مالک بننے کی صلاحیت بھی ہے، علامہ شربینی رحمہ اللہ تعالیٰ ایک جگہ لکھتے ہیں:

وَ قَد عُلِمَ مِن كَلامِ المُصَنِّفِ أَنَّ الشَّرطَ انتِفَاءُ المَعصِيَةِ لا وُجُودُ ظُهُورِ القُربَةِ.

مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف کے لیے معصیت کا نہ پایا جانا شرط ہے، قربت کے پہلو کا پایا جانا ضروری نہیں۔ مالکیہ کی عبارات سے بھی یہی موقف معلوم ہوتا ہے''۔(اسلام کا نظامِ اوقاف ۳۴۵،۳۴۶)

تسامح : جب موقوف علیہم اغنیاء ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) اغنیاء محصون اور محدود و متعین لوگ ہوں۔

(۲) اغنیاء محصون نہ ہوں یعنی غیر محدود اور غیر معین لوگ ہوں۔

دونوں صورتوں کا حکم الگ الگ ہے۔

پہلی صورت کا حکم : یہ وقف وصیت کے معنی میں ہے اور بطورِ تملیک ان کو شے موقوف دی جائے گی۔

دوسری صورت کا حکم : یہ صورت باطل ہے، نہ وقفاً درست ہے، کیونکہ قربت نہیں، اور نہ وصیۃً درست ہے، کیونکہ اس میں تملیکِ مجہول ہے، اور تملیکِ مجہول جائز نہیں۔

خود ڈاکٹر صاحب نے بھی شامیہ کے حوالے سے اس دوسری صورت کا باطل ہونا نقل کیا ہے۔

قَالَ العَلَّامَةُ ابنُ عَابِدِين رحمه الله تعالى : لَو وَقَفَ عَلَى الأَغنِيَاءِ وَحدَهُم لَم يَجُز لِأَنَّهُ لَيسَ بِقُربَةٍ.

(الشامية، كتاب الوقف ۳۳۸/۴، ط: سعيد)

جبکہ علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں اس دوسری صورت کے حکم کا بیان

نہیں، بلکہ اس عبارت میں پہلی صورت کے حکم کا بیان ہے کہ جب اغنیاء محدود و معین ہوں تو ان حضرات کے ہاں بھی راجح یہ ہے کہ یہ تملیکاً صحیح ہے، اور اس صورت سے متعلق خود ہمارے احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی یہی ہے کہ اس وقت وقف وصیت کے معنی میں ہو کر تملیکاً صحیح ہوگا، جس کی صراحت مبسوطِ سرخسی، محیط برہانی، بحر رائق اور علامہ شامی کی درج ذیل عبارت میں ہے:

قَالَ العَلَّامَةُ السَّرخسِيُّ رحمه الله تعالىٰ :وَالحَاصِلُ أَنَّهُ مَتى ذَكَرَ مَصرِفًا فِيهِ تَنصِيصٌ عَلَى الفَقرِ وَالحَاجَةِ فَهُوَ صَحِيحٌ سَوَاءٌ كَانُوا يُحصَونَ أَو لَا يُحصَونَ ؛ لِأَنَّ المَطلُوبَ وَجهُ اللّٰهِ تَعَالَى وَمَتى ذَكَرَ مَصرِفًا يَستَوِي فِيهِ الأَغنِيَاءُ وَالفُقَرَاءُ فَإِن كَانُوا يُحصَونَ فَذٰلِكَ صَحِيحٌ لَهُم بِاعتِبَارِ أَعيَانِهِم وَإِن كَانُوا لَا يُحصَونَ فَهُوَ بَاطِلٌ إِلَّا أَن يَكُونَ فِي لَفظِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الحَاجَةِ استِعمَالًا بَينَ النَّاسِ لَا بِاعتِبَارِ حَقِيقَةِ اللَّفظِ كَاليَتَامَى فَحِينَئِذٍ إِن كَانُوا يُحصَونَ فَالفُقَرَاءُ وَالأَغنِيَاءُ فِيهِ سَوَاءٌ وَإِن كَانُوا لَا يُحصَونَ فَالوَقفُ صَحِيحٌ وَتُصرَفُ إِلَى فُقَرَائِهِم دُونَ أَغنِيَائِهِم ؛ لِأَنَّ الاستِعمَالَ بِمَنزِلَةِ الحَقِيقَةِ فِي جَوَازِ تَصحِيحِ الكَلَامِ بِاعتِبَارِهِ وَتَمَامُ بَيَانِ هٰذِهِ الفُصُولِ فِي كِتَابِ الوَصَايَا.

(المبسوط ۱۲/ ۳۷، ط: دار احياء التراث العربى)

وَ قَالَ الاِمَامُ ابنُ مَازَةَ البُخَارِيُّ رحمه الله تعالى: اَلحَاصِلُ فِي جِنسِ هٰذِهِ المَسَائِلِ أَنَّهُ مَتىٰ ذَكَرَ مَصرِفاً فِيهِ تَنصِيصٌ عَلَى الفَقرِ وَ الحَاجَةِ فَالوَقفُ صَحِيحٌ سَوَاءٌ كَانُوا يُحصَونَ أَو لَا يُحصَونَ (قَولُهُ: سَوَاءٌ كَانُوا يُحصَونَ أَو لَا يُحصَونَ) يُشِيرُ إِلىٰ أَنَّ التَّأبِيدَ لَيسَ بِشَرطٍ وَ قَد ذَكَرنَا قَبلَ هٰذَا بِخِلَافِهِ، وَ مَتىٰ ذَكَرَ مَصرِفًا يَستَوِي فِيهِ الغَنِيُّ وَالفَقِيرُ، يَعنِي ذَكَرَ اسمًا يَتَنَاوَلُ الغَنِيَّ وَ الفَقِيرَ، فَإِن كَانُوا يُحصَونَ فَذٰلِكَ صَحِيحٌ بِاعتِبَارِ أَعيَانِهِم، يُرِيدُ بِهِ أَنَّهُ يَصِحُّ بِطَرِيقِ التَّملِيكِ

مِنهُم، وَ إِن كَانُوا لَا يُحصَونَ، فَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمكِنُ تَصحِيحُهُ وَقفاً، لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ قَصدُهُ الصَّدَقَةَ إِذَا كَانَ يَستَوِى فِيهِ الغَنِيُّ وَالفَقِيرُ، فَلَو صَحَّ صَحَّ بِطَرِيقِ التَّملِيكِ وَ هُم مَجهُولُونَ وَالتَّملِيكُ مِنَ المَجهُولِ بَاطِلٌ، قَالَ: إِلَّا أَن يَّكُونَ فِى لَفظِهٖ مَا يَدُلُّ عَلَى الحَاجَةِ فِيمَا بَينَ النَّاسِ لَا بِاعتِبَارِ حَقِيقَةِ اللَّفظِ كَاليَتَامٰى فَحِينَئِذٍ إِن كَانُوا يُحصَونَ فَالأَغنِيَاءُ وَالفُقَرَاءُ فِيهِم سَوَاءٌ وَ إِن كَانُوا لَا يُحصَونَ فَالوَقفُ صَحِيحٌ وَ يُصرَفُ إِلٰى فُقَرَائِهِم دُونَ أَغنِيَائِهِم؛ لِأَنَّ الاستِعمَالَ بِمَنزِلَةِ الحَقِيقَةِ فِى جَوَازِ تَصحِيحِ الكَلَامِ بِاعتِبَارِهٖ.

(المحيط البرهانى ۸/۴۹۹، ط: ادارة القرآن)

وَ قَالَ العَلَّامَةُ ابنُ عَابِدِين رحمه الله تعالىٰ: مَطلَبٌ مَتَى ذَكَرَ لِلوَقفِ مَصرِفًا لَا بُدَّ أَن يَكُونَ فِيهِم تَنصِيصٌ عَلَى الحَاجَةِ .

(قَولُهُ : إِن يُحصَونَ جَازَ) هٰذَا الشَّرطُ مَبنِيٌّ عَلَى مَا ذَكَرَهُ شَمسُ الأَئِمَّةِ مِنَ الضَّابِطِ وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ لِلوَقفِ مَصرِفًا لَا بُدَّ أَن يَكُونَ فِيهِم تَنصِيصٌ عَلَى الحَاجَةِ حَقِيقَةً كَالفُقَرَاءِ أَوِ استِعمَالًا بَينَ النَّاسِ كَاليَتَامَى وَالزَّمنَى ؛ لِأَنَّ الغَالِبَ فِيهِم الفَقرُ فَيَصِحُّ لِلأَغنِيَاءِ وَالفُقَرَاءِ مِنهُم إِن كَانُوا يُحصَونَ وَإِلَّا فَلِفُقَرَائِهِم فَقَط وَمَتَى ذَكَرَ مَصرِفًا يَستَوِى فِيهِ الأَغنِيَاءُ وَالفُقَرَاءُ فَإِن كَانُوا يُحصَونَ صَحَّ بِاعتِبَارِ أَعيَانِهِم وَإِلَّا بَطَلَ وَرُوِىَ عَن مُحَمَّدٍ أَنَّ مَا لَا يُحصَى عَشرَةٌ وَعَن أَبِى يُوسُفَ مِائَةٌ وَهُوَ المَأخُوذُ بِهِ عِندَ البَعضِ وَقِيلَ أَربَعُونَ وَقِيلَ ثَمَانُونَ وَالفَتوَى أَنَّهُ مُفَوَّضٌ إِلَى رَأىِ الحَاكِمِ. إِسعَافٌ وَبَحرٌ.

(الشامية ۴/۳۶۵،ط: سعيد)

وَقَالَ العَلَّامَةُ ابنُ نُجَيمٍ رحمه الله تعالىٰ : ثُمَّ قَالَ: مَتىٰ ذَكَرَ مَوضِعَ الحَاجَةِ عَلٰى وَجهٍ يَّتَأَبَّدُ يَكفِيهِ عَن ذِكرِ الصَّدَقَةِ وَكَذَا عَلٰى أَبنَاءِ السَّبِيلِ أَوِ الزَّمنٰى وَيَكُونُ لِلفُقَرَاءِ مِنهُم. وَفِى الخُلَاصَةِ وَالبَزَّازِيَّةِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا وَقَفَ مَالًا لِبِنَاءِ القَنَاطِرِ أَو لِإِصلَاحِ الطَّرِيقِ أَو لِحَفرِ

الْقُبُورِ أَوْ لِاتِّخَاذِ السِّقَايَاتِ أَوْ لِشِرَاءِ الْأَكْفَانِ لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ لَا يَجُوزُ بِخِلَافِ الْوَقْفِ لِلْمَسَاجِدِ لِجَرَيَانِ الْعَادَةِ بِالثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ وَقْفٌ عَلَى فُقَرَاءِ مَكَّةَ أَوْ فُقَرَاءِ قَرْيَةٍ مَعْرُوفَةٍ إِنْ كَانُوا لَا يُحْصَونَ يَجُوزُ فِي الْحَيَاةِ وَبَعْدَ الْمَمَاتِ لِأَنَّهُ مُؤَبَّدٌ وَإِنْ كَانُوا لَا يُحْصَونَ يَجُوزُ بَعْدَ الْمَوْتِ لِأَنَّهُ وَصِيَّةٌ وَالْوَصِيَّةُ لِقَوْمٍ يُحْصَونَ تَجُوزُ حَتَّى إِذَا انْقَرَضُوا صَارَ مِيرَاثًا مِنْهُمْ وَإِنْ كَانَ فِي الْحَيَاةِ لَا يَجُوزُ.

(البحر الرائق ۵/ ۳۳۲، ط: مکتبہ رشیدیہ)

وَ قَالَ الإِمَامُ ابنُ مَازَةَ الْبُخَارِيُّ رحمه الله تعالى: فِي فَتَاوٰى أَبِي اللَّيْثِ: إِذَا وَقَفَ دَارَهُ عَلٰى فُقَرَاءِ مَكَّةَ أَوْ عَلٰى فُقَرَاءِ قَرْيَةٍ إِنْ كَانَ الْوَقْفُ فِي حَيَاتِهِ أَوْ صِحَّتِهِ وَالْفُقَرَاءُ يُحْصَونَ لَا يَجُوزُ هٰذَا الْوَقْفُ؛ لِأَنَّ الْوَقْفَ لَا يَجُوزُ إِلَّا مُؤَبَّداً وَهٰذَا لَمْ يَقَعْ مُؤَبَّداً لِجَوَازِ أَنَّهُمْ يَمُوتُونَ فَيَنْقَطِعَ الْوَقْفُ وَإِنْ كَانَ الْفُقَرَاءُ لَا يُحْصَونَ جَازَ الْوَقْفُ؛ لِأَنَّهُ وَقْفٌ مُؤَبَّداً وَإِنْ كَانَ الْوَقْفُ بَعْدَ مَوْتِهِ يَجُوزُ سَوَاءً كَانُوا يُحْصَونَ أَوْ لَا يُحْصَونَ أَمَّا إِذَا كَانُوا لَا يُحْصَونَ لِأَنَّهُ وَقَعَ مُؤَبَّداً وَأَمَّا إِذَا كَانُوا يُحْصَونَ فَلِأَنَّهُ إِنْ تَعَذَّرَ تَجْوِيزُهُ وَقْفًا امكَنَ تَجْوِيزُهُ وَصِيَّةً وَالْوَصِيَّةُ لِقَوْمٍ يُحْصَونَ تَجُوزُ حَتّٰى إِذَا انْقَرَضُوا صَارَ مِيرَاثًا عَنْهُمْ.

(المحیط البرہانی، ۸/ ۴۹۷ تا ۴۹۸، ط: ادارۃ القرآن)

لہٰذا اس پر ڈاکٹر صاحب کی جانب سے یہ تفریع کہ ”حضراتِ شافعیہ کی راجح روایت کے مطابق صرف اغنیاء پر وقف درست ہے کیونکہ یہ اگرچہ جہتِ قربت نہیں لیکن جہتِ معصیت بھی نہیں اوران میں مالک بننے کی صلاحیت بھی ہے“......تسامح سے خالی نہیں، کیونکہ اس عبارت سے مطلق اغنیاء پر وقف کا درست ہونا ثابت نہیں ہوتا صرف پہلی صورت کا حکم ثابت ہوتا ہے لہٰذا ان کے اس تسامح سے تکافل کے اغنیاء (جو دوسری صورت میں داخل ہیں) کے لیے وقف کی صحت پر استدلال کسی کے لیے درست نہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کی پوری عبارت اور ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ اور تسامح :

وَ إِن لَّم یَظهَر قَصدُ القُربَةِ کَالوَقفِ عَلَی الاَغنِیَاءِ فَوَجهَانِ بِنَاءً عَلٰی أَنَّ المَرعِیَّ بِالوَقفِ عَلَی المَوصُوفِینَ جِهَةُ القُربَةِ أَمِ التَّملِیکُ فَحَکَی الاِمَامُ عَنِ المُعَظَّمِ: اَنَّهُ القُربَةُ ...... وَعَنِ القَفَّالِ أَنَّهُ قَالَ: اَلتَّملِیکُ ،کَالوَصِیَّةِ وَ کَالوَقفِ عَلَی المُعَیَّنِ ...... فَإِن قُلنَا بِالاَوَّلِ لَم یَصِحَّ الوَقفُ عَلَی الاَغنِیَاءِ وَالیَهُودِ وَالنَّصَارٰی وَالفُسَّاقِ وَالاَصَحُّ الجَمِیعُ ...... وَ الاَشبَهُ بِکَلَامِ الاَکثَرِینَ تَرجِیحُ کَونِهٖ تَملِیکًا وَتَصحِیحُ الوَقفِ عَلٰی هٰؤُلَاءِ ...... لٰکِنَّ الأَحسَنَ تَوَسُّطٌ لِبَعضِ المُتَأَخِّرِینَ وَهُوَ تَصحِیحُ الوَقفِ عَلَی الاَغنِیَاءِ وَ إِبطَالُهُ عَلَی الیَهُودِ وَالنَّصَارٰی وَقُطَّاعِ الطَّرِیقِ وَسَائِرِ الفُسَّاقِ لِتَضَمُّنِهِ الاِعَانَةَ عَلَی المَعصِیَةِ.(روضة الطالبین و عمدة المفتین ۵/۳۲۰،ط:مکتبہ اسلامی بیروت)

ترجمہ : اگر وقف میں قربت کا قصد ظاہر نہیں ہے جیسے اغنیاء پر وقف تو اس میں دو رائے اس بنیاد پر ہو سکتی ہیں کہ معین لوگوں پر وقف کرنے کی صورت میں قربت کے پہلو کی رعایت رکھی جائے گی یا تملیک کی؟ امام سے ایک روایت یہ ہے کہ قربت کے پہلو کی رعایت رکھی جائے گی قفال سے مروی ہے کہ تملیک کی رعایت رکھی جائے گی جیسے معین لوگوں کے لئے وصیت کرنے کی صورت میں تملیک کا لحاظ رکھا جاتا ہے، اگر ہم پہلے قول کو لیں تو اغنیاء یہود و نصاری اور فساق پر وقف جائز نہیں ہونا چاہیے کیونکہ یہاں قربت نہیں پائی جا رہی، اکثر شوافع نے تملیک کا لحاظ رکھنے کو ترجیح دی ہے اور ان سب

پر وقف کو جائز قرار دیا ہے لیکن سب سے بہترین بات وہ ہے جو بعض متأخرین کا قول متوسط ہے کہ اغنیاء پر وقف تو جائز ہو اور یہود و نصاری ڈاکوؤں اور دیگر فاسق لوگوں پر وقف درست نہ ہو کیونکہ اس میں گناہ میں تعاون لازم آتا ہے۔(اسلام کا نظام اوقاف: ۳۴۵،۳۴۶)

دیکھیے! اس عبارت میں خود ڈاکٹر صاحب نے اغنیاء پر وقف میں دو رائے اور صورتیں تحریر فرمائی ہیں:

(۱) اغنیاء معیّن ہوں اور رعایت جہتِ قربت کی رکھی گئی ہو۔

(۲) اغنیاء معیّن ہوں اور رعایت جہتِ تملیک کی رکھی گئی ہو۔

پہلی رائے اور صورت میں وقف نہ غنی کے لیے درست ہے نہ یہود و نصاریٰ اور فساق کے کے لیے درست ہے۔

دوسری رائے اور صورت میں اکثر شوافع کے نزدیک سب (اغنیاء، یہود و نصاریٰ اور فساق وغیرہ) کے لیے درست ہے اور بعض متاخرین کے قول کے مطابق صرف اغنیاء کے لیے جائز ہے اور یہود و نصاریٰ وغیرہ کے لیے درست نہیں۔

دیکھیے! ڈاکٹر صاحب کے ترجمہ کے مطابق یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ اغنیاء معیّن لوگ ہوں جس سے معلوم ہوا کہ اس عبارت میں ان اغنیاء پر وقف کا حکم مذکور ہے جن کی تعداد محدود اور معیّن ہے اور جہاں اغنیاء کی تعداد غیر محدود اور غیر معیّن ہو اِس عبارت میں اس کا حکم نہیں ہے اس لیے اس عبارت میں جو حکم ہے اس کو عام کرنا اور اغنیاء محدود ہوں یا غیر محدود سب کو حکم میں شامل کرنا تسامح ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ

محدود اور معیّن اغنیاء کی صورت میں جواز کا مدار بھی تملیک ہے جس پر تملیک اور وصیت کے الفاظ صراحۃً دلالت کر رہے ہیں لہٰذا اس کو وقف کا حکم دینا بھی تسامح ہے۔

وجہ نمبر ۲ کا حاصل : اس وجہ کے پیشِ نظر جب وقف ہی درست نہ ہوا تو شخص قانونی بھی نہ رہا اور جب شخص قانونی نہ رہا تو چندہ، چندہ دہندگان کی ملکیت میں بدستور باقی رہے گا، اگر وہ زندہ ہیں تو ان کو لوٹایا جائے ورنہ ان کے ورثاء کو، نیز ان رقوم کی زکوٰۃ بھی ان پر واجب ہوگی اور تکافل والوں کے لیے استعمال حرام ہوگا۔

وجہ نمبر ۳ : پہلے اغنیاء اور پھر فقراء پر وقف کے جواز کی شرط کا نہ ہونا :

اگر کوئی کہے کہ تکافل میں پہلے اغنیاء اور پھر فقراء پر وقف ہوتا ہے اور یہ جائز ہے، تو یاد رہے کہ اس کا جواز اس شرط سے ہے کہ اغنیاء محصون اور محدود ہوں، جبکہ تکافل میں اغنیاء محصون اور محدود نہیں ہوتے، کما لا یخفی۔

لَا يَجُوزُ الوَقفُ عَلَى الأغنِيَاءِ وَحدَهُم وَ لَو وَقَفَ عَلَى الاَغنِيَاءِ وَهُم يُحصَونَ ثُمَّ بَعدَهُم عَلَى الفُقَرَاءِ يَجُوزُ وُ يَكُونُ الحَقُّ لِلاَغنِيَاءِ ثُمَّ لِلفُقَرَاءِ كَذَا فِي مُحِيطِ السَّرَخسِي. (الهندية ۲/ ۳۶۹، ط: رشيدية)

قَالَ العَلَّامَةُ المَوصِلِيُّ رحمه الله تعالىٰ : وَلَا يَجُوزُ الوَقفُ عَلَى الأَغنِيَاءِ وَحدَهُم لِأَنَّهُ لَيسَ بِقُربَةٍ وَلَا يَستَجلِبُ الثَّوَابَ وَصَارَ كَالصَّدَقَةِ وَلَو وَقَفَ عَلَى الأَغنِيَاءِ وَهُم يُحصَونَ ثُمَّ مَن بَعدَهُم عَلَى الفُقَرَاءِ جَازَ وَيَكُونُ كَمَا شَرَطَ لِأَنَّهُ قُربَةٌ فِي الجُملَةِ بِأَن انقَرَضَ الأَغنِيَاءُ. (الاختيار لتعليل المختار ۳/ ۵۱، ط: دار الكتب العلمية)

ڈاکٹر اعظمی صاحب کا تسامح : یہاں بھی ڈاکٹر صاحب نے

اغنیاء کو عام رکھ کر جواز کے حکم کو اغنیاء کی دونوں قسموں خواہ معین ومحدود ہوں یا نہ ہوں، کو شامل کیا ہے، حالانکہ یہاں بھی یہ حکم صرف قسمِ اول یعنی محصون ہی کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ اوپر ہندیہ میں محیطِ سرخسی کے حوالے سے اس تخصیص کی تصریح موجود ہے۔

ڈاکٹر صاحب عنوان ''ابتداءً اغنیاء پر وقف ہو اور انتہاءً فقراء پر اس کا حکم'' کے تحت لکھتے ہیں:

اغنیاء پر وقف کے سلسلے میں یہ دو رائے اس وقت ہیں جب صرف اغنیاء پر وقف کیا جائے لیکن اگر ابتداءً اغنیاء پر وقف کیا جائے اور انتہاءً فقراء پر وقف ہو تو یہ بالاتفاق سب کے نزدیک جائز ہے کیونکہ جو حضرات جہتِ قربت کی شرط لگاتے ہیں وہ انتہاءً ہی لگاتے ہیں کہ وقف کی انتہاء ایسے مصرف اور جہت پر ہو جو قربت ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ ابتداءً بھی اس کا مصرف جہتِ قربت ہو بلکہ ابتداءً اس کے مصرف کا معصیت نہ ہونا کافی ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

وَ فِی الـمُحِیطِ لَا یَجُوزُ الوَقفُ عَلَی الاَغنِیَاءِ وَحدَهُم وَ لَو شَرَطَ بَعدَهُم لِلفُقَرَاءِ جَازَ.

محیط میں تنہا صرف مالداروں پر وقف کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان کے بعد فقراء کے لیے وقف کی شرط لگائی ہو تو پھر یہ وقف جائز ہے۔

(اسلام کا نظامِ اوقاف ۳۴۶، ۳۴۷)

تسامح: یہاں البحر کی عبارت جو محیط سے نقل کی گئی ہے اس نقل میں تسامح ہوا ہے، محیط کی صحیح اور پوری عبارت وہ ہے جو ہندیہ کے حوالے سے اوپر منقول ہے اور

''الاختیار'' میں بھی یہی مذکور ہے، نیز وجہ نمبر۲ کے ضمن میں محیط برہانی کے حوالے سے مبسوط میں بیان کردہ ایک قاعدہ کی جو وضاحت کی گئی ہے، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اغنیاء متعین اور محدود نہیں تو اغنیاء کے حق میں وقف درست نہیں۔ نیز ''وَلَو شَرَطَ بعدَ هُم لِلفُقَرَاءِ میں لفظ '' بَعدَ هُم'' بھی اس طرف مشیر ہے کہ اس عبارت میں ''اَلاَغنِیَاء'' کا الف لام عہدِ خارجی کے لیے ہے کہ وہ محدود اور متعین ہوں ورنہ غیر محدود اور غیر متعین کی صورت میں ''بَعدَهُم'' کا لفظ صحیح نہ ہوگا کیونکہ وہ غیر محدود اور غیر متعین اغنیاء نہ کبھی ختم ہوں گے نہ فقراء کی باری آئے گی۔

وجہ نمبر ۳ کا حاصل : اس وجہ کا حاصل بھی یہی ہے کہ وقف ابتداء ہی سے صحیح اور درست نہیں لہٰذا جب وقف ہی صحیح نہ ہوا تو شخص قانونی بھی نہ رہا، اور جب شخص قانونی نہ رہا تو چندہ، چندہ دہندگان کی ملکیت میں بدستور باقی رہے گا، اگر وہ زندہ ہیں تو ان کو لوٹایا جائے ورنہ ان کے ورثاء کو، نیز ان رقوم کی زکوٰۃ بھی ان پر واجب ہوگی اور تکافل والوں کے لیے استعمال ناجائز اور حرام ہوگا۔

وجہ نمبر ٤ : متصدقین یا متضررین (اغنیاء اور فقراء دونوں) کو ابتداء سے موقوف علیهم مان کر ان کے حکم میں غلطی کرنا :

حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ ضابطہ اور قانون بیان فرمایا ہے کہ جہاں واقف وقف کا مصرِف اور موقوف علیہم وصفِ کلی یعنی وصفِ عام کے ساتھ بیان کرے ......اس کی کل چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: وصفِ کلی حقیقۃً ومجازاً وعرفاً ہر اعتبار سے صرف اغنیاء کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے واقف نے کہا کہ یہ وقف صاحبِ نصاب لوگوں کے لیے ہے یا یہ کہا کہ اس محلّہ کے اغنیاء کے لیے وقف ہے۔

حکم: موقوف علیہم محدود ہوں گے یا غیر محدود؟

اگر موقوف علیہم اغنیاء......محدود ہیں تو یہ وقف وصیت کے معنی میں ہے، واقف کی موت کے بعد شےءموقوف اُن پر تملیکاً تقسیم ہوگی۔

اگر موقوف علیہم اغنیاء......غیر محدود ہیں تو یہ وقف درست نہیں، وقفاً بھی......اس لیے کہ یہ جہتِ قربت نہیں......اور وصیۃً بھی......اس لیے کہ غیر محدود ہونے کی وجہ سے تملیکِ مجہول ہے جو کہ باطل ہے۔

دوسری صورت: وصفِ کلی صرف فقراء کے ساتھ خاص ہوگا حقیقۃً وعرفاً ومجازاً، جیسے واقف نے کہا کہ اس گاؤں کے فقراء ومساکین پر وقف ہے۔

حکم: چاہے فقراء محدود ہوں یا غیر محدود، وقف درست ہے۔

محدود ہونے کی صورت میں اگر چہ بعض کا قول یہ ہے کہ یہ وصیت ہے لیکن راجح قول یہ ہے کہ فقراء محدود ہوں پھر بھی وقف درست ہے اور محدود فقراء کے ختم ہو جانے کے بعد دوسرے فقراء اس وقف کے مستحق ہوں گے اور ان پر متولی وقف اپنی صوابدید پر خرچ کرے گا۔

تیسری صورت: وصفِ کلی اغنیاء اور فقراء دونوں کو شامل ہوگا حقیقۃً بھی، عرفاً بھی، جیسے واقف نے کہا کہ حجاج پر وقف ہے یا مسافروں پر وقف ہے یا بیماروں پر وقف ہے۔

حکم: موقوف علیہم محدود ہوں گے یا غیر محدود؟

اگر موقوف علیہم محدود ہیں تو یہ وقف وصیت کے معنی میں درست ہے، واقف کی موت کے بعد شۓ موقوف اُن پر تملیکاً تقسیم ہوگی۔

اگر موقوف علیہم غیر محدود ہیں تو نہ یہ وقفاً درست ہے......اس لیے کہ جہتِ قربت نہیں......نہ وصیۃً درست ہے......اس لیے کہ تملیکِ مجہول ہے۔

چوتھی صورت: وصفِ کلی حقیقی معنی کے اعتبار سے غنی اور فقیر دونوں کو شامل ہوگا البتہ عرفاً ومجازاً فقراء کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے واقف نے کہا کہ اس بستی کے یتیموں پر وقف ہے۔

حکم: موقوف علیہم محدود ہوں گے یا غیر محدود؟

اگر موقوف علیہم محدود ہیں تو لفظ کا حقیقی معنی لیا جائے گا اور وقف بمعنی وصیت درست ہوگا اور واقف کی موت کے بعد شۓ موقوف اُن پر تملیکاً تقسیم ہوگی۔

اگر موقوف علیہم غیر محدود ہیں تو یہ وقف عرفی معنی کے اعتبار سے درست ہوگا اور صرف فقراء اس وقف کے مستحق ہوں گے۔

تکافل میں "متصدقین"......"متضررین" ایسے الفاظ ہیں جو حقیقۃً وعرفاً اغنیاء و فقراء دونوں کو شامل ہیں لہٰذا اب اگر یہ متصدقین ومتضررین محدود ومتعین افراد ہوں گے تو یہ وقف ان کے لیے وصیت ہے جو ان واقفین کی وفات کے بعد ان پر تملیکاً تقسیم کیا جائے گا۔

اگر غیر محدود ہیں تو سرے سے یہ وقف ہی صحیح نہیں، بلکہ باطل ہے، جیسا کہ صورت

نمبر۳ میں گزرا، لہٰذا نہ ان پر تملیکاً خرچ کیا جاسکے گا اور نہ ہی وقفاً۔ جبکہ تکافل کے منتظمین اس شرعی حکم کے خلاف اپنی رقوم کو وقف سمجھ کر وقف حوض کو شخص قانونی بنا رہے ہیں۔ جب وقف ہی درست نہ ہوا، تو شخص قانونی خود بخود ختم ہوا، اور اس کے ختم ہونے سے لازم آیا کہ چندہ دینے والوں کا چندہ ان کی ملکیت سے خارج نہ ہوا، کیونکہ چندہ کا کسی کی مِلک سے خروج اور نکلنے کے لیے ضروری ہے کہ دوسرے کی مِلک میں چلا جائے، اور یہاں وہ دوسرا تو شخص قانونی ہے، جب وہ نہ رہا تو نہ تملیک رہی اور نہ تملک، لہٰذا آج تک جن لوگوں سے چندہ لے چکے ہیں ان سب کو واپس کرنا تکافل کے منتظمین کے ذمہ شرعاً لازم ہے، اور اس چندہ کا استعمال حرام ہے۔ اگر کوئی مرگیا تو ان کے ورثاء کو یہ رقم دینا ضروری ہے اور آج تک جو زکوٰۃ ادا نہیں کی ہے ان کے ذمہ اب زکوٰۃ کا ادا کرنا بھی لازم ہے۔

اگر کوئی کہے کہ متضررین کا لفظ اگرچہ حقیقۃً غنی اور فقیر دونوں کو شامل ہے، لیکن عرفاً اور استعمالاً فقراء کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا صورت نمبر۴ کی تفصیل کے مطابق یہ وقف صحیح ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ ضابطہ بھی لکھا ہے کہ جس لفظ کے حقیقی معنی میں اشتراک ہو، اور عرفی میں نہ ہو، تو ایسی صورت میں اگر اغنیاء اور فقراء کی تعداد محصون (محدود و متعین) ہے، تو حقیقی معنی جس میں اشتراک ہے، کا لحاظ کرتے ہوئے یہ وقف وصیت کے معنی میں ہوگا اور واقف کی موت کے بعد تفصیلِ بالا کے مطابق ان متعین افراد پر تملیکاً تقسیم ہوگا اگر محصون، محدود و متعین نہیں تو پھر عرفی

معنی کے لحاظ سے یہ وقف صحیح ہوگا اور موقوف علیہم صرف فقراء ہوں گے لہٰذا وقف کا سارا غلہ اور آمدنی ان فقراء پر خرچ ہوگا، اغنیاء پر خرچ کرنا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ صورت نمبر ۴ میں گزرا۔

لہٰذا تکافل میں اگر متضررین کو معترض کی تفصیل کے مطابق تسلیم بھی کرلیا جائے تو بھی یہ وقف غیر محدود و غیر متعین ہونے کی صورت میں صرف متضررین فقراء کے لیے ہوگا نہ کہ اغنیاء کے لیے، جبکہ تکافل کے اکثر بلکہ کل متضررین اغنیاء ہی ہوتے ہیں جن کے لیے وقف ہی صحیح نہیں۔

قال العلامة السرخسی رحمه الله تعالیٰ : والحاصل أنه متی ذکر مصرفا فیه تنصیص علی الفقر والحاجة فهو صحیح سواء کانوا یحصون أولا یحصون لأن المطلوب وجه الله تعالی ومتی ذکر مصرفا یستوی فیه الأغنیاء والفقراء فإن کانوا یحصون فذلک صحیح لهم باعتبار أعیانهم وإن کانوا لا یحصون فهو باطل إلا أن یکون فی لفظه ما یدل علی الحاجة استعمالا بین الناس لا باعتبار حقیقة اللفظ کالیتامی فحینئذ إن کانوا یحصون فالفقراء والأغنیاء فیه سواء وإن کانوا لا یحصون فالوقف صحیح وتصرف إلی فقرائهم دون أغنیائهم لأن الاستعمال بمنزلة الحقیقة فی جواز تصحیح الکلام باعتباره وتمام بیان هذه الفصول فی کتاب الوصایا. (المبسوط ۱۲/۳۷، ط: دار احیاء التراث العربی)

و قال الامام برهان الدین ابن مازه البخاری رحمه الله: الحاصل فی جنس هذه المسائل أنه متی ذکر مصرفاً فیه تنصیص علی الفقروالحاجة فالوقف صحیح سواء کانوا یحصون أو لا یحصون (قوله سواء کانوا یحصون أو لا یحصون) یشیر إلی أن التأبید لیس

بشرط وقد ذكرنا قبل هذا بخلافه، ومتى ذكر مصرفايستوى فيه الغنى والفقير، يعنى ذكراسما يتناول الغنى والفقير، فإن كانوا يحصون فذلك صحيح باعتبار أعيانهم، يريد به أنه يصح بطريق التمليك منهم، وإن كانوا لا يحصون، فهو باطل؛ لأنه لا يمكن تصحيحه وقفاً، لأنه لا يكون قصده الصدقة إذا كان يستوى فيه الغنى والفقير، فلو صح صح بطريق التمليك و هم مجهولون؛ و التمليك من المجهول باطل، قال: إلا أن يكون فى لفظه ما يدل على الحاجة فيما بين الناس لا باعتبار حقيقة اللفظ كاليتامى فحينئذ إن كانوا يحصون فالأغنياء والفقراء فيهم سواء وإن كانوا لا يحصون فالوقف صحيح ويصرف إلى فقرائهم دون أغنيائهم؛ لأن الاستعمال بمنزلة الحقيقة فى جواز تصحيح الكلام باعتباره.

(المحيط البرهانى ۸/۹۹م،ط:ادارة القرآن)

و قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ :مطلب متى ذكر للوقف مصرفا لا بد أن يكون فيهم تنصيص على الحاجة .

(قوله : إن يحصون جاز) هذا الشرط مبنى على ما ذكره شمس الأئمة من الضابط وهو أنه إذا ذكر للوقف مصرفا لا بد أن يكون فيهم تنصيص على الحاجة حقيقة كالفقراء أو استعمالا بين الناس كاليتامى والزمْنى ؛ لأن الغالب فيهم الفقر فيصح للأغنياء والفقراء منهم إن كانوا يحصون وإلا فلفقرائهم فقط، ومتى ذكر مصرفا يستوى فيه الأغنياء والفقراء فإن كانوا يحصون صح باعتبار أعيانهم وإلا بطل.

وروى عن محمد رحمه الله تعالىٰ أن ما لا يحصى عشرة وعن أبى يوسف مائة وهو المأخوذ به عند البعض وقيل أربعون وقيل ثمانون والفتوى أنه مفوض إلى رأى الحاكم إسعاف وبحر.

(الشامية ۳۶۵/۴،ط:ايچ ايم سعيد)

و قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالیٰ : ثم قال: متى ذكر موضع الحاجة على وجه يتأبد يكفيه عن ذكر الصدقة وكذا على أبناء السبيل أو الزَمْنیٰ ويكون للفقراء منهم. وفي الخلاصة والبزازية قال أبو حنيفة: إذا وقف مالا لبناء القناطر أو لاصلاح الطريق أو لحفر القبور أو لا تخاذ السِقَايات أو لشراء الاكفان لفقراء المسلمين لا يجوز بخلاف الوقف للمساجد لجريان العادة بالثانى دون الاول.

وقف على فقراء مكة أو فقراء قرية معروفة إن كانوا لا يحصون يجوز في الحياة وبعد الممات لانه مؤبد وإن كانوا يحصون يجوز بعد الموت لانه وصية والوصية لقوم يحصون تجوز حتى إذا انقرضوا صار ميراثا منهم وإن كان في الحياة لا يجوز.

(البحر الرائق ۳۳۲/۵، ط:مكتبه رشيديه)

و قال الامام برهان الدين ابن مازه البخارى رحمه الله تعالیٰ : في فتاوى أبي الليث: إذا وقف داره على فقراء مكة أو على فقراء قرية إن كان الوقف في حيا ته أو صحته والفقراء يحصون لا يجوز هذا الوقف؛ لأن الوقف لا يجوز إلا مؤبداً وهذا لم يقع مؤبداً لجواز أنهم يموتون فينقطع الوقف وإن كان الفقراء لا يحصون جاز الوقف؛ لأنه وَقَفَ مؤبداً وإن كان الوقف بعد موته يجوز سواء كانوا يحصون أو لا يحصون أما إذا كانوا لا يحصون لأنه وقع موبداً وأما إذا كانوا يحصون فلأنه إن تعذر تجويزه وقفا امكن تجويزه وصيةً والوصية لقوم يحصون تجوز حتى إذا انقرضوا صار ميراثا عنهم.

(المحيط البرهانی، ۴۹۷/۸ تا ۴۹۸، ط:ادارة القرآن)

اشکال : مبسوطِ سرخسی کے ضابطہ اور بحر و محیط برہانی کے ان دو جزئیات میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے کیونکہ قاعدہ میں فقراء محصون ہوں یا محصون نہ ہوں ہر دو

صورت میں وقف کو صحیح کہا گیا ہے، جبکہ ان دو جزئیات میں محصون کی صورت میں وقف کو درست نہیں کہا، بلکہ اس کو وصیت کے معنی میں لیا ہے۔ اس کا جواب کیا ہے؟

جواب : (۱) وقف میں تابید کی شرط میں اختلاف ہے حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صحتِ وقف کے لیے شرط نہیں جبکہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرط ہے، اس اختلاف کے پیشِ نظر جواب یہ ہے کہ مبسوط کا قاعدہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر مبنی ہے اور یہ جزئیات امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر مبنی ہیں۔

(۲) بعض نے فرمایا ہے کہ تابید دونوں اماموں کے نزدیک صحتِ وقف کے لیے شرط ہے، اختلاف اس میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک لفظِ وقف سے خود بخود تابید ثابت ہو جاتی ہے اس کے لیے جدا اور مستقل الفاظ کی ضرورت نہیں جبکہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب تک ایسے الفاظ نہ کہے جائیں جو صراحۃً تابید پر دلالت کرتے ہوں، لفظِ وقف سے تابید ثابت نہیں ہوگی۔ اس تفصیل کے پیشِ نظر جواب یہ ہے کہ مبسوط کا ضابطہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر مبنی ہے اور اس میں تابید لفظِ وقف سے ثابت ہے اور یہ دو جزئیات امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر مبنی ہیں کیونکہ ان میں تابید پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہیں ہے۔

قال الامام برهان الدين ابن مازه البخاری رحمه الله تعالیٰ :
و كذلك التأبيد شرط عند محمد رحمه الله تعالیٰ حتى لو وقف على جهة يتوهم انقطاعها بأن وقف على أولاده، وأولاد أولاده ولم يجعل آخره للفقراء لا يصح الوقف عند محمد رحمه الله تعالى

وعلى قول أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ التأبید لیس بشرط حتى إن فی هذه المسألة یصح الوقف عنده وإذا ماتوا وانقرضوا یعود إلى ملکه إن کان حیاً وإلى ملک ورثته إن کان میتاً والخلاف على هذا الوجه مذکور فی شرح الطحاوی وفی شرح شمس الأئمة السرخسی رحمهما الله وقد ذکر محمد رحمه الله تعالیٰ فی آخر کتاب الوقف: أن الوقف المؤقت باطل ولم یذکر فیه خلافاً فیحمل ذلک على أنه قول محمد رحمه الله تعالیٰ : وإن کان على الوفاق فهو إحدى الروایتین عن أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ فقد روى الحسن بن ابی مالک عن أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ: أن الوقف المؤقت باطل.و بعض مشایخنارحمهم الله تعالیٰ قالوا: لا خلاف فی أن التأبید شرط صحة الوقف وإنما الخلاف فی تلک المسألة فی شیء آخر أن عند أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ: یثبت التأبید بنفس الوقف من غیر اقتران شیء آخر به وعند محمد رحمه الله تعالیٰ لا یثبت التأبید بنفس الوقف ما لم یجعل آخره للمساکین أو الفقراء ولما کان من مذهب أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ أن التأبید یثبت بنفس الوقف فإذا مات أولاده وانقرضوا تصرف الغلة إلى الفقراء.وهذا القائل یقول ما ذکر فی شرح الطحاوی وفی شرح شمس الأئمة السرخسی رحمه الله تعالیٰ : أنه إذا مات أولاده یعود إلى ملکه خطأ.(المحیط البرهانی ۲/۸ ۴۹،ط:ادارة القرآن)

و فی الهندیة : ومنها التأبید وهو شرط على قول الکل ولکن ذکره لیس بشرط عند أبی یوسف رحمه الله تعالى وهو الصحیح هکذا فی الکافی .(الفتاوى الهندیة ۱/۳۵٦،ط:رشیدیه)

تنبیہ (۱) : غیر محصون کی تعداد میں کئی اقوال ہیں: دس، چالیس، اسی، سو، لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ یہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے۔یعنی حاکم وقف کے حجم اور

حیثیت کو دیکھے گا، اور محصون کی اُس مقدار اور تعداد کو نافذ کرے گا جس کو دینے کے بعد فقراء کو ملنے کا ظنِ غالب ہو۔

حاصل یہ ہے کہ محصون کی وہ تعداد جائز ہے جس کے ساتھ فقراء کو ملنے کا عادۃً امکان ہو۔ اور وہ تعداد محصون سے خارج ہے جس کے بعد فقراء کو عادۃً ملنے کا امکان نہ رہے، یعنی محصون اس قدر ہوں کہ ان کے ہوتے ہوئے فقراء کو ملنے کا امکان ہو، یا ان کے ختم ہونے پر عادۃً فقراء کو ملے۔ اور ایسی صورت جس میں عادۃً ان محصون کا خاتمہ ممکن ہی نہ ہو کہ فقراء کو مل سکے تو اس کو محصون نہیں کہا جائے گا۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ : و روى عن محمد ان ما لايحصى عشرة، وعن ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ مائة و هو المأخوذ به عند البعض، و قيل أربعون، و قيل ثمانون، و الفتوى أنه مفوض الى رأى الحاكم اسعاف و بحر. (الشامية ٦/٥٦٠، ط: رشيدية)

تنبیہ (۲): محصون (محدود و متعین) کی تفصیل بالا کے پیشِ نظر معلوم ہوا کہ تکافل میں اغنیاء محصون نہیں ہیں۔ کیونکہ **اولاً**: ان کی تعداد اس گنتی سے زیادہ ہے۔ **ثانیاً**: تکافل کمپنی کا اعلان بلکہ پُر زور دعوت ہے کہ جتنے اغنیاء بھی تکافل کی پالیسی لے کر موقوف علیہم میں داخل ہونا چاہیں داخل ہو جائیں۔

وجہ نمبر ٤ کا حاصل: اس وجہ کا حاصل بھی یہی ہے کہ ابتدا سے یہ وقف ہی درست نہیں لہٰذا وقف فنڈ جو شخص قانونی ہے نہ رہا اور چندہ، چندہ دہندگان کی ملک میں باقی رہا پس تکافل والوں پر واجب ہے کہ ان سب کو چندہ کے نام سے دی ہوئی رقم کو واپس کریں، اگر وہ زندہ نہیں تو ان کے ورثاء کو واپس کریں، تکافل والوں کے لیے

اس چندہ کی رقوم میں سے کھانا اور استعمال کرنا ناجائز اور حرام ہے۔

وجہ نمبر ۵: قاعدہ ''اَلعِبرَۃُ فِی العُقُودِ لِلمَعَانِی'' کی مخالفت:

فقہ کے قاعدہ ''اَلعِبرَۃُ فِی العُقُودِ لِلمَعَانِی'' کے پیشِ نظر تکافل میں جو چندہ دیا جاتا ہے وہ صرف الفاظ کی حد تک ہے، باقی معناً یہ عقدِ معاوضہ ہے، لہٰذا بیمہ اور انشورنس کی طرح یہ بھی سود، قمار اور غرر کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔

قاعدہ فقہیہ کہ ''معاملات میں معانی کا اعتبار ہے'' کی تفصیل:

اس کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ آپس کے معاملات میں جہاں الفاظ اور حقیقت میں اختلاف ہوگا وہاں حقیقت کے مطابق حکم ہوگا۔

اس قاعدے پر متفرع ہونے والی چند امثلہ درج ذیل ہیں:

(۱) **ہبہ بشرط العوض:** کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا میں آپ کو اپنی گاڑی ہبہ کر رہا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ آپ بدلے میں اپنا گھر مجھے تحفے میں دے دو۔

اب دونوں طرف سے الفاظ ہبہ اور تحفہ کے ہیں لیکن حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالی کی تصریح کے مطابق یہ ابتداء میں ہبہ ہے لیکن انتہاء میں دراصل ''بیع'' ہے، اس لیے ان حضرات نے اس پر بیع کے تمام احکام جاری فرمائے ہیں۔

(۲) **کفالہ اور حوالہ:** کہ بعض صورتوں میں الفاظ کفالہ کے ہوتے ہیں اور حقیقت حوالہ کی ہوتی ہے، اسی طرح بعض صورتوں میں الفاظ حوالہ کے ہوتے ہیں اور

حقیقت کفالہ کی ہوتی ہے۔ایسی صورت میں حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالی نے تصریح فرمائی ہے کہ یہ معاملہ الفاظ کے مطابق نہ ہوگا بلکہ حقیقت کے مطابق پہلی صورت میں حوالہ اور دوسری صورت میں کفالہ ہوگا اور بہر صورت حقیقت کے مطابق تمام احکام جاری ہوں گے۔

پہلی صورت کی مثال: جیسے کوئی شخص ''کفالہ'' میں ''اصیل'' کے بری الذمہ ہونے کی شرط لگادے تو یہ شرعاً ''حوالہ'' ہوگا، اگرچہ نام ''کفالہ'' کا استعمال کیا ہے۔

دوسری صورت کی مثال: جیسے کوئی شخص ''حوالہ'' میں اصیل سے بھی مطالبے کی شرط لگادے تو یہ ''کفالہ'' بن جائے گا۔

(۳) صلح بالمال کا معاملہ: مالی جھگڑوں میں بوقتِ صلح، الفاظ صلح کے استعمال ہوتے ہیں کہ فلاں حق کے مقابلے میں اتنی رقم پر میں نے صلح کرلی اور حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ حقیقت کے پیشِ نظر اسے بیع فرماتے ہیں، پھر اگر اس میں صحتِ بیع کی شرائط موجود ہیں تو اس صلح کو صحیح اور جائز قرار دیتے ہیں، اور اگر صحتِ بیع کی شرائط موجود نہیں تو اسے ناجائز اور باطل فرماتے ہیں۔ جیسے کسی نے کسی کی کتاب چوری کی، پھر صلح ایک ہزار پر ہوئی تو اس صلح کو جائز فرماتے ہیں، کیونکہ یہ بیع صحیح ہے، گویا اس نے کتاب ہزار میں بیچ دی، اور اگر کسی کا دوسرے پر پانچ ہزار قرض ہو اور اس کے بدلے چھ ہزار پر صلح کرلے تو بیع کی وجہ سے اس صلح کو ناجائز اور سود فرماتے ہیں۔

قَالَ العَلَّامَةُ الزَّيلَعِيُّ رحمه الله تعالىٰ : قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ فَإِن وَقَعَ عَن مَالٍ بِمَالٍ بِإِقرَارٍ اُعتُبِرَ بَيعًا ؛ لِأَنَّ مَعنى البَيعِ قَد وُجِدَ فِيهِ وَهُوَ مُبَادَلَةُ المَالِ بِالمَالِ عَن تَرَاضٍ فَتَجرِي فِيهِ أَحكَامُ البُيُوعِ وَهٰذَا ؛ لِأَنَّ

الأَصلَ فِى الصُّلحِ أَن يُحمَلَ عَلَى أَشبَهِ العُقُودِ لَهُ فَتَجرِى عَلَيهِ أَحكَامُهُ ؛ لِأَنَّ العِبرَةَ لِلمَعَانِى دُونَ الصُّور ؛ وَلِهَذَا جُعِلَتِ الهِبَةُ بِشَرطِ العِوَضِ بَيعًا وَالكَفَالَةُ بِشَرطِ بَرَائَةِ الأَصِيلِ حَوَالَةً وَالحَوَالَةُ بِشَرطِ أَن لَا يَبرَأَ الأَصِيلُ كَفَالَةً ثُمَّ إِذَا وَقَعَ عَن مَالٍ بِمَالٍ يُنظَر فَإِن وَقَعَ عَلَى خِلَافِ جِنسِ المُدَّعَى فَهُوَ بَيعٌ وَشِرَاءٌ كَمَا ذَكَرنَا هُنَا وَإِن وَقَعَ عَلَى جِنسِهِ فَإِن كَانَ بِأَقَلَّ مِن المُدَّعَى فَهُوَ حَطٌّ وَإِبرَاءٌ وَإِن كَانَ بِمِثلِهِ فَهُوَ قَبضٌ وَاستِيفَاءٌ وَإِن كَانَ بِأَكثَرَ مِنهُ فَهُوَ فَضلٌ وَرِبًا.

(تبيين الحقائق ۵/ ۱ ۳، ط: سعيد)

(۴) نکاح کا معاملہ بھی اسی طرح ہے۔ اگر کسی نے بوقتِ عقدِ نکاح لفظ تزویج اور نکاح کو چھوڑ کر بیع یا ہبہ کا لفظ استعمال کیا تو حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالی کی تصریح کے مطابق اس کو الفاظ کے مطابق بیع اور ہبہ نہیں کہا جائے گا بلکہ حقیقت اور معنی کے پیشِ نظر اس کو نکاح کہا جائے گا۔

(۵) اگر ترکہ میں کچھ دیون بھی ہوں اور ورثہ تقسیمِ ترکہ میں دیون بعض کو دے کر بقیہ میراث سے خارج کر دیں تو یہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ اگر چہ الفاظ میں یہ تقسیم ہے مگر حقیقت میں یہ بیع ہے گویا کہ تمام ورثہ کا جو لوگوں پر دیون کا حصہ ہے وہ ایک ہی وارث پر فروخت کر رہے ہیں اور یہ ''بیع الدین من غیر من علیہ الدین'' ہے جو نا جائز ہے۔

اسی طرح دیون کا وصول ہو جانے سے قبل آپس میں تقسیم کرنا بھی نا جائز اور مُفسدِ تقسیم ہے، کیونکہ تقسیم کا معنی ہے ''افراز'' یعنی شرکاء کے حصوں کو جدا جدا کرنا اور دین میں یہ ممکن نہیں کیوں کہ سارا کا سارا ہی ذمہ پر مجتمع ہوتا ہے۔

قَالَ العَلَّامَةُ ابنُ مَازَةَ البُخَارِیُّ رحمه الله تعالىٰ : وَإِذَا كَانَ بَعضُ التَّرِكَةِ دَينًا فَاقتَسَمُوهَا وَشَرَطُوا الدَّينَ فِى قِسمِ بَعضِهِم فَالقِسمَةُ

فَاسِدَةٌ؛ لِأَنَّهُم بَاعُوا الدَّينَ مِن غَيرِ مَن عَلَيهِ الدَّينُ وَكَذٰلِكَ إِذَا اقتَسَمُوا الدَّينَ فِيمَا بَينَهُم فَالقِسمَةُ فَاسِدَةٌ؛ لِأَنَّ القِسمَةَ لِلإِفرَازِ وَذٰلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ فِي الدَّينِ قَبلَ القَبضِ؛ لِأَنَّ قَبلَ القَبضِ الدَّينُ مُجتَمَعٌ فِي مَكَانٍ وَّاحِدٍ. (المحيط البرهانی ۱۱/۱۷۷، ط: ادارۃ القرآن)

(۶) جی پی فنڈ جس میں الفاظ ربا کے ہوتے ہیں لیکن حقیقت ربا کی نہیں ہوتی، اکابر علیہم الرحمہ نے اس کو ربا کے نام کی وجہ سے سود اور ناجائز نہیں فرمایا، بلکہ حقیقت کے پیشِ نظر اس کو ادارے کی طرف سے انعام، تبرع اور جائز فرمایا ہے۔ چنانچہ مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں:

> ''بنا بریں محکمہ، پراویڈنٹ فنڈ کی رقم پر جو زیادتی اپنی طرف سے دے رہا ہے اس پر شرعی اعتبار سے ربا کی تعریف صادق نہیں آتی خواہ محکمہ نے اس کو سود کا نام لے کر دیا ہو''۔ (جواہر الفقہ ۳/۲۷۷، ط: مکتبہ دار العلوم کراچی)

چونکہ تکافل اور پالیسی ہولڈر کے درمیان بھی ایک معاملہ ہوتا ہے جس کے الفاظ الگ ہیں اور حقیقت و معنی الگ، یعنی الفاظ میں دونوں جانب سے تبرع ہے البتہ ایک جانب سے تبرع کے لیے لفظ ''چندہ'' اور دوسری جانب سے تبرع کے لیے لفظ ''عطائے مستقل'' اور ''وقف کا موقوف علیہ پر خرچ کرنا'' استعمال کیا جاتا ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دونوں جدا جدا اور مستقل تبرعات ہیں، ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ مشروط نہیں ...... جبکہ حقیقت اور معنی میں یہ عقدِ معاوضہ اور بیع ہے ...... پالیسی ہولڈر ''مشتری اور خریدار'' ہے ...... تکافل کمپنی ''بائع اور بیچنے والی'' ہے ...... چندہ ''ثمن'' (قیمت) ہے جو اقساط کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے ...... وقف کا تلافیِ نقصان کی صورت میں ''عطائے مستقل'' کے نام سے کچھ دینے کی پالیسی ''مبیع'' (بیچی جانے والی چیز) ہے۔

لہٰذا قاعدہ فقہیہ ''معاملات میں معانی کا اعتبار ہے'' کے پیشِ نظر یہاں بھی حقیقت اور معنی کا اعتبار ہوگا اور یہ معاملہ عقدِ معاوضہ اور بحکمِ بیع ہو کر غرر، سود اور قمار کی وجہ سے ناجائز ہوگا۔...... جیسے خود مجوزین حضرات نے جانبین سے التزامِ تبرع کی صورت میں تبرع کے الفاظ کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ اس قاعدے کی وجہ سے اس معاملے کی حقیقت اور معنی کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو عقدِ معاوضہ اور بحکمِ بیع فرمایا ہے...... چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''اگرچہ یہ (التزامِ تبرع) فقہی تکییف ''ہبۃ الثواب'' کے مقابلہ میں اچھی ہے لیکن یہ اس وقت اچھی ہوتی جبکہ اس میں التزام ایک جانب سے ہوتا، لیکن یہاں تو التزام دونوں جانبوں سے ہے یعنی چندہ دہندگان کی طرف سے بھی التزام ہے اور پول کی طرف سے بھی التزام ہے، لہٰذا یہ صورت بھی نتیجے کے اعتبار سے ''ہبۃ الثواب'' ہی کی ہوئی جو بحکمِ بیع ہے، لہٰذا یہ تخریج (توجیہ) بھی شرعاً درست نہیں۔ (تکافل کی شرعی حیثیت، ص:۸۷)

تنبیہ: جانبین سے التزام کی صورت میں ہر التزام مستقل ہے، ایک کا التزام دوسرے کے التزام سے مشروط نہیں ہے، پھر بھی بقول مجوزین حضرات کے عقدِ معاوضہ میں داخل، بحکمِ بیع، ناجائز اور سود ہے...... بعینہ وقف ماڈل میں بھی دونوں جانب سے الفاظ میں التزام تبرع ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ایک جانب سے تبرع کا نام ''وقف'' اور ''عطائے مستقل'' ہے، جس کا واقف نے ''شَرطُ الواقِفِ کَنَصِّ الشّارِعِ'' کے پیشِ نظر اپنی شرط کی وجہ سے التزام کیا ہے، اور التزام بھی اتنا مضبوط کہ دوسرے کو قانونی چارہ جوئی کا حق بھی دیا ہے، اور دوسری جانب سے تبرع کا نام ''چندہ'' ہے، جس کا چندہ دہندگان نے نذر کی وجہ سے التزام کیا ہے، چنانچہ مولانا عصمت اللہ

صاحب لکھتے ہیں:

سوال: ممبر اگر فنڈ کو چندہ نہ دے تو اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے؟

جواب: جی ہاں کیونکہ التزام کے نتیجے میں اس پر ادائیگی ضروری ہے لیکن اگر وہ مزید چندہ نہیں دیتا تو اس کی ممبر شپ ختم کی جا سکتی ہے۔

(تکافل کی شرعی حیثیت، ص: ۱۲۳)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''جہاں تک چندہ کا تعلق ہے تو وہ وقف ہے ہی نہیں بلکہ وہ مملوکِ وقف ہے، جس میں علی النفس کی بحث نہیں آتی، کیونکہ یہ وقف ہی نہیں جیسا حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم نے وقف کی بنیاد پر تکافل ماڈل نظام کے لیے لکھے گئے اپنے مقالے میں درج ذیل الفاظ میں صراحت فرمائی ہے:

مَایَتَبَرَّعُ بِهِ الْمُشتَرِکُونَ یَخرُجُ عَن مِلکِهِم وَیَدخُلُ فِی الصُّندُوقِ الوَقفِیِّ وَبِمَا اَنَّهُ لَیسَ وَقفًا وَاِنَّمَا هُوَ مَملُوکٌ لِلوَقفِ.

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو اس وقف فنڈ کو چندہ دے کر اس کا رکن بنے گا وہ گویا کہ موقوف علیہ ہو جائے گا اب اس کو واقفین کی شرط کے مطابق فنڈ سے فوائدِ مقررہ ملیں گے لِاَنَّ شَرطَ الوَاقِفِ کَنَصِّ الشَّارِعِ جس کو حضرت مدظلہ نے اس طرح تحریر فرمایا ہے کہ:

مَایَحصُلُ عَلَیهِ المُشتَرِکُونَ مِنَ التَّعوِیضَاتِ لَیسَ عِوَضًا عَمَّا تَبَرَّعُوا بِهِ وَاِنَّمَا هُوَ عَطَاءٌ مُستَقِلٌّ مِن صُندُوقِ الوَقفِ لِدُخُولِهِم فِی جُملَةِ المَوقُوفِ عَلَیهِم حَسَبَ شَرَائِطِ الوَقفِ.

اس تفصیل سے درج ذیل باتیں واضح ہو گئیں:

(۱) شریکِ فنڈ کو فوائد شریک کی کسی شرط کی وجہ سے نہیں مل رہے ہیں بلکہ وہ فنڈ

کو چندہ دے کر فنڈ کا رکن بن گیا اب اس کو فوائد واقفین کی شرط کی وجہ سے منجملہ موقوف علیھم میں شامل ہو کر مل رہے ہیں لہٰذا اس کا عطائے مستقل ہونا بھی واضح ہو گیا جس کی وجہ سے یہ تبرع سے خارج نہیں ہوگا اگر چہ چندہ دیتے وقت اور ممبر بنتے وقت اس کے دل یا ذہن میں اس فنڈ سے استفادہ کی لالچ ہو یا یہ غرض پیشِ نظر ہو۔ (تکافل کی شرعی حیثیت، ص: ۱۲۴، ۱۲۵)

الحاصل! یہاں بھی معناً وحقیقۃً دونوں جانب سے التزام ہے، اگر چہ التزام کی علتیں جدا ہیں، لیکن اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ جہاں بھی جانبین سے التزام کی علتیں مختلف ہوں گی وہاں حقیقت بھی مختلف ہوگی، ورنہ دلیل پیش کی جائے۔

مثلاً ایک شخص دوسرے کو یوں کہے کہ اگر آپ کھیل میں جیت گئے تو **اَلْمَوَاعِیْدُ قَدْ تَکُوْنُ لَازِمَۃً** کے تحت وعدہ کرتا ہوں کہ آپ کو اتنے پیسے دوں گا، اور دوسرا شخص پہلے کو یوں کہے کہ اگر آپ جیت گئے تو اللہ کے واسطے میں یہ نذر مانتا ہوں کہ آپ کو اتنے پیسے دوں گا۔

اس مثال سے یہ بات مزید مؤکد اور پختہ ہوگئی کہ التزام کی علتوں کے اختلاف سے حقیقت نہیں بدلتی، دیکھیے! یہاں اس مثال میں بھی ہر ایک نے التزام کی ایک الگ وجہ اپنائی ہے، ایک نے وعدے کی بنیاد پر اور دوسرے نے نذر کی وجہ سے خود پر ایک چیز لازم کر لی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ علتوں کا یہ اختلاف اس معاملے کو اس کی حقیقت یعنی عقدِ معاوضہ بحکم بیع (جو مستلزم ہے جوا اور قمار کو) سے نہیں نکالتا، بلکہ حقیقت برقرار رہے گی، آج تک الفاظ کی ہیرا پھیری اور التزام کی وجوہ کا اعتبار کرتے ہوئے اس معاملہ کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، اور یقین ہے کہ آئندہ بھی کوئی اس کے جواز کا قائل نہیں ہوگا۔

وجہ نمبر ۵ کا حاصل:

مذکورہ بالا قاعدے کی تفصیل سے ثابت ہوا کہ تکافل کمپنی کی جانب سے تعاون اگرچہ عطائے مستقل کے نام سے ہوتا ہے اور پالیسی ہولڈر کی جانب سے چندہ کے نام سے ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ان کے آپس کا لین دین عقدِ معاوضہ اور بیع ہے، لہٰذا انشورنس اور بیمہ کی طرح تکافل بھی ربا، قمار اور غرر کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔

تنبیہ ۱ : مجوزین تکافل پر جب یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ ممبر جو چندہ دیتا ہے وہ مستقبل میں زیادہ ملنے کی نیت اور امید میں دیتا ہے اور وقف فنڈ بھی ان کے نقصانات کی تلافی چندہ ہی کے نتیجے میں کرتا ہے لہٰذا یہ جانبین سے التزام اور عقدِ معاوضہ ہوا؟ تو اس اشکال کا جواب حضرات مجوزین کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ ممبر کا چندہ دینا تبرع اور احسان ہے اور پول کی جانب سے نقصانات کی تلافی ''عطائے مستقل'' ہے، سابقہ عقد کے نتیجے میں نہیں، گو ممبر اسے مشروط ہی سمجھے۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ کیا بلا دلیل محض زبان سے اس کو ''عطائے مستقل'' کہہ دینے سے یہ عقدِ معاوضہ'' سے خارج ہو جائے گا؟ اگر احکامِ شرع میں اس قسم کے جواز کے حیلے نکالے جائیں گے تو کل کو عقدِ فاسد و باطل کے نتیجے میں حاصل ہونے والی حرام آمدنی کو ''عطائے مستقل'' کا نام دے کر حلال کیا جانے لگے گا، مثلاً بیع قبل القبض کے فساد اور اس پر نفع کی حرمت سے بچنے کے لیے اگر بائع یہ کہے کہ میں...... **اَلْمَوَاعِیْدُ قَدْ تَکُوْنُ لَازِمَۃً**...... کے تحت یہ لازمی وعدہ کرتا ہوں کہ فلاں تاریخ تک یہ مال اس کو ہدیہ اور ہبہ کروں گا جو میرے لیے اتنی رقم کا لازمی وعدہ کرے یا التزامِ تبرع کرے اور

خریدار یہ کہے کہ جو مجھے اتنا مال فلاں تاریخ تک دینے کا لازمی وعدہ کرے گا میں لازمی وعدہ کے طور پر یا تبرعاً اسے اتنی رقم دینے کا التزام کرتا ہوں۔

اسی طرح بحریہ ٹاؤن اور اس جیسی دوسری سوسائٹیاں جو پلاٹوں کو اس شرط کے ساتھ بیچتے ہیں کہ بوقتِ بیع ان کو قبضہ نہیں دیا جائے گا بلکہ قبضہ کئی سال بعد دیا جائے گا اور اس شرط کی وجہ سے علماء کی ایک کثیر تعداد نے ان کی اس بیع کو صریح عباراتِ فقہیہ کی بنیاد پر ناجائز اور فاسد قرار دیا ہے ....ان کو اگر یہ حیلہ بتایا جائے کہ......بحریہ ٹاؤن والے......**اَلمَوَاعِیدُ قَد تَکُونُ لَازِمَۃً** ......کے تحت یہ کہیں کہ ہم ان لوگوں کو اتنی مدت کے بعد فلاں تاریخ تک ہدیہ اور تحفہ میں اتنے گز کا پلاٹ دیں گے جو ہماری کمپنی کے پول کے لیے اتنی رقم قسط وار دینے کا التزامِ تصدق کر لے اور ......خریدار یہ کہے کہ پلاٹ کی قیمت کے بقدر جو اتنی مدت تک ان شرائط کے تحت مجھے تحفے میں پلاٹ دے گا، میں اس کے لیے اتنی رقم کا تبرعاً التزام کرتا ہوں۔

ان دونوں صورتوں کے جواز کے لیے تکافل نے حیلہ ایجاد کیا ہے......کیونکہ یہاں بھی ایک جانب سے......لزوم......التزامِ تبرع کی وجہ سے ہے......اور دوسری جانب سے......لزوم...... **اَلمَوَاعِیدُ قَد تَکُونُ لَازِمَۃً** ......کی وجہ سے ہے......جیسے ......تکافل میں موقوف علیہم (پالیسی ہولڈرز) کا ......لزومِ چندہ...... التزام تبرع و تصدق کی وجہ سے ہے......جیسے......مولانا عصمت اللہ صاحب فرماتے ہیں :

> ”............کیوں کہ التزام کے نتیجے میں اس پر ادائیگی ضروری ہے“

(تکافل کی شرعی حیثیت ص:۱۲۳)

اور وقف کی جانب سے......لزومِ تلافیِ نقصان...... شَرطُ الوَاقِفِ کَنَصِّ الشَّارِع......کی وجہ سے ہے......اگرچہ وہ الفاظ میں اس کو ''عطائے مستقل'' کہتے ہیں۔

عطائے مستقل کا یہ مطلب نہیں کہ شرط لگاتے وقت واقف کے ذہن میں یہ چندہ دینے والے نہ تھے، بلکہ اس کے ذہن میں تھے بلکہ صراحۃً الفاظ میں بھی ان کا ذکر ہے کہ جو ہمارے وقف کو چندہ دے گا وہی مستحق اور موقوف علیہ ہوگا اور ہم اسی پر خرچ کریں گے۔

مولانا مفتی عصمت اللہ صاحب لکھتے ہیں :

> ''عطائے مستقل اس طرح ہے کہ شروع میں واقفینِ فنڈ نے وقف کو مطلق وقف نہیں کیا، بلکہ ان کے نزدیک اس وقف سے صرف وہی لوگ فائدہ اٹھائیں گے جنہوں نے اس وقف کو چندہ دے کر اس کی رکنیت حاصل کی ہو''۔
>
> (تکافل کی شرعی حیثیت: ص۱۲۳)

ایک اور جگہ تحریر فرماتے ہیں :

> ''..........وقف میں وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس وقف سے وہ لوگ مستفید ہونگے جو کہ اس کو چندہ دے کر اس کی رکنیت حاصل کرلیں اور یہ شرط لگانا بھی درست ہے، کیونکہ وقف ایک ایسا عقدِ تبرع ہے جو اس قسم کی شرائط کو قبول کرتا ہے جس کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہے، نیز شرطِ واقف کے مطابق عمل کرنا بھی ضروری ہے کیوں کہ فقہاءِ کرام نے وضاحت فرمائی ہے، بلکہ مشہور قاعدہ ہے کہ : شَرطُ الوَاقِفِ کَنَصِّ الشَّارِع۔ (تکافل کی شرعی حیثیت:۱۲۴)

نیز وہ شرط الواقف کی وجہ سے لزوم کو اتنا مؤکد فرماتے ہیں کہ کلیم اور قانونی چارہ جوئی کا حق بھی دیتے ہیں، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں :

سوال : کمپنی اگر باوجود مطلوبہ استحقاق کے ممبر کو فائدہ (Cover) نہ دے تو کیا وہ Claim کر سکتا ہے؟

جواب : جی ہاں! کیوں کہ وہ فنڈ کے بحیثیت ممبر ہونے کے من جملہ ''موقوف علیہم'' میں داخل ہے۔ (تکافل کی شرعی حیثیت: ص۱۲۳)

اگر شخصِ قانونی جو ایک فردی اور حکمی شخص ہے، کے لیے التزامِ تبرع جائز ہے تو حقیقی شخص کے لیے بطریقِ اولیٰ جائز ہوگا، ورنہ دلیل سے فرق بتا دیا جائے۔ اذ لیس فلیس۔

البتہ ''عطائے مستقل'' کہہ کر اس کی یہ حقیقت بیان کرنا کہ اس کا چندہ سے کوئی تعلق نہیں دفع الوقتی اور قواعدِ فقہیہ کے سراسر خلاف ہے۔

قاعدہ ''اَلعِبرَۃُ فِی العُقُودِ لِلمَعَانِی'' کا مطلب یہی ہے کہ ایسے معاملات بھی دنیا میں ہوں گے، جن کے ظاہر و الفاظ الگ ہونگے اور حقیقت الگ ہوگی، الفاظ سے الگ بات سمجھی جائے گی، جیسے یہاں......عطائے مستقل......اور......صدقہ و چندہ...... کے ''الفاظ'' سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ الگ ہے کہ دونوں کا آپس میں کوئی تعلق نہیں اور ان کی ''حقیقت'' سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ الگ ہے کہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مربوط و مشروط ہیں......یعنی ہر ایک دوسرے کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر ''صدقہ'' نہیں تو ''عطائے مستقل'' کا استحقاق بھی نہیں اور جہاں ''عطائے مستقل'' نہیں وہاں دوسری جانب سے ''صدقہ'' بھی نہیں۔

اور ایسی صورتوں کے لیے ''اَلعِبرَۃُ فِی العُقُودِ لِلمَعَانِی'' کا قاعدہ بنایا گیا ہے کہ ان صورتوں میں فیصلہ ''حقیقت'' پر ہوگا، یعنی حقیقت کے پیشِ نظر جو معاملہ بنتا ہے اسی کے سارے احکام جاری ہوں گے، جس کو خود بعض مجوزین حضرات نے ''ہبہ بشرط

العوض‘‘ اور’’التزامِ تبرع من الجانبین‘‘ کی صورتوں میں ’’حقیقت‘‘ کے پیشِ نظران کو عقدِ معاوضہ میں داخل کر کے عدمِ جواز کا حکم لگایا ہے، لہٰذا یہاں بھی حقیقت کے پیشِ نظر حکم لگایا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ یہ عقدِ معاوضہ میں داخل اور بحکم بیع ہے اور غرر، ربا اور قمار کی وجہ سے انشورنس اور بیمہ کی طرح ناجائز اور حرام ہے۔

تنبیہ ۲: باقی مجوز صاحب کا یہ کہنا کہ ’’اس قسم کی شرائط وقف میں جائز ہیں‘‘ درست ہے...... یا......نہیں؟ مستحقین پر چندے کے مؤنۃ کی شرط لگانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اور آج تک ......ایسا وقف......جس کا غلہ اور آمدنی خود مستحقین سے لیا جائے پھر اس آمدنی میں سے کچھ ان پر خرچ کیا جائے اور باقی حق الخدمت وغیرہ حیلوں سے اپنی جیبوں میں ڈالی جائے......کسی نے دیکھا ہے ......یا......نہیں؟ ان سب باتوں کا تفصیلی جواب رسالہ ’’مروجہ تکافل اور شرعی وقف‘‘ میں ’’وجہ نمبر ۱۰: وقف کے غلہ اور آمدنی میں چندہ کو شامل کرنا‘‘ میں ملاحظہ ہو۔

وجہ نمبر ٦: قاعدہ ’’اَلاُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا‘‘ کی مخالفت:

فقہ کا قاعدہ ہے کہ ’’تبرعات واحسانات کا اصل مدار مقاصد پر ہوتا ہے، ظاہری الفاظ پر نہیں ہوتا‘‘، لہٰذا جہاں ظاہری الفاظ اور مقاصد میں اختلاف ہوگا وہاں الفاظ غیر مؤثر ہوں گے یعنی الفاظ کا مقتضیٰ ثابت نہ ہوگا، اور مقاصد موثر ہوں گے اور اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

یہی بات ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے مرقاۃ شرح مشکوۃ میں بھی تحریر فرمائی ہے،

چنانچہ فرماتے ہیں کہ: تبرع اور احسان کے طور پر ''اعطاء'' اور'' دینے'' کی دلالت ''ملک'' پر (ملک کے لیے اس کا سبب بننا) ضعیف ہے، لہٰذا اگر اس اعطاء کے ساتھ اس کے ظاہر کے خلاف کوئی قصد مقترن اور جمع ہوگیا تو پھر اس قصد کا اثر ہوگا اور ''اعطاء'' غیر مؤثر اور غیر معتبر ہوگا۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اسبابِ ملک دو ہیں:

(۱) تبرع واعطاء (۲) عقد

ان میں سے عقد سببِ قوی ہے، جبکہ تبرع اور اعطاء سببِ ضعیف ہے۔ لہٰذا اگر سببِ قوی یعنی عقد کے ساتھ کوئی اور قصد مل جائے (جو عقد کے ظاہر کے خلاف ہی کیوں نہ ہو) تو اس قصد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، معتبر عقد ہی ہوگا اور اسی کے مطابق حکم ثابت ہوگا، جیسے وہ عقد جو سود سے بچنے کے لئے بطور حیلہ اختیار کیا جاتا ہے کہ اس عقد میں جانبین کا مقصد عقد نہیں بلکہ ایک فریق کا مقصد نقد رقم کا حصول اور دوسرے کا اس پر زیادتی لینا ہے، اور یہ سودی معاملہ ہے، لہٰذا سود سے بچنے کے لئے بطور حیلہ عقد کیا جاتا ہے، تو یہاں اگرچہ عقد اور قصد میں اختلاف ہے، عقد کا تقاضا جواز کا اور قصد کا عدمِ جواز کا ہے، لیکن چونکہ عقد سببِ قوی ہے لہٰذا قصد کے خلاف کی وجہ سے یہ غیر معتبر نہ ہوگا۔

جبکہ تبرع اور اعطاء ملک کے لئے سببِ ضعیف ہے، لہٰذا اس کے خلاف اگر قصد آجائے تو یہ سبب غیر مؤثر ہوکر اس کا مقتضی اور مسبب جو کہ ملک ہے ثابت نہ ہوگا۔

قَالَ الْمُنلَّا عَلِی القَارِی رحمه الله تعالیٰ : .... فَفِی کُلِّ هٰذِهِ الصُّوَرِ وَ مَا اَشبَهَهَا لَا یَملِکُ الآخِذُ لِقَولِهٖ ﷺ: هَدَایَا العُمَّالِ غُلُولٌ،

وَلِضُعفِ دَلَالَةِ الإعطَاءِ عَلَى المِلكِ أَثَّرَ القَصدُ المُخرِجُ لَهُ عَن مُقتَضَاه بِخِلَافِ العَقدِ فَإِنَّهُ دَالٌّ قَوِيٌّ عَلَى المِلكِ فَلَم يُؤَثِّر فِيهِ قَصدٌ قَارَنَهُ عَلٰى أَنَّ القَصدَ هٰهُنَا صَالِحٌ وَ هُوَ التَّخَلُّصُ عَنِ الرِّبَا.

(مرقاة المفاتيح ۲۳۸/۴، ط: رشيدية)

تبرع اور اعطاء کے غیر مؤثر ہونے کی بعض امثلہ:

(۱) امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اگر کسی صاحبِ ثروت سے لوگوں کے سامنے مجمع میں سوال کیا گیا اور اس نے حیاء اور شرم کی وجہ سے دیا، اگر تنہائی میں سوال کیا جاتا تو ہرگز نہ دیتا۔

اس صورت میں اس قاعدہ کے پیشِ نظر ''لفظ اور عملِ اعطاء'' غیر معتبر ہوگا اور ''قصدِ عدمِ اعطاء'' مؤثر ہوگا اور رقم بدستور اس کی ملکیت میں باقی رہے گی، لینے والا نہ مالک ہوگا اور نہ ہی اس کے لیے استعمال جائز ہوگا۔

قَالَ المُلَّا عَلِي القَارِي رحمه الله تعالىٰ: وَقَد حَكَى الغَزَالِيُّ — إِنَّ مَن أَعطٰى غَيرَهُ شَيئًا وَلَيسَ البَاعِثُ عَلَيهِ إِلَّا الحَيَاءُ مِنَ النَّاسِ كَأَن سُئِلَ بِحَضرَتِهِم شَيئًا فَأَعطَاهُ إِيَّاهُ وَلَو كَانَ وَحدَهُ لَم يُعطِهِ — اَلإِجمَاعَ عَلٰى حُرمَةِ أَخذِ مِثلِ هٰذَا لِأَنَّهُ لَم يَخرُج عَن مِلكِهِ لِاَنَّهُ فِي الحَقِيقَةِ مُكرَهٌ بِسَبَبِ الحَيَاءِ فَهُوَ كَالمُكرَهِ بِالسَّيفِ.

(مرقاة المفاتيح ۲۳۸/۴، ط: رشيدية)

وَقَالَ الاِمَامُ الغَزَالِيُّ رحمه الله تعالىٰ : فَإِن قُلتَ : فَإِذَا أُخِذَ مَعَ العِلمِ بِأَنَّ بَاعِثَ المُعطِي هُوَ الحَيَاءُ مِنهُ أَو مِنَ الحَاضِرِينَ وَلَولَاهُ لَمَا ابْتَدَأَهُ بِهِ فَهَل هُوَ حَلَالٌ أَو شُبهَةٌ ؟ فَأَقُولُ : ذٰلِكَ حَرَامٌ مَحضٌ لَا خِلَافَ فِيهِ بَينَ الأُمَّةِ وَحُكمُهُ حُكمُ أَخذِ مَالِ الغَيرِ بِالضَّربِ وَالمُصَادَرَةِ إِذ لَا فَرقَ بَينَ أَن يُّضرَبَ ظَاهِرُ جِلدِهِ بِسِيَاطِ الخَشَبِ أَو

يُضرَبَ بَاطِنُ قَلبِهِ بِسَوطِ الحَيَاءِ وَخَوفِ المَلَامِ وَضربُ البَاطِنِ أَشَدُّ نِكَايَةً فِي قُلُوبِ العُقَلَاءِ. (احياء العلوم، ۴/۲۸۳، ۲۸۴، ط: رشیدیه)

(۲) کسی نے اپنی عزت کی حفاظت کی خاطر دوسرے کو کچھ دیا تا کہ نہ دینے کی صورت میں مجھ پر تبصرے نہ کرے اور دوسروں کے سامنے مجھے بدنام نہ کرے۔

اس صورت میں یہ لفظ وعملِ اعطاء" اور "دینا" بھی معتبر نہیں، بلکہ اس کے مقابلے میں اس کا "قصد" جو نہ دینے کا ہے، معتبر اور موثر ہوگا۔ اور مال بدستور اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، لینے والا اس اعطاء سے مالک نہ بنے گا۔

(۳) کسی کو حاکم یا عامل وقاضی یا امیر کے بارے میں یہ بات معلوم ہو کہ جب تک کچھ دوں گا نہیں، نہ تو یہ حق کا فیصلہ کریں گے اور نہ ہی مجھ سے حق اور سچ کو قبول کریں گے، پھر کچھ "ہدیہ اور تحفہ" کے نام پر دیا تو اس اعطاء اور دینے سے نہ تو مال دینے والے کی ملکیت سے نکلے گا اور نہ ہی لینے والا مالک بنے گا، بلکہ دینے والے کا "قصد" جو نہ دینے کا تھا، موثر ہو کر اس مال کا دینے والا بدستور مالک رہے گا۔

قَالَ المُنلَّا عَلِي القَارِي رحمه الله تعالىٰ: وَ قَالَ غَيرُهُ مَن أَعطَى غَيرَهُ شَيئًا مُدَارَاةً عَن عِرضِهِ حُكمُهُ كَذٰلِكَ، وَكَذَا مَن أَعطَى حَاكِمًا أَو سَاعِيًا أَو أَمِيراً شَيئاً عَلِمَ المُعطِى مِن حَالِهِ أَنَّهُ لَا يَحكُمُ لَهُ بِالحَقِّ أَو لَا يَأخُذُ مِنهُ الحَقُّ إِلَّا أَن أَخَذَ شَيئاً فَفِي كُلِّ هٰذِهِ الصُّوَرِ وَمَا اَشبَهَهَا لَا يَملِكُ الآخِذُ لِقَولِهِ ﷺ: هَدَايَا العُمَّالِ غُلُولٌ، وَلِضُعفِ دَلَالَةِ الإِعطَاءِ عَلَى المِلكِ أَثَّرَ القَصدُ المُخرِجُ لَهُ عَن مُقتَضَاهُ بِخِلَافِ العَقدِ فَإِنَّهُ دَالٌّ قَوِيٌّ عَلَى المِلكِ فَلَم يُؤَثِّر فِيهِ قَصدٌ قَارَنَهُ عَلىٰ أَنَّ القَصدَ هٰهُنَا صَالِحٌ وَ هُوَ التَّخَلُّصُ عَنِ الرِّبَا وَ فِي تِلكَ الصُّوَرِ فَاسِدٌ وَ هُوَ أَخذُ مَالِ الغَيرِ بِغَيرِ حَقٍّ. (مرقاة المفاتيح ۴/۲۳۸، ط: رشیدیة)

(۴) شادی بیاہ کے موقع پر جو ہدایا کالین دین کیا جاتا ہے، جسے عرف میں ''نیوتہ'' کہتے ہیں، اس کا لین دین بھی ظاہری الفاظ میں اگرچہ ہدیہ اور تحفہ کے نام سے ہوتا ہے، لیکن دینے والے کا قصد قرض کا ہوتا ہے کہ کل کو مجھے اس کے بدلے میں یہ رقم واپس ملے گی، اسی طرح لینے والا بھی قرض کے قصد سے لیتا ہے کہ کل کو مجھے یہ واپس دینا ہوگا۔

حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے صراحۃً اس صورت میں الفاظ کو غیر مؤثر اور غیر معتبر قرار دے کر قصد کے مطابق فیصلہ اور حکم دیا ہے کہ یہ قرض ہے جس کا دینا لازم ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

قَالَ العَلَّامَةُ ابنُ عَابِدِین رحمه الله تعالى: وَفِي الفَتَاوَى الخَيرِيَّةِ سُئِلَ فِيمَا يُرسِلُهُ الشَّخصُ إِلَى غَيرِهِ فِي الأَعرَاسِ وَنَحوِهَا هَل يَكُونُ حُكمُهُ حُكمَ القَرضِ فَيلزَمُهُ الوَفَاءُ بِهِ أَم لَا؟ أَجَابَ: إن كَانَ العُرفُ بِأَنَّهُم يَدفَعُونَهُ عَلَى وَجهِ البَدَلِ يَلزَمُ الوَفَاءُ بِهِ مِثلِيًّا فَبِمِثلِهِ وَإن قِيمِيًّا فَبِقِيمَتِهِ وَإِن كَانَ العُرفُ خِلَافَ ذٰلِكَ بِأَن كَانُوا يَدفَعُونَهُ عَلَى وَجهِ الهِبَةِ وَلَا يَنظُرُونَ فِي ذٰلِكَ إِلَى إعطَاءِ البَدَلِ فَحُكمُهُ حُكمُ الهِبَةِ فِي سَائِرِ أَحكَامِهِ فَلَا رُجُوعَ فِيهِ بَعدَ الهَلَاكِ أَو الِاستِهلَاكِ وَالأَصلُ فِيهِ أَنَّ المَعرُوفَ عُرفًا كَالمَشرُوطِ شَرطًا اهـ. قُلتُ: وَالعُرفُ فِي بَلَادِنَا مُشتَرَكٌ نَعَم فِي بَعضِ القُرَى يَعُدُّونَهُ قَرضًا حَتَّى إِنَّهُم فِي كُلِّ وَلِيمَةٍ يُحضِرُونَ الخَطِيبَ يَكتُبُ لَهُم مَا يُهدَى فَإِذَا جَعَلَ المُهدِي وَلِيمَةً يُرَاجِعُ المُهدَى الدَّفتَرَ فَيُهدِي الأَوَّلُ إِلَى الثَّانِي مِثلَ مَا أَهدَى إِلَيهِ. (الشامية ، كتاب الهبة ٥/٦٩٦ ، ط: سعيد)

(۵) بائع کا اپنی اشیاء کی طرف لوگوں کو متوجہ کرنے کی غرض سے سبحان اللہ، ماشاء

اللہ جیسے الفاظ کہنے کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کو دنیاوی قصد کی وجہ سے ثواب نہیں ملے گا۔

تکافل میں بھی اسی طرح الفاظ اور قصد کا اختلاف ہے کہ الفاظ تو چندہ اور تبرع کے ہیں، لیکن قصد اس کے خلاف ہے کہ بدلے میں مجھے تلافی کی صورت میں زیادہ ملے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر تلافی کی رقم نہ ملے تو ایک روپیہ بھی چندہ نہیں دے گا۔

جیسے کہ خود مفتی عصمت اللہ صاحب لکھتے ہیں :

"جب کوئی شخص پریمیم جمع کراتا ہے تو اس نیت سے کراتا ہے کہ بوقتِ نقصان زیادہ ملے گا اور اس زیادت کے لیے وہ کمپنی کو مجبور بھی کر سکتا ہے......"

(تکافل کی شرعی حیثیت ص:۱۴۰)

لہٰذا مذکورہ بالا قاعدے کے پیشِ نظر الفاظ کا اعتبار نہیں ہوگا، جیسے لوگوں کے سامنے مجمع میں اعطاء یعنی چندہ دینے کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ اس کا قصد مؤثر ہوگا کہ چندہ اس غرض سے دے رہا ہے کہ اس چندہ کی وجہ سے مجھے کل کو زیادہ رقم ملے گی۔

الحاصل! تکافل کمپنی اور "وقف فنڈ" کے ساتھ پالیسی ہولڈرز کا معاملہ فی سبیل اللہ چندہ کا نہیں، بلکہ قرض کا ہے، لہٰذا اہلِ تکافل کے لئے مفت میں یعنی بلا ضمان کھانا حرام ہے، اور اس ممبر کو واپس کرنا، اور اس کی موت کی صورت میں اس کے ورثہ کو دینا لازم ہے۔ اسی طرح چندہ دینے والے کے لئے چندہ کی رقم سے زیادہ لینا **کل قرض جر منفعة فهو ربا** میں داخل اور سود ہے۔ اہلِ تکافل پر واجب ہے کہ اس تکافل کے دھندے کو ختم کریں تا کہ سودی قرض لینے اور دینے کے گناہ سے بھی محفوظ رہیں اور حرام کھانے اور کھلانے کے گناہ سے بھی محفوظ رہیں۔

وجہ نمبر ٦ کا حاصل : اس کا حاصل یہ ہے کہ اس چندہ اور اعطاء سے

نہ تو چندہ کی رقم چندہ دینے والے کی ملک سے خارج ہوئی ہے اور نہ ہی وقف فنڈ اس کا مالک ہوا ہے، بلکہ بدستور یہ رقوم چندہ دہندگان کی ملک میں باقی ہیں، لہٰذا اہل تکافل پر واجب ہے کہ سب کو یہ رقم واپس کریں، اور کوئی مر گیا ہے تو ان کے ورثہ کو واپس کریں، اہل تکافل کے لئے ان رقوم کا استعمال ناجائز اور حرام ہے، اور بعض چندہ دہندگان کو اصل رقم سے زیادہ دینا ''كُلُّ قَرضٍ جَرَّ مَنفَعَةً فَهُوَ رِبًا '' کی وجہ سے سود ہے۔

وجہ نمبر ۷: چندہ کی بھیک مانگنا حرام بھی ہے اور لینے والا اس کا مالک بھی نہ ہوگا:

جو شخص اپنی ذات کے لئے دوسروں سے چندہ کی بھیک مانگتا ہے، خواہ بالواسطہ یا بلا واسطہ، اس کے لئے یہ بھیک مانگنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اس بھیک سے حاصل ہونے والی رقم کا یہ شخص مالک ہوگا یا نہیں؟

اس میں یہ تفصیل ہے کہ جو ضرورتیں شرعاً معتبر ہیں اور ان کے لئے سوال کرنا جائز ہے، اگر یہ شخص واقعۃً اور حقیقت میں اس قسم کا ضرورت مند ہے، تو اس کے لئے اتنی مقدار جس سے ضرورات لاحقہ پوری ہو جائیں، مانگنا جائز ہے، اور یہ شخص اس ملی ہوئی رقم کا مالک بھی ہوگا۔ البتہ ضرورت سے زائد مانگنا جائز نہیں، اور اگر اس نے جھوٹ بول کر مانگا اور کسی نے دیا، تو یہ شخص مالک نہ ہوگا۔

اسی طرح جو شخص سرے سے اس قسم کا ضرورت مند ہی نہیں پھر بھی مانگتا ہے، تو اس کے لئے بھی نہ مانگنا جائز ہے اور نہ ہی ملے ہوئے مال کا یہ مالک ہوگا۔ دونوں صورتوں

میں ایسے لوگوں پر واجب ہے کہ جن جن لوگوں سے یہ مال لے چکا ہے اگر وہ معلوم ہیں تو ان کو واپس کرے، اور اگر معلوم نہیں تو یہ مال مصارف لقطہ پر شریعت کے مطابق خرچ کیا جائے گا، اس شخص کے لئے خود استعمال کرنا یا کسی مالدار کو دینا حرام ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

وسمع عمر رضی الله عنه سائلا يسأل بعد المغرب فقال لواحد من قومه عش الرجل فعشاه ثم سمعه ثانيا يسأل فقال ألم أقل لك عش الرجل قال قد عشيته فنظر عمر فإذا تحت يده مخلاة مملوئة خبزا فقال لست سائلا ولكنك تاجر ثم أخذ المخلاة ونثرها بين يدی إبل الصدقة وضربه بالدرة وقال لا تعد ولولا أن سؤاله كان حراما لما ضربه ولا أخذ مخلاته ولعل الفقيه الضعيف المنة الضيق الحوصلة يستبعد هذا من فعل عمر ويقول أما ضربه فهو تأديب وقد ورد الشرع بالتعزير وأما أخذه ماله فهو مصادرة والشرع لم يرد بالعقوبة بأخذ المال فكيف استجازه وهو استبعاد مصدره القصور فی الفقه فأين يظهر؟ فقه الفقهاء كلهم فی حوصلة عمر بن الخطاب رضی الله عنه واطلاعه على أسرار دين الله ومصالح عباده أفترى أنه لم يعلم أن المصادرة بالمال غير جائزة أو علم ذلك ولكن أقدم عليه غضبا فی معصية الله وحاشاه أو أراد الزجر بالمصلحة بغير طريق شرعها نبی الله وهيهات فإن ذلك أيضا معصية بل الفقه الذی لاح له فيه أنه رآه مستغنيا عن السؤال وعلم أن من أعطاه شيئا فإنما أعطاه على اعتقاد أنه محتاج وقد كان كاذبا فلم يدخل فی ملكه بأخذه مع التلبيس وعسر تمييز ذلك ورده إلى أصحابه إذ لا يعرف أصحابه بأعيانهم فبقی مالا لا مالك له فوجب صرفه إلى المصالح وإبل الصدقة وعلفها من المصالح ويتنزل أخذ السائل مع

إظهار الحاجة كاذبا كأخذ العلوى بقوله إنى علوى وهو كاذب فإنه لا يملك ما يأخذه كأخذ الصوفى الصالح الذى يعطى لصلاحه وهو فى الباطن مقارف لمعصية لو عرفها المعطى لما أعطاه وقد ذكرنا فى مواضع أن ما أخذوه على هذا الوجه لا يملكونه وهو حرام عليهم ويجب عليهم الرد إلى مالكه فاستدل بفعل عمر رضى الله عنه على صحة هذا المعنى الذى يغفل عنه كثير من الفقهاء وقد قررناه فى مواضع ولا تستدل بغفلتك عن هذا الفقه على بطلان فعل عمر رضی اللہ عنہ.

فإذا عرفت أن السؤال يباح لضرورة فاعلم أن الشيء إما أن يكون مضطرا إليه أو محتاجا إليه حاجة مهمة أو حاجة خفيفة أو مستغنى عنه فهذه أربعة أحوال: أما المضطر إليه فهو سؤال الجائع عند خوفه على نفسه موتا أو مرضا وسؤال العارى وبدنه مكشوف ليس معه ما يواريه وهو مباح مهما وجدت بقية الشروط فى المسئول بكونه مباحا والمسئول منه بكونه راضيا فى الباطن وفى السائل بكونه عاجزا عن الكسب فإن القادر على الكسب وهو بطال له السؤال إلا إذا استغرق طلب العلم أوقاته وكل من له خط فهو قادر على الكسب بالوراقة وأما المستغنى فهو الذى يطلب شيئا وعنده مثله وأمثاله فسؤاله حرام قطعا وهذان طرفان واضحان. (احياء علوم الدين ۴/۲۸۲، ط: رشيديه)

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک سائل کو دیکھا کہ مغرب کے بعد سوال کر رہا ہے۔ آپ نے کسی سے فرما دیا کہ اس کو کھانا کھلا دو۔ انہوں نے فوراً تعمیل کی اور کھانا کھلا دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پھر اس کی آواز سوال کی سنی تو ان صاحب سے مطالبہ کیا کہ میں نے تم کو اس کو کھانا کھلانے کو کہا تھا۔ انہوں نے عرض کیا کہ میں نے کھلا دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سائل کی طرف دیکھا تو اس کی بغل میں ایک جھولی پڑی ہوئی تھی جس میں

بہت سی روٹیاں تھیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو سائل نہیں بلکہ تاجر ہے یعنی فقیر نہیں بلکہ تجارت کے لیے سوال کرتا ہے تاکہ ان روٹیوں کو جمع کر کے فروخت کرے اس کے بعد اس کی جھولی چھین کر صدقہ کے اونٹوں کے سامنے الٹ دی اور اس کو درّہ مار کر کہا: پھر کبھی ایسا نہ کرنا۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اگر سوال حرام نہ ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نہ تو اس کو مارتے اور نہ اس کی روٹیاں چھینتے۔

بعض لوگوں کو اس پر اعتراض ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مارنا تو تنبیہ اور تادیب ہوسکتی ہے لیکن اس کے مال کا چھیننا ظلم ہے۔ شریعت نے کسی کا مال چھین لینے کی سزا نہیں بتائی، لیکن یہ اعتراض حقیقت کی ناواقفیت سے پیدا ہوا۔ بھلا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فقاہت تک دوسروں کی رسائی کہاں ہوسکتی ہے؟ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ گمان ہوسکتا ہے کہ ان کو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ دوسرے کا مال لینا جائز نہیں یا یہ گمان ہوسکتا ہے کہ باوجود مسئلہ معلوم ہونے کے ان کو فعلِ حرام پر یعنی سوال پر غصہ آگیا اور نعوذ باللہ غصہ میں ایسا کر گئے، یا سوال سے آئندہ روکنے کی مصلحت کی وجہ سے ایسا طریق اختیار کیا جو ناجائز تھا؟ اگر ایسا تھا تو یہ فعل خود ناجائز تھا بلکہ بات یہ تھی کہ جب اس نے بے ضرورت سوال کیا اور دینے والوں نے اس کو فقیر اور محتاج سمجھ کر دیا تو یہ دھوکہ سے حاصل کرنے کی وجہ سے اس کی مِلک میں نہ آیا تھا اور روٹیوں میں تمیز کرنا اور اصل مالکوں تک ان کا دیا ہوا ٹکڑا پہنچانا اب دشوار تھا تو یہ بمنزلہ ''لقطہ'' کے ہوا جس کے مالک کا پتہ نہیں، اس لیے اس کو مصارفِ لقطہ پر صرف کرنا ضروری تھا اور صدقہ کے

اونٹ اوران کا چارہ منجملہ مصارف اور مصالح عامّہ میں سے ہے، اس لیے صدقہ کے اونٹوں کو کھلایا۔ اور وہ شخص جو جھوٹ بول کر اپنے آپ کو حاجت مند ظاہر کرے اس شخص کی طرح ہے جو علَوی نہ ہو اور اپنے آپ کو علوی ظاہر کرے، پس یہ مالک نہیں ہوگا جیسے کوئی گنہگار شخص اپنے کو صوفی ظاہر کر کے صدقات لے لے، اگر دینے والے کو اس کا حال معلوم ہو جائے تو کبھی بھی نہ دیں، ایسے شخص کو لینا جائز نہیں، اس کو ضروری ہے کہ مالک کو واپس کر دے۔

اور ہم نے متعدد مواقع پر یہ بات لکھی ہے کہ ان (مانگنے والوں وغیرہ) نے اس وجہ (جھوٹ) پر دوسروں کا مال لیا جس کی وجہ سے وہ مالک نہیں ہوئے اور وہ ان پر حرام ہے اوران پر واجب ہے کہ مالک کو لوٹائیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس واقعے سے اس پر استدلال کیا گیا ہے جبکہ بہت سارے فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ اس نکتے سے ناواقف ہیں۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس کو متعدد مواضع پر ثابت کیا ہے پس اے مخاطب! آپ اس نکتے سے اپنی غفلت کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کے بطلان پر استدلال نہ کریں۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس تفصیلی واقعہ اور تفریع کے بعد جو ضرورت کے درجات بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا خلاصہ یوں تحریر فرمایا ہے:

”جب یہ بات متحقق ہوگئی کہ سوال صرف ضرورت میں جائز ہے تو یہ سمجھ

لینا چاہیے کہ ضرورت کے چار درجے ہیں:اول درجہ ''اضطرار'' کا ہے ۔ دوسرا ''سخت حاجت'' کا لیکن ''اضطرار'' کی حد سے کم۔تیسرا ''معمولی حاجت'' کا۔چوتھا ''عدمِ حاجت'' کا۔

پہلا درجہ،مثلاً کوئی شخص ایسا ہے کہ اس کو بھوک کی وجہ سے یا مرض کی وجہ سے ہلاکت کا اور مرجانے کا اندیشہ ہے یا ایسا ننگا ہے کہ اس کے پاس کوئی کپڑا بدن چھپانے کو نہیں ہے تو ایسے شخص کو سوال کرنا جائز ہے بشرطیکہ جواز کی باقی شرطیں پائی جاتی ہوں،اور وہ یہ ہیں کہ :

الف :جو چیز مانگے وہ چیز جائز ہو۔

ب : جس سے مانگے وہ طیب خاطر سے راضی ہو۔

ج :مانگنے والا کمانے سے عاجز ہو۔اگر وہ کمانے پر قادر ہے تو وہ لغو آدمی ہے جو بجائے کمانے کے سوال کرتا ہے،البتہ اگر کوئی طالب علم ہو جو اپنے اوقات کو طلبِ علم میں مشغول رکھتا ہو تو اس کو مضائقہ نہیں کہ سوال کر لے۔

اور چوتھا درجہ اس کے بالمقابل کوئی شخص ایسی چیز کا سوال کرے جو چیز اس کے پاس موجود ہے مثلاً کپڑے کا سوال کرے اور بقدرِ ضرورت کپڑا اس کے پاس موجود ہے تو اس شخص کو سوال حرام ہے۔(فضائل صدقات:ص:۴۳۵)

تکافل میں شخص قانونی لوگوں سے جو چندہ اپنے لئے بالواسطہ یا بلا واسطہ مانگتا ہے چونکہ اس کو کوئی ایسی ضرورت درپیش نہیں ہے جو شرعاً معتبر ہو اور اس کی بناء پر اس کے لئے چندہ کی بھیک جائز ہو، بلکہ وہ تو کسی بھی چیز کی طرف محتاج اور ضرورت مند نہیں کیونکہ نہ تو شخصِ قانونی کھاتا ہے نہ پیتا ہے نہ کپڑے پہنتا ہے اور نہ مرتا اور جیتا ہے تاکہ بھوک ، پیاس اور سترِ بدن کی ضرورت پوری کرنے کے لیے اس کو بھیک مانگنا

جائز ہو۔

لہٰذا نہ تو خود اس شخص قانونی کے لئے اور نہ ہی اس کے وکلاء (آپریٹرز) کے لئے چندہ کی بھیک مانگنا جائز ہوگا اور نہ ہی مانگی ہوئی بھیک کا مالک ہوگا۔ لہٰذا ان پر واجب ہے کہ اصل مالک اگر زندہ ہیں تو ان کو واپس کریں ورنہ ان کے ورثہ کو۔

لہٰذا چندہ کے نام سے مانگی ہوئی بھیک کا کھانا خود شخص قانونی، اس کے وکلاء (آپریٹرز) اور دوسرے سب شرکاء اور موقوف علیہم کے لئے ناجائز اور حرام ہے۔

وجہ نمبر ۷ کا حاصل : اس وجہ کا حاصل بھی وجہ نمبر ۵ کی طرح ہے کیونکہ جب شخص قانونی ناجائز بھیک کی وجہ سے چندہ کا مالک نہ ہوا تو چندہ بدستور چندہ دینے والوں کی ملک میں باقی رہا، اس لئے کہ مسلمہ اصل اور ضابطہ یعنی ''خروج الشیء عن الملک بدون الدخول فی ملک آخر'' کے پیش نظر جب یہ چندہ شخص قانونی کی ملک میں داخل ہی نہیں ہوا تو دینے والوں کی ملک میں باقی رہا، اور شخص قانونی اور اس کے وکلاء پر واجب ہے کہ اگر ملاک زندہ ہیں تو ان کو ورنہ ان کے ورثہ کے حوالہ کریں۔ شخص قانونی اور اس کے وکلاء کے لئے اس بھیک کا استعمال کرنا اور اغنیاء کو دینا حرام ہے، نیز مقدارِ چندہ سے کسی کو زیادہ دینا ''ربا'' اور ''سود'' بھی ہے۔

تکافل ایجنٹ کا حکم

تکافل کمپنی کا کمیشن ایجنٹ بننا اور اس کا کمیشن اور اجرت لینا دو وجہ سے ناجائز اور حرام ہے:

(۱) یہاں معقود علیہ (یعنی وہ عمل جس پر کمپنی اجرت دیتی ہے) دوسروں سے رقم نکلوانا ہے اور یہ ایسا عمل ہے جس پر اجیر قادر بقدرۃ الغیر ہے جو بحکم عجز عن العمل ہے اور ایسے عمل پر اجارہ فاسد اور باطل ہوتا ہے لہٰذا یہ اجارہ فاسدہ اور باطلہ ہے۔

چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ، عنوان ''سوال مثل بالا'' (کمیشن پر چندہ کرنا جائز نہیں) کے تحت ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''قفیز طحان اجارۂ فاسدہ ہے اور کمیشن پر چندہ کا معاملہ اجارہ باطلہ ہے، بصورتِ حصہ مقررہ اس کی اجرت حرام ہے''...... اور ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: ......''عجز عن العمل، اجیر کو چندہ وصول کرنے پر قدرت نہیں جب تک کوئی دے گا نہیں یہ وصول نہیں کر سکتا، اور قدرت بقدرتِ غیر بحکم عجز ہے، یہ اجارہ باطلہ ہے اس لیے چندہ لانے والے کے لیے اس کی اجرت بصورتِ حصہ مقررہ حلال نہیں''۔ (احسن الفتاویٰ ۷/ ۲۷۷، ط: ایچ ایم سعید)

اگر کوئی یہ کہے کہ یہاں معقود علیہ ترغیب دینے کی خدمت ہے نہ کہ رقم نکلوانا تو یہ بھی جہالت کی وجہ سے درست نہیں کیونکہ اس میں یہ جہالت ہے کہ ترغیب دینے کی خدمت کی مدت روزانہ کتنے گھنٹے ہے؟ نیز اجرت کو ترغیب سے حاصل شدہ رقم کے اعتبار سے مقرر کرنا بھی جہالت کی وجہ سے درست نہیں۔

ان دونوں باتوں کی وضاحت حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے درج

ذیل اُس فتویٰ میں ملاحظہ ہو جو کمیشن پر چندہ سے متعلق ہے:

''یہ مسئلہ کتاب الاجارہ کا ہے، اجارہ کی تعریف یہ ہے :ھی تملیک نفع مقصود من العین بعوض اھـ.(در مختار ۵/۲)

''کل ما صلح ثمناً : ای بدلا فی البیع صلح أجرة ؛ لأنها ثمن المنفعة ولا ینعکس کلیاً، فلا یقال : مالا یجوز ثمناً لا یجوز أجرة،لجواز اجارة المنفعة بالمنفعة اذا اختلف اھـ.(در مختار ۵/۳)

جس طرح بیع میں مبیع وثمن کا معلوم ہونا ضروری ہے ،اسی طرح اجارہ میں منفعت واجر کا معلوم ہونا ضروری ہے :

''و شرطها کون الاجرة و المنفعة معلومتین؛ لأن جهالتهما تفضی الی المنازعة، اھـ'' در مختار. ''الکلام فیهما و فی صفتهما کالکلام فیهما فی البیع اھـ'' (شامی ۵/۳)

منفعت معلوم ہونے کی صورت مثلاً یہ کہ قلی سے کہا جائے کہ یہ سامان فلاں جگہ پہنچا دو، یا مثلاً معمار سے کہا جائے کہ اتنے گز طویل اور عریض دیوار تعمیر کر دو، یا مثلاً سقے سے کہا جائے کہ مشک میں پانی لے کر مسجد کے حمام میں بھر دو، یا مثلاً یہ مکان ایک ماہ سکونت کے لیے دے دو، وغیرہ وغیرہ

''و یعلم النفع ببیان المدة کالسکنی و الزراعة مدة کذا،و العمل کالصیاغة و الصبغ و الخیاطة، و یعلم أیضاً بالاشارة کنقل هذا الطعام الی کذا اھـ (در مختار ۵/۴)

جو شرط اقتضائے عقد کے خلاف ہو، اس سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جیسے بیع فاسد ہو جاتی ہے مبیع یا ثمن کے مجہول ہونے سے، اسی طرح اجارہ فاسد ہو جاتا ہے اجرت یا ماجور کے مجہول ہونے سے۔

”تفسد الاجارة بالشروط المخالفة لمقتضی العقد، فكل ما أفسد البيع، يفسدها كجهالة مأجور أو أجرة، اهـ (در مختار ۵/۲۹)

بیع ایسی چیز کی درست نہیں جس کو مشتری کے سپرد کرنے کی قدرت نہ ہو، جیسے ہوا میں اڑنے والا پرندہ، یا جنگل میں چرنے والا ہرن، یا دریا میں مچھلی الاّ یہ کہ ان کو پکڑ کر قابو میں کر لے۔ اسی طرح ایسی چیز کو ثمن قرار دینا ہی درست نہیں جس کے تسلیم پر قدرت نہ ہو، یہی حال اجارہ کا ہے۔ ایسی منفعت کا اجارہ درست نہیں جس پر اجیر کو قدرت نہ ہو اور ایسی چیز کو اجرت قرار دینا درست نہیں جس پر مستأجر کو قدرت نہ ہو۔ نیز جو چیز اجیر کے عمل سے حاصل ہوگی اس کو اجرت قرار دینا بھی درست نہیں۔

”استأجر بغلاً ليحمل طعامه ببعضه، أو ثوراً ليطحن بره ببعض دقيقه، فسد في الكل، اهـ (درمختار) ”لأنه استاجره بجزء من عمله: أي ببعض ما يخرج من عمله، و القدرة على التسليم شرط و هو لا يقدر بنفسه. زيلعي اهـ (شامی ۵/۳۶)

سفیر کا کام اگر روپیہ وصول کر کے لانا تجویز کیا جائے تو یہ اجارہ درست نہ ہوگا، کیونکہ یہ کام اس کے اختیار اور قابو سے باہر ہے، اس کو قدرت نہیں کہ وہ لوگوں کی جیب سے روپیہ نکال کر لے آئے:

”لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه“. الحديث.

اس کو روپیہ ملنا اربابِ اموال کے دینے پر موقوف ہے تو یہاں اجارہ ایسے عمل پر ہے جو اجیر کے اختیار سے خارج ہے، اس کے اختیار میں لوگوں کے پاس جانا اور مدرسہ کی ضروریات بتا کر چندہ کی ترغیب دینا ہے، مگر اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کہ کتنے گھنٹے روزانہ لوگوں کے پاس جانا ہے، لہٰذا یہ منفعت بھی مجہول

ہے، اور اجرت ایسی چیز کو قرار دیا جائے گا جو اجیر کے عمل سے حاصل ہوگی، وقتِ معاملہ وہ معدوم ہے، مستاجر کے پاس نہیں، اس کو تسلیم کرنے پر مستاجر کو قدرت نہیں۔ یہ بھی معلوم و متعین نہیں کہ کتنا چندہ سفیر کی ترغیب سے حاصل ہوگا، اس لیے اس کا نصف معلوم و متعین نہیں۔ پس اجرت و ماجور دونوں مجہول ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ تھوڑے وقت میں زیادہ روپیہ وصول ہو جائے اور سفیر زیادہ رقم کا مستحق قرار پائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ زیادہ وقت اور محنت میں بھی تھوڑا روپیہ ملے، یا بالکل نہ ملے اور سفیر تھوڑی رقم کا حق دار قرار پائے، یا بالکل ہی محروم رہے، اس کا نتیجہ بھی معلوم۔

جن صاحب نے کمیشن کا مشورہ دیا ہے ان کو یہ تحریر دکھا کر مکرر مشورہ کر کے مجھے بھی مطلع کر دیں، تا کہ مجھے بھی مکرر غور کرنے کا موقع ملے۔ اللہ تعالیٰ اجرِ عظیم دے۔ فقط والسلام............ حررہ العبد محمود گنگوہی، جنوبی افریقہ ۵/ ۶/ ۱۴۱۰ھ''۔

(فتاویٰ محمودیہ ۱۶/ ۶۲۵ تا ۶۲۸، ط: ادارۃ الفاروق)

(۲) اگر معقود علیہ ایسی چیز کو بھی بنایا جائے جو شرعاً درست ہو تو بھی ان کمپنیوں کا وکیل بالاجرۃ اور ایجنٹ بننا اور اس کے لیے لوگوں کو تیار کرنا اور ان سے اجرت لینا ناجائز اور حرام ہوگا کیونکہ مقتدر مفتیانِ کرام کی ایک اچھی خاصی تعداد تکافل کو بھی ''بیمہ اور انشورنس کمپنی'' کی طرح سود، قمار اور غرر کی وجہ سے ناجائز اور حرام فرماتے ہیں، نیز ہماری کتاب ''مروجہ تکافل اور شرعی وقف'' میں بھی دلائلِ واضحہ قاطعہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ تکافل کئی وجوہ سے ناجائز اور حرام ہے۔

لہٰذا ان حضرات مفتیانِ کرام کے فیصلے کے پیشِ نظر ایسی کمپنیوں کے ساتھ آیت ''ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان'' کے پیشِ نظر کسی قسم کی معاونت جائز

نہیں، بلکہ آیت ''وتعاونوا علی البر والتقوی'' کے پیش نظر ان ایجنٹوں اور وکلاء پر لازم ہے کہ لوگوں کو (بجائے تیار کرنے کے) صاف بتائیں کہ ان کمپنیوں کا جواز یقینی نہیں ہے بلکہ بہت سارے مفتیانِ کرام نے اسے ناجائز اور حرام قرار دیا ہے اور ایسی صورت میں (جبکہ حلال اور حرام کا مقابلہ اور تعارض ہو تو) حرام کے پہلو اور جانب کو ترجیح ہوتی ہے۔ اس لیے تکافل کمپنیوں سے بھی بیمہ اور انشورنس کمپنیوں کی طرح بچنا ضروری ہے۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

﴿ڈیجیٹل تصویر کی حرمت کی مختصر تفصیل﴾

ڈیجیٹل تصویر بھی کاغذی تصویر کی مانند حرام ہے۔ اس سلسلے میں تین امور بنیادی طور پر سمجھنا ضروری ہیں:

(۱) علتِ حرمت پر غور کرنا۔

(یعنی جو لوگ اس کو اقسامِ اربعہ مجسمہ، تصویر، عکس اور ظل میں داخل نہیں مانتے بلکہ مستقل شبیہ کی پانچویں قسم قرار دیتے ہیں ان کی خدمت میں درخواست ہے کہ علتِ حرمت پر غور کیجیے)

(۲) ڈیجیٹل تصویر کو عکس سمجھنا۔

(یعنی جو لوگ ڈیجیٹل شبیہ کو عکس میں داخل اور اس کا ایک فرد قرار دیتے ہیں ان کی خدمت میں یہ درخواست ہے کہ اس کو عکس کہنا تسامح ہے)

(۳) ٹی وی اور ڈیجیٹل تصویر کو تبلیغِ دین کے لیے استعمال کرنا۔

امرِ اول کی تفصیل :

غیر منصوص میں منصوص کے حکم کو ثابت کرنے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں:

(۱) منصوص میں حکم کی علت کو معلوم کرنا کہ منصوص میں جو حکم ہے اس کی علت کیا ہے۔

(۲) اس علت کا غیر منصوص میں پایا جانا، اگرچہ یہ غیر منصوص ...... منصوص کے افراد میں سے نہ ہو۔

ان دو باتوں کی مختصر وضاحت ایک مثال سے یہ ہے کہ جیسے شراب کی حرمت نص

سے ثابت ہے......اور اس پر قیاس کرتے ہوئے ہیروئن میں بھی حرمت کے حکم کو ثابت کیا گیا ہے......اس مثال میں پہلے شراب کی حرمت کی علت کو معلوم کیا گیا ہے......اور وہ ''اسکار اور نشہ آور ہونا'' ہے......پھر اسی علت کو ہیروئن میں دیکھا گیا کہ یہ علت یعنی ''اسکار اور نشہ آور ہونا'' اس میں ہے یا نہیں؟......معلوم ہوا کہ ہے......پھر وہی حرمت کا حکم جو منصوص میں تھا اس میں بھی ثابت کیا گیا......اور آج سب کا اتفاق ہے کہ شراب کی طرح ہیروئن بھی حرام ہے۔

دیکھیے ! اس مثال میں ہیروئن کے حرام ہونے کے لیے اس بات کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ پہلے اس کو شراب کے افراد میں داخل کیا جائے ......پھر حرمت کا حکم لگایا جائے......بلکہ علت کے پائے جانے پر حرمت کا حکم لگایا گیا ہے......آج دنیا میں کوئی بھی ہیروئن کو شراب کہتا ہے نہ سمجھتا ہے......پھر بھی علتِ حرمت کی وجہ سے اس کو حرام ہی کہا اور سمجھا جاتا ہے۔

بس یہی دو باتیں ہر اصل اور فرع میں دیکھنا ضروری ہیں......فرع کو اصل کے افراد میں داخل کرنا ضروری نہیں۔

آمدم برسرِ مطلب ! ڈیجیٹل شبیہ سے متعلق بھی ہم پہلے نمبر پر منصوص کی حرمت کی علت کو تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ وہ متعین ہو جائے ......پھر غیر منصوص (ڈیجیٹل شبیہ) میں تلاش کرتے ہیں......اگر ہے تو حرمت ثابت ہوگی......نہیں تو ثابت نہ ہوگی۔خواہ اس ڈیجیٹل شبیہ کا نام کوئی اشبہ بالعکس رکھے یا کچھ اور......اور تصویر کے افراد میں داخل سمجھے یا نہ سمجھے۔

واضح رہے کہ ماضی میں جاندار کی شبیہ کی چار قسمیں ہمارے سامنے ہیں:

(۱) مورتی اور مجسمہ (۲) تصویر (۳) عکس (۴) ظل اور سایہ

اب اس دور میں بقول بعض حضرات کے شبیہ کی ایک پانچویں قسم، جو اسکرین پر ظاہر ہوتی ہے، وجود میں آئی ہے اور ممکن ہے کہ مستقبل میں شبیہ کی کچھ اور اقسام بھی وجود میں آئیں جو اجسامِ لطیفہ جیسے ہوا وغیرہ پر ظاہر ہوں۔

لہٰذا اگر اس پر غور کر کے فیصلہ کیا جائے کہ شبیہِ محرم کی علت کیا ہے؟ تو امید ہے کہ رہتی دنیا تک شبیہ کی جتنی بھی قسمیں پیدا ہوتی رہیں گی، سب کا حکم معلوم ہو جائے گا۔

جاندار کی شبیہ سے متعلق احادیثِ مبارکہ، ان کی شروح اور عباراتِ فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے مطالعہ اور ان پر غور و فکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علتِ حرمت منصوص میں "**مضاهاة لخلق الله**" ہے۔

﴿۱﴾ حضرت مفتی اعظم مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"(اعتراض)............اس (تصویر) میں بت پرستی اور عبادت کا کوئی تصور دور دور نہیں، تو یہ ممانعت جو بت پرستی کے خطرہ سے کی گئی تھی اب مرتفع ہو جانی چاہیے۔

جواب یہ ہے کہ اولاً یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ آج کل تصویر ذریعۂ بت پرستی نہیں رہی، آج بھی کتنے فرقے اور گروہ ہیں جو اپنے پیروؤں کی تصویر کی پوجا پاٹ کرتے ہیں، اور جو حکم کسی علت پر دائر ہو، یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر فرد میں پایا جائے۔ اس کے علاوہ تصویر کی ممانعت کا سبب صرف ایک یہی نہیں کہ وہ بت پرستی کا ذریعہ ہے، بلکہ احادیث صحیحہ میں اس کی حرمت کی دوسری وجوہ بھی مذکور ہیں۔ مثلاً یہ کہ تصویر سازی حق تعالیٰ کی صفت خاص کی نقالی ہے، مصور حق تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ہے، اور صورت گری درحقیقت اسی کے لیے سزاوار اور

اسی کی قدرت میں ہے کہ مخلوقات کی ہزاروں اجناس اور انواع اور ہر نوع میں اس کے کروڑوں افراد ہوتے ہیں، ایک کی صورت دوسرے سے نہیں ملتی، انسان ہی کو لے لو تو مرد کی صورت اور عورت کی صورت میں نمایاں امتیاز، پھر عورتوں اور مردوں کے کروڑوں افراد میں دو فرد بالکل یکساں نہیں ہوئے۔ ایسے کھلے ہوئے امتیازات ہوتے ہیں کہ دیکھنے والوں کو کسی تامل اور غور وفکر کے بغیر ہی امتیاز واضح ہوجاتا ہے یہ صورت گری اللہ رب العزت کے سوا کس کی قدرت میں ہے، جو انسان کسی جاندار کا مجسمہ یا نقوش اور رنگ سے اس کی تصویر بناتا ہے وہ گویا عملی طور پر اس کا مدعی ہے کہ وہ بھی صورت گری کرسکتا ہے۔ اسی لیے صحیح بخاری وغیرہ کی احادیث میں ہے کہ قیامت کے روز تصویریں بنانے والوں کو کہا جائے گا کہ جب تم نے ہماری نقل اُتاری تو اس کو مکمل کر کے دکھلاؤ، اگر تمہارے بس میں ہو کہ ہم نے تو صرف صورت ہی نہیں بنائی اس میں روح بھی ڈالی ہے، اگر تمہیں اس تخلیق کا دعوی ہے تو اپنی بنائی ہوئی صورت میں رُوح بھی ڈال کر دکھلاؤ۔ (معارف القرآن ۷/۲۷۰)

﴿۲﴾ عن عائشة رضی الله تعالی عنها : عن النبی ﷺ قال : أشد الناس عذابا يوم القيمة الذين يضاهون بخلق الله ، متفق عليه .

قال الملا علی القاری رحمه الله تعالی : يضاهون ..... و المعنی يشابهون بخلق الله أی يشابهون عملهم التصوير بخلق الله ، قال القاضی : أی يفعلون ما يضاهی خلق الله أی مخلوقه ، أو يشبهون فعلهم بفعله أی فی التصوير و التخليق. (المرقاة ۸/ ۲۷۱)

﴿۳﴾ و قال رحمه الله تعالی تحت حديث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ﴿أشد الناس عذابا عند الله المصورون﴾ متفق عليه ، (بعد ذكر الاختلاف بين الجمهور و الامام مجاهد) .... : قال (أی مجاهد): و بالمضاهاة بخلق الله ، قلت : العلة مشتركة. (المرقاة ۸/ ۲۷۲)

﴿۴﴾ قال العلامة النووی رحمه الله تعالیٰ: قال أصحابنا و غيرهم من العلماء تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم و هو من الكبائر لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور فی الأحاديث وسواء صنعه بما يمتهن أو بغيره فصنعته حرام بكل حال لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى و سواء ما كان فی ثوب أو بساط أو درهم أو دينار أو فلس أو اناء أو حائط أو غيرها .... و لافرق فی هذا كله بين ماله ظل و ما لاظل له هذا تلخيص مذهبنا فی المسألة و بمعناه قال جماهير العلماء من الصحابة و التابعين و من بعدهم و هو مذهب الثوری و مالک و أبی حنيفة و غيرهم.

(شرح النووی علی صحیح مسلم ۲/۱۹۹، ط:قدیمی)

﴿۵﴾ قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى : ثم قال النووی......وسواء صنعه بما يمتهن أو بغيره فصنعته حرام بكل حال لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى و سواء ما كان فی ثوب أو بساط أو درهم أو دينار أو فلس أو اناء أو حائط أو غيرها.

(البحر الرائق ۲/۴۸، ط:رشیدیه)

﴿۶﴾ قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى : ولو كانت الصورة صغيرة كالتی علی الدرهم أو كانت فی اليد أو مستترة أو مهانة مع ان الصلوٰة بذلک لا تحرم بل ولا تكره لان علة حرمة التصوير المضاهاة لخلق الله تعالى. (رد المحتار ۲/۵۰۳، ط:رشیدیه)

﴿۷﴾ قال الشيخ المفتی تقی العثمانی حفظه الله تعالیٰ : وقد ادعی بعض المتجددين فی عصرنا أن حرمة التصوير كانت فی ابتداء الاسلام لقرب عهدهم بالجاهلية والوثنية، وعدم رسوخ عقيدة التوحيد فی القلوب. فلما رسخت عقائد التوحيد فيهم ارتفعت حرمة الصور. وان هذه الدعوی لا دليل لها فی القرآن والسنة ولو كان حكم حرمة التصوير منسوخا لبين النبی ﷺ النسخ

بصراحة ولما امتنع الصحابة رضی اللہ عنہ عن التصاوير وقد رأيت ان فقهاء الصحابة امتنعوا من الدخول فى بيوت فيها تصاوير،وكل ذلك بعد النبى صلی اللہ علیہ وسلم وهٰذا دليل قاطع علىٰ ان حكم حرمة التصوير لم يزل باقيا، ولم ينسخه شيئ، كيف وقد علل النبى صلی اللہ علیہ وسلم حرمة التصوير بالمضاهاة بخلق الله ،وهى علة لا تختص بزمان دون زمان.قال ابن دقيق العيد رحمه الله فى شرح العمدة ۱/۲۷(كتاب الجنائز،حديث ۱۱)

((ولقد أبعد غاية البعد من قال : ان ذلك محمول على الكراهة،وأن التشديد كان فى ذلك الزمان لقرب عهد الناس بعبادة الأوثان ، وهذا الزمان حيث انتشر الاسلام تمهدت قواعده فلا يساوى فى هذاا لتشديد...... وهذا القول عندنا باطل قطعا،لأنه قد ورد فى الأحاديث والأخبار عن أمر الآخرة بعذاب المصورين، وأنهم يقال لهم : أحيوا ماخلقتم. وهذه علة مخالفة لما قاله هذا القائل، وقد صرح بذلك فى قوله عليه السلام : ”المشبهون بخلق الله“ وهذه علة عامة مستقلة مناسبة ولا تخص زمانا دون زمان ، وليس لنا أن نتصرف فى النصوص المتظاهرة المتضافرة بمعنى خيالى)).

(تكمله فتح الملهم ۴/ ۱۶۱،۱۶۲ ،ط: مكتبه دار العلوم كراچى)

ان حوالہ جات سے پہلی بات معلوم ہوئی کہ منصوص میں تصویر اور مجسمہ کی حرمت کی علت ”مضاہاۃ لخلق اللہ“ ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ کی صفتِ تخلیق کی وہ نقالی جو انسان کی صنعت واختیار سے ہو۔

لہٰذا جو حضرات ڈیجیٹل شبیہ کو ماضی کی چاروں اقسام (مجسمہ ، تصویر ، عکس اور ظل) سے خارج ایک علیحدہ اور پانچویں قسم سمجھتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس کو کچھ مشابہت تصویر سے ہے اور کچھ عکس سے ہے،لیکن زیادہ عکس سے ہے اس لیے ہم اس کو

''اشبہ بالعکس'' کہتے ہیں اور یہ ایک نئی چیز ہے جو شبیہ کی قدیم اقسامِ اربعہ میں داخل نہیں ....تو ان حضرات کی خدمت میں عرض یہ ہے کہ اس کے حکم کو ثابت کرنے کے لیے **اولاً:** منصوص کے حکم کی علت کی تعیین اور **ثانیاً:** غیر منصوص یعنی ڈیجیٹل شبیہ میں اس کا وجود ضروری ہے۔

امرِ اول کی وضاحت سے تعیینِ علت ہوگئی کہ منصوص میں حرمت کی علت ''مضاہاۃ لخلق اللہ'' ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علت ڈیجیٹل شبیہ میں پورے طور پر پائی جارہی ہے کیونکہ اس میں بھی صفتِ تخلیق کی نقالی ہے اور انسان کے صنعت واختیار سے ہے، لہٰذا اشتراکِ علت کی وجہ سے اس میں بھی حرمت کا حکم ثابت ہوگا اگرچہ ڈیجیٹل شبیہ کو کوئی مجسمہ اور تصویر کا نام نہ دے کیونکہ حرمت اور حلت کا مدار علت پر ہے، نام پر نہیں اگر کسی فرع میں منصوص کا نام ثابت نہ ہو لیکن علت ثابت ہو تو علت کی وجہ سے اس کو حرام کہا جائے گا، الگ نام کی وجہ سے اس کی علت سے صرفِ نظر کرتے ہوئے حرام نہ کہنا صحیح نہیں بلکہ اصول کے خلاف ہے۔ جیسے ہیروئن اگرچہ شراب کے افراد واقسام میں سے نہیں پھر بھی علت کے اشتراک کی وجہ سے حرام ہے۔

امرِ ثانی (ڈیجیٹل شبیہ کو عکس سمجھنا) کی تفصیل :

بعض حضرات ڈیجیٹل شبیہ کو الگ سے ایک اور قسم بنانے کے بجائے مذکورہ بالا چار اقسام میں سے عکس میں داخل کرتے ہیں کہ جس طرح عکس کا بننا اور دیکھنا جائز ہے، اسی طرح ڈیجیٹل شبیہ بھی جائز ہے۔

تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ اس کو عکس میں داخل کرنا ان کا واضح تسامح ہے کیونکہ

عکس کی حقیقت کے تحقق کے لیے دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے:

(الف) عکس انسان کی صنعت واختیار سے مستغنی ہوتا ہے۔ یعنی عکس میں انسان کی صنعت واختیار کا دخل نہیں ہوتا، انسان نہ بھی چاہے تو بھی عکس بنتا ہے اور جہاں اصل سے مستغنی ہوا تصویر بن جائے گا۔

جیسے کوئی آدمی آئینہ، پانی یا کسی بھی چمکدار شے کے سامنے جائے تو اس کا عکس اس شے کی سطح پر ضرور نظر آئے گا، ذوالعکس چاہے یا نہ چاہے۔ یہی وجہ ہے کہ عکس کی تعریف میں فعل لازمی ذکر کیا جاتا ہے، چنانچہ عکس کی تعریف میں علامہ شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

و یعبرون عنه بالانطباع و هو أن المقابل للصقیل تنطبع صورته و مثاله فیه لا عینه . و یدل علیه تعبیر قاضیخان بقوله : لأنه لم یر فرجها و انما رأی عکس فرجها ، فافهم. (الشامیة ۴/ ۱۱۶، ۱۱۷)

اس میں لفظِ ''انطباع'' اور ''تنطبع'' دونوں بتا رہے ہیں کہ عکس میں انسان کی صنعت اور اختیار کا کوئی دخل نہیں۔

(ب) عکس ہمیشہ اصل اور ذوالعکس کا تابع ہوتا ہے۔ یعنی عکس میں اصل کی تابعیت کا ہونا ضروری ہے، جہاں اصل کے تابع ہونے سے نکلے گا، تصویر کہلائے گا اور ظاہر ہے کہ ڈیجیٹل شبیہ اصل کے تابع نہیں ہے، بسا اوقات اصل قبر میں ہوتا ہے اور اس کی شبیہ اسکرین پر نظر آرہی ہوتی ہے۔

حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی عکس اور تصویر میں جو بنیادی فرق بتایا ہے وہ بھی صنعت وتابعیت کا بتایا ہے کہ جب تک عکس میں انسانی صنعت کا دخل نہیں ہوا اور اصل

کے تابع ہے وہ عکس ہے اور جب مسالہ وغیرہ کسی بھی ذریعے سے انسانی صنعت سے تابعیت ختم ہوگئی، پھر وہ تصویر ہے نہ کہ عکس۔

حضرت حکیم الامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''سوال : کیا فرماتے ہیں علماءِ دین اس مسئلہ میں کہ زید عالم ہے وہ کہتا ہے کہ تصویر دستی یعنی قلم کی بنی ہوئی کا بنوانا یا مکان میں رکھنا حرام ہے لیکن فوٹو کا لیا جانا اور مکان میں رکھنا حرام نہیں ہے بایں دلیل کہ فوٹو آئینہ کا عکس ہے، عام لوگ آئینہ دیکھتے ہیں؟

الجواب : زید کا قول بالکل غلط ہے اور یہ قیاس مع الفارق ہے، آئینہ کے اندر کوئی انتقاش باقی نہیں رہتا زوالِ محاذاۃ کے بعد وہ عکس بھی زائل ہو جاتا ہے بخلاف فوٹو کے، اور یہ بالکل ظاہر ہے اور پھر صنعت کے واسطے سے ہے اس لیے بالکل دستی تصویر کے ہے''۔ (امداد الفتاویٰ ۴/۲۵۳)

دیکھیے ! اس عبارت میں حضرت کے اس قول...... ''آئینہ کے اندر کوئی انتقاش باقی نہیں رہتا زوالِ محاذاۃ کے بعد وہ عکس بھی زائل ہو جاتا ہے بخلاف فوٹو کے'' ...... سے واضح ہوا کہ عکس میں تابعیت شرط ہے۔

اسی طرح حضرت کے اس قول ...... ''اور پھر صنعت کے واسطے سے ہے اس لیے بالکل دستی تصویر کے ہے'' ...... سے بھی ثابت ہوا کہ عکس میں صنعت کا دخل نہیں ہوتا۔

حضرت مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے کہ ظل وسایہ قائم و پائیدار نہیں ہوتا بلکہ صاحب ظل کے تابع ہوتا ہے۔ جب تک وہ آئینہ کے مقابل کھڑا ہے تو یہ ظل بھی کھڑا ہے جب وہ یہاں سے الگ ہوا تو یہ ظل بھی غائب اور فنا ہوگیا۔ فوٹو کے آئینہ پر جو کسی انسان کا عکس

آیا اس کو عکس اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب تک اس کو رنگ و روغن اور مسالہ کے ذریعہ قائم اور پائیدار نہ بنایا دیا جائے اور جس وقت اس عکس کو قائم اور پائیدار بنا دیا اسی وقت یہ عکس تصویر بن گئی''۔(تصویر کے شرعی احکام :۱۵)

اس عبارت میں بھی حضرت کے قول ...... ''ظل و سایہ قائم و پائیدار نہیں ہوتا بلکہ صاحب ظل کے تابع ہوتا ہے'' ...... سے ثابت ہوا کہ عکس اور تصویر میں تابعیت کا فرق ہے۔اسی طرح اس قول ...... ''اس کو عکس اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب تک اس کو رنگ و روغن اور مسالہ کے ذریعہ قائم اور پائیدار نہ بنایا دیا جائے اور جس وقت اس عکس کو قائم اور پائیدار بنا دیا اسی وقت یہ عکس تصویر بن گئی'' ...... سے بھی ثابت ہوا کہ عکس میں صنعت و اختیار کا دخل نہیں ہوتا۔

حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالی عکس اور تصویر میں فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''تصویر و عکس دونوں بالکل متضاد چیزیں ہیں، تصویر کسی چیز کا پائیدار اور محفوظ نقش ہوتا ہے، عکس ناپائیدار اور وقتی نقش ہوتا ہے۔اصل کے غائب ہوتے ہی اس کا عکس بھی غائب ہو جاتا ہے''۔(احسن الفتاوی ۸/۳۰۲)

ایک دوسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں :

''(۳) اس کو عکس کہنا بھی صحیح نہیں، اس لیے کہ عکس اصل کے تابع ہوتا ہے، اور یہاں اصل کی موت کے بعد بھی اس کی تصویر باقی رہتی ہے''۔

(احسن الفتاوی ۹/ ۸۸)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ڈیجیٹل شبیہ کو عکس کہنا درست نہیں ، کیونکہ عکس ایک خاص حقیقت کا نام ہے جس کا تحقق دو باتوں پر ہے،تو جہاں یہ حقیقت نہ ہوگی بلکہ اس

کے خلاف حقیقت ہو گی تو اس کو عکس نہیں کہا جائے گا جیسے بکری اور گدھا خاص حقیقتوں کا نام ہے، اور جہاں یہ حقیقت نہ ہو گی وہاں گدھے کو بکری اور بکری کو گدھا کہنا درست نہیں اگرچہ سب اس پر اتفاق بھی کر لیں۔

امرِ ثالث (ٹی وی اور ڈیجیٹل تصویر کو تبلیغِ دین کے لیے استعمال کرنا) کی تفصیل :

آج بعض لوگ ڈیجیٹل تصویر اور ٹی وی کو تبلیغ دین کے لیے استعمال کرنے کے لیے شدت سے کوشاں ہیں، اور اس کے استعمال کے جواز بلکہ وجوب کے عجیب و غریب دلائل دیتے ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم ان لوگوں تک قرآنی مضامین اور دین کی باتیں پہنچانا چاہتے ہیں جو مساجد، خانقاہوں اور دیگر دینی محافل و مجالس اور بیانات میں نہیں آتے، نیز اگر اس کو مخرب اخلاق عناصر سے پاک کر کے امورِ دینیہ کی اشاعت کے لیے استعمال کیا جائے تو اس میں کیا حرج ہے؟ وغیرہ وغیرہ............ الحمدللہ حضرات اکابر علیہم الرحمۃ نے ان سب دلائل کو رد کرتے ہوئے ٹی وی اور ڈیجیٹل تصویر کے ذریعے تبلیغِ دین کو ناجائز، حرام اور بے دینی کی اشاعت اور احکامِ دینیہ کو پامال کرنا فرمایا ہے۔ حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے ارشادات کا خلاصہ درج ذیل ہے:

(۱) تصویری اور فلمی تبلیغ کے ہم مکلّف نہیں۔

(۲) فلمی تبلیغ کا انجام یہ ہے کہ تبلیغ کے نام پر شریعت کے ایک ایک حکم کو پامال کرنا پڑے گا۔

(۳) فلم، تصویر وغیرہ ناجائز ذرائع سے تبلیغ میں کامیابی کی اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی قیمت نہیں۔

(۴) فلمی اور تصویری تبلیغ کو حرام کہنے والے ہی محقق اور خدا ترس علماء ہیں۔

(۵) کئی گھرانے فلمی تبلیغ کے جواز کے بہانے سے ہر فحش ڈرامے اور فلم کے عادی ہو گئے۔

(٦) تصویری تبلیغ کے جواز کے دلائل میں رتی برابر وزن نہیں اور یہ آیاتِ قرآنیہ کے خلاف ہے۔

اب ذیل میں حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے ارشادات ملاحظہ ہوں:

﴿۱﴾ حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک مرتبہ ٹی وی پر تقریر کرنے کی درخواست کی گئی تو اس کو رد کرتے ہوئے صاف انکار فرمادیا۔

اس واقعہ کی تفصیل بتاتے ہوئے حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم لکھتے ہیں:

> ''کونسل کی نشستوں میں ایجنڈے سے باہر کی باتیں بھی بعض اوقات چھڑ جاتی ہیں، اسی سلسلے میں دراصل ہوا یہ تھا کہ بعض حضرات نے مولانا (محمد یوسف بنوری) رحمہ اللہ تعالیٰ سے فرمائش کی تھی کہ وہ ٹیلی ویژن پر خطاب فرمائیں، مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ نے ریڈیو پر خطاب کرنے کو تو قبول کر لیا تھا، لیکن ٹیلی ویژن پر خطاب کرنے سے معذرت فرمادی تھی کہ یہ میرے مزاج کے خلاف ہے۔ اسی دوران غیر رسمی طور پر یہ گفتگو بھی آئی تھی کہ فلموں کو مخربِ اخلاق عناصر سے پاک کر کے تبلیغی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس

بارے میں مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ ارشاد فرمایا اس کا خلاصہ یہ تھا:

''اس سلسلہ میں ایک اصولی بات کہنا چاہتا ہوں، اور وہ یہ کہ ہم لوگ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس بات کے مکلّف نہیں ہیں کہ جس طرح بھی ممکن ہو، لوگوں کو پکا مسلمان بنا کر چھوڑیں، ہاں اس بات کے مکلّف ضرور ہیں کہ تبلیغِ دین کے لیے جتنے جائز ذرائع و وسائل ہمارے بس میں ہیں ان کو اختیار کر کے اپنی پوری کوشش صرف کر دیں۔ اسلام نے ہمیں جہاں تبلیغ کا حکم دیا ہے، وہاں تبلیغ کے باوقار طریقے اور آداب بھی بتائے ہیں، ہم ان طریقوں اور آداب کے دائرے میں رہ کر تبلیغ کے مکلّف ہیں، اگر ان جائز ذرائع اور تبلیغ کے ان آداب کے ساتھ ہم اپنی تبلیغی کوششوں میں کامیاب ہوتے ہیں تو عین مراد ہے، لیکن اگر بالفرض ان جائز ذرائع سے ہمیں مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوتی تو ہم اس بات کے مکلّف نہیں ہیں کہ ناجائز ذرائع اختیار کر کے لوگوں کو دین کی دعوت دیں، اور آدابِ تبلیغ کو پسِ پشت ڈال کر جس جائز و ناجائز طریقے سے ممکن ہو، لوگوں کو اپنا ہم نوا بنانے کی کوشش کریں۔ اگر ہم جائز وسائل کے ذریعے اور آدابِ تبلیغ کے ساتھ ہم ایک شخص کو بھی دین کا پابند بنا دیں گے تو ہماری تبلیغ کامیاب ہے، اور اگر ناجائز ذرائع اختیار کر کے ہم سو آدمیوں کو بھی اپنا ہم نوا بنا لیں تو اس کامیابی کی اللہ کے یہاں کوئی قیمت نہیں۔ کیونکہ دین کے احکام کو پامال کر کے جو تبلیغ کی جائے گی وہ دین کی نہیں کسی اور چیز کی تبلیغ ہوگی۔ فلم اپنے مزاج کے لحاظ سے بذاتِ خود اسلام کے احکام کے خلاف ہے، لہٰذا ہم اس کے ذریعے تبلیغ دین کے مکلّف نہیں ہیں۔ اگر کوئی شخص جائز اور باوقار طریقوں سے ہماری دعوت کو قبول کرتا ہے تو ہمارے دیدہ و دل اس کے لیے فرشِ راہ ہیں، لیکن جو شخص فلم دیکھے بغیر دین کی بات سننے کے لیے تیار نہ ہو، اُسے فلم کے ذریعے دعوت

دینے سے ہم معذور ہیں، اگر ہم یہ موقف اختیار نہ کریں تو آج ہم لوگوں کے مزاج کی رعایت سے فلم کو تبلیغ کے لیے استعمال کریں گے کل بے حجاب خواتین کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا جائے گا، اور رقص وسرود کی محفلوں سے لوگوں کو دین کی طرف بلانے کی کوشش کی جائے گی، اس طرح ہم تبلیغ کے نام پر خود دین کے ایک ایک حکم کو پامال کرنے کے مرتکب ہوں گے''۔

یہ کونسل میں مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ کی آخری تقریر تھی اور غور سے دیکھا جائے تو یہ تمام دعوتِ دین کا کام کرنے والوں کے لیے مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ کی آخری وصیت تھی جو لوحِ دل پر نقش کرنے کے لائق ہے۔ (نقوشِ رفتگاں ۱۰۴،۱۰۵)

۲ حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی بلند شہری رحمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں:

ٹی وی کو جائز قرار دینے کی جسارت : جب ٹیلی ویژن چلا تھا تو علماء نے اس کی مخالفت کی تھی، جو محققین اور خدا ترس اہلِ علم ہیں اب تک اس کے استعمال کو حرام ہی قرار دے رہے ہیں لیکن جن لوگوں کو عوام سے دبنے اور عوام کے مطابق فتویٰ دینے کا مرض ہے ان میں سے بعض لوگوں نے کہہ دیا کہ یہ تصویر میں نہیں آتا، آئینہ کی طرح سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا آئینہ میں نامحرم عورتوں کو اور ننگی عورتوں کو اور بے حیائی کی فلموں کو اور فواحش ومنکرات کے ڈراموں کو دیکھنا جائز ہے؟

یہ تو کہہ دیا کہ یہ تصویر میں نہیں آتا اور عوام کے گھروں میں .... لانے اور لگوانے کا سبب بن گئے اور ان فلموں اور ڈراموں اور ناچ رنگ کے اعمال و افعال پر پابندی لگوانے کے لیے کچھ نہیں کیا، نہ ہر جائز بات بتانے کی ہوتی ہے نہ ہر جائز کام کرنے کا ہوتا ہے، اب جو نئے مفتی آئے ہیں انہوں نے فرما دیا کہ ٹیلی ویژن آج کل ضروریاتِ انسان میں داخل ہو چکا ہے گویا کہ اگر اس میں

کوئی پہلو عدم جواز کا تھا بھی تو ''الضرورات تبیح المحظورات '' کے پیش نظر وہ بھی '' کالمعدوم'' ہو گیا، کیا یہ بھی کوئی شرعی دلیل ہے کہ انسان معصیت کا اس حد تک خوگر بن جائے کہ اسے چھوڑے تو اضطراری کیفیت ہو جائے اور پھر اس معصیت کو حلال کر لے، ٹی وی کو کسی نے آئینہ بنا دیا اور کسی نے ضرورت میں داخل کر دیا اور اس بے شرمی پر کوئی نظر نہیں کہ ماں باپ، بہن بھائی سب کے ساتھ بیٹھ کر بے حیائی سے بھری ہوئی فلمیں دیکھتے ہیں، فتویٰ دینے کے لیے بڑے ہوش گوش اور مخاطبین کا مزاج دیکھنے اور جاننے کی ضرورت ہے، کھلاڑی جو کھیل کھیلتے ہیں ان میں سے بعض کھیلوں کا یونیفارم ایسا ہے جس میں گھٹنے اور آدھی آدھی رانیں کھلی رہتی ہیں۔ نئے مفتیوں کے سامنے یہ بات آئی تو اسے بھی جائز قرار دے دیا۔

(تبلیغی اور اصلاحی مضامین ۴/ ۱۴۷، ط: ادارۃ المعارف)

﴿۳﴾ حضرت مفتی رشید احمد صاحب قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

ماضی قریب کے بعض ملحد و گمراہ مفکرین نے سینما دیکھنے کو یہ کہہ کر جائز قرار دیا تھا کہ یہ سینما ہال میں اسکرین پر ظاہر ہونے والی صورت تصویر نہیں عکس ہے، اس سے نوجوان نسل کو عریاں و فحش فلمیں دیکھنے کی جو ترغیب و تشجیع ہوئی وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، وہ ایک ناجائز و حرام فعل کو جائز سمجھ کر بے محابا کرنے لگے، اب یہی حال بعض علماء کی اس نئی تحقیق کا ہے کہ ویڈیو تصویر کو چونکہ قرار و بقاء نہیں اس لیے یہ تصویر نہیں، اس سے وہ افراد جو ٹی وی وغیرہ کو ناجائز سمجھ کر اس سے گریزاں و ترساں تھے، ان کو اس گنجائش سے کھلی چھٹی مل گئی اور وہ جائز و منکرات سے پاک مناظر کو دیکھنے کے بہانے رفتہ رفتہ ہر غلط پروگرام، رقص و سرور اور عریانی و فحاشی کے مناظر دیکھنے میں مبتلا ہو رہے ہیں، اس کا محض امکان

نہیں بلکہ وقوع ہے کہ بعض بظاہر دیندار لوگوں نے مسلمانوں کی مظلومیت اور جہاد کے مناظر دیکھنے دکھانے کے بہانے ٹی وی اور وی سی آر خریدا اور پھر ہر فحش ڈرامہ اور فلم دیکھنے کے عادی ہو گئے، اس طرح نوجوان نسل دنیا و آخرت کی تباہی کا شکار ہو رہی ہے اور بعض مخلص دینی جماعتوں اور جہادی تنظیموں سے منسلک نوجوان اپنے اندر دین و جہاد کا جذبہ پیدا کرنے کی بجائے بے راہ روی اور غلط روش کا شکار ہو رہے ہیں، جس سے دین و جہاد کو سخت نقصان پہنچ رہا ہے۔ **اللھم انا نعوذ بک من شرور الفتن ما ظھر منھا و ما بطن ، أنت العاصم و لا ملجأ و لا منجأ منک الا الیک ،** واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

(احسن الفتاوی ۹/ ۸۸)

۴ مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ آیت "**وَلَو عَلِمَ اللّٰہُ فِیھِم خَیرًا لَّأَسمَعَھُم وَلَو أَسمَعَھُم لَتَوَلَّوا وَّھُم مُعرِضُونَ**" کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں:

چوتھی آیت میں ارشاد ہے **وَلَو عَلِمَ اللّٰہُ فِیھِم خَیرًا لَّأَسمَعَھُم وَلَو أَسمَعَھُم لَتَوَلَّوا وَّھُم مُعرِضُونَ** ۔یعنی اگر اللہ تعالیٰ ان میں کوئی بھلائی دیکھتے تو ان کو اعتقاد کے ساتھ سننے کی توفیق بخش دیتے اور اگر ان کو بحالتِ موجودہ کہ ان میں طلبِ حق نہیں ہے حق بات سنا دیں تو وہ ضرور روگردانی کریں گے بے رُخی کرتے ہوئے۔

بھلائی سے مراد اس جگہ طلبِ حق ہے کہ طلب ہی کے ذریعے تدبر اور فہم کے دروازے کھلتے ہیں اور اسی سے اعتقاد و عمل کی توفیق ہوتی ہے، اور جس میں طلبِ حق نہیں گویا اس میں کوئی بھلائی نہیں، معنی یہ ہے کہ اگر ان میں کوئی بھلائی موجود ہوتی تو ظاہر ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوتی جب اللہ تعالیٰ کے علم میں

ان کے اندر کوئی بھلائی نہیں تو معلوم ہوا کہ درحقیقت وہ ہر بھلائی سے محروم ہیں اوراس محرومی کی حالت میں اگران کوغور وتدبر اور اعتقادِ حق کی دعوت دی جائے تو وہ ہرگز قبول نہ کریں گے بلکہ اس سے منہ پھیر کر بھاگیں گے یعنی ان کی یہ روگردانی اس بنا پر نہ ہوگی کہ دین میں ان کو اعتراض کی بات نظر آ گئی اس لیے نہیں مانا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے حق بات پر دھیان ہی نہیں دیا۔

(معارف القرآن ۴/ ۲۰۸)

فائدہ : حضرت مفتی اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ تفسیر سے واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ توفیقِ عمل اسی کو عطاء فرماتے ہیں جس میں کوئی بھلائی یعنی ’’طلبِ حق‘‘ ہو، لہٰذا ٹی وی پر تقریر اور وعظ ونصیحت کے جواز بلکہ وجوب کے لیے یہ دلیل بیان کرنا کہ......... اس کے ذریعے ہم ان لوگوں تک قرآنی مضامین پہنچانا چاہتے ہیں جو مساجد، تبلیغی اجتماعات اور خانقاہوں میں نہیں آتے اور جنہیں دینی کتب پڑھنے اور مطالعہ کرنے کی طلب اور شوق نہیں........... بے محل اور اس آیت کے عموم کے خلاف ہے اور یہ دلیل نصوص کے خلاف اور ھباءً منثورا ہے۔

حضرت مفتی اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے فرزند حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم نے بھی اپنے والد کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے درج ذیل اقتباسات میں اس دلیل کا خوب رد فرمایا ہے۔

﴿۵﴾ حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم تحریر فرماتے ہیں :

کہا جاتا ہے کہ ان فلموں کے ذریعے ان لوگوں تک قرآنی مضامین پہنچانے مقصود ہیں جو کبھی مسجد میں آکر کوئی وعظ نہیں سنتے، جنہیں دینی کتابوں کے مطالعے سے دلچسپی نہیں ہے، اور جن کو بذات خود قرآن کریم پڑھنے کی توفیق نہیں ہوتی۔ لیکن اسلام کی تبلیغ کے سلسلے میں جو اصولی گزارشات ہم نے اوپر

پیش کی ہیں، ان کے پیشِ نظر اس دلیل میں رتی برابر وزن نہیں ہے۔ جو لوگ قرآنی مضامین کو فلم اور ڈرامے کے سوا کسی اور ذریعے سے سننے کے لیے تیار نہیں ہیں، اسلام اور قرآن ان کو اپنے مضامین سنانے سے بے نیاز ہے، اور جن لوگوں کے حلق سے دین کی کوئی بات اس وقت تک نہ اترے جب تک ایک رنگین فلم کی شکل میں پیش نہ کی جائے، ایسے لوگوں کو قرآن سے کبھی کوئی ہدایت نصیب بھی نہیں ہوسکتی، قرآن کریم نے اپنی پہلی ہی آیت میں فرمادیا ہے کہ:

ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین. ''اس کتاب میں کوئی شک نہیں اور یہ ان لوگوں کے لیے ہدایت ہے جو اللہ سے ڈرتے ہیں''

لہٰذا جن لوگوں میں حق کی کوئی طلب یا تلاش نہ ہو، اور جو کھیل تماشے کے بغیر دین کی کوئی بات سننے کے لیے تیار نہ ہوں، آپ ان کے سامنے ایسی ہزار فلموں کے ذریعے تمام قرآنی مضامین بیان کردیجیے، انہیں اس سے وہ ہدایت رتی برابر بھی حاصل نہ ہوگی جو قرآن کریم کا اصل مقصد اور اس کو حقیقۃً مطلوب ہے، جن لوگوں کے دل میں ازخود حق تک پہنچنے کی کوئی ادنیٰ تڑپ نہیں ہے، اور جو حق تک پہنچنے کے حقیقی راستوں سے اپنے آپ کو نہ صرف مستغنی اور بے نیاز سمجھتے ہیں، بلکہ ان سے نفرت اور اعراض کا معاملہ کرتے ہیں، ان کے لیے خود قرآن کریم کا ارشاد یہ ہے کہ:

اما من استغنی فأنت له تصدیٰ و ما علیک ألا یزکیٰ.

''رہے وہ لوگ جو (حق سے) مستغنی ہیں، تو آپ ان کے پیچھے پڑتے ہیں؟ حالانکہ اگر وہ (دین حق قبول کرکے) پاک نہ ہوں تو آپ پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں''

ایسے لوگوں کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ دین کو ان کی خواہشات کے سانچے

میں ڈھال کر پیش کرنے سے ان کی اصلاح ہو جائے گی، انتہا درجے کی خام خیالی کے سوا کچھ نہیں۔

(مضمون: قصص القرآن کی فلم بندی، کتاب: اصلاحِ معاشرہ ۱۵۰ تا ۱۵۳)

تنبیہ : ایک زمانہ تھا جب اس دلیل میں رتی برابر وزن نہیں تھا اور یہ دلیل قرآن کریم کی مندرجہ بالا صریح آیات کے خلاف تھی، لیکن انقلابِ زمانہ دیکھیے کہ آج وہ آیتیں گویا منسوخ ہو گئیں اور یہ دلیل عین قرآن کے مطابق ہو کر اس میں ٹنوں من وزن آ گیا کہ اسی دلیل کو آج بڑے شد و مد سے پیش کیا جاتا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے سچ فرمایا ہے کہ "تم اس زمانے میں ہو کہ خواہشات علم کے تابع ہیں، عنقریب تم پر ایسا زمانہ آنے والا ہے جس میں علم خواہشات کے تابع ہوگا"۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ افسوس سے فرمایا کرتے تھے کہ "لوگوں نے علم (یقینی دلائل اور واضح باتوں) کو چھوڑا اور غرائب (ناآشنا باتوں اور مجہول و کمزور دلائل) میں پڑ گئے۔ ہائے! ان میں علم کتنا کم ہے"؟

حضرت امام مالک بن انس رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتنی عجیب بات ارشاد فرمائی ہے کہ "(ایک زمانہ ایسا تھا کہ) لوگ حلال و حرام سے خوب واقف تھے، وہ مستحبات اور مکروہات معلوم کر کے اہتمام کرنے والے تھے یعنی ان کے سامنے حلال و حرام خوب ظاہر تھا، حرام سے بچنے کے ساتھ ساتھ مکروہات سے بھی بچتے تھے اور حلال کے اہتمام کے ساتھ ساتھ مستحبات کا خیال بھی رکھتے تھے جبکہ تم صرف یہی پوچھتے ہو کہ حلال ہے یا حرام؟" گویا مستحب اور مکروہ کا اہتمام ہی نہیں۔

الحاصل! وہ لوگ اس معاملے میں تم سے بہت آگے تھے۔

وَقَالَ الاِمَامُ الغَزَالِیُّ رحمه الله تعالیٰ : وَلَقَدْ صَدَقَ ابْنُ مَسْعُودٍ رضی اللہ عنہ حَیثُ قَالَ: اَنتُمُ الیَومَ فِی زَمَانِ الْهَوٰی فِیهِ تَابِعٌ لِلْعِلمِ وَسَیأْتِی عَلَیکُم زَمَانٌ یَکُونُ العِلْمُ فِیهِ تَابِعاً لِّلْهَوٰی وَقَد کَانَ أَحمَدُ بْنُ حَنبَلٍ یَّقُولُ : تَرَکُوا العِلمَ وَأَقبَلُوا عَلَی الغَرَائِبِ مَا أَقَلَّ العلمَ فِیهِم وَاللّٰهُ المُستَعَانُ وَقَالَ مَالِکُ بْنُ أَنَسٍ رَحِمَهُ اللّٰه تعالیٰ: لَم تَکُنِ النَّاسُ فِیمَا مَضٰی یَسأَلُونَ عَنْ هٰذِهِ الْأُمُورِ کَمَا یَسأَلُ النَّاسُ الیَومَ وَلَم یَکُنِ العُلَمَاءُ یَقُولُونَ حَرَامٌ وَّلَا حَلَالٌ وَّلٰکِن أَدرَکتُهُم یَقُولُونَ مُستَحَبٌّ وَّمَکرُوهٌ وَمَعنَاهُ أَنَّهُم کَانُوا یَنظُرُونَ فِی دَقَائِقِ الکَرَاهَةِ وَالاِستِحبَابِ فَأَمَّا الحَرَامُ فَکَانَ فُحشُهُ ظَاهِراً. (احیاء العلوم ۱/۱۱۷،ط:قدیمی)

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں:

"حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: کہ تم لوگ ایسے زمانے میں ہو کہ اس وقت خواہشات علم کے تابع ہیں لیکن عنقریب ایک ایسا زمانہ آنے والا ہے کہ علم خواہشات کے تابع ہوگا یعنی جن چیزوں کو اپنا دل چاہے گا وہی علوم سے ثابت کی جائیں گی"۔ (فضائلِ صدقات،ص:۴۹۵)

حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے احادیث علم (علم کم ہو جائے گا، علم بڑھ جائے گا، علم اٹھ جائے گا) میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ "بڑھنے سے مراد یہ ہے کہ وسائل و ذرائع اور اسبابِ علم بڑھ جائیں گے، اور کم ہو جائے گا سے مراد یہ ہے کہ سمجھنے والے کم ہو جائیں گے اور علم کا اٹھ جانا قربِ قیامت میں ہوگا"۔

﴿ڈیجیٹل تصویر کا خلاصہ﴾

ڈیجیٹل تصویر کا خلاصہ تین امور ہیں:

﴿۱﴾ جاندار کی شبیہ کی قدیم سے چار قسمیں چلی آرہی ہیں اور ان سب کا حکم بھی نص سے ثابت اور سب کو معلوم ہے۔

وہ اقسام یہ ہیں:

۱۔ مجسمہ اور مورتی (جو لکڑی وغیرہ اشیاء سے بنایا جاتا ہے)

۲۔ تصویر جو کاغذ وغیرہ کی سطح پر بنائی جاتی ہے۔

۳۔ عکس جو آئینہ، پانی وغیرہ چمکدار چیز پر خود بخود اصل کے سامنے آنے سے بنتا ہے۔

۴۔ ظل، سایہ جو دھوپ اور روشنی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

حکم: ان چار اقسام میں سے مجسمہ اور تصویر حرام اور ناجائز ہیں اور عکس و ظل جائز ہیں۔ چونکہ ان چاروں کا حکم نصوص سے ثابت ہے اس لیے ان کو ''اقسام اربعہ منصوصہ'' کہا جاتا ہے۔

ٹی وی، کمپیوٹر اور موبائل کی اسکرین پر جاندار کی جو شبیہ نظر آتی ہے، اس میں دو احتمال ہیں:

۱۔ یہ ان چار قسموں میں سے کسی ایک میں داخل اور اس کا ایک فرد ہے۔

۲۔ ان میں داخل اور فرد نہیں۔

اگر داخل نہیں تو یہ پہلا امر ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

﴿۲﴾ اگر داخل ہے تو یہ دوسرا امر ہے۔اس کی تفصیل بھی آخر میں مذکور ہے۔

﴿۳﴾ ڈیجیٹل تصویر کے ذریعے تبلیغ اور اشاعتِ دین جائز ہے یا نہیں؟

یہ تیسرا امر ہے۔اس کی تفصیل بھی آگے آرہی ہے۔

اب ذیل میں ان تینوں امور کی تفصیل پیش کی جاتی ہے:

امرِ اول کی تفصیل:

اس کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ جب اسکرین کی شبیہ، اقسامِ اربعہ منصوصہ میں داخل نہیں بلکہ یہ شبیہ کی ایک الگ اور پانچویں قسم ہے اور غیر منصوص ہے تو پھر اس کا حکم قیاس سے معلوم اور ثابت کیا جائے گا۔اگر حرمت ثابت ہوئی تو حرام ہوگی ورنہ حلال اور جائز۔اور قیاس کے ذریعے حکم کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، جہاں یہ دو باتیں ثابت ہوں گی وہاں حکم ثابت ہوگا۔وہ دو باتیں یہ ہیں:

(۱) منصوص میں حکم کی علت کی تعیین......کہ علت کونسا وصف ہے؟

(۲) اس علت کا غیر منصوص میں پایا جانا......کہ یہ علت فرع اور غیر منصوص میں بھی ہے۔

مثال کے طور پر شراب کا حکم نص سے ثابت ہے کہ حرام ہے لیکن چرس اور ہیروئن کا ذکر نص میں نہیں۔لیکن علماء کرام نے چرس اور ہیروئن کے حکم کو قیاس کے ذریعہ معلوم اور ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ پہلے شراب جس کی حرمت منصوص ہے، میں علتِ حرمت کی تعیین کی گئی کہ علت ''اسکار اور نشہ آور ہونا'' ہے، پھر اس علت کو غیر منصوص یعنی چرس اور ہیروئن میں دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ ہے لہٰذا اس کا حکم جو حرمت ہے وہ

بھی ہوگا۔اس مثال میں دو باتوں کے معلوم اور ثابت ہونے کے بعد غیر منصوص یعنی چرس اور ہیروئن کا حکم معلوم اور ثابت ہوگیا کہ حرام ہیں۔

آمدم برسرِ مطلب! ڈیجیٹل شبیہ کے مسئلہ میں بھی ہم پہلے اقسامِ اربعہ منصوصہ کے حکم کی علت معلوم اور متعین کریں گے، پھر وہ علت غیر منصوص یعنی اسکرین کی شبیہ میں دیکھیں گے، اگر ہے تو حکم ثابت ہوگا ورنہ ثابت نہ ہوگا۔

چنانچہ پہلی بات سے متعلق حضرات ماہرینِ شریعت فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ جاندار کی شبیہ کی حرمت کی علت "**مضاهاة لخلق الله تعالیٰ**" ہے یعنی اپنے اختیار اور صنعت سے صفتِ تخلیق میں اللہ تعالیٰ کی نقالی کرنا۔

اس علت کا حاصل یہ ہے کہ جس شبیہ میں انسان کے اختیار وصنعت سے نقالی ہورہی ہے وہ شبیہ حرام ہے جیسے مجسمہ اور تصویر میں انسان کے اختیار اور صنعت سے نقالی پائی جاتی ہے اس لیے ہر چھوٹی بڑی تصویر اور ممتہن و غیر ممتہن سب کا بنانا حرام ہے، اور جس شبیہ میں نقالی انسان کے اختیار اور صنعت سے نہیں وہ جائز ہے جیسے عکس اور ظل میں چونکہ انسان کے اختیار اور صنعت کا دخل نہیں تو یہ جائز ہیں۔

پہلی بات یعنی تعیینِ علت کے بعد اب دوسری بات یعنی یہ علتِ حرمت جو کہ "**مضاهاة لخلق الله تعالیٰ**" ہے، غیر منصوص اور اسکرین کی شبیہ میں ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو حرام ورنہ جائز۔

ظاہر ہے کہ علتِ حرمت جو کہ...... "اپنے اختیار اور صنعت سے صفتِ تخلیق میں اللہ تعالیٰ کی نقالی کرنا"...... ہے، اسکرین کی شبیہ میں پائی جارہی ہے کیونکہ اسکرین کے

تمام مناظر انسان کے اختیار اور صنعت سے بنائے اور دکھائے جاتے ہیں۔ کیمرہ انسان بناتا ہے، پھر چالو کر کے منظر کشی کرتا ہے، پھر اسکرین پر دکھاتا ہے......لہٰذا جب علتِ حرمت پائی گئی تو اس کا حکم جو حرمت ہے وہ بھی ثابت ہوگا۔

یہ تھی امرِ اول کی مختصر تفصیل جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اسکرین پر جاندار کی جتنی شکلیں اور شبیہات دکھائی جاتی ہیں وہ سب تصویروں کے حکم میں ہیں اور حرام ہیں۔

تنبیہ: غیر منصوص کو منصوص کا نام دینا منصوص کے حکم دینے کے لیے ضروری نہیں جیسے چرس، ہیروئن کو کوئی شراب کا نام نہیں دیتا یعنی کوئی ان کو شراب نہیں کہتا پھر بھی علتِ حرمت کے پائے جانے کی وجہ سے حرام ہیں، اسی طرح اگر کوئی ڈیجیٹل شبیہ کو تصویر اور مجسمہ نہ کہے بلکہ اشبہ بالعکس وغیرہ نام دے تو اس اختلافِ نام کی وجہ سے یہ حرمت کے حکم سے خارج نہ ہوگی، کیونکہ علتِ حرمت ان میں موجود ہے اور علت کے پائے جانے کے بعد منصوص کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ اس کا نام منصوص والا نہ ہو۔

امرِ دوم کی تفصیل:

اگر یہ کہا جائے کہ یہ اقسامِ اربعہ منصوصہ میں داخل ہے تو اب یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ یہ کس قسم میں داخل ہے؟ اس سلسلے میں فیصلہ کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت تو یہ ہے کہ ہمارا نفس جو چاہے ہم اس میں داخل مان لیں، نفس نے جواز چاہا تو ہم نے عکس میں داخل کر کے جائز کہہ دیا، نفس نے حرمت چاہی تو ہم نے مجسمہ اور تصویر میں داخل کر کے حرام کہہ دیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ نے جو قوانین بیان فرمائے

ہیں ان قوانین کے ترازو سے معلوم کر کے جواز یا عدمِ جواز کا فیصلہ کیا جائے۔

حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ نے دو قانون بیان فرمائے ہیں جن سے ہر نئی شبیہ کا پتہ چل سکتا ہے کہ وہ مجسمہ اور تصویر میں داخل اور حرام ہے یا عکس اور ظل میں داخل اور جائز ہے۔

قانون نمبر۱: شبیہ جب تک اپنی اصل کے تابع ہوتی ہے عکس اور ظل میں داخل اور جائز ہوتی ہے اور جب تابعیت ختم ہو جاتی ہے تو مجسمہ اور تصویر میں داخل اور حرام ہو جاتی ہے۔

اس قانون کے پیش نظر اسکرین کی شبیہ مجسمہ اور تصویر میں داخل اور حرام بنتی ہے کیونکہ اسکرین کی شبیہ میں اپنی اصل کی تابعیت نہیں ہوتی، بعض مرتبہ اصل قبر میں ہوتا ہے اور اس کی شبیہ اسکرین پر اچھلتی کودتی رہتی ہے، اگر تابع ہوتی تو یہ بھی اپنی اصل کے ساتھ قبر میں ہوتی۔

الحاصل ! اس قانون کے پیش نظر اسکرین کی شبیہ مجسمہ اور تصویر میں داخل اور حرام ہے۔

قانون نمبر۲: جو شبیہ اپنے وجود اور بننے میں انسان کے اختیار اور صنعت کی محتاج نہیں ہوتی وہ شبیہ عکس اور ظل میں داخل اور جائز ہے اور جو محتاج ہوتی ہے وہ مجسمہ اور تصویر میں داخل اور حرام ہے۔

اس قانون کے پیش نظر بھی اسکرین کی شبیہ مجسمہ اور تصویر میں داخل اور حرام ہے۔

امر ثالث کی تفصیل:

فلمی اور تصویری تبلیغ جائز ہے یا ناجائز؟ اس سلسلے میں ہم سب کے لیے حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد کافی ہونا چاہیے، آپ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا حاصل تین چیزیں ہیں:

(۱) تصویری اور فلمی تبلیغ کے ہم مکلّف نہیں۔

(۲) فلمی تبلیغ کا انجام یہ ہے کہ تبلیغ کے نام پر شریعت کے ایک ایک حکم کو پامال کرنا پڑے گا۔

(۳) فلم، تصویر وغیرہ ناجائز ذرائع سے تبلیغ میں کامیابی کی اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی قیمت نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک مرتبہ ٹی وی پر تقریر کرنے کی درخواست کی گئی تو اس کو رد کرتے ہوئے صاف انکار فرمادیا۔

اس واقعہ کی تفصیل بتاتے ہوئے حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم لکھتے ہیں:

> ''کونسل کی نشستوں میں ایجنڈے سے باہر کی باتیں بھی بعض اوقات چھڑ جاتی ہیں، اسی سلسلے میں دراصل ہوا یہ تھا کہ بعض حضرات نے مولانا (محمد یوسف بنوری) رحمہ اللہ تعالیٰ سے فرمائش کی تھی کہ وہ ٹیلی ویژن پر خطاب فرمائیں، مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ نے ریڈیو پر خطاب کرنے کو تو قبول کرلیا تھا، لیکن ٹیلی ویژن پر خطاب کرنے سے معذرت فرمادی تھی کہ یہ میرے مزاج کے خلاف ہے۔ اسی دوران غیر رسمی طور پر یہ گفتگو بھی آئی تھی کہ فلموں کو مخربِ اخلاق عناصر سے پاک کر کے تبلیغی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس

بارے میں مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ ارشاد فرمایا اس کا خلاصہ یہ تھا:

''اس سلسلہ میں ایک اصولی بات کہنا چاہتا ہوں، اور وہ یہ کہ ہم لوگ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس بات کے مکلّف نہیں ہیں کہ جس طرح بھی ممکن ہو، لوگوں کو پکا مسلمان بنا کر چھوڑیں، ہاں اس بات کے مکلّف ضرور ہیں کہ تبلیغِ دین کے لیے جتنے جائز ذرائع و وسائل ہمارے بس میں ہیں ان کو اختیار کر کے اپنی پوری کوشش صرف کر دیں۔ اسلام نے ہمیں جہاں تبلیغ کا حکم دیا ہے، وہاں تبلیغ کے باوقار طریقے اور آداب بھی بتائے ہیں، ہم ان طریقوں اور آداب کے دائرے میں رہ کر تبلیغ کے مکلّف ہیں، اگر ان جائز ذرائع اور تبلیغ کے ان آداب کے ساتھ ہم اپنی تبلیغی کوششوں میں کامیاب ہوتے ہیں تو عین مراد ہے، لیکن اگر بالفرض ان جائز ذرائع سے ہمیں مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوتی تو ہم اس بات کے مکلّف نہیں ہیں کہ ناجائز ذرائع اختیار کر کے لوگوں کو دین کی دعوت دیں، اور آدابِ تبلیغ کو پسِ پشت ڈال کر جس جائز و ناجائز طریقے سے ممکن ہو، لوگوں کو اپنا ہم نوا بنانے کی کوشش کریں۔ اگر ہم جائز وسائل کے ذریعے اور آدابِ تبلیغ کے ساتھ ہم ایک شخص کو بھی دین کا پابند بنا دیں گے تو ہماری تبلیغ کامیاب ہے، اور اگر ناجائز ذرائع اختیار کر کے ہم سو آدمیوں کو بھی اپنا ہم نوا بنالیں تو اس کامیابی کی اللہ کے یہاں کوئی قیمت نہیں۔ کیونکہ دین کے احکام کو پامال کر کے جو تبلیغ کی جائے گی وہ دین کی نہیں کسی اور چیز کی تبلیغ ہوگی۔ فلم اپنے مزاج کے لحاظ سے بذاتِ خود اسلام کے احکام کے خلاف ہے، لہٰذا ہم اس کے ذریعے تبلیغ دین کے مکلّف نہیں ہیں۔ اگر کوئی شخص جائز اور باوقار طریقوں سے ہماری دعوت کو قبول کرتا ہے تو ہمارے دیدہ و دل اس کے لیے فرشِ راہ ہیں، لیکن جو شخص فلم دیکھے بغیر دین کی بات سننے کے لیے تیار نہ ہو، اُسے فلم کے ذریعے دعوت

دینے سے ہم معذور ہیں، اگر ہم یہ موقف اختیار نہ کریں تو آج ہم لوگوں کے مزاج کی رعایت سے فلم کو تبلیغ کے لیے استعمال کریں گے کل بے حجاب خواتین کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا جائے گا، اور رقص و سرود کی محفلوں سے لوگوں کو دین کی طرف بلانے کی کوشش کی جائے گی، اس طرح ہم تبلیغ کے نام پر خود دین کے ایک ایک حکم کو پامال کرنے کے مرتکب ہوں گے"۔

یہ کونسل میں مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ کی آخری تقریر تھی اور غور سے دیکھا جائے تو یہ تمام دعوتِ دین کا کام کرنے والوں کے لیے مولانا رحمہ اللہ تعالیٰ کی آخری وصیت تھی جو لوحِ دل پر نقش کرنے کے لائق ہے۔ (نقوشِ رفتگاں ۱۰۴، ۱۰۵)

اسی طرح بعض دیگر اکابر علیہم الرحمۃ کے ارشادات بھی مندرجہ ذیل ہیں:

(۴) فلمی اور تصویری تبلیغ کو حرام کہنے والے ہی محقق اور خدا ترس علماء ہیں۔ (حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی بلندشہری رحمہ اللہ تعالیٰ)

(۵) کئی گھرانے فلمی تبلیغ کے جواز کے بہانے سے ہر فحش ڈرامے اور فلم کے عادی ہو گئے۔ (حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی رحمہ اللہ تعالیٰ)

(۶) تصویری تبلیغ کے جواز کے دلائل میں رتی برابر وزن نہیں اور یہ آیاتِ قرآنیہ کے خلاف ہے۔ (حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی)

﴿کرنسی نوٹ کی فقہی حیثیت﴾

کرنسی نوٹ کی فقہی تکییف کے سلسلے میں علمائے کرام کی مختلف آراء ہیں۔ بعض کتب میں سات تک اقوال ذکر کیے گئے ہیں، البتہ مشہور ان میں پانچ اقوال ہیں لہٰذا ذیل میں صرف انہیں کا ذکر کیا جاتا ہے:

پہلا قول: نوٹ دَین کی سند ہے۔

''گزشتہ صدی کے بیشتر علمائے ہند (جن میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ بھی شامل ہیں) کا نوٹ سے متعلق یہ موقف رہا ہے کہ نوٹ دَین کی سند ہے، نوٹ نہ مال ہے، نہ سونے اور چاندی کا بدل ہے، اور نہ بذاتِ خود ثمن ہے، بلکہ یہ محض اس دَین کی ایک سند ہے، جو حاملِ نوٹ کے لیے جاری کنندہ کے ذمہ واجب ہے۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

چونکہ وہ مال نہیں محض سندِ مال ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۲/۵)

اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''نوٹ وثیقہ اس روپے کا ہے جو خزانہ حاکم میں داخل کیا گیا ہے، مثلِ تمسک کے، اس واسطے کہ اگر نوٹ میں نقصان آجاوے تو سرکار سے بدلا سکتے ہیں اور اگر گم ہو جائے تو بشرطِ ثبوت اس کا بدل لے سکتے ہیں، اگر نوٹ بیع ہوتا تو ہرگز مبادلہ نہیں ہو سکتا تھا، دنیا میں کوئی بیع بھی ایسا ہے کہ بعد قبضِ مشتری کے اگر نقصان یا فنا ہو جاوے تو بائع سے بدل لے سکے، پس اسی تقریر سے آپ کو واضح

ہو جائے گا کہ نوٹ مثلِ فلوس کے نہیں ہے"۔ (فتاویٰ رشیدیہ، ص:۴۲۷، مکتبہ صدائے دیوبند)

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"نوٹ سے زکوۃ اس وقت ادا نہیں ہوگی کیونکہ نوٹ خود مال نہیں بلکہ مال کی رسید ہے، جیسے بینک کا چیک ہوتا ہے جس طرح کسی کو بینک کا چیک دینے سے زکوۃ بالفعل ادا نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس چیک کا روپے بینک سے وصول نہ کرے، اس طرح نوٹ دینے سے زکوۃ اس وقت تک ادا نہ ہوگی جب تک وہ فقیر اس نوٹ کا نقد روپے یا کوئی چیز نہ خرید لے"۔

(امداد المفتین ۸۲/۲، ط: دار الاشاعت)

دوسرا قول: ایک روپے کا نوٹ بحکمِ فلوس اور بڑے نوٹ ایک روپے کے نوٹ اور دھاتی سکوں کی رسید ہے۔

یہ مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے، چنانچہ حضرت فرماتے ہیں:

"ملک کی درآمد و برآمد کے حساب سے کل پیداوار کے برابر دھاتی سکے اور ایک روپے کے نوٹ جاری کیے جاتے ہیں، پھر ان دھاتی سکوں اور ایک روپے کے نوٹوں کے مجموعہ کی تعداد کے مطابق بطورِ دستاویز بڑے نوٹ جاری کیے جاتے ہیں"۔ (احسن الفتاویٰ ۸۲/۷، ط: ایچ ایم سعید)

تیسرا قول: نوٹ بذاتِ خود مال اور سامان ہے۔

یہ مولانا احمد رضا خان بریلوی کی رائے ہے، چنانچہ ان کا کہنا ہے:

"اس کی (نوٹ کی) اصل تو معلوم ہے کہ وہ کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور کاغذ مالِ متقوم ہے اور اس کے سکے ہونے سے اس کی طرف رغبت ہے اور اس کے سکے

ہونے نے اس کی طرف رغبتیں بڑھائیں اور یہ کہ وقتِ حاجت کے لیے اٹھا رکھنے اور ذخیرہ رکھنے کے زیادہ لائق ہو گیا اور مال کے یہی معنی ہیں کہ طبع اس کی طرف مائل اور رغبت رکھتا ہو اور زمانۂ مستقبل کی ضرورتوں کے لیے اس کو ذخیرہ کیا جا سکے"۔ (بحوالہ، زر کا تحقیقی مطالعہ، ص: ۱۰۳،۱۰۴، ط: ادارۃ المعارف)

چوتھا قول: نوٹ سونے اور چاندی کا قائم مقام ہے۔

یہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے، چنانچہ حضرت فرماتے ہیں:

"پس پیسے (فلوس) اگرچہ عرفاً ثمن ہیں مگر عینِ ثمنِ خلقی نہیں سمجھے گئے ہیں، بخلافِ نوٹ کے کہ یہ عینِ ثمنِ خلقی ہے گو ثمنیتِ خلقیہ نہیں بلکہ ثمنیتِ عرفیہ ہے پس تفاضل بیع فلوس میں جائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نوٹ میں بھی جائز ہوں کیونکہ پیسے غیر جنسِ ثمن ہیں حقیقتاً بھی اور عرفاً بھی، گو بوجہ اصطلاح اور عرف کے اس میں بھی ثمنیت کی صفت آ گئی ہو، پس جبکہ نوٹ عرفاً جمیع احکام میں عینِ ثمن خلقی سمجھا گیا، بابِ تفاضل میں اسی بنا پر حکم دیا جائے گا اور تفاضل اس میں حرام ہوگا"۔ (مجموعۃ الفتاویٰ ۲/۱۸۳)

پانچواں قول: نوٹ بذاتِ خود ثمنِ عرفی اور فلوس کے حکم میں ہے۔

اکثر علمائے کرام اسی آخری رائے کے قائل ہیں اور یہی رائے ہمارے نزدیک راجح ہے لہٰذا ذیل میں اس کے راجح ہونے کے دلائل لکھے جاتے ہیں:

پانچویں قول کے راجح ہونے کے دلائل:

(۱) نوٹ قانونی کرنسی بن گیا ہے اور معاملات میں نوٹ قبول کرنے پر لوگوں کو اسی طرح مجبور کیا جاتا ہے جیسا دوسرے اثمان قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

(۲) سندِ دین قانوناً ہر کوئی جاری کرسکتا ہے لیکن نوٹ جاری کرنے کا اختیار قانوناً ہر کسی کو نہیں۔

(۳) نوٹ پر ہر جگہ اور ہر عرف میں ثمن کا اطلاق ہوتا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ نوٹ سندِ دین یا عروض نہیں اور نہ ہی سونے اور چاندی کا بدل ہے۔

(۴) اگر اس کی پشت پر سونا ہوتا تو اس کی وجہ سے نوٹ کی قیمت میں فرق آجاتا کیوں کہ سونے کی قیمت میں آئے دن تبدیلی آتی رہتی ہے تو اس سے نوٹ کی قیمت بڑھ جاتی اور وہ اشیاء جو ڈالر کی کم قیمت کے زمانے میں جتنے ڈالروں پر ملتیں قیمت بڑھنے کی صورت میں ان سے کم پر ملنی چاہییں، جبکہ خارج میں ایسا نہیں۔

(۵) نوٹ اگر سونے کا ترجمان ہوتا تو جس تاریخ سے یہ چھپا ہے اس تاریخِ اجراء سے آخری تاریخ تک اس کے عوض میں سونے کی مقدار ایک ہونی چاہیے جبکہ خارج میں ایسا نہیں، کیوں کہ اجراء کے وقت مثلاً ایک تولہ پانچ ہزار کا ہوتا ہے اور بعد میں ایک تولہ پچاس ہزار تک پہنچ جاتا ہے، اگر ترجمان ہوتا تو آخری تاریخوں میں بھی ایک تولہ پانچ ہزار کے نوٹوں پر ملنا ضروری ہوتا۔

مذکورہ بالا تمام دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ کرنسی نوٹ ثمنِ عرفی یا اصطلاحی ہیں، اسی وجہ سے اکثر علمائے کرام اسی رائے کے قائل ہیں اور فتاویٰ میں اسی قول پر فتوی دیتے ہیں۔

﴿مختلف ممالک کی کرنسیوں کی حیثیت﴾

مختلف ممالک کی کرنسیاں جنسِ واحد ہیں یا اجناسِ مختلفہ؟ اس میں دو رائے ہیں:

(۱) جنسِ واحد ہیں۔ (۲) اجناسِ مختلفہ ہیں۔

مضبوط اور قوی دلیل سے پہلی رائے ثابت ہوتی ہے، دوسری رائے پر کوئی مضبوط دلیل اب تک سامنے نہیں آئی۔

جنسِ واحد ہونے کی دلیل:

حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختلافِ جنس کے تین اسباب بیان فرمائے ہیں...... مختلف ممالک کی کرنسیوں میں ان اسباب میں سے ایک بھی نہیں پایا جاتا...... لہٰذا یہ کرنسیاں مختلف الجنس نہ ہوں گی۔

اسبابِ ثلاثہ:

(۱) اختلاف الاصل۔ جیسے خل العنب (انگور کا سرکہ) وخل التمر (کھجور کا سرکہ)، یہاں دونوں کا نام ایک ہے دونوں کو خل اور سرکہ کہا جاتا ہے پھر بھی مختلف الجنس ہیں کیونکہ دونوں اصل کے اعتبار سے مختلف ہیں، ایک کی اصل عنب اور انگور ہے اور دوسرے کی تمر اور کھجور ہے۔

(۲) اختلافِ وصف۔ جیسے دقیق (آٹا) اور خبز (روٹی) کہ دونوں کی اصل حنطہ ہے جو کہ ایک ہے پھر بھی ان کو وصف کے اختلاف کی وجہ سے مختلف الجنس کہا گیا ہے کہ دقیق (آٹا) وزنی یا کیلی ہے اور خبز (روٹی) عددی ہے، کیلی یا وزنی نہیں۔

(۳) اختلافِ مقصد۔ جیسے شعر المعز (بکرے کے بال) اور صوف الضائن

(دنبے کی اون) کہ شرعاً ان کی اصل ایک ہے لیکن مقصد میں اختلاف کی وجہ سے ان کو مختلف الجنس کہا گیا ہے۔ شعر المعز سے خیمے بنائے جاتے ہیں اور صوف الضأن سے گرم کپڑے اور کمبل وغیرہ بنائے جاتے ہیں۔

کرنسی کے اندر ان تینوں اسباب میں سے ایک بھی نہیں ہے...... کیوں؟...... اس لیے کہ اصل کے اعتبار سے تمام کرنسیاں ایک ہیں...... کیوں کہ اصل یا تو کاغذ ہے یا قوتِ خرید اور ان دونوں میں تمام ممالک کی کرنسیاں متحد ہیں۔

وصف کے اعتبار سے بھی ایک ہیں کیوں کہ تمام ممالک کی کرنسیاں عددی ہیں، ایسا نہیں کہ بعض ممالک کی وزنی، بعض کی کیلی اور بعض کی عددی ہوں۔

اسی طرح مقصد میں بھی سب متحد ہیں کیوں کہ مقصد تمام کرنسیوں کا حصولِ اشیاء ہے یعنی کرنسی کے ذریعے اشیاء کو حاصل کرنا اور یہ ہر ملک کی کرنسی کا مقصد ہے۔

﴿۱﴾ قال العلامة شيخي زاده الحنفي رحمه الله تعالىٰ :
والجاموس مع البقر جنس واحد وكذا المعز مع الضأن والبخت مع العراب فلا يجوز بيع لحم البقر بالجاموس متفاضلا لاتحاد الجنس بدليل الضم فى الزكاة للتكميل فكذا أجزاؤهما ما لم يختلف المقصود كشعر المعز وصوف الضأن فإنهما جنسان .... فحاصله أن الاختلاف باختلاف الأصل أو المقصود أو بتبدل الصفة. (مجمع الانهر ۳ /۹۳، ط: دار احياء التراث العربى)

﴿۲﴾ وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ : والحاصل أن الاختلاف باختلاف الأصل أو المقصود أو بتبدل الصفة فليحفظ.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ : (قوله باختلاف الأصل) كخل الدقل مع خل العنب ولحم البقر مع لحم الضأن (قوله

أو المقصود) كشعر المعز وصوف الغنم فإن ما يقصد بالشعر من الآلات غير ما يقصد بالصوف بخلاف لحمهما ولبنهما فإنه جعل جنسا واحدا كما مر لعدم الاختلاف أفاده فى الفتح (قوله أو بتبدل الصفة) كالخبز مع الحنطة والزيت المطيب بغير المطيب وعبارة الفتح وزيادة الصنعة بالنون والعين.(الشامية ۱۸۳/۵ ،ط: سعيد)

﴿۳﴾ وقال العلامة وهبة الزحيلى رحمه الله تعالى : و الضابطة لاختلاف الجنس عند الحنفية رحمهم الله تعالى:هو بحسب اختلاف الأصل كخل التمر مع خل العنب ، و لحم البقر مع لحم الضأن ، أو باختلاف المقصود كشعر المعز و صوف الغنم، فانه يختلف القصد من استعمال كل منهما فى الصناعات ، أو بتبدل الصفة كالخبز مع الحنطة، فان الخبز صار عدديا أو موزونا و الحنطة مكيلة.(الفقه الاسلامى وأدلته: ۳۷۱۵/۵)

مختلف الجنس ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

مختلف الجنس کہنے والوں کی آپس میں پھر دو رائے ہیں :

(۱) کرنسی کی اصل کاغذ ہے۔

(۲) کرنسی کی اصل قوتِ خرید یا ثمنیت ہے۔

دونوں کے دلائل الگ الگ ہیں۔

کاغذ کو کرنسی کی اصل کہنے والوں کے دلائل:

ان کی دو دلیلیں ہیں :

(۱) اختلافِ صنعت : جیسے ہروی اور مروی کپڑا......ان دونوں کی اصل قطن اور روئی ہے لیکن صنعت کے اختلاف کی وجہ سے یہ مختلف الجنس قرار دیے گئے۔

(۲) اختلافِ اسم : اختلافِ اسم بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ مختلف الجنس ہیں جیسے گندم، چنا، جوار، باجرہ یہ مختلف نام دلیل ہیں کہ یہ سب مختلف اجناس ہیں۔

دلیلِ اول کا جواب :

صنعت کو اختلافِ جنس کا سبب مطلقاً کہنا دو وجہ سے درست نہیں۔

(وجہ نمبرا) اس کے سبب بننے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کی وجہ سے وصف یا مقصد مختلف ہو جائے۔

وقال العلامة ابن مازة البخاری رحمه الله تعالىٰ : والهروی مع المروی جنسان مختلفان لاختلاف المقصود والصورة وكذلك الثوب المتخذ من القطن مع الثوب المتخذ مع الكتان إما لاختلاف الأصل أو لاختلاف الصنعة على وجه أوجب اختلاف الاسم والمقصود. (المحيط البرهانی ۹/۳۴۷،ط:ادارة القرآن)

وصف کی مثال جیسے دقیق (آٹا) جنسِ واحد ہے جس کا آپس میں تفاضلاً مبادلہ ربا ہے لیکن جب اس کا ایک حصہ خباز (روٹی پکانے والے) کی صنعت سے خبز (روٹی) بن کر وصف بھی تبدیل ہو گیا کیونکہ روٹی بننے کے بعد اب یہ آٹے کی طرح کیلی اور وزنی نہیں رہا بلکہ عددی بن گیا۔

مقصد کی مثال جیسے ہروی اور مروی کپڑا کہ ایک کو سردی سے بچاؤ کے لیے اوڑھا جاتا ہے اور دوسرے کو شلوار قمیض کے طور پر پہنا جاتا ہے۔

لہٰذا صنعت جہاں اس شرط کے بغیر ہوگی وہاں مؤثر نہ ہوگی اور صنعت کے اختلاف کے باوجود بھی ان اشیاء کو متحد الجنس کہا جائے گا نہ کہ مختلف الجنس۔

اسی وجہ سے حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے دقیق کو صنعت کے باوجود حنطۃ کی جنس قرار دے کر اس پر جنسِ واحد کے احکام جاری کیے ہیں۔ جبکہ گندم جنسِ واحد ہے اور صنعت کی وجہ سے اس کا ایک حصہ دقیق بنا، پھر بھی مختلف جنس نہ ہوئے کیونکہ اس صنعت نے نہ تو اس کے وصف (کیلی اور وزنی ہونے) کو تبدیل کیا، اور نہ ہی اس کے مقصد کو بدلا۔

قال العلامة المرغيناني رحمه الله تعالیٰ : قال ولا يجوز بيع الحنطة بالدقيق ولا بالسويق لأن المجانسة باقية من وجه لأنهما من أجزاء الحنطة والمعيار فيهما الكيل لكن الكيل غير مسو بينهما وبين الحنطة لاكتنازهما فيه وتخلخل حبات الحنطة فلا يجوز وإن كان كيلا بكيل. (الهداية ۸٦/۳،ط:رحمانيه)

چونکہ کرنسی میں صنعت کا اختلاف ایسا ہی ہے کہ اس کی وجہ سے نہ مقصد بدلتا ہے اور نہ وصف، اس لیے کہ سب کرنسیاں عددی ہیں اور حصولِ اشیاء کا ذریعہ ہیں، لہٰذا اختلافِ صنعت کی وجہ سے ان کو مختلف الجنس نہیں کہا جائے گا۔

(وجہ نمبر۲) حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ بعض مرتبہ صنعت کے اختلاف سے متحد الجنس چیزیں مختلف الجنس ہو جاتی ہیں اور بعض مرتبہ صنعت کی وجہ سے مختلف الجنس چیزیں متحد الجنس ہو جاتی ہیں۔

پہلی کی مثال ہروی، مروی کپڑا اور دقیق اور خبز ہے کہ صنعت کی وجہ سے یہ چیزیں مختلف ہو گئیں۔

دوسری کی مثال دراہمِ مغشوشہ ہیں کہ بعض میں غش لوہا، بعض میں پیتل اور بعض

میں تانبا وغیرہ ہوتا ہے لیکن اختلافِ اصل کے باوجود صنعت کی وجہ سے یہ متحد الجنس ہوگئیں۔

قال العلامة البابرتی رحمه الله تعالى : (قوله : إذا لم تتبدل بالصنعة) قيل مراده أن اتحاد الأصول يوجب اتحاد الفروع والأجزاء إذا لم تتبدل بالصنعة فإذا تبدلت الأجزاء بالصنعة تكون مختلفة وإن كان الأصل متحدا كالهروى والمروى وفيه نظر ؛ لأن كلامه فى اختلاف الأصول لا فى اتحادها فكأنه يقول: اختلاف الأصول يوجب اختلاف الأجزاء إذا لم تتبدل بالصنعة وأما إذا تبدلت فلا توجبه وإنما توجب الاتحاد فإن الصنعة كما تؤثر فى تغير الأجناس مع اتحاد الأصل كالهروى مع المروى مع اتحادهما فى الأصل وهو القطن كذلك تؤثر فى اتحادها مع اختلاف الأصل كالدراهم المغشوشة المختلفة الغش مثل الحديد والرصاص إذا كانت الفضة غالبة فإنها متحدة فى الحكم بالصنعة مع اختلاف الأصول .(العناية فى شرح الهداية ، ۷/ ۳۴،۳۵،ط:رشيدية)

اگر صنعت مطلقاً اختلافِ جنس کا سبب ہوتی تو بعض صورتوں میں اتحاد کا سبب کیوں بنتی ؟

معلوم ہوا کہ اختلافِ صنعت مطلقاً بدوں شرط (یعنی اختلافِ وصف و مقصد) اختلافِ جنس کا سبب نہیں۔

دلیلِ ثانی کا جواب :

یہ کہنا کہ صرف ''اختلافِ اسم اور نام'' سے بھی اختلافِ جنس ثابت ہوجاتا ہے، تین وجہ سے درست نہیں:

(وجہ نمبر۱) تنہا اختلافِ اسم (ڈالر یا ریال ہونا) اختلافِ جنس میں موثر اور کافی

نہیں، ورنہ کوئی فقیہ علیہ الرحمۃ اس کو مقصد، اصل اور وصف کی طرح علیحدہ مستقل سبب بتلاتے اور اسم کے ساتھ مقصد وغیرہ کا ذکر نہ کرتے جبکہ ہر ایک اسم کے ساتھ مقصد وغیرہ کا ذکر ضرور کرتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اسم کے مؤثر ہونے کے لیے مقصد میں بھی اختلاف ضروری ہے، جبکہ تمام ممالک کی کرنسیاں اختلافِ اسم کے باوجود مقصد (حصولِ اشیاء) میں متحد ہیں۔

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالیٰ :و اختلاف الجنس يعرف باختلاف الاسم الخاص و اختلاف المقصود.
(البحر الرائق: ۱۲۸/۶، ط: رشيديه)

قال الامام ابن الهمام رحمه الله تعالى: اختلاف الجنس يعرف باختلاف الاسم الخاص و اختلاف المقصود فالحنطة و الشعير جنسان عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالیٰ وقال مالك رحمه الله تعالیٰ : جنس واحد حتى لايجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا لان اسم الطعام يقع عليهما، قلنا: بل جنسان؛ لانهما مختلفان اسما ومعنى وافراد كل عن الآخر فى قوله ﷺ "الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير" يدل على انهما جنسان.(فتح القدير :۱۱۴/۷، ط:رشيديه)

قال العلامة الخوارزمی رحمه الله تعالیٰ : ومن حيث ان اختلاف المجانسة بين الشيئين انما يثبت باختلاف الاسم والصورة والمعنى.(الكفاية مع الفتح ۶۵/۷، ط:رشيديه)

وقال العلامة ابن مازة البخاری رحمه الله تعالیٰ : والهروی مع المروی جنسان مختلفان لاختلاف المقصود والصورة وكذلك الثوب المتخذ من القطن مع الثوب المتخذ مع الكتان إما لاختلاف الأصل أو لاختلاف الصنعة على وجه أوجب اختلاف الاسم والمقصود. (المحيط البرهانی ۳۴۷/۹، ط:ادارة القرآن)

مندرجہ بالا عبارات کے خط کشیدہ حصوں میں ''اسم'' کے ساتھ ہر جگہ مقصد وغیرہ کا ذکر کرنا اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ یہ مستقل سبب نہیں۔

(وجہ نمبر۲) حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اسم اور مقصد میں اختلاف کی صورت میں مقصد کے مطابق حکم لگانا اور اسم کے مطابق حکم نہ لگانا بھی اس کی واضح دلیل ہے کہ اختلافِ اسم تنہا سبب نہیں۔

دیکھیے! بقر و جاموس اور غنم و ضأن کے نام مختلف ہیں، لیکن مقصد میں اختلاف نہیں اس لیے ان کو اور ان کے اجزاء کو جنسِ واحد کہا گیا ہے۔

قال العلامة الزيلعي رحمه الله تعالیٰ : ......بخلاف لحم الجاموس والبقر أو لبنهما أو لحم المعز والضأن أو لبنهما أو لحم العراب والبخاتی حيث لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا ؛ لأنهما جنس واحد حتى يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب في الزكاة فكذا أجزاؤهما ما لم يختلف المقصود كشعر المعز وصوف الضأن. (تبيين الحقائق ۴/ ۴۶۶، ۴۶۷، ط: رشيديه)

(وجہ نمبر۳) اگر صرف نام کے اختلاف کو اختلافِ جنس کا سبب کہا جائے گا تو منصوص متحد الجنس اشیاء بھی مختلف الجنس ہو جائیں گی۔

دیکھیے! گندم، کھجور، جو وغیرہ کے مختلف علاقوں میں مختلف نام ہیں، لیکن مقصد چونکہ ان سب کا ایک ہی ہے اس لیے مختلف جنس نہیں۔ اگر صرف نام کے اختلاف کو سبب بنائیں گے تو یہ اشیاء مختلف الجنس ہو جائیں گی۔ جبکہ یہ نص اور اجماع کے خلاف ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیوں کے نام اگرچہ مختلف ہیں لیکن مقصد چونکہ ایک ہے یعنی ''حصولِ اشیاء'' اس لیے یہ بھی اختلافِ نام کی وجہ سے مختلف الجنس نہ ہوں گی بلکہ اتحاد

مقصود کی وجہ سے متحد الجنس ہوں گی۔

قوتِ خرید یا ثمنیت کو کرنسی کی اصل کہنے والوں کی دلیل اور اس کا جواب :

جو حضرات کرنسی کی اصل قوتِ خرید کو قرار دیتے ہیں اب ان کی دلیل اور اس کا جواب ملاحظہ ہو:

دلیل : مختلف ملکوں کی کرنسیوں میں قوتِ خرید میں تفاوت ہوتا ہے، یہی تفاوت اختلافِ جنس کی دلیل ہے۔

جواب ۱ : یہ تو دعویٰ ہے، کیوں کہ "قوتِ خرید" کے اختلاف کو کسی ایک متفق علیہ فقیہ علیہ الرحمۃ نے بھی اختلافِ جنس کا سبب نہیں لکھا ہے لہذا اس دعوی پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔ اذ لیس فلیس

جواب ۲ : نفسِ تفاوت تو ایک ملک کی کرنسی میں بھی ہے۔ دیکھیے !...... سو کا ایک نوٹ اور دس روپے کے دس نوٹ برابر ہوتے ہیں معلوم ہوا کہ سو کے نوٹ میں قوتِ خرید زیادہ ہے اور دس کے نوٹ میں کم ہے اس کے باوجود ایک ملک کی کرنسی کو سب ایک ہی جنس مانتے ہیں۔

دلیل کی وضاحت : مختلف کرنسیوں کے تفاوت اور ایک ملک کی کرنسی کے مختلف نوٹوں کے تفاوت میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ ایک ملک کی کرنسی کے نوٹوں میں تفاوت کی نسبت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے، جیسے سو کے نوٹ کے مقابلے میں دس کے ہمیشہ کے لیے دس نوٹ ہوتے ہیں جبکہ مختلف ممالک کی کرنسیوں میں یہ تفاوت ایک

نہیں رہتا بلکہ بدلتا رہتا ہے جیسے ایک وقت ایک ریال کے مقابلے میں پاکستان کے دس روپے تھے پھر بڑھتے بڑھتے آج ستائیس روپے ہوگئے۔

جس تفاوت کو اختلاف جنس کی دلیل اور سبب کہا جاتا ہے یہ وہ تفاوت ہے جس میں تفاوت کی نسبت ایک نہیں رہتی بلکہ بدلتی رہتی ہے اور جہاں ایک رہتی ہے وہ سببِ اختلاف نہیں، اس وجہ سے ایک ملک کی کرنسیوں کے نوٹوں کا اختلاف اور تفاوت سببِ اختلافِ جنس نہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیوں کا تفاوت سبب ہے۔

جواب ۱ : تفاوتِ مشروط ومقید کو سبب بنانا بھی ایک دعویٰ ہے، کیوں کہ کسی ایک کتاب میں بھی قوتِ خرید کی یہ تقسیم اور احکام نہیں اور نہ کسی متفق علیہ فقیہ علیہ الرحمۃ نے آج تک اس کا ذکر کیا ہے کہ اگر وحدتِ نسبت ہے تو ''قوتِ خرید'' کا تفاوت اختلافِ جنس کا سبب نہ ہوگا، اگر وحدتِ نسبت نہیں تو اختلافِ جنس کا سبب ہوگا۔لہٰذا اس دعوی پر بھی دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔اذ لیس فلیس۔

رائے ثانی کے حاملین نے خود اپنی بعض کتابوں میں جہاں اختلافِ جنس کے اسباب لکھے ہیں، وہاں اس سبب کو بیان نہیں فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اختلافِ جنس کے سبب ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

دیکھیے ! کتاب ''فقہ البیوع علی المذاہب الاربعۃ'' میں اختلافِ جنس کے چھ اسباب ذکر کیے گئے ہیں:

(۱) اختلاف الماھیۃ (۲) اختلاف الاصل

(۳) اختلاف المقاصد (۴) زیادۃ الصنعۃ

(۵) اختلاف الصنعۃ (۶) اختلاف النضج فی الثمار

(فقہ البیوع علی المذاہب الاربعۃ، ۲/ ۶۶۷ تا ۶۷۰، ط: مکتبہ دار العلوم کراچی)

(۱) اس تفصیل اور حصر سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ جو حضرات مختلف ممالک کی کرنسیوں کے مختلف الجنس ہونے کا سبب ان میں باہم ''وحدتِ نسبت کا فقدان'' قرار دیتے ہیں، ان لوگوں کی یہ بات بلا دلیل ہے کیونکہ مندرجہ بالا اسبابِ ستہ میں سے یہ سبب کسی مذہب میں بھی نہیں، ورنہ اس وقت کے اہم موضوع (کرنسی میں اختلافِ جنس پر بحث ومباحثہ) کی شہرت کے پیشِ نظر اس جدید کتاب میں ضرور ذکر کیا جاتا۔اذ لیس فلیس۔

(۲) دوسری بات جو معلوم ہوئی وہ یہ کہ فقہِ حنفی اور اس کتاب میں تعارض ہے، اس کتاب میں چھ اسباب ذکر کیے گئے ہیں جبکہ فقہِ حنفی میں بجائے چھ کے تین اسباب کا ذکر ہے جن کی تفصیلی عبارات پہلے لکھی جا چکی ہیں۔اور وہ اسبابِ ثلاثہ یہ ہیں:

(۱) اختلافِ اصل (۲) اختلافِ وصف (۳) اختلافِ مقصد

حلِ تعارض:

اس کتاب میں ''اختلافِ ماہیۃ''......''اختلافِ زیادتِ صنعت''......''اختلافِ صنعت'' اور ''اختلاف النضج فی الثمار''...... مستقل اسباب قرار دیے گئے ہیں، حالانکہ یہ مستقل اسباب نہیں، ان میں سے ''اختلافِ زیادتِ صنعت'' اور ''اختلافِ صنعت''...... ''تبدلِ وصف'' میں داخل اور اس کی دوسری تعبیر ہے۔ نیز ''اختلافِ صنعت'' کی بعض صورتیں اختلافِ مقصد میں بھی داخل ہیں۔

''اختلاف الماھیۃ'' اور ''اختلاف النضج فی الثمار'' ...... ''اختلافِ مقصد'' میں داخل اور اس کی دوسری تعبیر ہے۔ حقیقت اور نفس الامر میں ''اسبابِ اختلافِ جنس'' صرف تین ہی ہیں، لہٰذا صرف تعبیر کے فرق سے ان پر مزید تین کا اضافہ کرنا بلا فائدہ اور حکم کے اعتبار سے غیر مفید ہے اور حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے ''حصر فی الثلاثۃ'' کی بلا معتد بہا فائدہ مخالفت ہے۔

رہا یہ سوال کہ یہ چار مستقل اور بالذات ''اسبابِ اختلافِ جنس'' نہیں تو کیوں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ درج ذیل وجوہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ مستقل بالذات اسباب نہیں:

(وجہ نمبر ۱) ''اختلافِ صنعت'' اور ''زیادتِ صنعت'' اگر بذاتِ خود مستقلاً ''اختلافِ جنس'' کا سبب ہوتے تو ہر جگہ ان میں سے ہر ایک کے تحقق سے ''اختلافِ جنس'' کا تحقق ہوتا جبکہ خارج اور واقع میں ایسا نہیں ہے۔

دیکھیے ! ''خطہ اور دقیق'' میں ''صنعت و زیادتِ صنعت'' کا تحقق ہے پھر بھی ''خطہ اور دقیق'' جنسِ واحد ہیں اور اسی ''وحدتِ جنسیہ'' کی وجہ سے ان کی آپس کی بیع اور مبادلہ میں تماثل واجب ہے اور چونکہ پیمانے کے ذریعے ان میں تماثل ممکن ہی نہیں اس لیے حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ ان دونوں کی آپس میں ایک دوسرے کے مقابلے میں پیمانے کے ذریعے بیع کرنا ناجائز اور حرام ہے............ البتہ جب یہ دونوں (صنعت و زیادتِ صنعت) ''اختلافِ مقصد'' یا ''اختلافِ صفت'' کا سبب بنیں تو پھر اس کی وجہ سے ''اختلافِ جنس'' کا تحقق ہوگا، جیسے

''دقیق اور خبز'' میں ''وصف'' اور ''ثوبِ ہروی و مروی'' میں ''مقصد'' بدلنے کی وجہ سے یہ مختلف جنس ہو گئے تو گویا بالذات والاستقلال سبب...... ''اختلافِ وصف اور اختلافِ مقصد'' ہی ہے نہ کہ ''اختلافِ صنعت و زیادتِ صنعت''۔

(وجہ نمبر۲) ''العنایہ'' کی تفصیل کہ ''صنعت'' کبھی جنسِ واحد کو مختلف اجناس بنا دیتی ہے اور کبھی اجناسِ مختلفہ کو جنسِ واحد بنا دیتی ہے، بھی اس کی واضح دلیل ہے کہ ''صنعت'' بذاتِ خود مستقلاً ''اختلافِ جنس'' کا سبب نہیں ورنہ کبھی بھی ''اتحادِ جنس'' کا سبب نہ بنتا۔

قال العلامة المرغيناني رحمه الله تعالى : وكذلك ألبان البقر والغنم وعن الشافعي رحمه الله لا يجوز لأنها جنس واحد لاتحاد المقصود .ولنا أن الأصول مختلفة حتى لا يكمل نصاب أحدهما بالآخر في الزكاة فكذا أجزاؤها إذا لم تتبدل بالصنعة .

قال العلامة البابرتي رحمه الله تعالى : (قوله : إذا لم تتبدل بالصنعة) قيل مراده أن اتحاد الأصول يوجب اتحاد الفروع والأجزاء إذا لم تتبدل بالصنعة فإذا تبدلت الأجزاء بالصنعة تكون مختلفة وإن كان الأصل متحدا كالهروى والمروى وفيه نظر ؛ لأن كلامه في اختلاف الأصول لا في اتحادها فكأنه يقول : اختلاف الأصول يوجب اختلاف الأجزاء إذا لم تتبدل بالصنعة وأما إذا تبدلت فلا توجبه وإنما توجب الاتحاد فإن الصنعة كما تؤثر في تغير الأجناس مع اتحاد الأصل كالهروى مع المروى مع اتحادهما في الأصل وهو القطن كذلك تؤثر في اتحادها مع اختلاف الأصل كالدراهم المغشوشة المختلفة الغش مثل الحديد والرصاص إذا كانت الفضة غالبة فإنها متحدة في الحكم بالصنعة مع اختلاف

الأصول .(العناية بهامش فتح القدير،۷/ ۳۴،۳۵،ط:رشیدیة)

(وجہ نمبر۳) ''تبیین الحقائق'' کی عبارت میں ''تبدل بالصنعۃ'' کی جو امثلہ دی ہیں ان سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ''صنعت'' کے ذریعے وصف یا مقصد کی تبدیلی ضروری ہے ورنہ، نہ اختلافِ جنس کا سبب بنے گی اور نہ اختلافِ جنس ثابت ہوگا، نیز ''تبدل'' کا لفظ بھی بتا رہا ہے کہ نفسِ ''صنعت''......**بدون تبدل المقصد او الوصف**......اختلافِ جنس کے لیے کافی نہیں۔

قال العلامة الزيلعي رحمه الله تعالىٰ : قال رحمه الله والل‍حوم المختلفة بعضها ببعض متفاضلا ولبن البقر والغنم وخل الدقل بخل العنب وقال الشافعي : لا يجوز ؛ لأنه جنس واحد لاتحاد الاسم والصورة والمقصود ولنا أن أصولها أجناس مختلفة حتى لا يضم بعضها إلى بعض فى الزكاة وأسماؤها أيضا مختلفة باعتبار الإضافة كدقيق البر والشعير والمقصود أيضا مختلف فبعض الناس يرغب فى بعضها دون بعض وقد يضره البعض وينفعه غيره والمعتبر فى الاتحاد فى المعنى الخاص دون العام ولو اعتبر العام لما جاز بيع شىء بشىء أصلا بخلاف لحم الجاموس والبقر أو لبنهما أو لحم المعز والضأن أو لبنهما أو لحم العراب والبخاتى حيث لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا ؛ لأنهما جنس واحد حتى يضم أحدهما إلى الآخر فى تكميل النصاب فى الزكاة فكذا أجزاؤهما ما لم يختلف المقصود كشعر المعز وصوف الضأن أو لم يتبدل بالصنعة ؛ لأن بالتبدل تختلف المقاصد ولهذا جاز بيع الخبز بالحنطة متفاضلا وكذا بيع الزيت المطبوخ بغير المطبوخ أو الدهن المربى بالبنفسج بغير المربى منه متفاضلا وإنما جاز بيع لحم الطير بعضه ببعض متفاضلا وإن كان من جنس واحد ولم يتبدل بالصنعة لكونه غير

موزون عادة فلم يكن مقدرا فلم توجد العلة فحاصله أن الاختلاف باختلاف الأصل أو المقصود أو بتبدل الصنعة.

(تبيين الحقائق ۴/۴۶۶،۴۶۷،ط: رشيديه)

(وجہ نمبر۴) علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ ''زیادتِ صنعت''......''تبدلِ وصف'' کا دوسرا نام اور تعبیر ہے، جس کو بعض حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار فرمایا ہے، یہ تبدلِ وصف سے جدا الگ سبب نہیں ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: قوله: أو بتبدل الصفة كالخبز مع الحنطة والزيت المطيب بغير المطيب وعبارة الفتح: وزيادة الصنعة. (الشامية ۵/۱۸۳، ط: سعيد)

تنبیہ : ''تبیین الحقائق'' کی عبارت میں دی ہوئی امثلہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ''صنعت اور زیادتِ صنعت'' دونوں ایک چیز ہیں ان میں ایسا کوئی بنیادی اور مفید فرق نہیں ہے جس کی وجہ سے دونوں کو الگ الگ ذکر کیا جائے۔

ان امثلہ میں سے ''بیع الخبز بالحنطة''............''بیع الزیت المطبوخ بغیر المطبوخ''............''بیع الدہن المربی بالبنفسج بغیر المربی منہ''......ان سب مثالوں میں بظاہر ''زیادتِ صنعت'' ہے جبکہ یہاں ''تبیین'' میں ''اختلافِ صنعت'' کے لیے یہ مثالیں پیش کی گئی ہیں جس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا حاصل ایک ہے۔

کتاب ''فقه البيوع على المذاهب الاربعة'' کی ایک عبارت پر تبصرہ:

۲۹۹— زيادة الصنعة:

وقد يكون اصل الشيئين واحدا ولكن فى احدهما زيادة الصنعة مثل الخبز مع الدقيق فان الخبز اصله دقيق، ولكن دخلت فيها

الصنعة بما افردت له اسما، وصار عدديا، فصارا جنسين كما فی فتح القدير، والظاهر أن مذهب مالک رحمه الله تعالیٰ مثله فی اختلافِ الجنس باختلاف الصنعة، فانه جاء فی المدنة: "لا باس بالسويق والدقيق او بالحنطة متفاضلا، لصنعة فی ذلک" غير ان جمهور الحنفية لا يجيزون بيع الحنطة بالدقيق لسبب آخر، وهو عدم امكان التماثل ،كما سياتی ان شاء الله تعالی.

(فقه البيوع علی المذاهب الاربعة ۲/ ۶۶۹ ،ط:مکتبہ معارف القرآن)

تبصرہ : مندرجہ بالاعبارت میں عنوان''زيادة الصنعة'' کے تحت اس کے ثبوت کے لیے''خبز مع الدقیق'' کی مثال دے کر اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ یہاں''صنعت'' کی وجہ سے نام اور وصف جدا ہو گیا، پہلے''خبز'' وزنی یا کیلی تھا، ''صنعت'' نے اس کو عددی بنا کر اس کا وصف تبدیل کر دیا لہٰذا یہ دو جنس بن گئے۔ چنانچہ لکھا گیا ہے:

فان الخبز اصله دقيق،ولكن دخلت فيها الصنعة بما افردت له اسما، وصار عدديا، فصارا جنسين..........

اس کے بعد امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی اس طرح ہی بیان فرمایا گیا ہے کہ ان کے ہاں بھی''اختلافِ صنعت'' سے جنس مختلف ہو جاتی ہے، پھر ان کے مذہب پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ ان کے نزدیک''سویق، دقیق اور حنطۃ'' کو آپس میں متفاضلاً بیچنا جائز ہے اس لیے کہ صنعت کے اختلاف کی وجہ سے مختلف جنس بن گئے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

كما فی فتح القدير، والظاهر أن مذهب مالک رحمه الله تعالیٰ مثله فی اختلافِ الجنس باختلاف الصنعة، فانه جاء فی المدونة: "لا

باس بالسویق و الدقیق او بالحنطة متفاضلا، لصنعة فی ذلک.

اس کے بعد لکھتے ہیں:

غیر ان جمهور الحنفیة لا یجیزون بیع الحنطة بالدقیق لسبب آخر، وهو عدم امکان التماثل، کما سیاتی ان شاء الله تعالی.
(فقه البیوع علی المذاهب الاربعة ۲/۶۶۹، ط:مکتبه معارف القرآن)

اس عبارت میں" لسبب آخر الخ " سے"اختلافِ صنعت وزیادتِ صنعت" کے مطلقاً اور مستقلاً سبب نہ ہونے کی بات سے اغماض ہے،اس کے سوااس کا کوئی فائدہ نہیں ......کیوں کہ اختلافِ جنس کی صورت میں جب تماثل ضروری ہی نہیں تو عدمِ امکانِ تماثل اس کے عدمِ جواز کا سبب کیسے بنا؟ایسی صورت میں تو قصداً تماثل کو چھوڑ کر تفاضلاً بیع کرنا بھی جائز ہے۔

یہاں یہ وضاحت اور تفصیل ضروری تھی کہ صراحت کے ساتھ بیان کیا جاتا کہ مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب میں"اختلافِ صنعت"......"اختلافِ جنس" کا سبب ہے مطلقاً......اس لیے مالکیہ کے ہاں"دقیق" کو......"خبز" ......اور......"حنطہ" ......دونوں کے مبادلہ میں تفاضلاً بیچنا جائز ہے اور احناف علیہم الرحمۃ کے نزدیک چونکہ "صنعت"،مستقل اور بالذات اختلافِ جنس کا سبب نہیں......لہٰذا جہاں "صنعت" سے وصف یا مقصد بدل جائے گا وہاں جنس مختلف ہو کر تفاضل جائز ہوگا، جیسے"دقیق مع الخبز" میں......"خبز" عددی بن کر وصف بدل گیا۔اور جہاں وصف یا مقصد پورے طور پر یقیناً نہیں بدلتا تو وہاں من وجہٍ جنسیت باقی رہتی ہے اور اس من وجہٍ جنسیت کے بقاء کی وجہ سے ان میں تفاضل جائز نہیں ہوتا جیسے حنطہ اور دقیق کہ ان میں من وجہٍ

جنسیت باقی ہے اس لیے تفاضل ناجائز اور تماثل لازم ہے اور چونکہ تماثل یہاں ممکن نہیں اس لیے ان کے آپس کا مبادلہ جائز نہیں اور اسی بات کی طرف ''سیأتی......'' سے اشارہ کیا گیا ہے اور یہی بات آگے صفحہ: ۲/۶۷۹ پر اسی وضاحت سے بیان کی گئی ہے۔

جواب ۲ : قوتِ خرید کا ایسا تفاوت اور اختلاف جس میں نسبت ایک نہیں رہتی، کو اختلافِ جنس کے سبب قرار دینے میں فرقۂ اباحیہ کی تائید اور سود کا دروازہ کھولنا ہے کیوں کہ کھجور کی مختلف انواع اور اقسام میں قوتِ خرید کے اعتبار سے تفاوت ہے اور یہ تفاوت ہمیشہ ایک نہیں رہتا بلکہ بدلتا رہتا ہے، اب اگر کوئی اس دلیل کو مان کر کہے کہ آپ ﷺ نے جن کھجوروں میں فضل اور زیادتی کو ربا اور سود فرمایا ہے یہ ان کھجوروں میں ہے جن کے انواع اور اقسام میں یا تو قوتِ خرید کے اعتبار سے تفاوت ہی نہ ہو اور اگر ہو تو وہ تفاوت ہمیشہ کے لیے یکساں ہو، ہمیشہ اس کی نسبت ایک ہی رہے، بدلتی نہ ہو لہٰذا جہاں وحدتِ نسبت نہیں ہے وہاں کھجور کے بدلے میں کھجور تفاضل اور زیادتی کے ساتھ خریدنا وحدتِ جنس نہ ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔

اسی طرح گندم، نمک، جَو وغیرہ کی مختلف انواع واقسام میں بھی اس دلیل کو جاری کر دیا جائے گا اور تفاضل کو جائز کہا جائے گا اور کرنسی کے ساتھ اس دلیل کو خاص نہیں سمجھا جائے گا بلکہ منصوص اشیاء میں بھی جاری کیا جائے گا، کیونکہ نص بھی معقول المعنی ہے نہ کہ تعبدی۔

جواب ۳ : جب کرنسی کی اصلیت کا مدار قوتِ خرید اور ثمنیت تسلیم کر لیا گیا تو

اب ”جیدھا وردیھا سواء “ کی نص کے ہوتے ہوئے مختلف مما لک کی کرنسیوں کو قوتِ خرید میں کمی، زیادتی...... یا نسبت میں کمی زیادتی کی وجہ سے اجناسِ مختلفہ شمار کرنا کیونکر درست ہوگا؟ جبکہ اصل اور نفس قوتِ خرید میں سب کرنسیاں برابر ہیں۔ دیکھیے! گندم، کھجور، جو، کشمش وغیرہ کی قوتِ خرید میں اور مختلف انواع کی آپس کی نسبتوں میں کمی، زیادتی (اتار چڑھاؤ) مسلم ہے، پھر بھی ”جیدھا وردیھا سواء“ کی نص کی وجہ سے اجماعاً جنسِ واحد ہیں اور اتار، چڑھاؤ کا ان میں اعتبار نہیں۔

لہٰذا کرنسیوں میں بھی اتحادِ اصل کے بعد اتار چڑھاؤ کا اعتبار نہ ہوگا اور اس کے باوجود بھی یہ جنسِ واحد رہیں گی۔ اگر کوئی گندم وغیرہ منصوص اشیاء اور غیر منصوص مثلاً چاول، چنا، باجرہ اور کرنسی وغیرہ میں فرق کا قائل ہے تو دلیلِ فرق پیش کی جائے۔

کرنسی سے متعلق دو اشکالات

اشکال نمبر ۱: مروجہ کرنسیوں میں اگرچہ جنس تو ایک ہوتی ہے لیکن قدر ایک نہیں ہوتی کیونکہ مروجہ کرنسی کیلی یا وزنی نہیں ہے، بلکہ عددی ہے، لہٰذا مروجہ کرنسیوں میں تفاضل جائز ہونا چاہیے، جبکہ ان میں تفاضل جائز نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ کرنسیاں آپس میں امثال متساویہ ہیں، یعنی قوتِ خرید اور قیمت میں سب برابر ہیں، کسی نوٹ کے نئے یا پرانے ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق نہیں آتا اور جب یہ ثابت ہے کہ کرنسیاں قوتِ خرید میں برابر ہیں اور یہ ان اشیاء میں سے ہیں جن میں اوصاف کا اعتبار نہیں ہوتا، تو اب ایک روپیہ کو دو روپے کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یقیناً دو روپے میں سے ایک روپیہ بلا کسی عوض دوسرے کے پاس جائے گا، اور یہ ربا ہے۔

ہاں وہ اشیاء جن میں اوصاف کا اعتبار ہوتا ہے جیسے برتن کہ ان میں اوصاف کا اعتبار ہوتا ہے تو ان میں سے ایک برتن کے عوض میں دو برتن لینا جائز ہے۔ کیونکہ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک برتن میں کوئی ایسی خوبی ہے جو دو برتنوں میں نہیں اور اس خوبی کے عوض دوسرا زائد برتن آیا، گویا ایک اصل برتن کے عوض میں آیا اور دوسرا خوبی کے عوض آیا، پس یہاں کوئی برتن بلا کسی عوض کے نہیں رہا اس لیے یہ زیادتی ربا نہیں۔

نقود اور کرنسیوں میں چونکہ اوصاف کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا ان میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک روپیہ میں کوئی ایسی خوبی ہے جو دو میں نہیں اور زائد روپیہ اس خوبی کے مقابلے میں ہے۔

الحاصل : دو ہم جنس چیزوں میں بوقتِ مبادلہ حرمتِ تفاضل کے لیے کن صورتوں میں قدر شرط ہے اور کن صورتوں میں نہیں؟ اس کی کل تین صورتیں ہیں:

(۱) جن چیزوں میں صفت کا اعتبار ہے (جیدھا وردیھا سواء نہیں) ...... جیسے ایک جنس کے کئی برتن۔

(۲) جن میں صفت کا اعتبار نہیں اور امثالِ متساویہ میں سے بھی نہیں ...... جیسے گندم اور آٹا۔

(۳) جن میں صفت کا اعتبار نہیں اور امثالِ متساویہ ہیں ...... جیسے کرنسی۔

پہلی دو صورتوں میں حرمتِ تفاضل کے لیے قدر شرط ہے اور آخری صورت میں حرمتِ تفاضل کے لیے قدر شرط نہیں بغیر قدر کے اس میں تفاضل حرام ہے۔

قال العلامة البابرتی رحمه الله تعالیٰ: وَيَجُوزُ بَيعُ الفَلسِ

بِـالـفَلسَينِ بِأَعيَانِهِمَا إلَخ.... بَيعُ الفَلسِ بِجنسِهِ مُتَفَاضِلًا عَلَى أَوجُهٍ أَربَعَةٍ : بَيـعُ فَـلـسٍ بِغَيرِ عَينِهِ بِفَلسَينِ بِغَيرِ أَعيَانِهِمَا. وَ بَيعُ فَلسٍ بِعَينِهِ بِـفَـلسَـينِ بِـغَير أَعيَانِهِمَا. وَ بَيعُ فَلسٍ بِغَيرِ عَينِهِ بِفَلسَينِ بِأَعيَانِهِمَا. وَ بَيـعُ فَلسٍ بِعَينِهِ بِفَلسَينِ بِأَعيَانِهِمَا. وَ الكُلُّ فَاسِدٌ سِوَى الوَجهِ الرَّابِعِ. أَمَّا الأَوَّلُ فَلِأَنَّ الفُلُوسَ الرَّائِجَةَ أَمثَالٌ مُتَسَاوِيَةٌ قَطعًا لِاصطِلَاحِ النَّاسِ عَـلَـى إهـدَارِ قِيـمَةِ الجَودَةِ مِنهَا فَيَكُونُ أَحَدُ الفَلسَينِ فَضلًا خَالِيًا عَن العِـوَضِ مَشـرُوطًـا فِـي الـعَـقـدِ وَ هُوَ الرِّبَا. وَ أَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ لَو جَازَ أَمسَكَ البَـائِـعُ الـفَـلـسَ الـمُعَيَّنَ وَ طَلَبَ الآخَرَ وَ هُوَ فَضلٌ خَالٍ عَن العِـوَضِ. وَ أَمَّـا الثَّـالِـثُ فَلِأَنَّهُ لَو جَازَ، قَبَضَ البَائِعُ لِلفَلسَينِ وَ رَدَّ إلَيهِ أَحَـدَهُـمَـا مَكَانَ مَا استَوجَبَهُ فِي ذِمَّتِهِ فَيَبقَى الآخَرُ لَهُ بِلَا عِوَضٍ. وَ أَمَّا الـوَجـهُ الـرَّابِـعُ فَجَوَّزَهُ أَبُو حَنِيفَةَ وَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تعالىٰ. وَ قَـالَ مُـحَـمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ تعالىٰ : لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ الثَّمَنِيَّةَ فِي الفَلسِ تَثبُتُ بِـاصـطِلَاحِ الـكُـلِّ وَ مَا يَثبُتُ بِاصطِلَاحِ الكُلِّ لَا يَبطُلُ بِاصطِلَاحِهِمَا لِعَدَمِ وِلَايَتِهِمَا عَلَى غَيرِهِمَا فَبَقِيَت أَثمَانًا وَ هِيَ لَا تَتَعَيَّنُ بِالِاتِّفَاقِ فَلَا فَـرقَ بَيـنَـهُ وَ بَيـنَ مَـا إذَا كَـانَـا بِـغَيـرِ أَعيَـانِهِمَا وَ صَارَ كَبَيعِ الدِّرهَمِ بِالدِّرهَمَينِ. وَ بِهَذَا يَتَبَيَّنُ أَنَّ الفُلُوسَ الرَّائِجَةَ مَا دَامَت رَائِجَةً لَا تَتَعَيَّنُ بِـالـتَّعيِينِ حَتَّى لَو قُوبِلَت بِخِلَافِ جِنسِهَا كَمَا إذَا اشتَرَى ثَوبًا بِفُلُوسٍ مُعَيَّنَةٍ فَهَلَكَت قَبلَ التَّسلِيمِ لَم يَبطُل العَقدُ كَالذَّهَبِ وَ الفِضَّةِ. (العناية ۷/۲۰، ط: رشيدية)

وقـال ملک العلماء الكاساني رحمه الله تعالىٰ : وَ كَذَا إذَا تَبَايَعَا فَـلـسًـا بِـعَينِهِ بِفَلسٍ بِعَينِهِ فَالفَلسَانِ لَا يَتَعَيَّنَانِ وَ إن عُيِّنَا إلَّا أَنَّ القَبضَ

فِی الـمَـجلِسِ شَرطٌ حَتَّی یَبطُلَ (ای عقد البیع) بِترکِ التَّقَابُضِ فِی الـمَـجـلِـسِ لِـکَـونِـهِ افتِـرَاقًـا عَن دَینٍ بِدَینٍ. وَ لَو قَبَضَ أَحَدَ البَدَلَینِ فِی الـمَـجـلِـسِ فَافتَرَقَا قَبلَ قَبضِ الآخَرِ ذَکَرَ الکَرخِیُّ أَنَّہُ لا یَبطُلُ العَقدُ؛ لِأَنَّ اشتِـرَاطَ الـقَبضِ مِنَ الجَانِبَینِ مِن خَصَائِصِ الصَّرفِ وَ ھٰذَا لَیسَ بِصَرفٍ فَیُکتَفَی فِیہِ بِالقَبضِ مِن أَحَدِ الجَانِبَینِ؛ لِأَنَّ بِہِ یَخرُجُ عَن کَونِہِ افتِرَاقًا عَن دَینٍ بِدَینٍ وَ ذَکَرَ فِی بَعضِ شُرُوحِ مُختَصَرِ الطَّحَاوِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ أَنَّہُ یَبطُلُ لَا لِـکَـونِـہِ صَـرفًـا بَـل لِتَمَکُّنِ رِبَا النَّسَاءِ فِیہِ لِوُجُودِ أَحَدِ وَصفَی عِلَّۃِ رِبَا الفَضلِ وَ ھُوَ الجِنسُ وَ ھُوَ الصَّحِیحُ.

(بدائع الصنائع ۵/۲۳۷، ط: ایچ ایم سعید)

اشکال نمبر ۲: حدیث "الحنطة بالحنطة" الخ میں یداً بید کا مطلب عوضین کی تعیین فی المجلس ہے، تقابض فی المجلس نہیں، تو نقود اور کرنسی میں تقابض کیوں ضروری ہے؟ اور تعیین فی المجلس کافی کیوں نہیں؟

جواب: چونکہ نقود میں بدوں تقابض تعیین ممکن ہی نہیں، اس لئے تقابض کی شرط ضروری قرار دی گئی ہے، برخلاف اشیائے ستہ ومثلہا کے، کہ وہاں بدوں قبض بھی تعیین ہوسکتی ہے۔

قال فی العنایة : وَ بِھٰذَا یَتَبَیَّنُ أَنَّ الفُلُوسَ الرَّائِجَةَ مَا دَامَت رَائِجَةً لَا تَتَعَیَّنُ بِالتَّعیِینِ حَتَّی لَو قُوبِلَت بِخِلَافِ جِنسِھَا کَمَا إِذَا اشتَرَی ثَوبًا بِفُلُوسٍ مُعَیَّنَةٍ فَھَلَکَت قَبلَ التَّسلِیمِ لَم یَبطُلِ العَقدُ کَالذَّھَبِ وَ الفِضَّةِ.

(العنایة ۷/۲۰، ط: رشیدیة)

وقال ملک العلماء الکاسانی رحمه الله تعالیٰ : وَ کَذَا إِذَا تَبَایَعَا فَلسًا بِعَینِهِ بِفَلسٍ بِعَینِهِ فَالفَلسَانِ لَا یَتَعَیَّنَانِ وَ إِن عُیِّنَا إِلَّا أَنَّ القَبضَ

فِی الـمَـجلِسِ شَرطٌ حَتّٰی یَبطُلَ بِترکِ التَّقَابُضِ فِی المَجلِسِ لِکَونِہِ افتِـرَاقًـا عَـن دَیـنٍ بِدَینٍ. وَ لَو قَبَضَ أَحَدَ البَدَلَینِ فِی المَجلِسِ فَافتَرَقَا قَبلَ قَبضِ الآخَرِ ذَکَرَ الکَرخِیُّ أَنَّہُ لا یَبطُلُ العَقدُ؛ لِأَنَّ اشتِرَاطَ القَبضِ مِـن الـجَـانِبَینِ مِن خَصَائِصِ الصَّرفِ وَ ھٰذَا لَیسَ بِصَرفٍ فَیُکتَفٰی فِیہِ بِـالـقَبـضِ مِـن أَحَـدِ الجَانِبَینِ؛ لِأَنَّ بِہِ یَخرُجُ عَن کَونِہِ افتِرَاقًا عَن دَینٍ بِـدَینٍ وَ ذَکَرَ فِی بَعضِ شُرُوحِ مُختَصَرِ الطَّحَاوِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ أَنَّہُ یَبطُلُ لَا لِـکَـونِہِ صَرفًا بَل لِتَمَکُّنِ رِبَا النَّسَاءِ فِیہِ لِوُجُودِ أَحدِ وَصفَی عِلَّۃِ رِبَا الفَضلِ وَ ھُوَ الجِنسُ وَ ھُوَ الصَّحِیحُ.

(بدائع الصنائع ۵/۲۳۷، ط: ایچ ایم سعید)