مؤجل ادائیگیوں کی اشاریہ بندی
(قابل اعتراض پہلوؤں کی وضاحت)

شاہ محی الدین ہاشمی (☆)

شاہ محی الدین ہاشمی صاحب کے تین مقالات "مسئلہ افراط زر اور اسلام کا نظریہ استحکام قدر زر" فکر و نظر جنوری ـ مارچ ۱۹۹۵ء کے شمارہ میں اور دوسرا مقالہ "کاغذی زر کی نقدی حیثیت، اسلام کا نظریہ تامین قدر زر اور اشاریہ بندی" کے عنوان سے اپریل ـ جون ۱۹۹۵ء کے شمارہ میں اور تیسرا مقالہ "قدرزر کے مختلف النوع تغیرات فقہی آراء کی روشنی میں" جولائی ـ ستمبر ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں شامل تھا۔

اسی سلسلے کا چوتھا مقالہ بعنوان بالا زیر نظر شمارے میں پیش کیا جا رہا ہے۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے استاذ جناب طاہر منصوری نے گذشتہ تین مقالات پر مبنی ایک اختلافی مقالہ تحریر کیا جو فکرونظر کے شمارہ اکتوبر ـ دسمبر ۱۹۹۵ء میں شائع ہوا۔ زیر نظر مقالہ میں جناب طاہر منصوری صاحب کے مقالہ کے سلسلے میں ایک وضاحتی نوٹ بھی شامل ہے۔

(مدیر)

اشیاء کی قیمتوں میں اضافے اور کرنسی کی قدر میں کمی کا رجحان جس تیزی سے بڑھ رہا ہے اس کی سنگینی سے مسلم معیشت دان اور علماء بخوبی آگاہ ہیں۔ افراط زر کی وجہ سے موجل ادائیگیاں (Deferred Payments) متاثر ہو کر جو معاشی و معاشرتی مسائل پیدا کرتی ہیں ان کے بارے میں وہ خاصے فکر مند ہیں۔ البتہ اس موضوع پر ان کی تحقیقات سے بالعموم یہ تاثر ملتا ہے کہ باوجودیکہ وہ اصولی طور پر افراط زر کی قباحتوں اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی

(☆) اسسٹنٹ پروفیسر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

ناانصافیوں سے پریشان تو ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کے نظام عدل میں ان برائیوں کی کوئی گنجائش نہیں ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے پیش نظر بعض ایسی الجھنیں ہیں جنھیں لاینحل سمجھ کر انہوں نے طے کرلیا ہے کہ اس مسئلے کو چھیڑا ہی نہ جائے۔ الجھنیں حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ربا اسلام میں بہر صورت حرام ہے۔ اگر زر کی قدر وقتی کو تسلیم کرتے ہوئے موجل ادائیگیوں کی اشاریہ بندی (Indexation) کر دی جائے تو افراط زر کی صورت میں موجل مالی معاہدے سود میں ملوث ہو جائیں گے' کیونکہ اس طرح ادائیگیاں اضافے کی شکل میں ہوں گی۔

۲۔ قرض کی ادائیگی میں فقہاء نے یقینی مثلیت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اگر قرضوں کو قیمتوں کے اشاریے سے منسلک کر دیا جائے تو اس صورت میں تخمینی مثلیت کا التزام کرنا ہوگا جس کی وجہ سے معاملے میں جہل و غرر لازم آئے گا۔ اور جہل و غرر سے عقود فاسد ہو جاتے ہیں۔

۳۔ بعض ممالک نے یہ سکیم اپنے ہاں رائج کرنے کا تجربہ کیا ہے مگر سب ہی اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ سکیم ناقابل عمل ہے۔ ایسی صورت میں اس سکیم کو رائج کرنے کی تجویز کیسے دی جا سکتی ہے۔

۴۔ شریعت نے نقصان کی تلافی کے کچھ اصول مقرر کیے ہیں مثلاً یہ کہ تلافی کی ذمہ داری اسی شخص پر عائد ہو گی جو نقصان کا ذمہ دار ہے۔ چنانچہ نقصان کی تلافی اسی وقت ممکن ہے جب نقصان کے اصل ذمہ دار کا تعین ہو جائے چونکہ افراط زر کے کئی عوامل ہیں جن میں بعض فطری ہیں' جن کی ذمہ داری کسی پر عائد نہیں ہوتی۔ پھر اس امر کی تعیین بھی مشکل ہے کہ کون کتنا ذمہ دار ہے۔ اس لئے یہ سکیم کیونکر اختیار کی جا سکتی ہے:

۵۔ شریعت نے ربا کی بیخ کنی کا اس قدر اہتمام کیا ہے کہ ایسے معاملات سے بھی روک دیا ہے جہاں ربا کا محض شک ہی ہو۔ قرضوں کے اشاریے میں ربا کا شک تو کم از کم پایا ہی جاتا ہے۔

ان مسائل پر غور و فکر کے بعد جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

اعتراض اول: (عدم مثلیت)

سب سے بڑا اور بنیادی اعتراض جو اشاریہ کے مخالفین کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ قرض کا اشاریہ کرنے سے مثلیت باقی نہیں رہتی جس کی رعایت شریعت کی رو سے

ضروری ہے۔ قرض کی ادائیگی میں مثلیت کی رعایت کے وجوب پر فقہاء امت کا اجماع ہے۔ اس کے برعکس اشاریہ کی اکثر صورتوں میں قرض کی ادائیگی اصل سرمائے میں اضافے اور زیادتی کی شکل میں ہوتی ہے جو صراحتاً ربا ہے اور ممنوع ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

"الذھب بالذھب وزنا بوزن مثلا بمثل والفضۃ بالفضۃ وزنا بوزن مثلا بمثل فمن زاد و استزاد فھو ربا"[۱]

یعنی سونے چاندی کا مبادلہ برابر وزن اور مثلیت کے ساتھ کیا جائے۔ جو شخص زیادہ دے گا یا زیادتی کا مطالبہ کرے گا تو یہ ربا ہوگا۔

احادیث میں وارد لفظ "مثل" سے محض ظاہر میں یعنی ناپ تول اور تعداد میں مماثلت مراد ہے۔ چنانچہ قدری مثلیت کی بنا پر بنائے گئے اشاریے سے عددی مثلیت باقی نہیں رہتی۔

جواب:

* اسلامی شریعت میں "مثلیت" کا مفہوم اور اشیاء میں "مثلی" (Fungible) اور "قیمی" (Nonfungible) کی تقسیم کا مسئلہ خاصا تحقیق طلب ہے۔ چنانچہ اس موضوع کو بڑی دقت نظر اور تفصیل سے بیان کرنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ قرآن و سنت میں "مثل" کا استعمال کن معنوں میں ہوا ہے۔

قرآن و سنت میں "مثل" کا استعمال

قرآن و سنت میں لفظ "مثل" اور اس کے مشتقات کا بکثرت استعمال ہوا ہے۔ چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم[۲]

(ان کے رسولوں نے کہا، ہم بھی تمہارے جیسے آدمی ہیں)

اس مقام پر، خلقت، ماہیت اور جنس کے اعتبار سے مثلیت مراد لی گئی ہے۔

(۱۱) "فاتوا بسورۃ من مثلہ"[۳]

(پھر تم اس کے ہم پلہ کوئی سورت بنا لاؤ)

اس آیت میں بلحاظ اوصاف "یعنی قرآن کے نظم' وضاحت و بلاغت' اخبار غیب اور صداقت کے لحاظ سے مثلیت مراد لی گئی ہے۔ (۴)

(iii) یا ایھا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید و انتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ماقتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم" (۵)

(اے ایمان والو' بحالت احرام شکار کو قتل نہ کرو۔ پس تم میں سے جو شخص اسے جان بوجھ کر قتل کرے گا اس پر پاداشت واجب ہوگی جو اس جانور کے مساوی ہوگی جسے اس نے قتل کیا ہے۔ اس (برابری) کا فیصلہ تم میں سے دو صاحب عدل افراد کریں گے۔)

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ماعتدی علیکم (۶)

(سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر کی ہے۔)

ان آخری دو آیات میں مثل بمعنی قیمت استعمال ہوا ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں آئے گی۔

احادیث نبوی میں لفظ "مثل" بکثرت استعمال ہوا ہے۔ باب ربا میں اس کے استعمال کی مثال آپ کا فرمان ہے کہ:

لا تبیعوا الذھب بالذھب ...... الا مثلا بمثل (۷)

(یعنی سونے کی بیع میں مثلیت کا لحاظ ضروری ہے)

کچھ روایات میں سواء بسواء کے الفاظ آئے ہیں جو ظاہر کرتے ہیں کہ محض ظاہری مشابہت ہی کافی نہیں ہے' بلکہ ایسی مماثلت ہونی چاہیے جو مساوات اور برابری پر مبنی ہو۔

فقہاء کے ہاں مثلیت کی بحث:

فقہاء نے اشیاء میں قیمی اور مثلی کی تقسیم کر کے دونوں کے جدا جدا احکام ذکر کیے ہیں۔ قیمی اور مثلی اشیاء اور ان سے متعلق مسائل پر تفصیلی بحث فقہی ذخائر میں ابواب حج' قروض' بیوع' غصب' جنایات' ضمانات وغیرہ کے ذیل میں بکثرت ملتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اموال میں "قیمی" اور "مثلی" کی تقسیم کوئی ایسی شے نہیں ہے جسے شارع نے بطور ضابطہ و قانون مقرر کیا ہو ۔ فقہاء امت نے یہ تقسیم دراصل صحت معاملات اور عدل و انصاف کے تقاضوں کی تکمیل کے پیش نظر کی ہے۔ابن تیمیہ "مثل" کے عوض کے بارے میں کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وهو امر لا بدمنه فی العدل الذی به تتم مصلحة الدنیا والآخرة (۸)

(اس تقسیم میں عدل کی رعایت ضروری ہے جو مصالح دنیا و آخرت کے لئے ضروری ہے)

یہی وجہ ہے کہ قیمی اور مثلی کی تقسیم میں چیزوں کی یکسانیت و عدم یکسانیت کو باعتبار شکل، معنی اور قیمت، معیار ٹھہرایا گیا ہے۔ چنانچہ کیلات، موزونات اور ان معدودات کو جو شکلاً و معناً متقارب (یکساں) ہوں، اموال مثلیہ کا نام دیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر اموال کو قیمی یا مقوم کہا گیا ہے۔

آیت قرآنی:

یا ایها الذین امنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم الخ (۹)

کی تفسیر میں جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ظاہریہ) کہتے ہیں کہ مقتول جانور کی پاداشت اسی کا مثل جانور ہوگا۔ حنفیہ کی رائے ہے کہ شکار کرنے والے پر قیمت (۱۰) واجب ہے کیونکہ آیت عام ہے جس کا اطلاق ہر شکار کے قتل پر ہوتا ہے جب کہ کچھ حیوانات ایسے بھی ہیں جن کا کوئی مثل و نظیر نہیں، لہٰذا یہاں مثل سے مراد قیمت ہے۔ چنانچہ ایسی صورت میں آدمی کو اختیار ہے کہ وہ اس قیمت کی قربانی خریدے یا مسکینوں کے لئے کھانا۔ اور اگر یہ استطاعت نہ ہو تو بمقتضی کلام الٰہی وہ روزہ رکھے۔ (۱۱)

مثلیت کے مفہوم کے بیان میں فقہاء کے اقوال و آراء بہت واضح اور بے اشکال ہیں ۔ چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔

مال مثلی اور مال قیمی کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے۔

مال مثلی:

"هو یوجد لہ مثل فی الاسواق بلا تفاوت یعتد بہ او هو ما تماثلت احادہ او اجزاءہ بحیث یمکن ان تقوم بعضها مقام بعض دون فرق یعتد بہ۔" (۱۲)

مال قیمی:

"هو مالیس لہ مثل فی الاسواق، او یوجد لکن مع التفاوت المعتد بہ فی القیمۃ او هو ما تفاوتت افرادہ فلا یقوم بعضها مقام بعض بلا فرق کالدور والارض والاشجار والحیوان والمفروشات والمخطوطات ونحوها" (۱۳)

(یعنی مال مثلی وہ ہے جس کی مثل بغیر کسی معتدبہ فرق کے بازار میں مل جاتی ہو، یا اس کے افراد میں ایسی مماثلت پائی جاتی ہو کہ بغیر کسی معتدبہ فرق کے وہ ایک دوسرے کے قائم مقام بن سکیں۔

اور مال قیمی وہ ہے جس کی بازار میں مثل دستیاب نہ ہو یا مثل موجود تو ہو مگر اس کے افراد کی قیمت میں معتدبہ فرق موجود ہو۔ یا فرق ایسا ہو کہ اس کی وجہ سے اس کے افراد ایک دوسرے کے قائم مقام نہ بن سکیں۔ مثلاً مکان، زمین، درخت، حیوانات، مفروشات، مخطوطات وغیرہ۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں:

"المماثلۃ بین الشیئین تکون صورۃً ومعنیً" (۱۴)

(دو چیزوں میں مماثلت وہ ہوتی ہے جو صورتاً بھی ہو اور معناً بھی)

ابن عابدین کہتے ہیں:

"المثلی ما لا تتفاوت احادہ تفاوتا تختلف بہ القیمۃ" (۱۵)

(مثلی وہ ہے جس کے افراد میں ایسا فرق نہ ہو جو قیمت کے فرق کا موجب ہو)

ابن قدامہ کہتے ہیں:

"یقول الغزالی فی الوسیط : واما المثل فواجب فی کل ما هو من ذوات الامثال وقیل فی حدہ : انہ کل موزون او مکیل ....والصحیح

انہ الذی تتماثل اجزاء د فی القیمۃ والمنفعۃ من حیث الذات لا من حیث الصنعۃ" (۱۲)

(امام غزالی نے وسیط میں لکھا ہے کہ: مثلی اشیاء (کے لین دین) میں مثل ہی لازم ہوتا ہے۔ مثلی کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا اطلاق ہر کیلی اور وزنی شے (یعنی جو اشیاء ناپی یا تولی جاتی ہیں) پر ہوتا ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ مثلی اس شے کو کہتے ہیں جس میں قیمت اور منفعت کے اعتبار سے بھی مماثلت پائی جائے۔ محض بناوٹ میں یکسانیت ہی کافی نہیں ہے")

بہت واضح الفاظ میں ابن قیم فرماتے ہیں:

ان القاعدۃ فی المثلی ھو المساواۃ فی الجنس والصفۃ والمالیۃ والمقصود الانتفاع ولذلک فما کان اقرب الی المماثلۃ ھو اولی بالصواب

(مثلی کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جنس، صفت، مالیت اور مقصود انتفاع میں یکسانیت ہو۔ اس لئے جو شے جس قدر ایسی مماثلت کے قریب ہوئی وہی درحقیقت صحیح مثل ہو گی)

ابواب بیوع میں تماثل سے مراد فقہاء یہ لیتے ہیں کہ افراد میں اغراض و اوصاف کا تقارب ہو۔ کتب فقہ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

فقہاء نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ ادائیگیوں میں مثلی کی موجودگی میں مثلی ہی کا التزام کیا جائے گا اور قیمت کا لحاظ ہرگز نہیں ہوگا کیونکہ یہی عدل کے تقاضوں کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ مثلیت تب ہی متحقق ہوگی جب کوئی شے دوسری شے کے ساتھ صورتاً، معناً اور قیمتاً یکساں ہو، جب کہ قیمی اشیاء میں مثلیت اتنی کامل حالت میں نہیں ہوتی کیونکہ اس میں صرف ایک لحاظ سے، یعنی بلحاظ قدر، مثلیت ہوتی ہے۔ جب کہ مثلی میں بلحاظ صورت، معنی اور قیمت (من کل الوجوہ) مثلیت پائی جاتی ہے۔

علامہ سرخسی کہتے ہیں:

"... ولان المقصود ھو الجبران وذلک فی المثل اتم لان فیہ مراعاۃ الجنس

والمالیۃ' وفی القیمۃ مراعاۃ المالیۃ فقط۔ فکان ایجاب المثل اعدل۔" (۱۷)

(کیونکہ اصل مقصد تلافی ہے اور وہ مثل کے ذریعے ہی زیادہ مکمل طور پر ہو سکتی ہے اس لئے کہ۔اس میں جنس اور مالیت دونوں کی رعایت ہے جب کہ قیمت میں صرف مالیت کی رعایت ہے۔ لہٰذا مثل کو واجب قرار دینا زیادہ قرین انصاف ہے۔)

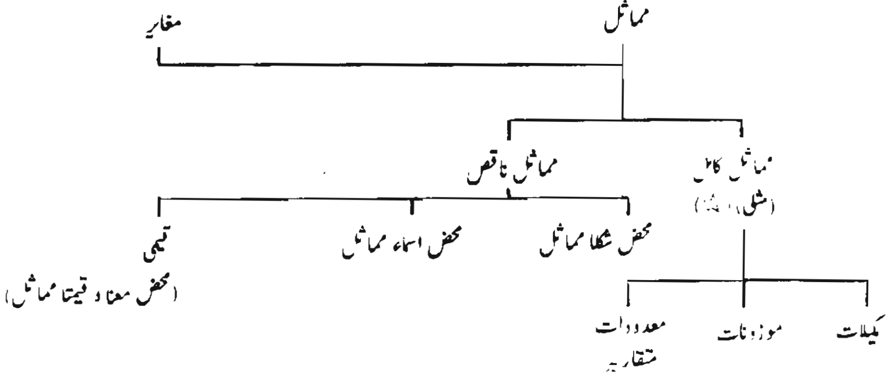
اسی طرح ابن تیمیہ نے عاریت کے تلف ہو جانے سے متعلق ایک مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"ولھذا کان من اوجب المثل فی کل شئی بحسب الامکان مع مراعاۃ القیمۃ اقرب الی العدل ممن اوجب القیمۃ من غیر المثل (۱۸)

(لہٰذا جن لوگوں نے حتی المقدور ہر شے میں قیمت کی رعایت کے ساتھ "مثل" کو واجب قرار دیا ہے' ان کی رائے بمقابلہ ان لوگوں کے جو بجائے "مثل" کے محض) "قیمت" کو واجب قرار دیتے ہیں' زیادہ قرین عدل ہے۔)

گویا زیادہ واضح اور بے اشکال الفاظ میں ہم "مثلی" کو "مثلی کامل" اور "قیمی" کو "مثلی ناقص" کہہ سکتے ہیں۔

یہاں مثلی و قیمی کی باہم نسبت کی وضاحت ضروری ہے جس کا بالعموم لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اس کی وضاحت حسب ذیل نقشے سے ہو سکتی ہے۔



☆ یعنی شکلا' اسما' معنا و قیمتا مماثل

شریعت کا منشا یہ ہے۔ کہ قیمی، مثلی کا قائم مقام ہے۔ کامل کے ہوتے ہوئے ناقص کا اختیار کرنا درست نہیں ۔ ناقص کا اختیار کرنا تب ہی درست ہوگا جب کامل موجود نہ ہو۔ البتہ اشیاء کی ایسی مماثلت جو محض شکلاً ہو یا محض اسماً (نام کے لحاظ سے) ہو (اور معنوی تفاوت (Difference) کو مستلزم ہو) تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ معنی کی رعایت بہر صورت ضروری ہے۔

صورت اور نام کی یکسانیت کی فی الواقعہ کوئی حقیقت نہیں ہے۔ ان کی حیثیت محض یہ ہے کہ یہ دونوں معنوی یکسانیت کا مظہر اور اس کی علامت ہیں اور ان کی بدولت اشیاء میں معنوی یکسانیت کا حکم لگانا آسان ہوتا ہے اور معاملات میں اسباب نزاع کے وقوع کا سد باب ہوتا ہے۔ یہی بات دراصل اس کی قیمی پر وجہ ترجیح ہے۔

علامہ کاسانی نے اس امر کو وضاحت سے بیان کیا ہے ۔ آپ لکھتے ہیں:

والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ـ فاما القيمة فمثل من حيث المعنى دون الصورة [۱۹]

(مثل مطلق وہ ہے جو شکل اور معنی (قدر و قیمت) دونوں کے اعتبار سے مماثل ہو اور قیمی، محض معنی کے اعتبار سے مماثل ہوتا ہے شکل و صورت کے اعتبار سے نہیں)

گویا معنی کی رعایت کو بہر دو صورت ضروری سمجھا گیا ہے کیونکہ اصل یہی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی ایسا قانون، (چاہے وہ سماوی ہو یا وضعی) جو عقل سے متصادم نہ ہونے کا دعویدار ہو، اس میں معنوی مثلیت کی رعایت ضروری ہوگی اور کوئی ایسا نظریہ جس کی رو سے دو ظاہراً مماثل اور معناً متفاوت اشیاء "مثلی" ٹھہریں وہ غیر معقول ہوگا۔

غرض مثلی اور قیمی کی تقسیم میں دراصل حقیقی معیار قیام عدل اور رفع ظلم ہے۔ چنانچہ کئی مقامات پر جب یہ تقسیم اپنے وضعی مقصد کو پورا کرنے سے قاصر ہوئی اور مثلی اشیاء میں اختلاف زمانی یا مکانی کی وجہ سے منفعت اور قدر میں اختلاف واقع ہوا تو فقہاء نے ظاہری تماثل

کو نظر انداز کیا اور قیمت کا اعتبار کیا ۔ فقہی ذخیرے میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں ۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

(کسی شے کی قدر و منفعت میں کمی بیشی واقع ہونے کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اختلاف مکان، اختلاف زمان، اختلاف محل اصدار، اختلاف صنعت (بناوٹ) وغیرہ ۔ حسب ذیل مثالوں میں ان اسباب کے احاطے کی کوشش کی گئی ہے۔)

مثال اول:

"وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن، والسن بالسن والجروح قصاص" (۲۰)

(اور ہم نے ان پر تورات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان بدلے جان کے اور آنکھ بدلے آنکھ کے اور ناک بدلے ناک کے اور کان بدلے کان کے اور دانت بدلے دانت کے اور زخموں کا بھی بدلہ ہے۔)

اس آیت قرآنی میں اعضاء کے قصاص سے متعلق فقہاء نے اعضاء کی باعتبار قدر و منفعت اور صورت کے مماثلت مراد لی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا کہ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے بدلے میں نہیں کاٹا جائے گا۔ نہ ابہام (☆) کو سبابہ (☆☆) کے بدلے میں۔ اسی طرح دانتوں میں بھی ثنیہ ، ناب ، ضرس (☆☆☆) وغیرہ کے بدلے وہی دانت نکالے جائیں گے۔ اسی طرح اوپر والے دانت کے بدلے میں اوپر والا اور نیچے والے کے بدلے میں نیچے والا دانت ہی نکالا جائے گا (۲۱) (حالانکہ سبھی دانت شکل و صورت اور نام کے لحاظ سے ایک جیسے ہوتے ہیں)۔ اسی طرح شل ہاتھ پاؤں کے بدلے میں صحیح ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے جائیں گے۔ (۲۲)

(☆) انگوٹھا

(☆☆) انگشت شہادت

(☆☆☆) یہ مختلف دانتوں کے نام ہیں

مثال ثانی:

شریعت نے چوری میں حد کا نصاب دس درہم مقرر کیا ہے ۔ فقہاء نے چوری شدہ مال کی اس قیمت کا اعتبار کیا ہے جو چوری کے وقت اس شے کی تھی۔ اگر چوری کے وقت مسروقہ چیز کی قیمت دس درہم سے کم تھی اور بعد میں بڑھ کر دس درھم یا زیادہ ہوگئی تو چور پر حد نافذ نہیں ہوگی اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ (۲۳)

مثال ثالث:

فقہاء نے گوشت کی تین اصناف کی ہیں:

۱۔ چوپایوں کا گوشت

۲۔ سمندری جانوروں کا گوشت (۲۴)

۳۔ پرندوں کا گوشت

اگرچہ تینوں گوشت ہی کی اقسام ہیں مگر چونکہ ان میں مالیت اور قدر و منفعت کے اختلاف کی وجہ سے مثلیت نہیں پائی جاتی اس لئے ان میں تفاضل کو جائز سمجھا گیا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے ہاں خود چاپایوں میں گائے اور بکری کے گوشت میں بھی تفاضل جائز ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ:

"امام ابو حنیفہ کا قول بلحاظ معنی اقوی ہے کیونکہ تفاضل کی حرمت "منفعت کی یکسانیت کی صورت میں ہی ثابت ہوگی۔ (۲۵)

مثال رابع:

پانی ایک "مثلی" شے ہے ۔ مگر ایک آدمی نے اگر کسی صحرا میں کسی کا پانی غصب کرلیا' جہاں کہ پانی کی قدر (Value) بہت زیادہ تھی' بعد میں وہ دونوں اتفاقاً کسی نہر کے کنارے اکٹھے ہو جاتے ہیں تو غاصب کا پانی ہی کی واپسی پر اصرار کرنا درست نہ ہوگا۔ اب چونکہ پانی کی یہاں وہ قدر و منفعت نہیں رہی جو غصب کے وقت تھی اس لئے غاصب پر پانی کے بجائے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ (۲۶)

مثال خامس:

اگر کوئی شخص شدید گرمی کے موسم میں کسی کی برف ضائع کر دے تو سردیوں کے موسم میں اس پر برف کے بجائے قیمت لازم ہوگی کیونکہ اب برف کی وہ قدر و منفعت نہیں رہی جو تلف کرنے کے وقت تھی۔

(الاشباہ والنظائر ص ۳۵۷)

مثال سابع:

ایک شخص نے کسی مقام پر دوسرے سے کوئی چیز قرض لی' اب اگر وہ اس قرض کی واپسی کسی اور مقام پر کرے جہاں سے قرض دہندہ کو اسے اپنی جگہ تک لے جانے میں نقل و حمل کے اخراجات برداشت کرنا پڑیں یا ایسی صورت ہو کہ مقام ادائیگی میں اس چیز کی قیمت کم ہو اور جہاں قرض لیا تھا وہاں زیادہ تو قرض دہندہ مثل کی واپسی سے عذر کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کے حق میں موجب ضرر ہے۔ (۲۸) اگر وہ قیمت کا مطالبہ کرنا چاہے تو اسے یہ حق حاصل ہوگا (۲۹)

مثال ثامن:

یہ امر متفق علیہ ہے کہ مثلی اشیاء میں اگر کوئی عیب اور نقص پیدا ہو جائے۔ تو اس کی تلافی ضروری ہے۔ اوز دائن کو عیب دار شے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ عیب کے سلسلے میں فقہاء نے جو ضابطہ متعین کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی تمام صورتیں جو تاجروں کے نزدیک قیمت کو گرا دیتی ہیں عیب کی موجب ہیں۔

حنفی فقہ کی امہات کتب میں ہے کہ:

"کل ما اوجب نقصان الثمن فی عادۃ التجار فھو عیب لان التضرر بنقصان المالیۃ و ذلک بانتقاص القیمۃ والمرجع فی معرفتہ عرف اھلہ" (۳۰)

(یعنی ہر وہ چیز جو تاجروں کے ہاں کسی شے کی قیمت میں کمی کا سبب ہو وہ عیب ہے)

فقہاء نے کسی شے کے ایسے باطنی اوصاف کو بھی عیب (اور نقصان ثمن کا سبب) کہا ہے جن کی بنا پر اس کی طرف آدمی کی رغبت کم ہو جائے۔ مثلاً کسی نے مسلمان سمجھ کر ایک غلام خریدا مگر بعد میں پتا چلا کہ وہ غیر مسلم ہے۔ ایسی صورت میں صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ:

"غلام کی بیع میں کفر عیب ہے اس لیے کہ بعض کفاروں میں اس کا استعمال ممکن نہیں ہوتا جو کہ اس میں رغبت کی کمی کا موجب ہے۔ (۳۱)

اسی طرح لونڈیوں کے منہ اور بغل کی بدبو' ان کا زانیہ یا ولد الزنا ہونا بھی ایسے عیوب ہیں' جو مقصود اور انتفاع میں مخل ہیں۔ بنابریں معاملات میں فریقین پر ان کی ظاہری مثلیت کا الزام نہیں کیا گیا۔

گویا فقہ اسلامی کی رو سے عیب دار چیز سالم من العیب کا مثل اور بدل نہیں بن سکتی۔

مثال تاسع:

زیورات اگر ضائع ہو جائیں تو ان کی جگہ ان کا ہم وزن سونا یا چاندی واپس کر دینا کافی نہ ہوگا بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔ (۳۲)

مثال عاشر:

مختلف ممالک کی کرنسیوں کے باہمی تبادلے میں فقہاء نے تفاضل کو جائز کہا ہے۔ چونکہ کرنسی' قوت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک کے ہاں کرنسی' کا الگ الگ معیار ہے اس لئے مختلف ممالک کی کرنسیوں کو باہم مختلف الاجناس کہا گیا ہے۔

المجمع الفقہی الاسلامی مکہ کی مجلس نے مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کو مختلف اجناس قرار دیا ہے:

كما يعتبر الورق النقدى اجناسا مختلفة تتعدد بتعدد جهات الاصدار فى البلدان المختلفة' بمعنى ان الورق النقدى السعودى جنس ' وان الورق النقدى الامريكى جنس ...... يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا' اذا كان ذلك يدا بيد ....

لان ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه' ولا اثر لمجرد الاشتراك فى الاسم مع الاختلاف فى الحقيقة (۳۳)

(یعنی مختلف ممالک کی کاغذی کرنسی' محل اجراء کے مختلف ہونے کی بنا پر الگ الگ جنس سمجھی جائے گی۔ گویا سعودی کرنسی اور امریکی کرنسی الگ الگ جنس ہوگی جن کی آپس میں بیع مطلقاً جائز ہوگی کیونکہ یہ غیرجنس کے ساتھ بیع ہو گی اور اس میں محض نام کی یکسانیت حقیقت کے مختلف ہوتے ہوئے ناقابل لحاظ ہوگی۔)

اس سے معلوم ہوا کہ نام اور ماہیت میں یکسانیت کے باوجود چونکہ مقام اصدار کے اختلاف کی بنا پر ان میں حقیقی اختلاف پایا جاتا ہے اور ان کی قدر ایک نہیں ہے اس لئے انہیں الگ الگ جنس قرار دیا گیا اور ان میں تفاضل کو روا رکھا گیا۔

اسی طرح ایک ہی ملک کے ایسے مختلف کاغذی نوٹ جو بلحاظ قدر ایک دوسرے سے مختلف ہوں ان کے تبادلے کے وقت بھی برابری ان نوٹوں کی تعداد کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی' بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر تحریر شدہ ہے۔ (اگرچہ یہاں محل اصدار بھی ایک ہی ہے)۔ لہٰذا پچاس روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے پانچ نوٹوں کے ساتھ کرنا جائز ہے۔ اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے اور دوسری طرف پانچ' مگر قیمت کے اعتبار سے پچاس کا ایک نوٹ ان پانچ نوٹوں کے برابر ہے اس لئے باوجود کہ یہ نوٹ عددی ہیں مگر ان کے آپس میں تبادلہ اور بیع کرنے سے بذات خود وہ نوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوگی بلکہ وہ ظاہری قیمت مقصود ہوئی ہے جس کی وہ نوٹ نمائندگی کرتا ہے۔ لہٰذا مساوات اس کی قیمت میں ہونی چاہئے۔ (۳۴)

اس طرح کے بے شمار فقہی نظائر موجود ہیں جو اس حقیقت کا مظہر ہیں کہ مثلی اور قیمی کی تقسیم تحقیق عدالت کی غرض سے ہے۔ پھر ان مثالوں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلم فقہاء نے عام اشیاء میں بھی اختلاف حقیقت (☆) یا اختلاف قدر کی رعایت کی ہے اور ایسی مماثل اشیاء جن کے افراد میں عوارضی زمانی و مکانی یا مقام اصدار یا کسی اور بنا پر بین تفاوت واقع ہو جائے تو ان میں ظاہری تفاضل کو جائز سمجھا گیا ہے۔ حالانکہ ایسے مسائل بالعموم انفرادی نوعیت رکھتے ہیں۔

(☆) نوٹ کی حقیقت اس کا معیار قدر ہونا ہے

فقہاء کے اس عادلانہ اور حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے یہ راہنمائی ملتی ہے کہ آج کے دور میں کاغذی زر کی صورت میں جس کی قدر افراط زر کی وجہ سے روز افزوں کمی کا شکار ہے بدرجہ اولی حقیقی قدر کی رعایت کرنا ہوگی اس لئے کہ ایک تو کرنسی کی حقیقت ہی اس کا معیار قدر ہونا ہے دوسرے یہ کہ کرنسی کی قدر میں کمی کے اثرات آج کے دور میں انفرادی نہیں رہے بلکہ اس مسئلے کا تعلق عموم بلوی سے ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ایسی قانون سازی عمل میں لائی جائے جس سے عدل کے تقاضے پور ہو سکیں۔

یہاں یہ امر بھی لائق توجہ ہے کہ بیشتر فقہاء نے مثلیات کو صرف کیلات اور موزونات ہی میں منحصر سمجھا ہے اور معدودات کو مثلیات میں شمار نہیں کیا۔ یہ ایک عالم گیر قانون ہے کہ مبادلے کے وقت تعداد کے بجائے اشیاء کی حقیقی قدر ہی ملحوظ رکھی جاتی ہے ۔ عدد کیل و وزن کی طرح کا ایک معیار ہے جس کا مقصد بعض اشیاء کی تعیین مثلیت کو آسان بنانا ہے۔ نیز عدد کو صرف وھیں قابل لحاظ سمجھا جاتا ہے جہاں اشیاء کی حقیقی قدر میں یکسانیت ہو۔ کہیں بھی عملی مبادلات میں ایسی مثالیں نہیں ملتی کہ دو غیرمساوی قدر کی اشیاء میں عدد کا لحاظ کیا جاتا ہو۔ چنانچہ دو مختلف ممالک کی کرنسیاں اگرچہ وہ ہم نام اور ہم شکل ہی ہوں ان کے تبادلے میں عددی مثلیت نہیں دیکھی جاتی' اس لئے کہ ان میں معنوی مماثلت مفقود ہوتی ہے۔ اسی حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے جن فقہاء نے مثلیات کی اقسام میں معدودات کو شامل کرلیا ہے انہوں نے اس کے لئے حقیقی قدر کی یکسانیت کی شرط بھی عائد کی ہے۔ گویا معدودات کے لئے حقیقی مثلیت کا ہونا ضروری ٹھہرا۔ حنفیہ' مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ سب ہی کا مسلک ہے کہ دراہم و دنانیر صرف اسی وقت تک معدودات شمار ہوں گے جب ان میں باہمی وزنی مماثلت ہوگی ۔ اگر ان کے وزن میں باہم فرق ہے تو باوجود عددی مثلیت کے فقہاء انہیں مثلی نہیں گردانتے ۔ اسی طرح ایسے درہم و دینار جن میں کھوٹ کا عنصر غالب ہو انہیں معدودات متقاربہ نہیں سمجھا گیا۔ بحر الرائق میں ہے۔

وغالب الغش لیس فی حکم الدراهم والدنانیر فیصح بیعها بجنسها متفاضلا وزنا وعددا (۳۵)

(جن سکوں میں کھوٹ غالب ہو وہ درہم و دینار کے حکم میں نہیں آتے چنانچہ

ان کی اپنے ہم جنس خالص سکوں سے وزن یا عدد میں تفاضل کے ساتھ بیع درست ہے۔) گویا معدودات متفاوتہ قیمیات میں شمار ہوں گی۔ (۳۶)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کاغذی نوٹ مثلی ہیں مگر وقت گذرنے کے ساتھ جب ان کی قدر میں واضح تغیرات واقع ہو جائیں تو ان کی حیثیت بدل کر "قیمی" کی ہو جاتی ہے۔ یا فقہی الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایسے حالات میں کاغذی کرنسی کا مثلی سے قیمی میں "تحول" ہو جائے گا۔ چنانچہ ادائیگیاں اس قدر کے مطابق ہونی چاہئیں جو وصولی کے وقت کرنسی کی تھی۔

اعتراض دوم (جہل و غرر)

فقہاء کے ہاں یہ امر مسلم ہے کہ قرض کی ادائیگی کے وقت مقدار میں یقینی مثلیت اور برابری شرط ہے۔ محض اندازے اور تخمینے پر مبنی معاملہ شرعاً درست نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم نے مبیع مزابنہ کو حرام قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس میں مبیع کی مقدار صرف اندازہ و تخمین ہی سے معلوم کی جا سکتی ہے۔

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ادائیگی میں تخمینی مثلیت کا اعتبار کیا جائے، جس سے جہل و غرر لازم آتا ہے اور اس سے عقود فاسد ہو جاتے ہیں۔

جواب:

اشاریہ کی سکیم پر جہل و غرر کا اعتراض ناقابل فہم ہے۔ اعتراض میں بیان موقف، حقیقت میں اشاریہ بندی کی ضرورت و جواز کی ایک اہم دلیل بنتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ : "چونکہ قیمتوں کے اشاریے کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی میں یقینی مثلیت کے بجائے تخمینی مثلیت کا لحاظ کرنا ہوگا اس لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے"۔ تو گویا دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ:

"جب اہل حقوق کے حقوق کی صحیح طور پر تعیین و تشخیص نہ ہو سکے تو ضروری ہے کہ انہیں ان کے حقوق سے محروم کر دیا جائے کیونکہ معاملات میں جہالت کا ہونا درست نہیں ہے"۔

کیا شریعت اسلامیہ اس کی اجازت دے سکتی ہے؟

یہ درست ہے کہ یقینی مثلیت کی موجودگی میں تخمینی مثلیت کو اختیار کرنے کی کوئی

گنجائش نہیں ۔ فقہی اصل ہے:

"الیقین لا یزول بالشک" (۳۷)

مگر اس کا قطعاً یہ تقاضا نہیں ہے کہ یقینی مثلیت کی عدم موجودگی میں تخمینی مثلیت کو چھوڑ کر تفاوت فاحشہ کو قبول کر لیا جائے۔ (۳۸)

حقیقت یہ ہے کہ قرضوں کی اشاریہ بندی نہ کرنے کی صورت میں مثلیت کی کوئی بھی صورت باقی نہیں رہتی نہ اس پر یقینی مثلیت کا۔ اطلاق ممکن ہے نہ تخمینی مثلیت کا۔ اس کے برعکس اشاریہ کی صورت میں تخمینی مثلیت ضرور حاصل ہو جاتی ہے۔ اب گویا دو صورتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا ہے۔ ایک طرف یقینی تفاوت ہے (Definite Difference) اور دوسری طرف تخمینی مثلیت ۔ ایسی صورت میں ایفاء حقوق کو مدنظر رکھتے ہوئے "اھون البلیتین" یعنی تخمینی مثلیت کو اختیار کرنا ضروری ہو جائے گا۔

مالی معاملات میں فقہاء نے "جہل و غرر" کی ممانعت بالاتفاق اس بنا پر کی ہے کہ فریقین کو ہر طرح کے نقصان سے بچایا جائے اور ان کے مابین کسی قسم کے بھی متوقع نزاع کا سد باب کیا جائے (۳۹) چنانچہ ضروری ہے کہ معاملات میں ایسی صورتیں جو جہل و غرر" کے عیب سے مبرا ہوں انہیں ترک نہیں کرنا چاہیے۔

اس مسئلے کی وضاحت میں چند فقہی نظائر پیش کیے جاتے ہیں جن سے یہ واضح ہو گا کہ ایسے امور جن میں تقدیر (Estimation) و تعیین ممکن نہ ہو وہاں حقوق و ادائیگیاں ساقط نہیں ہو جاتیں۔ یعنی عدم تعیین کسی کو اس کے حقوق سے محروم نہیں کر سکتی۔ (۴۰)

مثال اول:

فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں کا مال غصب کیا ہے یا کہے کہ فلاں کی میرے ذمے کوئی شے یا حق ہے اور غصب شدہ چیز کی تعیین نہ کرے تو اس کا یہ اقرار درست سمجھا جائے گا۔ اب یہ اقرار کرنے والے کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اپنی بات کی وضاحت میں کوئی ایسی شے بتائے جو کچھ قیمت رکھتی ہو۔

اس صورت میں اقرار کرنے والے کی بوقت اقرار اگرچہ نیت کا علم نہیں مگر اس کے

باوجود اس پر حق کی ادائیگی کو لازم کیا گیا ہے۔ اس بات پر فقہاء امت متفق ہیں کہ مقربہ (جس شے کا اقرار کیا جائے) کی جہالت، صحت اقرار کو باطل نہیں کر سکتی کیونکہ حقوق، محض جہالت کی بنا پر ساقط نہیں ہو جاتے۔ (۴۱)

اقرار کی اس کے علاوہ بھی کئی صورتیں ایسی ہیں جن میں محض ظن اور تخمین کی بنا پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔ مثلاً:

مثال ثانی:

اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ:

"میرے ذمہ فلاں کے ہزار درہم ہیں" تو اس پر وہ دراہم واجب ہوں گے جو اہل البلد میں متعارف ہوں گے کیونکہ یہاں اس کا قرینہ موجود ہے۔ اس صورت میں اگرچہ احتمال یہ بھی موجود رہتا ہے کہ ممکن ہے مقر کی نیت کسی اور علاقے کے دراہم کی ہو۔

مثال ثالث:

اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ:

"علی دراهم کثیرة" (میرے ذمے بہت سے دراہم ہیں)

امام ابوحنیفہ کے ہاں اس سے دس دراہم مراد ہوں گے کیوں کہ دراہم کے ساتھ کثیر کا استعمال عام طور پر دس کے لئے ہوتا ہے۔

صاحبین کہتے ہیں کہ "دراہم کثیر" کا اطلاق دو سو سے کم پر نہیں ہو سکتا کیونکہ دو سو سے کم دراہم قلیل شمار ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر دو سو سے کم پر زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ (۴۲)

مثال رابع:

اگر کوئی شخص گندم کے ڈھیر کا سودا کرے مگر یہ علم نہ ہو کہ ڈھیر میں کتنے قفیز (☆) گندم ہے تو بھی بیع جائز ہوتی (۴۳) کیونکہ یہ جہالت عام طور پر نزاع کا باعث نہیں بنتی۔ اس بیع (جو کہ بیع جزاف (☆☆) کی ایک قسم ہے) کے جواز پر مذاہب اربعہ کے آئمہ متفق ہیں۔

(☆) ماپنے کا ایک پیمانہ

(☆☆) لفظ "جزاف" فارسی معرب ہے ۔ یہ کسی شے کے ناپ، تول یا گنتی کے بغیر بیع کو کہتے ہیں جس میں اندازے اور تخمینے کو مدنظر رکھا جاتا ہے ۔ البتہ اس میں خریدی جانے والی شے کو دیکھ لینا ضروری ہوتا ہے۔ (نیل الاوطار ۵:۱۶۰)

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"یجوز بیع الصبرۃ جزافا لا نعلم فیہ خلا فا اذا جھل البائع والمشتری قدرھا (۳۴)

(ڈھیر کی بیع جزاف جائز ہے جب کہ بائع اور مشتری اس کی قدر کے بارے میں لاعلم ہوں۔ اس مسئلے میں ائمہ کا کوئی اختلاف ہمارے علم میں نہیں)

مثال خامس:
اگر بیوی کا مہر متعین نہ کیا جائے تو اس سے بیوی کا حق مہر ختم نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں شریعت نے مہر مثل کی ادائیگی کا حکم دیا ہے۔

اس صورت سے یہ واضح ہوا کہ نہ صرف یہ کہ جہالت سے حقوق و التزامات ساقط نہیں ہوتے بلکہ اگر ان کی سرے سے تعیین ہی نہ کی گئی ہو تب بھی ان کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

مثال سادس:
اگر اموال زکوۃ مختلف النوع ہوں اور ان کی قیمت کا یقینی اندازہ نہ لگایا جا سکتا ہو تو جہل کے مرتفع ہونے تک زکوۃ کی ادائیگی موقوف نہیں ہوگی بلکہ ایسی صورت میں اندازے اور تخمینے سے قیمت مقرر کی جائے گی۔

اس طرح کی بے شمار مثالیں کتب فقہ میں موجود ہیں جو اس حقیقت کی مظہر ہیں کہ معاملات، بالخصوص مالی لین دین میں الفاظ کے بجائے حقیقت کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ کسی کی حق تلفی نہ ہو۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ اشاریہ بندی سے جہل و غرر کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس نزاع کا احتمال ختم ہو جاتا ہے جو اشاریہ بندی نہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دائن (Creditor) اور مدیون (Indebted) دونوں کو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ دین اسی قدر یعنی اپنے اسی وصف اور کیفیت میں واپس ہوگا جس کے ساتھ وہ لیا گیا تھا۔ جب کہ اشاریہ بندی نہ ہونے کی صورت میں فریقین اس بات سے قطعاً لاعلم ہوتے ہیں کہ ادائیگی کے وقت آیا کرنسی نوٹ اسی قدر کے حامل ہوں گے جو بوقت عقد تھی یا محض کاغذ کے بے قیمت ٹکڑوں کی شکل میں ادائیگی ہوگی۔

پس ثابت ہوا کہ "جہل و غرر" اصل میں ادائیگیوں کی اشاریہ بندی نہ ہونے کے نتیجے میں حاصل ہوتے ہیں۔

اعتراض سوم:

(تلافیٔ ضرر کے شرعی قانون کی خلاف ورزی)

شریعت نے ازالۂ ضرر کے لئے کچھ اصول و ضوابط مقرر کیے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے۔ مثلاً یہ کہ نقصان کی تلافی اس وقت ممکن ہے جب یہ متعین ہو جائے کہ نقصان کا اصل ذمہ دار کون ہے۔ کرنسی کی قیمت میں کمی کے عوامل بہت سارے ہیں جن میں بعض عوامل محض فطری ہیں جن کی ذمہ داری کسی پر عائد نہیں ہوتی۔ پھر اس امر کی تعیین بھی مشکل ہے کہ کون کتنا ذمہ دار ہوا ہے۔ اس لئے جب تک ذمہ داری کا تعیین نہیں ہوتا تب تک کسی کو اس نقصان کی تلافی کرنے کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔

قرآنی اصل ہے:

"لا تزر وازرۃ وزر اخری" (۴۴)

(کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)

اس اصل کی روشنی میں کسی کو دوسرے کے فعل کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا اور مقروض کو اس امر کا پابند نہیں کیا جا سکتا کہ وہ روپے میں واقع ہونے والی اس کمی کا ازالہ کرے جس کا باعث وہ نہیں بنا۔

جواب:

اشاریہ بندی کا اسلام کے قانون تاوان سے کچھ تعارض نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس کا نقصان کی تلافی کے مسئلے سے کوئی منطقی ربط ہے۔ اس سکیم کو پیش کرنے کا اصلاً ہدف ہی جب یہ ہے کہ ہر دو فریق نقصان سے محفوظ رہ سکیں تو اس کی موجودگی میں (جب کہ کسی فریق کے حق میں نقصان کا وقوع ہی نہ ہو گا) تاوان کی بحث ہی بے معنی ہو گئی۔

اعتراض کا منشا یہ ہے کہ نقصان کی تلافی کا ذمہ دار نقصان کرنے والے کو ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ چونکہ روپے کی قدر میں کمی کا ذمہ دار مقروض نہیں ہے اس لئے قدر میں واقع ہونے والی کمی کا ازالہ بھی اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔

بظاہر یہ اعتراض جتنا خوش نما ہے حقیقت میں اسی قدر مضحکہ خیز ہے۔ دیون کی موجل

ادائیگی میں روپے کی قدری کمی (Devaluation) کی تلافی مقروض کے بجائے قرض خواہ کے ذمہ کرنا گویا یہ دعوی کرنا ہے کہ قدر کی کمی کا ذمہ دار صرف اور صرف دائن ہے اس لئے اس کی تلافی بھی وہی کرے گا۔ اس کے برعکس ہمارا موقف یہ ہے کہ مقروض پر مثل حقیقی کی شکل میں قرض کی ادائیگی کو لازم کیا جائے تاکہ عدل کے تقاضے پورے ہو سکیں، کسی بھی فریق کا نقصان نہ ہو اور روپے قدر میں کمی کی ذمہ داری کسی غیرذمہ دار فرد (یعنی دائن) پر عائد کر کے ہم ظلم کے مرتکب ہونے سے بچ سکیں۔

اس مقام پر یہ بات بھی محل نظر ہے کہ فقہاء کے ہاں یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ کرنسی کے کساد کی صورت میں جب کہ حاکم وقت فلوس کی نقدیت (زری حیثیت) کو ختم کر دے تو مقروض پر انہی فلوس کو واپس کرنے کے بجائے قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی حالانکہ اس صورت میں بھی مقروض اس نقصان کا قطعاً ذمہ دار نہیں ہے۔ فقہاء نے محض اس بنا پر کہ وقوع عیب چونکہ مقروض کے قبضے میں واقع ہوا ہے اس لئے وہی اس کمی کے ازالے کا ذمہ دار ہے۔ چنانچہ اس پر لازم قرار دیا گیا کہ وہ ان فلوس کی قیمت ادا کرے۔ (۴۵)

صورت کساد کے علاوہ بھی کتب فقہ میں اس کے بکثرت نظائر ملتے ہیں جس کی تفصیل کا مقالہ ہذا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں اگر کتب فقہ سے "اتلاف مال" (۴۶) "ضمان" (۴۷) "مشتری کے زیر قبضہ وقوع عیب" (۴۸) "مہر میں عیب و نقصان" وغیرہ کے مباحث کو دیکھا جائے تو خوب شرح صدر ہو سکتا ہے۔

اعتراض چہارم: (اشاریہ سکیم کا ناقابل عمل ہونا)

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اشاریہ کے نظام میں فوائد کی نسبت نقصانات کا پہلو وزنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ سکیم اب تک صرف چند ملکوں میں رائج ہو سکی ہے اور وہاں بھی اس کا اطلاق صرف خاص شعبوں میں ہی کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس ناقابل عمل اور ناکام تجربے کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ نظریہ ایک عام اصول کے طور پر نہیں اپنایا جا سکتا۔

جواب:

موجل ادائیگیوں کی اشاریہ بندی کے تجربے کی ناکامی کی مثالیں جن ممالک کے بارے میں ملتی ہیں وہاں رائج سودی نظام میں موجل ادائیگیوں کے معاملات تقریباً متاثر نہیں ہوتے۔ اس

کی وجہ یہ ہے کہ قیمتوں میں اضافے کی وجہ سے زر کی جو قدر گرتی ہے اس کا ازالہ شرح سود میں اضافہ کر کے کر لیا جاتا ہے۔ گویا سودی نظام' اشاریہ بندی کے متبادل ایک نظام ہے جس میں وہ کمی' جو اشیاء کی قیمتوں میں اضافے کی وجہ سے زر کو لاحق ہوتی ہے' اس کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ اب چونکہ شدید افراط زر کے حالات میں اس کے ناخوش گوار اثرات کے ازالے کے لئے سود کی شرح میں اضافہ کردینا زیادہ بہتر' سادہ اور آسان علاج ہے بنسبت اس کے کہ اشاریہ بندی کا پیچیدہ نظام اختیار کیا جائے۔ (اس امر کی تفصیل گزشتہ ایک مقالے میں گذر چکی ہے۔) بنا بریں سودی نظام والے ممالک میں اشاریہ بندی کی سکیم پر کم توجہ دینا ایک فطری امر ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں ان کے تجربات کی مثالیں ایک غیر سودی نظام معیشت کے لئے برمحل نہیں ہیں۔

اعتراض پنجم: (وقوع فی المشتبہات)

شریعت میں ربا کی ممانعت بڑی شدت سے کی گئی ہے۔ قرآن و سنت کی نصوص اس بات کی شاہد ہیں۔ اس قبیحہ کی بیخ کنی کا اسلام میں اس قدر اہتمام کیا گیا ہے کہ ان امور سے بھی بچنے کا حکم دیا گیا ہے جن میں ربا کا محض شک ہی ہو۔ حضرت عمر فاروق کا ارشاد ہے کہ:

"فدعوا الربا والریبة" (۴۹)

(ربا سے بھی بچو اور ان چیزوں سے بھی جن میں ربا کا شک پایا جاتا ہو۔)

نیز آپ ہی کا فرمان ہے کہ:

"میں نے نوے فیصد حلال کو صرف ربا کے ڈر سے چھوڑ دیا ہے"۔ قرضوں کے اشاریے میں ربا کا شک تو کم از کم پایا ہی جاتا ہے' اس لئے اس سکیم کو اختیار کرنا درست نہیں ہوگا۔

جواب:

شک سے بچنے کا جہاں تک تعلق ہے' اس کی رعایت نہ صرف معاملات ربا میں ضروری ہے بلکہ شریعت کا موقف یہ ہے کہ ایسے تمام امور جن میں حرام کا شبہ ہو ان سے اجتناب لازم ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ نقطۂ نظر بھی اشاریہ ہی کی ضرورت اور مشروعیت کو ثابت کرتا ہے۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ جب مشتبہات تک سے بچنے کی تاکید ہے تو خود محرمات سے

اجتناب کس قدر ضروری ہوگا۔ کیونکہ مشتبہات سے ممانعت تو سد ذریعہ کے طور پر ہے۔ اس ممانعت کا اصل سبب انسان کو محرمات میں پڑنے سے بچانا ہے۔ اس کا یہ مفہوم قطعاً نہیں کہ محرمات کا ارتکاب تو بے شک کر لیا جائے مگر مشتبہات سے ضرور بچا جائے۔ فرمان نبوی ہے کہ:

"دع ما یریبک الی ما لا یریبک" (۵۰)

(شک والی چیزوں کو چھوڑ کر وہ چیزیں اختیار کرو جن میں شک نہ ہو)

اس میں "ریب" سے "لاریب" کی طرف ارتقاء ہے۔ نیز فقہی اصل ہے کہ:

الیقین لا یزول بالشک (۵۱)

(یقین کسی شک کی بنا پر زائل نہیں ہو سکتا)

بنا بریں فقہاء امت کا اتفاق ہے کہ شک یقین کو زائل نہیں کر سکتا (۵۲) یعنی یقین سے شک کی طرف تنزل روا نہیں ہے۔ ان تصریحات کی روشنی میں اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ اشاریہ کی سکیم میں ربا کا شبہ ہے تو یہ بات لاریب ثابت ہے کہ اس سکیم کے ترک میں حق تلفی اور ظلم کے وقوع کا یقین ہے اور ظلم و حق تلفی کی حرمت بالیقین ثابت ہے۔

خاتمہ:

اس ساری بحث میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ موجل ادائیگیوں کو اشاریہ کی سکیم سے منسلک کرنے میں شرعاً کوئی بھی سقم نہیں پایا جاتا۔ جب یہ حقیقت ہے کہ اس سکیم سے کسی کا حق نہیں مارا جاتا' کسی کے ساتھ ظلم و ناانصافی نہیں ہو پاتی اور حرص و لالچ اور استحصال کے جرثومے نہیں پھیلتے۔ بلکہ اس کے برعکس اس سے عدل کے تقاضے پورے ہوتے ہیں' حق دار کو اس کا حق ملتا ہے' لوگوں کو تنگی و مشکلات سے نجات ملتی ہے' قرض دہی' مجبور کی داد رسی اور امداد باہمی کے جذبات کو تقویت ملتی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قرضوں کی ادائیگی کے بارے میں قرآنی ضابطے "لاتظلمون ولا تظلمون" (۵۳) کی عملیت کی راہ ہموار ہوتی ہے' اب اس صورت میں جب کہ حرمت ربا کی کوئی علت نہ ہو بلکہ اس کے بجائے شرعی قوانین و ضوابط کی تعمیل متحقق ہو تو اشاریہ کے عدم جواز کا فتویٰ کسی طور بھی صائب نہیں قرار دیا جا سکتا۔

یہ قانون فطرت ہے کہ جب کسی نظام کی بنیادیں بایں طور استوار ہوں کہ اس میں رہتے ہوئے کسی کو اپنا حق نہ مل سکے تو اس کا شدید رد عمل ہوتا ہے۔ ایک غیر سودی نظام میں افراط زر کے سنگین مسئلے کو نظر انداز کر دینے کا جو سب سے بڑا نقصان ہوگا وہ یہ کہ ربا جو کہ حرام قطعی ہے کا دروازہ کھل جائے گا۔ لوگ نہ صرف یہ کہ سودی نظام کو اختیار کرنے کے مختلف حیلے بہانے تلاش کریں گے بلکہ انہیں معاشی ترقی اور ربا میں ایک ضروری اور لزومی ربط کا قائل ہونا پڑے گا اور یوں ربا کو عملاً معیشت کے لئے ریڑھ کی ہڈی کا درجہ مل جائے گا۔

شریعت غرا کا یہ ایک امتیازی وصف ہے کہ اس میں بندوں کو تکلیف مالایطاق سے بچایا گیا ہے اور ان سے دفع حرج کر کے ان کے امور و معاملات کی اصلاح کی ہے۔ چنانچہ مقتضاء شرع کی رو سے یہ امراز بس ضروری ہے کہ معاشرے میں ایسے احوال ہرگز نہ پیدا کیے جائیں کہ کوئی اگر یہ کہہ کر مطعون کرے تو حق بجانب ٹھہرے کہ:

درمیان قعر دریا تختہ بندم کردہ ای
بازی گوئی کہ دامن ترمکن ھشار باش

ضمیمہ

ماہرین معیشت نے اشاریہ کی تعریف اور اس کے مختلف طریقوں پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اشاریہ کی فنی باریکیوں میں الجھے بغیر سادہ اور مختصر الفاظ میں اس پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔ اشاریہ کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

"اشاریہ ایک نمبر ہوتا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ قیمتوں، تنخواہوں یا کسی اور معاشی پیمانے میں مرور وقت کے ساتھ کتنی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ (۵۴)

اشاریے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ موجل مالی معاہدوں کو مستحکم کیا جائے تاکہ قیمتوں میں واقع ہونے والی کمی سے یہ معاہدے متاثر نہ ہوں اور کوئی بھی فریق نقصان نہ اٹھائے۔

یہ اندازہ لگانے کے لئے کہ ماضی کے فلاں وقت آج کے روپے کی کیا قدر (Value)

تھی، ماہرین معیشت بالعموم اشاریہ قیمت صارف (Consumer Price Index) سے مدد لیتے ہیں جس میں بنیادی انسانی ضرورت کی مختلف اشیاء کے مجموعے کی قیمتیں مختلف اوقات میں دیکھی جاتی ہیں اور اس طرح مخصوص اوقات میں کرنسی کی قدر متعین کی جاتی ہے۔

اشاریہ کسی ایک شے (One Comanodity) (مثلاً سونا یا چاندی) پر بھی مبنی ہو سکتا ہے۔

موجل مالی معاہدوں اور ادائیگیوں میں اشاریہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوتی ہے کہ:

۱۔ یہ اسلام کی عمومی تعلیمات عدل سے مطابقت رکھتا ہے۔

۲۔ یہ معاملہ قرض کے بارے میں قرآن کے بنیادی ضابطے "لا تظلمون ولا تظلمون" (۵۵) کی عمل داری کرتا ہے۔

۳۔ یہ فقہ اسلامی کے اہم ترین قاعدے (اور قول نبی) "لا ضرر ولا ضرار" (۵۶) سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔

اصحاب علم و دانش کی خدمت میں گزارش:

راقم کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس موضوع پر کیا گیا کام ایک ابتدائی خاکے کی حیثیت رکھتا ہے اور ابھی زیر تحقیق ہے۔ راقم نے حتی المقدور خلوص نیت سے کوشش کی ہے کہ اس مسئلے پر شریعت کا صحیح موقف سامنے لایا جائے مگر اپنی علمی کم مائیگی کے پیش نظر اپنے نقطۂ نظر کو حتمی قرار دینے کا دعوی نہیں کر سکتا۔ اصحاب علم سے گذارش ہے کہ اس سلسلے میں اپنے نقد و تبصرے اور قیمتی آراء سے مستفید فرمائیں تاکہ تحقیق کے اگلے مراحل میں راہنمائی مل سکے۔

جناب طاہر منصوری صاحب کے مقالہ کے سلسلے میں وضاحت:

راقم کو خوشی ہے کہ موضوع ہذا پر بحث و تمحیص کا آغاز ہوا ہے اور برادرم طاہر منصوری صاحب نے اس سلسلے میں میرے نقطۂ نظر پر تنقیدی مقالہ تحریر کیا ہے۔ مناسب ہوتا اگر وہ اپنا نقطۂ نظر میرے سلسلہ مقالات کی تکمیل کے بعد سامنے لاتے، اس لئے کہ ان کے پیش کردہ بیشتر اعتراضات کو میں پہلے سے زیر بحث لا چکا ہوں۔

البتہ ایک اہم مسئلہ جس کی طرف جناب منصوری صاحب نے اشارہ کیا ہے وہ علت ربا اور حکمت ربا کا ہے۔ اس سلسلے میں' راقم یہ ضروری سمجھتا ہے کہ اس کی وضاحت کی جائے۔

صاحب مقالہ نے لکھا ہے کہ:

"ظلم ربا کی علت نہیں بلکہ حکمت ہے۔ علماء اصول نے لکھا ہے کہ احکام کا دار و مدار علتوں پر ہوتا ہے نہ کہ حکمتوں پر' حکمت اگرچہ شرعی احکام کی روح اور بنیاد ہوتی ہے مگر وہ مخفی اور غیر معین ہونے کی بنا پر مدار احکام نہیں بن سکتی۔"

صاحب مقالہ نے جو مذکورہ اقتباسات پیش کیے ہیں وہ تو یقیناً درست ہیں مگر ان سے جو انہوں نے نتیجہ اخذ کیا ہے اس سے راقم کو اختلاف ہے۔

علت ربا اور حکمت ربا کے مسئلے پر اگر باریک بینی اور گہرائی سے غور کیا جائے تو اس کا نتیجہ ہمارے موقف کے لئے بہت وقیع دلیل کے طور پر سامنے آتا ہے۔ علل اور حکم کی حیثیت اور ان کے باہمی تعلق کا مسئلہ ایک مستقل موضوع تحقیق ہے اور ایک طویل بحث کا متقاضی ہے۔ یہ موضوع راقم الحروف کے پاس ابھی زیر تحقیق ہے تاہم اس موقع کی مناسبت میں چند باتیں پیش خدمت ہیں۔

مقاصد شریعت اور احکام شرع کی حکمتوں کا علم اسلامی علوم میں بہت ممتاز اور اعلیٰ علم ہے ۔ صحابہؓ کرام اور متقدمین فقہاء اسلام کے ہاں بالخصوص اس علم کی قدر و منزلت بہت زیادہ تھی اور وہ اسے اصل الاصول اور دین کے مغز کے طور پر تسلیم کرتے تھے مگر رفتہ رفتہ ملت اسلامیہ کے تہذیبی اور فکری انحطاط کے ساتھ ساتھ اس کی اہمیت بھی کم ہوتی گئی ۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ جوں جوں علم مقاصد شریعہ پس منظر میں جاتا رہا' فقہی احکام کی جزئیات و فروع پر بحث و مباحثہ اور ان کی ترتیب و تدوین بایں طور ہونے لگی کہ بعض اوقات وہ اپنے مدار (مقاصد و حکمتوں) سے نکلنے لگے ۔ اس طرح شریعت اسلامیہ کے بارے میں' جو کہ انسان کے دنیوی و اخروی مصالح کا سب سے بڑا نقیب ہونے کے باعث دوسرے تمام شرائع اور قوانین پر فائق ہے' ایسے اشکالات اور شکوک و شبہات اور مدافعانہ مباحث سامنے آنے لگے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدانخواستہ شریعت خداوندی ایسی کمی رکھتی ہے کہ وہ انسان کی ہر دور کی حاجات اور بدلتے حالات کا سامنا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

اسلامی تشریع کی اساس اور روح مصلحت انسانی ہے۔ جمہور اصولیین کا فیصلہ ہے کہ:

"الاحکام معللة بمصالح العباد"

(شرعی احکام بندوں کی مصلحتوں کے ساتھ معلل ہیں)

امام شاطبی فرماتے ہیں۔

"من ابتغى فی تكاليف الشريعة غير ما شرعت له ' فقد ناقض الشريعة"

(یعنی تکالیف شرعی میں حکمتوں کی رعایت نہ کرنا شریعت کی مخالفت ہے)

فقہاء نے تعلیل احکام کی دو صورتیں بیان کی ہیں (۵۸)

۱۔ تعلیل میں ایسا انضباط ہو جو حکمت کو شامل ہو۔

۲۔ تعلیل محض حکمت کے ساتھ ہو۔

پہلی قسم کی تعلیل کے جواز میں فقہاء کے ہاں کوئی اختلاف نہیں ہے (۵۹)۔ البتہ دوسری صورت کے بارے میں تین آراء ہیں پہلی رائے یہ ہے کہ حکم کی تعلیل حکمت مجردہ کے ساتھ (جس میں انضباط نہ ہو) جائز نہیں ہے۔ (۶۰) دوسری رائے جواز کی ہے (۶۱)۔ تیسری رائے یہ ہے کہ حکمت کی نوعیت دیکھی جائے گی۔ اگر حکمت بذات خود ظاہر اور منضبط ہو تب تو اسی سے تعلیل ہوگی اور اگر حکمت مخفی ہو تو ایسی صورت میں اس سے تعلیل درست نہ ہوگی (۶۲)۔ آمدی نے اس رائے کو مختار کہا ہے۔ (۶۳)

گویا یہ امر مسلم ہے کہ اگر کسی حکم شرعی کی حکمتوں میں ظہور و انضباط پایا جائے تو ایسی صورت میں تعلیل بالحکمت ہی ضروری ہوگی کیونکہ احکام کی تشریع میں شارع کا مقصود یہی ہوتی ہے۔ تاہم اگر حکمت میں خفاء اور عدم انضباط ہو تو ایسی صورت میں کسی ایسے امر ظاہر و منضبط کو اس کا قائم مقام کر دیا جاتا ہے جو اس حکمت کا مظنہ ہو۔ تاکہ حکم کو اس پر دائر کرنے کی صورت میں حکمت مقصودہ کے تحقق کا گمان غالب ہو۔ چنانچہ حکمت پر مبنی حکم کی ایسی علت مستنبط کی جاتی ہے جو زیادہ سے زیادہ اپنی حکمت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو۔ غرض علل کو ایک انتظامی ضرورت کی بناء پر وضع کیا گیا ہے جن کی حیثیت ایک وسیلہ کی ہے اور ان کا کام یہ ہے کہ وہ حکم کی ان تمام مصالح و حکمتوں کا تحفظ اور ان کی عمل داری کرائیں جو ظہور و انضباط کے

دائرے میں آ سکیں۔

اس اصولی بحث سے دو نتائج سامنے آتے ہیں ۔ ایک تو یہ کہ اگر کسی زمانے میں کسی مسئلے میں حکمت یا اس کے کسی ایک پہلو کو ظہور و انضباط کی شکل نہ دی جا سکتی ہو مگر بعد کے دور میں اسی مسئلے میں ظہور و انضباط واقع ہو جائے تو دوبارہ حکمت کی طرف رجوع کریں گے ۔ فقہ اسلامی میں اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔

دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے اگر علت مظنہ مصلحت نہ رہے تو حکمت کی طرف رجوع کرتے ہوئے دوبارہ تعلیل کی جائے گی۔ چونکہ علل وسائل ہیں اور اصول ہے کہ " لاعبرۃ بالوسائل اذا لم تتحقق المقاصد"۔ یعنی اگر احکام کے وسائل (علل وغیرہ) سے حکم کا مقصد (حکمت) حاصل نہ ہو تو وسائل کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات سے بخوبی راہنمائی مل سکتی ہے۔ نمونے کے لئے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ قرآن نے مستحقین زکوۃ کی فہرست میں مولفۃ القلوب کو بھی شامل کیا ہے (۶۴) ۔ ایسے لوگوں کو مستحق زکوۃ بنانے کی علت اگرچہ تالیف ہے جو کہ اسلامی مملکت کی مصلحت عامہ کی مظنہ ہے۔ مگر جب حضرت عمرؓ نے محسوس کیا کہ احوال و ظروف کے بدل جانے سے اب انہیں مال دینا مصلحت نہیں رہا (کیونکہ اب مسلمانوں کی شوکت اور ان کا اقتدار اس قدر تھا کہ مملکت کے مخالفین کی مال سے تالیف بے فائدہ تھی) تو آپ نے علت پر حکم کی تطبیق کو موقوف کر دیا ۔ حالانکہ نص قرآنی نے انہیں مستحق زکوۃ قرار دیا ہے۔

۲۔ نص قرآنی "والمحصنات من الذین اوتو الکتاب" (۶۵) کی رو سے کتابیات سے نکاح جائز ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر مسلمانوں پر کتابیات سے نکاح کرنے پر پابندی لگادی تھی اور وجہ یہ بتائی کہ انہیں خدشہ ہے کہ کتابیات سے کثرت نکاح اور مسلمان عورتوں کو نظرانداز کرنے کی وجہ سے مسلمان عورتوں میں فتنہ پیدا ہو جائے گا۔

فقہ اسلامی میں استحسان اور دوسرے کئی مصادر کی جو بنا پڑی ہے اس کا محرک بھی دراصل یہی بات ہے ۔ استحسان کی بنیاد مقاصد شریعت ہیں۔ اس کی ضرورت تب پیش آتی ہے جب قیاس مصلحت کا مظنہ بننے سے قاصر ہو جائے گویا استحسان اجتہاد بالرائے کی ایسی قسم ہے جو

قیاس کے ان نتائج و اثرات کے ازالے کے لئے وضع ہوئی ہے جو مصلحت اور مقاصد شارع کے برخلاف ہوں۔

اس پس منظر کے ساتھ ہم اپنے موضوع زیر بحث کی طرف آتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی اصل فنی اور اصولی نوعیت سامنے نہ ہونے کی وجہ سے اس موضوع پر ایسے مباحث اور دلائل کی کثرت ملتی ہے جو قاری کو کسی واضح نقطۂ نظر کا قائل نہیں کرپاتی۔ یہاں یہ کوشش کی گئی ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں کار فرما اس اصل نکتے کو سامنے لایا جائے جس کی وضاحت کی ضرورت ہے تاکہ محققین اس پر ارتکاز کرتے ہوئے اس موضوع کو آگے بڑھا سکیں۔

اگر اس سارے مسئلے کا اختصار کیا جائے تو حسب ذیل صورت سامنے آتی ہے۔

۱۔ علت ربا منصوص نہیں ہے ۔ یہ مجتہد فیہ ہے اور اس کی تعیین میں فقہاء کے مابین خاصا اختلاف ہے۔

۲۔ معدودات کو مثلیات میں شمار کرنے اور نہ کرنے میں بھی فقہاء کی دو رائے ہیں۔

۳۔ مثل کا کیا مفہوم ہے ؟ یہ ایک خالص عقلی اور فقہی بحث ہے ۔ شریعت نے بطور نص اس کی تعیین نہیں کی ۔ چنانچہ اس کے مفہوم کی تعیین میں بھی دو آراء ہیں۔

پہلی یہ ہے کہ مثل سے مراد مثل حقیقی ہے یعنی قیمت و مالیت اور صفت و منفعت کے لحاظ سے مثل ۔ مثل کا یہی مفہوم قرین صواب ہے۔

دوسری رائے کا ماحصل یہ ہے کہ اگرچہ مثلیت کا حقیقی مفہوم یہی ہے تاہم قانون سازی کے حوالے سے عدد کی مثلیت میں انضباط اور ظہور پایا جاتا ہے اور عدد کی مثلیت حقیقی مثلیت کو بھی شامل ہوتی ہے بنابریں احکام میں اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

۴۔ علت کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ حکمت سے مناسبت رکھتی ہو۔

۵۔ حکمت تحریم ربا ظلم ہے۔

ان مبادیات کی روشنی میں راقم نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فقہ حنفی میں بتائی گئی علت ربا میں "مثلیت" کی تعبیر یہ ہے کہ اس سے مراد حقیقی مثلیت ہے۔ باقی جن علماء فقہ نے مثلیت کے مفہوم کی عدد کے ساتھ تحدید کی تھی ان کی رائے بھی اپنے احوال و ظروف کے لحاظ سے درست

تھی اس لئے کہ اس وقت عدد کی مثلیت بالعموم حقیقی مثلیت ہی کی مظہر اور اس کی انضباطی صورت ہوتی تھی ۔ جب کہ آج صورت حال یقیناً ایسی نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج کے دور کی کرنسی اور آج جیسا افراط زر ایسی اشیاء ہیں جن کی نظیر زمانہ قدیم میں نہ تھی ۔ جبکہ آج امت مسلمہ اس سنگین نوعیت کے مسئلے سے دوچار ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ آج کے احوال و ظروف میں یہ آسانی ہے کہ کئی چیزوں کی مثلیت وصف میں ظہور و انضباط آ چکا ہے۔ حالانکہ اس سے قبل ایسا نہ تھا۔

آج افراط زر نے کرنسی کو موجل ادائیگیوں میں ایک غیرمنصفانہ معیار بنا دیا ہے ۔ مرور وقت سے اس کی حقیقی مثلیت ختم ہو جاتی ہے ۔ بنابریں اس کی عددی مثلیت' اس کی حقیقی مثلیت کا مظہر نہیں رہی ۔ چنانچہ موجل ادائیگیوں میں اگر اب بھی اس کی عددی مثلیت ہی کا لحاظ رکھا جائے تو علت مظنہ مصلحت نہ رہے گی ۔ اس لئے ضروری ہے کہ حکمت ربا کی رعایت کرتے ہوئے حقیقی مثلیت کی طرف رجوع کیا جائے ۔ پھر آج معیشت کا نظام اس قدر ترقی کر چکا ہے کہ یہ بات اب مشکل نہیں رہی کہ دو مختلف اوقات میں روپے کی قدر کے فرق کو متعین کر دیا جائے ۔ چنانچہ اشاریہ بندی کی سکیم کو اس طرح نافذ کیا جا سکتا ہے جس سے عدل کے تقاضے حتی الامکان پورے ہو سکیں۔

برادرم طاہر منصوری صاحب نے اپنے نقطۂ نظر کی دلیل دیتے ہوئے ایک دو ایسی مثالیں دی ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ماضی میں جب عددی و حقیقی مثلیت کا تعارض ہوا تو ترجیح عددی مثلیت کو دی گئی ۔ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ اس وقت کے اکا دکا واقعات ظہور و انضباط کے وصف ضروری سے عاری تھے ۔ اور یہ بات بالوضاحت بیان کی جا چکی ہے کہ ہر مصلحت یا مصلحت کے ہر مظنہ کو علت نہیں بنایا جا سکتا بلکہ علت کو خواہ وہ مصلحت ہو یا اس کا مظنہ ' ایسا منضبط اور مضبوط ہونا چاہئے کہ حکم کو اس پر دائر کیا جا سکے ۔ اسی بنا پر قرون اولی کی وہ مثالیں ہمارے موقف کو رد نہیں کر سکتیں کیونکہ وہ کثرت وقوع اور ظہور و انضباط کی صفت سے عاری ہیں۔

آیئے اب ان فرق کی وجوہ پر روشنی ڈالتے ہیں جن کی بنا پر آج کے مسئلے کو قرون ماضیہ کے واقعات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ نیز یہ بھی کہ کرنسی کی مثلیت وصف کیونکر پہلے ظہور و

انضباط کے وصف سے عاری تھی مگر اب ایسا نہیں۔

۱۔ مثلی اشیاء کے افراد میں تفاوت وصف کے ساتھ مبادلے یا دین کا مسئلہ بالعموم درپیش نہیں ہوتا تھا۔ پھر یہ ایک انفرادی مسئلہ کی حیثیت رکھتا تھا اور اہم بات یہ کہ اس کا متبادل حل بھی موجود تھا جس پر باسانی عمل ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ حدیث نبوی میں مختلف النوع کھجوروں کے مبادلے کے وقت حضور نے متبادل صورت بتادی تھی کہ جب اچھی کھجوریں بیچ کر اپنی مرضی کی حسب منشا کھجوریں خریدی جا سکتی ہیں تو اس الجھن میں پڑنے کی کیا ضرورت ہے کہ اب یہ تحقیق و تعیین کی جائے کہ اس قسم کی کھجور کی قدر دوسری کھجور کے بالمقابل کس قدر ہے ظاہر ہے ہر آدمی کی رائے اس سلسلے میں مختلف ہو سکتی ہے اور ہر متعاقد کے نزدیک اپنی کھجور کی افادیت کا اپنا معیار ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایسی صورت میں کمی بیشی کے ساتھ بیع کی اجازت دینے کی صورت میں ایک خدشہ تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی ایک کی حاجت کے پیش نظر دوسرا فریق اس سے زیادتی کا مرتکب نہ ہو سکے اور یوں یہ چیز دونوں کے تعلقات مین بدمزگی کا سبب بن جائے۔ اس کے علاوہ یہ امکان بھی پیدا ہوتا ہے کہ کہیں اس طریقے کی آڑ میں ربوی معاملات نہ در کر آئیں۔

اس کے برعکس افراط زر کا مسئلہ انفرادی نہیں ہے۔ آج کوئی بھی شخص اس کے اثرات سے محفوظ نہیں ہے۔ نیز یہ کہ اشیاء کے برخلاف آج کے ترقی یافتہ معاشی نظام میں زر کی قدر کی تعیین زیادہ مشکل کام نہیں ہے۔ اس لئے اس حدیث کو ایک متعین طریق مبادلہ سے منسلک کرنے کے بجائے اس حوالے سے دیکھنا چاہئے کہ اس سے یہ راہنمائی ملتی ہے کہ حرج کو رفع کیا جائے۔ چنانچہ حضور اکرم نے اس مسئلے سے نکلنے کا مخرج "Way out" بتلا دیا۔ ہمارے مسئلے کا مخرج "Way Out" اشاریہ بندی ہے۔

۲۔ ماضی میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی بیشی کا مسئلہ یا تو انفرادی تھا یا زیادہ سے زیادہ کبھی علاقائی ہو جاتا تھا۔ اس کے برخلاف افراط زر کا مسئلہ عمومی اور ہر شخص کا ہے۔

۳۔ ماضی میں اشیاء کی قیمتوں میں زیادتی ایک اتفاقی مسئلہ تھا جب کہ آج یہ اتفاقی مسئلہ نہیں ہے۔ آج روپے کی قدر میں مسلسل کمی ہو رہی ہے اور یہ تسلسل مستقل ہو گیا ہے۔

۴۔ ماضی میں قیمتوں کے اشاریے کے مشکل نظام کو جاری کرنے کے وسائل موجود نہ تھے نہ

ایسے اداروں کا وجود تھا جو اس کو رائج کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ جب کہ آج اس نظام کو بآسانی رائج کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ وسائل رسل و رسائل کی کمی کے باعث قیمتوں میں استحکام نہیں تھا۔ مختلف علاقوں میں قیمتوں کا فرق ہوتا تھا جس کی بنا پر کسی وقت کسی چیز کی قیمت کو متعین کر دینا ممکن نہ تھا۔ آج ہم دیکھتے ہیں کہ ملک کے ایک کونے سے دوسرے تک اشیاء ضروریہ کی قیمتوں میں بالخصوص اور دیگر اشیاء میں بالعموم کوئی قابل لحاظ فرق نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ اب یہ آسان ہے کہ ماضی کے احوال و ظروف کے برخلاف مختلف اوقات میں روپے کی ایسی قدر متعین کر دی جائے جو جہل و غرر اور غبن سے پاک ہو۔

۶۔ ماضی میں کرنسی زیادہ تر قیمتی دھاتوں سے بنائی جاتی تھی۔ اس لئے اس کی قدر مستحکم رہتی تھی۔ پھر یہ بھی فرق تھا کہ سونا چاندی کی اپنی ذاتی قدر اور منفعت ہوتی ہے جو اس کی قوت خرید سے وابستہ نہیں ہوتی۔ جب کہ آج کے کاغذی نوٹوں کی حیثیت مختلف ہے۔ ان کی قدر کا مدار ان کی قوت خرید پر قائم ہے۔

۷۔ ماضی میں معاشی نظام کا انحصار کرنسی پر خاصا کم تھا۔ اس کی جگہ اشیاء کا مبادلہ اور انہی کے قرض کا زیادہ رواج تھا۔ اس لئے یہ مسئلہ کم ہی درپیش ہوتا تھا۔

ہم نے اپنے ایک گزشتہ مقالے میں کرنسی اور اشیاء کا فرق کرتے ہوئے یہ وضاحت کی تھی کہ کرنسی کی اپنی ذات کے لحاظ سے کوئی قدر نہیں ہوتی۔ تو اس کا مطلب یہ تھا کہ جس کاغذ کے پرزے پر نوٹ کا اطلاق ہوتا ہے وہ کاغذ اپنی ذات میں بے قدر ہوتا ہے مگر اپنی قوت خرید کے اعتبار سے حامل قدر ہوتا ہے جب کہ دوسری اشیاء کی قدر ذاتی ہوتی ہے۔ اگر ان کی قیمت میں کوئی تبدیلی واقع بھی ہو جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کی ذاتی منفعت میں تو کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ (اس بات کی طرف جناب طاہر منصوری نے توجہ نہیں کی)

۸۔ آج کے برعکس ماضی میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی بیشی کا مسئلہ یک رخا نہیں تھا۔ ہوتا یہ تھا کہ کسی شے کی قیمت اگر آج بڑھ گئی ہے تو ایسا نہیں کہ وہ مسلسل بڑھتی ہی رہے بلکہ فطری انداز میں قیمت کبھی بڑھ جاتی اور کبھی کم ہو جاتی۔ جب کہ آج افراط زر کے باعث اشیاء کی قیمتوں میں مسلسل اضافے کا رجحان ہے۔

۹۔ ماضی میں اشیاء کی قیمتوں میں اجتماعی طور پر اضافہ نہیں ہوتا تھا بلکہ کسی شے کی قیمت اتفاقاً کم یا زیادہ ہو جاتی تھی ۔ اس کے برخلاف آج کے دور میں اشیاء صرف کی قیمتوں میں انفرادی طور پر نہیں بلکہ اجتماعی طور پر اضافہ ہوتا ہے۔

۱۰۔ ایک اہم وجہ فرق یہ ہے کہ اس وقت چونکہ طلب اور رسد کا نظام غیر مستحکم تھا۔ بنابریں کرنسی کی قدر میں کمی کی وجہ بالعموم اشیاء کی طلب میں اضافہ یا رسد میں کمی وغیرہ جیسے فطری عوامل ہوتے تھے ۔ ایسا خال ہی کہیں ہوا کہ کرنسی کے زیادہ اجراء کے باعث ان کی قدر کم ہوئی ہو ۔ دوسرے الفاظ میں تب روپے کی قیمت کم نہیں ہوتی تھی بلکہ اشیاء کی قیمت (قدر) بڑھ جاتی تھی۔ آج صورت حال اس سے برعکس ہے ۔ طلب و رسد کے نظام کے استحکام اور حکومتوں کے زیادہ نوٹ چھاپنے کے باعث صورت حال یہ ہے کہ روپے کی قدر کم ہو جاتی ہے۔

ان حقائق کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زمانہ ماضی میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی بیشی کے وہ عوامل نہ تھے جو آج ہیں ۔ پھر یہ مسئلہ اسی قدر اجتماعی اور سنگین نوعیت بھی نہیں رکھتا تھا نیز اس مسئلہ میں ظہور و انضباط نہ ہونے کے باعث تعلیل بھی ممکن نہ تھی اس لئے آج جس مسئلے سے لوگ دوچار ہیں وہ قطعاً ایک جدید نوعیت کا مسئلہ ہے اور اس کا ماضی کی بعض مثالوں کے ساتھ قیاس دراصل قیاس مع الفارق ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ربا کی علت مجتھد فیہ ہے ۔ کئی چیزیں جو دوسرے فقہاء کے ہاں ربا نہیں مگر احناف انہیں ربا کہتے ہیں ۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ علت ربا کا مسئلہ خالصتاً ایک علمی اور تحقیقی مسئلہ ہے ۔ ایک محقق کے لئے لازم ہے کہ وہ آداب اختلاف سے واقفیت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ایسے امور میں بالخصوص وسعت ذہن پیدا کرے جن کا تعلق نصوص کے بجائے تحقیق اور تعلیل سے ہو۔

راقم نے اپنے مقالات میں جو نقطۂ نظر اختیار کیا ہے اس میں احناف کی مستنبط کردہ علت ربا ہی کو اختیار کیا گیا ہے اور مثل کی وہ تعبیر کی ہے جو حکمت ربا اور مقاصد شریعت سے مطابقت رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنے اندر ظہور و انضباط کی صفت بھی رکھتی ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مقاصد شریعت اور احکام الٰہی کی حکمتوں کی رعایت میں مزید پیش قدمی کی بھی بڑی گنجائش ہے۔ صحابہ کرام اور فقہاء اسلام نے اس سلسلے میں اس قدر اہتمام اور توسع سے کام لیا ہے کہ

انہوں نے مقاصد و حکم کے بالمقابل تمام باتوں کو بالائے طاق رکھا ہے اور بعض اوقات تو احکام کی علتوں کو بھی ان کے مقابل چھوڑ دیا۔ اس طرز فکر کے پیچھے راز یہ ہے کہ مقصد شریعت کا ثبوت تواتر سے ہوا ہے اور یہی پورے اسلام کا جوہر اور اس کا ہدف ہیں ۔ چنانچہ ان کے معارض دیگر دلائل کو اس لئے رد کر دیا گیا کہ ان کا ثبوت اس درجے میں نہیں ہوا۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ مسلم بن الحجاج، "الصحیح"، ج ۲ ص ۲۵

۲۔ "القرآن"، ۱۱: ۱۴

۳۔ ایضاً، ۲: ۲۳

۴۔ رشید رضا، "المنار"، ج ۱ ص ۱۵۹

۵۔ "القرآن"، ۵: ۹۵

۶۔ ایضاً، ۲: ۱۹۴

۷۔ (i) بخاری، محمد بن اسماعیل، "الجامع الصحیح": ۱۳۲۵
(ii) مسلم بن الحجاج، "الصحیح"، ۳: ۴۸۶

۸۔ ابن تیمیہ، تقی الدین احمد، "مجموع فتاوی" ج ۲۹ ص ۵۲ ـ ۵۲۱

۹۔ "القرآن" ۵: ۹۵

۱۰۔ یعنی جو قیمت مقتول جانور کی بحالت زندگی تھی۔

۱۱۔ یعنی ہر نصف صاع کے بالمقابل ایک روزہ

۱۲۔ (i) ابن رشد، بدایہ المجتہد" ج ۲ ص ۳۱۲
(ii) الشربنی، الخطیب، "مغنی المحتاج" ج ۲ ص ۲۸۱
(iii) "مجلّہ احکام العدلیہ"، لجنہ مولفہ من العلماء، ص ۴۱

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ المرغینانی ، برھان الدین ، "الھدایہ"

۱۵۔ ابن عابدین ، محمد امین ، "ردالمختار علی الدر المختار" ، ج ۵ ص ۱۶۱

۱۶۔ ابن قدامہ ، عبداللہ ، "المغنی" ج ۵ ص ۲۳۹

۱۷۔ سرخسی ، شمس الدین ، "المبسوط" ج ۱۱ ص ۵۰

۱۸۔ ابن تیمیہ ، تقی الدین احمد ، "مجموع فتاوی" ج ۱۰ ص ۳۵۲

۱۹۔ کاسانی ، علاء الدین ، "بدائع الصنائع" ج ۷ ص ۱۵۰

۲۰۔ القرآن ، ۵ : ۴۵

۲۱۔ (i) کاسانی ، علاء الدین ، "بدائع الصنائع" ج ۷ ص ۲۹۷
(ii) دردیر ، "الشرح الکبیر" بحاشیہ الدسوقی ، ج ۴ ص ۲۵۱
(iii) الشیرازی ، ابو اسحق ، "المھذب" ، ج ۲ ص ۷۹ او مابعد

۲۲۔ (i) الشیرازی ، ابو اسحق ، "المھذب" ج ۲ ص ۱۸۱
(ii) کاسانی ، علاء الدین ، "بدائع الصنائع" ج ۷ ص ۳۰۰۔ ۳۰۳

۲۳۔ مذکورہ صورت میں تو اختلاف نہیں ہے البتہ اگر چوری کے وقت قیمت دس درہم ہو ، بعد میں کم ہو جائے تو اس صورت میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں ۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی چوری کے وقت کی قیمت ہی دیکھی جائے گی ۔ بعد میں ہونے والی قیمت کی کمی سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اور چور پر حد نافذ ہوگی ۔ مگر ظاہر روایت یہ ہے کہ اس صورت میں قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ قیمت کی کمی سے شبہ واقع ہوگیا اور شبہ واقع ہونے سے حد ساقط ہو جاتی ہے ۔ (تاہم اگر قیمت کی کمی نقص فی العین ، یعنی اس میں وقوع عیب یا ھلک بعض وغیرہ کی وجہ سے واقع ہوا ہو تب حد ساقط نہیں ہوگی۔) امام محمد کا مسلک زیادہ قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔

۲۴۔ حنفی فقہاء کے ہاں سمندری جانوروں میں صرف مچھلی ہی کا گوشت حلال ہے جب کہ دوسرے فقہاء کے ہاں سمندری جانوروں کی حلت کے باب میں کچھ توسع پایا جاتا ہے۔

۲۵۔ بحوالہ "الفقہ علی مذاھب الاربع" ج ۲ ص ۲۶۲۔ ۲۶۵

۲۶۔ الاشباہ و النظائر للسیوطی ص ۳۵۷

۲۷۔ ابن عابدین، محمد امین، "مجموع رسائل ابن عابدین" ص ۶۰

۲۸۔ "المجموع، شرح مھذب" ج ۱۳ ص ۱۷۴

۲۹۔ دردیر، "الشرح الکبیر" ج ۴ ص ۳۶۵

۳۰۔ (i) ابن قدامہ، عبداللہ، "المغنی" ج ۴ ص ۱۶۸
(ii) المرغینانی، برھان الدین "الھدایہ" ج ۳ ص ۲۳
(iii) ابن عابدین، محمد امین، "ردالمختار" ج ۴ ص ۱۷

۳۱۔ المرغینانی، برھان الدین، "الھدایہ"

۳۲۔ سیوطی، جلال الدین، "الاشباہ و النظائر" ص ۵۷۲

۳۳۔ مجمع الفقہ الاسلامی، "قرارات المجلس" ص ۹۷

۳۴۔ احکام الاوراق النقدیہ ص ۲۱

۳۵۔ ابن نجیم "بحرالرائق" ج ۶ ص ۲۱۷

۳۶۔ کاسانی، علاء الدین، "بدائع الصنائع" ج ۹ ص ۴۴۲۱ و دیگر کتب فقہ

۳۷۔ "مجلہ الاحکام العدلیہ" لجنہ مولفہ من العلماء، دفعہ ۴

۳۸۔ اس امر کی تفصیل پچھلے صفحات میں گذر چکی ہے کہ کرنسی نوٹوں میں معنوی تفاوت کے ساتھ عددی یکسانیت قابل لحاظ نہیں ہوتی اور ایسی صورت میں عددی مثلیت کو یقینی مثلیت قرار دینا قطعاً درست نہیں ہے ۔ مثلاً بیس سال قبل کے روپے کو جس کی قیمت اب صرف بیسواں حصہ رہ گئی ہو آج کے روپے کے ساتھ بالکل برابر قرار دینا اور محض عددی برابری کی بناپر ان میں کوئی فرق نہ سمجھنا ظاہر ہے نامعقول سی بات ہوگی۔

۳۹۔ تفصیل کے لیئے دیکھیے:
(i) "ردالمختار" ج ۴ ص ۶
(ii) "فتح القدیر" ج ۵ ص ۲۱۹
(iii) "البدائع" ج ۷ ص ۱۸۸

۴۰۔ ان مثالوں کے مراجع حسب ذیل ہیں:

(i) "البدائع"، ج ۷ ص ۲۱۵ و مابعد

(ii) "تکملہ فتح القدیر"، ج ٦ ص ٢٨٦ ومابعد

(iii) "المبسوط" ج ١٧ ص ١٨٥

(iv) "مجمع الضمانات" ص ١١٧

(v) "ردالمختار" ج ۴ ص ۴٦٩ ومابعد

(vi) "تبیین الحقائق" ج ۵ ص ۵

(vii) "اللباب" ج ۲ ص ۷۷

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ یہ اختلاف دراہم کے بارے میں ہے۔ اقرار اگر درہم کے علاوہ کسی شے کا ہو تو پھر کثیر و عظیم کا اطلاق زکوٰۃ کے کم از کم نصاب پر کیا جائے گا۔ مثلاً دینار کی صورت میں بیس ' اونٹوں کی صورت میں پچیس اور گندم کی صورت میں پانچ وسق (تقریباً ۵٦۳ کلوگرام) مقرپر لازم ہوں گے۔

۴۳۔ ملاحظہ ہو:

(i) "بدائع الصنائع" ج ۵ ص ۱۵۷ ومابعد

(ii) "المہذب" ج ۱ ص ۲٦۳

۴۴۔ ابن قدامہ، "المغنی" ج ۴ ص ۱۲۳

۴۵۔ القرآن، ٦ : ۱٦۴

۴٦۔ ملاحظہ ہو:

(i) "البدائع" ج ۷ ص ۱٦۴، ۱٦٦

(ii) "فتح العزیز شرح الوجیز" ج ۱۱ ص ۲۴۵ ومابعد

(iii) "مغنی المحتاج" ج ۲ ص ۲۷۸

(iv) "المہذب" ج ۱ ص ۳۴۷ ومابعد

(v) "جامع الفصولین" ج ۲ ص ۱۱۵ ومابعد

(vi) "مجمع الضمانات" ص ۱۴۸

(vii) "الشرح الکبیر" ج ۳ ص ۴۵۱

(viii) "القوانین الفقہیہ" ص ۳۳۲

(ix) "کشاف القناع" ج ۴ ص ۱۲۸ ومابعد

(x) "القواعد" لابن رجب الحنبلی، ص ۲۸۵

۴۷۔ ملاحظہ ہو:

(i) "المبسوط" ج ۱۱ ص ۵۰

(ii) "بدائع الصنائع" ج ۷ ص ۱۵۰، ۱۶۸

(iii) "الدر المختار" ج ۵ ص ۱۳۸

(iv) "تبیین الحقائق" ج ۵ ص ۲۲۳، ۲۳۴

(v) "تکملہ الفتح" ج ۷ ص ۳۶۳

(vi) "اللباب والکتاب" ج ۴ ص ۱۸۸ ومابعد

(vii) "الشرح الکبیر" ج ۳ ص ۴۴۳

(viii) "القوانین الفقھیہ" ص ۳۳ ومابعد

(ix) "بدایہ المجتھد" ج ۲ ص ۳۱۲

(x) "مغنی المحتاج" ج ۲ ص ۲۸۱، ۲۸۴

(xi) "فتح العزیز" ج ۱۱ ص ۲۴۲

(xii) "کشاف القناع" ج ۴ ص ۱۱۶ ومابعد

۴۸۔ ملاحظہ ہو:

(i) "تحفہ الفقھاء" ج ۲ ص ۱۰۶ تا ۱۰۹

(ii) "فتح القدیر" ج ۵ ص ۱۱۷ ومابعد

(iii) "البدائع" ج ۵ ص ۲۶۹

۴۹۔ احمد بن حنبل، "المسند" ج ۱ ص ۳۶

۵۰۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، "الجامع الصحیح" ج ۳ ص ۴

۵۱۔ "مجلہ احکام العدلیہ" دفعہ ۴

۵۲۔ ملاحظہ ہو:

(i) "بدائع الصنائع" ج ۳ ص ۱۲۶

(ii) القوانین الفقھیہ ص ۲۳۰

(iii) المھذب ج ۲ ص ۱۰۰

(iv) مغنی المحتاج ج ۳ ص ۳۰۳ ومابعد

(v) کشاف القناع ج ۵ ص ۳۸۱ ومابعد

(vi) المغنی ج ۷ ص ۲۴۷

۵۳۔ "القرآن" ۲:۲۷۹ (ترجمہ: نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے)

۵۴۔ *Paul Wonnacott / Ronald Wonnacott: "Economics" III*
Mc Graw - Hill, 1986 Newyark, 127

۵۵۔ "القرآن" ۲:۲۷۹ (ترجمہ: نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

۵۶۔ احمد بن حنبل، "المسند" ج ۵ ص ۳۲۷ (ترجمہ: نہ کوئی ضرر اٹھائے نہ کسی ضرر کا سبب بنا جائے)

۵۷۔ الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۳۳۳

۵۸۔ شرح الاسنوی، ۸۹۱۳

۵۹۔ ایضاً

۶۰۔ الآمدی، الاحکام، ج ۳ ص ۱۱۔۱۲

۶۱۔ شرح الاسنوی، ج ۳ ص ۸۹، ۹۰

۶۲۔ شرح المختصر، ج ۲ ص ۳۱۴

۶۳۔ الآمدی، الاحکام ج ۳ ص ۱۱۔۱۲

۶۴۔ القرآن، ۹/۶۰

۶۵۔ القرآن، ۵/۵