

تہذیب

فہمہ

تجارتی سود

ناریخی اور ہفتی نقطہ نظر

www.KitaboSunnat.com



فضل الرحمن

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی رومہ

معدنہ البریری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 library@mohaddis.com

سلسلہ منشورات دینیات فی کلپٹ ۱۔

تجارتی سود

تاریخی اور فقہی نقطہ نظر سے

52908

سلسلہ منشورات دینیات فقہیہ - ۱

تجارت سود

تاریخی اور فقہی نقطہ نظر سے

فضل الرحمن

لیکچرر شعبہ سنی دینیات

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

۱۹۶۶ء

سلسلہٴ نشرات و نییات فیکٹس - ۱

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

علی گڑھ
یونیورسٹی
سلسلہٴ نشرات و نییات فیکٹس

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس
علی گڑھ

تقریب

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

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

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

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

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

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

پیش لفظ -

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

زبان سے کرا دی جائے۔ سود کے بارے میں بھی یہی رویت اس طرح کے لوگوں کا رہا غیر
 سودی نظام معیشت کے خاکے کی تشکیل اور اس کا برپا کرنا تو بس کاروگ نہ تھا، کم ہمتی
 نے یہ راہ البتہ سبھائی کہ ایک ایسی چیز کو جو بدترین محرمات میں سے ہے تاویل و تعبیر
 کے ذریعے جائز قرار دے لیا جائے۔ اس طرح کی کوششیں انیسویں صدی عیسوی میں
 شروع ہو گئی تھیں۔ یہ دراصل اعتراض شکست تھا اور اس بات کا اعلان کہ اسلام جدید
 دنیا کی ضرورتوں کی تکمیل سے قاصر ہے اور صدائے بازگشت تھی شکست کے اس
 اعتراض و اعلان کی جو عیسائیت کے بڑے بڑے مصلحین مثلاً بوٹھر، کالون، زونگی او
 رومی پاپائے اعظم نے سود کو سود جواز عطا کر کے کیا تھا۔ اور جس کے نتیجے میں آہستہ آہستہ
 پوری معاشی زندگی عیسائیت کی گرفت سے آزاد ہو گئی اور لوگ وہی بولنی بولنے لگے
 جو کبھی حضرت شعیب علیہ السلام کے منکرین نے بولی تھی۔ "يَا شُعَيْبُ اَصْلُوْنَا تَاْمُرُكَ
 اَنْ نَسْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا وَاَنْ نَفْعَلَ فِيْ اَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ اِنَّكَ لَآَنْتَ الْحَلِيْمُ
 الرَّشِيْدُ" (ہود)

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

۱۔ اے شعیب تمہاری عبادت کیا تمہیں یہی تعلیم دیتی ہے کہ ہم انھیں چھوڑ دیں جنہیں ہمارے باپ دادا
 پوجتے آئے ہیں اور اپنے مال و لالاک میں حسب منشاء تصرف کرنا ترک کر دیں کیا کہنے تمہارے! تمہاری معقولیت اور سلامت
 میں کیا شک ہے!)

۲۔ بخاری کتاب الاشریۃ، باب ماجاء فیمن یستحل الخمر و یمسہ بغیر اسمہ

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

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

- ۱۔ "اے اسٹیڈی آف کمرشل انٹرسٹ ان اسلام"؛ اسلامک تھٹا سہ ماہیہ آرگن، اسلام آباد، ستمبر ۱۹۵۸ء
 - ۲۔ "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ"؛ ماہ نامہ برہان "دہلی"؛ ۸ قسطوں میں، جنوری ۱۹۶۲ء تا ستمبر ۱۹۶۲ء
- پہلے مقالے میں اس امر کا جائزہ لیا گیا تھا کہ عرب جاہلیت میں تجارتی سود کا رد کیا گیا تھا۔

۱۔ بخاری، کتاب الاعتصام، باب قول النبی تبعن سنن من کان قبلم

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

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

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

دوسرے مقالے میں علاوہ بعض معمولی تبدیلیوں کے یہ بھی کیا گیا ہے کہ اس سارے مواد کو حذف کر دیا گیا ہے جو اس موضوع سے متعلق تھا کہ قرآن مجید کا ایسا ترجمہ جو لفظ بلفظ مطابق اصل ہو محال ہے اور اپنی ترمیم شدہ حالت میں یہ اس کتاب کا دوسرا باب ہے۔
 میں "اسلامک ٹھاٹ" اور "برہان" کے اداروں کا ممنون ہوں کہ انھوں نے مذکورہ مواد کو اس کتاب کی شکل میں پیش کرنے کی اجازت دی۔

شعبہ سنی دینیات

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

فضل الرحمن

فہرست

تقریب

پیش لفظ

۵
۴

کمرشل انٹرسٹ کا تاریخی جائزہ

- | | | |
|----|--|---|
| ۲۲ | جاہلیت میں قرض کی کیا نوعیت تھی | انٹرسٹ اور یوٹری کا باہمی فرق اور مغرب زدہ |
| ۲۳ | جاہلی دور کا ایک تجارتی قرض کا ادانہ: شرکت و جہہ | مسلمانوں کا طرز عمل |
| ۲۴ | نتائج | سود کو جائز قرار دینے والے بعض حضرات اور ان کے |
| ۲۵ | ظہور اسلام اور معاشی رجحانات میں بنیادی تغیر | استدلال کی بنیاد: دوزخ نبوی میں کمرشل انٹرسٹ کا عدم طبع |
| ۲۶ | اسلامی دور کے غیر سودی پیداواری قرضے | مسئلہ زیر بحث کی تحقیق کی دشواریاں |
| ۲۶ | حضرت عمرؓ کے ساجزادگان کا واقعہ | ربا: لغوی اور اصطلاحی مفہوم |
| ۲۷ | حضرت زبیر بن العوامؓ کی مثال | عرب کس چیز کو ربا کہتے تھے |
| ۲۸ | حضرت عثمانؓ کا واقعہ | عرب جاہلیت کے معاشی و تجارتی حالات کا جائزہ |
| ۲۸ | ہند بنت عتبہ کا بیت المال سے تجارتی قرض لینا | طائف اور سودی لین دین |
| ۳۰ | فقہ حنفی اور اموال تیمی کا پیداواری قرض: امام ابوحنیفہ اور امامتیں | عرب جاہلیت کے معاشی و تجارتی حالات کا جائزہ |
| ۳۰ | قاضی ابو یوسف اور پیداواری قرض: المبسوط | اہل مکہ، تجارت اور سودی کاروبار |
| ۳۱ | سے پیداواری قرض کا ثبوت | جاہلیت میں مروج ربا کی صورتیں |
| ۳۱ | مضاربت پیداواری قرض میں کب | جاہلی ربا انٹرسٹ کو بھی شامل تھا، قرآن |
| ۳۱ | تبدیل ہو جاتی ہے | تعمیر اور بنی مغیرہ کے سودی تعلقات کا جائزہ اور اس کے نتائج |

۴۴	سلیوسی حکومت اور بینک کاری	۳۲	کمرشل انٹرسٹ پر بحث اور ایک بنیادی غلطی
۴۶	بطلیموسی حکومت میں بینک کاری	۳۲	قرون وسطیٰ میں قرضے کی اہمیت
۴۷	یونانی تاجر اور یونانی دنیا میں بینک کاری کا رواج	۳۲	قرون وسطیٰ کی تہذیب کی معاشی ماہیت کے بارے
۴۸	معیاری سکے اور بینک کاری کا فروغ	۳۳	میں غلط فہمی کا سرچشمہ
۵۰	روم اور بینک کاری	۳۴	معاشی ارتقا اور ہڈے براند اور اس کے متبعین
۵۳	رومی سلطنت میں بینک کاری کا ایک بحران	۳۴	قرض خرید و فروخت کا حقیقی سبب
۵۶	مصر، رومی سلطنت کے ایک حصے کی حیثیت سے	۳۷	قبل اسلام کے بینک کاری کے ادارے اور اس
۵۸	تیسری صدی عیسوی کے روم کا عام بحران	۳۸	دور کے سود کی نوعیت
۵۹	بازنطینی نظم معیشت، کاروبار اور بینک کاری	۳۹	باہل اور یونان اور بینک کاری کے ادارے
	بازنطینی سلطنت میں مختلف مقاصد کے لیے	۴۰	ایجنسز: بینک کاری ۲۸۰ تا ۳۹۹ ق م
۶۰	سود کی شرحیں	۴۲	۳۰۰ ق م
۶۲	ماحصل	۴۳	یونان کے نئے شہر اور بینک کاری

کمرشل انٹرسٹ کے بعض فقہی پہلو

۴۵	مسائل کے استنباط کے لیے احادیث کے انتخاب	۴۵	ابتدائی
۴۳	کا صحیح طریقہ	۴۶	پہلے مقالے پر تنقید؛ تاریخی مسائل کی تحقیق کو حلت و
	ربوا الفضل کی احادیث کے زیر نظر انتخاب کی	۴۶	حرمت کا مدار بنانے کی دشواریاں
۴۴	نوعیت	۴۶	تجارتی سود کے بارے میں پیش کیے جانے والے تاریخی
۴۷	پیش کردہ روایات کی تشریحات پر تنقید	۴۷	مفروضے کی فقہی حیثیت
۴۷	حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت	۴۷	مقصد استقراض کو حقیقت رہا میں دخل ہے
۴۸	حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت	۴۹	یا نہیں
	حضرت عبداللہ بن عباسؓ و اسامہ بن زیدؓ کا	۴۹	حضرت عمرؓ کے اثر سے غلط استنباط
۴۹	رجوع	۵۱	دوسرے مقالے پر تنقید؛ عنوان و مواد کی بے ربطی
			اور پیدا شدہ غلط فہمیاں

- حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت ۸۱ کمرشل انٹرسٹ اور ربا میں بیان کردہ
- اس روایت سے کیا ثابت ہوتا ہے ۸۳ مشابہت اور تباہی کا جائزہ ۱۰۶
- اختلاف اصناف کی محرف تعبیر ۸۴ کمرشل انٹرسٹ میں دو طرفہ منافع . ایک بے دلیل
- اختلاف اصناف اور اختلاف وصف کے صحیح ۱۰۸ دعویٰ
- مفہوم اور ان کے باہمی فرق کو واضح کرنے والی ۱۱۰ کمرشل انٹرسٹ میں قرضخواہ اور قرضدار
- گیارہ روایات ۸۵ کے تعلقات کی صحیح نوعیت
- روایات مذکورہ کا حاصل: تغیر وصف سے ۱۱۱ کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت میں مشابہت
- شے اپنی صنف سے خارج نہیں ہوتی ۹۱ کا دعویٰ
- حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ۹۲ قرض لی ہوئی رقم اور اس سے کمائے ہوئے
- حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن العاص کی روایت ۹۴ نفع کی ملکیت کا مسئلہ ۱۱۲
- حضرت علیؓ کا عمل ۹۶ مضاربت کی تشریح از روئے لغت و فقہ ۱۱۳
- حضرت جابرؓ کی روایت ۹۷ مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے باہمی فرق ۱۱۵
- حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فعل؛ ایک صراحت کی ضرورت ۹۷ متوازن استخراج ۱۲۰
- ابن ماجہ اور طبرانی کی روایات ۹۸ مضاربت اور سود پر سرمایہ لے کر کاروبار
- مذکورہ بالا روایات سے اخذ کیے ہوئے نتائج کا بطلان ۹۹ دونوں صورتوں کی نفسیاتی کیفیات کا اختلاف ۱۲۲
- ایک بنیادی سوال سے پہلو تہی: روایات کیا ہیں؟ ۱۰۱ اور اسلامی نظریہ نفع فقہاء کی نگاہ میں ۱۲۳
- روایات کی حقیقت؛ محرکات فعل اور ان کے خارجی مظاہرے کا اختلاف اور اس کا اعتبار ۱۰۲ ربا اور کمرشل انٹرسٹ لینے والوں کے
- تیسرے مقالے پر تنقید ۱۰۴ ذہنی رجحانات میں اختلاف کے دعوے کا
- روایات کا صحیح انگریزی ترجمہ ۱۰۵ جائزہ ۱۲۶
- شُرکت فاسدہ کی ایک صورت اور اس کا فقہی حکم ۱۲۶

۱۵۳	چوتھے مقالے پر تنقید	۱۳۰	اجارے کی حقیقت اور اس کا فقہی حکم
۱۵۴	ترجمہ قرآن کی ضرورت اور اس کا مقام	۱۳۱	اجارہ اور استہلاک عین
	قرآن سے سائل استنباط کرنے والوں کی قسمیں	۱۳۲	کمرشل انٹرسٹ اور اجارے کا فرق
۱۵۴	قرآن کے لیے مناسب طرز عمل	۱۳۳	اکتتاز اور انٹرسٹ میں باہم ترمیم
۱۵۶	ترجمہ قرآن سے استنباط احکام کا انجام	۱۳۴	بیع سلم کی حقیقت اور کمرشل انٹرسٹ اور سلم میں فرق
	"اعل اللہ البیع وحرم الربوا" کے حکم خداوندی مانے		سودھی قرض اور اجارے کے معاملات میں
	ہونے بلکہ قول کفر ہونے کے پیش کردہ دلائل		باہمی فرق، مثال کے ذریعے
۱۵۷	کی تردید	۱۳۹	اکل بالباطل تجارت کے لیے مخصوص ہے یا عام
		۱۴۰	بھصا اس رازھی کی تشریح آیت اکل بالباطل
۱۵۸	اور معنویت پر گفتگو	۱۴۱	مسئرین کی تشریح مذکورہ آیت کی
	مذکورہ آیت میں مشبہ بہ کو مشبہ قرار دینے	۱۴۲	اکل بالباطل کی حقیقت، تجارت کے جواز کی شرط
۱۵۸	کے مضمرات		اور اس کا رکن، تراخی طرفین اور مرام معاملات
۱۶۰	لفظ "مثل" کی معنویت	۱۴۶	کمرشل انٹرسٹ اور تجارت کو ایک پیر ثابت کرنے کے لیے دلائل کی منطقی ترتیب
	"انما" کا استعمال کس لیے ہوتا ہے، حروف		تراخی طرفین اور دوسری قوانین
	نفسی و اثبات اور "انما" سے حصر کرنے میں	۱۴۷	قرض میں مشروطہ اعنائہ اور ٹوش و لی
۱۶۰	شرف	۱۴۸	ربا کی حقیقت مطلق ظلم ہے یا ظلم کی کوئی مخصوص صورت
	"انما" کے استعمال کا مفاد مذکورہ آیت میں	۱۴۹	حرمت ربا کی علت اور آیت "لا تظلمون ولا تظلمون"
۱۶۱	آیت مذکورہ جاہلی عرب کی معاشی تنظیم کی تصویر کشی کرتی ہے	۱۵۰	مذکورہ آیت کا صحیح مفہوم
۱۶۲	کیا ہر قسم کی بڑھوتری ربا ہے	۱۵۱	ربا کی حقیقت پر روشنی ڈالنے والی آیات
۱۶۳	ربا اور ضرورت مندی کی قید	۱۵۲	
	"اعل اللہ البیع وحرم الربوا" کے قول باری تعالیٰ ہونے کے		
۱۶۴	دلائل مقدرات و محذوفات خلاف اصل ہیں		

۱۶۵	آیت کو کلام کفار تسلیم کرنے سے حرمت	۱۶۵	فار کے ذریعے عطف کا فائدہ
۱۶۹	ربا موکد ہو جاتی ہے	۱۶۵	حکایت قول مسلمین اور انما کا استعمال
	کتابچے پر بحیثیت مجموعی کلام؛ مقصد و حید:	۱۶۶	سود خواروں کی سزا سے استدلال
۱۶۹	سود خواری کی حلت و استحباب کا ثبوت	۱۶۶	بحث کی اہمیت کا تقاضا
۱۶۰	کتابچے کے مطالعے کی افادیت		اس آیت کو کلام کفار تسلیم کرنے سے سود کی
	طویل جائزے کی ضرورت، اہمیت و با	۱۶۶	حلت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا
۱۶۱	کاپس منظر	۱۶۶	اس آیت کو کلام کفار تسلیم کرنے کے نتائج

کمرشل انٹرسٹ کا تاریخی جائزہ

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

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

۱۰ "سود مند" ۱۹۳۳ء تک چھپا رہا۔ ۱۹۳۴ء میں اسے "ذوالقرنین" (بدایوں) میں ضم کر دیا گیا؛ مضمین سود مند۔

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

۱۲ مضامین سود مند ص ۴

۱۳ دیکھیے: ثقافت مارچ ۱۹۵۰ء ص ۱۵ تا ۲۲ 'سود کے متعلق چند سوالات' از جناب یعقوب شاہ سابق ایڈیٹر جنرل پاکستان۔

۱۴ علاوہ مذکورہ تصانیف کے دیکھیے:

۱۔ مسئلہ سود پر علماء مصر کی بحث، مترجم مولوی محمد نذیر صاحب مولوی فاضل بطور خادم تعلیم پریس لاہور (بقیہ مانشیہ صفحہ ۴ پر)

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

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

(تبیہ حاشیہ صفحہ ۳) (۲) روض الربانی فی حقیقتہ الربا مولوی محمد حسن فیضی، مطبوعہ پریس مذکورہ بالا (۳) رسالہ جواز سود، مولوی عبدالصمد بٹہ شہری (۴) مولوی محمد نظام الدین حسن، صحیفہ حرمت ربوا (۵) مولوی مناظر حسن دیوبند مدرسہ اول مدرسہ عالیہ کلکتہ، علماء دین سے استفادہ اور عقائد دنیا سے استدعا۔

مذکورہ تاریخی نقطہ نظر کے علاوہ سود کے جواز پر چونکا گیا ہے اس میں بعض حضرات نے استدلال کی بنیاد مسئلہ دارالحرب پر رکھی جیسے مولوی غلام دستگیر قصوری کا فتویٰ کتاب "تفریح ابجاث" میں جسے ۶۶ علماء کے دستخطوں کے ساتھ شائع کیا گیا جن میں لاہور، ڈیرہ اسماعیل خاں، رامپور، بہاولپور، مکہ مکرمہ وغیرہ علماء کے نام شامل تھے۔ ادھر مولوی مناظر احسن گیلانی نے بھی اسی چیز کو وجہ جواز قرار دیا۔ دیکھیے: ابوالاعلیٰ مودودی: سود، حصہ اول (شائع کردہ جماعت اسلامی) جس میں صفحات کے نصف بالا میں گیلانی صاحب کا مضمون بہت مہمان نوازی سے نقل کیا ہے۔ بعض حضرات نے یہ بحث اٹھائی کہ سود صرف بیع میں ہوتا ہے اس میں سرسبز مفتی عبداللطیف علی گڑھی مرحوم آتے ہیں جنہوں نے حیدرآباد کے دارالافتاء سے ایک استفتاء شائع کرایا جس میں اس مسئلے کے دلائل جمع کیے گئے تھے۔ جواز کے فتویوں کے خلاف لکھنے والوں میں نمایاں حضرات یہ رہے: مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمود حسن ٹونکی، مولوی غفر احمد تھانوی اور آخر میں جناب ابوالاعلیٰ مودودی۔ مسئلے کا یہ پہلو فی الحال ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔

۱۵ اسلام کے قانونی نقطہ نظر کی ایک مجمل تشریح کے لیے دیکھیے: سید ابوالاعلیٰ مودودی: رسالہ ترجمان القرآن جلد ۴۸، نمبر ۳ و ۴؛ جلد ۴۹، نمبر ۱ و ۲ زیر عنوان رسائل و مسائل۔

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

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

۱۔ غلبہ حقیقی؛ سٹری آف دی اربز ص ۲۰

۲۔ اربا کے لفظ کا یہ استعمال اتنا جانا چھوٹا اور عام ہے کہ اخیار تک اس سے واقف ہیں۔ عربی لغوی معنی اضافہ، زیادتی۔ اصطلاح معنی یوٹری اور انٹرسٹ۔ عام طور سے ہم اس معانی کو ربا کہا جاتا ہے جس میں سرمائے پر ایسا ناجائز اضافہ ہو جس کے مقابل کوئی بدلہ موجود نہ ہو۔

شارح القرآن سائیکلو پیڈیا آف اسلام (۱۹۵۳) ص ۴۱

لعوی طور پر ربا کے معنی مطلق اضماع یا زیادتی کے ہیں۔ قرآن نے اس لفظ کو لعوی معنی میں مستعد جگہ استعمال کیا ہے، اور احادیث میں بھی یہ استعمال ملتا ہے۔ اصطلاحاً ربا اس اضماع کو کہتے ہیں جو قرضخواہ اس مہلت یا مدت ادائیگی میں توسیع کے عوض پاتا ہے جو اس کی طرف سے قرض دار کو قرض کی ادائیگی کے لیے دی جاتی ہے۔

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

۱۔ راغب الاصفہانی؛ المفردات فی غریب القرآن مادہ ربو؛ لسان العرب؛ مادہ ربو؛ النووی؛ کتاب الاسماء واللغات ص ۱۰۴؛ طاہر الفستنی؛ مجمع بحار الانوار؛ ربا؛

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

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

۱۔ ثلاً سورہ حج ۲۶ آیت ۵: وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ
النحل ۱۶ آیت ۹۲: اِنَّ تَكُوْنُ اُمَّةٌ هِيَ اَرْبٰى مِنْ اُمَّةٍ وَغَيْرُهٗ

۲۔ "فقلت الانصار لمن اعبنا منهم يوم مثل هذا المنزلة عليهم" سنن الترمذی، ابواب التفسیر باب سورۃ النحل ۱۶، حدیث ۲۔ (انصار نے چوسٹھ اپنے اور چھ ہاجرین شہدا کی نعشوں کو مشدہ دیکھ کر یہ جملہ کہا تھا کہ اگر ہمیں بھی مشرکین کو پر غلبہ ہوا تو ہم اس سے زیادہ ان کے ساتھ کریں گے)

۳۔ "الربا الذی كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض الدرهم والدنا یرالی اجل بزيادة علی مقدار ما استقرض علی ما یراضون به" (وہ ربا جو عرب میں معروف و مروج تھا صرف یہ تھا کہ درہم دینا ایک مقررہ وقت تک دے کر اس پر قرض کی مقدار کے مطابق باہمی رضامندی سے ایک اضافہ وصول کیا جاتا تھا) جصاص الرازی احکام القرآن ۱/۵۵، سورہ بقرہ کی آیت ۲۷۵ کی تفسیر۔

۴۔ طبری، الربا یعنی الزيادة التي یزاد رب المال بسبب زیادة غریمة فی الاجل و تاخیر دینہ علیہ: ۳/۶۲

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

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

۱۰ الآوسی الربانی المشرع عبادة عن فضل مال لا يقابلہ عوض فی معاوضۃ مال بال: ۲۲۳؛

قاضی ابن العربی المالکی: احکام القرآن ۱/۲۲۱؛ ابن العربی: شرح الترمذی ۵/۲۰۶ ابواب البیوع۔

۱۱ الرازی: التفسیر الکبیر ۲/۳۷۰ و ۳۷۱

۱۲ البیہقی: السنن الکبریٰ ۵/۳۷۵ کتاب البیوع۔

۱۳ انحضری: تاریخ التشریح الاسلامی (اس کا اردو ترجمہ ص ۱۲۳، از عبدالسلام ندوی)؛ جصاص لراذی:

"انه معلوم ان دبا الجاهلیة انما کان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة

فكانت الريادة بدلا من الاجل ربا جاہلیت

کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ صرف ایسا مہلت دادہ قرض تھا جس میں اضافہ مشروط ہوتا تھا چنانچہ یہ اضافہ مہلت

کا معاوضہ تھا) احکام القرآن: ۱/۵۵۲۔ ۵۵۳۔ البیہقی: السنن الکبریٰ ۵/۲۷۵ کتاب البیوع ابواب الربا۔

۱۴ السنن الکبریٰ ۵/۲۷۵؛ تفسیر طبری ۲/۵۵۵؛ شاخت با معنون ربا پر شارٹرانس ایکلوپیڈیا آف اسلام میں۔

۱۵ جصاص الرازی: احکام القرآن ۲/۵۵۲۔ ۵۵۳؛ ولہر دیکھیں تعاملہم بالربا الاعلیٰ الوجه الذی ذکرنا (بقیہ صفحہ ۸ پر)

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

(تبیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) من قرض الی راہم او دنانیر الی اجل مع شرط الزیادۃ (ربا کا معاملہ عربوں میں صرف اس طرح ہوتا تھا کہ درہم و دینار ایک مقررہ مدت کے لیے قرض دیتے تھے اور اس پر امانے کی شرط لگا لیتے تھے، جیسا کہ ہم بتا بھی چکے ہیں)

لہذا یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ شریعت اسلامیہ نے بعض اس طرح کے معاملات کو بھی سود قرار دیا ہے جنہیں جاہلی عرب سود نہ سمجھتے تھے چنانچہ عربوں میں متعارف و معروف ربا تو یہی تھا کہ قرض دی ہوئی رقم پر دولت کے عوض شرط اضافے کا مطالبہ کرتے تھے مگر بارٹرا کی پیچیدگی اور بیوع کے معاملات میں جن صورتوں کو شریعت نے ربا قرار دیا وہ عربوں کے نزدیک سرے سے ربا میں شامل نہ تھیں مثلاً ربا الفضل کو عرب ربا نہ سمجھتے تھے شریعت نے اسے ربا قرار دیا؛ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ، حصامی رازی، ابن قیم وغیرہ نے اس بات کا وضاحت کی ہے کہ ایک تو ربا حقیقی یا جہلی ہے اور وہ دین اور قرض کے معاملات میں ہے اور دوسرا ربا محمول علیہ یا ربا خفی جو ربا الفضل کہلاتا ہے مثلاً سونے کو سونے کے عوض بدلنا وغیرہ؛ حصامی: "وہو فی الشرع یتع علی معان لم یکن الاسم موضوعاً لہا فی اللغۃ ویدل علیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سمی النساء الربا ویدل علیہ ان العرب لم یکن یعرفن بیع الذهب والفضۃ بالفضۃ نساء دیاہ ہو ربا فی الشرع" احکام القرآن ۱/۱۵۱؛ شاہ ولی اللہ: "واعلموا ان الربا علی وجہین: حقیقی و محمول علیہ؛ اما الحقیقی فہو فی الدین... والثانی ربا الفضل" حجتہ اللہ البالغہ ۲/۳۱۸ کتاب بیوع النہی عنہما؛ ابن قیم: اعلام الموقعین ۲/۲۶۶ بحث ربا الفضل۔ ان دونوں قسموں میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے ربا کی بحث میں بہت سے لوگوں نے ٹھوکریں کھائی ہیں۔

کہہ نام فقیرانہ زبان کی بنا پر لکھا گیا ہے۔ یہ حاشیہ نقطہ نظر سے بحث کی ہے۔ وہ بھی کرشنل انٹرسٹ کو ربا کی طرح نہیں سمجھتا۔

تھے، جیسا کہ آئندہ ادراک سے معلوم ہو گا۔ اس سے مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ ”با“ کے مفہوم کی تفسیر میں مقصد استقرار عن ایک قطعی غیر موثر عامل ہے ورنہ اگر ہم دونوں نبوی علیٰ ساجہما الصلوٰۃ والسلام اور اس سے کچھ پہلے کے معاشی اور تجارتی معاملات و حالات اور سودی کاروبار کا جائزہ لیں اور اس سلسلے میں عہد اسلام کے کو خاص طور سے پیش نظر رکھیں اور اس بلد امین کے جو تعلقاً حجاز کے دوسرے شہروں سے تھے ان کا بنظر غائر مطالعہ کریں تو ہم اس نتیجے پہ پہنچیں گے کہ پیداواری قرضوں کا لین دین اس زمانے میں نہ صرف مروج رہا ہو گا بلکہ عربوں کے کاروبار اور تجارت کے لیے ناگزیر حیثیت رکھتا ہو گا۔

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

۱۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد ۴؛ طائف

۲۔ ایضاً؛ طائف کا نام ’بلد الباغۃ‘ بھی تھا، الہمدانی ص ۱۲۰

۳۔ سورہ زخرف ۴۳ آیت ۳۱ ”لَوْلَا نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ“

۴۔ یا قوت؛ بمعجم البلدان، طائف۔

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

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

۱۔ البلاذری: فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۶۷

۲۔ " " " "

۳۔ ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵ " کانت ثقیف اکثر العرب دبا سودی کاروبار میں سب عربوں سے پیش پیش ثقیف تھے۔

۴۔ البلاذری: فتوح البلدان ص ۶۷ " واشترط علیہم ان لا یروا ان پر یہ شرط عائد کی گئی کہ وہ سودی لین دین ترک کر دیں گے۔

۵۔ السیوطی: الدر المنثور ۱/۳۳۶؛ تفسیر الطبری ۳/۶۶ " کانت ثقیف قد عاھلت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

علی ان مالہم من دبا علی الناس وما کان للناس علیہم فهو موضوع

۶۔ تفسیر الطبری ۲/۵۵
۷۔ ایضاً

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

لامنس کے الفاظ میں مکہ "ایک تجارتی جمہوریہ" بن گیا تھا۔ جس میں دلہاؤں کے

۱۵ قرآن مجید: واہ غابری ذی ذوع قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کی یہ حالت حضرت اسمعیل علیہ السلام کے زمانے میں بھی تھی۔

۱۶ تاریخ طبری ص ۱۶۰۲

۱۷ BELL: INTRODUCTION TO THE QURAN. P. 7.

۱۸ HITTI: HISTORY OF THE ARABS. P. 104.

۱۹ BELL: INTRODUCTION. P. 7.

۲۰ HITTI: HISTORY. P. 104.

۲۱ حمید اللہ: عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۲۳۶ تا ۲۳۹

۲۲ ایضاً: محمد بن حبیب: کتاب البحر ص ۱۶۲

۲۳ THE SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

مطابق "ایک صاحب نظر پبلک" وجود میں آچکی تھی اور ایک حقیقی شہری تنظیم کی بنیاد کی ابتدا ہو چکی تھی" یہ

قریش دو تجارتی سفر کیا کرتے تھے جن کی ابتدا ہاشم نے کی تھی۔ ایک مین کی طرف جاٹے میں اور دوسرا شام کی طرف گرمی میں۔ قریش کے لیے یہ سفر نہایت سود مند ثابت ہوئے۔ خاص کر اس وجہ سے کہ کعبہ کے محافلوں کی حیثیت سے قریش کو بنظر احترام دیکھا جاتا تھا۔ انھیں مخصوص رعایتیں دی جاتی تھیں اور ان کا تحفظ کیا جاتا تھا جو اس وقت کے عرب میں نقل و حرکت کے لیے نہایت ضروری تھا۔ اس طرح تجارتی کاروبار ان کا واحد ذریعہ معاش اور گزران کا سبب بن گیا۔ اور مین اور شام کی درمیانی تجارتی شاہراہ ان کی رگ زندگی بن کر رہ گئی تھی۔ تجارت

JOSEPH HELL: THE ARAB CIVILIZATION P. 13. لہ

۱۵ جوزف ہیل ص ۱۳؛ حمید اللہ: عمد نبوی، باب ثانی

۱۶ تاریخ طبری ص ۱۰۸۹

۱۷ قرآن مجید: سورۃ القریش، لِیَلْفِ قُرَیْشٍ الْفِہِمُ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّیْفِ تفسیر طبری ۳۰/۱، تفسیر سورۃ قریش۔

۱۸ قرآن مجید: سورۃ قریش، وَامَنَّهُمْ مِّنْ خَوْبٍ؛ سورۃ عنکبوت، وَیَخْطِفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ؛ سورۃ بقرہ، وَادْجَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا

۱۹ قرآن مجید: سورۃ قریش، فلیعبدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِیْ اطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ؛

BELL: INTRODUCTION P. 7. OP. CIT.

۲۰ قرآن مجید نے اس شاہراہ کو "المام حبین" کا نام دیا ہے (وَإِنَّمَا لِبَآئِمَا مِ مِّبِّیْنِ سورۃ حجرات ۹)۔

قریش اور ان کی تجارت پر گزران کرنے والے قبائل کے لیے یہ شاہراہ کس اہمیت کی مالک تھی اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قریش کی معاشی ناکہ بندی کرتے

ہوئے اس شاہراہ کو بند کر دیا تھا تو قریش کا سارا تجارتی کاروبار مفلوج ہو کر رہ گیا تھا اور مذکورہ

قبائل کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں رہا تھا کہ تعلقات قریش سے منقطع کر کے مدینہ سے

(باقی حاشیہ صفحہ ۱۳ پر)

اس درجہ ان کی زندگی میں دخل ہوگئی کہ وہ تجارتی قوم مشہور ہو گئے، چنانچہ مشہور مورخ اور جغرافی اسٹرابو کو یہ کہنا پڑا کہ ہر عرب یا تاجر ہے یا دلال۔
تجارت اور کاروبار کو اس درجہ عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جانے لگا تھا کہ مکے میں ایک مقولہ زبان زد خاص و عام تھا کہ 'من لہ یکن تاجر اھلیس بشی' جو تاجر نہیں کچھ نہیں۔ تجارت اور کاروبار سے قریش کے شعف کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اگرچہ انصار مہاجرین کی ہر ممکن مدد کے لیے تیار تھے تاہم انھوں نے امداد قبول کرنے پر تجارتی کاروبار شروع کرنے کو ترجیح دی اور سب سے پہلی چیز جس کے بارے میں انھوں نے معلومات چاہی وہ مدینہ کی منڈیاں تھیں۔
ہمارے پاس اس امر کی نہایت مستند شہادتیں موجود ہیں کہ مہاجرین اور ان کے اعیان مدینہ میں اپنا کافی وقت تجارتی مصروفیات میں گزارا کرتے تھے۔ قریش

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲) جوڑیں۔ اس صورت حال کا نتیجہ صلح حدیبیہ کی صورت میں ظاہر ہوا جس کے ذریعے سے پورا عرب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زیر نگین ہو گیا دیکھیے: حمید اللہ: عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۲۹، لہ تاریخ طبری ص ۱۱۲، 'وكانت قریش قومًا تجارًا'

LAMMENS: ISLAM, BELIEFS & INSTITUTIONS P. 15

SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA.

۱۵ "قال عبد الرحمن بن عوف لسعيد بن ربيع هل من سوق فيه تجارة؟" وفي رواية اخرى "دوني على السوق" (حضرت عبد الرحمن بن عوف مہاجر نے سعید بن ربیع انصاری سے کہا کہ مدینہ کی تجارتی منڈی کا پتہ بتاؤ۔ دوسری روایت میں ہے کہ مجھے منڈی دکھا دو) صحیح البخاری مع شرح فتح الباری لابن حجر العسقلانی، کتاب البیوع، باب ذکر فی الاسواق ۲۲۸/۲

۱۶ عن ابی ہریرۃ ان اخوتی من المہاجرین کان یشغلہم التصفق بالسوق (ابو ہریرہ کہتے ہیں میرے مہاجر بھائی منڈی میں کاروبار میں مشغول رہتے تھے) صحیح بخاری ۲۲۸/۲، قال عمر اخوتی علی ہذا من امر رسول اللہ المانی التصفق بالاسواق یعنی الخرد وجر الی التجار (بقیہ صفحہ ۱۴)

کے اس تجارتی رجحان کے پیش نظریہ امر کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں رہتا کہ وہ جب فوجی اور جنگی مہموں پر نکلے تھے تب بھی اپنے ساتھ سامان تجارت لینا نہیں بھولتے تھے بلکہ اس طرح مکہ جس کی آغوش میں ایک متفق علیہ واجب الاحترام عبادت گاہ تھی اور جہاں سے تجارتی قافلے شمال و جنوب کو جاتے رہتے تھے، ایک بہت بڑی اور نہتہائی مصروف کاروباری جدوجہد کا مرکز بن گیا۔ تجارتی قافلوں کی آمد و رفت کے اوقات و مواقع قریب آجاتے تو اہل مکہ کی دلچسپی، ذوق و شوق اور مصروفیت کی تھانہ نہ ملتی عورتیں تک تجارت میں حصہ لیتی تھیں اور اپنا روپیہ کاروبار میں لگاتی تھیں۔ وہ متاخذ جو ابوسفیان کی قیادت میں تھا اور جس پر حملہ کرنے کا ارادہ مسلمانوں نے کیا تھا اور جو آخر کار جنگ بدر کا باعث بنا صد فیصد منافع کما کر لوٹا تھا اور مکہ کا کوئی فرد بشر ایسا نہ تھا جس کا کچھ نہ کچھ روپیہ اس میں نہ لگا ہوا ہو۔ اہل مکہ کی زندگی میں اس طرح سرمایہ کی اہمیت میں روز افزوں اضافہ ہوتا چلا گیا اور وہ ان کی زندگی کا ایک ناگزیر عنصر بن گیا حتیٰ کہ ان کی تمام تر توجہ اس کے حصول، بہم رسانی اور گردش پر لگ گئی۔ لائسنس نے ان عربوں

ذبیحہ حاشیہ صفحہ ۱۳) (حضرت عمر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات مجھے معلوم نہ ہو سکی منڈی کے کاروبار نے (جس سے آپ کا مطلب تجارت کے لیے باہر جانے سے تھا) مجھے اس سے غافل کر دیا۔ بخاری ۲/۲۵۴؛ حضرت ابو بکر بھی تاجر تھے۔ مدینہ کے نواح میں منجھ میں آپ کا کپڑے کا کارخانہ تھا، دیکھئے ابن سعد: طبقات ۳/۱۳۰؛ حضرت عثمان بن عفان بنوفیق قاع کی منڈی میں کاروبار کیا کرتے تھے دیکھئے منہ احمد ۲/۲۰۰

لہ SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

کے ذہن کے سامنے اس زبردست تجارتی کاروبار کی پوری تصویر آجاتی ہے جو مکہ کی بے آب و گیاہ اور بنجر وادی کے گوشہ گوشہ سے پھوٹا پڑتا تھا" دیکھئے

SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

۳ ابن سعد: الطبقات الکبیر جلد اول دیکھئے: بدر؛ SHORTER ENCYCLOPAEDIA

OF ISLAM: MECCA

کی کاروباری جدوجہد کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

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

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

۱۵ لہ لامنس کا مقالہ، 'SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM'،

۱۶ ایضاً

۱۷ ”وقت کی تحدید اور سود کی ادائیگی پر مشتمل لین دین اور سٹھ کا کاروبار کے کے انتہائی ترقی یافتہ تجارتی تنظیم کا بنیادی عنصر تھا۔“

SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: ARTICLE 'ON "RIBA"'

BY SCHACHT (LAMMENS - LAMACQUE A LAVEILLE

DE I NEQUIRE. P. 139).

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

۱۔ سورہ بقرہ آیت "قالوا انما البيع مثل الربوا" (ان کا کہنا تھا کہ سود تو بس بالکل سوداگری کی مانند ہے)؛ نیز دیکھئے الآوسی: روح المعانی ۳/۳۳۳ "وإرادوا نظماً في سلك واحد لا فضاها إلى الربح إلا انهم جعلوا الربا أصلاً في الحل وشبهوا البيع به روماً للمبالغة" (ان کا مطلب تھا کہ ربح اور ربا دونوں ایک ہی سلسلے کی چیز ہیں بلکہ انھوں نے ربا کو حلت میں اصل قرار دیا اور تجارت کو اس سے تشبیہ دی جس سے مقصد مشابہت باہمی میں مبالغہ کا اظہار تھا)

۲۔ ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵ "وكان اهل الجاهلية اذا اخل دينه على غريمه طالبه فيقول زدني في الاجل وازيدك في المال فيفعلان ذلك ويقولون سوا علينا الزيادة في اذل البيع بالربح وعند المحل لاجل التأخير"

SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM - ARTICLE ON RIBA.

۳۔ تفسیر طبری ۳/۶۶ "كان ربايتبايعون به في الجاهلية"

ان حضرات کا کاروبار کے تک محدود نہ تھا۔ طائف کے باشندوں کو وہ مستقل قرضے دیا کرتے تھے خاص کر بنو عمر بن عمیر کو جو قبیلہ بنو عوف کی ایک شاخ تھے۔ حضرت عثمان بھی ان مالدار تاجروں میں سے تھے جو زبردست پیمانے پر سودی کاروبار کرتے تھے۔ بدر کے تجارتی کاررواں کے منتظمین خصوصی وہ لکھ سکتے تھے جنہوں نے کاررواں میں ہزاروں دینار تجارت میں لگانے کے علاوہ اپنا سرمایہ مختلف سودی کاروبار میں پھیلا رکھا تھا۔

مسند آخذ سے جو تفصیل ہمیں ملتی ہے ان کے ذمے جاہلیت میں مروج رہا کی صورتوں اور قسموں کی تعیین بڑی وضاحت سے کی جاسکتی ہے۔ ہمیں یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ اس زمانے کے عرب سودی کاروبار دو موقعوں پر کیا کرتے تھے۔ ایک تو قرضہ دیتے وقت دوسرے خرید و فروخت کرتے وقت۔ پہلی صورت میں یعنی قرضوں کی صورت میں روپیہ ایک مقررہ وقت تک کے لیے مشروط اضافے کے عوض دیا جاتا تھا۔ یہ اضافہ کبھی تو وصفت کی صورت میں ہوتا تھا اور کبھی مقدار کی یہ اضافے کی شرح کا تعیین فریقین کی باہمی رضامندی سے، قرضے کی رقم اور ادائیگی کی مدت کے مطابق ہوتا تھا۔ یہ مشروط اضافہ معاہدے کے مطابق ماہانہ قسطوں یا مدت مقررہ

۱۷ تفسیر طبری ۳/۶۶؛ السیوطی؛ الدر المنثور ۱/۳۶۶؛ تفسیر خازن ۱/۲۰۳

۱۸ تاریخ طبری ص ۱۷۳

۱۹ SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: MECCA

۲۰ جصاص الرازی؛ احکام القرآن ۱/۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳

۲۱ امام مالک؛ المطالع المصنفی شرح الموطا از شاہ ولی اللہ دہلوی ۱/۳۵۶، باب من سلک سلفنا بشریہ

۲۲ ایضاً

۲۳ جصاص الرازی؛ احکام القرآن ۱/۵۵۱

۲۴ ایضاً

۲۵ امام رازی؛ تفسیر کبیر ۲/۳۷۱

کے اختتام پر یک مشت ادا کی گئی کی صورت میں دیا جاتا تھا۔ اگر قرضدار وقت مقررہ پر ادا کی گئی نہ کر سکتا تھا تو اصل مع سود کو دو گنا کر دیا جاتا تھا اور قرضدار کو مزید مہلت دے دی جاتی تھی۔ لیکن ماہانہ قسطوں والی صورت میں عدم ادا کی گئی کی شکل میں قسط کی رقم میں اضافہ کر دیا جاتا تھا اور مدت ادا کی گئی اور بڑھادی جاتی تھی۔

دوسری صورت میں یعنی بیوع کے وقت سود ادا ہوا اور فروخت کیا جاتا تھا اور قیمت کی ادا کی گئی کے لیے وقت مقرر کرنے کے ساتھ ساتھ سود کی شرح بھی مقرر کر دی جاتی تھی۔ اگر خریدار مدت مقررہ پر ادا کی گئی نہ کر سکا تو مزید مہلت سود کی رقم بڑھا کر دے دی جاتی تھی۔

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

۱۔ تفسیر طبری ۶۲/۳

۲۔ تفسیر طبری ۵۵/۲؛ بیہقی: السنن الکبریٰ ۵/۲۵۵، کتاب البیوع، ابواب الربا؛ THE

SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: مقالہ ربا از شناخت

۳۔ الرازی: التفسیر الکبیر ۳/۳۱۱۔ ۴۔ تفسیر طبری ۶۲/۳

کے مکے میں ہوتا ہے، اس شہر کے تجارت پیشہ باشندوں کے لیے یہ یقیناً ناگزیر ہو گیا ہو گا کہ وہ کاروانوں میں لگانے کے لیے اپنے سے زیادہ مال دار تاجروں سے قرضے لیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لیے بڑی رقموں کا حصول بغیر سود کے ان کے لیے ناممکن رہا ہو گا۔ قریش اور اہل طائف کے معاشی اور تجارتی تعلقات اس سلسلے میں نہایت پر معنی ہیں اور ان سے اس بات کے واضح اشارے ملتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان پیداواری قرضوں کے لین دین کا وجود رہا ہو گا۔ جیسا کہ سطور بالا میں بتایا گیا کہ اور طائف حجاز کی تجارت اور کاروبار کے دو خاص مراکز تھے۔ دونوں نے سودی لین دین کو خصوصی کاروبار کی حیثیت سے ترقی دے کر اپنایا تھا۔ ان کے درمیان قرض اور ربا کے لین دین کے گہرے تعلقات تھے۔ بنو مغیرہ اور ثقیف کے باہمی تعلقات اور قریش کے بطون میں بنو مغیرہ کا سماجی مقام یہ سب اس سلسلے میں خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔ قریش کا قبیلہ دو شاخوں میں منقسم تھا: قریش البطاح اور قریش الظواہر البطاح قریش کی وہ شاخ تھی جو قصی کی قیادت میں مکے کی اصل وادی میں داخل ہو کر جو دو پہاڑوں یعنی جبل ابو قیس اور جبل الاحمر کے درمیان واقع تھی، اس پر قابض ہو گئے تھے قریش البطاح زیادہ معزز سمجھے جاتے تھے اور ان کا سماجی مرتبہ قریش الظواہر سے زیادہ بلند تھا جو وادی مکہ کے ارد گرد بے ہیٹے تھے۔ بنو مغیرہ بنو مخزوم کی ایک شاخ

۱۷ دیکھئے محمد ابن حبیب: کتاب المجر ص ۱۶، ۱۶۸۔ قریش البطاح ان بطون پر مشتمل تھا: بنو عبد شمس، بنو عبد الدار، بنو عبد العزی، بنو عبد بن قصی بن کلاب، بن تیم بن مرہ، بنو مخزوم بن بقیظ بن مرہ، بنو سہم بنو جمح، بنو عدی بن کعب، بنو حسل بن عامر بن لوی، بنو ہلال، بنو زہرہ بن کلاب۔

قریش الظواہر کے بطون یہ ہیں: بنو سعید، تیم الادرم، بنو محارب و حارث باشتناہ بنو ہلال۔ ۱۸ قصی کے کارناموں کے لیے دیکھئے: حمید اللہ: عمد بنوی میں نظام حکمرانی، باب دوم۔

۱۹ دیکھئے لسان العرب: بطح اور خشب: قریش الظواہر الذین یبزلون ما حول مکة۔ قال: خلو شہد تنی من قریش عصابة قریش البطاح الا قریش الظواہر الازہری (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰ پر)

تھے جو قریش البطاح ہی کا ایک بطن تھا۔ بنو مغیرہ نے جاہلیت اور اسلام دونوں میں بڑے بڑے آدمی پیدا کئے۔ ام المومنین حضرت ام سلمہ، ولید بن مغیرہ، قریش کے مشہور منصف جن کا لقب 'العدل' تھا؛ ہشام بن مغیرہ، ابو جہل کا باپ، جس کی قریش اس درجہ عزت کرتے تھے کہ اس کی موت کوسن کے طور پر اختیار کر لیا گیا تھا؛ اس کا ایک بیٹا الحارث بن ابیاد جاہلیت و جاہلیت کے فیاض ترین لوگوں میں شمار کیا جاتا تھا؛ اس کا دوسرا بیٹا ابو جہل جس کا نام ہی اس کے تصارف کے لیے کافی ہے؛ خالد بن ولید، مشہور جنرل جنہوں نے سیف اللہ کا لقب پایا؛ ابو بکر بن عبدالرحمن جو مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ایک تھے، یہ سب بنو مغیرہ ہی کی چند مشہور ہستیاں ہیں۔ جیسا کہ اوپر بتایا گیا ایک طرف تو یہ معزز تجارت پیشہ قبیلہ تھیف کے بنو عمرو بن عمیر بن عوف سے مستقل قریش لیا کرتا تھا۔ دوسری طرف بنو مغیرہ کے سرمایہ دار جنہوں نے سودی کاروبار

والقبہ حاشیہ صفحہ ۱۹) ابن الاعرابی: قریش البطاح هم الذین یترکون الشعب بین اخصیتی مکة وقریش الطواہر الذین یترکون خارج الشعب واکرمها قریش البطاح والاکثریان الجبلات المطیفان بمكة وهما البقیس والاحمر نیز دیکھئے شارح انساب الاکابر لہ محمد بن حبیب: المجر ص ۱۶، ص ۱۷۱ الا بطحیین لا هم دخلوا مع قصی البطاح؛ لسان العرب: بطح، قریش البطاح الذین یترکون باطح مکة وابطحی اہما ۵۲ ابو عبد اللہ المصعب الزبیری: نسب قریش ص ۳-۸، ۲۹۹، ۳۰۰، نیز دیکھئے ابن حزم: جمرة انساب العرب

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

فاصبح بطن مكة مقشعرا کان الارض لیس بها ہشام

۵۶ اس قبیلے کی مشہور ہستیوں کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھئے محمد بن حبیب: کتاب المجر ص ۸۳،

۱۳۱، ۱۳۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳،

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

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰) الریان بنی المغیرة وکانت بنو المغیرة یروون لہم فی الجاہلیة فجاء الاسلام ولہم علیہم مال کثیر؛ السیوطی: الدر المنثور ۱/۳۳۶؛ رشید رضا: تفسیر المنار ۳/۱۰۳

۱۔ ابوحیان اللاندسی: البحر المحیط ۲/۳۶۵

۲۔ تفسیر طبری ۳/۶۲؛ السیوطی: الدر المنثور ۱/۳۳۶ ”روی ابن جریر عن السدی وایضاً ابن المنذر وابن ابی حاتم عن السدی ان الآیتین نزلتا فی العباس ورجل من بنی المغیرة کان شریکین فی الجاہلیة سلفا الی اناس من بنی ثقیف من بنی عمرو ہم بنو عمرو بن عمیر فجاء الاسلام ولہما اموال عظیم فی الربا“

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

۱۔ صحیح بخاری مع شرح فتح الباری لابن حجر، کتاب البیوع، باب من انظر موسرا ۴/۲۹۰؛ موسر کی تعریف کے لیے علاوہ فتح الباری ۴/۲۹۰ کے بدرالدین عینی کی عمدۃ القاری شرح بخاری ۵/۲۲۳ بھی دیکھے۔ عینی نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

۲۔ ابوحیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵

۳۔ قرآن مجید: سورہ بقرہ: یا ایہا الذین آمنوا اذا نذرتکم بدین الی اجل مسمی فاکتوبوا؛ برہان الدین علی المرغینانی: الہدایہ ۳/۹۳ باب السلم؛ شاہ ولی اللہ دہلوی: المتبوع شرح الموطا (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲ پر)

52908

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

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲) کتاب البیوع، باب یجوز ان یسلف الطعام " فی المنہاج یشترط فیہ تسلیم داس المال وکون المسلم فیہ دینا ویصح حالا و مؤجلا "؛ الزلیعی: نصب الرایۃ فی احادیث الہدایۃ؛ بخاری نے عبد اللہ بن ابی سے روایت کیا ہے کہ "انا کنا نسلف علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر" (حاشیہ الہدایۃ: مولوی عبدالحی فرنگی محلی ۳/۹۳)

لہ الشوکانی: نیل الاوطار ۱۶/۵، باب النہی عن بیع الدین بالدین "ھو بیع النسیئۃ بالنسیئۃ کذا نقلہ ابو عبید فی الغریب و کذا نقلہ الدارقطنی عن اهل اللغة و زوی البیہقی عن نافع قال ھو بیع الدین بالدین"

۱۷ امام مالک: الموطا، کتاب البیوع، باب لا یجوز بیع مالیس عندہ عینا ۳۳

۱۸ الشوکانی: نیل الاوطار ۱۶/۵

۱۹ شاہ ولی اللہ دہلوی: حجتہ اللہ البالغہ ۲/۳۴۲، ۳۴۳ "اما المعاونة فی انواع البیوع: المضاربة، والمفاوضة، والعرض، و شراکة الصنائع، و شراکة الوجہ، و الکاۃ، (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳)

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

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

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

دقیقہ حاشیہ صفحہ ۲۳) والمساواة، والمزارعة، والمخابرة، والاجارة؛ وهذا عقود كان الناس يتعاملون بها قبل النبي صلى الله عليه وسلم فالتم يكن منها محلا لمناقشة غالباً ولم ينفه عند النبي صلى الله عليه وسلم فهو باق على اباحة داخل في قوله "المسلمون على شئ وطههم"

۱۰ ابن عابدین شامی: رد المحتار علی الدر المختار ۳/۳۵۹

۱۱ ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط ۲/۳۳۵

۱۲ قرآن مجید: سورہ بقرہ: آیت ۲۷۵: "الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتنبح علیہ الشیطان من المس، ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربا واصل الله البیع وحرّم الربا"

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

۱۷ سید سلیمان ندوی: ارض القرآن ۲/۱۳۰

۱۸ صحیح بخاری، کتاب فروع الخمس، باب بركة الفارسی فی مالہ: قال عبد اللہ وان كان دينه الذي عليه الرجل كان ياتيه بالمال فيستودعه اياه فيقول الزبير لا ولكن سلفت فاني اخشى عليه الضيعة؛ طبقات ابن سعد حصہ ۳، قسم ۱، ص ۶۱

۱۹ ہدایہ، کتاب الودیعہ ۳/۲۷۱

۲۰ ابن حجر عسقلانی: فتح الباری ۶/۱۶۰، ای ما كان يقبض من احد وديعة الا ان رضی (بقیہ مامیہ صفحہ ۲۸ پر)

پیداوار کی قرعے کی ایک اور واضح مثال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے واقعے سے ملتی ہے۔ بیہقی نے امام مالک کی سند سے روایت کی ہے کہ علاء بن عبدالرحمن بن ابی سہب کے دادا نے ان سے بتایا کہ ایک دفعہ وہ حضرت عثمانؓ کے پاس گئے اور انھیں مال مال تجارت آگیا ہے ان سے ایک معقول رقم قرض چاہی تاکہ اس کے ذریعے وہ قرضے کی سہولت حاصل کر سکیں۔ حضرت عثمانؓ نے ان کو یہ اطمینان کرنے کے بعد کہ انھیں واقعی کاروبار کرنے کے لیے رقم تیار ہے۔ تم انھیں قرض دینے پر رضامند ہو گئے۔ لیکن کیونکہ مالک کے دادا کا نائب تھے اس لیے انھوں نے حضرت عثمانؓ سے یہ درخواست کی کہ وہ رقم قرض دینے کے بجائے بطور مضاربت ان کے حوالے کر دیں اور نافع میں پچاس فیصد کی شرکت پر راضی ہو جائیں۔ چنانچہ معاملہ اسی طرح طے ہو گیا اور حضرت عثمانؓ نے معاملہ سہرا یہ ان کے حوالے کر دیا۔

پیداوار کی سفاصد کے لیے قرض کے لین دین کا ایک اور اہم واقعہ ہند کا ہے۔ اس کا ذکر بطور مفصل نے اپنی تاریخ میں کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہند بنت عقبہ حضرت عمرؓ کے پاس گئیں اور عثمانؓ سے چار ہزار درہم کا قرضہ تجارت کے لیے بیت المال سے مانگا۔ بیت المال سے یہ قرضہ عثمانؓ پر دے دیا گیا۔ ہند ارض کلب کی طرف گئیں اور وہاں اس رقم کی تجارتیں لگایا۔ مدینہ واپس آکر تجارت کے مال کی نکاسی کی مگر کاروبار میں نقصان ہوا۔ انھوں نے حضرت عمرؓ سے درخواست کی کہ کاروبار میں گھٹانے کے پیش نظر

بقیہ ماثریہ صفحہ ۲۷) صاحبہ ان يجعلها في ذمته وكان عرضة بذلك انه كان يفتش على المال ان يضيع فيظن به التقصير في حفظه فرأى انه يجعله مضبووتا فيكون اوقت لصاحب المال والبقى لمروءته؛ زاد ابن بطال ويطيب له ربح ذلك المال « حضرت زبیر کے پاس امانتیں رکھنے والے غریب غریب نہیں بلکہ نہایت ذی حیثیت و ثروت حضرات ہوتے تھے مثلاً حضرت عثمان، عبدالرحمن بن عوف، مطیع بن الاسود، ابوالعاص بن الربیع، عبداللہ بن سعید، مقداد بن عمرو وغیرہ (ابن حجر، ایضاً) ۱۷۱: السنن الکبریٰ، کتاب القراض ۱۱۵/۶

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

۱۔ تاریخ طبری، ۳۳ھ کے واقعات، ص ۲۶۶: "ان ہند ابنة عدیة قامت ابی عمر بن الخطاب فاستقرضتہ من بیت المال اربعة آلاف تلحی فیہا واخذ منها فاقترنھا فخرجت فیہا الی بلاد کلب فاشترت و باعت ... فامانت المدینة و باعت شکت الوضیعة فقال لھا عمر لو کان مالی لترکتہ و لکنہ مال المسلمین" ۲۔ اس نتیجے کی تائید اس واقعے سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ اپنی موت کے وقت بیت المال کے آٹھ ہزار زرہم کے قرضدار تھے۔ اس خطیر رقم کو دیکھ کر اندازہ یہی ہوتا ہے کہ یہ قرضہ بھی غالباً پیداواری مقاصد کے لیے لیا گیا ہوگا۔ دیکھیے ابن سعد: طبقات ۳/۲۶۰

ایک بڑا ذریعہ ثابت ہوتا اور اس سے قومی دولت میں بڑا اضافہ ہوتا۔ حضرت عمرؓ سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ قومی دولت میں اضافے کے اس اہم اور بڑے ذریعے کو استعمال نہ کرتے۔ پیداواری مقاصد کے لیے قرضے کا لین دین ہمیں اسلامی تاریخ کے بعد کے ادوار میں ہی ملتا ہے۔ فقہ حنفی کی رو سے قانہنی تفصیل مضمومات کے علاوہ، یتیموں کے اموال و مالک و گران و متولی بھی سے نفعہ حنفی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قانہنی کو جائز کہ مذکورہ اموال قرض پر ایسے لوگوں کو دے دے جو خوش حال اور مال دار ہوں۔ اگرچہ اس کا اصل محرک اور مقصد یہ ہے کہ یتیموں کے اموال ضائع ہونے سے محفوظ رہیں اور کسی کی ضمانت میں ہوں تاکہ وصول باقی یقینی ہو جائے کیونکہ قرض دینے کی وجہ سے یہ رقوم جن کی اصل حیثیت امانت کی تھی، جب الاذ قرض میں تبدیل ہو جائیگی لیکن اس میں یہ بات بھی مضموم ہے کہ لوگوں کو بغیر وقت اور دشواری کے بلا سودی قرضے مل جائیں گے۔ تاہم تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ جن کے پاس بے شمار امانتیں رکھی رہتی تھیں، حضرت زبیر بن عوام کی شرح اللہ رقوم کو امانت کے بطور رکھنے کے بجائے قرض کے طور پر رکھتے تھے اور ان رقوم کو تجارت میں لگاتے تھے۔ اس طرح

۱۔ "وخرق من القاضی اموال المتاحی وکسب الخیر" ہدایہ ۴/۱۲۳، باب کتاب القاضی الی القاضی۔
 ۲۔ الخوارزمی: "کتاب شرح ہدایہ" (مشروع علی حاشیہ اظہار)؛ "ولوکات المستقرض معصراً
 علی الابداء لا یجوز لہ ان یقرضہ مال الیتیم"

۳۔ ہدایہ ۳/۱۲۱؛ "لان فی الاقراض صلاحیتہم لبقاء الاموال محفوظہ مضمونہ"
 ۴۔ قال سفیان بن وکیع بن الجراح قال ابی کان ابو حنیفہ عظیم الامانة ومات ابو حنیفہ
 وفی بیتیہ ودائع خمسین الف الف؛ "الکردی: مناقب النعمان ۲۲۰؛ یہ امانتیں کتنی بھاری
 رقوم پر مشتمل رہی ہوں گی اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ صرف ایک چربہ غنیا نے ایک لاکھ ستر
 ہزار دھم امام صاحب کی تحویل میں دے رکھے تھے۔

۵۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: مناظر احسن گیلانی: امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی۔

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

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

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

سے یزید بن ہارون امام یوسف کی روایت قبول نہیں کرتے تھے وجہ یہ بتاتے تھے کہ ابو یوسف یتیموں کے اموال لے کر مضاربت میں لگا دینے میں اور منافع خود رکھ لیتے ہیں۔ ائمہ کبار نے عطلی اموال الیتامی مضاربتہ و يجعل الریح لنفسه الخطب البغدادی: ۱۲۲/۲، ۱۲۳/۲، ۱۲۴/۲، ۱۲۵/۲، ۱۲۶/۲، ۱۲۷/۲، ۱۲۸/۲، ۱۲۹/۲، ۱۳۰/۲، ۱۳۱/۲، ۱۳۲/۲، ۱۳۳/۲، ۱۳۴/۲، ۱۳۵/۲، ۱۳۶/۲، ۱۳۷/۲، ۱۳۸/۲، ۱۳۹/۲، ۱۴۰/۲، ۱۴۱/۲، ۱۴۲/۲، ۱۴۳/۲، ۱۴۴/۲، ۱۴۵/۲، ۱۴۶/۲، ۱۴۷/۲، ۱۴۸/۲، ۱۴۹/۲، ۱۵۰/۲، ۱۵۱/۲، ۱۵۲/۲، ۱۵۳/۲، ۱۵۴/۲، ۱۵۵/۲، ۱۵۶/۲، ۱۵۷/۲، ۱۵۸/۲، ۱۵۹/۲، ۱۶۰/۲، ۱۶۱/۲، ۱۶۲/۲، ۱۶۳/۲، ۱۶۴/۲، ۱۶۵/۲، ۱۶۶/۲، ۱۶۷/۲، ۱۶۸/۲، ۱۶۹/۲، ۱۷۰/۲، ۱۷۱/۲، ۱۷۲/۲، ۱۷۳/۲، ۱۷۴/۲، ۱۷۵/۲، ۱۷۶/۲، ۱۷۷/۲، ۱۷۸/۲، ۱۷۹/۲، ۱۸۰/۲، ۱۸۱/۲، ۱۸۲/۲، ۱۸۳/۲، ۱۸۴/۲، ۱۸۵/۲، ۱۸۶/۲، ۱۸۷/۲، ۱۸۸/۲، ۱۸۹/۲، ۱۹۰/۲، ۱۹۱/۲، ۱۹۲/۲، ۱۹۳/۲، ۱۹۴/۲، ۱۹۵/۲، ۱۹۶/۲، ۱۹۷/۲، ۱۹۸/۲، ۱۹۹/۲، ۲۰۰/۲، ۲۰۱/۲، ۲۰۲/۲، ۲۰۳/۲، ۲۰۴/۲، ۲۰۵/۲، ۲۰۶/۲، ۲۰۷/۲، ۲۰۸/۲، ۲۰۹/۲، ۲۱۰/۲، ۲۱۱/۲، ۲۱۲/۲، ۲۱۳/۲، ۲۱۴/۲، ۲۱۵/۲، ۲۱۶/۲، ۲۱۷/۲، ۲۱۸/۲، ۲۱۹/۲، ۲۲۰/۲، ۲۲۱/۲، ۲۲۲/۲، ۲۲۳/۲، ۲۲۴/۲، ۲۲۵/۲، ۲۲۶/۲، ۲۲۷/۲، ۲۲۸/۲، ۲۲۹/۲، ۲۳۰/۲، ۲۳۱/۲، ۲۳۲/۲، ۲۳۳/۲، ۲۳۴/۲، ۲۳۵/۲، ۲۳۶/۲، ۲۳۷/۲، ۲۳۸/۲، ۲۳۹/۲، ۲۴۰/۲، ۲۴۱/۲، ۲۴۲/۲، ۲۴۳/۲، ۲۴۴/۲، ۲۴۵/۲، ۲۴۶/۲، ۲۴۷/۲، ۲۴۸/۲، ۲۴۹/۲، ۲۵۰/۲، ۲۵۱/۲، ۲۵۲/۲، ۲۵۳/۲، ۲۵۴/۲، ۲۵۵/۲، ۲۵۶/۲، ۲۵۷/۲، ۲۵۸/۲، ۲۵۹/۲، ۲۶۰/۲، ۲۶۱/۲، ۲۶۲/۲، ۲۶۳/۲، ۲۶۴/۲، ۲۶۵/۲، ۲۶۶/۲، ۲۶۷/۲، ۲۶۸/۲، ۲۶۹/۲، ۲۷۰/۲، ۲۷۱/۲، ۲۷۲/۲، ۲۷۳/۲، ۲۷۴/۲، ۲۷۵/۲، ۲۷۶/۲، ۲۷۷/۲، ۲۷۸/۲، ۲۷۹/۲، ۲۸۰/۲، ۲۸۱/۲، ۲۸۲/۲، ۲۸۳/۲، ۲۸۴/۲، ۲۸۵/۲، ۲۸۶/۲، ۲۸۷/۲، ۲۸۸/۲، ۲۸۹/۲، ۲۹۰/۲، ۲۹۱/۲، ۲۹۲/۲، ۲۹۳/۲، ۲۹۴/۲، ۲۹۵/۲، ۲۹۶/۲، ۲۹۷/۲، ۲۹۸/۲، ۲۹۹/۲، ۳۰۰/۲، ۳۰۱/۲، ۳۰۲/۲، ۳۰۳/۲، ۳۰۴/۲، ۳۰۵/۲، ۳۰۶/۲، ۳۰۷/۲، ۳۰۸/۲، ۳۰۹/۲، ۳۱۰/۲، ۳۱۱/۲، ۳۱۲/۲، ۳۱۳/۲، ۳۱۴/۲، ۳۱۵/۲، ۳۱۶/۲، ۳۱۷/۲، ۳۱۸/۲، ۳۱۹/۲، ۳۲۰/۲، ۳۲۱/۲، ۳۲۲/۲، ۳۲۳/۲، ۳۲۴/۲، ۳۲۵/۲، ۳۲۶/۲، ۳۲۷/۲، ۳۲۸/۲، ۳۲۹/۲، ۳۳۰/۲، ۳۳۱/۲، ۳۳۲/۲، ۳۳۳/۲، ۳۳۴/۲، ۳۳۵/۲، ۳۳۶/۲، ۳۳۷/۲، ۳۳۸/۲، ۳۳۹/۲، ۳۴۰/۲، ۳۴۱/۲، ۳۴۲/۲، ۳۴۳/۲، ۳۴۴/۲، ۳۴۵/۲، ۳۴۶/۲، ۳۴۷/۲، ۳۴۸/۲، ۳۴۹/۲، ۳۵۰/۲، ۳۵۱/۲، ۳۵۲/۲، ۳۵۳/۲، ۳۵۴/۲، ۳۵۵/۲، ۳۵۶/۲، ۳۵۷/۲، ۳۵۸/۲، ۳۵۹/۲، ۳۶۰/۲، ۳۶۱/۲، ۳۶۲/۲، ۳۶۳/۲، ۳۶۴/۲، ۳۶۵/۲، ۳۶۶/۲، ۳۶۷/۲، ۳۶۸/۲، ۳۶۹/۲، ۳۷۰/۲، ۳۷۱/۲، ۳۷۲/۲، ۳۷۳/۲، ۳۷۴/۲، ۳۷۵/۲، ۳۷۶/۲، ۳۷۷/۲، ۳۷۸/۲، ۳۷۹/۲، ۳۸۰/۲، ۳۸۱/۲، ۳۸۲/۲، ۳۸۳/۲، ۳۸۴/۲، ۳۸۵/۲، ۳۸۶/۲، ۳۸۷/۲، ۳۸۸/۲، ۳۸۹/۲، ۳۹۰/۲، ۳۹۱/۲، ۳۹۲/۲، ۳۹۳/۲، ۳۹۴/۲، ۳۹۵/۲، ۳۹۶/۲، ۳۹۷/۲، ۳۹۸/۲، ۳۹۹/۲، ۴۰۰/۲، ۴۰۱/۲، ۴۰۲/۲، ۴۰۳/۲، ۴۰۴/۲، ۴۰۵/۲، ۴۰۶/۲، ۴۰۷/۲، ۴۰۸/۲، ۴۰۹/۲، ۴۱۰/۲، ۴۱۱/۲، ۴۱۲/۲، ۴۱۳/۲، ۴۱۴/۲، ۴۱۵/۲، ۴۱۶/۲، ۴۱۷/۲، ۴۱۸/۲، ۴۱۹/۲، ۴۲۰/۲، ۴۲۱/۲، ۴۲۲/۲، ۴۲۳/۲، ۴۲۴/۲، ۴۲۵/۲، ۴۲۶/۲، ۴۲۷/۲، ۴۲۸/۲، ۴۲۹/۲، ۴۳۰/۲، ۴۳۱/۲، ۴۳۲/۲، ۴۳۳/۲، ۴۳۴/۲، ۴۳۵/۲، ۴۳۶/۲، ۴۳۷/۲، ۴۳۸/۲، ۴۳۹/۲، ۴۴۰/۲، ۴۴۱/۲، ۴۴۲/۲، ۴۴۳/۲، ۴۴۴/۲، ۴۴۵/۲، ۴۴۶/۲، ۴۴۷/۲، ۴۴۸/۲، ۴۴۹/۲، ۴۵۰/۲، ۴۵۱/۲، ۴۵۲/۲، ۴۵۳/۲، ۴۵۴/۲، ۴۵۵/۲، ۴۵۶/۲، ۴۵۷/۲، ۴۵۸/۲، ۴۵۹/۲، ۴۶۰/۲، ۴۶۱/۲، ۴۶۲/۲، ۴۶۳/۲، ۴۶۴/۲، ۴۶۵/۲، ۴۶۶/۲، ۴۶۷/۲، ۴۶۸/۲، ۴۶۹/۲، ۴۷۰/۲، ۴۷۱/۲، ۴۷۲/۲، ۴۷۳/۲، ۴۷۴/۲، ۴۷۵/۲، ۴۷۶/۲، ۴۷۷/۲، ۴۷۸/۲، ۴۷۹/۲، ۴۸۰/۲، ۴۸۱/۲، ۴۸۲/۲، ۴۸۳/۲، ۴۸۴/۲، ۴۸۵/۲، ۴۸۶/۲، ۴۸۷/۲، ۴۸۸/۲، ۴۸۹/۲، ۴۹۰/۲، ۴۹۱/۲، ۴۹۲/۲، ۴۹۳/۲، ۴۹۴/۲، ۴۹۵/۲، ۴۹۶/۲، ۴۹۷/۲، ۴۹۸/۲، ۴۹۹/۲، ۵۰۰/۲، ۵۰۱/۲، ۵۰۲/۲، ۵۰۳/۲، ۵۰۴/۲، ۵۰۵/۲، ۵۰۶/۲، ۵۰۷/۲، ۵۰۸/۲، ۵۰۹/۲، ۵۱۰/۲، ۵۱۱/۲، ۵۱۲/۲، ۵۱۳/۲، ۵۱۴/۲، ۵۱۵/۲، ۵۱۶/۲، ۵۱۷/۲، ۵۱۸/۲، ۵۱۹/۲، ۵۲۰/۲، ۵۲۱/۲، ۵۲۲/۲، ۵۲۳/۲، ۵۲۴/۲، ۵۲۵/۲، ۵۲۶/۲، ۵۲۷/۲، ۵۲۸/۲، ۵۲۹/۲، ۵۳۰/۲، ۵۳۱/۲، ۵۳۲/۲، ۵۳۳/۲، ۵۳۴/۲، ۵۳۵/۲، ۵۳۶/۲، ۵۳۷/۲، ۵۳۸/۲، ۵۳۹/۲، ۵۴۰/۲، ۵۴۱/۲، ۵۴۲/۲، ۵۴۳/۲، ۵۴۴/۲، ۵۴۵/۲، ۵۴۶/۲، ۵۴۷/۲، ۵۴۸/۲، ۵۴۹/۲، ۵۵۰/۲، ۵۵۱/۲، ۵۵۲/۲، ۵۵۳/۲، ۵۵۴/۲، ۵۵۵/۲، ۵۵۶/۲، ۵۵۷/۲، ۵۵۸/۲، ۵۵۹/۲، ۵۶۰/۲، ۵۶۱/۲، ۵۶۲/۲، ۵۶۳/۲، ۵۶۴/۲، ۵۶۵/۲، ۵۶۶/۲، ۵۶۷/۲، ۵۶۸/۲، ۵۶۹/۲، ۵۷۰/۲، ۵۷۱/۲، ۵۷۲/۲، ۵۷۳/۲، ۵۷۴/۲، ۵۷۵/۲، ۵۷۶/۲، ۵۷۷/۲، ۵۷۸/۲، ۵۷۹/۲، ۵۸۰/۲، ۵۸۱/۲، ۵۸۲/۲، ۵۸۳/۲، ۵۸۴/۲، ۵۸۵/۲، ۵۸۶/۲، ۵۸۷/۲، ۵۸۸/۲، ۵۸۹/۲، ۵۹۰/۲، ۵۹۱/۲، ۵۹۲/۲، ۵۹۳/۲، ۵۹۴/۲، ۵۹۵/۲، ۵۹۶/۲، ۵۹۷/۲، ۵۹۸/۲، ۵۹۹/۲، ۶۰۰/۲، ۶۰۱/۲، ۶۰۲/۲، ۶۰۳/۲، ۶۰۴/۲، ۶۰۵/۲، ۶۰۶/۲، ۶۰۷/۲، ۶۰۸/۲، ۶۰۹/۲، ۶۱۰/۲، ۶۱۱/۲، ۶۱۲/۲، ۶۱۳/۲، ۶۱۴/۲، ۶۱۵/۲، ۶۱۶/۲، ۶۱۷/۲، ۶۱۸/۲، ۶۱۹/۲، ۶۲۰/۲، ۶۲۱/۲، ۶۲۲/۲، ۶۲۳/۲، ۶۲۴/۲، ۶۲۵/۲، ۶۲۶/۲، ۶۲۷/۲، ۶۲۸/۲، ۶۲۹/۲، ۶۳۰/۲، ۶۳۱/۲، ۶۳۲/۲، ۶۳۳/۲، ۶۳۴/۲، ۶۳۵/۲، ۶۳۶/۲، ۶۳۷/۲، ۶۳۸/۲، ۶۳۹/۲، ۶۴۰/۲، ۶۴۱/۲، ۶۴۲/۲، ۶۴۳/۲، ۶۴۴/۲، ۶۴۵/۲، ۶۴۶/۲، ۶۴۷/۲، ۶۴۸/۲، ۶۴۹/۲، ۶۵۰/۲، ۶۵۱/۲، ۶۵۲/۲، ۶۵۳/۲، ۶۵۴/۲، ۶۵۵/۲، ۶۵۶/۲، ۶۵۷/۲، ۶۵۸/۲، ۶۵۹/۲، ۶۶۰/۲، ۶۶۱/۲، ۶۶۲/۲، ۶۶۳/۲، ۶۶۴/۲، ۶۶۵/۲، ۶۶۶/۲، ۶۶۷/۲، ۶۶۸/۲، ۶۶۹/۲، ۶۷۰/۲، ۶۷۱/۲، ۶۷۲/۲، ۶۷۳/۲، ۶۷۴/۲، ۶۷۵/۲، ۶۷۶/۲، ۶۷۷/۲، ۶۷۸/۲، ۶۷۹/۲، ۶۸۰/۲، ۶۸۱/۲، ۶۸۲/۲، ۶۸۳/۲، ۶۸۴/۲، ۶۸۵/۲، ۶۸۶/۲، ۶۸۷/۲، ۶۸۸/۲، ۶۸۹/۲، ۶۹۰/۲، ۶۹۱/۲، ۶۹۲/۲، ۶۹۳/۲، ۶۹۴/۲، ۶۹۵/۲، ۶۹۶/۲، ۶۹۷/۲، ۶۹۸/۲، ۶۹۹/۲، ۷۰۰/۲، ۷۰۱/۲، ۷۰۲/۲، ۷۰۳/۲، ۷۰۴/۲، ۷۰۵/۲، ۷۰۶/۲، ۷۰۷/۲، ۷۰۸/۲، ۷۰۹/۲، ۷۱۰/۲، ۷۱۱/۲، ۷۱۲/۲، ۷۱۳/۲، ۷۱۴/۲، ۷۱۵/۲، ۷۱۶/۲، ۷۱۷/۲، ۷۱۸/۲، ۷۱۹/۲، ۷۲۰/۲، ۷۲۱/۲، ۷۲۲/۲، ۷۲۳/۲، ۷۲۴/۲، ۷۲۵/۲، ۷۲۶/۲، ۷۲۷/۲، ۷۲۸/۲، ۷۲۹/۲، ۷۳۰/۲، ۷۳۱/۲، ۷۳۲/۲، ۷۳۳/۲، ۷۳۴/۲، ۷۳۵/۲، ۷۳۶/۲، ۷۳۷/۲، ۷۳۸/۲، ۷۳۹/۲، ۷۴۰/۲، ۷۴۱/۲، ۷۴۲/۲، ۷۴۳/۲، ۷۴۴/۲، ۷۴۵/۲، ۷۴۶/۲، ۷۴۷/۲، ۷۴۸/۲، ۷۴۹/۲، ۷۵۰/۲، ۷۵۱/۲، ۷۵۲/۲، ۷۵۳/۲، ۷۵۴/۲، ۷۵۵/۲، ۷۵۶/۲، ۷۵۷/۲، ۷۵۸/۲، ۷۵۹/۲، ۷۶۰/۲، ۷۶۱/۲، ۷۶۲/۲، ۷۶۳/۲، ۷۶۴/۲، ۷۶۵/۲، ۷۶۶/۲، ۷۶۷/۲، ۷۶۸/۲، ۷۶۹/۲، ۷۷۰/۲، ۷۷۱/۲، ۷۷۲/۲، ۷۷۳/۲، ۷۷۴/۲، ۷۷۵/۲، ۷۷۶/۲، ۷۷۷/۲، ۷۷۸/۲، ۷۷۹/۲، ۷۸۰/۲، ۷۸۱/۲، ۷۸۲/۲، ۷۸۳/۲، ۷۸۴/۲، ۷۸۵/۲، ۷۸۶/۲، ۷۸۷/۲، ۷۸۸/۲، ۷۸۹/۲، ۷۹۰/۲، ۷۹۱/۲، ۷۹۲/۲، ۷۹۳/۲، ۷۹۴/۲، ۷۹۵/۲، ۷۹۶/۲، ۷۹۷/۲، ۷۹۸/۲، ۷۹۹/۲، ۸۰۰/۲، ۸۰۱/۲، ۸۰۲/۲، ۸۰۳/۲، ۸۰۴/۲، ۸۰۵/۲، ۸۰۶/۲، ۸۰۷/۲، ۸۰۸/۲، ۸۰۹/۲، ۸۱۰/۲، ۸۱۱/۲، ۸۱۲/۲، ۸۱۳/۲، ۸۱۴/۲، ۸۱۵/۲، ۸۱۶/۲، ۸۱۷/۲، ۸۱۸/۲، ۸۱۹/۲، ۸۲۰/۲، ۸۲۱/۲، ۸۲۲/۲، ۸۲۳/۲، ۸۲۴/۲، ۸۲۵/۲، ۸۲۶/۲، ۸۲۷/۲، ۸۲۸/۲، ۸۲۹/۲، ۸۳۰/۲، ۸۳۱/۲، ۸۳۲/۲، ۸۳۳/۲، ۸۳۴/۲، ۸۳۵/۲، ۸۳۶/۲، ۸۳۷/۲، ۸۳۸/۲، ۸۳۹/۲، ۸۴۰/۲، ۸۴۱/۲، ۸۴۲/۲، ۸۴۳/۲، ۸۴۴/۲، ۸۴۵/۲، ۸۴۶/۲، ۸۴۷/۲، ۸۴۸/۲، ۸۴۹/۲، ۸۵۰/۲، ۸۵۱/۲، ۸۵۲/۲، ۸۵۳/۲، ۸۵۴/۲، ۸۵۵/۲، ۸۵۶/۲، ۸۵۷/۲، ۸۵۸/۲، ۸۵۹/۲، ۸۶۰/۲، ۸۶۱/۲، ۸۶۲/۲، ۸۶۳/۲، ۸۶۴/۲، ۸۶۵/۲، ۸۶۶/۲، ۸۶۷/۲، ۸۶۸/۲، ۸۶۹/۲، ۸۷۰/۲، ۸۷۱/۲، ۸۷۲/۲، ۸۷۳/۲، ۸۷۴/۲، ۸۷۵/۲، ۸۷۶/۲، ۸۷۷/۲، ۸۷۸/۲، ۸۷۹/۲، ۸۸۰/۲، ۸۸۱/۲، ۸۸۲/۲، ۸۸۳/۲، ۸۸۴/۲، ۸۸۵/۲، ۸۸۶/۲، ۸۸۷/۲، ۸۸۸/۲، ۸۸۹/۲، ۸۹۰/۲، ۸۹۱/۲، ۸۹۲/۲، ۸۹۳/۲، ۸۹۴/۲، ۸۹۵/۲، ۸۹۶/۲، ۸۹۷/۲، ۸۹۸/۲، ۸۹۹/۲، ۹۰۰/۲، ۹۰۱/۲، ۹۰۲/۲، ۹۰۳/۲، ۹۰۴/۲، ۹۰۵/۲، ۹۰۶/۲، ۹۰۷/۲، ۹۰۸/۲، ۹۰۹/۲، ۹۱۰/۲، ۹۱۱/۲، ۹۱۲/۲، ۹۱۳/۲، ۹۱۴/۲، ۹۱۵/۲، ۹۱۶/۲، ۹۱۷/۲، ۹۱۸/۲، ۹۱۹/۲، ۹۲۰/۲، ۹۲۱/۲، ۹۲۲/۲، ۹۲۳/۲، ۹۲۴/۲، ۹۲۵/۲، ۹۲۶/۲، ۹۲۷/۲، ۹۲۸/۲، ۹۲۹/۲، ۹۳۰/۲، ۹۳۱/۲، ۹۳۲/۲، ۹۳۳/۲، ۹۳۴/۲، ۹۳۵/۲، ۹۳۶/۲، ۹۳۷/۲، ۹۳۸/۲، ۹۳۹/۲، ۹۴۰/۲، ۹۴۱/۲، ۹۴۲/۲، ۹۴۳/۲، ۹۴۴/۲، ۹۴۵/۲، ۹۴۶/۲، ۹۴۷/۲، ۹۴۸/۲، ۹۴۹/۲، ۹۵۰/۲، ۹۵۱/۲، ۹۵۲/۲، ۹۵۳/۲، ۹۵۴/۲، ۹۵۵/۲، ۹۵۶/۲، ۹۵۷/۲، ۹۵۸/۲، ۹۵۹/۲، ۹۶۰/۲، ۹۶۱/۲، ۹۶۲/۲، ۹۶۳/۲، ۹۶۴/۲، ۹۶۵/۲، ۹۶۶/۲، ۹۶۷/۲، ۹۶۸/۲، ۹۶۹/۲، ۹۷۰/۲، ۹۷۱/۲، ۹۷۲/۲، ۹۷۳/۲، ۹۷۴/۲، ۹۷۵/۲، ۹۷۶/۲، ۹۷۷/۲، ۹۷۸/۲، ۹۷۹/۲، ۹۸۰/۲، ۹۸۱/۲، ۹۸۲/۲، ۹۸۳/۲، ۹۸۴/۲، ۹۸۵/۲، ۹۸۶/۲، ۹۸۷/۲، ۹۸۸/۲، ۹۸۹/۲، ۹۹۰/۲، ۹۹۱/۲، ۹۹۲/۲، ۹۹۳/۲، ۹۹۴/۲، ۹۹۵/۲، ۹۹۶/۲، ۹۹۷/۲، ۹۹۸/۲، ۹۹۹/۲، ۱۰۰۰/۲

سے نہ بھی کہی گئی ہو سمجھا یہ جائے گا کہ رقم تجارتی اغراض کے لیے قرض دی گئی ہے۔

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

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

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

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

۱۔ ہدایہ ۴۴۵، کتاب المضاربتہ، ولو بشرط جمعہ (ای جمیع الریح) للمضارب کان قرضاً، شاہ
دلی الشہد ابوہی، تصنیف شرح مروجہ العرب، ص ۳۰، لیس، اگر کوئی دلائل ضعیف علی ان کل الریح دلت ظاہر پیش
فقہر آن اسد، تاکہ قرض باسناد بچھرت، تجارتی

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

۱ E.M. CARUS-WILSON (ED.): ESSAYS IN ECONOMIC HISTORY, LONDON,

EDWARD ARNOLD, 1955, PP. 61-87.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

THE ENCYCLOPAEDIA AMERICANA: BANKS AND BANKING.

جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بابل کے معبد دو ہزار ق م میں قرضوں کا لین دین کیا کرتے تھے۔
 معبدی بنکوں کے بعد بلکہ غالباً ان کے ہی زمانے میں بینک کاری کے پرائیویٹ ادارے
 بھی قائم ہو چکے تھے۔ اس طرح کے اداروں کا ذکر بھی بابل کی تاریخ میں پہلے ملتا ہے۔ خط میخی
 کے کتبوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بنو قد نزار کے زمانے میں ۵، ۵، ۵ یا ۶۰۰ ق م کے قریب اس طرح
 کا ادارہ EGIBI AND SONS کے نام سے بابل میں قائم تھا جو ودائع (DEPOSITS) رکھتا تھا اور
 سود پر قرض دیتا تھا۔ ILION کا سٹیٹ بینک جس کا ذکر BOECKH کے یہاں ملتا ہے اور
 جس کا زمانہ یقینی طور سے دوسری یا تیسری صدی قبل مسیح تھا وہ ودیعتیں رکھنے والوں کو
 دس فی صد کی شرح سے سود دیتا تھا۔ اسی زمانے کے قریب THEOCRITIES جس کے IDYLLS
 کا زمانہ ۲۶۰ ق م ہے اسکندریہ کے ایک بینک کار کا ذکر کرتا ہے جس کا نام CAICUS تھا
 اور جو ان ودائع پر بھی سود دیتا تھا جنہیں ان کا مالک جس وقت جی چاہے واپس لے سکتا
 تھا اور جو ان کی ادائیگی کی ذمہ داری نہ صرف کاروبار کے مقررہ اوقات میں لیتا تھا بلکہ ہر
 یادن میں کسی بھی وقت اس کے لیے تیار تھا۔

یونان میں چوتھی صدی قبل مسیح میں مالیاتی کاموں کی انجام دہی معبدوں، عوامی اداروں
 اور پرائیویٹ فرموں کے ہاتھ میں تھی۔ مگر خراج و ودائع قبول کرتے تھے، قرضے دیا کرتے تھے
 سکوں کو پرکھتے اور ان کا مبادلہ کرتے تھے اور ایک شہر سے دوسرے شہر کو قرضے منتقل کیا
 کرتے تھے۔ یہ یونانی نظام بعد میں یونانی مصر میں منتقل ہوا اور وہاں سے روما کو ملا۔
 ۴۸۰ تا ۳۹۹ ق م کا دور ایتھنز کا عہد زریں کہلاتا ہے۔ اس دور میں وہاں بینک کاری
 کے اداروں کی داغ بیل پڑنے لگی تھی۔ اپنے قیام و بقا کے لیے ان اداروں کو سخت جدوجہد

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: BANKING

AMERICANA AND BRITANNICA: OP. CIT.

AMERICANA - OP. CIT.

BRITANNICA - OP. CIT.

کرنا پڑی۔ رائے عامہ انٹرسٹ کے خلاف تھی اور اسے جرم سمجھتی تھی۔ فلسفی ان کے نقطہ نظر کی تائید کرتے تھے۔ مزید برآں پانچویں صدی ق م کے تھیز کا متوسط طبقہ عام طور سے دولت جمع کر کے رکھنے کا قائل تھا۔ وہ اپنی بچتوں کو کسی بنک کے حوالے کرنے کے بجائے اپنے پاس چھپا کر رکھنے کو ترجیح دیتا تھا۔ بعض لوگ البتہ ایسے تھے جو ایشیا، کو اپنے پاس بہن رکھ ۱۶ سے ۱۸ فی صد شرح سود پر قرضے دیا کرتے تھے۔ کچھ لوگ بغیر سودی قرضے بھی دیتے تھے۔ ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے روپے کو معبدوں کے خزانوں میں جمع کر دیتے تھے۔ یہ معبدوں بنکوں کے فرائض بھی انجام دیتے تھے اور افراد اور حکومتوں کو مستدل شرح سود پر قرضے دیا کرتے تھے۔ اپالو کا معبد جو ڈلفی میں تھا ایک حد تک سارے یونان کے لیے بین الاقوامی بنک کا کام انجام دیتا تھا۔ اسی طرح کا ایک دوسرا مشہور معبدی بنک ڈیلاس کا تھا۔ یہ دونوں ادارے ودیعتیں رکھتے تھے اور ۱۰ سے ۳۰ فی صد سالانہ شرح سود پر ان میں سے رقوم قرض دیتے تھے۔ اس زمانے میں اگرچہ ایسی مثالیں نہیں ملتیں کہ افراد نے حکومتوں کو قرضے دیے ہوں مگر ایک حکومت کے دوسری کو قرضے دینے کے واقعات البتہ مل جاتے ہیں۔

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

WILL DURANT- LIFE OF GREECE P. 247

AMERICANA, OP. CIT.

۱۰

۱۱

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

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

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

۳۲۲ تا ۱۴۶ ق م کے درمیانی عرصے میں یونان کا تجارتی کاروبار قدیم شہروں میں نسبتاً دھیمپڑنے لگا تھا مگر جدید شہروں میں ترقی پذیر تھا۔ ایشیا اور مصر کے یونانی بندر گاہ PRAEUS کو دبا کر ترقی کرنے لگے اور خشکی پر بھی CORINTH اور CHALCIS کے شہر یونانی تجارت کے اس چڑھتے ہوئے دھارے سے مستفید ہوئے۔ محل وقوع کے اعتبار سے ان اہم اور تجارتی ساز و سامان سے بھرے ہوئے مراکز نیز حلب، سلوسیا، رہوڈس اسکندریہ اور سائراکاناز سے ہوتا ہوا تجارت کا ایک دھارہ بہتا تھا اور ایک عالمی نقطہ نظر کی تشکیل کی تبلیغ کرتا تھا۔ بنک کاروں کی تعداد اور اہمیت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا تھا۔ وہ اب صرف تاجروں اور سرمایہ کاروں ہی کو نہیں بلکہ شہروں اور حکومتوں تک کو قرض دیتے تھے۔ (بحوالہ (VINOGRADOFF, II, 108-9)۔ بعض شہروں مثلاً DELOS اور BYZANTIUM (مظنیہ) میں عوامی یا قومی بنک قائم تھے جن میں حکومت کا روپیہ رکھا جاتا تھا اور جو حکومت کے افسران کے زیر نگرانی رہتے تھے (بحوالہ (GLOTZ - ANCIENT GREECE, 366) ۲۲۳ ق م میں رہوڈس کے ANTIMENES نے سب سے پہلا انشورنس کا نظام قائم کیا

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

اسکندر کے بعد اس کے ایک جنرل سلینوکس نے ۳۱۲ ق م میں ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور ایلام، سمیریہ، فارس، بابل، آشوریا، شام، فینیقیا اور بعض اوقات ایشیا کے کچھ اور فاسطین کو بھی ایک سیاسی اور معاشرتی نظام کی لڑی میں پرو دیا۔ سلینوکس اور صلیب میں اس نے ایسے دارالسلطنت بنائے جو یونان کی اصلی سر زمین سے کہیں زیادہ دولت مند اور آباد تھے۔ سلینوکس کی سلطنت نے شرق ادنیٰ کو پھر وہ موثر تنظیم و تحفظ دیا جو سکندر سے پہلے فارس نے اسے دے رکھا تھا اور جو روم کو قبضے کے عہد حکومت میں ملا۔ مقدونی فتوحات نے حکومت اور زبان کے ہزاروں حجابات کو توڑ پھینکا اور مغرب و شرق میں پہلے سے زیادہ مکمل معاشی ہم آہنگی اور بین دین کو جنم دیا۔ ایشیا کے یونانی شہر سلینوکس کی سلطنت کے عہد میں خوب پھلے پھولے۔ EPHEBUS (MILETUS) اور سمرنا پر ازہ سر نو شباب آ گیا۔ اس زمانے کی دجلہ و فرات اور دریائے اردن کی وادیوں کی زرخیزی کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اس سلینوکس کی سلطنت کا بڑا ہی معاشرتی تنظیم کی روح ورواں تجارت تھی۔ زر کے

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

سلویسیا اس زمانے کی بین الاقوامی تجارت کا ایک نہایت اہم مرکز تھا۔ تجارتی کاروانوں کے راستے اندرون ایشیا سے آکر سلویسیا پر مل جاتے تھے اور پھر وہاں سے دمشق، بیروت اور حلب کے لیے پھٹتے تھے۔ قرطاجنہ اور روم کا محکوم اسپین، ہملکارہ کا قرطاجنہ، ہیرن ثانی کے عہد کا سائراکاز، SCIPIOS کے زمانے کا روم، یورپوں کا ہندوستان، سلویسیوں کا شرق ادنیٰ، بطلمیوسیوں کا مصر، ہانوں کا چین یہ سب بین الاقوامی تجارت کے ایک ہی رشتہ میں پروئے ہوئے تھے۔ چین کو جانے والے تجارتی راستے ترکستان، فارس اور باخترا سے گزرتے تھے یا بحیرہ اریل، کیسپین اور بحیرہ اسود ہوتے ہوئے گزرتے تھے۔ ہندوستان کی تجارتی شاہراہیں افغانستان اور فارس ہوتے ہوئے سلویسیا پہنچتی تھیں، یاعرب اور پھر ہوتے ہوئے یروشلم اور دمشق کو اور یا پھر بحیرہ ہند ہوتے عدن اور بحیرہ قازم ہوتے ہوئے سوئز اور پھر اسکن ریر تک جاتی تھیں۔ آخر الذکر دور اسے وہ ہیں جن کے لیے سلویسی اور بطلمیوسی خاندانوں نے باہم اتنی جنگ کی کہ آخر الذکر کو کمزور ہو کر رومی حکومت کا جوا اپنے کاندھوں پر رکھنا پڑا۔ یہ وہ دور تھا جب یہودی ابھی تک تجارت کے میدان میں نہ اترے تھے۔ پہلی صدی عیسوی میں جو ذنفس لکھتا ہے "ہم کوئی تجارت پیشہ قوم نہیں ہیں" اس زمانے کی عظیم تاجر قومیں فنقی، عرب اور یونانی تھے۔

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

IPID. PP. 580

سکندر کے بعد اس کی مملکت کا ایک حصہ - مصر - جو سب سے چھوٹا مگر سب سے قیمتی حصہ تھا اس کے سب سے قابل جنرل بطلمیوس (PTOLEMY) کے قبضے میں آیا۔ اس نے ۱۰ برس کی محنت شاقہ کے بعد جو اس نے ملک کو بہتر اور طاقت ور بنانے کے لیے کی اپنے بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ۳۰۵ ق م میں بطلمیوس اور اس کے جانشین کے زمانے میں یونانی مصر کی حکومت قبرص، جزیرہ کریت، شام، فلسطین اور فنیقیہ وغیرہ پر قائم ہوئی۔ بطلمیوسی مصر کا سب سے دلچسپ تجربہ ریاستی سوشلزم کا وسیع پیمانے پر تجربہ تھا۔ زرعی زمین، کانیں، صنعت، تجارت، تری اور بحری شاہراہیں سب حکومت کی ملک تھیں اور وہی اس کے انتظام کی ذمہ دار تھی۔ شرق ادنیٰ سے ہندستانی تجارت پر جو عرب اجارہ داری قائم تھی اس کے توڑنے کے لیے حکومت نے ایسا انتظام کیا کہ مصری جہاز نیل سے براہ راست ہندوستان کو سفر کر سکتے تھے۔

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

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

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

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

CARRY AND HAARHOFF - LIFE AND THOUGHT IN THE GREEK

AND ROMAN WORLD, LONDON, METHUEN 1957, P. 126.

IBID. ۵

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

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

M. ROSTOVITZ: THE SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF

THE ROMAN EMPIRE, 2ND. ED. REVISED BY P.M. FRASER, OXFORD

1957, PP. 3, 180

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

WILL DURANT: CAESAR AND CHRIST, P. 75.

۱۰

ROSTOVITZEFF - SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF

۱۱

THE ROMAN EMPIRE, OP. CIT., P. 182.

قرضداروں کو ان کے جنگل سے بچانے کے لیے قانون میں تبدیلیاں کرتی رہتی تھی، انھیں ساہوکاروں کی زیادتیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے دیوالیہ بھی قرار دیا جاتا تھا۔ ۳۵۲ ق م میں اس سلسلے میں بعض آسانیاں فراہم کرنے کے لیے فکٹ رہن اور رہن پر کم شرح سود قبول کرنے کے لیے بھی قانون بنا یا گیا۔

بنک کاری اور قرض رہا کے کاروبار کو ضمانت دادہ کرنسی کے رواج اور تجارت کی ترقی اور سہولتیں فراہم کرنے والے قوانین سب نے مل کر فروغ دیا۔ ۵۰۸ تا ۶۰۲ ق م کے دوران بنک کاری اور قرض دہی نے مستقل کاروبار اور اداروں کی شکل اختیار کر لی۔ روم کے شہر میں فورم (FORUM) کے شمالی سمت کی شاہراہ بنک کاری کا مرکز بن گئی۔ بنک کاری کا یہ بازار (TABERNAE ARGENTARIA) حاجیوں (ARGENTARII) اور صرافوں (TRAPEZITAE) کی دکانوں سے پٹا پڑا تھا۔ یہ بنک کار وہ سارے کام کیا کرتے تھے جو آج کل کے بنک کار اپنے گاہکوں کے لیے کرتے ہیں۔ زمین، فصل، کوئی دوسری ضمانت یا سرکاری ٹھیکے کی بنا پر اور ہر طرح کے تجارتی کاروبار اور بحری سفروں کے لیے روپیہ قرض لیا جاسکتا تھا۔ مشترکہ قرض دہی نے صنعتی بیجے کی جگہ لے لی تھی اور ایک بنک کے قرضے کی کل رقم فراہم کرنے کے بجائے اب متعدد لوگ قرضوں کی رقم کی فراہمی میں حصہ لیتے تھے۔ انہوں نے مشرقی بحیرہ روم سے جہاں قرض اور مبادلے (CREDIT AND EXCHANGE) کا پورا نظام عرصہ دراز سے قائم تھا یہ بھی سیکھا تھا کہ لوگوں کی ودیعتیں (DEPOSITS) رکھیں اور ان ودیعت رکھنے والوں کے چیک (PERSCRIPTIO) بھی بھنائیں۔ اس کے علاوہ یہ لوگ سفر کے دوران کے لیے روپے کی فراہمی کا بھی ذمہ لیتے

CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., PP. 78, 79. ۱۰

IBID.; W. WARDE FOWLER: SOCIAL LIFE AT ROME IN THE ۱۱

AGE OF CICERO, MACMILLAN, 1953, P. 80

CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., PP. 78, 79 ۱۲

تھے اور دور دراز جگہوں مثلاً یونان یا ایشیا کے شہروں کے لیے لیٹر آف کرپٹ اور بل آف اسپینج بھی جاری کرتے تھے جو ان مقامات پر باسانی بھنائے جاسکتے تھے۔ وکیل کے بطور نیلاموں کو بھی حشر دیتے تھے۔ نین دین روپے کی شکل ہی میں ہمیں ضمانت، رہن اور قرض کی صورت میں بھی ہوتا تھا۔ حوالے کے ذریعے تر عن اتارنا ایک عام بات تھی ان مہاجروں کا سب سے اہم کام سود پر روپے کی فراہمی تھا۔

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

SOCIAL LIFE AT ROME, OP. CIT., PP. 82, 83, 84. ۱۰

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

۱۱ اس دور میں بہت سی جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں وجود میں آگئی تھیں جن کا اصل مقصد سرکاری ٹیکے لینا تھا۔ ان کے لیے سرمایہ فراہم اس طرح کیا جاتا کہ کمپنیوں کے اسٹاک اور بانڈ چھوٹے چھوٹے حصوں کی شکل میں فروخت کیے جاتے تھے۔ یہ کمپنیاں پبلیکنز کی کمپنیاں کہلاتی تھیں دوسری PUNIC جنگ میں فوج کے لیے سامان رسد اور سلحہ فراہم کرنا اور اسباب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا انہیں کمپنیوں کا کام تھا (CAESAR AND CHRIST, 79, 80)۔

کے ذمے مطالبات کو ادا کرنا بنک کاروں کے یہ سارے کام خوب کھل پھول رہے تھے بلکہ دوسری اور پہلی صدی ق م کے دوران روم نے غیر معمولی تیزی سے ترقی کی۔ کاروبار کا اصل مرکز فورم ہی رہا جہاں نقد اور ادھار ہر طرح کا کاروبار ہوتا تھا۔ معاشیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہاں بھی تقریباً اسی طرح کی سرمایہ داری پائی جاتی تھی جیسی مشرق میں یونانی عہد میں اور اس سے پہلے موجود تھی۔ روپے کا کاروبار اور بنک کاری بلا شرکت غیرے اٹلی خاص کر روم کے لیے مخصوص ہو کر رہ گئی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ زر مسکوک کا ارتکا زیادہ تر رومی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں تھا۔ سیاسی حالات نے بھی بنک کاری پر رومی دار السلطنت کے سرمایہ داروں کی اجارہ داری قائم کرنے میں بہت مدد دی۔ پہلی صدی ق م کے اواخر میں روم کا یہ حال تھا کہ کاروباری لوگوں اور ان کے وکلاء سے اس کی اور عبوبائی صدر مقاموں کی سرکس اور منڈیاں پر بیگنی تھیں۔ بنک کار اپنے عبوبائی نائبین اور شریکان کار کے نام کثرت سے لیسٹرنٹ اسپینج کا اجراء کرتے تھے اور ہر مقصد کے لیے روپیہ قرض دینے پر آمادہ رہتے تھے حتیٰ کہ سیاسی طالع آزمائی کے لیے بھی قرض دینے میں انھیں کوئی باک نہ ہوتا تھا۔ مشہور مقرر اور ادیب سسرڈ (CICERO) (۱۰۶ تا ۴۳ ق م) نے اپنے بیٹے کو جو جامو ایتھنز میں زیر تعلیم تھا ۶۴۰ پونڈ سالانہ کھینچنے کے لیے ایک مقامی بنک کار ATTICUS سے معاملہ کر کے کل روپیہ اس کے حوالے کر دیا تھا یہ بنک کار اس روپے کے اسپینج، روانگی اور ادائیگی کا انتظام

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

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

(SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY, OP. CIT., P. 81)

SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, OP. CIT., P. 35, 36.

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

کرتا تھا۔ قرضے کا نظام پورے معاشرے پر کس طرح چھایا ہوا تھا اور سماجی زندگی میں کس حد تک خصل
تھا اس کا اندازہ سسر و کی ایک تقریب سے ہوتا ہے یہ

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

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

SOCIAL LIFE AT ROME, OR CII., P. 82

SECOND CATILINIAN ORATION IN ORATIONS OF CICERO,

ED. FW NORRIS, LONDON, PP. 92 ET SEQ.

نتیجے کے طور پر۔ اقام میں جب ساکنی موٹوف ہوئی تو اس کا رد عمل شروع ہوا۔ ٹائیمرس (۲۲۱ ق م تا ۱۶۰ ق م) نے سرکاری اخراجات میں نمایاں کمی کر دی۔ کرنسی کے اجراء پر سخت پابندیاں لگا دیں اور خزانے میں ۲۰۰ ملین سسٹرس جمع کر دیے۔ اس طرح کے اقدامات کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیمتیں گر گئیں اور سود کی شرح بڑھ گئی قرض خواہوں نے قرض داروں سے اپنے روپے کی واپسی کا مطالبہ کیا اور قرضداروں نے سود خواروں پر دعوے دائر کر دیے۔ قرض کی داد و ستد کا کاروبار قریب قریب بالکل ٹھپ ہو گیا۔ رومی سینیٹ نے سرمایے کی برآمد کو روکنے کے لیے یہ قانون بنا دیا کہ سینیٹ کے ہر رکن کو اپنے سرمائے اور ملاک کا ایک بڑا حصہ اٹلی ہی کی سر زمین پر کاروبار میں لگانا پڑے گا۔ سینیٹ کے ارکان نے اس پر اپنے اس سرمائے کے واپس لینے کا اعلان کر دیا جو قرض پر دے رکھا تھا اور یہ مطالبہ بھی کیا کہ ان کے پاس جو جائیدادیں رہن رکھی ہوئی ہیں انھیں چھڑایا جائے تاکہ وہ ڈیپو حاصل کر کے سینیٹ کے قانون کا مطالبہ پورا کر سکیں۔ صورت حال اور زیادہ بگڑ گئی۔ جب سینیٹ کے رکن PUBLIUS SPINTHER نے BALBUS AND OLLIUS کے بنک کو یہ نوٹس دیا کہ وہ نئے قانون کے مطالبات کو پورا کرنے کے لیے بنک سے اپنے تین کروڑ سسٹرس واپس لینے پر مجبور ہے تو بنک نے اپنے دیوالیہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ادھر اسکندریہ کی ایک تجارتی فرم SEUTHES AND SONS کے قیمتی گرم مسالوں سے لہے ہوئے تین جہاز ضائع ہو گئے اور ٹائمرس MALCHUS کا دباغت کا کاروبار فیل ہو گیا جس کی وجہ سے یہ افواہیں اڑنے لگیں کہ MAXIMES AND VILIO کا بنک ان فرموں کو بھاری قرضے دینے کی وجہ سے ٹوٹ جائے گا، پنا پناچہ اس بنک میں روپیہ رکھنے والوں نے اپنا روپیہ واپس کھینچنا شروع کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنک نے اپنے دروازے بند کر دیے۔ جس دن یہ واقعہ ہوا اسی روز ایک بڑے بنک نے، جو BROTHERS PETLIUS کا ملوک تھا، ادائیگی بند کر دی۔ اسی دوران یہ خبریں آئیں کہ CORINTH، CARTHAGE، LYONS اور BYZANTIUM میں بنک کاری کے بڑے بڑے ادارے بند ہو گئے۔ روم کے بنک بھی یکے بعد دیگرے بند ہونے لگے۔ قانونی شرح پر روپیہ قرض ملنا محال ہو گیا، سود کی شرحیں انتہائی اونچی چڑھ گئیں۔ ٹائیمرس نے اس صورت حال کا مقابلہ اس طرح کیا کہ سینیٹ کے زکوٰۃ قانون کو معطل کر دیا اور اس کروڑ سسٹرس بنکوں کو اس لیے تقسیم کیے کہ تین سال تک صرف

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

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

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

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

CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., PP. 331-332

THE ENCYCLOPAEDIA AMERICANA, OP. CIT., BANKS AND BANKING.

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

دوسری صدی عیسوی میں فلے ونیس اور انٹونینس (FLAVIANS AND ANTON IONES)

کے تحت رومی سلطنت میں تجارت، صنعت اور کاشت کاری کے علاوہ کاروباری زندگی کا ایک اہم شعبہ بن گیا۔ کاروں اور قرض دہی کا ذاتی کاروبار کرنے والے مہاجروں کا پیشہ تھا۔ سلطنت کے تمام شہروں میں قرض اور قرض کاری (CREDIT AND CREDIT OPERATIONS) پورے شباب پر تھی۔ تجارت و صنعت کی مذکورہ ترقی اور شہروں میں رہنے والے مالکان زمین کی روز افزوں تعداد کی طلب زر میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جاتا تھا تاکہ کاروبار کو مزید ترقی دی جاسکے۔ دوسری طرف زر کی معتمد اربہت سے سرمایہ داروں کے پاس بڑھتی چلی جا رہی تھی چنانچہ یہ امر تعجب انگیز نہیں کہ قرض دہی غیر پیشہ ور مالدار لوگوں اور پیشہ ور بنک کاروں دونوں کے لیے نہایت منفعت بخش پیشہ تھا۔ سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے حقیقی بنک پوری سلطنت میں وجود میں آچکے تھے۔

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

RUSTOVITZEFF: ROME, TR. J.D. DUFF, OUP, 1960, PP. 262-263

۱۷

SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE, O.P.CIT., P. 179

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

CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., P 499, QUOTES ROSTOVITZEF: SOCIAL

AND ECONOMIC HISTORY OF THE HELLENISTIC WORLD, 1288.

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

CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., P. 500

۷

تیسری صدی عیسوی میں رومی سلطنت اپنی تاریخ کے شدید ترین سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی بحران سے دوچار ہوئی۔ مکمل اقتصادی اور سیاسی اتری نے تجارت، صنعت پر تباہ کن اثرات ڈالے قیمتی دھاتیں غنقا ہو گئیں۔ روپے کی ضرورت نے بادشاہوں کو وافر مقدار میں سکہ زنی پر مجبور کیا چنانچہ سکوں میں ملاوٹ کی جانے لگی۔ ۲۶۰ء تک دینار میں چاندی صرف پانچ فی صد رہ گئی تھی اور رومی دارالضرب تیسری صدی عیسوی میں معشوش سکوں کے کارخانے بن کر رہ گئے تھے قیمتیں چڑھنے لگیں فلسطین میں قیمتوں میں ایک ہزار فی صد تک کا اضافہ ہو گیا مصر میں انزباط زر قابو سے بالکل باہر ہو گئی۔ ان حالات نے کاروبار کو چوٹ کر دیا۔ تجارت اور کاروبار میں لگائے جانے والے سرمائے کا برا حصہ برباد ہو گیا جس پر سلطنت کی اقتصادی زندگی کا انحصار تھا۔ تیسری صدی کے اواخر میں کلاڈیس (CLADIUS) (۲۶۸ تا ۶۲۷) اور اس کے بعد ڈیو کلیشین (DIOCLETIAN) (۲۸۴ تا ۳۰۵) کی حکومت کے دوران ملک نے اطمینان کا سانس لیا اور حالات رو بہ اصلاح ہونے لگے قسطنطین اعظم (۳۰۶ - ۶۳۳) کا دور اپنے جلو میں بعض نہایت اہم سیاسی اور معاشرتی تبدیلیاں لے کر آیا۔ ۳۰۶ء میں روم کا قبضہ بننے کے ۶ سال بعد ۳۱۳ء میں اس نے عیسائیت قبول کر لی اور ۳۱۳ء میں قسطنطین کو اپنا پایہ تخت بنا لیا۔ یہ دونوں کام دور رس نتائج کے حامل ثابت ہوئے۔ اگر عیسائیت کا قبول دم توڑتی ہوئی بت پرست رومی تہذیب سے ایک خدا پرست تمدن کی طرف روم کے سفر کی علامت تھا تو قسطنطین مسیحی دارالسلطنت کا قیام اس بات کا اشارہ تھا کہ تہذیبی مرکز نقل ایک مرتبہ پھر مغرب سے مشرق کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ مغربی رومی سلطنت ڈیڑھ سو سال تک قائم رہ کر (۳۲۵ - ۶۴۶) آخر کار ہستی قبائل کی تارکازیوں کا شکار ہو گئی لیکن مشرق میں بازنطینی یا مشرقی رومی سلطنت جس کی بنا قسطنطینہ کے پایہ تخت بننے کے وقت پڑی، مسیحی تاریخ میں ایک ہزار سال تک ایک اہم کردار ادا کرتی رہی ہے۔

M. ROSTOYZEFF: ROME, OUP, 1960, PR 266 ET SEQ.;

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۹ پر)

بازنطینی نظم معیشت (۳۲۶ - ۶۵۶) انفرادی اور ذاتی کاروباری جدوجہد، سرکاری قانونی حد بندیوں اور قومی ملکیت قرار دی ہوئی صنعتوں کا ایک جدت پسندانہ آمیزہ تھا۔ ملک کے قدرتی ذرائع حکومت کی ملک تھے لیکن حکومت کی طرف سے ذاتی کاروبار کرنے والوں کو وہ اکثر ٹھیکے پر دیے جاتے تھے۔ قسطنطنیہ میں بعض ریشمی کپڑوں اور رنگوں کی صنعت پر بھی حکومت کو اجارہ داری تھی۔ جسٹینین (JUSTINIAN) (۵۲۷ - ۶۵۶) نے اس کی کوشش بھی کی تھی کہ قیمتیں اور جرئیں حکومت کے زیر نگرانی آجائیں۔ شام سے جانے والی بعض تجارتی شاہراہوں کے بازنطین کی دشمن حکومت فارس سے گزرنے کی وجہ سے اس نے جنوب مغربی عرب کے حمیری بادشاہوں اور حبشی حکمرانوں سے دوستانہ تعلقات بھی قائم کیے کیونکہ بحیرہ قلزم کے جنوبی حصے پر قبضہ ان ہی دونوں کا تھا جس کے بعد بازنطینی تجارت بحیرہ قلزم سے ہوتے ہوئے بحر مند میں سے گزر کر ہندوستان پہنچتے تھے۔

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۸)

WILL DURANT: CAESAR AND CHRIST, OP. CIT., PP. 631 ET SEQ.; FERRERO:

THE RUIN OF ANCIENT CIVILIZATION, NEW YORK, 1928, PP. 7, 74

ET SEQ.; E. L. WHITE: WHY ROME FELL, NEW YORK, 1927;

GIBBON: RISE AND FALL OF THE ROMAN EMPIRE, CHAP.

16 ETC.; SOLOMAN KATZ: THE DECLINE OF ROME AND

THE RISE OF MEDIAEVAL EUROPE, NEW YORK,

1955, PP. 50 ET SEQ.

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

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

جس زمانے کی تجارت و صنعت سود کے رواج اور اس کی مختلف شرحوں نیز پیداواری قرضوں کی بابت ہم اس وقت بات کر رہے ہیں وہ بازنطینی دور حجاز میں ولادت نبوی کے وقت سے مطابقت رکھتا ہے۔ جسٹینین کی وفات (۶۵۶) کے چند ہی سال بعد، ۱۵ میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ولادت مبارک ہوئی جبکہ ایران میں خسرو اول یعنی نوشیروان داد عدل دے رہا تھا۔ جسٹینین کے بعد ۴۵ سال کے عرصے میں (۵۶۵ تا ۶۱۰) چار بادشاہوں کے بازنطینی حکومت کے سربراہ رہنے کے بعد ہرقل اول (HERACLIUS) (۶۱۰-۶۴۱) کی تخت نشینی کے ساتھ قسطنطنیہ میں یونانی نسل کی شہنشاہی کا دور

WILL DURANT: THE AGE OF FAITH, PP. 119 ET SEQ. لے

IBID. لے

J. B. BURY: HISTORY OF THE LATER ROMAN EMPIRE, لے

LONDON, 1923, VOL. 2, P. 357

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

۱۷ الم۔ غلبت الروم فی ادنی الارض وهم من بعد غلبهم سیغلبون فی بضع سنین۔ اللہ الا
من قبل ومن بعد۔ ویومئذ یفرح المؤمنون بنصر اللہ ینصر من یشاء وهو العزیز
الحکیم۔ وعد اللہ لا یخلف اللہ وعدہ ولكن اکثر الناس لا یعلمون۔ سورہ روم

A.A. VASILIEV: HISTORY OF THE BYZANTINE EMPIRE, ۱۷
MADISON, 1952, PP. 194 ET SEQ.

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

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

لہ شلاً دیکھیے: P.K. HITT: HISTORY OF THE ARABS, LONDON, 1953

CHAPS, IV, V, VI AND PP. 104 ET SEQ.

... عن سعید بن بردة عن ابيه قال اتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام (تقریباً ۶۳ھ)

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

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۲)

فقال... ثم قال "انک بارض الربا بہا فاش..."؛ بخاری، کتاب المناقب، باب مناقب عبد اللہ بن سلام؛ فتح الباری، ۹/۹۰؛ انک بارض یعنی ارض العساق؛ الربا بہا فاش ای شائع۔

۱۵... عن زبیر بن جحیش قال قلت لابی بن کعب "یا ابا المنذر انی اسرید الجہاد فاتی العراق فاقرض"، قال "انک بارض الربا فیہا کثیر فاش..."؛ السنن الکبریٰ للبیہقی، دائرة المعارف ۱۳۵۲، ۵/۲۳۹؛ فمابعدھا، کتاب السیوع، باب کل قرض جر منفیہا۔

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

لے یہاں اس طرف اشارہ کرنا دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ یہود جن کے بارے میں قرآن مجید میں
کہا گیا ہے 'داکلہم الربا و قد نہوا عنه' ان کی مذہبی کتب مستشناہ اور تالمود وغیرہ بھی انٹرسٹ
اور پوزری میں باہم کوئی فرق نہیں کرتی ہیں اور اس طرح مقصد استقراض کو لغو قرار دیتی ہیں۔ اس حقیقت
اور یہود کے حق میں مذکورہ بالا آیت سے مجموعی طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ 'ربا' کا لفظ پیدا واری اور
غیر پیدا واری دونوں قسم کے قرضوں پر اضافے کو شامل ہے دیکھیے :

ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS, (ED.)

JAMES HASTINGS, NEWYORK, 1954, ARTICLES ON

'USURY (HEBREW)' AND 'USURY (JEWISH)'

کمرشل انٹرسٹ کے بعض فقہی پہلو

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

۱۔ یہ مجموعہ چار مقالات پر مشتمل ۱۳۲ صفحے کا مجموعہ ہے۔ اس کا آغاز ہے جسے ایف۔ شاہ صاحب جیلوٹی نے لکھا ہے اور ادارہ مذکور نے جنوری ۱۹۵۹ء میں شائع کیا۔ اس کے علاوہ اس مجموعے کے دیگر دو حصے بھی شائع ہوئے ہیں۔

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

بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۵

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

سہ کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت مذا (آئندہ اس کتابچے کا حوالہ صرف "کمرشل انٹرسٹ" کے عنوان سے آئے گا)

سہ سوالیہ نمبر ۱۰۰

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

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

لہ حوالہ بالا ص ۴۷

۱۷ نیز دیکھئے: سید ابوالاعلیٰ مودودی: ترجمان القرآن لاہوری ۱۹۶۱ء جلد ۲، نمبر ۱۱، ص ۱۲، "سود کے تعلق چند اہم مسائل" حث

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

۱۰۰۰ شل انٹرسٹ و ۱۰۰۰۰ روپے

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

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

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

کمرشل انٹرسٹ اور پوشوری (۲۵۲۸۷) میں جو ذوق بتایا جاتا ہے وہ صرف قرعین لینے کی غرض کے اعتبار سے ہے۔ کمرشل انٹرسٹ اس زیادتی کو کہتے ہیں جو اس راس المال پر

لی جائے جو پیداواری یا نفع آور اغراض کے لیے قرض لیا گیا ہے اور پوٹری اس زیادتی کا نام ہے جو اس مال پر لی جائے جو صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کے لیے کیا گیا ہے۔ اس صورت میں پوٹری کو ربا کہتے اور اس کو حرام بتانے اور کمرشل انٹرسٹ کو حرمت ربا سے خارج کرنے اور حلال کہنے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ شریعت نے قرضہ کے معاملے میں اس مال پر زیادتی کو صرف اس صورت میں حرام قرار دیا ہے جب قرضہ لینے کا مقصد صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کی تکمیل ہو، بالفاظ دیگر وہ چیز جو قرضہ کے معاملہ میں زیادتی کو حرام یا حلال کرتی ہے مقصد استقرار (قرضہ لینے کی غرض) ہے نہ کہ اس مال پر محض مشروط زیادتی ہے مقصد استقرار کو ربا کے حرام کی حقیقت کی تکوین و تحقیق میں اتنا اور ایسا موثر سمجھنا کہ جب تک صرفی مقصد کے لیے قرض نہ لیا جائے تب تک وہ زیادتی حرام کردہ ربا کی تعریف میں نہ آئے قرآن و سنت، اجماع و تیساس اور امت محمدیہ کے عمل و توارث کے خلاف ہے، چنانچہ جب تک دلائل شرعیہ سے ثابت نہ ہو جائے کہ مقصد استقرار کو ربا کی حقیقت میں دخل ہے، عرب جاہلیت یا زمانہ نزول میں قرضہ لینے کی اغراض کا کھوج لگانا تضحیح اوقات کے علاوہ کچھ نہیں۔ ظاہر ہے اگر مقصد استقرار کو سود کی حلت و حرمت سے کوئی واسطہ نہیں تو تاریخی طور پر یہ واضح و تحقیق دینے سے کیا حاصل کہ اس زمانے میں قرضہ نمایاں اغراض کے لیے لیا جاتا تھا اور فلاں کے لیے نہیں۔ یہ جہد و جد تو صرف اسی وقت کا آمد ہو سکتی ہے جب پہلے پہلے ہو جائے کہ قرض لینے کے مقصد کو ربا کی حقیقت کی تکوین میں نقیاً یا اثباتاً دخل ہے۔

موصوف نے حضرت عمر کے ارشاد "انَّ اٰخِرَ مَا اُنزِلَتْ اَيْةُ الرَّبْوِ وَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ عَلٰى اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ تَبٰى وَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ عَلٰى اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ تَبٰى" سے یہ غلط نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے کہ ربا کی تشریح حضور نے نہیں فرمائی، حالانکہ "دعو الربا والرّيبه" کے الفاظ سے جو نتیجہ زیادہ سے زیادہ نکالا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ "الربا" تو معلوم ہی ہے، اسے تو بہر حال چھوڑنا

نہ واضح رہے کہ اختلافات جو کچھ بھی کیا جا رہے ہیں وہ مشروط زیادتی ہی کے بارے میں ہے قرض لیکر بغیر مشروط طور پر پر خوش دلی سے اس مال سے کچھ زیادہ واپس کرنا اور اسے لینا سب کے نزدیک جائز ہے اور سب سے زیر بحث نہیں۔

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

دوسرا مقالہ 'سود خواری کی قسمیں' (حدیث کی روشنی میں) جعفر شاہ صاحب پھلواروی کا ہے اور مارچ ۱۹۵۷ء کے 'ثقافت' میں چھپ چکا ہے۔ 'ثقافت' کا مضمون اپنی جگہ شروع کے چند پیراگرافوں کے اضافہ کے علاوہ جن میں سارا زور ان ہولناک نتائج اور پچیدگیوں پر دیا گیا ہے جو عصر حاضر میں سودی کاروبار بن کرنے سے رونما ہو سکتے ہیں، موصوفت کی ایک پرانی تالیف ریاض السنہ کے اس حصہ کی اطلاع بکری ہے جس میں موصوفت نے ربا الفضل سے متعلق کچھ احادیث پیش کر کے اپنے مخصوص انداز میں ان کی تشریح کی ہے۔

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

لہ ریاض السنہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان لاہور ۱۹۵۴ء ص ۲۰ تا ۳۰

تہ لیکن موصوفت نے پورے مقالے میں کہیں اس بات کی طرف اشارہ نہیں کیا بلکہ مقالہ کو ایک نئے مضمون کی حیثیت پیش کر دیا۔

کر وہ قید کو کیسر نظر انداز کر کے بلا امتیاز ہر جا رہا اور سود کا لفظ استعمال کیا ہے جس کی وجہ سے ناواقف پڑھنے والے کا اس غلط فہمی میں مبتلا ہونا لازمی ہے کہ سود کی کل حرام کردہ صورتیں اور قسمیں بس یہی ہیں بن پر یہ صوف بحث کر رہے ہیں اگر واقعی موصوف کا لفظ نظر ہی ہے تو انھیں حدیث کی قید اڑا کر سزا دینا یہ بات کہنا چاہیے تھی کہ شریعت اسلامیہ نے جس سود کو حرام قرار دیا ہے اس کی کل قسمیں یہی ہیں جن کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو موصوف الفاظ کے اس معانی انگیز استعمال سے رہا افضل اور رہا النسیتہ وغیرہ کے مناسب استعمال کے ذریعے آسانی تمام بیچ سکتے تھے۔ رہا اور سود کے اس اطلاق اور غیر واضح استعمال سے نہ صرف قاری کو غلط فہمی ہوتی ہے بلکہ خود فاضل مولف بھی غلط فہمیوں سے محفوظ نہیں رہ سکتے ہیں مثلاً موصوف ہیں کہ ”رہا کا تصور اس حدیث سے پیدا ہوتا ہے جس میں ”بفضل رہا“ (زائد حقیقہ دہے) فرمایا گیا ہے یعنی جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے۔ اگر زائد لیا دیا جائے تو وہ رہا ہو گا افضل رہا“ گویا ایک نہایت مختصر اور جامع تعریف ہے سود کی۔ حالانکہ اس حدیث سے علی الاطلاق رہا کا نہیں بلکہ رہا کی اس مخصوص صورت کا تصور پیدا ہوتا ہے جو اجناس کے مبادلے یعنی بارٹر (BARTER) میں پائی جاتی ہے اور جس کا اصطلاحی نام رہا افضل ہے۔ ”بفضل رہا“ کی تشریح ان الفاظ میں کرتا کہ ”جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے“ مولف کی دوسری غلطی ہے کیونکہ یہاں واپس کے لفظ سے اردو کے اسلوب بیان کے لحاظ سے قرع کا مفہوم پیدا ہو رہا ہے

۱۔ موصوف نے اس حدیث کا حوالہ نہیں دیا مگر گمان غالب یہی ہے کہ ہدایہ سے نقل کیا ہے ”بفضل رہا“ کے الفاظ کے ساتھ حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت امام ابوحنیفہ سے منقول ہے اور کتاب الآثار امام محمد باب ۲۵۱ شراد الدرہم الثقال بالتحاف: ۱۸۳ اور کتاب البیوع، باب ۱۶۹، الروا فی الاشیاء السنۃ بفضل میں جو (۳۱) روایت نمبر ۸۳۳ ص ۱۸۳ اور کتاب البیوع، باب ۱۶۹، الروا فی الاشیاء السنۃ بفضل میں جو ہے اور فقہ حنفی کی معتبر کتابوں مثلاً ہدایہ وغیرہ میں نقل کی گئی ہے۔ محدثین مثلاً بخاری، مسلم، نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤد، امام مالک، دارمی، احمد نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت کو متن مادہ استراذہ فی البیوع وغیرہ الفاظ سے روایت کیا ہے جہاں آگے آتا ہے۔

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

اس کے فوراً بعد ربو کی سچی گویوں پر اثر ہا خیال کرنے کے لئے دعوت ایک عجیب مضمون خیر دعویٰ کرتے ہیں کہ ان باتوں کا اندازہ اس سے کیجیے کہ عہد رسالت میں اور حضور کے بعد ہی ایسی ایسی صورتیں سننے میں آئیں کہ روایات بھی آپس میں گراہنے لگیں۔ حضور کے بعد تو روایات کے ٹکراؤ کی بعض محقول صورتیں مثلاً کسی صحابی کو کسی روایت کا نہ پہنچنا یا کسی حکم کے نسخ ہو جانے پر مطلع نہ ہونا وغیرہ سمجھ میں آسکتی ہیں مگر خود عہد رسالت میں روایات کا ٹکراؤ عقل سے بالکل ہے، کیا یہ ٹکراؤ رسالت آج بھی ایسی ہی ہے جو اس کے ذریعہ دور نہیں کیا جاتا تھا یا نہیں ہو سکتا تھا؟

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

لے کر مشل انٹرسٹ سٹ

میں سوال کر دی جائیں جو اس پہلو پر ناماندہ حیثیت کی مالک ہوں۔ اسی احادیث کی شمولیت بھی بے حد ضروری ہے جو مذکورہ بالا صدیقی احادیث کے کسی ایہام کو رفع کرتی ہوں، ان کے کسی اجمال کی تفصیل پیش کرتی ہوں، یا کسی سہ ماہی کی مزید وضاحت کرتی ہوں۔ ان باتوں کی ضرورت صرف اس لیے ہے کہ جو قدر مشترک پیش کردہ احادیث سے دریافت کی جا رہی ہے اس کے بارے میں اطمینان سے یہ کہا جاسکے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کا حاصل اور آپ کے احکام کا منشا ہے۔ اگر ان باتوں کا لحاظ انتخاب احادیث میں نہ رکھا جائے گا تو اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ وہ قدر مشترک احادیث کا حاصل ہونے کے بجائے ذاتی رجحانات و مبالغہات کا پرتلو ہوگی۔

ربو الفضل اور اس سے متعلقہ مباحث پر جو روایات حدیثوں کے مستند مجموعوں میں ملتی ہیں وہ حضرات ابو سعید الخدری، عباد بن الصامت، عمر بن الخطاب، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم، بن عباس، ابو بکر، معمر بن عبد اللہ، انس بن مالک، بلال، اسامہ بن زید، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، علی، جابر، براد بن عازب، ابو بکر، رافع بن خدیج، سمرہ بن جندب، زید بن ارقم، ابو المنہال، عبد اللہ بن عمر، ابو رافع، عراب بن ساریہ، مالک بن اوس، طلحہ بن عبید اللہ، ابو درداری وغیرہم من الصحابة رضی اللہ عنہم کی روایت کی ہوئی ہیں۔ ان تمام حضرات کی روایتوں کو سامنے رکھنا موعود زیر بحث کے سامنے پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے لیے ضروری ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی روایت یا روایتیں ربا کے بارے میں کسی مزید افادے پر مشتمل ہیں۔ اگر ان حضرات کی روایتوں کے مختلف طرق کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو بھی ایک معقول تعداد ایسی ہے جسے ربا کے بارے میں قدر مشترک دریافت کرنے کے وقت ضرور زیر بحث لانا پڑے گا۔

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

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

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

لے ریاض السنۃ کے دیباچے میں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے ”ہم نے ابتدا میں اپنے سامنے تین مجموعے رکھے تھے تاج الاصول، مشکوٰۃ المصابیح اور جمع الفوائد۔ لیکن تھوڑے ہی عرصہ میں معلوم ہو گیا کہ جمع الفوائد تمام مجموعوں سے بے نیاز کر دینے کے لیے کافی ہے۔ اس لیے ہم نے تنہا اسی مجموعے پر اعتماد کیا ہے (ص ۱۶) لیکن زیر نظر مقالے میں موصوف اپنے حقیقی ماخذ کے بارے میں اشارہ تک نہیں کرتے اور نہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ نقل لے ریاض السنۃ کے ایک حصہ کی طبع کر رہے۔ کتاب مذکورہ کا پورا نام ”جمع الفوائد من جامع الاصول“ ہے۔ جمع الزوائد ہے۔ محمد بن محمد بن سلیمان بن الفاسی بن مظاہر السوی المالکی نے اس میں دو کتابوں کا اضافہ کیا ہے: جامع الاصول از امام محمد الدین ابوالسعادات المبارک بن محمد اشیر البحرانی المتوفی ۷۸۰ھ اور

کرنے اور احادیث کو تلاش کرنے کی ہمت نہ تھی اور ثانوی ماخذ سے ہی کام لانا مقصود تھا تو احکام سے متعلق احادیث کے لیے محض جمع الفوائد پر اکتفا کرنے کے بجائے کم از کم میل الاطراف للشوکانی، بلوغ المرام للعقلانی، اس کی شرح سبل السلام للسنعانی اور احکام الاحکام بشرح عمدۃ الاحکام لابن دقین العید وغیرہ کو بھی سامنے رکھ لینا چاہیے تھا تا کہ بحث سے متعلق ساری روایات سامنے آجائیں۔ ریاض السنۃ کی شکل میں "جمع الفوائد" کا ترجمہ پیش کر دینا کوئی قابل اعتراض بات نہیں (بشرطیکہ حدیثوں کا انتخاب کسی ذوق تجرد کا منت کس نہ ہو) لیکن یہ بات ضرور قابل اعتراض ہے کہ سو دہ ہجرتوں لکھتے وقت کسی کتاب کے کسی حصہ کا نام ترجمہ مقالے کے نام سے پیش کر دیا جائے جس کا مقصد موضوع کے اطراف و جوانب پر روشنی ڈالنا ہوتا ہے۔

انتخاب کی کتابوں کے باوجود اگر فاضل موفقت کا موقف ایسے غیر جانبدار محقق کا ہوتا جو شریعت کا نقطہ نظر اور رجحان معلوم کرنا چاہتا ہے تب بھی صرف پیش کردہ احادیث سے کسی نہ کسی حد تک بعض عیجی نتائج تک پہنچا جاسکتا تھا، لیکن انہوں نے موصوفت نے ناقص انتخاب پیش کر کے احادیث کی ترجمانی کے بارے میں ایسا طرز عمل اختیار کیا ہے کہ جس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۵ - ۲ - مجمع الزوائد از حافظ نور الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر اہلبشمی المتوفی ۷۸۵ھ مولوی عاشق الہی میرٹھی نے تمام سے اس کتاب کا ایک مخطوطہ حاصل کر کے اسے ۱۳۲۵ھ میں مطبع خیرہ میرٹھ میں طبع کر کے شائع کیا۔ کتاب ٹائپ میں دو حصوں میں چھپی مگر باوجود تصحیح کی کوشش کے طباعت کی کچھ غلطیاں رہ گئیں۔ یہ ساری غلطیاں موصوفت کے مقالے میں موجود ہیں۔ زیر نظر مقالہ اس کتابچے کی شکل میں تیسری مرتبہ چھپا ہے اس کے باوجود مقالے میں ان تمام مطبعی غلطیوں کا موجود ہونا جو جمع الفوائد میں ہیں اور جو ریاض السنۃ میں بعینہ نقل کی گئی ہیں مقالہ نگار کی افسوسناک لاپرواہی پر دلالت کرتا ہے۔ جمع الفوائد سے رجوع کر کے موصوفت کے ذوق انتخاب کی بھی داد دی جاسکتی ہے کہ انہوں نے نہ گنتی دیدہ دلیری سے ہمیشہ سے نہ اندر روایات میں سے اپنے

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

پہلی روایت حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ہے۔ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يد بيد فمن زاد واستزاد فقد اربح، الاخذ والمعطي فيه سواء (للتة الا ابا داؤد بلفظ مسلم)" روایت نے اس کا ترجمہ کیا ہے "مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، خرے کا خرے سے، اور نمک کا نمک سے برابر ہونا چاہیے۔ جو زیادہ دے گا یا لے گا وہ سود ہوگا۔ اس میں لینے والا اور لینے والا دونوں یکساں ہیں۔"

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

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

مزید برآں یہ حدیث جس چیز سے بحث کرتی ہے وہ کچھ اشیا (یعنی سونا، چاندی، گندم جو، کھجور اور نمک) کا ان کی ہم جنس اشیا سے مبادلہ ہے۔ حدیث سے مذکورہ اشیا میں اس طرح کے مبادلے کے جائز ہونے کی دو شرطیں ملتی ہیں: ایک تو مبادلہ مثل بمثل (برابر برابر) ہو دوسری یہ ہے کہ مبادلہ دست بدست ہونا چاہیے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ

”وہ مختلف جنسوں کا مبادلہ دست بدست ہونا چاہیے“ حالانکہ حدیث مختلف اشیاء کے مبادلے کے بارے میں سرے سے خاموش ہے۔

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

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

۱۷ (یعنی اگر دست بدست اور نقداً نقداً ایک ہی جنس کا مبادلہ تفاضل یعنی کمی بیشی سے بھی ہوا تو ربوا نہیں): مکرشل انٹرسٹ ص ۵۳۔

۱۸ حوالہ بالا ص ۵۷ ۱۹ ص ۶۲

حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت کے پیش نظر اس بات کے قائل تھے کہ ربوا صرف نیئتہ میں ہوتا ہے دست بدست معاملہ میں نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک ہم جنس بوی اشیاء میں تفاضل دست بدست معاملہ کی صورت میں جائز تھا۔ لیکن بعد میں جب انھیں حضرت ابوسعید خدری کی روایت پہنچی تو دونوں حضرات نے اپنے مساک سے رجوع کر لیا۔ اور دست بدست مبادلہ کی صورت میں بھی تفاضل کے ربوا ہونے کے قائل ہو گئے۔ مسلم نے ان دونوں کے رجوع کو بڑی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے یہ مسلم نے اس سلسلہ میں جن احادیث کو پیش کیا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس کو نقد لین دین کی صورت میں بھی تفاضل کے ربوا اور حرام ہونے کی حدیث پہنچی نہ تھی۔ لیکن جیسے ہی انھیں اس حدیث کا علم ہوا تو انھوں نے اپنے مساک کو ترک کر کے اس حدیث کو اختیار کر لیا۔

۱۔ مسلم: کتاب المساقاة والمزارعة، باب الربوا: ابونضرہ کی روایات، اسامہ بن زید کی روایت، ابن عباس کی روایت، شرح مسلم للذہبی مطبوعہ مصریہ بالازہر ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء، ۲۳/۱۱، و ما بعد، اسامہ بن زید کی روایت الربا فی النیئۃ، اور انما الربا فی النیئۃ کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے؛ "و ذهب ابن عباس و جماعۃ من الصحابة الی انہ لا یحرم الربا الا فی النیئۃ متدین! الحدیث الصحیح ولا ربوا الا فی النیئۃ، سبل السلام شرح بلوغ المرام للسننانی، ۲۹/۳۔

۲۔ مسلم: کتاب المساقاة والمزارعة، باب الربوا حضرت ابونضرہ، اسامہ بن زید، ابن عباس، ابو صالح عن ابی سعید خدری اور ابن عباس کی روایات۔

۳۔ حوالہ بالا نیز دیکھئے مرقاة شرح مشکوٰۃ لملا علی القاری حیث قال: حدیث اسامہ بن زید صحیح لکن صحیح رجوعہ منہ لما شد علیہ ابی بن کعب حیث قال سمعت وشهدت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یسمع وشہد ثم روی الحدیث المصریح بتحريم الكل فقال اشهدوا انی حرمہ ویرت الی اللہ منہ ذکرہ ابن الملک؛ سبل السلام، ۲۹/۳، وقد روی الامام ابن عباس ربح عن ذلك لقول ای بانه لا ربوا الا فی النیئۃ واستغفر اللہ من القول به؛ نیز دیکھئے فتح الباری شرح صحیح البخاری ۲/۳۱۹، ابن جریر ذکرہ بالواقعه کے بارے میں یہ اور کہتے ہیں۔ فقال ابن عباس استغفر اللہ و التوب الیہ نکان نبی عنہ اشہد انہی!

حضرت اسامة بن زید کی روایت کی اسنادی حیثیت کے بارے میں ناقدین کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ اس میں کوئی کمزوری نہیں ہے۔ لیکن ان دونوں حضرات کے رجوع سے (جن میں حضرت ابن عباس خود اس حدیث کے راوی ہیں) یہ بات عموماً معلوم ہوتی ہے کہ اس حدیث سے وہ مفہوم اخذ کرنا صحیح نہیں، جو اس کے ظاہر الفاظ سے تبادلاً ہوتا ہے۔ ان دونوں حضرات نے بھی یہ مفہوم اخذ کیا تھا۔ اگر بعد میں دوسری اسناد میں اس کے پیش نظر وہ صحیح نہیں معلوم ہوا جس کی وجہ سے انہیں اپنے موقف میں تبدیلی کرنا پڑی اور وہ موقف اختیار کرنا پڑا جس کے قائل دوسرے راوی تھے۔

یہ بات بڑی افسوسناک ہے کہ فاضل مولف نے تمام مذکورہ حقائق سے پہلے ہی کر کے حضرت ابن عباس کی روایت کو پیش کیا، اس پر گفتگو کی ضرورت نہیں سمجھی اور اس سے وہی مفہوم اخذ کیا جس سے نہ صرف خود حضرت ابن عباس کا رجوع ثابت ہے بلکہ جس کے ترک پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ مقام و زمانہ کی اہمیت کا لحاظ رکھنا تو یہ تھا کہ حضرت ابو سعید خدری اور حضرت

۱۔ الفتن العظماء علی صحیح حدیث اسامة ابن محمد العسقلانی: فتح الباری شرح صحیح البخاری، بولاق

۳۱۹/۲۵۱

۲۔ واحديث اسامة بن زيد، ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنما الروا في النسبة "فحديث صحيح" أخرجه مسلم (في الروا) ولكن اجاب البيهقي في المعرفة "بانه ثبت ان الراوى اختصه فيكون النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الروا في صنفين مختلفين ذهب بفضة، او تم بحنطة، فقال إنما الروا في النسبة، فاداه دون مسألة السائل، قال: ونظير ذلك حديث من قطع سدراً عيوب الله رأسه في النار... وقال كبار الصحابة كلهم يقولون برؤا الفضل، وعثمان بن عفان وعبادة بن الصرامت اقدم صحبة من اسامة، والوهبريرة وابوسعيد الأخرحفظا عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد وردت احاديثهم بذلك، فالحجة فيما رواه الأكبر والاحفظ والاقدام اولي، انتهى (إمامة) ذيلعي: نصب الراية للاحاديث، الهداية ۳۶۷، ۳۶۸

۳۔ وقد اجمع المسلمون على ترك العمل بظاهرة "نوروى شرح مسلم ۲۵۱/۲۵۱؛ (بقية صفحہ ۸۱ پر)

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

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

حاشیہ صفحہ گذشتہ - "واما الروا فی البیع فان العلماء اجمعوا علی انه صنفاک نسیئہ واذن ال الاماروی عن ابن عباس من انکارہ الروا فی التفاضل ... وانما صدر جمہور الفقہاء الی الی الی فی ہذین النوعین لثبوت ذالک عنہ صلی اللہ علیہ وسلم: ابن رشد بائناۃ الجتہد ۲/۱۲۰: "والی ما افادہ الحدیث ذہبت الجملۃ من العلماء: الصحابۃ والتابعین والعترة والذہبی والذہبی بحرم التفاضل فیما ذکر غائباً کان او حاضر۔ وذهب ابن عباس وجماعۃ من الصحابۃ الی ان لا یحرم الروا فی النسیئہ مستدین بالحدیث الصحیح "لادبا الافی النسیئہ و اجاب الجہود بان معنایہ لا ریاشد الافی النسیئہ فالمراد نفی الکمال لافی الاصل ولانہ مفہوم وحدیث ابی سعید منطقی ولا یقارم المفہوم المنطوق فانه مطروح مع المنطوق" ان المعانی بسیر السلاہ شرح بلوغ المرام ۲/۲۹۰؛ مزید دیکھئے: ابن حجر: فتح الباری شرح شرح البخاری ۲/۳۱۹۔

لے موصوف نے "ریاض السنۃ" کے دیباچہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ "ہم نے مستحکم روایتوں میں جمع و توفیق کی کوشش نہیں کی" یہ عذرت اس وقت تو قابل قبول ہو سکتی ہے جبکہ حدیثوں کا کوئی مجموعہ پیش کرنا مقصود ہو اور ان سے احکام کا استنباط منظور نہ ہو مگر اس مقالے کے بارے میں یہ کہنا "غارگناہ بدتر از گناہ" سے کم نہیں اس مقالے میں مقصود اصلی احکام کا استنباط ہے اور اس جگہ جمع و توفیق لازمی ہے ورنہ مقالہ پیش کرنے کا فائدہ ہی کیلے ہے۔

”الذہب بالذہب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير
والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً مثل سواع بسواع يد أيد فاذا
اختلف هذا الاصناف فليعد أكيده، شئتكم اذا كانت يد ابيد“

ترجمہ کا سیدھا سادہ ترجمہ یہ ہے :-

”سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گیہوں گیہوں کے بدلے،
جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے، نمک نمک کے بدلے، جیسے کامیاب،
بربر برابر [بچو یا بیچا جائے] بچو اگر یہ اصناف [باہم] مختلف ہوں تو سچو جیسے
تم چاہو بشرطیکہ [معاملہ] دست بدست ہو“
فماصل مولف کا ترجمہ یہ ہے :-

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

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

۱۔ ہو سکتا ہے یہ لفظ ناجائز نہ ہو بلکہ جائز ہو اور غلطی طباعت کی ہو مگر مفہوم جب بھی صحیح نہیں ہوتا۔
۲۔ ہم نے جاگہ جاگہ مولف کے ترجمہ کی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔ مولف کی طرف سے ان کوتاہیوں کا غور
دریاض السنہ کے دیباچہ کی اس عبارت کو نہیں بتایا جاسکتا کہ ”ہم نے ہر جاگہ لفظی متابعت اس حد تک کی
ہے جس حد تک پہلی اسیرٹ اور زبان ترجمہ مجروح نہ ہو“ (ص ۱۱) کیونکہ مولف کی اکثر و بیشتر غلطیاں ایسی
ہیں جو نہ صرف لغوی و حدیثی کو مجروح کرتی ہیں بلکہ بعض اوقات اس کے مطلب کو بالکل الٹ دیتی ہیں۔

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

- ۱۔ صنف واحد میں تفاعل کا ناجائز ہونا۔
 - ۲۔ مختلف اصناف میں ادھار کا ناجائز ہونا۔
 - ۳۔ مختلف اصناف میں تفاعل کا ناجائز ہونا۔
- نتیجہ یہ ہے:-

- ۱۔ اشیاء مبادلہ اگر ایک ہی صنف ہیں تو تفاعل ناجائز قرار دیا جائے گا اور ایک دوسری حدیث کے ذریعہ ادھار بھی [۱۱]
- ۲۔ اگر اصناف مختلف ہیں تو تفاعل جائز ہوگا مگر ادھار ناجائز ہوگا معاملہ دست بستہ چکا دیا جانا چاہیے۔
- ۳۔ مبادلے کی جائز صورت، جب کہ اشیاء مبادلہ ایک ہی صنف ہوں یہ ہے کہ تفاعل نہ ہو، برابر برابر دیا جائے [اور دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ دست بستہ ختم ہو جائے اور روئے روایت حضرت عمرؓ کو رہا حاشیہ صفحہ ۸۲]؛

۱۱ ابن رشد: بناء على المجتهد ونهاية المقاصد: ه طبعه الامم تقامه باذناهم

۱۱۹۵۲ باب البيوع الربوا، الفصل الاول ۱۱۰۲

۱۱ "مالك بن اوس بن حدان انه قال اقبالت اقول من يصرط الله ادهم فقال

طلحة بن عبد الله، هو عند عمر بن الخطاب، ار فاذهرك ثم امانا اذا جاء

(بقية صفحہ ۸۲ پر)

دوسری صورت میں جب کہ استیاء مبادلہ دو مختلف عینیں ہوں تو تفاعل کے ساتھ معاملہ ہو سکتا ہے لیکن دست بدست کی قید بدستور بہ قرار رہتی ہے اس تشریح سے واضح ہو گیا ہوگا کہ فاعل مولف نے حدیث کے مفہوم کو قطعاً نہ سمجھتے ہوئے اسے بالکل الٹ دیا اور حدیث کے لئے اور اس سے استفادہ ظلم کو بدل کر رکھ دیا ہے۔

مولف نے "خذا ان تلت... یذا ابیل" کی جو بین القوسین تو ضیح ان الفاظ میں کی ہے کہ "مثلاً ایک طرائف معمولی گندم ہو اور دوسری طرائف نفیس گندم" وہ حدیث کا مطلب نہیں بلکہ اس کی تحریف ہے۔ بصورت کی اس تو ضیحی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اصناف کے اس اختلاف کے معنی جو حدیث کی رو سے تفاعل کو جائز کر دیتا ہے، یہ قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں ذکر کردہ اصناف میں مثلاً گہوں اگر دو یا دو سے زیادہ کو الٹی (اوصاف) کا ہوا اور ان مختلف کو الٹی (اوصاف) کے گہوں میں باہم مبادلہ لیا جائے تو کو الٹی کا یہ اختلاف (اختلاف و ضعف) ہی حدیث کا وہ بیان مزہ اختلاف عین ہے جس کی بنا پر ان دونوں میں تفاضل جائز ہو جائے گا اور مثلاً چر سیر گہوں کو چھ سیر گہوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہو گا۔ حالانکہ جیسا کہ معلوم ہو گا فاعل مولف جو چیز حدیث فارکوب کے سر ٹھونپنا چاہی ہے وہ بعینہ وہی چیز ہے جس کی مانعت کے لیے حدیث وارد ہوئی ہے، مولف کی یہ کوشش نصوص صریحہ امت محمدیہ کے اجماع و تعامل اور فقہائے کرام کی متفقہ آراء سے براہ راست متضادم ہے۔ خود عربی زبان میں عین کا لفظ کو الٹی کے لیے استعمال نہیں ہوتا اس کے لیے دوسرا لفظ "عین" لایا جاتا ہے زیر بحث حدیث میں ہذا الاصناف کا فقرہ خود اس بات کا بڑا واضح قرینہ ہے کہ عین کو الٹی کے لیے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳ (۱) "فما لعلک وراک" فقال عمر بن الخطاب "کلا
 (۲) "واللعینہ ویرقہ اولدوت الیہ ذہبہ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال
 الیہ بالانصب ربوا الیہ وھاء والیر بالبر ربوا الیہ ھاء وھاء والشعیر بالشعیر ربوا الیہ
 ھاء وھاء والتمر بالتمر ربوا الیہ ھاء وھاء" مسلم کتاب المساقاة والمزادعة، باب الربوا،
 ۱۱، نیز صفحہ ۸۴، کتاب البیوع، باب بیع التمر بالتمر۔

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

موصوف نے اپنے نقطہ نظر پر یہ پتہ ڈالنے کے لیے ان روایات کو پیش نہیں کیا جن میں کو الٹی کے اختلاف کے باوجود دونوں چیزوں کو ایک ہی صنف میں قرار دے کر ان میں تفاضل کو ربا اٹھرایا گیا ہے۔ مندرجہ ذیل روایات ملاحظہ ہوں۔

سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری نے ان سے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عدی کے انصاری بھائی کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا وہ وہاں سے عمدہ کھجوریں لے کر آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا۔ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہوتی ہیں۔ انہوں نے کہا نہیں ہرگز نہیں! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دو صاع دے ایک صاع (عمدہ کھجوریں) لے لیتے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا ایسا نہ کرو بلکہ جوں کا توں مبادلہ کیا کرو یا ان کو بیچ کر ان کی قیمت سے ان (عمدہ) کو خرید لو۔ یہی قول کے بارے میں ہے۔

۱۔ سعید بن المسیب محدث آت
ابو ہریرہ و ابوسعید حدیثا ہ ان رسول اللہ صلی اللہ وسلم بعث الخابنی عنی الانصاری فاستعملہ علی خیبر فقدم بتمر جنید ، فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل تمر خیبر هكذا قال لا واللہ یا رسول اللہ انا لنشتري الصاع بالصاعین من الجمع ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفعلوا ولكن مثلوا بمثل او بیعوا هذا واشتروا بثمنہ من هذا وکذا لک المیزان (مسلم کتاب المساقاة و المزارعة، باب الربوا)

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

ابوسعید خدری اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر

عن ابی سعید الخدری و عن ابی ہریرة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لہ شرح الدرر قطنی فی البیوع ان اسمہ سواد بن غزویۃ : نصب الرایۃ ، ۳۶/۲

استعبان رجلا علی خیر فجاہہ یتیم خیب
 فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
 "أكل تمر خبير هكنا" فقال "لا والله يا
 رسول الله أنا لتأخذ الصاع من هذا
 بأصابع عيين وأصابع عيين بالثلاثة فقال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم "فلا تفعل
 مع الجمع بالواهم ثم ابتع بالواهم
 جنيا - (مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة
 باب الربوا)؛ نسائي، كتاب البوع، بيع
 التمر بتمر صفة خذلان

۱- عقبہ بن عبد العزیز بقول

سمعت أبا سعيد يقول خذلان بتمر برفی
 فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
 "من أين هذا؟" فقال بلال "تمر كان عندنا
 ردی فبعوت منه صاعين بصدع لمطعم
 النبي صلى الله عليه وسلم" فقال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم "خذلان ذاك أؤذ عین الربوا
 لا تفعل ولكن إذا أردت أن تشتري التمر
 فبعه ببيع آخر ثم اشتريه لمزيد كرا بن سهل
 فی حدیثہ "خذلان ذاك" (مسلم، کتاب
 المساقاة والمزارعة؛ بخاری، کتاب الوکالة،
 باب إذا باع الوکیل شیئا فاسد فبیعه
 مردود)

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

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

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

ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ کھجوریں لائی گئیں آپ نے (انہیں دیکھ کر) فرمایا یہ کھجوریں تمہاری کھجوروں میں کی نہیں ہیں (ہماری کھجوروں سے مختلف ہیں) انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہم نے اپنی کھجوروں سے یہ کھجوریں دو صاع کے عوض ایک صاع کے حساب سے بدل لیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا یہ سود ہے انہیں وہاں کر دو پھر اپنی کھجوریں بیچ کر ہاتھ لیے ان کھجوروں میں خرید لاؤ۔ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ میں نے عمر بن الخطاب کو چاندی سے بدلنے کے بارے میں ابن عباس سے دریافت کیا آپ نے پوچھا کیا دست بدست میں نے جواب یا جی ہاں۔ آپ نے کہا تو زیادہ لینے دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے بعد میں نے اس بات کی اطلاع ابوسعید خدری کو دی اور کہا میں نے ابن عباس سے عمر بن الخطاب کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے مجھے پوچھا کیا دست بدست میں نے جواب

(۴) عن ابی سعید قال کنا نرثق تمر الجمع علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو الخلط من التمر فکت نبيع صاعین بصاع فبلغ ذلك رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال "لا صاعی تمر بصاع ولا صاعی حنطة بصاع ولا درہم بیدرہمین" (مسلم کتاب المساقاة والمزارعة؛ بخاری کتاب البیوع، باب بیع الخلط من التمر)

۵۔ عن ابی سعید قال أتى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمر فقال "ما هذا التمر من تمرنا فقال الرجل "یا رسول اللہ بعنا تمر قاصدین بصاع من هذا" فتال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "هذا الربوا فردوه ثم بیعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا" (مسلم کتاب المساقاة والمزارعة)

۶۔ عن ابی نضرہ قال سألت ابن عباس عن الصرف فقال "أید اید قلت نعم" قال فلا بأس به، فاخبرت ابوسعید قلت "انی سألت ابن عباس عن الصرف فقال اید اید قلت نعم قال فلا بأس به" قال "او قال ذلك انا سکتب ذلیہ فلا یقتیکم" فقال "فواللہ لقد جاء بعض قتیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بتمر فانكره فقال 'كأن هذا ليس من تمر
ارضنا' قال 'كان في تمر ارضنا وفي تمرنا
العام لبعض الشيء فاخذت هذا ونردت
بعض الزيادة فقال اضعفت اس بيت
لا تقبرين هذا اثارا باب من تمرك شيء
فبعه تمر اشتر الذي تريد من التمر
(مسلم كتاب الساقاؤ والمزارعة)

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

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

(۱) عن ابی نضرۃ قال سالت ابن
عمر و ابن عباس عن الصرف فلم یوریا بہ
باسافانی لقاعد عند ابی سعید الخدری
فالتہ من الصرف فتال "ما زاد قہورہ لواء"
فانكرت ذلك لقولهما فتال "لا احدثتک
الا ما سمحت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم" جاءہ صاحب نخلہ بصاع من تمر
طیب وکانت تمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم
هذا الثوب فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے آنحضرتؐ کے پاس آپ کے کھجوروں کے باغ والا ایک صاع عمدہ کھجوریں لے کر حاضر ہوا۔ آنحضرتؐ کی کھجوریں اتنی کم کی نہ تھیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا یہ تمہارے پاس کہاں سے آئیں انہوں نے جواب دیا میں اپنی کھجوریں (دو صاع لے کر گیا اور ایک صاع یہ کھجوریں ان کے عوض خرید لیا کیونکہ ان کھجوروں کا نرخ بانا میں اتنا تھا اور ان کا اتنا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہیں خرابی ہو تم نے سودی لین دین کیا جب تمہارا خیال یہ ہوا کہ لے کر اپنی کھجوروں کے عوض اچھی کھجوریں خریدو) تو اپنی کھجوریں کسی دوسری چیز کے عوض فروخت کر دو پھر اس چیز سے جو کھجور چاہے خریدو پھر ابو سعید خدری نے کہا (بتاؤ) کھجور کا باہمی مبادلہ سود ہونے کا زیادہ مستحق ہے یا چاندی کا باہمی مبادلہ۔ ابو نصرہ کا کہنا ہے کہ اس کے بعد میں ابن عمر کے پاس گیا تو انہوں نے بھی مجھے (اس طرح کے مبادلہ سے) روکا لیکن میں ابن عباس کے پاس نہ جا سکا۔ ابو نصرہ نے یہ بتایا کہ مجھ سے ابو سعید خدری نے بیان کیا کہ انہوں نے ابن عباس سے مکہ میں اس معاملہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اسے (یعنی زیادتی کے ساتھ) بیان کر دیا۔ ناپسند کیا۔

مسلم بن یسار اور عبد اللہ بن سعید دونوں کا

”أَتَى لَكَ هَذَا“ قَالَ ”انطلقت بصاعين فاشتريت به هذا الصاع فان سعر هذا في السوق كذا وسعر هذا كذا“ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ”ويلك اس بيت اذا اردت ذلك فبع تمرًا بسلعة ثم اشتر بسلعتك اى تمر شئت“ قال ابو سعيد ”فالتمر بالتمر احق ان يكون ربوا ام الفضة بالفضة“ فاتفقت ابن عمر بعد فنهاني ولم ات ابن عباس قال ”فحدثني ابو الصهباء انه سأل ابن عباس عنه بمكة فكرهه“ (مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة)

۸۔ عن مسلم بن يسار وعبد الله

بن عبید قال الاجمع المنزل بدين عبادة بن الصامت ومعاوية فحدثهم عبادة قال فها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الذهب بالذهب والورق بالورق والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر قال احد هما والملح بالملح ولم يقله الاخر الا مثله بمثل يد ابيد وامرنا ان نبيع الذهب بالورق والورق بالذهب والبر بالشعير والشعير بالبر يد ابيد كيف شئنا قال احد هما فمن زاد او اذاد فقد اربى (ابن ابي شيبة، كتاب البيوع، باب بيع البر بالبر، نيز دیکھیے: مسلم، کتاب المساقاة والمزارع)

۹۔ عن عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذّهب بالذّهب تبرها وعينها والفضة بالفضة تبرها وعينها والبر بالبر بمدى بمدى والشعير بالشعير مدى بمدى والتمر بالتمر مدى بمدى والملح بالملح مدى بمدى فمن زاد او اذاد فقد اربى ولا باس ببيع الذّهب بالفضة والفضة اكثرهما يد ابيد واما نسيتة فلا، ولا باس ببيع البر بالشعير والشعير اكثرهما يد ابيد واما نسيتة فلا (ابوداؤد، كتاب البيوع)

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

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

۱۰۔ عن ابی سعید الخدری أنّ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال
لا تتبعوا الذهب بالذهب الا مثلاً بمثل
ولا تشفوا بعضها علی بعض ولا تتبعوا الورق
بالورق الا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها
علی بعض ولا تتبعوا منها غائباً بما جاز

(مسلم، کتاب المساقاة والمزارعة، باب الربوا؛

اخرجه البخاری فی البیوع، باب بیع الفضة بالفضة)

۱۱۔ عن ابی بکرۃ قال نہی النبی صلی اللہ

علیہ وسلم عن الفضة بالفضة والذهب
بالذهب الا سواع بسواع وامرنا ان
نشتري الفضة بالذهب کیف شئنا
ونشتري الذهب بالفضة کیف شئنا

(مسلم، کتاب المساقاة والمزارعة؛ بخاری، کتاب

البیوع، باب بیع الذهب بالذهب؛ نسائی

کتاب البیوع، باب بیع الفضة بالذهب وبيع الذهب

بالفضة)

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

البرکة سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے چاندی کو چاندی کے عوض اور سونے کو سونے کے
عوض بیچنے خریدنے کی ممانعت فرمائی سوائے
اس صورت کے کہ دونوں برابر سوز ہوں اور میں
حکم دیا کہ چاندی کو سونے کے عوض جیسے چاہیں خرید
لیں اور سونے کو چاندی کے عوض جیسے چاہیں
خرید لیں۔

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

ایک غیر موثر حیثیت رکھتے گا۔ وصف کے تغیر سے وہ شے اس صنف سے خارج نہیں کی جاسکتی۔ اب اگر کوئی شخص دو ہم جنس اشیاء کا مبادلہ کرنا چاہتا ہے تو اسے وصف کے فرق کو نظر انداز کر کے برابر برابر مبادلہ کرنا پڑے گا (جیسا کہ مختلف کوائٹی کی کھجوروں کے مبادلے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، باوجودیکہ دونوں کے بازاری نرخ میں فرق تھا) اور اگر وہ ایسا نہیں چاہتا تو اس کے لیے دوسرا راستہ کھلا ہوا ہے کہ وہ اپنی چیز کو روپے کے عوض فروخت کر کے اس روپے سے اپنی پسندیدہ چیز خرید لے۔ ابو داؤد اور نسائی نے حضرت عبادۃ بن الصامت کی جو روایات پیش کی ہیں ان کے بعد حضرت عبادۃ کی روایت کو فاضل مولف کے اختراع کردہ معنی پہنچانے کی کوئی گنجائش کسی طرح نہیں مل سکتی اور کسی کچینج مان کے ذریعے صنف سے مراد کوائٹی نہیں لی جاسکتی۔ مولف نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اور اس کا جو خلاصہ پیش کیا ہے دونوں محض بے بنیاد ہیں جس کی وجہ سے اس سے اخذ کردہ نتیجہ اور احادیث کی مشترک روح جو انھوں نے پیش کی ہے بنا بر فاسد علی الفاسد سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔

حضرت عبادۃ کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت پیش کی گئی ہے جس کا متن یہ ہے "كنت ابيع الابل بالبقيع فابيع بالذنانير فاخذت مكا نهما الورق و ابيع بالورق فاخذت مكا نهما الذنانير فابتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسالت فقال لا باس به بالقيمة۔" موعوضت کا ترجمہ ہے :-

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

ترجمہ میں "فاتبت النبي صلى الله عليه وسلم" کا ترجمہ (یعنی پھر میں حضور کے پاس آیا) چھوڑ دیا گیا ہے۔ یہ کوتاہی چاہے نفس مطلب پر اثر انداز نہ ہو مگر حدیث نبوی کی ترجمانی کے حق کی ادائیگی کے بارے میں مولف کے احساس ذمہ داری کو بہر حال واضح کرتی ہے۔

فاضل مولف اگر اس روایت کے لیے دوسری کتب حدیث کو بھی دیکھ لیتے تو اس معاملے کے جواز کی پوری صورت سامنے آجاتی۔ ابو داؤد میں روایت کا آخری جز، یعنی رسول اللہ علیہ وسلم کا جواب اس طرح ہے "لا یاس ان تاخذھا بسعر ۛوہما مالہم تفترقا و بینکما شیء" نسائی میں بھی یہ جواب اسی طرح موجود ہے جس کا ما حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت ابن عمر کو اس طرح دراہم کے بجائے دینار یا برعکس لینے کی اجازت دو قیدوں کے ساتھ عطا فرمائی۔ ایک تو یہ کہ دراہم کے بجائے دینار اس دن کے بازار کے نرخ کے مطابق لیے جائیں دوسرے یہ کہ کل معساملہ دست بدست چکا دیا جائے، کسی کے ذمے دوسرے کا کچھ واجب الادا نہ رہ جائے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ پہلا معاملہ (ادنیٰ کی فروخت) بیع مطلق تھا جس میں ادھار ممکن ہے لیکن دوسرا معاملہ درہم کا دینار سے تبادلہ بیع صرف کا معاملہ ہے جس کا دست بدست ہونا ضروری ہے اور جس میں ادھار جائز نہیں۔

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

۱ ابو داؤد، کتاب البیوع، باب فی اقتضاء الذہب من الورق۔

۲ نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الفضة بالذہب و بیع الذہب بالفضة۔

۳ لسان العرب، تاج العروس، مادہ ابل، ابل، کا اطلاق کم از کم حرمۃ پر کیا جاتا ہے۔ دین اونٹوں سے دس اونٹوں تک کو دُود کہا جاتا ہے، دس سے پانیس تک کو سرہنہ، پورے چالیس ہو جائیں (ایک روایت میں تیس) تو ہجۃ، جب ساٹھ ہو جائیں عکڑہ، ساٹھ سے زیادہ ہوں تو عرۃ، سو ہو جائیں تو ہنیدۃ، دوسو سے زیادہ ہوں تو عکنان، اور ایک ہزار ہو جائیں تو خیل کہا جائے گا۔ (الشعالی، فقہ اللغة، بیروت ۱۹۰۳، طبعة رابعیہ، ص ۲۲۱،

الفصل العاشر فی تفصیل بیاعات الابل و تریبہا)

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

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

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجہز جیشاً فنفت الابل
فامرہ ان یاخذ علی قلائس الصدقة فکان یاخذ البعیر
بالبعیرین الی اجل الصدقة“

اس کا ترجمہ حسب ذیل دیا ہے:

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

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

۱۵ وہی مونثہ لان اسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغیر
الادمیین فالتانیث لہما لازم۔ جوہری بحوالہ لسان العرب۔

۱۶ ابوداؤد: کتاب البیوع، باب فی الریختہ (فی الحيوان بالحيوان نسبتہ)

۱۷ بلوغ المرام: کتاب البیوع، باب الربوا حدیث ۱۴

۱۸ جمع الفوائد ۲۴۹

”جمع الفوائد“ کی طباعتی غلطی کی پیروی میں سے ”فقرت الابل“ درج کیا ہے۔ اور اس کا ترجمہ ”اتفاق سے چند اونٹنیاں بھاگ گئیں“ کیا ہے۔ یہ غلطی کبھی نہ ہوتی اگر موصوف اصل ماخذ سے مقابلے کی تکلیف گوارا کرتے۔ اس کے علاوہ موصوف نے ”چند“ کا مفہوم نہ جانے کون سے لفظ سے پیدا کیا ہے ”بجھ جیسا“ کا ترجمہ ”ایک حبش تیار کرنے“ کیا ہے۔ حالانکہ اس کا صحیح ترجمہ ”ایک حبش کے لیے ساز و سامان فراہم کرنے“ ہوگا ”فامرہ ان یاخذ علی قلائص الصدقة“ کا ترجمہ ”حضور نے حکم دیا کہ صدقے کے اونٹوں میں سے لیا جائے“ مطلقاً غلط ہے۔ اس کا مطلب ہے، حضور نے حکم دیا کہ صدقہ کی اونٹنیوں میں سے دینے کے وعدے پر (اونٹ) لیے جائیں۔ حدیث کے اخیری الفاظ ”الی ابل الصدقة“ ہیں جس کا مطلب ہے ”صدقے کے اونٹوں کی وصول یا بی یا آنے تک“ موصوف نے اسے ”الی اجل الصدقة“ درج فرمایا ہے اور پھر اتنی عبارت کا ترجمہ دینے کی زحمت بھی نہیں کی ”فکان یاخذ البعیر بالبعیرین“ کا ترجمہ ”چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے بدلے دو اونٹ لیے“ سرے سے غلط ہے۔ اس کا صحیح مطلب ہے ”چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے عوض میں دو اونٹ دینے کا وعدہ کر کے اونٹ لیے“ قلائص کا ترجمہ موصوف نے ”اونٹوں“ ذکر کے صیغے کے ساتھ کیا ہے حالانکہ قلائص جمع ہے قلوص کی جس کا مطلب ہے ”جوان اونٹنی“ جس کے پیش نظر اس لفظ کا ترجمہ اونٹنیاں ہونا چاہیے تھا۔

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

۱۰۰ "والقلوص: الفتیة من الابل بمنزلة الجارية الفتاة من النساء... وقال العدوی:
القلوص اول ما یركب من اناث الابل الی ان تثنی... ویربها سمی الناقة الطویلة القوائس
قلوصا... والجمع من کل ذلک قلائص وقلوص وقلص وقلصان جمع الجمع... وہی
(قلائص) فی الاصل جمع قلوص وہی الناقة الثیابة: لسان العرب۔

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

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحيوان بالحيوان نسيئة“

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے) کو ترک کرنے اور پیش کردہ روایت کو ترجیح دینے کی کیا وجہ ہے۔

چھٹی روایت مولانا امام مالک کی ہے اور حضرت علی کا عمل بتاتی ہے۔ اگر کھپلی (پانچویں) روایت کو قرض کے بارے میں نہیں بلکہ بیع کے بارے میں سمجھا جائے (جیسا کہ غالباً مولف کا خیال ہے) تو یہ روایت کھپلی کی توثیق کرتی ہے اور اس صورت میں مولف کی سرخی کا یہ حصہ کہ ”اور وہ بھی ادھار“ تطویل لا طائل ہے کیونکہ کھپلا معاملہ بھی ادھار خرید و فروخت ہی کا تھا، برخلاف اس کے موصوفت اگر کھپلے معاملہ کو قرض کا معاملہ سمجھتے ہیں تو اس کی وضاحت ہونی چاہیے تھی۔ خلاصہ میں ہمیں حضرت علی کے اثر کا کوئی ذکر نہیں ملتا اس کی کیا وجہ ہے پتہ نہیں چلتا۔

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

۱۵ ابوداؤد: بیوع، باب فی الحيوان بالحيوان نسيئة

۱۶ نیز دیکھیے بخاری: بیوع ۱۰۵، ترمذی: بیوع ۲۱، نسائی: بیوع ۶۵، ابن ماجہ: تجارات ۶۲، ۵۶

دارمی: بیوع ۳۰، ۳۱، موطا: بیوع ۶۳، ۶۲، ۶۶، احمد: ۳۱۰/۳، ۳۸۲، ۳۸۳، ۱۲/۵، ۲۱، ۱۹

۲۲، ۹۹: ”واخرجه ابويعلى والضياء في المختارة... ورواه ابن حبان والدارقطني من

حدیث ابن عباس... واخرجه الطبرانی والطبرانی عن ابن عمر سبل السلام ۵۲/۳

(مثلاً چھوٹے اونٹ) زیادہ لے سکتے ہیں خواہ ادھار ہی کیوں نہ ہو، خود مولف کی ذی ہوائی گذشتہ روایت سے براہ راست متصادم ہے کیونکہ اگر اسی طرح کی تعمیم حضرت عبادۃ اور حضرت ابوسعید خدری کی حدیثوں میں کی جائے تو یہ مفہوم نکلے گا کہ ہم جنس اشبار میں اوصاف کے اختلاف کے باوجود برابر برابر مبادلہ کرنا چاہیے (اور یہاں ہے کہ اوصاف کا یہ اختلاف قیمت کی کمی بیشی میں موثر ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ یہاں تعمیم کی جائے اور وہاں نہ کی جائے) ساتویں روایت حضرت جابر کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں :-

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

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

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

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

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

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

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

۱۹۷۰ء حضرت عمر کی روایت ”ریاض السنۃ“ میں موجود ہے (ص ۱۹۷)

۲۰ مارشل انٹرسٹ وہ

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

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

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

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

لے تلاش سے معلوم ہو گا کہ ظاہریہ کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی اس مسلک کے قائل رہے ہیں مثلاً خود صنعانی شارح بلوغ المرام کا مسلک یہی ہے حالانکہ وہ ظاہریہ میں سے نہیں ہیں (سبل السلام ۳/۲۰۵) لیکن یہ وہی گ ہیں جو اگر ظاہریہ نہ بھی ہوں تب بھی بڑی حد تک ان کے سوچے سمجھے کا انداز ظاہریوں جیسا ہی ہے۔

مکہ حرم کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ میں اختلاف ہے تفصیل کے لیے فقہ کی بسوٹا کتب کی طرف مراجعت کی جائے۔

جاری ہوتی ہے۔ اچھا ہو اگر وہ اپنے اس جدید مسلک پر قرآن و سنت سے براہین قائم کر سکیں۔
 بہر حال اب ہم فاضل مولف کی کشید کردہ مشترک روح کے نکات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔
 فاضل اور نسیتہ کی حرمت کے بارے میں موصوف بنیادی طور پر غلطی میں مبتلا ہیں۔ گذشتہ
 بحث کو ذہن میں رکھنے ہوئے بلا خوف تردد یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ موصوف کی یہ رائے
 کہ "مختلف جنسوں میں دست بدست مبادلہ کی صورت میں تساوی کا رہوا ہونا زیادہ ترین قیاس ہے"
 قطعاً بے مغز ہے، حال سکہ صرف اتنا ہے کہ ہم جنس اشیا (بشرطیکہ وہ ربویات کے تحت
 آتی ہوں) کا مبادلہ دست بدست اور برابر برابر ہونا چاہیے۔ اس میں فاضل اور نسیتہ
 دونوں ناجائز ہیں۔ اگر جنس مختلف ہیں (بشرطیکہ وہ ربویات میں شامل ہیں) تو فاضل قطعاً
 جائز ہے اور نسیتہ ناجائز ہے۔

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

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

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

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

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

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

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

لے فرست مضامین میں اس مقالے کا عنوان "کمرشل انٹرسٹ کی دینی حیثیت" دیا ہوا ہے۔

۱۰ کمرشل انٹرسٹ ص ۹۶

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

لے دیکھئے مادہ 'ربوا'، LANE :- ARABIC ENGLISH LEXICON, BOOK 1 - PART 3

NEW YORK, 1956

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

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

۱۔ کمرشل انٹرسٹ ص ۶۹

۲۔ ایضاً

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

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

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

۱۔ کمرشل انٹرسٹ

۲۔ حوالہ بالا ص ۳۱

۳۔ حوالہ بالا ص ۳۲

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

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

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

لے جیسا کہ ص ۱۰۹، حوالہ مذکورہ بالا پر ایک اشارہ ملتا ہے۔

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

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

۱۱ دیوالیہ پن کی صورت اور پر مذکور ہو چکی۔

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

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

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

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

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

موصوف کے نزدیک مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں صرف اتنا فرق ہے کہ مضاربت میں منافع حصہ رسدی ہوتا ہے جو غیر معین ہے برخلاف اس کے کمرشل انٹرسٹ میں نفع متعین ہوتا ہے۔

۱۔ کمرشل انٹرسٹ ۲۔

۳۔ ایضاً۔ ۴۔ ایضاً۔ ۵۔ ایضاً۔

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

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

اور وئے لغت مضاربت کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے کو اس شرط پر تجارت کے لیے مال سپرد کرے کہ منافع میں بحسب شرائط دونوں کا حصہ ہوگا اور نقصان سرمایہ کار کو بھگتنا پڑے گا۔ شرعی اصطلاح میں مضاربت اس عقد کو کہتے ہیں جس میں ایک فریق دوسرے کو اپنا مال اس لیے سپرد کرتا ہے کہ فریق ثانی اس مال سے تجارت کرے اور حاصل شدہ منافع میں مخصوص شرعی شرائط کے ساتھ ایک معقول و مقررہ نسبت سے شریک ہو۔ منافع کا اندازے نسبت طے ہونا (معلوم علی وجہ شائع) مثلاً نصف ثابت وغیرہ جو بھی فریقین میں باہم طے ہو جائے، مضاربت کی صحت کی متفق علیہ شرط ہے۔ لہذا اگر منافع کے طور پر کوئی معین مقدار کسی فریق کے لیے مخصوص کر دی گئی، یا اس کو جتنا منافع از روئے نسبت ملتا ہے اس پر کسی معین مقدار کے اضافہ یا کمی کی شرط لگا دی گئی تو ان سب صورتوں میں عقد مضاربت فاسد ہو جائے گا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ کلمہ و بار میں نقصان ہونے کی صورت میں خسارہ سرمایہ کار کو بھگتنا پڑے گا۔ فقہانے اس بات کی سرحدت کی ہے کہ مضاربت میں اگر سرمایہ کار نے یہ شرط لگائی کہ نقصان محنت کار کے ذمہ ہوگا

۱۔ ہم نے مضاربت کی صرف ان خصوصیات کا ذکر کیا ہے جو بنیادی اور متفق علیہ ہیں۔ دیکھیے ہدایہ مع شرح فتح التدریج: کتاب المضاربت؛ ہدایۃ المجتہد و نہایت المقتصد لابن رشد: کتاب القراض ۲۳۳/۱ و بعد ہا (ابن رشد نے مضاربت کے اجماعی مسائل کا ذکر تمہید میں کر دیا ہے)؛ بدائع الصنائع للکاسانی ۹/۶، و ما بعد ہا؛ المعنی لابن قدامہ ۵/۱۳۴؛ مؤطا امام مالک، کتاب القراض، ۹/۶، و ما بعد ہا؛ المحلی لابن حزم ۲۴۸/۸، و ما بعد ہا؛ الفتنۃ علی المذاہب الاربعۃ لعبد الرحمن الجزیری ۲۶/۳، و ما بعد ہا۔

۲۔ مثلاً جو منافع ہوگا اس میں سے پانچ ہزار روپے ملیں گے۔

۳۔ مثلاً منافع کا نصف اور دو ہزار روپے مزید ملیں گے۔

۴۔ مثلاً منافع میں سے چار ہزار روپے منہا کر کے باقی منافع لے گا یا منافع کے نصف میں سے ایک ہزار روپیہ منہا کر کے باقی نصف منافع لے گا۔

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

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

(۳) مضاربت میں شروع سے آخر تک یعنی مضاربت کی رقم کی وصولیابی (یعنی محنت کار کے ہاتھ میں آجانے) سے لے کر سرمایہ کی بار آوری تک محنت کار کی کسی حیثیت میں ہوتی ہیں۔

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

۲۔ سرمایہ کار و بار میں لگانے سے لے کر مال کی بار آوری تک اس کی حیثیت مٹریار کے وکیل یعنی نائب (AGENT) کی ہوتی ہے۔

۳۔ مال کی بار آوری کے بعد اس کی حیثیت شریک (PARTNER) کی جاتی ہے۔

۱۔ قرض کے بارے میں تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع، ۳۹۴/۲ وما بعد؛ العنایا، ۳۵۳/۲۔
۲۔ المحتار، ۱۰۱۔ کتاب البیوع، فصل فی القرض؛ المحلی، ۱۰۱/۲ حزم، ۲۰۰، وما بعد؛ الفقه علی مذاہب الأربعة، ۲/۳۳ وما بعد۔

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

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

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

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

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

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

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

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

(۶) مضاربت میں نفع میں محنت کار کی شرکت ثابت ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہ محنت کار سپر وڈر سرمایہ کا مالک ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محنت کار نے اس سرمایہ پر پیدائش دولت کے دوسرے عامل یعنی اپنی محنت کو صرف کیا ہے جس کے بجز سرمایہ بار آور نہ ہوتا۔ سرمایہ کار کا حصہ نفع میں اس وجہ سے ہوتا ہے کہ سرمایہ پیدائش دولت کا ایسا عامل ہے جس کے بغیر محنت کار کی محنت اثر نہ دے سکتی تھی جو اس نے سرمایہ پر لگانے سے دیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک سرمایہ سے غما پیداوار کی نہ ہو جائے محنت کار کا حصہ نفع میں ثابت نہیں ہوتا اور نہ وہ نفع میں اپنے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

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

اسی کے ہیں، لہذا منافع کا بھی یہی مالک ہو گا۔ قرضخواہ کا اس نفع میں کوئی حصہ نہیں ہو سکتا۔
 (۷) مضاربت میں کاروبار میں نقصان ہونے کی صورت میں خسارہ سرمایہ کو انگیز کرنا ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک توفیقہ اسلامی کے نزدیک نقصان نام ہے مال کے جزو ہائیک کا۔ دوسرے کیونکہ محنت اس مال پر صرف ہو چکی اور خسارہ کی صورت میں منافع بھی ہو چکی اس لیے تفسیر خسارہ کی صورت یہی رہ جاتی ہے کہ اس نقصان کا بار مال پر ڈالا جائے چنانچہ اگر مضاربت میں نقصان کی ذمہ داری محنت کار پر ڈالنے کی شرط کی جائے تو یہ شرط باطل ہے۔

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

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

قرض کے معاملہ میں اگر قرضخواہ کوئی رقم مشرط طور پر قرضدار سے وصول کرتا ہے تو یہ اس کے مملو کہ سرمایہ کی بار آوری کا نتیجہ ہے نہ اس کی محنت کے ذریعہ اسے حاصل ہوئی ہے اس لیے اس رقم کے جوڑ کی کوئی صورت نہیں۔

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

۱۔ یعنی نقصان کی حقیقت یہ ہے کہ مال کا کوئی حصہ منافع ہو گیا: الوضیۃ اسم بجز ہائیک من المال۔ بدائع الصنائع ۶/۶۷

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

قرض میں اس طرح کی کوئی صورت متصور نہیں۔

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

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

۱۱۹ کمرشل انٹرسٹ ص ۳۷

کی ادائیگی کا سوال ہی نہیں ہے۔

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

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

۱۔ کمرشل انٹرسٹ ص ۳۳،

۲۔ ایضاً

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

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

کر سکتا ہو۔ بسا اوقات یہ ایسے عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جن میں کاروباری فریق کا نہ کوئی دخل ہوتا ہے اور نہ ان پر قابو پانے کی قدرت۔ چنانچہ اگر نقصان ہو تو کاروباری فریق کی محنت اور تگ و دو ضائع گئی۔ دوسری طرف سرمایہ دینے والے کو نفع سے محروم ہونا پڑا یا اپنے سرمایہ کے ایک حصہ سے ہاتھ دھونا پڑے۔ یہ بھی واضح رہے کہ کاروبار میں چاہے دوسرے خطرات کی تائین (INSURANCE) ممکن ہو مگر طلب و رسد اور بازار کے حالات کے بارے میں کاروباری فریق کے اندازے غلط ثابت ہونے کے خطرے کی تائین کسی طرح ممکن نہیں۔ جب سرمایہ کار کاروبار میں ذمہ دارانہ طور پر خطرات کو انگیر کرنے کے ارادے سے داخل ہوتا ہے تو سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے فریق کی نفسیاتی کیفیت اس کیفیت بالکل مختلف ہوتی ہے جو قرض سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے شخص کی ہوتی ہے۔ کاروباری فریق کو یہ معلوم رہتا ہے کہ اگر نقصان ہو تو اسے اپنی محنت اور کاروباری جدوجہد کے ثمرات نیز اصحاب سرمایہ کے اعتماد سے محروم ہو جانا پڑے گا لیکن اسے یہ اطمینان رہتا ہے کہ اسے اپنے گھر سے رقم لگا کر پورا سرمایہ واپس نہیں کرنا ہو گا۔ اس کے برعکس قرض سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے شخص کو ہر لمحہ یہ احساس رہتا ہے کہ اگر خسارہ ہو تو نہ صرف یہ کہ اسے اپنی اور کاروباری جدوجہد کا ٹرہ نہیں لے گا بلکہ گھر سے رقم لگا کر سرمایہ مع سود کے سرمایہ دار کو واپس کرنا پڑے گا۔ اس دوسری صورت میں وہ اپنے کاروباری فیصلوں میں وہ آزادی اور جرأت محسوس نہیں کرتا جو پہلی شکل میں کرتا ہے۔ اسے پُرخطر (RISKY) فیصلے کرنے اور غیر متعین حالات میں قطعی فیصلہ کرنے میں وہ انشراح صدر میسر نہیں ہو سکتا جو پہلی شکل میں ہو سکتا ہے اس فرق کی وجہ یہی ہے کہ قرض لیا ہوا سرمایہ اپنی بحفاظت واپسی کی ضمانت لے کر آیا ہے یہی نہیں بلکہ خسارہ کی شکل میں بھی اسے مع سود کے واپس کرنا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کاروباری شخص اپنے میدان کار کو محدود کرنے اور بہت زیادہ احتیاط و تحفظ کی پالیسی اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اُن پُرخطر اور غیر متیقن راہوں پر چلنے سے گریز کرتا ہے جن میں اگرچہ خسارہ کا امکان ہے لیکن کامیابی کی شکل میں بھاری نفع کا بھی امکان ہے۔

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

حدیثوں کے ذکر سے پہلو تہی کی ہے جو منافع کے اسلامی نظریے (THE OR OF PROFIT IN ISLAM) کی تعیین و تشریح کے سلسلے میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہیں اور جن سے کمرشل انڈسٹری کی فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی گراں قدر رہنمائی مل سکتی تھی۔ پہلی حدیث "الخروج بالضمان" ہے اور دوسری حدیث وہ ہے جس میں "ربیع ما لم یضمین" کی نہی مروی ہے۔ فقہار نے معاملات کے باب میں کتاب و سنت کی تشریحات اور ان احادیث کی روشنی میں اسلام کے نظریہ نفع کو جس طرح سمجھ لیا ہے وہ مختصر طور سے درج ذیل ہے:

"وهذا لان البحر لا يستحق الا بالمال"

اس کی ترجمہ یہ ہے کہ منافع کا حق صرف مال، محنت یا ضمان کی

بنیاد پر حاصل ہوتا ہے، چنانچہ سرمایہ کار اپنے مال کی بنا پر اور محنت کا

او العمل او بالضمان، ضرب المال

(مضارب) اپنی محنت کی بنا پر اور وہ استاد جو اپنے شاگرد کو آدھ

يستحقه بالمال، والمضارب يستحقه بالعمل

آدھ پر کام لے، قیام ضمان کی بنا پر منافع کا حق قرار پاتا ہے

والاستاذ الذي يلقى العمل على التلميذ بالانصف

منافع کا حق ان تینوں کے علاوہ اور کسی چیز کی بنا پر حاصل نہیں ہو سکتا

بالضمان، ولا يستحق بما سواها الا ترى

چنانچہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کہے کہ تم اپنے مال میں اس

ان من قال لغيره "تصرف في مالي

شرط پر تصرف کرو کہ منافع میرا ہے گا" تو یہ اسی لیے جائز نہ ہو گا کہ

على ان لي ربحه" لم يجز لعدم هذه

مذکورہ (تینوں) چیزوں میں سے کوئی اس میں نہیں پائی جاتی۔

المعاني" لہ

بدائع میں اس کی کچھ تفصیل ملتی ہے :-

اعمال یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع کے حصول کا حق

والاصل ان الربح انما يستحق

لہ ابو حامد: بیوع ۱۱؛ ترمذی: بیوع ۵۳؛ نسائی: بیوع ۱۵؛ ابن ماجہ: تجارات ۴۳؛ احمد ۶/۲۹۷، ۲۰۰، ۲۳۴

لہ دار بیع مال الضمین؛ ترمذی: بیوع ۱۹؛ نسائی: بیوع ۱۱، ۶۱، ۶۲؛ ابن ماجہ: تجارات ۳۰؛ دارمی: بیوع

۲۶؛ احمد ۲/۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۵؛ وقال السيوطي في الماشباه والنظائر في الفروع، في القاعدة الحادية عشر

في الكتاب الثاني "الخروج بالضمان" هو حديث صحيح أخرجه الشافعي... وابن حبان من

حديث عائشة"

لہ ابن الہمام: فتح العتدیر شرح ہدایہ ۳/۵

عمدنا ما بالمال، واما بالعمل واما بالضم؛
 اما بثبوت الاستحقاق بالمال فظاهر لان
 الربح نساء براس المال فيكون لما نكده
 ولو كان الاستحقاق بسبب المال ليس بربح
 المضاربه؛ واما بالتسليم فان المضاربه
 يستحق الربح بعمله فكذا الشريك؛
 واما بالضمان فان المال اذا صار مضمونا
 على المضارب يستحق جميع الربح ويكون
 ذلك بمقتضى ائنة الضمان خراجا بضمان
 بقول النبي عليه الصلوة والسلام الخراج
 بالضمان فاذا كان ضمانه عليه كان خروجه
 له؛ والدليل عليه ان عدلتا قبل عملا
 ياجر ثم لم يعمل بنفسه ولكن قبله
 لغيره باقل من ذلك طاب له الفضل،
 ولا سبب لاستحقاق الفضل الا
 الضمان؛ فثبت ان كل واحد منها
 سبب صالح لاستحقاق الربح فان
 لم يجر شيء من ذلك لا يستحق بديل
 ان من قال لغيره "تصرف في ملكي على
 ان لي بعض ربحه" لم يجر ولا يستحق شيئا
 من الربح لان المال ولا عمل ولا ضمان له.

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

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

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

۱۔ کمرشل انٹرسٹ ص ۷۴۔

۱۔ اس سلسلہ میں فقہ اسلامی کا اصول ملاحظہ ہو۔ اذا اجتمع الحلال والحرام: واورد جماعة حدیثا بلفظ ما اجتمع علیہ الحلال والحرام. قال الخافض ابو الفضل العزقی: اصله: وقال السبکی فی التنبیہ والنظار نقلًا عن السیوطی: هو حدیث رواه جابر الجعفی رجل ضعیف من الشعبی عن ابن مسعود (بتبیہ حاشیہ ۱۲۶)۔

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

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

(بقیہ صفحہ ۱۲۵) وهو منقطع قلت واخرجه من هذا الطريق عبد الرزاق في مصنفه وهو موقوف
 على ابن مسعود لا مرفوع ثم قال ابن السبكي غير ان القاعدة في نفسها صحيحة قال الجويني في
 السلسلة لم يخرج عنها الا ما ندر: السيوطي: الاشباه والنظائر في الفروع، الكتاب الثاني،
 القاعدة الثانية؛ نیز: كحيم: الاشباه والنظائر، النوع الثاني، القاعدة الثانية وقال في
 فروعها ما اذا تعارض دليلان احدهما يقتضي التحريم والاخر الاباحه، قدم التحريم

تم اس کی خدمت کرو اور اس کے دودھ، دہی، گھی، مکھن سے فائدہ اٹھاؤ اور مجھے چار یا پانچ سیر دودھ روزانہ دے دیا کرو" اس مثال کو پیش کرنے کے بعد موصوف نے سوال اٹھایا ہے کہ "اگر فریقین میں ان شرائط پر ایجاب و قبول ہو جائے تو کیا یہ سودا کسی فقہ کی رو سے ناجائز ہوگا؟" دوسری مثال یہ دی گئی ہے کہ "ایک شخص کئی عدد رکشا یا تانگہ گھوڑا لوگوں کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم مجھے اتنی رقم روزانہ دے دیا کرو" پھر یہ سوال کیا گیا ہے کہ کیا یہ سودا حرام ہے؟ موصوف نے ان دونوں سوالوں کا جواب خود ہی دیا ہے کہ یہ دونوں قسم کے سودے جواز کی حد میں آتے ہیں اور مزید سوال کیا ہے کہ "کیا کرشل انٹرسٹ کی بالکل یہی شکل نہیں ہے؟" اول بھینس کی مثال لیجئے۔ اس مثال کو پیش کر کے جس انداز سے سوال اٹھایا گیا ہے اس سے بادی النظر میں یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ فقہاء کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے حالانکہ حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ فقہ حنفی کی معتبر کتاب رد المحتار علی الدر المختار میں (جوان بھی برصغیر ہند و پاک میں فتاویٰ کا ماخذ ہے) بعینہ یہی مسئلہ "شرکت فاسدہ" کی فصل میں موجود ہے۔ شامی نے صاف طور سے بتایا ہے کہ یہ معاملہ فاسد ہے بھینس کا دودھ، دہی، گھی، مکھن وغیرہ بھینس کے مالک کی ملکیت ہے اور وہ شخص جس کے سپرد اسے کیا گیا ہے "اجرت مثل" کا حقدار ہے۔ مسئلہ کی یہ صورت اس وجہ سے ہے کہ فقہ اسلامی میں شرکت کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو شرکتِ ملک (CO-OWNERSHIP) دوسری شرکتِ عقود (PARTNERSHIP BY AGREEMENT) مذکورہ معاملہ شرکتِ ملک کسی طرح قرار نہیں

۱۵، ۱۶ و ۱۷ کرشل انٹرسٹ ص ۵،

۱۸۔ یہ مثال اس سوال نامہ میں بھی موجود تھی جو ادارہ ثقافت اسلامیہ نے اس مذاکرہ کے لیے مرتب کیا تھا جو سود کے موضوع پر لاہور میں منعقد کیا گیا تھا۔ حالانکہ اس مثال میں ایسا سطلی معاملہ ہے کہ اسے کسی علمی مذاکرے کے مباحث میں شامل کرنا ذیہ نہیں دیتا۔

۱۹ مصنفہ ابن عابدین شامی

۲۰ ۳۶۱/۳

دیا جاسکتا، نہ بھینس کا مشترک ملکیت ہونا یہاں زیر بحث ہے۔ یہی شرکت عقود ہونہ حیوانات کے اعیان میں ہوتی ہے اور نہ منافع میں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شرکت عقود کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ تصرف جس پر شرکت کا عقد واقع ہوا ہے وکالت (نیابت) کو قبول کر سکتا ہوتا کہ اس تصرف سے جو کچھ حاصل ہو اسے فریقین کے درمیان مشترک قرار دیا جاسکے اور وہ حکم جو اس شرکت سے مطلوب ہے (اشتراک فی الریح یعنی منافع میں شرکت) تحقق ہو سکے کیونکہ اگر فریقین میں سے ہر ایک کو ایک نصف میں دوسرے کا وکیل (نائب AGENT) اور دوسرے نصف میں اصل (PRINCIPAL) قرار نہیں دیا جاسکتا تو حاصل شدہ منافع کو فریقین کے درمیان مشترک قرار دینے کی کوئی صورت اس لیے باقی نہیں رہ جاتی کہ خریدی ہوئی چیز خریدار کی مخصوص ملکیت ہوتی ہے جس میں شرکت کا کوئی سوال نہیں اٹھتا۔ مذکورہ مثال میں ایک تو عقد شرکت کسی تصرف پر واقع ہونے کے بجائے حیوان کی منفعۃ پر واقع ہوا ہے جو شرکت کا عقود علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ شرکت عقود کا عقود علیہ صرف تصرف ہوتا ہے دوسرے یہ معاملہ ایسا ہے جس میں وکالت کی کوئی صورت متصور نہیں ہو سکتی۔ لہذا مذکورہ معاملہ شرکت میں فاسدہ قرار دیا جائے گا۔ شرکت فاسدہ کی اس صورت کا حکم جس میں مال صرف ایک جانب سے رہا ہو یہ ہے کہ نفع مالک مال کا ہوتا ہے اور دوسرے فریق کو اجرت ملتا ہے۔ گویا ایسے معاملہ کو فاسدہ قرار دینے کی صورت میں اسے جس صورت

۱۵ "الشركة لا تصح في اعيان الحيوان فكذا في ما غيرها" بدائع ۶/۶۳

۱۶ "بشرط [شركة العقود] ان يكون التصرف المعقود عليه عند الشركة قابلاً للوكالة ليكون ما استفاد بالتصرف مشتركاً بينهما فيحقق حكم المطلوب منه [وهو الاشتراك في الریح اذ لو لم يكن كل منهما وكيلاً عن صاحبه في المنفعة واصيب في النصف الآخر لا يكون الاستفادة مشتركة لاختصاص المشتري بالمشتري] "بدائع مع فتح القدير، باب الشركة ۲/۶۳ ما تجوز فيها الوكالة تجوز فيها الشركة وما لا تجوز فيها الوكالة لا تجوز فيها الشركة" بدائع ۶/۶۳ عصری قوانین

PARTNERSHIP BY AGREEMENT کی ایک بنیادی شرط الہیت وکالت قرار دینے کی صورت میں - PARTNERSHIP ACT - مثال کے طور پر دیکھئے ہندوستان و پاکستان کا ۱۹۳۲ء کا قانون - PARTNERSHIP ACT - مثال کے طور پر دیکھئے ہندوستان و پاکستان کا ۱۹۳۲ء کا قانون

بقیہ صفحہ ۱۲۹ پر

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۸) حکم ۱۔ الا ولی ان النسخ فیہا للعامل کما علمت

۲۔ والثانی بقدر المال ولم یذکر ان لاجر لشریک فی العین بالذکر کما ذکر فی تفسیر

۳۔ والثالث ضرب المال ولا یراجع مثله

... وعلی ہذا اذا وقع البقرة بالعلف لیکون الحادث بینہما نصفین فما حدث فهو لصاحب البقرة ولا یراجع علفہ واجر شائت رجائتہ

رد المحتار علی الدر المختار ۳/۳۶۱

۱۔ "استیفاء المنفعة بعقد فاسد یوجب اجر مثل" : بدائع ۶/۱۰۴

۲۔ رجل اخذ من رجل بقرة علی ان یمسک من لبنها من لمصل : أسمن والرأب لیکون بینہما لا یجوز۔ وما أخذ المدنوع البقر من لبنها من لمصل وأسمن لیکون له لا تقطع حق المالك عن ذلك وعلی المدنوع الیشل ما اخذ من البان البقرة لان اللبن شیء علی مالک البقرة قیمۃ علفہا ان کان علفہا بعلف مملوک۔ لا مالکت ہی فی المرعی وعلیہ قیام اجر المستاجر علیہا ان کان غیر مملوک

کتاب الاجارات، باب الاجارة الفاسدة۔ لولیات ۳۳۰/۲۲

۳۔ اصل مولف کی غلط فہمی کا منشا یہ ہے کہ وہ شرکت ایک اور شرکت عقد میں نہیں کرتی۔ مالک کو دو شرکت چیزیں ہیں۔

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

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

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

۱۔ مقصودہ من العین فی الشرع و نظر العقلاء، ابن عابدین شامی، رد المحتار، کتاب الاجارۃ، ۳/۵

اس طرح اجارہ اس عقد کا نام ہے جس میں فریقین کی رضامندی سے ایک فریق کی ملوکہ منفعہ کسی بدلے کے عوض اس کی ملکیت سے خارج ہو کر دوسرے کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اجارہ کی حقیقت سے یہ بات از خود متعین ہو جاتی ہے کہ اجارہ صرف انہیں چیزوں کا ہو سکتا ہے جن سے انتفاع یا حصول منفعت ان کے عین کو باقی رکھتے ہوئے ہو سکتا ہے۔ اگر انتفاع بغیر استہلاک عین ممکن نہیں تو اس چیز پر اجارہ منعقد ہونے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ ایسی حالت میں اجارہ کی حقیقت یعنی بیع منفعہ مع بقا عین) میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے اور اجارہ کا مقود علیہ بجائے منفعہ کے عین ہو جاتا ہے۔ سرمایہ کا اجارہ اجارے کی حقیقت کے پیش نظر اسی لیے نہیں ہو سکتا کہ اس میں انتفاع بغیر استہلاک عین کے نہیں ہو سکتا۔ سرمایہ کی یہ خصوصیت اسے دوسری اشیاء

لہ بدائع الصنائع ۳/۳۷، اوما بعدہ؛ الفقه علی المذاهب الاربعہ ۳/۱۲۵، اوما بعدہ؛ بدایۃ المجتہد کتاب الاجارات؛ المعنی لابن قدامہ: ۶/۳۶

۱۔ الاجارۃ جائزۃ فی کل شیء لہ منفعۃ فیہا جزئینتفع بہ ولا یتہلک عینہ " ابن حزم: المحلی ۸/۱۸۲؛ "ولا تجوز اجارۃ... لان لا یکن الانتفاع بہا الا بعد استہلاک اعیانہا والداخل تحت الاجارۃ المنفعۃ لا العین" الکاسانی بدائع الصنائع ۶/۱۵؛ "تجوز اجارۃ کل عین یکن ان یتفع بہا منفعۃ مباحۃ مع بقاؤها بحکم الاصل" ابن قدامہ: المعنی ۶/۱۲۹؛ "والاجارۃ اجارۃ اقسام: (احدہ) ما لا یکن الانتفاع بہ مع بقا عینہ" المعنی ۶/۱۳۲؛ نیز المہذب للشیرازی ۱/۳۹۶ وبعدها، ما تجوز اجارۃ وما لا تجوز؛ "ویشرط للمنفعة شروط... ثالثها ان یکن استيفاء المنفعة بدون استهلاك شیء من العین المستاجرة او من غیر آخری متولدہ عنها قصدہ" الفقه علی المذاهب الاربعہ ۳/۱۲۵ (مالکیہ کا مسلک)؛ "ثم ان المنفعة التي تصح اجارتها هي المنفعة التي لا يترتب عليها استهلاك نفس العین او استهلاك شیء متولد منها فلا یصح استئجار النعقد لانه لا یتفع بہا الا باستهلاكها كما لا یصح استئجار الشجرة للانتفاع بثمرها او البقرة لشرب لبنها لان اللبن والثمر اعیان ولا یکن الانتفاع بہا الا باستهلاكها" حوالہ بالا ۳/۱۴۰ (حنفیہ کا مسلک)؛ "وہنا ان لا یتکن عینا مقصودۃ بعقد الاجارۃ كما اذا استاجر بقرة من اجل لبنها فان العقد یتضمن ان المقصود انما هو استيفاء اللبن واللبن عین لا یتلک بعقد الاجارۃ قصد الان الاعیان لا یتلک بالاجارۃ الا تبعاً" حوالہ بالا ۲/۱۵۷ (شافعیہ کا مسلک) ۳۔ سرمایہ ادا عیان میں اس بنیادی فرق کی وجہ سے جب کسی کا حق کسی کے سرمایہ پر ثابت ہوتا ہے تو وہ سرمایہ کے کسی متعین جزو سے متعلق نہیں ہوتا بلکہ اس شخص کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اس کے برخلاف (بقیہ صفحہ ۱۳۲ پر)

سے ممتاز کر کے اس پر اجارہ کے انعقاد کو روکتی ہے۔

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

(۱) اجارہ منفعہ کی بیع کا معاملہ ہے۔ اس میں عین بدستور مواجر (اجارہ پر دینے والے) کی ملک رہتا ہے لیکن منفعہ پر سے اس کی ملکیت ختم ہو کر اس پر مستاجر (اجارہ لینے والے) کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور بدل پر (جو اس صورت میں اجریا اجرت کہلاتا ہے) مواجر کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف کمرشل انٹرسٹ بیع کا نہیں بلکہ قرض کا معاملہ ہے اس میں سرمایہ کا عین اور منفعت دونوں قرضخواہ کی ملکیت سے نکل کر قرضدار کی ملکیت میں داخل ہو جاتے ہیں اور قرضدار کو اس میں تمام تصرفات کا حق حاصل ہو جاتا ہے، قرضخواہ کا حق صرف رد مثل رہتا ہے نہ کہ کوئی اور بدل یا معاوضہ یا اجرت۔

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۱) دیگر اعیان میں وہ حق کسی مخصوص دستین چیز سے متعلق ہو جاتا ہے "عین" اور "دین" کا ایسوی

فرق معاملات کے فقہی ابواب کی ایسی بنیاد ہے جس کو سمجھنے بغیر معاملات کا بڑا حصہ ناقابل فہم رہتا ہے "دین" اور "عین" اور

RIGHT IN PERSONAM OR RIGHT IN REM کے باہمی فرق کے لیے ملاحظہ ہو: عبدالرزاق

السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ اسلامی، دراستہ مقارنہ بالفقہ العربی، معہد الدراسات العربیۃ العالیۃ ۱۹۵۳-۱۹۵۴، ۴/۱ وابعاد-

۱۵ و ۱۶۔ اگر اجارہ ایسی چیز پر منعقد ہوا ہے جس کی ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے مثلاً مکان تو اس صورت میں

کرایہ پر دینے والے کو مواجر اور لینے والے کو مستاجر کہیں گے اور کسی عمل، کارگیری یا خدمت پر ہو تو محنت کار،

صانع یا خدمت کار کو اجیر اور دوسرے فرق کو مستاجر کہیں گے۔ اگر وہ عمل ایسا ہے کہ وہ محنت کار دوسروں

کا کام بھی کرتا ہے تو اسے اجیر مشترک اور اگر مثلاً ذاتی ملازم ہے اور کسی دوسرے کا کام نہیں کرتا تو اسے

اجیر وحد یا اجیر خاص کہتے ہیں۔

(۳) جیسا کہ بتایا گیا سرمایہ پر اجارہ بالفاق فقہاء معتقد ہی نہیں ہوتا۔ دراصل لیکہ کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ میں سرمایہ ہی قرض لیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر شریعت اسلامیہ میں سرمایہ اجارہ کا موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اجارہ کا موضوع (ما وقع علیہ الاجارۃ) سرمایہ کے علاوہ دوسری چیز ہونا چاہیے لیکن کمرشل انٹرسٹ میں قرض کا موضوع سرمایہ ہی ہوتا ہے۔ یہاں قرض کا موضوع وہی چیز ہے جو شریعت اسلامیہ میں اجارہ کا موضوع بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی۔ نتیجہً عقد اجارہ اور قرض کے معاملہ میں ان بنیادی اختلافات کے ہوتے ہوئے ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

فاضل موصوفت مذکورہ دونوں مثالوں اور کمرشل انٹرسٹ کے درمیان مماثلت کا دعویٰ پیش کر کے اصولاً تسلیم کرتے ہوئے کہ کمرشل انٹرسٹ میں مفت خوری موجود ہے، کرایہ مکان، جاگیرداری اور مضاربت میں مفت خوری کا دعویٰ کرتے ہیں اور کہنا چاہتے ہیں کہ اگر مفت خوری کی وجہ سے کمرشل انٹرسٹ معتبوب ہے تو ان سب کو بھی معتبوب ہونا چاہیے۔ مؤلف کا یہ ایراد اسی صورت میں قابلِ اعتنا ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ ان سب چیزوں کی حقیقت وہی ہے جو کمرشل انٹرسٹ کی ہے لیکن ان صورتوں میں اور کمرشل انٹرسٹ میں مماثلت ایک دعویٰ تھا جسے ان کی حلت و حرمت سے کمرشل انٹرسٹ کی حلت و حرمت پر دلیل قائم کرنا کوئی سعی محنت طلب کارستدلال نہیں۔

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

لہ کمرشل انٹرسٹ میں،،

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

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

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

لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ“ قرآن مجید۔

لے بعض اوقات اس بات کو اس طرح کہا جاتا ہے کہ ربوا الفضل کی حرمت کی علت کے جو دو اوصاف ہیں ان میں سے کوئی ایک وصف بیع یا شمن میں نہ پایا جاتا ہو، بات ایک ہی ہے کیونکہ ربوا الفضل کی علت کے دو اوصاف میں سے ایک کی موجودگی نسبتاً یعنی ادھار کو ناجائز کر دیتی ہے۔

(۲) اس المال اور مسلم فیہ دونوں کی جنس 'نوع' و صفت اور قدر بیان کر دی گئی ہو ساتھ ہی وہ مدت بھی مقرر کی جا چکی ہو جس کے بعد مسلم فیہ لینا طے ہوئی ہے اور مدت مقررہ کے اختتام پر وہ چیز بازار میں موجود ہو۔ مسلم کا معاملہ انہیں اجناس میں ہو سکتا ہے جو کیل، موزون، نذر و ع یا عددی المتقارب ہیں کیونکہ یہی اجناس ایسی ہیں جن کی جمہولیت، کیل، وزن، ذراع یا عدد کے بیان سے دور کی جاسکتی ہے۔

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

دھوان یصلی ذہبا و فضة فی سلعة

مؤلف کا ترجمہ: "بیع سلم کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی

معلومة الی امید معلوم بزیدة فی السعر

کو ایک معین مدت کے لیے سونا یا چاندی کسی ایسے متعین

سودے کے لیے جس کا نرخ قرض دینے وقت کے

الموجود عند السلف

نرخ سے زیادہ ہوگا

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

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

۱۷ عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۰۲

۱۸ کرشل انٹرسٹ ص ۸،

۱۹ الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۰۲

۲۰ الشافعیة - السلم بیع شیء موصوف فی ذمۃ بلفظ سلم کان یقول: اسلمت (بقیہ صفحہ ۱۳۶ پر)

محولہ بالا عبارت میں بڑی زیادتی فی السعر الموجود عند السلط کے شرے کو نہ فقہاً، کرام کی سند حاصل ہے اور نہ وہ بیع سلم کا لازمی عنصر ہے۔ یہ الفاظ خود عبد الرحمن ابن زبیر کے ہیں۔ ان الفاظ کا اضافہ سلم کے شرعی عقد کی نوعیت بتلانے یا اس کی شرائط کی وضاحت کے لیے نہیں بلکہ عام طور پر اس کا نتیجہ ہوتا ہے اور جس صورت میں سلم کو فائدہ ہوتا ہے اس کو واضح کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ چنانچہ ابن زبیر نے سلم کے ارکان: شرائط پر مذاہب اربعہ کے نقطہ نظر سے جو بحث دی ہے اس میں کہیں بھی یہ ذکر نہیں آتا کہ اس کا نرخ سلط کے وقت کے نرخ سے زیادہ ہو۔ علاوہ ازیں فاضل مولف کا منشا ان الفاظ سے بھی پورا نہیں ہوتا کیونکہ بیع سلم میں سلم کے منافع کی مقدار کا فیصلہ موجودہ نرخ کو سامنے رکھ کر نہیں کیا جاسکتا۔ منافع کی مقدار اس نرخ سے متعین ہوگی جو ایک مدت کے بعد اس وقت پایا جائے گا جب خریدی ہوئی چیز خریدنے والے کے حوالے کی جائے گی اور یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی کہ اس مقررہ وقت پر جب سلم کو وہ چیز ملے گی جس کی قیمت وہ آج ادا کر رہا ہے اس وقت بازار کا نرخ کیا ہوگا۔ اس حقیقت کے پیش نظر مقالہ نگار کا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے کہ بیع سلم اور کرشل انٹرسٹ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں میں قرض دینے والا اپنے نفع کی مقدار مقرر کر دیتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۵) ایک عشرین جیہا مصریۃ فی عشرین ار با من القم الموصوف
بکذا علی ان قبضها بعد شہر مثلاً۔

الحنفیۃ: - السلم هو شراء اجل لاجل وسمی صاحب السلعة الموحلة مسلم الیہ وسمی السلعة مسلم فیہ وسمی الثمن راس المال السلم فاذا اسرہا شخص ان یشتري قبضها موجلا الی اجل مسمی بنقد يدفع فوراً کان ذلك سلفاً وسمی المشتري مسلم۔

المالکیۃ: - السلم عقد معاوضۃ یوجب شغل ذمۃ بغير حین ولا منفعة غیر متماثل لغو

الحنبلیۃ: - السلم عقد علی شیء یصح بیعہ موصوف فی الذمۃ الی اجل۔

(الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۰۲)

۱۳۶ کرشل انٹرسٹ ص ۷۹

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

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

۱۷ کمرشل انٹرسٹ ص ۸،

۱۸ "دونوں میں قرض دینے والا" حوالہ بالا ص ۹،

۱۹ حوالہ بالا ص ۸،

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

لے کر شل انرسٹ ص ۱۰۰

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

دوسری مثال

”ایک شخص (ج) کسی (د) کو بیس ہزار روپے دیتا ہے کہ تم اس سے ٹیکسی خرید کر چلاؤ اور مجھے دس روپے دے دیا کرو۔“

پہلی مثال

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

دونوں مثالوں کے فقہی فرق

(۱) یہ معاملہ اجارہ کا ہے جس میں ا کی حیثیت مُواجر کی، ب کی مستاجر کی اور ٹیکسی کی مستاجر کی ہے۔
(۱) یہ معاملہ قرض کا ہے جو قرضخواہ د قرضدار اور دس ہزار روپے قرض دی ہوئی رقم ہے۔

۱۰ دونوں مثالوں میں تو سب کے اندر کے حروف ہمارے ہیں جو وضاحت کے لیے بڑھا دیے گئے ہیں۔
۱۱ فاضل مولف نے دوسری مثال کو کچھ مبہم رکھا ہے اسے ایک تو قرض کی صورت قرار دیا جا سکتا ہے جیسا کہ کیا گیا اور جو کہ ظاہر ہے دوسری طرف اسے نکالتا بشرطاً اور اجارہ سے مرکب قرار دیا جا سکتا ہے اس دوسری صورت میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ج نے د سے یہ کہا کہ یہ میرے روپے ہیں تم ان سے میرے لیے ٹیکسی خرید لاؤ اور خریدا جانے پر وہ ٹیکسی ج کی ہی ملکیت ہوگی اور اس کے بعد وہ ٹیکسی تمہارے پاس کرائے پر رہے گی۔ کرائے کی رقم دس روپے روز ہوگی اس صورت میں اس مثال کا دوسرا جز پہلی مثال کے مانند ہو جائے گا (اس میں یہاں اس صورت کے جواز و ناجواز سے بحث نہیں کیونکہ) اس دوسری شکل میں یہ مثال کسی طرح (تقریباً) درست ہے۔

(۲) ٹیکسی (۱) کی ملکیت ہے، بصر
اس کی منفعت کا مالک ہے۔

(۲) قرض کی رقم بالکل ۵ کی ملکیت
ہو چکی۔ ۵ اس رقم اور اس کی منفعت دونوں
کا بلا شرکت غیرے مالک ہے اس رقم پر سے
جج کے تمام حقوق تصرف ختم ہو چکے۔

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

(۳) کیونکہ قرض کی رقم ۵ کی ملکیت ہے
لہذا وہ ہر مالکانہ تصرف کا مجاز ہے چنانچہ یہ
شرط لغو قرار دی جائے گی کہ تم اس سے ٹیکسی
خرید کر چلاؤ۔ ۵ اس شرط کا مطلقاً پابند نہیں،
وہ اس رقم کا جو چاہے کر سکتا ہے، وہ چاہے
ٹیکسی خریدے نہ چاہے تو نہ خریدے
اور اس رقم کو کسی اور تصرف میں لائے ۵ اگر
اپنی رقم کو لاپرواہی کی وجہ سے یا جان بوجھ کر
بھی ضائع کر دے گا تو بھی جج کو ۵ سے اس کے
س تصرف کی بنا پر کسی قسم کا کوئی تاوان
وصول کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔

(۴) ۵ روپے کی رقم ان میں ہزار کا
سود ہے جو جرنے ۵ کو دیے ہیں۔ جج کا کوئی
شرعی قانونی حق ان ۵ روپوں پر نہیں خواہ
۵ نے ٹیکسی خریدی ہو یا نہ خریدی ہو، چلائی ہو
یا نہ چلائی ہو۔

(۴) ب ۵ روپے روزانہ کا ذمہ دار
ہے یہ رقم ٹیکسی کا کرایہ ہے اور ۱ کا جائز حق
ہے اگر ٹیکسی ب کی سپردگی میں دی جا چکی
ہے تو عدم استعمال کی صورت میں بھی وہ کرائے
کا ذمہ دار ہے۔

(تعمیر حاشیہ صفحہ ۱۳۹، سولہ کے مفید مطلب نہ رہے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مقصد کمرشل انٹرسٹ اور اجارہ میں مماثلت
ثابت کرنا ہے اور نہ سہری صورت میں جب قرض کا مالک ہی نہ رہے گا تو کمرشل انٹرسٹ کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

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

آگے چل فاضل مولف نے آیت "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" (۲۹: ۴) کی تشریح کرتے ہوئے بعض عریضاً غلط باتیں لکھ دی ہیں۔ ان کا یہ خیال صحیح نہیں کہ "اکل بالباطل کی ممانعت تجارت ہی کے تمام طریقوں سے متعلق ہے مطلب یہ کہ تجارت کے جن جن طریقوں میں اکل بالباطل ہے وہ سب حرام ہیں" اکل بالباطل کی ممانعت کو تجارت کے لیے مخصوص کر دینے کی کوئی دلیل نہیں دی جاسکتی۔ آیت کا سیاق و سباق صاف بتا رہا ہے کہ قرآن مجید اکل بالباطل کی تمام صورتوں سے روک رہا ہے۔ خواہ وہ تجارت میں پائی جائیں یا زندگی کے کسی اور شعبہ میں۔

۱۔ لکھ کرشل انٹرسٹ ص ۸۰

۲۔ لکھ کرشل انٹرسٹ ص ۸۳

۳۔ ابو بکر جصاص نے اس آیت کی جو تشریح کی ہے ملاحظہ ہو:

"قال ابو بکر قد انتظم هذا العموم

النهي عن اكل مال الغير بالباطل واكل

مال نفسه بالباطل وذلك لان قوله تعالى

"اموالكم" يقع على مال الغير و مال نفسه

... فذلك قوله تعالى "لا تأكلوا اموالكم

بينكم بالباطل" فهي لكل احد عن اكل مال

یہ عموم دوسرے کے مال اور اپنے مال دونوں کو باطل ہو

کھانے کی ممانعت کو شامل ہے وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا

قول "اموالکم" اپنے اور غیر دونوں کے مال کے لیے آتا ہے

... چنانچہ اس طرح "لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل"

میں ہر شخص کے لیے اپنے اور دوسرے دونوں کے

مال کو باطل طریقے سے کھانے کی ممانعت پائی

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

جاتی ہے۔ اپنا مال باطل طریقے پر کھانے کا مطلب ہے اسے اللہ کی نافرمانیوں میں خرچ کرنا اور دوسرے کے مال کو باطل طور پر کھانے کی صورت میں بعض لوگوں نے بتائی ہیں ایک جو سدی نے بتائی کہ اسے ربوا، تماریا، بے ایمانی اور ظلم کے ذریعے کھائے اور دوسرے جو ابن عباس اور حسن کا قول ہے کہ اسے بغیر عوض کے کھائے... اکل مال غیر کی مانعت کا جو مقتضی اس آیت کلمہ ہے اس کی تفسیر ولا تاكلوا مما اکملکم بینکم بالباطل وقد لواء بہا الی الحکام" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا یجمل مال امرئ مسلم الا بطیبة من نفسه" کسی مسلمان کا مال بغیر اس کی مرضی کے درست و حلال نہیں ہے اور بوجہ اس کے کہ اکل مال غیر کی مانعت ایک صفت کے ساتھ ہے اور وہ یہ کہ اکل باطل ہو۔ اس اکل بالباطل میں عقود فاسدہ کے ساتھ عوض اور بدل شامل ہیں مثلاً بیوع فاسدہ کی قیمتیں یا مثلاً کسی نے کوئی کھانے کی چیز خریدی اور خریدنے کے بعد اسے معلوم ہوا کہ وہ اتنی خراب ہو چکی ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں رہا مثلاً انڈے یا جوڑہ تو ایسی چیز کی قیمت کا کھانا اکل بالباطل ہے اور اسی طرح ہر اس چیز کی قیمت جس کی کوئی قدر (VALUE) نہیں اور جو قابل انتفاع نہیں مثلاً بندر، سورا، بھڑی

نفسہ و مال غیرہ بالباطل و اکل مال نفسہ الفاقہ فی معاصی اللہ و اکل مال الغیر بالباطل قد قیل و جہان احدہما ما قال السدی و ہوان یا کل بالربوا و القمار و النجس و الظلم و قال ابن عباس و الحسن ان یا کلہ بغیر عوض... و نظیر ما اقتضتہ الامیۃ من النہی عن اکل مال الغیر قولہ تعالیٰ "ولا تاكلوا مما اکملکم بینکم بالباطل وقد لواء بہا الی الحکام" و قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "لا یجمل مال امرئ مسلم الا بطیبة من نفسه" و علی ان النہی عن اکل مال الغیر معقود بصفتہ و ہوان یا کلہ بالباطل وقد تضمن ذلك کل ابدال العقود الفاسدۃ کاشمان البیاعات الفاسدۃ و لمن اشتری شیئاً من الماکول، فوجده فاسداً لا ینتفع بہ نحو البیض و الجوز فیکون اکل ثمنہ اکل مال بالباطل و کذا لک ثمن کل مال لا قیمتہ له ولا ینتفع بہ کالقرود و الخنزیر و الذباب و الزنابیر و سائر مال لا منفعة فیہ و الانتفاع باثمان جمیع ذلک اکل مال بالباطل و کذا لک اجرۃ الناصحۃ و المقانیۃ

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

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

"عن تراض" تجارت کی صفت ہے
یعنی وہ تجارت جو تراضی طریق سے
ہوتی ہو۔

معاملات کی بیابان اور معائنات کی اساس جن پر ان کی بنا کی جاتی ہے جو میں نے اس آیت یعنی ولا تا کلو اموالکم بینکم بالباطل و قد لواءجھا الی الحکام لتاکلوا فریقاً

و کذلک ثمن المیتة والخمر والخنزیر
وهذا يدل ان من باع فاسدا
واخذ ثمنه انه منهي عن اكل ثمنه
وعليه ردّه الی مشتریہ و کذلک
قال اصحابنا، انه اذا تصرف
فیه فربح فیہ وقد کان
عند علیہ بعینة و قبضه ان
علیه ان یتصدق به لانه ربح حصل
له من وجه محظور وقوله تعالیٰ "لا تا کلو ا
اموالکم بینکم بالباطل" منتظم لهذه المعانی
کلها و نظائرھا من العقود المحرمة
(الجصاص: احکام القرآن ۲/۲۰۹)

اس سلسلے میں مفسرین اور فقہاء کی تشریحات ملاحظہ
ہوں: عن تراض، صفة لتجارة ای تجارة
صادرة عن تراض الکشاف ۳۰۰

۵۷ (۱) هذه الآية [لا تا کلو اموالکم بینکم
بالباطل و قد لواءجھا الی الحکام لتاکلوا فریقاً
من اموال الناس بالاشهر وانتم تعلمون بقرة]

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

من اموال الناس بالائتھر وانتم تعلمون بقرن،

من قواعد المعاملات، و اساس المعادونات
یذنی علیہا، وھی اربعة: هذه الایة

۲۔ باری تعالیٰ کا قول ”واحل الله البيع و حرم

علا قوله تعالیٰ:۔ و احل الله البيع و

الربوا۔ ۳۔ غرر کے بارے میں وارد شدہ احادیث۔ ۴۔

حرم الربوا و احادیث الغرر و اعتبار المقاصد

مقاصد و مصالح کو معتبر قرار دیا جانا۔

والمصالح

’ولما تاكلوا ما لم يطلب به مت لو لین دین مت کر دہ الباطل کا مطلب

”ولا تاكلوا اموالکم“ المعنی لا یا کل

ہے جو نہ شرعاً حلال ہو اور نہ اس وجہ مقصود بن سکے کہ شریعت نے اسے ناجائز

بعضکم مال بعض ولا تاكلوا معناه ولا تاخذوا

قرار دیا ہو، اس سے روکا ہو اور اس کا لین دین حرام قرار دیا ہو مثلاً

ولا تتعاطوا بالباطل یعنی بما لا یجلی شرعاً ولا

ربوا، غرر وغیرہ۔ باطل اسے کہتے ہیں جو بیکار ہو جس کا

یقید مقصود الان الشرع نھی عنه و منع منه

کوئی فائدہ نہ ہو چنانچہ معقولات کی اصطلاح میں اس کا

و حرم تعاطیہ کا لربوا و الغرر و نحوهما و الباطل

مفہوم معدوم ہوتا ہے اور شرعی اصطلاح میں

مالا فائدة فیہ یعنی المعقول هو عبارة عن

وہ چیز جو مقصود بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو۔

المعدوم و فی الشرع عبارة عما لا یقید مقصوداً

ابن العربی: احکام القرآن ۱/۹۶

”الا ان تكون تجارة“: تجارت کے لغوی معنی باہم

(۲) ”الا ان تكون تجارة“: التجارة

عوض یا بدلے پر معاملہ کرنا ہیں۔ اسی میں وہ اجر بھی

فی اللغة عبارة عن المعاوضة و فیہ الاجر

شامل ہے جو باری تعالیٰ ان اعمال صالحہ کے بدلے

الذی یعطیہ البادی عوضاً عن الاعمال

عطا فرماتا ہے جو اس کے اجر کے مانند ہیں۔ لہذا

الصالحة التي هي بعض من مثله فكل

باہمی عوض کا ہر معاملہ تجارت ہے خواہ بدل یا عوض کی صورت

معاوضة تجارة علی ای وجه كان

کچھ ہو مگر اتنی بات ضرور ہے کہ بالباطل کی قید سے اس میں

العوض، الا ان قوله ”بالباطل“ اخرج منها

سے ہر وہ عوض خارج ہو گیا جو شرعاً جائز نہیں۔ مثلاً ربوا،

كل عوضاً لا یجوز شرعاً من ربوا و جهالة

بہالت، یا عوض فاسد مثلاً شراب اور سور کی وجہ سے۔

او لقد یرعوض فاسد كالحمير و الخنزیر۔

ابن العربی: احکام القرآن ۱/۲۰۸

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

(۳) وَلَا تَاْكُلُوْا... وَتَدْلُوْا بِهَا اِلَى الْحٰكَمِ: والمراد من الاكل ما يعمد الاخذ والاستيلاء وعبريه لانه اهم الحوائج وبه يحصل اتلاف المال غالباً والمعنى لا ياكل بعضكم مال بعض... والباء للبيته والمراد من الباطل الحرام كالسرقة والغصب وكل ما لم ياذن باخذه الشرع
الآلوسی: روح المعانی ۶/۲

(۴) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاْكُلُوا... تَرَاضٍ مِنْكُمْ" والمراد من الاكل سائر التصرفات والمراد لا ياكل بعضكم اموال بعض المراد بالباطل ما يخالف الشرع كالربوا والقمار والنجس والظلم قاله السدي -

الا ان تكون... تراض منكم استثناء منقطع ونقل ابواب التاء القول بالاقتضال وضعفه وحاصل المعنى لا تقصدوا اكل الاموال بالباطل لكن اقصدوا كونه اى وقوع تجارة عين تراض اولاً تاكلاً لانه كذا لك فانه منهي عنه لكن وجود تجارة عن تراض غير منهي عنه
الآلوسی: روح المعانی ۱۱/۵

"وَلَا تَاْكُلُوا... وَتَدْلُوْا بِهَا اِلَى الْحٰكَمِ": اكل سے مراد صرف کھانا نہیں بلکہ یہ اخذ و استیلاء سب کو عام ہے اسے اکل سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب سے ضروری حاجت ہے اور اکثر و بیشتر مال اسی کے ذریعے صرف ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی کسی کا مال نہ کھائے... بالباطل میں بارسبیت کے لیے ہے اور باطل سے مراد حرام ہے مثلاً سرقت اور غصب اور ہر وہ چیز جس کے لینے کی اجازت شریعت نے نہیں دی۔ "یا ایہا الذین آمنوا لا تاکلوا... تراض منکم" اکل سے مراد تمام تصرفات ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی کسی کا مال نہ کھائے۔ باطل سے مراد خلاف شریعت ہے مثلاً ربوا، قمار، حق مار لینا اور ظلم۔ یہ سب ہی کا قول ہے۔

"الا ان تكون... تراض منكم": استثناء منقطع ہے۔ اس نے استثناء متصل کا قول نقل کر کے اس کو تراض منکم کہہ کر ماحس مطلب یہ ہے کہ باطل طریقے سے ہمارا مال لینے کا قصد نہ کرے بلکہ تراضی طریقے سے ہونے والے مال کا حصول وغیرہ کا قصد نہ کرے اور باطل طریقے سے مال نہ لینے کا قصد منع ہے لیکن تراضی طریقے سے جو تجارت ہو وہ غیر ممنوع ہے۔

کا حصول ایسی تجارت کے ذریعے جو باہمی رضامندی سے ہوئی ہو، جائز قرار دیا جا رہا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تجارت کی حالت کے لیے تراضی طرفین ضروری ہے اور عدم تراضی کی صورت میں وہ تجارت حلال کر دے تجارت کی حد سے نکل جائے گی۔ اس کے برخلاف اکل بالباطل کی حقیقت شریعت کی مخالفت ہے۔ چنانچہ اگر حصول مال کے کسی ایسے طریقے پر فریقین باہم رضامند ہو جائیں جو شریعت کی نظر میں حصول مال کا جائز طریقہ نہیں تو ان کی یہ باہمی رضامندی اس طریقے کو اکل بالباطل سے خارج نہیں کر سکتی۔ فاضل مولف کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ "اگر کوئی تجارت جو جس میں دونوں فریق کی رضامندی اور خوش دلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا" "تجارة عن ترانس" کے جواز کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ اکل بالباطل نہ ہو اور اس کی یہ حیثیت دوسرے شرعی دلائل سے متعین ہوگی۔

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

بالباطل: اس طریقے سے جسے اللہ نے حلال نہیں

(۵) 'بالباطل' بالوجه الذی لم یجہ اللہ

کیا اور جو غیر مشروع ہے۔

ولم یشرعہ (بقرة) الاکشاف ۱/۱۶۱

بالباطل یعنی اس طریقے

"بالباطل" بہا لہ تبجہ الشریعة من

سے جسے اللہ نے حلال نہیں کیا مثلاً سرقہ، خیانت،

نحو السرقة والخيانة والغصب والتمار وعقود

غصب، قمار اور سودی لین دین۔

الربوا۔ (الفتاویٰ) الاکشاف ۱/۳۶۱

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

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

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

۲۔ "ذکر بانہم قابلاً لئلا یصح مثل الربوا داخل اللہ البیع و حرم الربوا" سورہ بقرہ۔

یہ تراشیٰ طرہین سے ہوا ہے اس لیے **إِلَّا تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ** کے پیش نظر حلال ہے اور
حلت کی دلیل کے ان تینوں مقدمات کا فراہم ہونا معلوم۔

موصوف نے مذکورہ مباحث کے بعد مقالہ کے اخیر حصہ میں چودہ صفحات میں ربوا کی حقیقت
اور حرمیت ربوا کی علت پر گفتگو کی ہے۔ یہ دونوں مباحث سود کے سلسلہ میں بنیادی اہمیت کے حامل
ہیں اور سو کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہنچنے کے لیے ان پر سیر حاصل بحث انتہائی ضروری ہے فروری
مباحث میں اگھنے کے بجائے فاضل مولف کو ان اہم اور بنیادی مسلوں کو طے کرنا چاہیے تھا۔ مگر
بڑا افسوس ہے کہ ان مباحث کو موخر کرنے کے علاوہ یہ جس غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں مولف
کی بحث اتنی ہی سطحی وغیر مدلل اور غیر آشنائی بخش ہے۔

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

نہ کرشل انٹرسٹ ص ۸۸

۱۴۸ یاد رہے کہ یہ صرت قرض کی حد تک درست ہے۔ ربوا افضل کی صورتوں میں خوش دلی سے تفضل ہوتا ہے۔

کرے یا نہ کرے) تو یہ بات عقل سے بلا ہے کیونکہ اگر ایسا ہی ہے تو قرض کے معاملہ میں زیادتی کی شرط کا فائدہ کیا ہے اس جگہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شرط کے قبول کرنے کی حد تک تو فریق ثانی کی خوش دلی اور مرضی پائی گئی اور جواز کے لیے اتنا کافی ہے کیونکہ اس وقت پیش کردہ روایات سے استدلال نہیں کیا جاسکے گا اور کوئی دوسری روایت اثبات مدعا کے لیے لانی پڑے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام کے قول یا فعل کسی سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ زیادتی کا بیان کسی شرط کے تحت کیا گیا (صراحۃ، اءفا و دلالت) مشروطاً زیادتی کا جواز غیر مشروطاً زیادتی ثابت کرنے والی روایات سے نہیں دیا جاسکتا۔

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

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

لے کمرشل انٹرسٹ ص ۹۱

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

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

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

الَّذِينَ يَأْكُونَ الرِّبَا أَلَّا يَقْمُونَ
إِلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ
مِنَ الْمَسْرِ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ وَالْوَالِدَاتُ
الْبَائِعَاتُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِظَةٌ
مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ
أَمْرًا إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
يَحْتَقِ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَاقَاتِ
وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ
أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُجْرُونَ ۚ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
 آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ذُرُؤًا مِمَّا بَقِيَ مِنَ
 الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ فَإِن
 لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِمَحْرَبٍ مِنَ اللَّهِ
 وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُءُوسُ
 أَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۚ
 وَإِن كَانَتْ ذُوْعُنَ مَيْسِرَةٍ فَنظِرَةً إِلَى
 مَيْسِرَتِهَا وَإِن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ
 إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۚ وَالْقَوَا يُومِنُوا
 تَرْجِعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى
 كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا
 يُظْلَمُونَ ۚ (سورہ بقرہ)

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

مذکورہ آیات میں قیامت کے دن سود خواروں کی حالت کے بیان کے علاوہ بیع وربوا
 میں بنیادی فرق، صدقات وربوا کا مال کار، اور حرمت ربوا کے حکم کے بعد سود خواری سے
 باز رہنے والے کا حال اور اس کے برخلاف حکم سے سر تابی کرنے والے کی سزا کی وضاحت کے
 بعد مومنوں سے ان کے ایمان و یقین کے تقاضے کے طور پر یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو کچھ
 سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دیں۔ بصورت دیگر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے
 کے لیے تیار ہو جائیں۔ توبہ کر لینے کی صورت میں انہیں صرف اپنے اس المال کی واپسی
 کا حق ہو گا۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ
 کوئی تم پر جس کا مطلب "فَانْتَهَرُوا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرٌ إِلَى اللَّهِ ذُرُؤًا مِمَّا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا
 إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ، اور فَلَئِمَّ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ، کی تصریحات کی روشنی میں یہی ہے کہ قرآن

لے ترجمہ شیخ الہند کا ہے۔

کو اس بابت کا اظہار مقصود ہے کہ (اے قرض خواہو!) تم اس المال پر زیادتی کے طالب بن کر قرضاً ظلم نہ کرو، دوسری طرف وہ (قرضدار) لوگ جو حرمت ربوہ سے قبل تمہارے اس المال پر تمہیں بطور سود جو رقم ادا کر چکے ہیں وہ تمہارے اد پر یہ ظلم نہ کریں کہ اس ادا کردہ رقم کو اس المال میں سے کم کر لیں۔ تمہیں اپنے پورے اس المال لیکن صرف اس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ گویا یہ آیت ایک طرف تو صرف اس المال کی واپسی کے علاوہ قرض خواہ کا کوئی حق کسی قسم کی زیادتی پر نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتی بلکہ اسے ظلم قرار دیتی ہے اور اتنا بڑا ظلم کہ حرمت سود کے بعد اس طرح کے مطالبے کی صورت میں اثمد اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سناتی ہے دوسری طرف وہ اس بات کو بھی ظلم قرار دیتی ہے کہ ان رقموں کو جو حرمت ربوہ سے قبل سود کے طور پر ادا کی گئیں، اس المال کی ادائیگی میں محسوب کر دیا جائے۔ اس طرح **لَا تَظْلُمُونَ** کے نکتے سے اس طرز عمل کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو سودی کاروبار کے فریقین کو حرمت ربوہ کے قانون کے نفاذ کے بعد اختیار کرنا ہے نہ کہ بزرگ مولف ربوہ کی حقیقت و علت کا اظہار۔ اس آیت سے اس مخصوص ظلم سے بچنے کا حکم ملتا ہے جو ربوی معاملات کی حرمت کے بعد قرض خواہ اور قرضدار ایک دوسرے کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ سارے معتد مفسرین نے آیت کے اس ٹکڑے کو مطلب یہی بتایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آیت کے سیاق و سباق سے اسی مطلب کی تائید نکلتی ہے۔

جن آیات سے ربوہ کی حقیقت اور علت پر روشنی پڑتی ہے ان سے مولف نے اغراض و تاہ ہے۔ مذکورہ آیات میں **ذُرُّ وَاَمَّا بَقِيَّةُ مِنَ الرَّبْوِ** اور **اِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ اَمْوَالِكُمْ** کے ٹکڑے اس سلسلہ میں بڑے اہم ہیں۔ **ذُرُّ وَاَمَّا بَقِيَّةُ مِنَ الرَّبْوِ** میں 'ما' عام ہے جس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ربوہ کی رقم میں سے جو کچھ (WHAT SOEVER) بقایا رہ گیا (خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو صرفی یا پیداواری) اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد **اِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ اَمْوَالِكُمْ** سے معلوم ہوتا ہے کہ سودی کاروبار سے باز آ جانے کی صورت میں قرض خواہ صرف اپنے اس المال کی واپسی کا حق دار ہے۔ اسے اس المال کے علاوہ اور کسی چیز کی وصول یا بی کا حق حاصل نہیں۔ ان دو آیتوں کو پیش نظر رکھنے سے یہی

نتیجہ نکلتا ہے کہ قرعہ خواہ کہ صرف اس المال کی: ایسی کا حق حاصل ہے۔ وہ اس پر جو بھی مشروط زیادتی لینا چاہے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر رہا سمجھی جائے گی اور ذکر و اصابتی میں الیٰہا لیا کے پیش نظر حرام قرار پائے گی کیونکہ جس چیز کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہی رہا ہے جس کی حقیقت اس المال پر اضافہ ہے۔ لکن مشروطوں اور اس کے عرف اس المال کہ اس پر تنبہ کرنا مقصود ہے کہ رہا کی حقیقت اس المال پر زیادتی سے عام اس سے کہ اس زیادتی کی شرح کیا ہے یا مقصد استقرار، کیا ہے۔ رہا مشروطا کی قید کا سوال وہ اس سے ظاہر ہے کہ یہاں گفتگو ان ہی زیادتیوں کے بارے میں چلی آ رہی ہے جو نہ صرف پہلے سے طے تھیں بلکہ جن میں سے بعض کی کچھ افساد ادا بھی ہو چکی تھیں یا جن کی پوری ادائیگی کی جانی باقی تھی، ان زیادتیوں کی مقدار اور ان کی ادائیگی کی شکل خواہ صراحتاً طے ہوئی ہو یا از روئے رسم و رواج قرار پائی ہو دونوں صورتوں میں مشروط سمجھی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول بفعل اور صحابہ کرام کے عمل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ تمام فقہاء کا اتفاق بھی اسی پر ہے کہ سود اس المال پر مشروط زیادتی کو کہتے ہیں اور امت مسلمہ کا عمل متواتر بھی یہی ہے۔

چوتھا اور اخیر میں مقالہ ”سود کا مسئلہ“ جناب عطاء اللہ پالوی صاحب کا تحریر کردہ ہے اور اکتیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ پالوی صاحب سنت کو شرعی احکام کا ماخذ سمجھنے سے انکار کرتے ہیں چنانچہ ان کے مقالے میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود ہیں جو سنکر من درپیش کی تحریر کیوں کی نمایاں خصوصیت ہیں سنت کے دینی احکام کے ماخذ ہونے پر اتنا کلمہ اچھلے اور اتنے واضح دلائل اس پر قائم ہو چکے ہیں کہ اس جگہ اس کے بارے میں کوئی تفصیلی تحریر پیش کرنے کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی۔ تناظر و عرض کرنا ہے کہ کتاب اللہ کی من مانی تفسیر اور من کلمت اللہ تشریح کرنے پر سب توجہ رکھ کر سنت کی نگہی ہوئی ہے اس لیے کج راہ ذہن قرآن کی خود ساختہ تاویلات کو کہتے ہیں سب سے پہلے اس بندش کو توڑ پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں اور کاشا یہ ہے کہ یہ سب قرآن ہی میں ان کی پیروی اور اسلام کی حفاظت کے نام پر کیا جاتا ہے۔ ایک نعرہ اس قید سے آزاد ہونے کے بعد

ہر باہمت جو تھوڑی سی بھی صلاحیت بولنے یا لکھنے کی رکھتا ہے اپنے خانہ سازہ تخیلات بلکہ توہمات کو بڑی آسانی سے خدائی مرضی اور حکم خداوندی بنا کر پیش کر سکتا ہے۔ پالوی صاحب نے بھی جو کہ خدا کی کتاب کی تشریح و تفسیر پر اس قسم کی غیر ضروری پابندیوں کے قائل نہیں، اپنی بے بنیاد ذہنی ٹاپاک ٹویوں کو اللہ کے حکم کے نام سے لوگوں کے سر منڈھنا چاہا ہے۔ اس سخی نامشکور کے دوران انھوں نے اس بات کے سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کی ہے کہ اگر کتاب اللہ کی وہ تفسیر و تشریح کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی ہے جو قوی فعلی یا تقریری طور پر اس ذات گرامی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دنیا کے سامنے پیش کی جس پر وہ کتاب اتاری گئی تھی اور جو اس کی تبیین و تعلیم پر اللہ کی طرف سے مامور تھی تو خود پالوی صاحب کی مزخرفات کو کون پوچھے گا۔ دوسری انتہائی دلچسپ بات جو پالوی صاحب نے پیش کی ہے یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ ترجمہ دیکھ لیا جائے اور تاکید فرماتے ہیں کہ "ہمیں تمام مسائل حیات میں صرف قرآن کو خود ہی رہنا بنانا چاہیے" مسائل حیات میں قرآن کو رہنا بنانے کا مطلب یہ سمجھنا کہ ترجمہ پڑھ پڑھ کر قرآن سمجھا جائے اور جو کچھ کبھی سمجھ میں آجائے اسے مرضی الہی سمجھ لیا جائے پالوی صاحب ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ یہاں دراصل پالوی صاحب کے ذہن میں دو مختلف باتیں گڈ مڈ ہو گئی ہیں، ایک تو ترجمہ کی اہمیت و ضرورت دوسرے ترجمہ کی حیثیت و حقیقت اور اس کا مقام۔ اس گڈ مڈ کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ترجمہ کا فائدہ مند ہونا اور احکام الہی معلوم کرنے کے لیے محض ترجمہ پر انحصار کر لینا دو بالکل مختلف باتیں ہیں۔ ترجمہ قرآن کی اہمیت اپنی جگہ مسلم اور اس کی افادیت سے انکا دوسرا سر نادانی، مگر اس سے کہیں بڑی نادانی محض ترجمہ پر اکتفا کر لینا ہے۔

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

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

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

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

مطابق اصل ہو محال ہے۔ اور اس بات کو سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ ترجمہ قرآن سے احکام کے استنباط کرنے کا مطلب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ آپ ایک خاص شخص کے فہم قرآن کو احکام شرعیہ کا ماخذ قرار دے رہے ہیں۔ عقل حیران ہے۔ کہ سنت تو احکام شرعیہ کا ماخذ نہ ہو۔ رسول کی فہم تو حجت نہ ہو اس کی قوی عملی اور تقریری تشہیرات تو قابل قبول نہ ہوں مگر زید، عمرو و کبر کا فہم قرآن شرعی احکام کا ماخذ ہو! ایسی بلندی، ایسی بلندی!! لو کاذا یفقهون!!!

پالوی صاحب کی دو باتوں کے بارے میں اور عرض کرنا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "قرآن میں ربوا کی لفظ نہیں ہے جو حرام قرار نہیں دیا گیا اور نہ حرام قرار دیا جاسکتا تھا" ان کے نزدیک قرآن صرف اس بڑے سوتری کو مندرج قرار دیتا ہے، جو ضرورت مندوں، پریشان حالوں اور مستحق امداد لوگوں کو دیے ہوئے قرضوں پر وصول کی جائے، اس کے علاوہ دوسری جگہوں اور دوسرے افراد و جماعت سے ربوا لینا نہیں۔ اس سلسلے میں آپ نے قرآن مجید کے ان چار مقامات کو جہاں ربوا کا ذکر ہوا تختہ مشق بنایا ہے۔ ہم پہلے تین مقامات چھوڑتے ہوئے صرف آخری مقام کے بارے میں عرض کریں گے کیونکہ پالوی صاحب کے نزدیک یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلاً کی حامل ہیں، اور ان ہی آیات پر آپ نے سب سے زیادہ کاوش صرف بھی کی ہے۔ یہ آیات سورہ بقرہ کی وہی آیات ہیں جو حضرت شاہ صاحب کے مضمون پر گفتگو کرتے ہوئے "لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" کے سلسلے میں درج کی گئیں۔ پالوی صاحب کا کہنا ہے کہ ان آیات میں ایک جملہ ایسا ہے جس سے فی نفسہ ربوا کو حرام سمجھا اور بتلایا جاتا ہے، یہ جملہ "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ہے اسے اس کے حکم سمجھا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر بفرض معانی یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ اللہ ہی کا حکم ہے تو بھی اس سے فی نفسہ ربوا حرام قرار

لہ قرآن مجید کے ترجمے میں کیا دشواریاں ہیں اور اس کا حرف بحرف مطابق اصل ہونا کیوں محال ہے اس پر بحث کے لیے دیکھیے بفضل الرحمن، کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ، ماہ نامہ برہان دہلی، جولائی ۱۹۶۲ء ص ۴۰ تا ۸۴۔ اگست ۱۹۶۲ء ص ۸۶ تا ۹۳۔

لہ کمرشل انٹرسٹ ص ۱۲۵۔ لہ حوالہ بالا ص ۱۱۳۔

نہیں پاتا اَحْلَ اللّٰهُ لُبِّيْمٌ وَحَرَمَ الرِّبْوَا، کے حکم خداوندی نہ ہونے بلکہ کفار کے قول ہی کا ایک حصہ ہونے کے دلائل حسب ذیل دیے گئے ہیں :-

پہلی دلیل موصوفت کے نزدیک آیت مذکورہ کا محل وقوع ہے۔ آپ کا فرمانا ہے کہ ”اگر واقعی یہ حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا تو وہیں نہ ہوتا، جہاں بلا واسطہ مسلمانوں کو خطاب کر کے دو گنا تکثیر ہوا لینے سے منع کیا گیا ہے کہ بات واضح اور صاف رہتی؟ یہ ایسی جگہ کیوں آیا جہاں دوسروں کا قول نقل ہو رہا ہے اور جس میں شک و شبہ یا اشتباہ کی کوئی گنجائش ہے، پالوی صاحب کی یہ بات بڑی عجیب ہے۔ ان آیات پر گفتگو سے پہلے خود بطور تمہید کے آپ ارشاد فرما چکے ہیں کہ ”میری دانست میں یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات کی حامل ہیں۔ سورہ بقرہ کی آیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ربوا کے قانون میں کون سا جذبہ کام کر رہا ہے یعنی لیجلیشن کا اسٹیشن کیا ہے؟ اگر بات یہی ہے تو ظاہر ہے کہ پالوی صاحب ہی کے خیال کے مطابق ربوا کے بارے میں اللہ کا حکم بیان کرنے کے لیے اس سے زیادہ موزوں مقام اور کون سا ہو سکتا تھا۔ کیا پالوی صاحب کا خیال ہے کہ یہ زیادہ مناسب ہوتا کہ ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات اور ربوا کے قانون کا محرک تو ایک جگہ بتایا جائے اور ربوا کے سلسلے میں خدا کی مرضی اور اس کا حکم کسی دوسری جگہ بیان کیے جائیں اگر تمام تفصیلات یہاں پر ہیں تو خدا کا حکم یہاں نہ دیے جانے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے۔ اس حکم کو ایسی جگہ لانے کی، جہاں ربوا کے بارے میں دوسٹریں کا قول نقل ہو رہا ہے، خاص ضرورت ہے کہ اس قول کی تردید کر دی جائے، ربوا کی قباحت کو واضح کر دیا جائے اور ربوا کے سلسلے میں حکم خداوندی دو ٹوک طریقے سے بتا دیا جائے۔ شبہ و شبہ کی گنجائش تو ہر جگہ نکالی جاسکتی ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں اشتباہ کی کوئی گنجائش نہیں چنانچہ زمانہ نزول قرآن سے لے کر آج تک اس آیت سے حرمت ربوا اور حلت بیع پر استدلال کیا جاتا رہا ہے۔ یہ پالوی صاحب کا یہ فرمانا کہ اسے وہاں ہونا چاہیے تھا جہاں دو گنے گنے سود کی ممانعت کی گئی ہے تو یہ بات سرف و ششخص کہہ سکتا ہے جسے

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

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

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

پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ منکرین حرمت سود کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا گیا ”اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبْوَا“ (یعنی حقیقت یہ ہے کہ بیع یا تجارت سود کے مانند ہے) حالانکہ بات اس طرح بھی کہی جاسکتی تھی کہ ”اِنَّمَا الرِّبْوَا مِثْلُ الْبَيْعِ“ (یعنی بیشک سود تجارت کے مانند ہے) یہ نزاع تو سود کی حلت و حرمت کے بارے میں تھا، تجارت کی حلت تو ذریعین کے نزدیک مسلم تھی، ظاہر ہے کہ ایک امر مسلم سے مماثلت بتا کر وہ اپنا دعویٰ زیادہ آسانی سے اور زیادہ اچھے طریقے سے ثابت کر سکتے تھے بہ نسبت اس بات کے کہ ایک نزعی چیز سے مماثل ثابت کیا جا رہا ہے لیکن منکرین حرمت سود کا موقف تجارت کو سود سے تشبیہ دے کر واضح کیا جا رہا ہے۔ یہ بے درجہ نہیں۔ بات اصل میں یہ ہے کہ مالوفہ کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ ثرار دے دیا جائے مثلاً کسی کے حسن جمال کی تعریف کا ایک ڈھنگ تو یہ ہے کہ یہ کہہ

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

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

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

"یسری چیز جو توجہ کے لائق ہے یہ کہ جملہ صرف اتنا نہیں ہے کہ "البيع مثل الربوا" بلکہ پورا جملہ "اتما البیع مثل الربوا" ہے۔ مذکورہ بالا دونوں باتوں کے لیے تو "البيع مثل الربوا" یا زیادہ سے زیادہ "ان البیع مثل الربوا" کافی تھا۔ مگر قرآن "اتما البیع مثل الربوا" کہہ کر اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ منکرین حرمت ان دونوں باتوں کے علاوہ کوئی اور بات بھی کہتے تھے جیسا کہ عبد القاہر حر جانی نے 'دلائل الاعجاز' میں واضح کیا ہے 'اتما' کا استعمال جس کے لیے ہوتا ہے جسر کے لیے دوسرے الفاظ بھی آتے ہیں، مثلاً انِ اِلَّا کے ساتھ (ان انت الازیر) یا ما اِلَّا کے ساتھ (وما من الا الله) لیکن حر و ث اثبات و نفی کے ساتھ جسر کرنے اور اتما کے ساتھ جسر کرنے میں بڑا فرق ہے۔ اتما کا استعمال اس بات کے لیے ہوتا ہے جس کے بارے میں مخاطب کو علم اور تاثر نہ ہو اور اس کی صحت کا منکر ہو خواہ تثبیتاً خواہ حکماً۔ نفی و اثبات کے حر و ث (ما هو الا کذا، ان هو الا کذا)

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

بات اب بھی ختم نہیں ہوئی اتنا کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ایک چیز کے بارے میں ایک
 ایجاب اور دوسرے سے اس کی نفی جس کا مفاد زیر بحث آیت میں ہو گا کہ منکرین حرمت سود
 کا دعویٰ صرف اتنا نہیں تھا کہ سود اصل ہے، تجارت اور سود میں سرمو فرق نہیں اور یہ ایسے
 مسلمات ہیں جن پر ہر معقول شخص کو بے چون و چرا یقین رکھنا چاہیے بلکہ انھیں اس میں اس
 درجہ غلو تھا کہ وہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ حقیقت اس سے سرمو زیادہ نہیں کہ تجارت ہو بہو سود کے
 مانند ہے نہ کم نہ بیش یعنی سود اور تجارت میں علی الاطلاق مشابہت کا اثبات اور مشابہت کے علاوہ ہر بات کی نفی۔
 مذکورہ باتوں کو ذہن میں رکھ کر سوچیے تو معلوم ہو گا کہ "انما البیع مثل الربوا" کہہ کر قرآن یہ بتاتا
 ہے کہ یہ سود خوار معیشت کی اصل بنیاد سود کو سمجھتے تھے۔ تجارت ان کے نزدیک اسی لیے قابل
 تسلیم تھی کہ وہ بھی سود کے مانند ہے۔ سود ان کی زندگی اور نظم معیشت میں اس طرح پیوست ہو چکا
 تھا کہ وہ دوسری چیزوں کے لیے اسے معیار کے طور پر استعمال کرنے لگے تھے۔ وہ سودی لین دین
 کے اس حد تک عادی ہو چکے تھے کہ سود کا نظم معیشت کی بنیاد ہونا ان کے نزدیک ایک
 ناقابل تردید مسلمہ بن چکا تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ سود اور تجارت میں ذرہ برابر فرق نہیں دونوں
 اپنی حقیقت کے اعتبار سے قطعاً ایک ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ایسی حقیقت تھی جسے ہر معقول

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

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

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

بیع کے ذریعے ہو یا سود کے ذریعے۔ باری تعالیٰ نے "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" کے ذریعے متنبہ کیا کہ ایسا نہیں ہے ان دونوں میں فرق ہے بیع کی بڑھوتری جائز اور حلال بڑھوتری ہے اور سود کی بڑھوتری ناجائز اور حرام بڑھوتری ہے۔ افسوس ہوتا ہے کہ پالوی صاحب دانستہ یا نادانستہ اسی موقف کو اختیار کر رہے ہیں جو "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" کے قائلین کا تھا۔ ان کی یہ بے بنیاد ایج ہے کہ کفار کے قول کا مطلب یہ ہے کہ "پھر یہ کیا تماشا ہے کہ اللہ نے ان ضرورت مندوں کے بیع کے معاملے کو تو حلال قرار دیا ہے اور معاملہ ربوا کو حرام" معلوم نہیں یہ "ضرورت مند" کہاں سے آئیے۔ قرآن کی تفسیر بھانستی کا تماشا تھوڑا ہی ہے کہ الفاظ، معنی، قواعد، سیاق و سباق وغیرہ سب سے صرف نظر کیے جا دو گری طرح پیارے میں سے جو چاہا برا بد کر لیا۔ "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، کو اگر سود خواروں ہی کا مسلسل قول سمجھ لیا جائے تب بھی بیع ربوا کی تفسیر و تاویل کا وہ کونسا اصول ہے جس سے ان آیات کے درمیان ضرورت مند کا چہرہ نمودار ہو جاتا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرض تو ضرورت مند ہی لیتا ہے، جسے ضرورت نہیں اس کا دماغ خراب نہیں جو قرض لیتا پھرے، تو پالوی صاحب ایک مزید تشریح کا اضافہ فرمادیتے ہیں کہ 'ضرورت مند' سے مراد وہ ضرورت مند ہے جو ذاتی اور صرفی ضرورت کے لیے قرض لے، وہ ضرورت مند نہیں جو تجارتی اور کاروباری ضروریات کے لیے قرض لے۔ عجیب تماشا ہے آیات مذکورہ سے ایک ضرورت مند پیدا کیا جاتا ہے اور وہ بھی چند خاص صفات کا حامل۔ اگر پالوی صاحب کے خیال کے بموجب تفسیر انہیں خیالی قلابازیوں کا نام ہے تو اس میں کیا تکلف ہے کہ صحت صحت یہ کہہ دیا جائے کہ ہاتھ لگانے ان آیات میں یہ حکم فرمایا ہے کہ "سود لینا تمہارے ذمہ فرغ نہیں ہے، اگر تجارت اور سود کو ایک جیسا نہ سمجھا تو دائرہ ایمان سے خارج ہو جاؤ گے اور قیامت میں مجنون ہو کر اٹھو گے صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس بات کی خاص طور پر تاکید کی گئی ہے کہ جس کے ذمہ جتنا سود ہے بلا تاخیر فوراً ادا کر دے اور سود خوار ہرگز اس رقم کو نہ چھوڑے ورنہ دونوں غضب خداوندی کے مستحق ہوں گے"۔ اگر پالوی صاحب کی تفسیر!!! پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا تو اس مطلب پر بھی بدرجہ اولیٰ نہیں کیا جاسکتا۔ آگے چل کر پالوی صاحب فرماتے ہیں کہ "اس کے بعد مسلمانوں کو قانون الہی اور مرضی ایزدی بتائی جاتی ہے کہ کن لوگوں سے بڑھوتری لینا منبوع ہے۔" کہتا ہے (قرآن) کہ جہاں جن لوگوں کو انکی

لے ما بین القوسین اضافہ ہوا ہے۔ پچھلے پیرا گراف سے قرآن کا ذکر ہی چل رہا ہے۔

ضرورت مندی کے سبب امداد (صدقہ) ملتا ہے۔ اگر وہ لوگ مزید اپنی ضروریات کے لیے قرض لیں تو ان سے کوئی بڑھوتری نہ لی جائے، یہیں صرف یہ بات دریافت کرنا ہے کہ یہ بات کون سا قرآن کہتا ہے؟ کیا پالوی صاحب کے پاس کوئی خاص ایڈیشن ہے قرآن کا؟ جو قرآن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا اور جسے دنیا قرآن کہتی اور سمجھتی ہے اس میں نہ تو کوئی ایسی عبارت ہے جس کے یہ الفاظ نہ کوئی ایسا جملہ ہے جس کا یہ مطلب ہو، نہ کوئی ایسی آیت ہے جس سے بطریق لزوم یہ مطلب نکلا ہو اور نہ کوئی ایسی عبارت ہے جس سے بطریق اجتہاد، قیاس و استحسان یہ مطلب استنباط کیا جاسکے۔ کیا پالوی صاحب کے خیال میں یہ بات دیانت داری کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہے کہ "قرآن" کہتا ہے کہہ کر انھوں نے ایسی عبارت دی ہے جسے قرآن سے کوئی واسطہ ہی نہیں اور جو سراسر ان کے دماغ کی اختراع ہے۔ پالوی صاحب نے "کہتا ہے" کے الفاظ لکھ کر اس بات کا بھی پورا موقع فراہم کر دیا ہے کہ نہ جانے والا اس دھوکہ میں مبتلا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ عبارت قرآن مجید کی کسی آیت کا ترجمہ ورنہ کم از کم اس کا تشریحی مفہوم تو ہے ہی۔ کیا محض ترجمہ قرآن پر نحصار کرنے کی پُر زور دکالت کے پس پردہ اس طرح کے بے بنیاد خیالات کو قرآنی احکام کے نام سے رائج کرنے کے محرکات ہی تو نہیں!

پالوی صاحب "وَاحِلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" کے فقرے کی کفارہ ہی کے قول کا ایک حصہ سمجھتے ہیں لیکن یہ یقین کرنے کی معقول وجوہات ہیں کہ یہ کفارہ کا قول نہیں بلکہ جملہ مستانفہ ہے اور باری تعالیٰ کا قول ہے:-

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

یا کوئی قرینہ ثابت کرنا پڑے گا جس سے اصل کے خلاف جملہ میں کوئی لفظ مقدر مانا جائے۔
 دوسری بات یہ ہے کہ ”وَاحِلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ کے بعد اگلا جملہ ”فَمَنْ جَاءَهُ
 مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ“ ہے جس کا عطف پہلے جملہ پر فاء
 کے ذریعے کیا گیا ہے۔ فاء کا فائدہ تعقیب بلا تراخی ہوتا ہے جو اس بات کا براہ قوی قرینہ ہے
 کہ وہ موعظہ رب جس کے آنے پر سود خواری سے باز آ جانے کی صورت میں ’فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ
 أَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ‘ کا وعدہ ہے ’وَاحِلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا‘ ہی ہے جسے اس صورت میں لازمی
 طور سے قول باری تعالیٰ ہی سمجھا جائے گا۔

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

وہ یہ کہ ان دونوں کا مجموعی مفہوم اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جب ہم انما، کو لغو اور بے معنی سمجھ لیں اس کے برخلاف اگر ہم ”وَاحِلٌ اللّٰهُ الْبَيْعِ وَحَرَّمَ الرَّبُّوَا“ کو قولِ باری تعالیٰ مان لیں تو ایک طرف تو مذکورہ تناقض کا سوال نہ اٹھے گا دوسری طرف ”انما“ کو لغو اور بے مصرف نہ سمجھنا پڑے گا۔

چوتھی بات یہ کہ شروع کی آیات میں بتایا جاتا ہے کہ سود خوار قیامت کے دن نحوط الحوا میں ہو کر اٹھیں گے ”ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ تَخَالَوْا تَمَّ الْبَيْعُ مِثْلُ الرَّبُّوَا“ کے ذریعے اس سزا کی وجہ یہ بتائی گئی کہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ بیع تو ہو ہو رہا ہے جو اس کے مانند ہے جس سے صاف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ کے نزدیک بیع رہا ہے ہرگز مانند نہیں۔ اس کے نزدیک ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ جو اس فرق سے انکار کر لے اسے قیامت میں مذکورہ سزا دی جائے گی ورنہ اگر عند اللہ بیع اور رہا باہم مماثل ہیں تو اس بات کے کہنے والوں کو سزا دینا کیا معنی۔ اب فوراً یہ سوال اٹھتا ہے کہ آخر وہ کیا اور کس نوعیت کا فرق ہے جو اللہ کے نزدیک بیع اور رہا میں پایا جاتا ہے۔ اس سوال کا جواب بڑی عمدگی سے مل جاتا ہے اور رہا اور بیع کے فرق کی وضاحت بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے اگر ”وَاحِلٌ اللّٰهُ الْبَيْعِ وَحَرَّمَ الرَّبُّوَا“ کو قولِ باری تعالیٰ مان لیا جاتا ہے۔ ورنہ بصورتِ دیگر یہ سوال تشنہ رہ جاتا ہے اور اس فرق کی کوئی تشریح نہیں ہو پاتی۔

پانچویں یہ کہ مسئلہ کی اہمیت کا تقاضا ہے کہ محض کفار کے قول کی نقل اور ان کے موقف کی وضاحت پر ہی اکتفا نہ کی جائے بلکہ حقیقتِ حال بڑے قطعی اور دو ٹوک طریقے سے بتا دی جائے۔ نئے بنیادی مسئلہ کے بارے میں محض معترضین کے اعتراض کو نقل کر دینا اور حقیقتِ حال کو واضح نہ کرنا شانِ بلاغت سے بعید ہے ”وَاحِلٌ اللّٰهُ الْبَيْعِ وَحَرَّمَ الرَّبُّوَا“ کو قولِ باری ماننے کی صورت میں حقیقتِ حال پوری آب و تاب سے سامنے آ جاتی ہے۔

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

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

اس جملے کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا کم از کم مسلمانوں کے قول کی حکایت ماننا ٹپے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ کفار بطریق تعجب، استہزا یا استفہام انکاری یہ بات کہتے تھے۔ اب ”ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“ اور ”وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ دونوں کو ملا کر دیکھیے تو حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں :-

- ۱۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ بیع اور ربوا میں سرسرو کوئی فرق نہیں۔
 - ۲۔ کفار بیع اور ربوا دونوں کو حلال سمجھتے تھے۔
 - ۳۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ کہتے تھے کہ ربوا حرام اور بیع حلال ہے۔
 - ۴۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ بھی کہتے تھے کہ ربوا کی حرمت اور بیع کی حلت اللہ کی طرف سے ہے۔
 - ۵۔ کفار کو اس کا اقرار تھا کہ مسلمان ان دونوں باتوں کے قائل ہیں۔
 - ۶۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ ایسا حکم حکم خداوندی نہیں ہو سکتا جو یہ کہے کہ ربوا حرام ہے اور بیع حلال۔
- اب ان دونوں آیات کو ایک ہی مسلسل قول ماننے کے بعد جو صورت حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانہ نزول قرآن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے دوران دو فریق ہیں: ایک طرف مسلمان ہیں جو ربوا کو حرام اور بیع کو حلال کہتے ہیں اور ان دونوں کی حرمت و حلت کو باری تعالیٰ سے منسوب کرتے ہیں دوسری طرف کفار ہیں جو ربوا اور بیع کو ایک ہی چیز بتاتے ہیں اور ان دونوں میں باہم حرمت و حلت کا فرق کرنے کو تیار نہیں، ساتھ ہی یہ جانتے اور مانتے ہیں کہ مسلمان ان میں سے ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتاتے ہیں اور اس حلت و حرمت کو اللہ

ہیں لیکن علمائے تفسیر و عربیت کے نزدیک ان کی مانے درخور اعتقاد ہو سکی (روح المعانی، شیخ زادہ حاشیہ بیضاوی، تفسیر کبیر وغیرہ میں یہ قول نقل کیا گیا ہے، صاحب فتح الباری نے بھی تفسیر سورہ بقرہ، باب دھل اللہ بیع و حرم الربا، ۱۵۲/۸ یہ قول نقل کیا ہے) ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ بات پالوی صاحب ہی کے نزدیک نہیں کی پیداوار ہو سکتی تھی کہ اس آیت کو کفار کا کلام ماننے سے حلت ربوا پر استدلال کیا جاسکتا ہے! شاید اس بات میں کچھ نہ کچھ صداقت ہے ضرور کہ لاطمی بعض اوقات ابتکار فکر کا سب سے بڑا سبب بن جاتی ہے!!

کی طرف سے بتاتے ہیں جبکہ کفار اس فرق کی بنا پر اسے حکم الہی سمجھنے سے منکر ہیں اور مباح اور حلال سمجھتے ہیں۔

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

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

ایمان کے نقل و حرکت کے خلاف ہو گا کہ یہ حکم خداوندی تھا یا نہیں۔

پالوی صاحب نے "وَاحْتَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" کو قول باری تعالیٰ ماننے سے انکار تو اس لیے کیا تھا کہ اس سے سود کی حلت پر دلیل قائم کریں۔ مگر مذکورہ بالا بحث سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ سود کی حرمت کا انکار اس بنیاد پر ممکن نہیں، برخلاف اس کے اس طرح سود کی حرمت کچھ اور زیادہ ہو کہ ہو جاتی ہے۔ ہمیں اس سلسلہ میں اتنا اور عرض کرنا ہے کہ اگر مذکورہ تمام چیزوں سے بھی اغماض برتا جائے گا تو "ذُرًّا مَّا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا" اور "فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ" کی آیات کا کیا کیا جائے گا جن سے بڑی وضاحت سے سود کی حرمت اور اس کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس مجموعے میں پالوی صاحب کے مضمون کی شمولیت محض مضمون کے عنوان کی بنا پر ہوئی ہے ورنہ پورے مقالے میں کوئی ایک بات بھی ایسی نہیں جس کی بنا پر اسے کسی سنجیدہ علمی یا تحقیقی بحث کے سلسلہ میں ذرہ برابر بھی قابلِ اعتناء سمجھا جاسکے۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

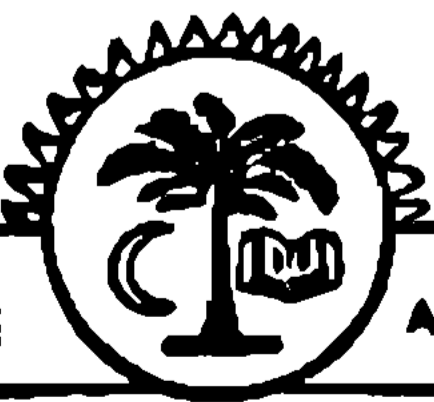
صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۷	ذیرنگیں	ذیرنگیں
۳	۱۲	۳	۵
۷	۶	ماخذ	ماخذ
۷	۱۱	ربا،	ربا،
۷	ح ۳	۳، ۵ / ۵	۲، ۵ / ۵
۷	ح ۳	۵، ۲ / ۲	۵، ۲ / ۱
۸	ح ۱ س ۹	بیع الذهب	بیع الذهب بالذهب
۹	ح ۱	واو	بواو
۱۱	ح ۳	ہذا القرآن	ہذا القرآن
۱۱	ح ۵	البحر	المحجر
۱۲	ح ۵	مٹامبہ	مٹابہ
۱۲	ح ۳ س ۳	شاہرہ	شاہراہ
۱۳	ح ۳ س ۳	باب ذکر	باب ما ذکر
۱۳	ح ۱	ENCYCLOPAEDIA	ENCYCLOPAEDIA
۱۴	ح ۱ س ۱	سود تو بس بالکل سوداگری	سوداگری تو بس بالکل سود
۱۴	ح ۳	خل	خَل
۱۸	۹	دلائل قرآن	دلائل و قرآن
۱۹	ح ۱ س ۲	بن تیم	بنو تیم
۲۲	۳	معالطہ	معالطہ
۲۳	ح ۱	رد المختار	رد المختار
۲۴	۸	چیریں	چیزیں
۲۵	ح ۱ س ۱	ربا، الفازی	ربا، الفازی
۲۵	ح ۱ س ۱	فراہی	فراہی
۲۸	ح ۱ س ۲	الکردی	الکردی
۳۰	ح ۳ س ۲	الکردی	الکردی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۳	۱۲	سرپسہ	سرچشمہ
۳۴	آخری سطر	دین	دین
۳۷	۱۸	فروخت کرنے اور	فروخت کرنے پر اور
۳۸	آخری سطر	کرتے تھے	کرتے تھے
۳۹	۴	بنوقد نزار	بنوقد نزار
۴۰	۴	رکھ	رکھ کر
۴۲	۱۶	وتاجر	وہ تاجر
۴۳	۱۲	PRAEUS	PIRAEUS
۴۴	۲۰	ارون	اردن
۵۱	۱۴	اضافہ ہوا	اضافہ ہوا
۵۴	۲۲	زکورہ	مذکورہ
۶۰	۱۳	بارنطینی	بارنطینی
۶۲	ح لے	ARBS	ARABS
۶۳	ح لے س ۳	دائرة المعارف	دائرة المعارف حیدرآباد دکن
۶۷	۲	لے بنیاد	بے بنیاد
۶۷	۲	تاریخی مواد میں پیش کیا جا چکا ہے	(میں زائد ہے)
۶۹	۸	اغرض	اغراض
۷۰	۲	کیا گیا ہے	لیا گیا ہے
۷۲	۹	ہیں کہ	کہتے ہیں کہ
۷۳	۱۴	کے لکھے گئے	کے زیر اثر لکھے گئے
۷۶	۳	للصناعی	للصناعی
۷۶	۵	آجا میں	آجاتیں
۷۷	۲	حذری	حذری
۷۷	۵	یدبید	یدبید
۷۷	۱۲	کھجور کے بدلے	کھجور کھجور کے بدلے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۸۱	ح س ۸	يقاوم	يقاوم
۸۲	س ۷	برابر برابر	برابر برابر دست بدست
۸۲	۱۶	حدیث کے فقرے	حدیث کے کسی فقرے
۸۳	ح لے س ۲	باب البیوع الربا	باب بیوع الربا
۸۳	ح لے س ۲	ہو	وہو
۸۴	ح س ۱	منا	خادمنا
۸۵	س ۱۴ اردو ترجمہ	دو صاع دے	دو صاع دے کر
۸۶	س ۷ اردو ترجمہ	بدلہ	بدل
۸۶	س ۱۲ اردو ترجمہ	برقی	برنی
۸۷	س ۱۷ عربی عبارت	أیداً	أیداً
۸۸	س ۵	لا تقربن	لا تقربن
۸۸	۷	الساقاة	الساقاة
۸۹	۶ اردو ترجمہ	پنی	اپنی
۹۵	۱	سے	اسے
۹۶	ح آخری سطر	الطواری	الطحاوی
۱۱۳	س ۹	کے اضافہ	کے اضافہ لے
۱۱۳	۹	یا کسی	یا کسی لے
۱۱۴	ح ۱ س ۱	آخرین	آخرین
۱۳۱	ح ۲ س ۵	وبعدہ	وما بعدہ
۱۴۲	ح س ۱۴ اردو ترجمہ	اکل باطل	اکل باطل
۱۴۳	ح س ۳	گانے والی اجرت	گانے والی کی اجرت
۱۵۴	س ۱۷	اس افادیت	اس کی افادیت
۱۵۴	ح س ۲	وہ عربی	وہ جو عربی

PRINTED BY THE MANAGER AT THE



ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY PRESS

ALIGARH

49

48

47

46

