مقاصدِ شریعت اور اسلامی مالیات: مالی معاملات میں ضرورت و حاجت کے فقہی قواعد کا استعمال

محمد ابو بکر صدیق ۞

تعارف

اسلامی بینکاری کی اشیا و خدمات کا ڈھانچہ (Structure) اسلامی نصوص، فقہی اصول اور قواعد وضوابط کی روشنی میں ہی تشکیل پاتا ہے۔ مقاصدِ شریعت کے تحفظ کے لیے اسلام جہاں حلال و حرام، جائز و ناجائز اور شرعی و غیر شرعی احکام کے اصول و قواعد دیتا ہے، وہیں انھی مقاصد کی اہمیت کے پیشِ نظر رخصت و اباحت کے ضابطے بھی فراہم کرتا ہے جو حالات و واقعات کے تناظر میں کبھی حرام، ناجائز اور غیر شرعی امور میں رخصت کا سبب بنتے ہیں۔ جدید سودی اشیا و خدمات کا متبادل پیش کرنے کے لیے اسلامی مالیات کے محققین کی جانب سے مقاصدِ شریعت اور اس سے متعلقہ اصول وضوابط کا کثرت سے استعمال کیا گیا ہے جو کہیں بجا تو کہیں بے جا نظر آتا ہے۔ شاید اسی وجہ سے اسلامی بینکاری کے ناقدین[(۱)] شکوہ کرتے ہیں کہ اسلامی بینکوں میں مقاصدِ شریعت کی آڑ میں سود اور غرر پر مبنی اشیا و خدمات کو ضرورت و حاجت کے تحت جائز قرار دیا جارہا ہے، حالاں کہ وہ اشیا و خدمات ضرورت و حاجت کے اُس درجے پر ہی نہیں کہ اُن میں رخصت دی جاسکے۔ اُن کا مزید کہنا یہ ہے کہ جن غیر شرعی امور کے بغیر لوگ زندہ رہ سکتے ہوں اور انھیں کسی قسم کا خطرہ بھی لاحق نہ ہو تو وہاں رُخصت کے حصول کے لیے ضرورتِ شرعیہ متحقق ہی نہیں ہوتی۔ کچھ حضرات تو کہتے ہیں: اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اسلامی بینکاری کی بقا، استحکام اور دوام کے لیے ایسے امور ضرورتِ شرعیہ کے درجے میں ہیں، اس لیے ان امور میں رخصت دی جانی چاہیے، تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ ضرورت صرف اسلامی بینکاری کے ساتھ ہی خاص کیوں ہے؟ حالاں کہ یہی ضرورت سودی بینکاری میں بھی تو متحقق ہوتی ہے، جس کی بدولت اُس کے بہت سارے امور جائز متصور کیے جانے چاہییں اور اس طرح

۞ لیکچرر، سکول آف اسلامک بینکنگ اینڈ فنانس، فیکلٹی آف انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اکنامکس، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد۔(muhammad.abubakar@iiu.edu.pk)

۱۔ عبد السلام ابو زید، اشرف واجدی، سرینا حسین، طفیل چوہدری، لقمان ذکریا، میدن میرا، احمد کمال اور عبد الرزاق وغیر ہم۔

ایک نئے متبادل اسلامی نظام پر وقت اور وسائل صرف کرنے کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی۔ اسلامی بینکاری سے متعلق موجودہ تحقیقی و تنقیدی لٹریچر کو دیکھتے ہوئے محققین اور ناقدین دونوں میں بظاہر ایک بات قدرے مشترک نظر آتی ہے کہ دونوں طرف ضرورت و حاجت کے مابین پائے جانے والے بنیادی فرق کو کہیں کہیں ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے، بلکہ انھیں ایک ہی مفہوم تصور کیا گیا ہے۔

اس مقالے میں مقاصدِ شریعت کی روشنی میں اسلامی مالیاتی نظام کی ضرورت واہمیت کو بیان کرتے ہوئے مقاصدِ شریعت کے تاریخی پس منظر اور اُن کی درجہ بندی پر ایک نئے نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ تاہم اس مقالے کا بنیادی مقصد مقاصدِ شریعت کی روشنی میں ضرورت وحاجت سے متعلق فرق کو واضح کرتے ہوئے اُن اصول وضوابط کو بیان کرنا ہے کہ جن کی مدد سے اسلامی بینکاری کے محقق پر یہ واضح ہو جائے کہ مالی معاملات میں ضرورت و حاجت کے قواعد کب، کہاں اور کیسے استعمال ہوتے ہیں؟ کیا یہ قواعد ہر قسم کے حرام، ناجائز اور غیر شرعی امور میں رُخصت کا سبب بنتے ہیں؟ نیز یہ مُستفاد رُخصت دائمی یا وقتی کس نوعیت کی ہوتی ہے؟ کیا حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر ہوتی ہے تو کیا وہ ضرورتِ حقیقی کے درجے پر رخصت کا سبب بنتی ہے؟ مقالے کے آخری حصے میں اُن قدیم و جدید مالی معاملات کا فقہی تجزیہ بھی کیا گیا ہے جن میں ضرورت وحاجت کے سبب کہیں بجا تو کہیں بے جا رُخصت دی گئی ہے۔

ایک متبادل مالی نظام اور مقاصد شریعت

اسلام زندگی کے تمام شعبوں میں انسان کی رہنمائی کرتا ہے۔ شریعتِ اسلامیہ کا بنیادی مقصد انسان کے دین، جان، مال، نسل اور عقل کو محفوظ کرنا ہے۔[۲] ایک ایسا متبادل مالی نظام وقت کی اہم ضرورت ہے جو مکمل طور پر شریعتِ اسلامیہ کے اصولوں پر مبنی ہو اور تحفظِ مال کے مقصدِ شرعی کو پورا کرتا ہو۔ کم و بیش تین صدیوں سے مروّج سودی نظام کا متبادل پیش کرنا اگر ناممکن نہیں تو اتنا آسان بھی نہیں ہے کہ یہ کام چشمِ زدن میں ہو جائے۔ عصری تقاضوں اور جدید بنیادوں پر کسی نظام کی تدوین ایک تدریجی عمل ہے اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے صرفِ نظر کرنا خود فریبی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس تدوین کے لیے افراد سازی، متعلقہ تعلیمی اداروں کی تشکیل اور متفرق مگر شریعت سے ہم آہنگ مالیاتی نظریات اور ماڈلز وغیرہ جیسے اہم امور پر بہت کام کرنے کی ضرورت ہے جس کے لیے ایک خاطر خواہ وقت درکار ہے۔

اسلام کو دیگر شعبہ ہائے زندگی کے ساتھ ساتھ مالیاتی نظام سے متعلق بھی جدید چیلنجز کا سامنا ہے۔ اسلامی بینکاری نظام ایک متبادل نظام کے طور پر متعارف ہوا ہے جس نے جدید مالیاتی تحقیق کے شعبے میں نہ صرف

۲۔ امام ابو حامد الغزالی، **المستصفیٰ من علم الأصول** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۳)، ۱۷۴۔

انقلاب برپا کیا، بلکہ معاشرے کی بظاہر دو باہم مخالف قوتوں یعنی جدید و قدیم علوم کے حاملین کو ایک دوسرے کے قریب لا کھڑا کیا ہے۔ ماضی قریب میں جدید و قدیم علوم کے اہل علم ایک دوسرے کے وجود کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھے، لیکن اسلامی بینکاری نے ان دونوں اہل علم قوتوں کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ زمانے کے جدید چیلنجز کا مقابلہ باہم مل کر ہی کیا جا سکتا ہے۔ تجارتی و صنعتی انقلاب کی بدولت اقتصادی ایجادات روز بروز جس طرح منظر عام پر آرہی ہیں، اُسی طرح اُن سے متعلق شرعی مسائل بھی پیدا ہو رہے ہیں۔ آج بہت سی چیزیں انسانی حاجات کی فہرست میں شامل ہو گئی ہیں جنھیں پورا کرنے کے لیے جدید مالیاتی ادارے نِت نئی اشیا وخدمات مہیا کر رہے ہیں۔ انسانی حاجات کی تسکین شریعت کا ایک اہم مقصد ہے۔ شریعت کے جتنے اوامر ونواہی ہیں سب کے سب کسی نہ کسی طریقے سے مقاصدِ شریعت کی تکمیل اور تحفظ کا ذریعہ ہیں۔ فقہانے اِن مقاصد کے ساتھ ساتھ اُن مُشقّات کا بھی تجزیہ کیا ہے جو اِن مقاصد کی تکمیل میں پیش آتی ہیں اور پھر اُن مُشقّات کی شدت کے پیشِ نظر مقاصد کی درجہ بندی کرتے ہوئے کچھ کو ضرورت تو کچھ کو حاجت قرار دیا ہے، پھر ضرورت و حاجت سے متعلق اصول، قواعد اور ضوابط بھی وضع کر دیے ہیں۔

مقاصدِ شریعت کا تاریخی پس منظر

امام الحرمین جوینی رحمۃ اللہ علیہ (۴۷۸ھ) شافعی اصولیین میں شمار ہوتے ہیں۔ آپؒ نے پہلی مرتبہ مقاصدِ شریعت کی اصطلاح استعمال کی تھی اور پہلی دفعہ ایک خاص ترتیب سے شریعت کے اغراض و مقاصد اور شرعی احکام کے علل پر بحث کی۔[۳] آپ نے مقاصدِ شریعت کو پانچ درجات میں تقسیم کیا۔ وہ پانچ درجات یہ ہیں: ضرورات، حاجات عامہ،[۴] مکرمات،[۵] مندوبات، اور نادر،[۶] جمال الدین عطیہ[۷] کے مطابق امام جوینیؒ (۴۷۸ھ) کے

۳۔ محمد نجات اللہ صدیقی، **مقاصد شریعت** (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۲۰۱۴)، ۳۔

۴۔ امام جوینیؒ نے حاجات عامہ کی قید لگا کر حاجات خاصہ کو نکال دیا۔ حاجات عامہ سے ان کی مراد وہ حاجات ہیں جو ضروریات کے درجے تک نہیں پہنچتیں، جیسے اجارہ۔

۵۔ مکرمات سے مراد وہ امور ہیں جو نہ تو ضرورات ہیں اور نہ ہی حاجات۔ تاہم وہ ایسی چیز ہیں جو مقصد کے حصول کو آسان بناتی ہیں یا انھیں کسی قسم کے نقصان پہنچنے سے بچانے میں معاون ہوتی ہیں۔

۶۔ امام عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی، **البرهان في أصول الفقه** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۷)، ۲: ۷۹–۸۰۔

۷۔ ڈاکٹر جمال الدین عطیہ ۱۹۲۸ء کو مصر کے شہر متنغمر کے ایک گاؤں کوم النور کے ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۴۸ء میں جامعہ قاہرہ سے قانون کی سند حاصل کی۔ پھر ۱۹۵۰ء میں اسی جامعہ سے شریعہ علوم کی سند بھی حاصل کی۔ ۱۹۶۰ء میں جامعہ جنیف سویسرا سے ڈاکٹریٹ کیا۔ لگزم برگ میں گیارہ سال تک بینکاری سے وابستہ رہے جہاں انھوں نے اسلامی

شاگرد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) نے مقاصد پر سیر حاصل بحث کی اور مقاصدِ شریعت اور مصالح کو یک جا کر دیا[۸] بایں طور کہ مقاصدِ شریعت کی ایک خاص فہرست: دین، جان، عقل، نسل اور مال، مرتب کی،[۹] پھر انھیں دینی اور دنیوی مقاصد کے اعتبار سے تقسیم بھی کیا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) کہتے ہیں: کبھی یہ مقاصد جلبِ منفعت کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں اور کبھی اِن مقاصد کو کسی ضرر سے محفوظ کرتے ہوئے باقی رکھ کر حاصل کیا جاتا ہے۔[۱۰] چناں چہ ان پانچ مقاصد کی حفاظت کو مصلحت اور ان میں واقع خلل کو مفسدہ قرار دیا، پھر ان مقاصدِ شریعت کی درجہ بندی کرتے ہوئے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) نے اپنے شیخ جوینی رحمۃ اللہ علیہ (۴۷۸ھ) کے پانچ درجاتِ مقاصد کو تین درجات ضرورت، حاجت، اور تحسینیات میں سمو دیا۔[۱۱] نجات اللہ صدیقی[۱۲] کہتے ہیں:

بینکاری کے آغاز میں اہم کردار ادا کیا۔ پہلا اسلامی مالیاتی ادارہ بیت التمويل الكويتي متعارف کرانے میں آپ کی نمایاں خدمات ہیں۔ ۱۹۹۲ء تا ۱۹۹۸ء یونی ورسٹی آف قطر میں خدمات سرانجام دیں۔ شیخ عبدالوہاب خلاف اور شیخ ابوزہرہ سے بہت متاثر تھے۔ ۱۹۴۵ء میں حسن البناء سے متاثر ہو کر تنظیم الاخوان میں شمولیت اختیار کی اور اسی دوران ۱۹۴۹ء تا ۱۹۵۲ء جیل بھی کاٹی۔ آپ علم فقہ، فلسفہ اور قانون میں ید طولی رکھتے ہیں۔ آپ کی بے شمار تصانیف ہیں جن میں **النظرية العامة للشريعة الإسلامية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، علم أصول الفقه و العلوم الاجتماعية، الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية في العلوم الإنسانية** اہم ہیں۔

[http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title= جمال الدين عطية]

۸۔ الغزالی، مصدرِ سابق، ۱۷۹۔

۹۔ جمال الدین ابن عطیہ، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (دمشق: دار الفکر، ۲۰۰۳)، ۲۸۔

۱۰۔ امام ابو حامد الغزالی، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** (بغداد: مطبعة الإرشاد، ۱۹۷۱ء)، ۱۶۱– ۱۶۲۔

۱۱۔ الغزالی، مصدرِ سابق، ۱۵۹– ۱۶۲۔

۱۲۔ علوم اسلامیہ پر اپنے کام کی بنا پر ممتاز شاہ فیصل بین الاقوامی پرائز کے فاتح اور نئی دہلی کے معروف ادارے انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز کی طرف سے شاہ ولی اللہ ایوارڈ کے لیے نام زد ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی ۱۹۳۱ میں ہندوستان میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے اپنی تعلیم علی گڑھ یونی ورسٹی سے مکمل کی جہاں وہ معاشیات اور علوم اسلامیہ کے ایسوسی ایٹ پروفیسر بھی رہے۔ ڈاکٹر صدیقی نے جدہ کی کنگ عبدالعزیز یونی ورسٹی کے اسلامی معاشیات کے مرکز برائے تحقیق میں بھی تدریسی خدمات انجام دیں اور لاس اینجلیس میں یونیورسٹی آف کیلی فورنیا کے مرکز برائے مطالعاتِ مشرق کے بھی فیلو رہے۔ دنیا بھر میں سفر کرنے والے یہ اہلِ علم جدہ میں اسلامی ترقیاتی بنک کے اسلامی تحقیق و تربیتی ادارے کے بھی وزٹنگ اسکالر

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) مقاصدِ شریعت کو جن مصالح مرسلہ کے ہم معنی شمار کرتے ہیں اُس کا تصور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (۱۷۹ھ) کے ہاں بہت پہلے سے ملتا ہے۔[۱۳] شیخ مصطفی زرقا (۱۴۱۹ھ)[۱۴] کہتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کا یہ تصور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے بھی پہلے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (۱۵۰ھ) کے ہاں استحسان کی صورت میں ملتا ہے۔[۱۵]

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) کے بعد میں آنے والے فقہا بشمول امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ (۶۰۶ھ)، سیف الدین الآمدی رحمۃ اللہ علیہ (۶۳۱ھ)، ابن الحاجب رحمۃ اللہ علیہ (۶۴۶ھ)، عز الدین ابن عبد السلام رحمۃ اللہ علیہ (۶۶۰ھ)، امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ (۶۸۵ھ)، اور ابن سبکی رحمۃ اللہ علیہ (۷۷۱ھ) وغیر ھم نے مقاصدِ شریعت کے باب میں جو کام بھی کیا ہے ،وہ انھی بنیادوں پر ہے جن کی بنا امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) نے رکھی تھی، البتہ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۷۲۸ھ) اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ (۷۵۱ھ) نے مقاصد کی فہرست میں چند ایک چیزوں کا اضافہ کیا ہے۔امام ابو اسحق شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ) نے اس موضوع پر جو کام کیا ہے وہ اس وقت تک کیے گئے تمام کاموں میں زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔بارھویں صدی ہجری کے اواخر میں ہندستان میں شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب **حجة الله البالغة** میں شریعت کے جزوی احکام کی مصلحتوں پر بحث کی ہے۔تیونس کے مایۂ ناز عالم طاہر بن عاشورؒ (۱۲۷۶ھ) نے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور مقاصدِ شریعت کی فہرست کو پھیلا دیا۔[۱۶] جس کے بعد یہ بھی ایک موضوع بن گیا کہ کیا مقاصدِ شریعت صرف یہی پانچ ہیں یا کچھ اور امور بھی ایسے ہیں جن کو مقاصدِ شریعت کی

رہے۔ ان کی بہت سی تصنیفات ہیں۔ وہ بطورِ ایڈیٹر بھی کئی علمی مجلات سے وابستہ اور کئی کمیٹیوں کے رکن رہے ہیں۔
[http://marifaacademy.com/ur/discover/scholar]

۱۳- صدیقی، **مقاصد شریعت**،۶۔

۱۴- مصطفی احمد الزرقا ۱۹۰۴ء کو سوریا کے شہر حلب میں پیدا ہوئے۔اپنے زمانے کے فقہ کے علما میں سے ایک بڑے عالم تھے۔آپ کے والد احمد بن شیخ محمد الزرقا (۱۳۵۷ھ) ایک عظیم فقیہ تھے۔آپ نے عربی ادب، ریاضی اور فلسفے میں تعلیم حاصل کی۔جامعہ الازہر سے اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔فقہ اور قانون پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔**فتاوی مصطفی الرزقا** کے نام سے ایک مجموعہ فتاوی بھی موجود ہے۔ ۱۹۹۹ء بمطابق ۱۴۱۹ھ کو وفات پائی۔
[مصطفی الرزقا/http://ar.wikipedia.org/wiki ماخوذ:۲۴/اپریل ۲۰۱۶]۔

۱۵- مصطفی احمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام** (دمشق: دار القلم، ۲۰۰۴)،۱: ۱۲۱۔

۱۶- احمد الریسونی، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (امریکا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ۱۹۹۵ء)، ۶۵- ۶۷۔

فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہے؟ اس سلسلے میں مولانا احمد رضا خان بریلوی رحمۃ اللہ علیہ [۱۷] (۱۳۴۰ھ) کا موقف یہ ہے کہ مقاصدِ شریعت تو صرف پانچ ہی ہیں اور ان کے علاوہ جو بھی اوامر ہیں وہ انھی پانچ مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ [۱۸]

مکملاتِ مقاصد یا مقاصدِ شریعت کی درجہ بندی؟

عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ فقہا اور اصولیین نے مقاصدِ خمسہ کی درجہ بندی کی ہے، لیکن بظاہر مقاصدِ شریعت کی بجائے یہ مکمّلاتِ مقاصد کی درجہ بندی معلوم ہوتی ہے۔ مقاصد اور ان کے مکمّلات [۱۹] دو الگ الگ تصور ہیں اگرچہ لازم ملزوم ہیں کہ مکمّلات کے بغیر مقاصد کا حصول ممکن نہیں، مثلاً شریعت بیع کو جائز قرار دیتی ہے حالاں کہ بیع از خود مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ انسان کے مال میں بڑھوتری ہو، پھر یہی مال دیگر مقاصد کی تکمیل میں بھی مدد و معاون ہو گا؛ اس لیے بیع مقصد کی تکمیل کا ذریعہ تو ہے، لیکن بذاتِ خود مقصد نہیں ہے۔

امام جوینی رحمۃ اللہ علیہ (۴۷۸ھ) سے مقاصد کی جو درجہ بندی منقول ہے اُس پر بظاہر مکمّلاتِ مقاصد کی درجہ بندی کا گمان ہوتا ہے، جیسے ضرورت، حاجات عامہ، مکرمات، مندوبات، اور نادر؛ کیوں کہ امام جوینی رحمۃ اللہ علیہ (۴۷۸ھ) نے ان کی تفصیل میں قصاص، اور دیگر حدود کی امثلہ بیان کی ہیں۔ اسی طرح یہ بات بھی واضح ہے کہ قصاص اور حدود بذاتِ خود شریعت کا مقصد نہیں ہیں، بلکہ مختلف مقاصدِ شریعت کی تکمیل کا باعث ہیں۔ امام جوینی رحمۃ اللہ علیہ (۴۷۸ھ) نے مقاصدِ شریعت کی کوئی فہرست مرتب نہیں کی، بلکہ یہ کام اُن کے شاگرد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) نے کیا ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) نے مقاصد خمسہ کی فہرست دی اور انھیں

۱۷۔ مولانا احمد رضا خان بھارت کے شہر بریلی میں ۱۸۵۶ء میں پیدا ہوئے اور اسی نسبت سے آپ کو بریلوی کہا جاتا ہے۔ آپ کو تقریباً پچپن علوم پر دست رس حاصل تھی۔ درس و تدریس کے ساتھ ساتھ مختلف علوم و فنون پر بہت سی کتب اور رسائل تحریر کیے۔ آپ کے فتاویٰ جات کو عصر حاضر میں مرتب کیا گیا جو کہ تیس جلدوں پر محیط ایک فقہی انسائیکلوپیڈیا ہے۔ آپ کی وجہ شہرت میں اہم آپ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بے حد محبت ہے۔ آپ کی کتب کی تعداد چودہ سو تک بیان کی گئی ہے جن میں سے بہت سا ذخیرہ ابھی تک شائع نہیں ہو سکا۔ ۱۹۲۱ء کو آپ نے رحلت فرمائی۔ (ماخوذ از **سوانح امام احمد رضا** (سکھر: مکتبہ نوریہ رضویہ)، ۳۱۴۔

۱۸۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی، **فتاویٰ رضویہ** (لاہور: رضا اکیڈمی)، ۲۱: ۲۰۹۔

۱۹۔ مکملات سے مراد وہ امور ہیں جو شریعت کے مقاصد کو مکمل کرتے ہیں۔

ضروریات، حاجیات اور تحسینیات میں تقسیم کیا۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ) نے اسی تقسیم کو اپنایا۔[۲۰] اگر اس تقسیم سے مراد مقاصدِ خمسہ کی تقسیم لی جائے تو پھر یہ تقسیم کچھ یوں ہونی چاہیے تھی: ضروریات میں جان اور دین، حاجیات میں نسل اور عقل اور تحسینیات میں مال کا شمار ہوتا یا اس طرح کی کوئی اور ترتیب، حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جو چیزیں مقاصدِ خمسہ کے حصول اور تکمیل کا سبب بنتی ہیں انھیں اُن کی اہمیت کے پیشِ نظر ضروریات، حاجیات اور تحسینیات میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس لیے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) اور امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ) سے منقول درجہ بندی پر مقاصد کے بجائے مکمّلاتِ مقاصد کی درجہ بندی کا گمان ہوتا ہے۔ نجات اللہ صدیقی نے مقاصد کی فہرست میں جن نئے امور کا اضافہ کیا ہے[۲۱] وہ بھی درحقیقت مقاصد کے بجائے کسی نہ کسی صورت میں مکمّلاتِ مقاصد میں شمار ہوتے ہیں۔

مکمّلاتِ مقاصد کی درجہ بندی اُن کی اہمیت کے پیشِ نظر کی جاتی ہے جب کہ ان کی تکمیل جلبِ منفعت (منفعت کے حصول) اور دفعِ مضرت (نقصان کے دور کرنے) جیسے اصولوں کے تحت ہوتی ہے۔ ضروریات وہ اہم مکمّلات ہیں جن کے نہ ہونے سے مقاصدِ شریعت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے مال کے تحفظ کے لیے چور کے ہاتھ کاٹنا ایک ضروری امر ہے، حالاں کہ ہاتھ کاٹنا از خود مقصود نہیں بلکہ اس اقدام سے مقصود مال کا تحفظ ہے اور اس اہمیت کے پیشِ نظر یہ امر ضرورت کے درجے پر ہے۔ اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ہاتھ کاٹنا دفعِ مضرت کے معنی میں مکمّلاتِ مقاصد میں سے ہے۔ مال کے تحفظ کے لیے عوض (بیع، اجارہ کی صورت میں) یا بغیر عوض (ہبہ کی صورت میں) ملکیت کا انتقال ایک ضروری امر ہے۔ ملکیت کا انتقال چوں کہ مال کے تحفظ کی ضمانت ہے اس لیے یہ جلبِ منفعت کے معنیٰ میں ضرورت کے درجے پر ہے۔[۲۲] حاجات وہ مکمّلات ہیں جن کے نہ ہونے سے مقاصد تو فوت نہیں ہوتے، لیکن مقاصد میں خلل ضرور واقع ہوتا ہے، جیسے اجارہ، سلم، استصناع کے عقود کو جائز قرار دینا تاکہ انسان کو زندگی کی بنیادی سہولیات بہم پہنچ سکیں۔ اگر ان عقود کو ناجائز قرار دیا جاتا تو زندگی میں حرج اور تنگی لازم آتی۔ اس لیے یہ عقود جلبِ منفعت کے معنیٰ میں حاجت کے درجے پر ہیں۔ حکومتِ وقت کا ضرائب یعنی ٹیکسوں کا نافذ کرنا کہ اگر نہ کرے تو ریاستی معاملات میں حرج لازم آئے گی، یہ دفعِ مضرت کے معنی

۲۰- ابراہیم بن موسی الشاطبی، **الموافقات** (قاہرہ: دار ابن عفان، ۱۹۹۷ء)، ۲: ۱۷۔

۲۱- صدیقی، **مقاصد شریعت**، ۲۱۔

۲۲- الشاطبی، **الموافقات**، ۲: ۱۸۔

میں حاجت میں سے ہے۔[٢٣] اسی طرح تحسینیات وہ مکمّلات ہیں جن کے نہ ہونے سے مقاصد نہ تو فوت ہوتے ہیں اور نہ ہی اُن میں خلل واقع ہوتا ہے، اسی لیے انھیں فضولیات بھی کہا جاتا ہے جس طرح کہ بیش قیمت لباس، گاڑی وغیرہ کہ جن کے نہ ہونے سے نہ تو کوئی مقصدِ شرعی فوت ہوتا ہے اور نہ ہی اُن میں خلل واقع ہوتا ہے۔

شرعی رخصت اور مقاصدِ شریعت

شارع کسی بھی انسان کو اُس کی طاقت سے بڑھ کر کسی حکم کا مکلف نہیں بناتا، جیسے امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: "إنّ الشّارع لم يقصد إلى التّكليف بالشّاقّ والإعنات فيه."[٢٤] (انسان کو کسی حکم کا مکلف بنانے سے شارع کا مقصد اُسے کسی ایسی مشقت اور تکلیف میں مبتلا کرنا نہیں جس کی وہ طاقت ہی نہ رکھتا ہو) کیوں کہ اگر شارع کا مقصد محض مشقت ہوتا تو پھر شریعت میں رخصتوں کے اصول وضوابط کا کوئی معنیٰ نہیں رہ جاتا۔[٢٥] شرعی احکام کی مشقت کا مقصد انسان کو اُس کی خواہشات کی قید سے آزاد کرانا ہے لیکن جہاں کوئی مشقت مقاصدِ شریعت کے حصول میں حائل ہو رہی ہو تو وہاں شرعی رخصتوں کے اصول متحرک ہو جاتے ہیں۔ مقاصدِ شریعت کے علمانے جہاں مقاصد کی بحث کی ہے وہیں رخصت کے قواعد پر بھی سیر حاصل گفت گو کی ہے۔

رخصت کا مطلب کسی کام میں آسانی اور سہولت پیدا کرنا ہے۔ شریعت میں اس سے مراد حکم ہے جس میں مکلف کے لیے کسی عذر و مجبوری کی بنا پر سہولت پیدا کی گئی ہو کیوں کہ وہ اس کام کے سرانجام دینے کی طاقت نہیں رکھتا اور حرمت کا سبب باقی رہتے ہوئے اُسے اس کام کے کرنے یا نہ کرنے کی اجازت دی گئی ہو[٢٦]، جیسے امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (٧٩٠ھ) لکھتے ہیں: "أَمَّا الرُّخْصَةُ؛ فَمَا شُرِعَ لِعُذْرٍ شَاقٍّ" [٢٧] (رخصت وہ ہے جو کسی سخت مشقت کی وجہ سے مشروع کی گئی ہو)۔ رُخصت میں بنیادی طور پر اباحت کا حکم ہوتا ہے۔ یعنی اس سے حکم لازم نہیں ہوتا بلکہ مکلف کے پاس یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس مرخّص امر کو کر گزرے یا پھر ترک کر دے[٢٨] کیونکہ شریعت

٢٣- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ١: ١٠٦۔

٢٤- الشاطبی، **الموافقات**، ٢: ٢١٠۔

٢٥- الشاطبی، نفسِ مصدر، ٢: ٢١٢۔

٢٦- غزالی، **المستصفیٰ**، ص: ٧٨۔

٢٧- الشاطبی، نفسِ مصدر ١: ٤٦٦۔

٢٨- عبدالکریم زیدان، **الوجيز في أصول الفقه** (مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع)، ٥٢۔

کا مقصود بندوں کو کسی تکلیف میں مبتلا کرنا ہرگز نہیں۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "إِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ" (۲۹) (بے شک اللہ تعالی کو اپنی رخصتوں پر بندوں کا عمل کرنا اتنا ہی پسند ہے جتنا کہ بندوں کا اسکی نافرمانی کرنا ناپسند ہے)۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شارع کا مقصود جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت کے تحت اپنے بندوں تک اُن کے بنیادی مفادات کے سلسلے میں آسانی پیدا کرنا ہے نہ کہ انھیں کسی مشقت میں مبتلا کرنا، جیسے اللہ تعالی خود ارشاد فرماتا ہے: ﴿مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (۳۰) (اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی رکھے بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تمھیں خوب پاک صاف کرے)۔

قاضی ابو بکر الجصاص رحمۃ اللہ علیہ (۳۷۰ھ) اسی آیت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

حرج تنگی کو کہتے ہیں اور اللہ جلّ مجدہ نے اپنی جناب سے اس بات کی نفی کر دی ہے کہ وہ ہمیں تنگی میں مبتلا کرنے کا کوئی ارادہ بھی رکھتا ہے، تو اس سے ظاہری طور پر یہ استدلال کرنا مناسب ہے کہ اگر احکام شرعیہ میں تعارض آ جائے، تو اس حکم کو اختیار کر لیا جائے جس میں تنگی کی نفی ہو اور وسعت و آسانی کا پہلو ہو، جب کہ حرج اور تنگی کی بات کرنے والا اللہ جلّ مجدہ کے اس فرمان کے ظاہر کی مخالفت کرنے والا ہو گا: (اللہ تعالی تمھارے لیے سہولت چاہتا ہے اور وہ تمھارے لیے دشواری نہیں چاہتا۔ (۳۱)

تاہم اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ہر عامی کو معاملات میں سہولت، آسانی اور وسعت کی حدود کے تعین کی اجازت حاصل ہے۔ جس کا جی چاہے اپنی خواہشاتِ نفس کے مطابق کسی بھی صورت حال کو اپنے لیے مصیبت اور حرج سمجھ کر آسانیاں پیدا کرتا پھرے اور رخصتوں کا ایک باب کھول لے۔ اس لیے فقہانے شرعی رخصتوں کے حوالے سے ضرورت و حاجت سے متعلق چند اصول و ضوابط مقرر کیے ہیں۔ جن کی روشنی میں حرج یا سہولت کا تعین صرف اور صرف راسخین فی العلم ہی کا کام ہے۔ اس سلسلے میں فقہانے قابل قدر کام کیا ہے۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۴۰ھ) نے ۱۳۳۷ھ میں **جلي النص في أماكن الرخص** (۳۲) (مقامات

۲۹- امام احمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۱ء)، رقم: ۵۸۶۶ [ناصر الدین البانی نے اسے حسن صحیح قرار دیا ہے۔ **صحيح الترغيب والترهيب**، رقم ۱۰۵۹]

۳۰- القرآن ۵: ۶۔

۳۱- احمد بن علی ابو بکر الجصاص، **أحكام القرآن** (بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۵ھ)، ۲: ۴۹۰۔

۳۲- یہ رسالہ **فتاویٰ رضویہ**، ۱: ۲۰۱ میں موجود ہے۔

رخصت کے بیان میں واضح نص) کے نام سے ایک رسالہ تحریر کیا، جس میں انھوں نے رخصت کے قواعد پر امثلہ کے ساتھ بحث کی ہے۔ فقہا کے ہاں اس بات پر اجماع پایا جاتا ہے کہ ضرورت وحاجت کسی امر غیر شرعی سے متعلق رخصت میں مؤثر ہوتی ہیں، لیکن تحسینیات کے سلسلے میں شریعت کسی قسم کی رخصت نہیں دیتی، اس لیے آگے صرف ضرورت اور حاجت ہی پر بحث ہو گی۔

ضرورت

فقہی کتب کے مطالعے کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ضرورت کی تعریف سے متعلق فقہا میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض فقہا جیسے قاضی ابو بکر الجصاص رحمۃ اللہ علیہ (۳۷۰ھ)،[۳۳] قاضی ابو بکر بن العربی رحمۃ اللہ علیہ (۵۴۳ھ)،[۳۴] امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ (۶۰۶ھ)،[۳۵] امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ (۶۷۱ھ) اور[۳۶] امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (۹۱۱ھ)،[۳۷] ضرورت کو اضطرار کے معنوں میں خاص کرتے ہیں۔ یعنی ضرورت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صرف تحفظِ جان کے لیے مجبوری کی حالت میں حرام اور ممنوع چیزوں کے استعمال کی اجازت ہوتی ہے۔ علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ

۳۳- الجصاص، **أحكام القرآن**، ۱: ۱۵۷۔ [ضرورت سے مراد ایسی حالت ہے جب ترکِ اکل سے انسانی جان یا بعض اعضا کو ضرر پہنچنے کا خوف لاحق ہو یا اکراہ کی وجہ سے حرام شے استعمال کرنی پڑے۔]

۳۴- قاضی ابو بکر ابن العربی، **أحكام القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۳ء)، ۱: ۸۲۔

۳۵- امام فخر الدین الرازی، **التفسير الكبير** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰ھ)، ۵: ۱۹۳۔ [الضَّرُورَةُ لَهَا سَبَبَانِ أَحَدُهُمَا: الْجُوعُ الشَّدِيدُ، وَأَنْ لَا يَجِدَ مَأْكُولًا حَلَالًا يَسُدُّ بِهِ الرَّمَقَ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ مُضْطَرًّا الثَّانِي: إِذَا أَكْرَهَهُ عَلَى تَنَاوُلِهِ مُكْرِهٌ، فَيَحِلُّ لَهُ تَنَاوُلُهُ] (ضرورت کے دو سبب ہیں: ایک سخت بھوک ہے کہ کسی کو کھانے کی اتنی چیز بھی نہ دست یاب ہو کہ جس سے زندگی کی رمق باقی رکھ سکے اور دوسرے یہ کہ اسے کوئی کھانے پر زبردستی کرے تو اس کے لیے کھانا جائز ہو گا۔)

۳۶- محمد بن احمد القرطبی، **الجامع لأحكام القرآن** (قاہرہ: دار الكتب المصرية، ۱۹۶۴ء)، ۲: ۲۲۵۔ [امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے حالات ضرورت کی حد بندی کرتے ہوئے لکھا ہے: اضطرار اس بات سے خالی نہیں ہوتا کہ ظالم کی طرف سے اکراہ ہو یا بھوک کی حالت میں مخمصہ ہو۔]

۳۷- جلال الدین السیوطی، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۰ء)، ۱: ۸۵۔

(۱۰۹۸ھ) نے صاحب فتح المدبر[۳۸] محمد بن ابراہیم سمدیسی رحمۃ اللہ علیہ (۹۳۲ھ)[۳۹] سے ضرورت کی یہ تعریف نقل کی ہے: "فَالضَّرُورَةُ: بُلُوغُهُ حَدًّا إنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ الْمَمْنُوعَ هَلَكَ، أَوْ قَارَبَ وَهَذَا يُبِيحُ تَنَاوُلَ الْحَرَامِ"[۴۰] (ضرورت سے مراد ایسی حد تک پہنچ جانا کہ اگر بندہ ممنوع کا ارتکاب نہ کرے تو وہ ہلاک یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے)۔

۳۸۔ علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں بہت سے مقامات پر **فتح المدبر** کے حوالے سے چند مباحث کا ذکر کیا ہے، لیکن علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب کے جتنے مطبوعہ نسخے ہیں ان میں **فتح المدبر** کے بجائے **فتح القدير** لکھا ہوا ملتا ہے۔ مثال کے طور پر ضرورت کی یہ تعریف **غمز عيون البصائر** کے مطبوعہ نسخوں میں **فتح القدير** لابن ہمام کے حوالے سے درج ہے حالاں کہ یہ تعریف **فتح القدير** میں نہیں ملتی۔ یہ ساری غلطی کاتبین اور ناشرین حضرات کی ہے جنھوں نے **غمز عيون البصائر** کے مخطوطوں میں **فتح المدبر** کو **فتح القدير** کر دیا اور اس طرح محققین یہ نقل در نقل کرتے رہے۔ حاجی خلیفہ، **كشف الظنون** (بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۹۴۱ء)، ۲: ۱۲۳۵ کے مطابق صاحب فتح المدبر محمد بن ابراہیم سمدیسی کی یہ کتاب فقہ حنفی کی قواعد فقہیہ کی ایک کتاب ہے جو صرف مخطوطہ حالت میں ملتی ہے ۔ لہٰذا علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ سمدیسی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے ضرورت خمسہ کا تذکرہ کرتے ہیں کیوں کہ **فتح القدير** میں ضرورت خمسہ کا تذکرہ نہیں ہے۔ **فتح المدبر** کا مخطوط نسخہ اس لنک پر pdf فارمیٹ میں موجود ہے۔ ضرورت خمسہ کا ذکر اس کے pdf صفحہ: ۱۵ پر موجود ہے۔
[http://www.alukah.net/Manu/Files/Manuscript_3777/makhtot.pdf]

۳۹۔ محمد بن ابراہیم ۸۵۳ھ کو مصر کے شہر بُحیرہ کے نواح میں ایک گاؤں سمدیس میں پیدا ہوئے جس کی نسبت سے انھیں سمدیسی کہا جاتا ہے۔ آپ شمس الدین السمدیسی کے نام سے بھی جانے جاتے ہیں۔ آپ حنفی مذہب کے فقیہ ہیں۔ مصر میں ہی فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ قاہرہ میں آپ نائب قاضی بھی رہے اور غوریہ میں قضاء کے معاملات میں اپنے چچا قاضی شمس الدین کی نیابت بھی کی۔ آپ نے ۹۲۱ھ کو **فتح المدبر للعاجز المقصر** کے نام سے فقہ پر ایک کتاب لکھی۔ آپ کی وفات ۹۳۲ھ کو قاہرہ میں ہائی۔ خیر الدین بن محمود الزرکلی، **الأعلام** (دار العلم للملايين، ۲۰۰۲ء)، ۵: ۳۰۲۔

۴۰۔ احمد بن محمد مکی الحموی، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۸۵ء)، ۱: ۲۷۷۔

دوسرے فقہا جیسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ)،[۴۱] عز الدین ابن عبد السلام رحمۃ اللہ علیہ (۶۶۰ھ)،[۴۲] امام ابواسحق شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ)، شیخ عبد الوھاب خلاّف (۱۳۷۵ھ)،[۴۳] شیخ محمد ابو زہرہ رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۹۳ھ)،[۴۴] شیخ مصطفی زرقا (۱۴۱۹ھ)،[۴۵] شیخ وہبہ زحیلی رحمۃ اللہ علیہ (۱۴۳۶ھ)[۴۶] اور شیخ احمد الریسونی[۴۷]

۴۱- الغزالی، **شفاء الغليل**، ۱۶۲۔

۴۲- عز الدین بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (قاہرہ: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۹۱ء)، ۲: ۷۱-۷۳۔

۴۳- عبد الوھاب الخلاف، **علم أصول الفقه** (مكتبة الدعوة شباب الأزهر)، ۱۹۹؛ [شیخ عبد الوہاب الخلاف ۱۸۸۸ء کو مصر کے شہر کفر الزیات میں پیدا ہوئے۔ اسی شہر کے کسی مکتب میں قران مجید حفظ کرنے کے بعد ۱۹۰۰ء میں الازہر شریف جہاں سے ۱۹۱۵ء میں گریجویشن مکمل کی اور پھر وہیں مدرس مقرر ہوئے۔ ۱۹۲۰ء میں قاضی مقرر ہوئے پھر ۱۹۲۴ء میں ڈائریکٹر اوقاف بھی رہے۔ ۱۹۳۴ء سے جامعہ قاہرہ میں پروفیسر کے طور پر خدمات شروع کیں اور ۱۹۵۶ء کو ایک شدید مرض لاحق ہونے کی وجہ سے جامعہ قاہرہ سے الگ ہوگئے۔ آپ کی تالیفات میں **علم أصول الفقه، أحكام الأحوال الشخصية، الوقف والمواريث، السياسة الشرعية، نور من الإسلام** اہم ہیں۔ ۱۹۵۶ء میں آپ کی وفات ہوئی۔ [http://shamela.ws/index.php/author/1099]

۴۴- محمد ابو زہرہ، **أصول الفقه**، (بیروت: دار الفكر العربي)، ۴۳-۴۵؛ [آپ کا اصل نام محمد احمد مصطفی ہے اور آپ محمد ابو زہرہ کے نام سے مشہور ہیں۔ آپ ۱۹۷۴ء کو مصر کے مغربی صوبے محلہ امام الکبری میں پیدا ہوائے۔ بچپن میں ہی قرآن مجید حفظ کر لیا تھا۔ ابتدائی تعلیم و تربیت جامعہ الاحمدی طنطا میں حاصل کی۔ یہاں کے بڑے علماے کرام سے ۳ سال تک علم کی تحصیل کی اور اس کے بعد مدرسہ القضاء الشرعی سے آٹھ سالہ تعلیم مکمل کر کے سند فراغت حاصل کی۔ فراغت کے بعد درس و تدریس کے میدان میں قدم رکھا۔ ۱۹۳۳ء میں کلیہ اصول الدین میں تدریس پر مقرر ہوئے۔ شیخ مجمع البحوث الاسلامیہ کے رکن کے طور پر چلے گئے ۱۳۸۲ھ میں۔ آپ الشریعہ الاسلامیہ کے محاضرات میں بغیر اجرت کے شرکت فرماتے تھے۔ شیخ ابو زہرہ نے نظریات و عقائد، وقف اور اس کے احکامات، وصیت اور اس کے قوانین اور احوالات شخصیہ جیسے موضوعات پر قلم اٹھایا اور بہت سی کتابیں تحریر فرمائیں۔ چند ایک کتابوں کے نام یہ ہیں: **ابن تيمية، ابن حزم، الإمام الصادق و فقهه، أحكام التركات و المواريث، علم أصول الفقه، محاضرات في عقد الزوج و آثاره**۔ آپ نے ۲۹/ مارچ ۱۹۷۴ء میں وفات پائی۔ [https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد أبو زهرة]

۴۵- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ۱: ۱۰۲۔

۴۶- وہبہ الزحیلی، **نظرية الضرورية الشرعية** (بیروت: مؤسسة الرسالة)، ۷۳۔

۴۷- احمد الریسونی، **محاضرات في مقاصد الشريعة** (قاہرہ: دار السلام، ۲۰۰۹ء)، ۱۸۹- ۱۹۱؛ [آپ کا پورا نام احمد بن عبد السلام بن محمد الریسونی ہے۔ آپ ۱۹۵۳ء میں مراکو کے شہر القصر الکبیر میں پیدا ہوئے۔ آپ نے ۱۹۷۸ء کو جامعہ

ضرورت کو وسیع معنوں میں لیتے ہیں۔اور صرف تحفظِ جان کی بجائے تمام مقاصدِ خمسہ پر ضرورت کا اطلاق کرتے ہیں۔امام ابو اسحق شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ) ضرورت کی زیادہ جامع تعریف کرتے ہیں: جہاں تک ضرورت کا تعلق ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دینی اور دنیوی مصالح کے قیام کے لیے ضروری ہو بایں طور کہ اگر وہ موجود نہ ہو تو دنیا کے مصالح ٹھیک طور پر نہ چل سکیں، بلکہ ان میں فساد، انتشار اور زندگی کے فوت ہونے کا خدشہ لاحق ہو اور[اس کے ترک کرنے میں] آخرت میں نجات اور نعمتوں سے محرومی اور واضح خسارے کے ساتھ لوٹنے کا خدشہ ہو۔[۴۸]

ضرورت کی دونوں تعریفوں کا تجزیہ کیا جائے تو ان میں فرق واضح ہو جاتا ہے۔ضرورت کی پہلی تعریف سے مراد یہ ہے کہ صرف ہلاکتِ نفس سے بچنے کے لیے کسی ممنوع امر کے ارتکاب کا نام ضرورت ہے، لیکن یہ تعریف شریعت کے دیگر مقاصدِ اربعہ کا احاطہ نہیں کرتی، جب کہ ضرورت کی دوسری تعریف زیادہ جامع ہے کیوں کہ ضرورت کا تحقق صرف جان کے تحفظ کے لیے ہی نہیں ہوتا، بلکہ دیگر مقاصدِ شریعت کے تحفظ کے لیے بھی ضرورت متحقق ہوتی ہے۔اس لیے ضرورت کے تصور کو صرف اور صرف انسانی جان کے تحفظ کے ساتھ خاص کر دینا مناسب نہیں ہے۔دوسرے موقف کے فقہانے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ضرورت کا اطلاق عبادات، جنایات اور معاملات سب میں ہوتا ہے، جیسے امام شاطبیؒ معاملات پر ضرورت کے اطلاق سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وَالْمُعَامَلَاتُ مَا كَانَ رَاجِعًا إِلَى مَصْلَحَةِ الْإِنْسَانِ مَعَ غَيْرِهِ، كَانْتِقَالِ الْأَمْلَاكِ بِعِوَضٍ أَوْ بِغَيْرِ عِوَضٍ، بِالْعَقْدِ عَلَى الرِّقَابِ أَوِ الْمَنَافِعِ أَوِ الْأَبْضَاعِ"[۴۹] (اور معاملات بھی جب کہ وہ انسان کے ساتھ کسی دوسرے کی مصلحت کی طرف راجع ہوں، جیسے عوض یا بغیر عوض املاک کا انتقال، غلام کی آزادی یا منافع پر معاہدے کے ساتھ[ملکیت کا انتقال])۔ یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مالی

القروین، فاس سے شریعت کی ڈگری مکمل کی۔جامعہ محمد الخامس الرباط سے اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔آپ کو اہل المقاصد علما میں شمار کیا جاتا ہے۔مقاصد شریعت سے متعلق امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے نظریات پر بہت ہی اہمیت کا حامل کام کیا ہے۔آپ کی مشہور تالیفات میں **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، من أعلام الفكر المقاصدي، مدخل إلى مقاصد الشريعة، الاجتهاد: النص والمصلحة والواقع، الوقف الإسلامي: مجالاته وأبعاده** اور **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده** جیسی کتب شامل ہیں۔آپ آج کل جامعہ محمد الخامس الرباط میں فقہ، اصول الفقہ اور مقاصد شریعت کے اسباق پڑھا رہے ہیں۔

[https://ar.wikipedia.org/wiki/ أحمد_الريسوني_(رجل_دين) ماخوذ:۲۴/ اپریل۲۰۱۶]

۴۸- الشاطبی، **الموافقات**، ۲: ۱۷۔

۴۹- الشاطبی، نفسِ مصدر، ۲: ۱۸۔

معاملات میں بھی ضرورت متحقق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ضرورت کے دائرۂ کار میں اضطراری نوعیت کے احکام بھی آتے ہیں، وہ احکام بھی جو اس سے کم درجے پر ہیں، وہ بھی جن کا مقصود انسانی حیات کا تحفظ ہے اور وہ بھی جن کا مقصد انسان کے دیگر اہم مفادات کا تحفظ ہے۔ شریعت میں اُس شخص کو بھی مضطر شمار کیا گیا ہے جس کا مال خطرے میں ہو، کیوں کہ حضرت عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ." [(۵۰)] (جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں قتل ہو جائے وہ شہید ہے)۔ ایک اور حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ اگر اس لڑائی کے دوران غاصب مارا جائے تو وہ جہنمی ہو گا۔[(۵۱)] اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ضرورت کا اطلاق مال کے تلف ہونے پر بھی ہوتا ہے۔

ضرورت کا تحقق اور شرعی رخصت

ضرورت شریعت کے احکام میں رخصت پیدا کرتی ہے تاکہ مکلّف کو کسی ایسی مشقت اور حرج سے بچایا جا سکے جو اُس کے کسی ایسے مفاد کو تلف کر سکتی ہو جس کا تعلق مقاصد خمسہ سے ہو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "إِن كَانَتِ الضَّرُورَةُ فَإِنَّ دِينَ اللهِ يُسْرٌ"[(۵۲)] (اگر ضرورت متحقق ہو جائے تو بے شک اللہ کا دین سراپا آسانی ہے)۔ اسی بابت فقہا نے ضرورت کا ایک ضابطہ دیا ہے جس سے رخصت مستفاد ہوتی ہے: "الضرورات تبيح المحظورات"[(۵۳)] (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں)۔ تاہم کسی امر کے ضرورت میں سے ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط کا بہ یک وقت ایک ساتھ پایا جانا لازمی ہے:

۵۰- محمد بن اسماعیل البخاری، **الصحيح البخاري**، كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله (دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ھ)، ۳: ۱۳۶، رقم: ۲۴۸۰۔

۵۱- مسلم بن الحجاج، **الصحيح المسلم**، كتاب الإيمان (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ۱: ۱۲۴، رقم: ۱۴۰۔ [عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي قَالَ: فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي قَالَ: قَاتِلْهُ قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي قَالَ: «فَأَنْتَ شَهِيدٌ»، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ قَالَ: هُوَ فِي النَّارِ]۔

۵۲- محمد طاہر ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴ء)، ۲: ۴۸۸۔

۵۳- **مجلة الأحكام العدلية** (کراچی: نور محمد، کارخانہ تجارتِ کتب، آرام باغ)، المادہ: ۲۱، ۱۸۔

۱. وہ ضرورت ظنی نہ ہو بلکہ یقینی ہو، مثلاً اگر ضرورت کے تحت اُسے رخصت نہ دی گئی تو بندہ اپنا مال یقینی طور پر ضائع کر بیٹھے گا۔

۲. ضرورت صرف اُس وقت متحقق ہو گی جب کہ حرام معاملے کے ارتکاب کے علاوہ اور کوئی صورت ہی نہ بچی ہو اور اُس کے ارتکاب سے اُس مشقت و حرج سے خلاصی بھی یقینی ہو۔

۳. وہ ضرورت کسی دوسرے انسان کے اُسی درجے یا کسی بڑے درجے کے حق کو تلف بھی نہ کرتی ہو،[۵۴] مثال کے طور پر اگر کسی کو دھمکی دی گئی ہو کہ وہ دوسرے کا مال جلا دے ورنہ اُسی طرح کا اُس کا اپنا مال جلا دیا جائے گا تو اس صورت میں مکرَہ کے لیے ضرورت متحقق نہیں ہو گی کہ جس پر وہ عمل کرتے ہوئے دوسرے کا مال جلا دے، لیکن اگر اُسے جان کی دھمکی ہو تو پھر ضرورت متحقق ہو گی، اور اُسے دوسرے کا مال جلانے کی رخصت حاصل ہو گی؛ تاہم اس بات پر فقہا کا اختلاف ہے کہ مال کا تاوان کون ادا کرے گا؟ احناف، حنابلہ، بعض شوافع کے نزدیک تاوان کا مطالبہ مکرِہ سے کیا جائے گا؟[۵۵]

۴. ضرورت عارضی طور پر اور محدود مقدار میں مؤثر ہو گی بایں طور کہ جیسے ہی ضرورت پوری ہو گی تو رخصت بھی ختم ہو جائے گی، جیسے فقہی قاعدہ ہے: "مَاأُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا"[۵۶] (جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح کی جاتی ہے وہ صرف بقدرِ ضرورت ہی مباح ہوتی ہے)۔

حاجت

امام ابو اسحق الشاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ) حاجت کی یہ تعریف کرتے ہیں:

حاجت سے مراد وہ مصالح ہیں جن کی ضرورت تنگی کو دور کرنے اور حرج و مشقت کو رفع کرنے کے لیے پیش آئے اور اگر ان کی رعایت نہ برتی جائے تو مکلفین کی زندگی مشقت کی وجہ سے دو بھر ہو جائے، لیکن اس طرح کا فساد متصور نہ ہو

۵۴- السیوطی، **الأشباه والنظائر**، ۱: ۸۴- [الضَّرُورِيَّاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ بِشَرْطِ عَدَمِ نُقْصَانِهَا عَنْهَا.]

۵۵- الزحیلی، **نظرية الضرورية الشرعية**، ۹۱-

۵۶- **مجلة الأحكام العدلية**، المادہ: ۲۲، ۱۸-

جو ضروری مصالح کو نظر انداز کرنے سے برپا ہوتا ہے۔ حاجت عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سب میں جاری ہوتی ہے۔[۵۷]

وہبہ الزحیلی (۱۴۳۶ھ) بھی مختلف الفاظ کے ساتھ تقریباً یہی تعریف کرتے ہیں: "خود سے حرج اور مُشقّت کو دور کرنے کے لیے لوگوں کو جن مصالح کی طرف احتیاج ہوتی ہے وہ حاجت کہلاتی ہیں وہ اگر مفقود ہوں تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جائیں۔ تاہم اُن کے نہ ہونے سے زندگی کو خطرہ لاحق نہیں ہوتا۔"[۵۸] علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ (۱۰۹۸ھ) بھی یہی وضاحت کرتے ہیں کہ حاجت میں مقاصدِ خمسہ کی ہلاکت کو خدشہ تو نہیں ہوتا، البتہ ان کے حصول میں خلل ضرور واقع ہو جاتا ہے۔[۵۹] علامہ طاہر ابن عاشور رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۹۳ھ) کہتے ہیں: "الحَاجِيَّاتِ الَّتِي لَا يَسْتَقِيمُ نِظَامُ الْبَشَرِ بِدُونِهَا" [۶۰] (حاجات وہ ہیں جن کے بغیر انسانی نظامِ حیات درست طور پر نہیں چل سکتا)۔ احمد کافی (۲۰۰۴) علامہ شاطبی (۷۹۰ھ) کی تعریف کو ترجیح دیتے ہوئے حاجت کی تعریف یوں کرتے ہیں:

> الحاجة هي ما يحتاجه الأفراد أو تحتاجه الأمة ، للتوسعة ورفع الضيق ، إما على جهة التأقيت أو التأبيد ، فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة.[۶۱]
>
> سہولت کے حصول اور تنگی کو دور کرنے کے لیے افراد یا ساری امت جس چیز کی محتاج ہو وہ حاجت کہلاتی ہے خواہ وہ حاجت محدود وقت کے لیے ہو یا ہمیشہ کے لیے ہو۔ اگر اُس کی رعایت نہیں کی جائے گی تو لوگ حرج اور مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے۔

اگر دیکھا جائے تو یہ تعریف زیادہ وسیع نظر آتی ہے کیوں کہ اس تعریف میں حاجت کی اقسام باعتبار عموم و خصوص اور موقت و تابید سب کا بیان موجود ہے۔

۵۷- الشاطبی، **الموافقات**، ۲: ۲۱۔

۵۸- الزحیلی، مرجع سابق، ۵۳؛ [الحاجة و هي التى يحتاج الناس اليها لرفع الحرج و دفع المشقة عنهم بحيث اذا فقدت وقع الناس فى ضيق دون ان تختل الحياة.]

۵۹- الحموی، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، ۱: ۲۷۷، [والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة.]

۶۰- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ۲۵: ۵۰۔

۶۱- احمد کافی، **الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها** (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ۲۰۰۴ء)، ۳۳-۳۴۔

حاجت کی اقسام: حاجت عامہ اور خاصہ

اصولیین حاجت کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: حاجت عامہ اور حاجت خاصہ۔ وہبہ زحیلی (۱۴۳۶ھ) لکھتے ہیں: "حاجت عامہ سے مراد وہ حاجت ہے جو کسی خاص گروہ، بستی یا شہر سے متعلق نہ ہو بلکہ عام ہو جیسے اجارہ، جو ہر شہر اور ہر ملک کے لوگوں کی حاجت ہے۔ جب کہ حاجت خاصہ سے مراد وہ حاجت ہے جس کا تعلق کسی خاص شہر، بستی یا گروہ سے ہو،[۶۲] جیسے بیع بالوفاء کیوں کہ یہ اھل بخارا اور اہل مصر کی حاجت تھی۔"[۶۳] حاجت خاصہ سے متعلق دو موقف ملتے ہیں۔ شیخ مصطفی زرقا (۱۴۱۹ھ) کے نزدیک حاجت خاصہ سے مراد کسی فرد کی حاجت نہیں ہے۔[۶۴] جب کہ وہبہ زحیلی (۱۴۳۶ھ) حاجت خاصہ میں فرد اور افراد کی حاجت کو بھی شمار کرتے ہیں۔[۶۵] حالاں کہ حاجت خاصہ میں فرد کی حاجت کے شامل ہونے کی مثال شریعت میں موجود ہے، جیسے حضور نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی حاجت کے پیشِ نظر انھیں ریشم کا لباس پہننے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی۔[۶۶]

حاجت کا تحقق اور شرعی رخصت

اصول فقہ کے علما میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ ہر حاجت رخصت کا سبب بنتی ہے یا نہیں؟ امام جوینی رحمۃ اللہ علیہ (۴۷۸ھ) کے نزدیک صرف حاجت عامہ ہی رخصت کا سبب بنتی ہے، تاہم اکثر اصولیین ہر حاجت کو رخصت کا سبب گردانتے ہیں خواہ وہ عام ہو یا خاص؛ البتہ حاجتِ شرعی کب متحقق ہو گی اور شرعی رخصت کا سبب کب بنے گی؟ اس بارے میں فقہا کی طرف سے مقرر کردہ چند شرائط کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

۶۲- وہبہ الزحیلی، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دار الفکر)، ۵: ۱۱۱۔

۶۳- زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۹ء)، ۷۸۔

۶۴- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ۲: ۱۰۰۵۔

۶۵- الزحیلی، **نظرية الضرورية الشرعية**، ۲۶۲۔

۶۶- **الصحیح البخاری**، کتاب الجهاد والسیر، باب الحریر في الحرب، رقم: ۲۹۲۰۔

۱- حاجت کے متحقق ہونے کی بنیادی شرط یہ ہے کہ اُس کے بغیر کوئی دوسرا طریقہ موجود ہی نہ ہو۔ اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اسی بنیاد پر یہ قرارداد پاس کی:

إن المسكن من الحاجات الأساسية للإنسان، وينبغي أن يوفر بالطرق المشروعة بمال حلال، وإن الطريقة التي تسلكها البنوك العقارية والإسكانية ونحوها، من الإقراض بفائدة قلّت أو كثرت، هي طريقة محرّمة شرعاً لما فيها من التعامل بالربا۔ هناك طرق مشروعة يستغنى بها عن الطريقة المحرمة، لتوفير المسكن بالتملك. (٦٧)

بے شک گھر انسان کی بنیادی حاجت ہے اور یہ حاجت جائز ذرائع اور حلال آمدنی سے پوری ہونی چاہیے، لیکن رئیل اسٹیٹ اور ہاؤسنگ بینک کم یا زیادہ فائدے کے عوض قرض کا جو طریقہ کار استعمال کرتے ہیں وہ شرعی طور پر حرام ہے کیوں کہ اس میں تعامل فی الربا ہے، جب کہ حرام طریقوں سے بچتے ہوئے گھر حاصل کرنے کے لیے مشروع طریقے بھی موجود ہیں۔

اس قرارداد کا تجزیہ کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ یہ معاملہ ربوی قرض کا ہے۔ ایک گھر انسان کی بنیادی حاجت ہے اور حاجت کی وجہ سے اس کی رخصت ملنی چاہیے تھی پھر مجمع الاسلامی نے یہ رُخصت کیوں نہیں دی؟ تو اس کا جواب اسی قرارداد میں موجود ہے کہ جب یہ حاجت حلال طریقے سے پوری ہو سکتی ہے تو پھر حرام کے ارتکاب کی اجازت کیسے دی جائے! کیوں کہ حاجت کے تحت رخصت کے حصول کی پہلی شرط ہی یہی ہے کہ اُسے پورا کرنے کے لیے حرام کے ارتکاب کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ ہی نہ ہو۔ جب کہ آج اسلامی مالیاتی ادارے موجود ہیں جو اسلامی طریقے کار پر یہ سہولتیں فراہم کر رہے ہیں۔ جب یہ سہولتیں فراہم کرنے کے لیے اسلامی مالیاتی ادارے نہیں تھے تو اُس وقت بھی کچھ علما گھر کی تعمیر کے لیے سودی قرض کی اجازت نہیں دیتے تھے، تاہم اس حوالے سے پھلوں کے پکنے سے قبل اُن کی بیع سے متعلق علامہ ابن عابدین شامیؒ (۱۲۵۲ھ) کی بحث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

٦٧- **القرارات لمجمع الفقه الإسلامي**،(۲۳-۱۷ شعبان، ۱۴۱۰ھ) قرارداد: ۵۰ (۲/۱): بشأن التمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها [یہ قرارداد اس لنک پر دیکھی جا سکتی ہے:
[http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/6-1.htm]

قُلْتُ: لَكِن لَا يَخْفَى تَحَقُّقُ الضَّرُورَةِ فِي زَمَانِنَا وَلَا سِيَّمَا فِي مِثْلِ دِمَشْقَ الشَّامِ كَثِيرَةِ الْأَشْجَارِ وَالثِّمَارِ فَإِنَّهُ لِغَلَبَةِ الْجَهْلِ عَلَى النَّاسِ لَا يُمْكِنُ إِلْزَامُهُمْ بِالتَّخَلُّصِ بِأَحَدِ الطُّرُقِ الْمَذْكُورَةِ، وَإِنْ أَمْكَنَ ذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِ النَّاسِ لَا يُمْكِنُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عَامَّتِهِمْ وَفِي نَزْعِهِمْ عَنْ عَادَتِهِمْ حَرَجٌ (۶۸)

میں کہتا ہوں کہ ہمارے زمانے میں پھلوں کی ایسی فروخت کا ضرورت کے درجے پر ہونا مخفی نہیں ہے۔ خصوصا دمشق کے علاقہ میں جو کثیر باغات اور پھلوں کا علاقہ ہے تو لوگوں پر جہالت کے غلبے کی وجہ سے ان کو مذکورہ طرق [یعنی فقہا کی جانب سے پھلوں کے پکنے سے قبل اُن کی بیع کے جو متبادل طریقے تجویز کیے جاتے ہیں] پر پابند کرنا اگرچہ بعض لوگوں کو ممکن ہے لیکن عوام کے لئے یہ ممکن نہیں جبکہ ان کو عادت چھڑانے پر حرج لاحق ہو گا۔

اس سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ سود کے مجوزہ متبادل طریقے کے ذریعے گھر کی خرید ایک عام یا متوسط آدمی کی دسترس سے باہر ہے کیونکہ اسلامی بینک عموما ایسے افراد کو ہی ترجیح دیتے ہیں جن کے پاس دولت کی فراوانی ہو۔ اس لیے فی زمانہ ایسے طریقے پر عمل کرنا ہر کسی لیے ممکن نہیں ہے۔ نیز فی زمانہ گھر کا انسانی بنیادی حاجات شرعیہ میں سے ہونا بھی ایک بدیہی امر ہے جو کسی سے مخفی نہیں ہے۔ اس بارے میں ایک تیسری رائے بھی موجود ہے جیسے ڈاکٹر ولید صلاح الدین زبیر کہتے ہیں: بعض علما کا کہنا ہے کہ گھر میں رہائش کی حاجت اجارے سے بھی پوری ہو سکتی ہے، لہذا ایسی حاجت کی تکمیل کے لیے گھر کا ملکیت میں ہونا لازمی نہیں ہے۔ لہذا اس معاملے میں حاجت متحقق نہیں ہوتی کہ سودی قرض کی اجازت دی جائے۔ (۶۹)

۲۔ حاجت اُس وقت متحقق ہو گی جب اس کے بارے میں کوئی واضح نص موجود ہو، جیسے بیع سلم اور استصناع۔

۳۔ حاجت کے متحقق ہونے کے لیے اگر کوئی معاون نص موجود نہ ہو تو پھر اس کے تحقق کے لیے معاشرے میں اُس حاجت پر تعامل کا ہونا ضروری ہے۔ اس جگہ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے: حضور نبی کریم ﷺ نے

۶۸۔ شامی، ابن عابدین (۱۲۵۲ھ)، **رد المحتار علی الدر المختار** (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۲)، ۴: ۵۵۵۔

۶۹۔ صلاح صاوی، **وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية** (جدہ: دار الأندلس الخضراء، ۲۰۰۱ء)، الوقفة الرابعة، ۶۲۔

بیع غرر اور معدوم کی بیع دونوں سے منع فرمایا ہے تو پھر فقہا پھلوں کے پکنے سے قبل اُن کی بیع کے جواز کا فتویٰ کیسے دیتے ہیں؟ حالاں کہ یہ بیع غرر ہے کیوں کہ اس صورت میں بیع کے وقت پھلوں کی مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ شیخ مصطفی زرقا (۱۴۱۹ھ) اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں: احناف ان دونوں حدیثوں کی تخصیص کرتے ہیں۔ چناں چہ وہ انگور کی بیلوں اور بتدریج پھل دینے والے تمام درختوں کے پورے موسم میں آنے والے پھلوں کی فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں، بہ شرطے کہ کچھ پھلوں کی صلاحیت ظاہر ہو چکی ہو۔ لوگوں کی حاجت کو دیکھتے ہوئے مصلحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایسے پھلوں کی بیع جائز قرار دی جائے۔[۷۰] اس لیے احناف "پھلوں کی صلاحیت کے اظہار کے بعد" کی شرط کے ساتھ حدیثوں کی تخصیص کرتے ہیں۔ تخصیص کے بعد یہ اجازت حدیث کی مخالفت کو لازم نہیں کرتی، کیوں کہ نہی اس بات پر وارد ہوئی ہے کہ پھلوں کی صلاحیت کے ظاہر ہونے سے پہلے اُن کی بیع جائز نہیں ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۷۲۸ھ) بھی یہی کہتے ہیں: "جیسے یہ حدیث پھلوں کی صلاحیت سے قبل اُن کی بیع کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، بالکل اسی طرح یہ پھلوں کی صلاحیت کے ظاہر ہونے کے بعد اُن کی بیع کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے، نیز عرف میں اب یہ مقدار معلوم متصور ہوتی ہے اس لیے یہ بیع غرر نہیں رہتی۔"[۷۱]

۴- اگر نہ تو معاون نص موجود ہو اور نہ ہی تعامل تو پھر حاجت کے متحقق ہونے کے لیے نظائرِ شرعیہ میں سے کسی ایسی نظیر یا مثال کا موجود ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ پیش آنے والے معاملے کا الحاق کیا جا سکے۔ اس صورت میں اُس حاجت پر وہی حکم لگایا جائے گا جو اُس کی نظیر یا مثال کا ہو گا، جیسے بیع بالوفا کا معاملہ ہے۔ بیع بالوفا میں بائع اس شرط پر مشتری کو اپنی چیز فروخت کرتا ہے کہ جب وہ ایک خاص مدت کے بعد اُس چیز کی قیمت مشتری کو واپس ادا کرے گا تو وہ بائع کو مبیع واپس فروخت کر دے گا۔ یہ بیع دو وجوہات کی بنا پر ناجائز ہے؛ اول بیع عینہ ہونے کی وجہ سے؛ دوم ایک عقدِ بیع پر دوسرے عقدِ بیع کو مشروط کرنے کی وجہ سے جو کہ جائز نہیں، کیوں کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں:

۷۰- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ۱: ۱۳۴

۷۱- تقی الدین ابن تیمیہ، **مجموع الفتاوی** (مدینہ منورہ: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۹۹۵ء)، ۲۹: ۴۸۶۔

"نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَفْقَتَيْنِ فِي صَفْقَةٍ وَاحِدَةٍ"[۷۲] (حضور نبی کریم ﷺ نے ایک عقد میں دو عقد کرنے سے منع فرمایا ہے)۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۴۰ھ) نے بیع بالوفا سے متعلق ایک فتوے میں کہا ہے کہ یہ بیع نہیں بلکہ رہن کے مقابلے میں ایک دَین ہے جس پر نفع کمانا مرتہن کے لیے حرام ہے۔[۷۳] پانچویں صدی ہجری میں اہل بخارا پر دَین اس قدر زیادہ ہو چکا تھا کہ لوگ کسی منفعت کے بغیر دَین دینے کے لیے راضی نہیں ہوتے تھے،[۷۴] دَین پر نفع چوں کہ سود ہوتا ہے اس لیے وہ حرام کا ارتکاب بھی نہیں کرنا چاہتے تھے۔ منفعت لینے کی صورت یہ نکالی کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ وہ اس شرط پر اپنی چیز اُسے فروخت کرے گا کہ جب وہ ایک خاص مدت کے بعد اُس چیز کی قیمت خریدار کو واپس ادا کرے گا تو وہ بائع کو مبیع واپس فروخت کرے گا۔ اس دوران خریدار اس چیز سے استفادہ بھی کرلے گا اور جب خریدار قیمت واپس لے آئے گا تو اُس کی چیز اُسے واپس کر دی جائے گی۔ اس معاملے کو بیع بالوفا کا نام دیا گیا۔ اس معاملے کے بارے میں نہ تو پہلے سے کوئی نص موجود تھی اور نہ ہی معاشرے میں اس طرح کا کوئی تعامل موجود تھا، لیکن نظائرِ شرعیہ میں سے اس صورت سے مشابہہ ایک نظیر رہن کی صورت میں موجود تھی کہ جس میں حاجت کے تحت مرتہن کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ رہن سے استفادہ کرلے۔[۷۵] تو اُسی پر قیاس کرتے ہوئے فقہا نے بر بنائے حاجت اہل بخارا کے لیے اس بیع کو رہنِ مذکور کے بمنزلہ قرار دیا اور اُن کو اجازت دی کہ وہ اپنی مرہون زمین دائن کو اس شرط پر فروخت کر دیں کہ جب وہ اُس کی رقم واپس کریں گے تو اپنی زمین واپس لے لیں گے، تب تک دائن اُس زمین سے استفادہ کر سکتا ہے۔ اس طرح نظائر شرعیہ میں ایک نظیر موجود ہونے کی وجہ سے بیع بالوفا میں رخصت کے لیے حاجت مؤثر ہوئی۔

۵- اگر نہ تو معاون یا مانع نص موجود ہو، نہ تعامل ہو، اور نہ ہی ممکنہ الحاق کے لیے نظائر شرعیہ میں سے کوئی نظیر موجود ہو تو حاجت کے متحقق ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اُس حاجت میں لوگوں کے لیے منفعت

۷۲- **مسند أحمد بن حنبل**، رقم: ۳۷۸۳۔

۷۳- بریلوی، **فتاویٰ رضویہ**، ۱۷: ۹۰۔

۷۴- **مجلة الأحكام العدلية**، ۱: ۱۹، [حيث أنه لما كثرت الديون على أهل بخارى مست الحاجة إلى ذلك وصار مرعيا.]

۷۵- الشیخ احمد بن محمد الزرقا (۱۳۵۷ھ)، **شرح القواعد الفقهية** (دمشق: دار القلم، ۱۹۸۹ء)، ۱: ۲۱۰۔

اور مصلحت موجود ہو، جیسے دراہم پر مہر لگانا ایسا معاملہ تھا کہ جس کے بارے میں نہ تو معاون یا مانع نص موجود تھی، نہ اس پر تعامل تھا اور نہ ہی اس کے مشابہہ کوئی نظیر موجود تھی، تاہم اس میں لوگوں کے لیے بہتری اور مصلحت تھی، اس لیے حاجت کے سبب دراہم پر مہریں لگانے کی اجازت دی گئی۔

٦- اسی طرح اگر حاجت کے متحقق ہونے کے لیے مندرجہ بالا اسباب میں سے کوئی ایک سبب بھی موجود نہ ہو اور نہ ہی اُس حاجت میں کسی قسم کی مصلحت ہو تو ایسی صورت میں شریعت کے ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے اُس حاجت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس پر شرعی رخصت نہیں دی جائے گی، کیوں کہ ایسی حاجت مقاصدِ شریعت پر منطبق نہیں کی جا سکتی کہ جس کا نہ تو سبب ہو اور نہ ہی کوئی فائدہ اور مصلحت، جیسے علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں :"إن نفي المدرک الشرعي يكفي كنفي الحكم الشرعي."[٧٦] (حکم شرعی کی نفی کے لیے دلیل شرعی کی نفی کافی ہوتی ہے)۔

٧- اگر حاجت کے متحقق ہونے کے خلاف کوئی مانع نص موجود ہو تو پھر اُس حاجت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ اُس میں کتنی ہی مصلحت کیوں نہ ہو،[٧٧] جیسے گھر خریدنے کے لیے سودی قرض کی اجازت نہیں دی جا سکتی کیوں کہ سودی قرض کی ممانعت پر نص وارد ہوئی ہے۔

٨- حاجت کی صورت میں مستفاد رخصت دائمی ہوتی ہے،[٧٨] جیسے بیع سلم اور استصناع کے جواز کی رخصت دائمی ہے۔

حاجت کا ضرورت کے قائم مقام ہونا

امام الحرمین جوینی رحمۃ اللہ علیہ (٤٧٨ھ) کے نزدیک صرف وہ حاجت ہی ضرورت کے قائم مقام بن سکتی ہے جو عام ہو[٧٩] جب کہ امام ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ (٩٧٠ھ) یہ فقہی قاعدہ بیان کرتے ہوئے حاجت خاصہ کو بھی شامل

٧٦- کمال الدین محمد ابن الہمام، **فتح القدير** (بيروت: دار الفكر)، ٧: ٨١۔

٧٧- الشیخ احمد بن محمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية** (دمشق: دار القلم، ١٩٨٩ء)، ١: ٢١٠۔

٧٨- الزحیلی، **نظرية الضرورية الشرعية**، ٢٧٤-٢٧٥۔

٧٩- الجوینی، **البرهان في أصول الفقه**، ٢: ٧٩۔[الحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة.]

کرتے ہیں:"الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ، عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً" (۸۰) (حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام بن جاتی ہے)۔ علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ (۷۵۱ھ)، امام ابو اسحق شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ)، طاہر بن عاشور رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۷۶ھ)، شیخ مصطفی زرقا (۱۴۱۹ھ)، وہبہ زحیلی (۱۴۳۶ھ)، محمد حسین الجیزانی، احمد کافی (۲۰۰۴) اور دیگر فقہاو اصولیین بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ حاجت خواہ عام ہو یا خاص وہ کبھی ضرورت کے قائم مقام بھی بن جاتی ہے اور اس پر ضرورت کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ پہچان کرنا فقہ اور اصول فقہ کے ماہرین علما کا کام ہے کہ کون سی حاجت ضرورت کے قائم مقام بنتی ہے اور کون سی نہیں، تاہم فقہانے اس بارے میں جو فقہی اور اصولی مباحث کی ہیں اُن کا خلاصہ مندرجہ ذیل تین نکات میں بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ ضرورت کے قائم مقام ہونے کے لیے حاجت میں اُن شرائط میں سے پہلی پانچ شرطوں میں سے کسی ایک شرط کا پایا جانا لازمی ہے جو اوپر "حاجت کا تحقق اور شرعی رخصت" کے باب کے تحت بیان کی گئی ہیں۔

۲۔ حاجت بمنزلہ ضرورت رخصت کے حصول میں وقت اور مقدار کے اعتبار سے ضرورت کی طرح مؤثر و محدود ہو گی۔ اسی بنا پر یہ فقہی قاعدہ متعارف کرایا گیا ہے: "الْحَاجَةُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا" (۸۱) (حاجت بقدر حاجت ہی معین ہو گی)۔

۳۔ ضرورت دو طرح کی حرام چیزوں کے استعمال یا ارتکاب میں رخصت کا سبب بنتی ہے: حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ۔ جب کہ حاجت بمنزلہ ضرورت صرف حرام لغیرہ میں مؤثر ہوتی ہے۔ علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ (۷۵۱ھ) کہتے ہیں: "فإن ما حرم سدًا للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد" (۸۲) (سدِّ ذرائع کی بدولت حرام قرار دی گئی چیز کی حرمت اُس چیز کی حرمت سے کم ہے جو کہ مقاصدِ شریعہ کے منافی ہونے کی وجہ سے حرام قرار پائی ہو)۔ علامہ محمد بن عبد اللہ الخرشی

۸۰۔ ابن نجیم، **الأشباه والنظائر**، ۷۴۔

۸۱۔ **الموسوعة الفقهية الكويتية** (الکویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۲۷ھ)، ۱۶: ۲۵۸۔ [یہ قاعدہ حاجت بمنزلہ ضرورت کے لیے ہے]۔

۸۲۔ محمد بن ابو بکر ابن القیم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۱ء)، ۲: ۱۰۷۔

مالکی رحمۃ اللہ علیہ (۱۱۰۱ھ) کہتے ہیں: "أَنَّ مَا حَرُمَ لِذَاتِهِ أَشَدُّ مِمَّا حَرُمَ لِشَيْءٍ آخَرَ"[۸۳] (حرام لذاتہ میں حرام لغیرہ کی نسبت زیادہ شدت [کی حرمت] ہوتی ہے)۔ شیخ محمد ابوزہرہ رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۹۳ھ) لکھتے ہیں: "فالحرام لذاته ماقصد الشارع إلى تحريمه لما فيه من ضرر ذاتي كأكل الميتة وشرب الخمر والزنا و السرقة" (حرام لذاتہ: وہ چیز جس کی ذات میں ضرر کی وجہ سے شارع نے اُسے حرام قرار دیا ہو جیسے مردار کا کھانا، شراب پینا، زنا، اور چوری)۔ جب کہ حرام لغیرہ وہ ہوتا ہے، جو اپنی ذات کے اعتبار سے ضرر نہیں رکھتا، لیکن حرام لذاتہ کی طرف لے جاتا ہے،[۸۴] جیسے مشروط فائدے کے عوض قرض بھی حرام لغیرہ ہے، کیوں کہ قرض اپنی ذات میں ایک مستحسن امر ہے، لیکن چوں کہ مشروط فائدہ رہا ہے اس لیے ایسا قرض حرام لغیرہ ہے۔ بیع عینہ بھی حرام لغیرہ کی مثال ہے کیوں کہ یہ تو صرف ایک بیع ہے جو جائز ہے لیکن یہ ربا کی طرف لے جاتی ہے اس لیے یہ بیع ربوی ہونے کی وجہ سے حرام لغیرہ ہے۔ شیخ محمد ابوزہرہ رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۹۳ھ) حرام لغیرہ کی ایک دوسری صورت بھی بیان کرتے ہیں کہ کبھی ایک جائز امر کسی خارجی سبب سے حرام ہو جاتا ہے، اُسے بھی حرام لغیرہ کہا جاتا ہے، جیسے نماز جمعہ کے وقت خرید وفروخت کرنا، حالاں کہ خرید وفروخت ایک جائز کام ہے جو ایک خارجی سبب جمعہ کی نماز کے سبب حرام قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسرے کے سودے پر سودا کرنا بھی حرام لغیرہ کی مثال ہے۔ ضرورت حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ دونوں میں رخصت کا سبب بنتی ہے، لیکن حاجت صرف حرام لغیرہ میں رخصت کا فائدہ دیتی ہے۔[۸۵]

۸۳- محمد بن عبداللہ مالکی الخرشی، شرح مختصر خليل، (بیروت: دار الفكر للطباعة)، ۲: ۳۶۴۔

۸۴- ابوزہرہ، **أصول الفقه**، ۴۳-۴۶۔

۸۵- نفس مرجع، ۴۳-۴۵۔

استقرا سے پتا چلتا ہے کہ حاجت صرف ان معاملات میں رخصت کا فائدہ دیتی ہے جہاں اصولی قواعد کی خلاف ورزی لازم آتی ہو، جب کہ حاجت بمنزلہ ضرورت حرام لغیرہ میں رخصت کا فائدہ دیتی ہے، جیسے ربوی قرض(۸۶) اور بیع العرایا(۸۷) کی امثلہ؛ کیوں کہ اگر یہ امور صرف عام حاجت کی بنا پر جائز قرار دیے جائیں تو پھر ان میں دوامی رخصت بھی دینی پڑے گی، کیوں کہ عام حاجت دوامی رخصت کا فائدہ دیتی ہے، لیکن یہاں یہ ایسا کرنا ناجائز ہوگا اور شرعی ممانعت میں سرکشی کے مترادف ہوگا، اس لیے ان امور میں صرف اُس حاجت کی بدولت ہی رخصت دی جائے گی جو بمنزلہ ضرورت ہو، چوں کہ ضرورت میں رخصت عارضی اور محدود ہوتی ہے، اس لیے حاجت بمنزلہ ضرورت والے امور میں بھی عارضی اور محدود رخصت ہی مستفاد ہوگی۔

ضرورت اور حاجت میں فرق

بعض فقہا ضرورت اور حاجت کو مترادف معنوں میں بھی استعمال کرتے ہیں، کیوں کہ اُن کے نزدیک نفسِ مشقت کے اعتبار سے دونوں ہم معنیٰ ہیں، لیکن اصطلاحی اعتبار سے وہ بھی دونوں میں فرق کرتے ہیں بایں طور کہ ضرورت میں اعلیٰ درجے کی مشقت ہوتی ہے جب کہ حاجت میں کم درجے کی مشقت ہوتی ہے، جیسے امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (۴۸۳ھ) ایک فقہی قاعدہ لکھتے ہیں: "لِأَنَّ الضَّرُورَةَ تُبِيحُ التَّنَاوُلَ مِنْ مَالِ الْغَيْرِ بِقَدْرِ الْحَاجَةِ"(۸۸) یہاں بقدر الحاجة سے مراد بقدر الضرورة ہے۔ یہاں امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے حاجت کو ضرورت کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ لیکن در حقیقت یہ دونوں تصور ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں۔ ضرورت اور حاجت کی تعریفات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں میں احکام شرعیہ کے اعتبار سے

۸۶- الزحیلی، **نظرية الضرورية الشرعية**،۲۶۷۔

۸۷- ابن القیم، **إعلام الموقعین**،۲: ۱۰۷؛ بیع العرایا کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: کھجور کے درخت پر موجود تر کھجور کا اندازہ کر کے خشک کھجور کے بدلے خریدنا؛ حالاں کہ کھجور کے بدلے کھجور کی ایسی بیع ناجائز ہے تو بربنائے حاجت بیع العرایا کی رخصت دی گئی۔ سیدنا سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ کھجور کی خشک کھجور کے ساتھ بیع سے منع فرمایا ہے لیکن عرایا کی رخصت دی ہے کہ انسان تازہ کھجور کا اندازہ کر کے خشک کھجور کے بدلے خرید لیں تاکہ وہ لوگ تازہ کھجور کھا سکیں۔ (**سنن أبي داؤد**، كتاب البيوع، باب في بيع العرايا، (بیروت: المكتبة العصرية)، رقم: ۳۳۶۳)۔

۸۸- محمد بن احمد السرخسی، **المبسوط**،(بیروت: دار المعرفة،۱۹۹۳ء)،۹: ۱۴۰۔

فرق کیا گیا ہے، جیسے علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۷۲۸ھ) کہتے ہیں: "وَالْفَرْقُ بَيْنَ الضَّرُورَاتِ وَالْحَاجَاتِ مَعْلُومٌ فِي كَثِيرٍ مِنْ الشَّرْعِيَّاتِ"[۸۹] (شریعت کے اکثر احکامات سے ضرورت و حاجت میں فرق نظر آتا ہے)۔ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۷۲۸ھ) اور دیگر فقہا و اصولیین کے علمی مقام کے پیشِ نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُن کے نزدیک یہ فرق واضح تھا۔ وہ دونوں اصطلاحوں کو ایک دوسرے کے معنی میں استعمال کرتے تھے اور کبھی ایک ہی قاعدے میں دونوں اصطلاحیں بھی استعمال ہوتی تھیں، لیکن دونوں سے مراد کوئی ایک ہی ہوتی تھی، جیسے امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (۴۸۳ھ) اور امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (۹۱۱ھ) کے مندرجہ بالا بیان کردہ فقہی قواعد سے ظاہر ہوتا ہے۔ فقہا اور اصولیین نے ضرورت و حاجت کی مختلف تعریفات کی ہیں جو مبتدی کے ذہن کو الجھا دیتی ہیں، کیوں کہ ایک تعریف کسی چیز کو ضرورت کے دائرہ کار میں لاتی ہے تو دوسری تعریف اُسے حاجت عامہ قرار دیتی ہے۔ فی زمانہ مختلف شعبہ ہائے حیات میں سے اسلامی مالیات ہی کو لے لیں جس میں محققین اور ناقدین دونوں ضرورت و حاجت سے متعلق ایک الجھن کا شکار نظر آتے ہیں، اس لیے یہاں مختلف فقہی آرا کو مدنظر رکھتے ہوئے ضرورت و حاجت کے مابین فرق کو مختصراً بیان کیا جاتا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- ضرورت و حاجت کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ ضرورت پر عمل نہ کرنے سے مقاصدِ شریعت کے فوت ہونے کا امکان ہوتا ہے، جب کہ حاجت کے معدوم ہونے سے مقاصدِ شریعت میں صرف خلل پیدا ہوتا ہے، تاہم اُن کے فوت ہونے کا خدشہ نہیں ہوتا۔

۲- ضرورت احکامِ شرعیہ میں عارضی نوعیت کی رخصت کا فائدہ دیتی ہے، جب کہ حاجت دائمی رخصت کا فائدہ دیتی ہے۔[۹۰] شیخ مصطفی زرقا (۱۴۱۹ھ)[۹۱] اور وہبہ زحیلیؒ (۱۴۳۶ھ) بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔[۹۲]

۳- ضرورت کی صورت میں حرام شے کے ارتکاب کی رخصت مقدار کے اعتبار سے محدود ہوتی ہے، جیسے کہ فقہی قاعدہ ہے: "الضرورات تقدر بقدرها"[۹۳] (ضرورتیں صرف بقدر ضرورت ہی

---

۸۹ – ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ۲۱: ۵۶۷۔

۹۰- شیخ احمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ۲۰۹۔

۹۱- الزرقا، المدخل الفقهي العام، ۲: ۱۰۰۷۔

۹۲- الزحیلی، نظرية الضرورية الشرعية، ۲۷۴– ۲۷۵۔

۹۳- محمد صدقی بن احمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقهية الكلية (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۶ء)، ۲۳۹۔

مقدر ہوتی ہیں)۔ اسی طرح حرام شے کا یہ ارتکاب وقت کے اعتبار سے بھی محدود ہوتا ہے، جیسے امام ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ (۹۷۰ھ) نے یہ فقہی قاعدہ بیان کیا ہے: "مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ"[۹۴] (جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوتی ہے وہ عذر کے ختم ہونے کے ساتھ باطل بھی ہو جاتی ہے)۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے شیخ احمد الزرقا (۱۳۵۷ھ)[۹۵] لکھتے ہیں:"أن إِبَاحَة الْمَحْظُور للضَّرُورَة مُقَيّدَة بِمدَّة قيام الضَّرُورَة" [۹۶] (ضرورت کے پیشِ نظر مباح کی گئی چیز کی اباحت صرف ضرورت کے قائم رہنے تک ہی مقید ہوتی ہے) جب کہ حاجت میں مقدار اور وقت دونوں کی قید نہیں ہوتی۔

۴- علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ (۷۵۱ھ) کے نزدیک حاجت صرف انھی ممنوع امور کے ارتکاب میں رخصت دیتی ہے جو سدّ ذرائع کے تحت ممنوع قرار پائے ہوں، جب کہ ضرورت اُن ممنوع امور میں رخصت پیدا کرتی ہے جن کی ممانعت واضح نص سے ثابت ہو۔ اس بارے میں وہ بیع العرایا کی مثال پیش کرتے ہیں کہ جس میں حاجت کی بنا پر رخصت دیتے ہوئے ربا الفضل کے احکام کا اطلاق نہیں کیا گیا؛ یہاں ربا الفضل کے احکام میں حاجت مؤثر ہوئی، کیوں کہ ربا الفضل کو سدّ ذرائع کی بنا پر ممنوع قرار دیا گیا ہے۔[۹۷] امام قرافی مالکی رحمۃ اللہ علیہ (۶۸۴ھ) کہتے ہیں: "أَنَّ الذَّرِيعَةَ كَمَا يَجِبُ سَدُّهَا يَجِبُ فَتْحُهَا" [۹۸] (جیسے کسی ذریعے کا سدّباب واجب ہوتا ہے۔ اُسی طرح اُس کا جواز بھی واجب ہوتا ہے)۔

---

۹۴ - ابن نجیم، **الأشباه والنظائر**، ۷۴۔

۹۵- آپ کا نام احمد بن محمد بن عثمان الزرقا ہے۔ آپ ۱۲۸۵ھ کو ملک شام کے شہر حلب میں پیدا ہوئے۔ آپ نے قرآن مجید کے حفظ کے بعد اپنے والد اور دیگر مشائخ سے دینی علوم حاصل کیے۔ آپ نے **ردُّ المحتار على الدرُّ المختار، تبيين الحقائق على كنز الدقائق** اور **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** جیسی کتب اپنے والد سے پڑھیں۔ آپ ایک قابل اور جید فقیہ تھے۔ اپنے دور کے جدید مسائل پر بڑے فقیہانہ انداز میں قلم اٹھایا۔ فقہی اصول و قوعد پر **شرح القواعد الفقهية** جیسی عمدہ کتاب تحریر کی۔ آپ کی وفات حلب میں ۱۳۵۷ھ کو ہوئی۔ علامہ طنطاوی نے زرقاء خاندان کو سلسلۃ الذهب کا نام دیا۔
[http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readTragm&pg_id=45655]

۹۶- شیخ احمد زرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ۱۸۹۔

۹۷- ابن القیم، **إعلام الموقعين**، ۲: ۱۰۷۔

۹۸- شہاب الدین احمد المالکی القرافی، **الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق (عالم الكتب)**، ۲: ۳۳۔

جواز کے وجوب سے امام قرافیؒ کا اشارہ حاجت کی طرف ہے بایں طور کہ حاجت ہی ایسے ذرائع کے جواز کی موجب بنتی ہے، کیوں کہ جب مفسدہ کے پیشِ نظر کسی امر کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے تو بعض اوقات کسی بڑی مصلحت کے پیشِ نظر اُسی امر کی اجازت بھی دے دی جاتی ہے، جیسے ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ بیع العرایا کی مثال بیان کرتے ہیں۔

۵- شیخ مصطفی الزرقا (۱۴۱۹ھ) کے نزدیک ضرورت ان چیزوں میں رخصت کا فائدہ دیتی ہے جن کی ممانعت قرآن وسنت سے ثابت ہو، جب کہ حاجت ان معاملات میں رخصت کا فائدہ دیتی ہے جو قرآن وسنت کے منافی تو نہیں ہوتے تاہم دیگر فقہی اصول و قواعد کی بنیاد پر ممنوع قرار پاتے ہیں،[۹۹] جیسے اجارہ اور سلم۔

۶- ضرورت حاجت کو شامل ہوتی ہے یعنی حاجت کا اثر ضرورت کے دائرہ کار میں آتا ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں ہے، اسی لیے علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ (۷۹۰ھ) کہتے ہیں کہ ضرورت حاجت کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہے بایں طور کہ اگر ضرورت میں خلل واقع ہو جائے تو حاجت اس سے متاثر ہوتی ہے، لیکن حاجت میں خلل عام طور پر ضرورت کو لازمی طور پر متاثر نہیں کرتا، مگر کبھی ایسا ہو بھی جاتا ہے؛ اس لیے ضرورت کی خاطر حاجت اور تحسینیات کی حفاظت کی جانی چاہیے۔[۱۰۰]

۷- حاجت ضرورت کے قائم مقام ہونے کے باوجود ضرورت کے برابر نہیں ہوتی، کیوں کہ حاجت بمنزلہ ضرورت حرام لذاتہ میں مؤثر نہیں ہوتی، جب کہ ضرورت حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ دونوں میں مؤثر ہوتی ہے۔

اس تمام بحث سے یہ ثابت ہو گیا کہ ضرورت و حاجت دو الگ تصور ہیں، دونوں کی اپنی شرائط اور جداگانہ احکام ہیں۔ جدید اسلامی مالیات سے متعلق محققین اور ناقدین کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی تحقیق و تنقید میں ضرورت و حاجت کے ان اصول و ضوابط اور ان کے مابین موجود فرق کو ملحوظ رکھیں۔ جمیل محمد بن مبارک کہتے ہیں: ضرورت پر حاجت کا اطلاق نقصان نہیں دیتا، البتہ حاجت کی جگہ پر ضرورت کا حکم لگانا مضر ہے۔[۱۰۱] وہبہ

۹۹- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ۲: ۱۰۰۷۔

۱۰۰- الشاطبی، **الموافقات**، ۲: ۳۱۔

۱۰۱- جمیل محمد بن مبارک، **نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها** (قاہرہ: دار الوفاء للطباعة والنشر، ۱۹۸۸ء)، ۲۹۔

زحیلی (۱۴۳۶ھ) کہتے ہیں: "ہمارے زمانے میں کچھ لوگوں نے سودی بینکوں اور تجارتی کمپنیوں کے ساتھ سودی قرض کے معاملے کو بھی ضرورت کے فقہی قاعدے کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے، حالاں کہ یہ دیکھا جانا چاہیے تھا کہ آیا یہاں ضرورت متحقق بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ سودی قرض صرف حاجت کے زمرے میں آتے ہوں۔" [۱۰۲] اسی طرح تامین (سودی انشورنس) کے بارے میں بھی زحیلی رحمۃ اللہ علیہ یہی رائے دیتے ہیں۔[۱۰۳] ماجد محمد کہتے ہیں: "تکافل آپریٹر بھی ضرورت شرعیہ کے فقہی اصولوں کا غلط استعمال کر رہے ہیں بایں طور کہ تکافل کمپنیاں ضرورت کے تحت روایتی ری انشورنس (Reinsurance) کمپنیوں سے اپنے معاملات کے سلسلے میں انشورنس کور (Insurance Cover) کی سہولت لیتی ہیں، حالاں کہ یہ ضرورتِ شرعیہ میں سے نہیں ہے۔" [۱۰۴] چوں کہ ضرورت وحاجت کے ضابطے صرف مقاصدِ شریعت کی روشنی میں ہی مؤثر ہوتے ہیں، اس لیے اسلامی بینکاری سے وابستہ محققین، ناقدین، شریعہ ایڈوائزرز، مالیاتی انجینئر اور دیگر متعلقہ افراد کے لیے مقاصدِ شریعت کی صحیح تفہیم کے ساتھ ضرورت وحاجت کے شرعی اصول وضوابط کو سمجھنا بھی ازبس ضروری ہے، تاکہ اسلامی بینکاری کو شریعت اسلامیہ سے مکمل طور پر ہم آہنگ کیا جاسکے۔

مروجہ اسلامی مالیات میں حاجت کے قواعد کا استعمال

اگر عصرِ حاضر کے مالی معاملات خواہ وہ فرد کی سطح پر ہوں یا اداراتی سطح پر اُن کا تجزیہ کیا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ معاملات ضرورتِ شرعیہ کی حد تک بہت نادر صورتوں میں پہنچتے ہیں، تاہم بہت سے معاملات میں حاجتِ شرعیہ کثرت سے متحقق ہوتی ہے اور معاصر فقہا و محققین زیادہ تر معاملات میں حاجت کے قواعد کا استعمال کرتے ہیں۔ ذیل میں چند اہم مالی معاملات کا ذکر اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے کہ جن میں حاجتِ شرعیہ کی بنیاد پر جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے۔

۱. **مرابحہ الآمر بالشراء میں کلائنٹ کو وکیل بنانا:** مرابحہ الآمر بالشراء میں اسلامی بینک اپنے کلائنٹ کو اُس کی مطلوبہ چیز کی خریداری کے لیے اپنا وکیل نامزد کرتا ہے کیوں کہ جو چیز اُس نے خریدنی ہے وہ زیادہ بہتر جانتا

۱۰۲۔ الزحیلی، نظرية الضرورية الشرعية، ۲۳۵-۲۳۶۔

۱۰۳۔ نفس مرجع، ۲۳۷۔

104– Interview: Special column with adjunct professor of fem: datoy majid mohamad, Muamlat, the newsletter of the faculty of Economics and Muamlat, University SAINS Islam Malaysia, 10 (1), 12.

ہے۔اس طرح وہ چیز اُسی کو مرابحہ پر فروخت کرنے میں کسی قسم کا خطرہ بھی نہیں ہو گا، لیکن فقہا کہتے ہیں کہ کلائنٹ کو وکیل بنانا درست نہیں ہے کیوں کہ اس سے ایک ہی شخص کا بائع اور مشتری ہونا لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔[۱۰۵] یہ عدمِ جواز کسی مانع نص کی بنا پر نہیں ہے بلکہ ایک فقہی اصول کی ممکنہ خلاف ورزی کے شبہہ کی بنا پر ہے اور وہ فقہی اصول یہ ہے کہ ایک ہی فریق فروخت کنندہ اور خریدار نہیں ہو سکتا۔[۱۰۶] لیکن اس تصویر کا دوسرا رخ یہ بھی ہے کہ اگر اسلامی بینک کلائنٹ کے بجائے کسی تیسرے آدمی کو چیز کی خریداری کا وکیل بنائے گی تو یہ خطرہ موجود رہے گا کہ اگر وہ چیز کلائنٹ کو پسند نہ آئی تو وہ لینے سے انکار کر دے گا جو کہ کلائنٹ اور اسلامی بینک دونوں کے مالی مصالح کے بھی خلاف ہے، لہٰذا یہاں اسلامی بینک کی جانب سے کلائنٹ کو وکیل بنانا ایک ایسی حاجت ہے جو بمنزلہ ضرورت ہے، اسی لیے فقہا اس بارے میں شرعی رخصت کے لیے حاجت کا سہارا لیتے ہیں۔[۱۰۷] چوں کہ یہ حاجت بمنزلہ ضرورت ہے، اس لیے یہ صرف محدود اعتبار سے مؤثر ہو گی یعنی اگر اس طرح کی حاجت متحقق نہ ہوتی ہو تو پھر کلائنٹ کو وکیل بنانا درست نہیں ہو گا، تاہم فقہا کچھ اضافی شرائط بھی عائد کرتے ہیں کہ کلائنٹ بطور وکیل چیز خریدنے کے بعد وہ چیز اسلامی بینک کے متعلقہ آفیسر کے حوالے کرے گا اور خریداری کی رسیدیں، چیز کے دیگر کاغذات وغیرہ بھی پیش کرے گا اور اس کے بعد وہ وکیل نہیں رہے گا۔ اس کے بعد اسلامی بینک اور کلائنٹ میں اُس چیز کی خریداری کے لیے ایجاب و قبول ہو گا، اس طرح یہ معاملہ شریعت کے اصولوں کے مطابق رہے گا۔

۲. **مختلف عقود میں مالی جرمانہ:** اسلامی بینکوں میں عقد کے وقت معاہدے میں یہ بات شامل کر لی جاتی ہے کہ اگر کلائنٹ اہلیت کے باوجود بر وقت ادائیگی نہ کر سکا تو وہ ایک مخصوص رقم خیراتی فنڈ (Charity fund) میں چندے کے طور پر ادا کرے گا۔ اس کے لیے بینک میں ایک خیراتی اکاؤنٹ (Charity Account) قائم کیا جاتا ہے۔ اسے اجباری صدقہ یعنی زبردستی کا صدقہ بھی کہا جاتا ہے جو درحقیقت ایک

۱۰۵- **المعايير الشرعية** (هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ۲۰۱۰ء)، معیار نمبر:۸، مرابحہ للآمر باالشراء، دفعہ نمبر ۳/ ۱/ ۳، ۹۵۔

۱۰۶- علاؤالدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۹۸۶ء)، ۶: ۳۱۔

۱۰۷- **المعايير الشرعيه**، معیار نمبر:۸، مرابحہ للآمر باالشراء، دفعہ نمبر ۳/۱/۳، ۹۵۔

مالی جرمانہ ہے اور شرع میں مالی جرمانہ جائز نہیں ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ، امام محمد اور دیگر فقہا کے نزدیک تعزیر بالمال ناجائز ہے۔[۱۰۸] اجباری صدقے (تعزیر بالمال) کا یہ اقدام اگرچہ غیر شرعی ہے مگر بینک ایسا کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، کیوں کہ اگر اجباری صدقے کا خوف نہ ہو تو شاید بینک کو کبھی پیسہ وصول ہی نہ ہو، البتہ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے صرف ایسے عقود میں مالی جرمانے کی شرط عائد کرنے کی اجازت دی ہے، جن میں ادائیگی کے واجبات کسی خرید و فروخت یا اشیا کے تبادلے کی بدولت پیدا ہوئے ہوں[۱۰۹] اور ان واجبات کی ادائیگی میں کلائنٹ کی جانب سے تاخیر کا خطرہ لاحق ہو، جیسے استصناع کے عقد میں صانع پر جرمانے کی شق شامل کی جا سکتی ہے کہ اگر کلائنٹ نے جان بوجھ کر وقتِ مقررہ پر مبیع (مصنوع) مہیا نہ کی تو اُس پر یہ شق عائد ہو گی۔[۱۱۰]

المعاییر الشرعیہ (۲۰۱۰) کے مطابق قرض کے معاملے میں یہ شرط لگانے کی اجازت نہیں ہے۔[۱۱۱]

اسلامی مالیاتی ادارے اور کلائنٹ کے مابین چوں کہ ادھار خرید و فروخت کے نتیجے میں دَین واجب ہوتا ہے اور یہ ایک فطری امر ہے کہ مدین دین کی ادائیگی میں لیت و لعل سے کام لیتا ہے، جب کہ دائن وقت مقررہ پر اپنے دین کی وصولی کا خواہش مند ہوتا ہے۔ فی زمانہ جب کہ اعتماد کو کافی ٹھیس پہنچی ہے، اسلامی مالیاتی ادارے اپنے مال کے تحفظ کے لیے کافی فکر مند نظر آتے ہیں، اس لیے اُن کے مالی تحفظ کی حاجت کا لحاظ کرتے ہوئے عقد میں مالی جرمانے کی شق شامل کرنے کی اجازت دی گئی؛ چوں کہ یہ حاجت بمنزلہ ضرورت ہے اس لیے یہ محدود وقت تک کے لیے ہی معتبر ہو گی، جیسے ہی حاجت ختم یہ شرط بھی ختم، جیسے مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے مالی جرمانے سے متعلق قرارداد میں یہ شق پاس کی: "لا یُعمل بالشرط الجزائي إذا أثبت من شُرِط عليه أن إخلاله بالعقد كان بسببٍ خارج عن إرادته، أو أثبت أن من شرط له لم يلحقه أي

۱۰۸– ابن الہمام، **فتح القدیر** (بیروت: دار الفکر)، ۵: ۳۴۵۔

۱۰۹– القرارات لمجمع الفقه الإسلامي، (۲۵/ جمادی الاول، ۱۴۲۱ھ) قرارداد: ۱۰۹ (۱۲/۳) : بشأن موضوعا لشرط الجزائي۔ [یہ قرارداد اس لنک پر دیکھی جا سکتی ہے:
[http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/12-3.htm]

۱۱۰– **المعايير الشرعية**، معیار نمبر: ۱۱، مستند الأحكام الشرعية، ما يطرأ الاستصناع، ۱۵۶۔

۱۱۱– نفسِ مرجع۔

ضرر من الإخلال بالعقد" (۱۱۲) (جب کلائنٹ یہ ثابت کر دے کہ اس عدم ادئیگی کی وجہ اس کے بس میں نہیں تھی، یا یہ کہ عقد کی خلاف ورزی کی وجہ سے بینک کو کسی قسم کا نقصان نہیں ہوا تو مالی جرمانے کی شق غیر مؤثر ہو جانی چاہیے۔) اس کے علاوہ یہ شرط بھی عائد کی جاتی ہے کہ جرمانے کی یہ رقم بینک کی ملکیت نہیں ہو گی، (۱۱۳) بلکہ کسی مدرسے یا خیراتی ادارے یا تعلیمی اداروں میں ضرورت مند طلبا کو علمی وظائف کی صورت میں دی جائے گی۔

۳. **کرنٹ اکاؤنٹ:** فی زمانہ سیکیورٹی حالات تسلی بخش نہ ہونے کی وجہ سے لوگ اپنی دولت کو گھروں میں نہیں رکھتے، کیوں کہ جہاں مال کے لٹنے کا خدشہ ہوتا ہے وہیں جان جانے کا خوف بھی دامن گیر رہتا ہے۔ زمانۂ ماضی میں انھی خدشات کی بدولت علما لوگوں کو اجازت دیتے رہے ہیں کہ وہ حاجت بمنزلہ ضرورت کے تحت سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں اپنی دولت رکھوا سکتے ہیں۔ اگر سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ کو جائز قرار دینے پر حاجت متحقق ہو سکتی ہے تو پھر اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ کو اسی حاجت کے تحت جائز قرار دینے میں کیا چیز مانع ہے؟ حالاں کہ سودی بینکوں میں رقم رکھوانا ایک اعتبار سے برائی کے معاملات میں تعاون کے زمرے میں بھی آتا ہے جب کہ اسلامی بینکوں میں ایسا کوئی شائبہ تک نہیں، نیز اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ کے جواز میں حاجت کے مؤثر ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ نظائر شرعیہ میں ایک ایسی نظیر موجود ہے جس کے ساتھ کرنٹ اکاؤنٹ کے جواز کا الحاق ممکن ہے اور اس نظیر کا خلاصہ کچھ یوں ہے: لوگ رقم لُٹ جانے کے خوف سے حضرت زبیر العوام رضی اللہ عنہ کے پاس امانت رکھنے آتے تھے لیکن حضرت زبیر العوام رضی اللہ عنہ لوگوں سے امانت کی بجائے قرض کی بنیاد پر رقم قبول کرتے تھے، حالاں کہ وہ لوگوں سے اس کا مطالبہ بھی نہیں کرتے تھے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ ایک تاجر ہونے کی وجہ سے اُس رقم کو تجارت پر لگانا چاہتے تھے لیکن وہ اُن رقوم کو امانت ہونے کی وجہ سے استعمال نہیں کر سکتے تھے، جیسے بخاری شریف میں ہے: "أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَأْتِيهِ بِالْمَالِ، فَيَسْتَوْدِعُهُ إِيَّاهُ، فَيَقُولُ الزُّبَيْرُ: لاَ وَلَكِنَّهُ سَلَفٌ، فَإِنِّي أَخْشَى عَلَيْهِ

۱۱۲- **القرارات لمجمع الفقه الإسلامي**، حوالہ سابق۔

۱۱۳- **المعايير الشرعية**، معیار نمبر:۸، مرابحه للآمر بالشراء، دفعہ نمبر: ۵/ ۶، ۹۷- ۹۸، ۱۰۷۔

الضَّیْعَةَ"[۱۱۴] (حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی آدمی آتا اور عرض کرتا کہ وہ اپنا مال اُن کے پاس امانت رکھنا چاہتا ہے تو آپؓ فرماتے نہیں، تمھارا مال میرے پاس قرض ہے کیوں کہ مجھے امانت کے ضائع ہونے کا خوف ہے)۔ رقوم کو بطور امانت قبول کرنے میں دو مسائل کا سامنا ہوتا: ایک یہ کہ لوگوں کو ہر وقت اپنی امانتوں کے ضیاع کا خطرہ رہتا کیوں کہ امانت کے ضیاع کی صورت میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ ضامن نہ ہوتے اور وہ نقصان لوگوں کو برداشت کرنا پڑتا؛ دوسرا مسئلہ خود حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے لیے بنتا کیوں کہ وہ اُن امانتی رقوم کو استعمال میں نہ لاسکتے حالاں کہ وہ ایک تاجر تھے اور اُن رقوم سے تجارت کرنا چاہتے تھے۔ ان دونوں مسئلوں کا حل صرف یہ تھا کہ وہ لوگوں سے اُن کی رقوم امانت کی بجائے قرض کی صورت میں لیں، چناں چہ انھوں نے یہی کیا۔ اس سے لوگوں میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا اعتماد بھی بڑھ گیا کیوں کہ لوگوں پر سے قرض کے ضیاع کا خوف اٹھ گیا کہ اگر قرض ضائع بھی ہو جائے تو وہ مقروض کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ دوسرا حضرت زبیر رضی اللہ عنہ بھی اب اُن رقوم کو استعمال کر سکتے تھے۔

نظائرِ شرعیہ میں سے یہ وہ نظیر ہے جس کے ساتھ اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ کا الحاق ممکن ہے کیوں کہ لوگ اپنے مال کے تحفظ کی خاطر اسلامی بینک میں اپنی رقوم رکھواتے ہیں۔ وہ اگرچہ امانت کی نیت سے آتے ہوں، لیکن اسلامی بینک لوگوں سے یہ رقوم قرض کی بنیاد پر لیتے ہیں۔ قرض پر رقوم لینے کا یہ اقدام عوام کے لیے نہایت مفید ہوتا ہے کیوں کہ اس سے وہ رقوم اسلامی بینک کی ذمے داری بن جاتے ہیں اور اسلامی بینک ان رقوم کو استعمال بھی کر سکتے ہیں۔ اگر اسلامی بینک وہ رقوم امانت کے طور پر رکھتے تو شاید لوگوں میں اسلامی بینکوں پر وہ اعتماد کبھی نہ ہوتا جو آج ہے، لہٰذا مندرجہ بالا نظیرِ شرعی کی وجہ سے یہاں کرنٹ اکاؤنٹ کے جواز سے متعلق حاجت عامہ متحقق اور مؤثر ہوتی ہے۔ نیز اس بارے میں کوئی مانع بھی موجود نہیں ہے اور اس میں لوگوں کے مالی مصالح کا تحفظ بھی ہے۔

۴. **تکافل کا جواز:** اسلامی مالیاتی اداروں کی جانب سے روایتی انشورنس کے متبادل کے طور پر تکافل کو متعارف کرایا گیا۔ تکافل کا مطلب ایک دوسرے کی باہم کفالت کرنا ہے۔ کلاسیکل فقہی لٹریچر میں یہ اصطلاح نہیں ملتی ، تاہم موجودہ تکافل کا تصور نیا نہیں ہے، بلکہ یہ اسلامی تصور کفالت کی بنیاد پر متعارف ہوا ہے۔[۱۱۵] تکافل

۱۱۴- **الصحیح البخاري**، کتاب الجهاد، باب برکة الغازي في ماله، ۴: ۸۷، رقم: ۳۱۲۹۔

۱۱۵- مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: وہبہ الزحیلی، **المعاملات المالیة المعاصرة** (دمشق: دار الفکر، ۲۰۰۲ء)، ۲۶۳- ۲۹۵۔

کے تحت پہلے کچھ افراد یا مالیاتی ادارے مل کر ایک تکافل کمپنی قائم کرتے ہیں۔ افراد یا ادارے مل کر جو سرمایہ تکافل کمپنی کو ادا کرتے ہیں، اُس کا ایک حصہ وقف پول میں ڈالا جاتا ہے جس پر وقف کے شرعی احکام کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ وقف پول کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ اپنا الگ قانونی وجود رکھتا ہے اور اس پول میں رکھی گئی رقم ان متاثرین کے لیے وقف ہوتی ہے جو تکافل پالیسی حاصل کرتے ہیں۔ تکافل کمپنی کے مالکان وقف پول کی اس رقم کو وقف پول کے ایجنٹ (وکیل) کی حیثیت سے یا مضاربہ کی بنیاد پر مضارب کی حیثیت سے کاروبار میں لگاتے ہیں۔[۱۱۶] پھر یہ مالکان وقف پول کے منافع سے بحیثیت وکیل اپنی وکالہ فیس یا بحیثیت مضارب اپنا حصہ نفع وصول کرتے ہیں۔ جب کہ باقی نفع دوبارہ وقف پول میں ہی جمع کر دیتے ہیں۔

کچھ فقہا کے نزدیک تکافل جائز نہیں ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک اس میں نقدی کو وقف کیا جاتا ہے جب کہ وقف صرف اُن اشیا میں کیا جاسکتا ہے جن کی اصل قائم رہے۔ نیز تکافل میں سود اور غرر دونوں خرابیاں موجود ہیں۔ سود بایں طور کہ اگر پالیسی ہولڈر تکافل کی مدت مکمل ہونے سے قبل فوت ہو جائے تو اس کو پالیسی کے تحت طے شدہ رقم دی جاتی ہے، حالاں کہ اُس رقم کا ایک حصہ اس نے ادا ہی نہیں کیا ہوتا، جب کہ غرر اس طرح ممکن ہے کہ جس نقصان کے ازالے کے لیے پالیسی لی گئی ہے وہ پیش نہ آئے اور ادا کی ہوئی رقم رائیگاں جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نقصان پیش آجائے اور کمپنی کے ذمہ ادائیگی لازم ہو جائے۔

تکافل کی صورت کا اگر بنظرِ غائر مطالعہ کیا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس میں سود کا عنصر نہیں ہے، نہ بلاوسطہ اور نہ ہی بالواسطہ، کیوں کہ ربا دو ہی صورتوں میں در آتا ہے ایک ربا النسیئه[۱۱۷] جو قرض کے معاملے میں پیدا ہوتا ہے اور ایک ربا الفضل[۱۱۸] جو کہ صرف بیوع کی صورت میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی تیسری

۱۱۶- مفتی سید صابر حسین، **سرمایہ کاری کے شرعی احکام**، ۲۹۰- ۳۰۶۔

۱۱۷- ربا النسیئة کا مطلب ہے ایسا سود جو قرض پر وصول کیا جائے۔ اصطلاح میں "قرض کا ایسا معاملہ جس میں یہ شرط عائد کی گئی ہو کہ مقروض ایک خاص مدت میں قرض کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ ہی طے شدہ زیادہ مال بھی دے گا، ربا کہلاتا ہے۔" احمد بن علی الجصاص، **أحكام القرآن** (بیروت: دار الكتب العلمية)، ۱: ۵۶۹۔

۱۱۸- ربا الفضل (اضافے کا سود) اسے ربا البیوع (بیع کا ربا) بھی کہتے ہیں کیوں کہ یہ صرف بیع کی صورت میں پیدا ہوتا ہے۔ ربا الفضل کی اصطلاحی تعریف دراصل حضور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے جسے حضرت ابو سعید خدریؓ نے روایت کیا ہے: سونے کی سونے کے ساتھ، چاندی کی چاندی کے ساتھ گندم کی گندم کے ساتھ جَو کی جَو کے ساتھ کھجور کی کھجور کے ساتھ اور نمک کی نمک کے ساتھ برابر برابر اور ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو، اگر یہ اجناس مختلف ہوں تو پھر جیسے مرضی ہو بیچیں

صورت میں سود کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تکافل پالیسی ہولڈر اگر وقت سے پہلے فوت ہو جائے تو جو بھی رقم اُسے ملتی ہے وہ وقف پول سے ملتی ہے جو تبرعاًدی جاتی ہے اور ایسے معاملے میں دی جاتی ہے جو نہ تو قرض ہوتا ہے اور نہ ہی بیع؛ لہذا اس میں ربا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ رہی غرر کی بات تو اس کا تعلق وقف پول سے ہے، کیوں کہ اگر واقعہ رونما ہوا تو وقف پول سے امدادی رقم تبرعاً مہیا کی جائے گی اور عقودِ تبرعات میں غرر قابل برداشت ہوتا ہے۔[۱۱۹]

جہاں تک نقدی کے وقف کرنے کی بات ہے تو یہ خالص اجتہادی نوعیت کا معاملہ ہے، جس میں مختلف فقہانے اجتہاد کے ذریعے اس کی اجازت دی ہے، جیسا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے کہ اُن چیزوں میں وقف جائز ہے جو لوگوں میں معروف ہو جائیں،[۱۲۰] جیسے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (۲۵۶ھ) نے معروف چیزوں کے وقف کے حوالے سے اپنی **صحیح** میں بَابُ وَقْفِ الدَّوَابِّ وَالْكُرَاعِ وَالْعُرُوضِ وَالصَّامِتِ[۱۲۱] (جانوروں، گھوڑوں، سامان، سونے اور چاندی کے وقف کا بیان) کے نام سے ایک باب باندھا ہے، اسی طرح نقدی کا وقف کرنا بھی لوگوں میں معروف ہے۔ اسی طرح علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ (۸۶۱ھ) نے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ (۱۵۸ھ) کے شاگرد محمد بن عبداللہ انصاریؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ نقدی میں وقف کو جائز سمجھتے تھے۔[۱۲۲] لہذا یہ کوئی اس طرح کا معاملہ نہیں کہ اس پر حرام کا فتوی دیا جائے۔ تکافل کے متعلق فقہا کی عمومی رائے جواز کی ہے، جن میں شیخ مصطفی زرقا (۱۴۱۹ھ)،[۱۲۳] وہبہ زحیلی رحمۃ اللہ علیہ (۱۴۳۶ھ)، شیخ صدیق امین الضریر،[۱۲۴] شیخ محمد علی تسخیری،[۱۲۵] مفتی

مگر معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ امام مسلم بن حجاج القشیری، **صحیح مسلم**، كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا (بیروت: دار إحياء التراث العربي)، رقم: ۱۵۸۷۔

۱۱۹- محمد الامین الضریر الصدیق، **الغرر في العقود وآثاره في التطبيقات المعاصرة** (المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب)، ۳۳- ۳۸؛ [احناف، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ہبہ کے علاوہ دیگر تمام تبرعات میں غرر قابل برداشت ہوتا ہے، جب کہ مالکیہ ہبہ میں بھی غرر کا اثر قبول نہیں کرتے۔]

۱۲۰- داماد آفندی، **مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر** (بیروت: دار إحياء التراث العربي)، ۱: ۷۳۸- ۷۳۹۔

۱۲۱- **الصحيح البخاري**، كتاب الوصايا، ۴: ۱۲۔

۱۲۲- ابن الہمام، **فتح القدير**، ۶: ۲۱۹۔

۱۲۳- شیخ مصطفی الزرقا، **نظام التأمين والرأي الشرعي فيه** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۴ء)، ۱۴۹۔

۱۲۴- **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد الثالث عشر، موضوع: التأمين الصحي، ۱۳: ۱۳۷۱۔

۱۲۵- نفس مرجع، موضوع: خلاصة في التأمين، ۲: ۳۸۶۔

محمد تقی عثمانی(۱۲۶) قابل ذکر ہیں۔ ان سب علما کے نزدیک فی زمانہ تکافل تمام افراد سے لے کر اداروں تک کے لیے حاجت عامہ بن چکا ہے، اسی حاجت کے پیشِ نظر تکافل کے جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے۔

یہاں حاجت کے مؤثر ہونے کے لیے نظائر شرعیہ میں سے ایک ایسی نظیر موجود ہے جس سے تکافل کا الحاق ممکن ہے اور وہ نظیرِ شرعی اسلام کا تصورِ عاقلہ ہے جس کے تحت اگر قاتل مقتول کی دیت ادا نہ کر سکے تو اُس کے قبیلے والے مل کر امداد باہمی کی صورت میں وہ دیت ادا کر دیں۔ اسی امداد باہمی کے تصور کو مختلف یونینیں بھی اپناتی ہیں، جیسے صاحب بہار شریعت مفتی امجد علی اعظمی رحمۃ اللہ علیہ عاقلہ کے باب میں لکھتے ہیں: "آج کل کارخانوں اور مختلف اداروں میں ملازموں اور مزدوروں کی یونین بنی ہوئی ہیں جن کے مقاصد میں یہ بھی شامل ہے کہ کسی ممبر پر کوئی بھی افتاد پڑے تو یونین اُس کی مدد کرتی ہے۔" (۱۲۷) تکافل بھی امداد باہمی کی ہی ایک صورت ہے اس لیے یہاں حاجت مؤثر ہوتی ہے، حالاں کہ ماضی قریب میں جب کہ تکافل ابھی متعارف بھی نہیں ہوا تھا تو اُس وقت کے علما روایتی انشورنس کو سود اور غرر کی خرابیوں کے باوجود ضرورت کے فقہی قاعدے کے تحت جائز قرار دیتے رہے ہیں، جیسے ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے مجلس شرعی مبارک پور(۱۲۸) نے اپنے فیصلے میں چند شرائط کے ساتھ روایتی انشورنس کروانے کی اجازت دی ہے۔(۱۲۹) چوں کہ ہندوستان میں اسلامی طرز تکافل ابھی تک اس طرح متعارف نہیں جیسے دیگر اسلامی ممالک میں ہے اس لیے وہاں یہ فتویٰ رائج ہے۔

۱۲۶- مفتی محمد تقی عثمانی، **فقہ البیوع** (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۱۵ء)، ۲: ۱۰۹۷۔

۱۲۷- مفتی امجد علی اعظمی، **بہار شریعت** (کراچی: مکتبہ المدینہ)، حصہ نمبر ۱۸۔

۱۲۸- مولانا احمد رضا خان بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کے پوتے مفتی اختر رضا خان قادری الازہری نے ۱۹۸۵ میں "کل ہند شرعی بورڈ" کے نام سے تیس جید مفتیان عظام پر مشتمل ایک بورڈ تشکیل دیا، جو بعد میں ۱۹۹۲ کو مجلس شرعی مبارکپور میں تبدیل ہو گیا۔ اس کا قیام دارالعلوم اشرفیہ، مصباح العلوم، مبارک پور، انڈیا میں ہوا۔ اس کے اغراض و مقاصد میں حنفیت کے اصولوں کی روشنی میں جدید شرعی مسائل پر اجتہادی فیصلے صادر کرنا ہے۔ اس وقت اس بورڈ کی سربراہی مفتی نظام الدین رضوی کر رہے ہیں۔ مجلس شرعی کے فیصلے **"صحیفہ مجلس شرعی"** کے نام سے شائع ہوتے ہیں۔ البتہ پہلا صحیفہ **صحیفہ فقہ اسلامی** کے نام سے شائع ہوا تھا۔

۱۲۹- **صحیفہ فقہ اسلامی** (کراچی: برکاتی پبلشر)، ۳۲ [یہاں سے ڈاؤن لوڈ کی جا سکتی ہے:
[http://bookslibrary.net/details.php?book_id=568&book=saheefa-fiqh-e-islami-jild-1]

۵. **ڈاکومنٹری کریڈٹ کا جواز:** ڈاکومنٹری کریڈٹ ایک دستاویز ہوتی ہے جو مشتری کے بینک کی طرف سے بائع کو اس بات کا یقین دلانے کے لیے بھیجی جاتی ہے کہ وہ مشتری کو اپنا مال بھیج دے۔ جیسے ہی مشتری جانچ پڑتال کے بعد اس مال پر قبضہ کرے گا، تو اُس کا بینک بائع کو اُس کی قیمت ادا کرے گا۔ اس دستاویز پر مال کی قیمت، کرنسی کا نام، رقم ملنے کی تاریخ سب کچھ درج ہوتا ہے۔ بعض فقہا کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، کیوں کہ اُن کے نزدیک اس بیع میں "تاجیل البدلین" (مبیع اور ثمن دونوں کا مؤخر ہونا) لازم آتا ہے، جو ناجائز ہے۔[۱۳۰] جواز کے قائل فقہا کہتے ہیں کہ بین الاقوامی تجارت میں ڈاکومنٹری کریڈٹ ایک لازمی جزو بن چکا ہے، کیوں کہ ایسا نہ کرنے سے بائع کو قیمت نہ ملنے کا خطرہ رہتا ہے، جب کہ مال ملنے سے قبل خریدار رقم دینے کو تیار نہیں ہوتا کیوں کہ اُسے خطرہ رہتا ہے کہ شاید بائع رقم ملنے کے بعد اُسے مال نہ بھیجے یا گھٹیا قسم کا مال بھیج دے، اس لیے ڈاکومنٹری کریڈٹ بین الاقوامی تجارت میں حاجت عامہ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ اگر اس کی اجازت نہیں دی جائے گی تو بین الاقوامی تجارت بہت زیادہ تنگی اور حرج میں مبتلا ہو جائے گی۔ جواز کے قائل فقہا کے نزدیک اول تو یہ تأجیل البدلین کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ یہ مواعدہ کی صورت ہے جس میں فریقین بیع پر اتفاق کرتے ہیں لیکن عقد بیع نہیں کرتے۔ نیز اگر یہ معاملہ تأجیل البدلین کے قبیل سے ہو تو بھی یہ حاجت عامہ کی بنیاد پر جائز قرار پاتا ہے، کیوں کہ تأجیل البدلین کا معاملہ حرام بالغیر ہے، جس میں حاجت مؤثر ہو سکتی ہے۔ اسی بنیاد پر مجمع الفقہ الاسلامی جدہ اور ایوفی (AAOIFI) بحرین کی قراردادوں میں ڈاکومنٹری کریڈٹ / لیٹر آف کریڈٹ (الاعتماد المستندی) کے ذریعے کاروبار کو حاجت کی بنیاد پر شرعاً جائز قرار دیا گیا ہے۔[۱۳۱] یہاں حاجت کے مؤثر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس بارے میں نہ تو کوئی معاون نص موجود ہے اور نہ ہی مانع نص اور نہ ہی ممکنہ الحاق کے لیے نظائر شرعیہ میں سے کوئی نظیر موجود ہے، لیکن کاروباری دنیا میں اس پر تعامل موجود ہے اور فی زمانہ معیشت میں یہ ایک عرف بن چکا ہے، نیز اس میں لوگوں کے مالی مصالح موجود ہیں، اس لیے ڈاکومنٹری کریڈٹ کے جواز پر حاجت کا متحقق اور مؤثر ہونا ایک واضح امر ہے۔

۱۳۰- نفس مرجع، :۲۰۶-۲۰۷۔

۱۳۱- **المعاییر الشرعیة**، معیار نمبر:۱۴؛ الاعتماد المستندیة، مستند الأحكام الشرعية، العقد السابق على فتح الاعتماد، ۲۰۷۔

۶. **سفتجہ کا جواز:** سفتجہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو قرض دے اور جس شہر میں جانا ہے وہاں قرض وصول کرلے تاکہ راستے کے خطرات سے محفوظ رہ سکے۔[۱۳۲] ماضی میں اس کے لیے کبھی یہ صورت بھی اختیار کی جاتی تھی کہ ایک آدمی ایک شہر میں کسی سے ایسی رقم لے لیتا اور دوسرے شہر میں جہاں اس کا کاروباری رفیق موجود ہوتا وہاں وہ رقم صاحبِ مال کو ادا کر دیتا، جسے احناف مکروہ تحریمی، شوافع و مالکی فقہا ناجائز اور حنابلہ بغیر عوض کی شرط پر جائز قرار دیتے ہیں،[۱۳۳] کیوں کہ راستے میں اگر مال ضائع یا چوری ہو گیا تو قرض کے طور پر رقم لینے والا اُس کا ضامن ہوگا اور اُس کا ضامن ہونا ہی قرض دینے والے کے لیے ایسا نفع ہے جو کسی عوض کے بغیر ہونے کی وجہ سے سود کے زمرے میں آتا ہے، جیسے مولانا احمد رضا خان بریلوی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۴۰ھ) لکھتے ہیں: (سفتجہ میں) ہر مقرض قرض دینے سے سقوطِ خطرِ طریق کا استفادہ کرتا ہے اور وہ فضل خالی عن العوض ہے کہ بربنائے قرض اس نے حاصل کیا وکل قرض جرمنفعة فهور با (جو قرض نفع مند ہو وہ ربا ہے۔ اگر وہ [مقرِض] مال قرض کے طور پر نہ دیتا، تو وہ اُس [مقروض] کے پاس بطور امانت رہتا اور مال کے ہلاک ہونے کی صورت میں وہ [مقرِض] ضامن نہ ہوتا۔ فلہذا [مقرِض] قرض دیتا ہے اور اس سے یہ نفع [ضمان] حاصل کرتا ہے۔[۱۳۴] صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: "ويكره السفاتج وهي قرض استفاد به المقرض سقوط خطر الطريق وهذا نوع نفع استفيد به وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفع."[۱۳۵] (سفتجہ مکروہ [تحریمی] ہیں اور یہ ایسا قرض ہے کہ جس میں قرض دینے والا راستے کے خطرات سے بچنے کی صورت میں مستفید ہوتا ہے اور یہ ایسا نفع ہے جس سے استفادہ کیا جاتا ہے، جب کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع

۱۳۲– ابن عابدین، **رد المحتار علی الدر المختار**،۵: ۱۶۶ [أَنَّهُ يَدْفَعُ إِلَى تَاجِرٍ مَبْلَغًا قَرْضًا لِيَدْفَعَهُ إِلَى صَدِيقِهِ فِي بَلَدٍ آخَرَ لِيَسْتَفِيدَ بِهِ سُقُوطَ خَطَرِ الطَّرِيقِ]

۱۳۳– الزحیلی، **الفقه الإسلامي وأدلته**،۵: ۴۵۰۔

۱۳۴– احمد رضا بریلوی، **فتاوی رضویہ**،۱۹ :۵۷۵۔

۱۳۵– برہان الدین المرغینانی، **الهداية في شرح بداية المبتدي** (بیروت: دار احياء التراث العربي)،۳: ۱۰۰۔

لاتا ہو)۔ مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ (۱۹۴۳ء)[۱۳۶] کہتے ہیں: اگر درست پر یہ ثابت ہو کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی امام سفتجہ کے جواز کی طرف گیا ہے تو پھر یہ بربنائے ضرورت ہو گا۔[۱۳۷] مالکیہ میں محمد بن عبد اللہ الخرشی المالکی رحمۃ اللہ علیہ (۱۱۰۱ھ) بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر مال کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو پھر ضرورتِ شرعیہ کے پیشِ نظر اِس کی اجازت ہے۔[۱۳۸]

فقہا کے ان دلائل کی روشنی میں سفتجہ کا حرام لغیرہ ہونا مستفاد ہوتا ہے، کیوں کہ سفتجہ در حقیقت ایک قرض کا عقد ہی ہے جس میں ایک خارجی امر (سقوطِ خطرِ طریق سے تحفظ کا استفادہ) کی بدولت کراہت تحریمی آرہی ہے۔ حرام لغیرہ میں رخصت کا حصول تو حاجت کی بنا پر بھی ہو سکتا ہے پھر فقہا نے ضرورتِ شرعیہ کی شرط کیوں لگائی؟ اس کا ممکنہ جواب یہ ہو سکتا ہے: شاید ضرورت کا لفظ بول کر فقہا کی مراد ایسی حاجت ہے جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے کیوں کہ بعض اوقات فقہا ان دونوں لفظوں کو مترادف کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں۔ حاجت بمنزلہ ضرورت چوں کہ ضروت کی طرح عارضی اور محدود نوعیت کی رخصت کا سبب بنتی ہے اس لیے فقہا نے سفاتج کی اجازت کے لیے ضرورت کا لفظ استعمال کیا۔ کلاسیکل فقہ میں سفاتج کے دوسرے رُخ کی طرف توجہ نہیں دی گئی اور وہ یہ ہے کہ بسا اوقات لوگوں کو راستے کے خطرات سے غرض نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے گھر والوں یا دوستوں کی فوری ضرورت کے پیشِ نظر سفتجہ کے ذریعے رقم بھجواتے ہیں۔ کیا اس صورت میں بھی سفتجہ کے عدمِ جواز کا فتوی دیا جائے گا؟ فقہی قواعد وضوابط کی روشنی میں یہاں بھی حاجت بمنزلہ ضرورت کا تحقق ہوتا ہے جس کی وجہ سے محدود طور پر سفتجہ کی رُخصت دی جا سکتی ہے، تاہم یہ رخصت دائمی نوعیت کی نہیں ہو گی، بلکہ بقدرِ ضرورت محدود ہو گی۔

۱۳۶- مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ۱۸۶۳ء میں ضلع مظفر نگر ہندوستان کے قصبہ "تھانہ بھون" میں پیدا ہوئے۔ اسی نسبت سے آپ کو تھانوی کہا جاتا ہے۔ دہلی میں قران مجید حفظ کیا۔ ۲۰ سال کی عمر میں دار العلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد چودہ سال تک کان پور میں مدرسہ فیض عام میں درس وتدریس میں مشغول رہے اور اپنے مواعظ حسنہ اور تصانیف مفیدہ سے وہاں کے مسلمانوں کو مستفید فرماتے رہے، علاوہ بریں افتا کا کام بھی اپنے ذمے لے رکھا تھا، چودہ سال کے بعد اپنے پیر و مرشد کے حکم سے دوبارہ اپنے وطن تھانہ بھون میں قیام پذیر ہوگئے۔ آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً ایک ہزار سے متجاوز ہے۔ ۱۹۴۳ء میں آپ رحلت فرما گئے۔ (قاری فیوض الرحمن، **مشاہیر علماء دیوبند** (لاہور: المکتبہ العربیہ)، ۱۹۷۶ء، ۱: ۶۶)

۱۳۷- مولانا اشرف علی تھانوی، **امداد الفتاوی** (کراچی: مکتبہ دار العلوم)، ۳: ۱۴۵۔

۱۳۸ - الخرشی، شرح مختصر خلیل، ۵: ۲۳۲۔

سفتجہ کا معاملہ اگر دیکھا جائے تو یہ از خود ایک جائز معاملہ ہونا چاہیے اور اس کے جواز کے لیے ضرورت کے فقہی قواعد کی احتیاج پیش نہیں آنی چاہیے۔ احناف، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک سفتجہ میں چوں کہ "راستے کے خطرات سے بچاؤ" قرض پر ایک مشروط نفع ہے اس لیے یہ ناجائز ہے۔ اگر اسے ایک نفع تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی یہ اُس نفع سے دو بنیادوں پر مختلف ہے جو سود بنتا ہے: اول وہ نفع مادی نوعیت کا ہوتا ہے یعنی رقم، اشیا یا پھر کسی چیز کے حقوق وغیرہ، لیکن سفتجہ میں یہ ایک اخلاقی نوعیت کا استفادہ ہے جس سے تقوے کی بنیاد پر اجتناب تو کیا جا سکتا ہے لیکن اُس پر حرام کا فتوی نہیں دیا جا سکتا، جیسا کہ امام القشیری رحمۃ اللہ علیہ (۴۶۵ھ) لکھتے ہیں: "امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تقوی اس قدر اعلی درجے پر تھا کہ انھوں نے سود کے شائبے کی بدولت اپنے مقروض کی دیوار کے سائے میں رکنے کو بھی پسند نہ فرمایا۔"[۱۳۹] لیکن سب جانتے ہیں کہ اس پر فتوی نہیں ہے۔ دوم: اُس سودی نفع میں مقروض کا اصالۃ استحصال ہو رہا ہوتا ہے جب کہ سفتجہ میں مقروض کا استحصال نہیں ہو رہا ہوتا بلکہ قرض خواہ کے ساتھ وہ بھی من وجہ اخلاقی طور پر استفادہ کر رہا ہوتا ہے، جیسے ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ (۷۵۱ھ): "وَالصَّحِيحُ أَنَّهَا لَا تُكْرَهُ؛ لِأَنَّ الْمَنْفَعَةَ لَا تَخُصُّ الْمُقْرِضَ، بَلْ يَنْتَفِعَانِ بِهَا جَمِيعًا"[۱۴۰] (صحیح یہ ہے کہ سفتجہ مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ اس میں منفعت قرض دینے والے کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ دونوں فریق ہی اس سے منفعت پاتے ہیں)۔ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (۴۸۳ھ) کہتے ہیں: "حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ مکہ میں تاجروں سے نقد قرض لے لیا کرتے تھے اور کوفہ اور بصرہ میں ادائیگی کا تحریری وثیقہ لکھ دیتے تھے۔"[۱۴۱] علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ (۶۲۰ھ) بھی لکھتے ہیں: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سفتجہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں۔[۱۴۲] علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۷۲۸ھ) اس کو مطلق جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔[۱۴۳] اس طرح یہ معاملہ شرعی قواعد اور نصوص کے خلاف ہی نہیں بنتا کہ اس کے جواز کے لیے حاجت کے قاعدے کی طرف رجوع کیا جائے۔ نیز جس استفادے کی بات کی جا رہی ہے وہ مقروض کی

۱۳۹- القشیری، عبد الکریم بن ہوازن، **الرسالة القشيرية** (قاہرہ: دار المعارف)، باب التقوی، ۱: ۲۳۰۔

۱۴۰- ابن القیم، **إعلام الموقعين**، ۱: ۲۹۵۔

۱۴۱- السرخسی، **المبسوط**، ۱۴: ۳۷۔

۱۴۲- ابن قدامہ، **المغني** (مكتبة القاهرة، ۱۹۶۸ء)، ۴: ۲۴۰۔

۱۴۳- ابن تیمیہ، **مجموع الفتاوى**، ۲۹: ۵۳۴۔

جانب سے قرض کی رقم پر ضامن بنتا ہے۔ حالانکہ کلاسیکل فقہ میں ضمانت اور قرض کے عقود کو جمع کرنا جائز ہے۔ یعنی قرض دینے والا مقروض سے ضمانت لے سکتا ہے اور اگر مقروض قرض کی رقم واپس نہ کرے تو وہ ضامن بھی ہوتا ہے تو پھر سفتجہ میں قرض کے ضیاع کی صورت میں مقروض کا ضامن بن جانا رباکیسے ٹھہرتا ہے؟ تاہم یہ صرف ایک رائے ہے جس پر سوچا جا سکتا ہے۔

۷- **مالی دستاویزات کا جواز:** بل آف ایکسچینج، چیک، ڈرافٹ وغیرہ، ایسی مالی دستاویزات ہیں جن کے ذریعے کافی بڑی رقوم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ آسانی سے منتقل کیا جاتا ہے۔ بعض فقہا ان مالی دستاویزات کے لین دین پر حوالہ اور السفتجہ کی صورتوں کا اطلاق کرتے ہیں۔ اسی بنا پر المعاییر الشرعیہ میں مالی دستاویزات کو حوالہ اور سفتجہ قرار دیا گیا ہے۔ ان دستاویزات کا تعامل اس حد تک زیادہ ہو چکا ہے کہ اس سے گریز کرنا معاملات میں بہت تنگی اور حرج کا باعث بنتا ہے۔ اس لیے حاجتِ شرعیہ کے پیشِ نظر حوالہ یا سفتجہ کی شرائط[۱۴۴] پر ان کے جواز کی رخصت دی گئی ہے۔[(۱۴۵)] اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو مذکورہ بالا جدید مالی دستاویزات سفتجہ سے مشابہت نہیں رکھتیں کیوں کہ سفتجہ میں ایک خاص مقصد کے تحت قرض کی صورت پیدا کی جاتی ہے، جب کہ جدید مالیاتی دستاویزات جیسے بل آف ایکسچینج میں قرض یا دین کی صورت پہلے سے کسی لین دین کی بدولت پیدا ہو چکی ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ دستاویزات کسی طور پر بھی سفتجہ قرار نہیں دی جا سکتیں؛ تاہم یہ جدید مالیاتی دستاویزات بربنائے حاجت اس لیے جائز قرار دی جا سکتی ہیں کہ نظائرِ شرعیہ میں ایک نظیر ایسی ہے جس کے ساتھ اِن کا الحاق ممکن ہے وہ نظیرِ شرعی حوالہ کا عقد ہے، کیوں کہ جدید مالیاتی دستاویزات ایسی دستاویزات ہیں جو کسی عقد کے نتیجے میں پیدا شدہ دَین کی نمائندگی کرتی ہیں۔ ان دستاویزات کو برابر عوض کے بدلے کسی اور کے ہاتھ دینے کا وہی مطلب ہے جو حوالہ کی صورت میں بنتا ہے کہ جس میں محیل اپنا دَین محال علیہ کے حوالے کرتا ہے، چوں کہ حوالہ کی نظیر پہلے سے موجود تھی جس کے ساتھ جدید مالیاتی دستاویزات کا الحاق ممکن تھا اس لیے جدید مالیاتی دستاویزات کو حاجت کی بنا پر جائز قرار دیا گیا۔

۸- **منی آرڈر کا جواز:** منی آرڈر سے متعلق اکثر علماء کی یہ رائے رہی کہ نہ تو یہ قرض ہے اور نہ ہی اجارہ۔ اگر اسے قرض کی صورت قرار دیا جائے تو یہ ناجائز ہے کیونکہ یہ سفتجہ کی مانند ہو جاتا ہے جس میں قرض دینے والا راستے کے خطرات

۱۴۴- حوالہ کی بنیادی شرائط میں سے یہ کہ ان دستاویزات کو ان کی ظاہری قیمت کے برابر ہی فروخت کیا جائے۔ ورنہ یہ سود ہو گا۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: **المعايير الشرعية**، معیار نمبر:۱۶، الأوراق التجارية۔

۱۴۵- **المعايير الشرعية**، معیار نمبر:۱۶، الأوراق التجارية، مستند الأحكام الشرعية، ۲۳۰۔

سے حفاظت کا فائدہ حاصل کرتا ہے جو قرض پر زیادتی کی بدولت سود بن جاتا ہے۔ اگر اسے اجارہ کی صورت قرار دیا جائے تو یہ صورت اس لیے ناجائز ہے کہ اس میں ڈاک خانہ امین ہے اور امین کا فرض ہے کہ وہ بعینہ وہی چیز ادا کرے۔ جبکہ ڈاک خانہ وہی روپیہ نہیں پہنچاتا۔ نیز امین سے نقصان ہو جائے تو وہ ضامن نہیں بنتا حالانکہ ڈاک خانہ ضامن بنتا ہے۔ لہذا ڈاک خانہ قرض دار ہے نہ اجیر جب تک منی آرڈر کی کے عقد کی کوئی فقہی صورت نہ ہو، منی آرڈر کرنا جائز نہیں۔ (۱۴۶)

مولانا احمد رضا خان بریلویؒ نے المنی و الدرر کے نام سے فقہی دلائل پر مبنی ایک مفصل رسالہ تحریر کیا، جس میں انہوں نے مندرجہ بالا موقف پر فقہی اعتراضات وارد کیے اور مفصل بحث کی جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

اُن کی رائے کے مطابق منی آرڈر کا مسئلہ نہ تو قرض محض یا اجارہ محض ہے اور نہ ہی سفتجہ کی مانند ہے بلکہ یہ قرض اور اجارہ کا مرکب عقد ہے جس میں ڈاک خانہ اپنی خدمات کا صلہ لیتا ہے۔ امین کے ضامن بننے پر انہوں نے امام اعظم ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے فقہی اختلاف کا ذکر کیا جس میں امام اعظمؒ کی رائے یہ ہے کہ ضمان نہیں ہو گا جبکہ صاحبین کہتے ہیں کہ ضمان لازم ہو گا جس پر علامہ شامیؒ کہتے ہیں کہ صاحبین استحساناً یہ قول کرتے ہیں ورنہ قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ضمان نہ ہو۔ اور تبیین الحقائق میں ہے: بقولهما يفتى اليوم لتغير احوال الناس وبه يحصل صيانة اموالهم (آج کل صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے کیونکہ لوگوں کے احوال میں تبدیلی ہو گئی ہے جبکہ اس فتویٰ سے لوگوں کے مال محفوظ ہوں گے)۔ اسی کو بنیاد بناتے ہوئے اعلیٰ حضرت نے صاحبینؒ کا قول لیا۔ بحر الرائق، فتاوی قاضی خان، جامع الفتاوی، النوازل، الاشباہ والنظائر میں اسی قول کو لیا گیا ہے۔ مزید بحث کرتے ہوئے خود ہی ایک اعتراض اٹھاتے ہیں کہ منی آرڈر میں اجارہ ایسی شرط پر ہوتا ہے جس میں احد العاقدین کا نفع ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اعلی حضرت جواب دیتے ہیں کہ یہ شرط اُس وقت مفسدِ عقد ہوتی ہے جبکہ اس پر تعارف و تعامل نہ ہو، حالانکہ منی آرڈر کا نہ صرف تمام بلاد و امصار و اقطار ہندیہ بلکہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی دائر و سائر ہونا تو محتاج بیان نہیں۔ اپنے موقف کی تائید میں وہ ہدایہ کی یہ عبارت نقل کرتے ہیں: وَكُلُّ شَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ مَنْفَعَةٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الِاسْتِحْقَاقِ يُفْسِدُهُ ---إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَارَفًا؛ لِأَنَّ الْعُرْفَ قَاضٍ عَلَى الْقِيَاسِ (ایسی شرط جس میں فریقین میں سے کسی ایک یا مبیع اگر فائدہ کا اہل ہے تو اس کا فائدہ شرط کیا جائے تو وہ بیع کو فاسد کر دے گی۔۔۔ بشرطیکہ عرف میں وہ شرط معروف نہ ہو کیونکہ قیاس پر عرف غالب ہوتا ہے)۔ اس کے بعد بہت سارے فقہی دلائل سے ثابت کیا کہ یہ عرف اور تعامل بہت قوی ہے۔ (۱۴۷)

۱۴۶- اس بارے میں مولانا رشید احمد گنگوہیؒ اور مولانا اشرف علی تھانویؒ کے فتاوی جات ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

۱۴۷- یہ رسالہ **فتاویٰ رضویہ** کی جلد نمبر ۱۹ میں موجود ہے، ۱۹: ۵۶۳۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو فی زمانہ منی آرڈر، ویسٹرن یونین وغیرہ کے ذریعے رقوم بھجوانا ایک حاجت عامہ بن چکا ہے جس کے جواز یا عدم جواز پر کوئی واضح نص تو موجود نہیں لیکن ان پر تعامل ضرور موجود ہے جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ یہاں حاجت مؤثر ہو سکتی ہے اور ان معاملات کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

ضرورت اور حاجت کے قواعد کا بے جا استعمال

"حکومتِ پاکستان کے اجارہ صکوک" کی بذریعہ بیع مؤجل فروخت

گزشتہ کئی سال سے پاکستانی حکومت اجارہ صکوک جاری کر رہی ہے۔ جنہیں جی۔او۔پی اجارہ صکوک کہا جاتا ہے۔ یہ بالعموم تین سال کی مدت کے لیے جاری کیے جاتے ہیں۔ اس کے تحت حکومت پاکستان اپنا کوئی اثاثہ جیسے جناح ٹرمینل کراچی SPV کے ذریعے فروخت کرتی ہے اور ساتھ ہی اُسے اپنے استعمال کے لیے اجارہ (Lease) پر لینے اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد واپس خریدنے کا عہد بھی کرتی ہے۔ SPVصکوک جاری کر کے بینکوں سے رقوم لیتی ہے اور حکومت کو ادائیگی کرتی ہے۔ پھر وہی اثاثہ حکومت پاکستان کو اجارہ پر واپس کر دیا جاتا ہے۔ جس کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو ایک خاص مالیت کے صکوک مل جاتے ہیں۔ حکومت پاکستان اسلامی بینکوں کو تین سال تک T-Bills یعنی خزانے کی ہُنڈیوں سے منسلک کرایہ ادا کرتی رہتی ہے۔ اگر اسلامی بینکوں کو رقم کی ضرورت پڑے تو اجارہ صکوک کو سکینڈری مارکیٹ میں فروخت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسا بہت ہی نادر ہوتا ہے۔ اسلامی بینک عام طور پر یہی چاہتے ہیں کہ ان کا پیسہ لگا رہے اور وہ منافع کماتے رہیں۔ گزشتہ چند برسوں میں حکومت نے نئے اجارہ صکوک جاری کیے نہیں کیے۔ چنانچہ جیسے ہی پہلے سے جاری کردہ صکوک کی مدت ختم ہونے کے قریب آئی تو اسلامی بینکوں کے ذمہ دار افراد کو پریشانی لاحق ہوئی کہ جب مدت ختم ہو جائے گی اور اصل رقم واپس ملے گی تو اسے کہاں لگایا جائے گا؟

اس حوالے سے میزان بینک نے اپنے شریعہ کے شعبے کے علماء سے مدد چاہی جنہوں نے ضرورت کا قاعدہ استعمال کرتے ہوئے ایک حیلہ پیش کیا اور جسے بعد میں اسٹیٹ بینک کے شریعہ بورڈ سے منظور بھی کروا لیا گیا۔ نامور اسلامک بینکنگ اسکالر محمد ایوب صاحب نے علمی مجلے (JIBM) میں عمومی بحث کے لیے تیار کیے گئے نوٹ میں اس موضوع کا تفصیل سے تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ ذیل میں اس کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے:

> مرکزی بینک پاکستان کے شریعہ بورڈ نے اسلامی بینکوں کے مندرجہ بالا مسئلے کا یہ حل منظور کیا کہ اسلامی بینک تین سال کی مدت مکمل ہونے سے چند دن قبل اپنے اجارہ صکوک کو اُن کی اُس وقت کی مالیت کے ساتھ ایک سالہ T-Billsکا ریٹ شامل کرتے ہوئے اسٹیٹ بینک کو بیع مؤجل کے تحت مزید ایک سال کی مدت کے لیے فروخت کر دیں۔ اس طرح اُن کی

رقوم مزید ایک سال کے لیے نفع کما سکیں گی۔ یہ حل کئی وجوہات کی بنا پر ناجائز ہے۔ اسلامی بینک کس طرح ایسے صکوک کو اگلے ایک سال کی مدت پر فروخت کر سکتے ہیں جو نہ صرف چند دن بعد اپنی مدت پوری کر رہے ہیں بلکہ متعلقہ اثاثہ بھی حکومت کو واپس فروخت کر دیا جائے گا۔ مدت مکمل ہونے کے بعد ان صکوک کی حیثیت واجب الوصول دین کی ہو جائے گی مگر اسلامی بینک اُس واجب الوصول دین پر مزید ایک سال کے لیے منافع کماتے رہیں گے۔ واجب الوصول دین کو برابری کی بنیاد پر صرف عقد حوالہ کے ذریعے ہی فروخت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مندرجہ بالا معاملے میں واجب الوصول دین کے ساتھ ایک سال کے لیے T-Bills کا اضافی ریٹ شامل کیا جاتا ہے جو واضح طور پر ربا ہے۔ نیز جب اسلامی بینک چند دن بعد ان صکوک کے مالک ہی نہیں رہیں گے تو پھر کسی صورت میں مزید ایک سال کے کرائے پر اُن کا استحقاق نہیں بنتا۔ جب اسلامک بینکنگ چالیس سال کا سفر طے کر چکی ہے تو ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلامی بینک تجارت اور کاروبار کے صحیح طریقے اپنائیں نہ کہ روپے سے روپے کمانے کے حیلے تلاش کریں۔ اس طرح کی پروڈکٹ اسلامی بینکاری کے لیے نہایت مضر ہے۔ نیز اس پروڈکٹ کی اجازت دیتے ہوئے مرکزی بینک پاکستان نے کوئی شرعی دلیل بھی نہیں دی اور صرف بیع مؤجل کا لفظ استعمال کر کے اجازت دے دی گئی اور اس حیلے کے دیگر شرعی پہلوؤں کو بوجوہ پس پشت ڈالا گیا۔ (۱۴۸)

محمد ایوب صاحب کے درج بالا نوٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے اسلامی ترقیاتی بینک جدہ کے تحقیقی ادارے IRTI کے سینئر معیشت دان جناب سلمان سید علی نے ایک اور پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے:

جب بینک کو معلوم ہے کہ صکوک چند دنوں کے بعد اپنی اختتامی مدت کو پہنچ رہے ہیں اور متعلقہ رقوم کی حیثیت قابل وصول رقوم تو ایسی رقوم کا تبادلہ / لین دین بیع صرف کے اصولوں کے تحت ہی کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اُن رقوم کی بیع مؤجل ویسے ہی نہیں ہو سکتی۔ (۱۴۹)

اس جملہ صورتحال کا جائزہ لیتے ہوئے جناب سلمان سید علی مزید یہ فرماتے ہیں:

اسلامی بینکوں کو سرمایہ کاری کی سہولت پہنچانے کے لیے اسٹیٹ بینک آف پاکستان کا بظاہر چھوٹا سا عمل اسلامی بینکاری میں سود کا بڑا دروازہ (Flood Gate) کھول دے گا۔ اس کو جواز بنا کر مالیاتی ادارے چند ماہ کے صکوک جاری کریں گے اور اختتامی مدت سے چند روز قبل اگلے دس سال کے لیے فروخت کر کے روپے پر روپیہ کماتے رہیں گے۔ (۱۵۰)

148- Ayub, Muhammad (2015), JIBM Discussion Forum: Bai‘ al-Mu’ajjal of GoP Ijārah Sukuk Liquidity Management Product of the State Bank of Pakistan Introduced vide SBP, DMMD Circular No. 17 Oct. 15, 2014, Journal of Islamic Business and Management (JIBM), 5(2), p: 182-194.

149- Ibid.

150- Ibid.

دونوں حضرات کی درج بالا تنقید میں وزن ہے۔ ضرورت وحاجت کے قواعد کی روشنی میں دیکھا جائے تو بھی یہ واضح طور پر ایک ربوی معاملہ ہے جو حرام لذاتہ ہے۔ نیز جس امر کو اسلامی بینکوں کی "ضرورت" فرض کیا جارہا ہے وہ در حقیقت ضرورت تو در کنار حاجتِ شرعی کے زمرے میں بھی نہیں آتی۔ اس لیے ایک فرضی امر، جو نہ ضرورت ہے اور نہ ہی حاجت، کی بنا پر حرام لذاتہ معاملے میں رُخصت نہیں دی جاسکتی۔ نیز ضرورت وحاجت کے قواعد صرف اُسی وقت حرکت میں آتے ہیں جبکہ کسی امر کا متبادل موجود ہی نہ ہو جبکہ اس مسئلہ میں کئی جائز متبادل علما کی جانب سے پیش کیے جاچکے ہیں۔ اس لیے اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے شریعہ بورڈ کے علماء کو صورتحال کا از سرِ نوع جائزہ لیناچاہیے۔

وعدان کی بنیاد پر کرنسیوں کا فارورڈ معاہدہ

موجودہ مالیاتی نظام کے کرنسیوں کے فارورڈ معاہدے سود اور غرر کی وجہ سے ناجائز قرار دیے جاتے ہیں۔ ایسی مارکیٹ جہاں مستقبل کی طے شدہ تاریخوں کے لیے مختلف کرنسیوں یا اشیاء کی خرید وفروخت کی جاتی ہو فارورڈ مارکیٹ کہلاتی ہے اور اس میں کیے گئے کرنسی کے معاہدے "کرنسی کے فارورڈ معاہدے" (Foreign Exchange Contracts) کہلاتے ہیں۔ اس معاہدے میں فریقین کی طرف سے کرنسیوں کی باہم حوالگی مستقبل کی کسی طے شدہ تاریخ تک مؤخر کی جاتی ہے، لیکن اس معاہدے میں کرنسیوں کی قیمتیں پہلے سے ہی طے کر لی جاتی ہیں۔ ان معاہدات کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ مستقبل میں کرنسی کی قیمتوں کے گرنے کی صورت میں نقصان سے بچا جائے۔ تاہم ان معاہدات میں کرنسیوں کا حقیقی لین دین مقصود نہیں ہوتا۔[۱۵۱] فقہا نے فارورڈ مارکیٹ میں کرنسیوں کے تبادلے سے متعلق چند شرائط مقرر کی ہیں تاکہ معاملات شریعت کے اصولوں

۱۵۱۔ مثال: زید پاکستان میں ہے اور امریکہ میں عمرو سے پانچ ہزار امریکی ڈالر کی اشیا خریدتا ہے۔ دونوں میں معاہدہ طے پاتا ہے کہ زید تین ماہ بعد رقم ادا کر کے وہ اشیا خریدلے گا۔ زید کو یہ خطرہ لاحق ہوتا ہے کہ تین ماہ بعد ڈالر مہنگا نہ ہو جائے اس لیے وہ کسی بھی بینک سے آج ہی مارکیٹ کے موجودہ ریٹ سے کچھ زیادہ (فرض کریں ۱۰۰ روپے کا ایک ڈالر) پر ایک مستقبلی معاہدہ کرتا ہے، جس کے تحت بینک تین ماہ بعد زید کو پانچ ہزار امریکی ڈالر فراہم کرے گا جن کی پاکستانی روپوں میں قیمت پانچ لاکھ روپے بنتی ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا، کیوں کہ تین ماہ بعد یہ دیکھا جاتا ہے کہ ڈالر کا ریٹ کیا ہے؟ اگر تو ڈالر کا ریٹ زیادہ ہوا مثلاً ۱۰۲ روپے کا ایک ڈالر، تو اس حساب سے پانچ ہزار ڈالر کی قیمت پاکستانی روپوں میں پانچ لاکھ دس ہزار بنتی ہے۔ بینک زید کو یہ ساری رقم ادا نہیں کرے گا بلکہ ریٹ میں جو اضافہ ہوا ہے وہ ادا کرے گا یعنی دس ہزار روپے۔ اسی طرح اگر ریٹ کم ہو گیا جیسے ۹۸ روپے کا ایک ڈالر، تو اس حساب سے پانچ ہزار ڈالر کی قیمت پاکستانی روپوں میں چار لاکھ نوے ہزار بنتی ہے۔ اس صورت میں زید بھی بینک کو پانچ ہزار امریکی ڈالر کی قیمت میں ہونے والی کمی ہی ادا کرے گا جو کہ دس ہزار روپے

فارورڈ مارکیٹ میں کرنسیوں کے تبادلے سے متعلق چند شرائط مقرر کی ہیں تاکہ معاملات شریعت کے اصولوں پر رہیں، جیسے کرنسیوں کے تبادلے میں کرنسیوں کی باقاعدہ حقیقی حوالگی کی شرط، اگر یہ شرط پوری نہ ہو تو پھر کرنسی کا فارورڈ معاہدہ تو نہیں ہو سکتا البتہ یک طرفہ وعدہ کیا جاسکتا ہے جس کے تحت وعدہ کرنے والا مستقبل کی طے شدہ تاریخ کو دوسرے فریق کے ساتھ طے شدہ قیمت پر ایک کرنسی فروخت کرے گا۔ یہ کوئی حقیقی اور حتمی عقد نہیں ہو گا بلکہ ایک وعدہ ہو گا جو وعدہ کرنے والے پر لازم ہو گا۔(۱۵۲) تاہم جدید محققین نے اس سے ملتی جلتی ایک نئی مالیاتی پروڈکٹ تجویز کی ہے جسے انھوں نے "وعدان کی بنیاد پر کرنسیوں کا فارورڈ معاہدہ" کا نام دیا ہے جس میں ہر فریق ایک دوسرے کو یک طرفہ وعدہ کرتا ہے اور یہ وعدے ایک دوسرے سے الگ الگ ہوتے ہیں۔ فریقین کی جانب سے وعدہ ہونے کی وجہ سے اسے "وعدان" کا نام دیا جاتا ہے۔

یہ ایک حیران کن بات ہے کہ ایک ہی معاملے میں فریقین ایک دوسرے کو وعدہ کریں اور وہ دونوں وعدے یک طرفہ ہوں اور ایک دوسرے کے ساتھ اُن کا کوئی تعلق نہ ہو۔ یہ کس طرح ممکن ہے؟ لہٰذا یہ مواعدہ کی صورت بنتی ہے کہ جس میں فریقین ایک دوسرے کو وعدہ کرتے ہیں اور دونوں پر وعدے کا ایفا لازم ہوتا ہے اور وعدان کی صورت میں بھی فریقین پر اپنے اپنے وعدے کو پورا کرنا لازم قرار دیا جاتا ہے۔ وعدان تو معروف شکل میں مواعدہ ہی نظر آتا ہے۔ اس طرح المعروف کالمشروط کے تحت وعدان پر ایک مکمل عقد کے احکام کا اطلاق ہونا چاہیے، کیوں کہ مواعدہ ایک عقد کی حیثیت رکھتا ہے جس کے ساتھ کرنسیوں کے تبادلے کا عقد (بیع صرف) مل جاتا ہے اور اس طرح ایک ساتھ دو عقود ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ ناجائز قرار پاتا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ (۲۴۱ھ) اپنی مسند میں روایت کرتے ہیں: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ،، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ صَفْقَتَيْنِ فِي صَفْقَةٍ وَاحِدَةٍ (۱۵۳) (حضرت عبدالرحمن رضی اللہ عنہ اپنے والد حضرت

بنتی ہے۔ زید کا بینک سے یہ معاملہ کرنسیوں کا فارورڈ / مستقبلی معاہدہ کہلاتا ہے۔ یہ معاملہ غرر کی بدولت ناجائز ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ معاہدہ کرتے وقت عوضین پر قبضہ بھی نہیں ہوا تھا، حالاں کہ کرنسیوں کی خرید و فروخت بیع صرف کے اصولوں کے تحت ہوتی جس میں عوضین پر قبضہ مجلس عقد میں ہی لازمی ہوتا ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں:
[http://www.investopedia.com/exam-guide/cfa-level-1/derivatives/currency-forward-contracts.asp]

۱۵۲- محمد ایوب، **اسلامی مالیات** (اسلام آباد: رفاہ سنٹر آف اسلامک بزنس، رفاہ انٹرنیشنل یونیورسٹی، ۲۰۱۰ء)، ۴۹۶۔

۱۵۳- **مسند أحمد بن حنبل**، مسند عبد الله بن مسعود رضی اللہ عنہ، رقم: ۳۷۸۳۔

عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سودے میں دو سودے کرنے سے منع فرمایا)۔ امام ابو بکر احمد البزار رضی اللہ عنہ (۲۹۲ھ)،(۱۵۴) اور امام ابو سعید الشاشی رحمۃ اللہ علیہ (۳۳۵ھ)(۱۵۵) نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ نیز فقہا نے فارورڈ مارکیٹ میں کرنسیوں کے لین دین کے شرعی طریقے کی یہی صورت بتائی ہے کہ وعدہ صرف ایک فریق (خریدار یا بائع) کی طرف سے کیا جائے گا تاکہ یہ کسی مکمل عقد کی صورت نہ بنے، لیکن یہاں عقدِ مواعدہ کی صورت بنتی ہے جس میں عوضین کی حوالگی مستقبل کی طے شدہ تاریخ تک مؤخر ہوتی ہے حالاں کہ بیع صرف کے شرعاً درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مجلسِ عقد میں ہی عوضین پر قبضہ کیا جائے اور بیع صرف کے علاوہ کسی بھی عقد کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مجلسِ عقد میں کسی فریق کی جانب سے ایک عوض پر قبضہ لازمی ہو جائے۔ چوں کہ یہاں عوضین تو دور ایک عوض پر بھی قبضہ نہیں ہوتا اس لیے یہ معاملہ شرعی اصولوں پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے ناجائز قرار پاتا ہے۔ اس عدم جواز سے بچنے کے لیے جدید محققین شرعی حاجت کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ فی زمانہ فارورڈ مارکیٹ میں یہ لین دین بین الاقوامی تجارت کے لیے حاجت عامہ بن چکی ہے۔ نیز اُن کے نزدیک یہ پروڈکٹ کرنسیوں کے تبادلے کے روایتی ناجائز عقود سے بچنے کے لیے مخارج (۱۵۶) کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔(۱۵۷)

حاجت کے مؤثر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس معاملے کی ممانعت پر کوئی نص وارد نہ ہو لیکن وعدان پراڈکٹ کے جواز میں صَفْقَتَيْنِ فِي صَفْقَةٍ کی مانع نص موجود ہے، نیز حاجت اُس وقت مؤثر ہوتی ہے جب کوئی دوسرا راستہ موجود نہ ہو، جب کہ کرنسیوں کے فارورڈ معاہدوں سے متعلق مجمع الفقہ الاسلامی، آئی او فی شریعہ

۱۵۴- ابو بکر احمد بن عمرو البزار، **مسند البزار** (مدینہ منورہ: مكتبة العلوم والحكم، ۲۰۰۹ء)، مسند عبد الله بن مسعود رضی اللہ عنہ، رقم: ۲۱۰۷۔

۱۵۵- ابو سعید الہیثم الشاشی، **المسند للشاشي** (مدینہ منورہ: مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۱۰ھ)، رقم: ۲۹۱۔

۱۵۶- حرام سے بچنے کے لیے جو طریقے استعمال کیے جائیں وہ مخارج کہلاتے ہیں۔ ابن القیم، **إعلام الموقعين**، ۳: ۱۴۹۔

157- Ahmad, Azlin Alisa, Salmy Edawati Yaacob & Mat Noor Mat Zain (2014)," The Use of Wāʻdān in Islamic Contract FX Forward: Weighting between Maṣlahah and Mafsadah", Asian Social Science; Vol. 10, No. 22; 2014, p: 332-342 & Aznan Hasan (2008)،Wa`ad, Wa`dan dan Muwa`adah. A Pengertian Presented at Muzakarah Cendekiawan Syariah Nusantara Kali Ke-2, anjuran Bank Negara Malaysia. 27-28 ،Februari 2008. Kuala Lumpur.

سٹینڈرڈ جیسے اداروں نے ایسے اصول وضوابط وضع کردیے ہیں۔[۱۵۸] جن کے تحت یہ معاملہ شرعی طریقے سے مکمل ہوجاتا ہے۔ نیز ایسی پروڈکٹ مخارج کی بجائے سود کا حیلہ بننے کا زیادہ امکان رکھتی ہیں۔

کرنسی سلم

کرنسی سلم کے معاملے کو بھی حاجت کے قاعدے کے تحت جائز قرار دینا حاجت کا بے جا استعمال ہے۔ کرنسی سلم یہ ہے کہ درآمد کنندہ کا بینک برآمد کنندہ کے لیے ایک لیٹر آف کریڈٹ[۱۵۹] جاری کرتا ہے، جس کا مقصد برآمد کنندہ کو یہ یقین دلانا ہوتا ہے کہ یہ بینک مقررہ وقت پر مقررہ رقم مثلاً ایک ہزار ڈالر کی ادائیگی کا ضامن ہوگا۔ لیٹر آف کریڈٹ ملنے کے بعد برآمد کنندہ کا بینک اُسے اطلاع دیتا ہے۔ چوں کہ برآمد کنندہ کو رقم وصول کرنے کی جلدی ہوتی ہے وہ چند ماہ انتظار نہیں کرتا، اس لیے وہ اپنا لیٹر آف کریڈٹ روایتی بینک میں جمع کراتا ہے۔ روایتی بینک لیٹر آف کریڈٹ کو ڈسکاؤنٹ کرکے ایک ہزار ڈالر سے کچھ کم مثلاً ۹۰۰ ڈالر دے دیتا ہے۔ چوں کہ اسلام میں ایسی ڈسکاؤنٹنگ حرام ہے اس لیے اسلامی بینک برآمد کنندہ کو کرنسی سلم کی صورت میں درج ذیل متبادل حل دیتا ہے۔ برآمد کنندہ اسلامی بینک کو درخواست دیتا ہے کہ اُس کے پاس لیٹر آف کریڈٹ ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اتنی مدت بعد اُسے ایک ہزار ڈالر ملیں گے، لیکن اُسے رقم ابھی چاہیے۔ اسلامی بینک اُسے کرنسی سلم کے ذریعے رقم فراہم کرنے پر راضی ہوجاتا ہے۔ درخواست کی منظوری کے بعد اسلامی بنک کی شرائط کو تسلیم کرتے ہوئے برآمد کنندہ کرنسی سلم کے معاہدے پر دستخط کرتا ہے اور طے یہ پاتا ہے کہ آج کے موجودہ ریٹ (مثلاً ایک سو روپے کا ایک ڈالر) کے مطابق ایک ہزار ڈالر کی قیمت ایک لاکھ روپے آج دے دے گا اور مستقبل میں اگر تو ڈالر کا ریٹ یہی ہوا یا اس سے زیادہ ہوا تو وہ اسلامی بینک کا ہوگا لیکن اگر ریٹ موجودہ سے کم ہوا تو برآمد کنندہ وہ کمی پوری کرے گا۔ برآمد کنندہ اس پر راضی ہوجاتا ہے اور لیٹر آف کریڈٹ متعلقہ اسلامی بنک کی برانچ میں جمع کرواتا ہے۔ اسلامی بینک کا تجارت کا شعبہ (Trade Department) ان دستاویزات کی جانچ پڑتال کے بعد ٹریژری

۱۵۸- **المعايير الشرعية**، معیار نمبر: ۱، المتاجرة في العملات [یہ معیار کرنسیوں کی خرید وفروخت سے متعلق ہے۔]

۱۵۹- لیٹر آف کریڈٹ ایک دستاویز ہوتی ہے جو درآمد کنندہ (مشتری) کے بینک کی طرف سے درآمد کنندہ (بائع) کو اس بات کا یقین دلانے کے لیے بھیجی جاتی ہے کہ وہ مشتری کو اپنا مال بھیج دے۔ جیسے ہی مشتری جانچ پڑتال کے بعد اس مال پر قبضہ کرے گا، تو اُس کا بینک بائع کو اُس کی قیمت ادا کرے گا۔ اس دستاویز پر مال کی قیمت، کرنسی کا نام، رقم ملنے کی تاریخ سب کچھ درج ہوتا ہے۔

سے زر مبادلہ کی شرح معلوم کرتا ہے۔ بینک بر آمد کنندہ کو ملکی کرنسی دے دیتا ہے اور سیکورٹی کے طور پر لیٹر آف کریڈٹ اپنے پاس رکھ لیتا ہے۔ ڈالر کے وصول ہونے پر بنک کا ٹریژری شعبہ بینک کی متعلقہ برانچ اور بر آمد کنندہ کو ڈالرز کی وصولی کی اطلاع دیتا ہے۔ ڈالر کی وصولی کے وقت اگر ریٹ ادا کیے گئے ریٹ سے کم ہو تو بر آمد کنندہ اس رقم کو اپنے پاس سے پورا کرے گا۔ جس کے لیے بینک بازار زر سے گاہک کی جانب سے بطور وکیل مطلوبہ ڈالر خریدے گا۔ درآمد کنندہ کے بنک کی طرف سے رقم کی ترسیل میں تاخیر کی صورت میں اس کا ذمہ دار بر آمد کنندہ ہو گا اور اسلامی بنک کو مقررہ وقت پر طے شدہ غیر ملکی کرنسی پہنچانے کی ذمہ داری بھی بر آمد کنندہ کی ہو گی۔

کرنسی سلم کے اس معاملے کو اگر مقاصد شریعت کی روشنی میں بنظر غائر دیکھا جائے تو یہ کسی طور بھی جائز معلوم نہیں ہوتا کیوں کہ ربا الفضل والی حدیث میں سونے چاندی کی باہم تبادلے میں نقد و نقد کی شرط اس لیے لگائی گئی تھی (۱۶۰) کہ بعد میں قیمتوں کے فطری اتار چڑھاو کی وجہ سے فریقین میں جھگڑا پیدا نہ ہو اور اگر باہمی رضامندی ہو بھی جائے تو پھر بھی اس پر ربا النسیئۃ کا امکان تھا جس کی حرمت قطعی ہے اور قرآن سے ثابت ہے۔ نیز فقہا اس معاملے کو اس لیے بھی ناجائز قرار دیتے ہیں کہ کرنسیوں کے تبادلے پر بیع صرف کا اطلاق ہوتا ہے اور جن اشیا پر بیع صرف کا اطلاق ہوتا ہے، وہ اشیا مسلم فیہ نہیں بن سکتیں، کیوں کہ بیع صرف میں عوضین پر قبضہ مجلس عقد میں ہی ضروری ہوتا ہے، ورنہ ربا الفضل کے ضمن میں نسیئۃ (ادھار) کی وجہ سے عقد ناجائز ہو جاتا ہے، جب کہ سلم میں تو مبیع مؤجل ہوتی ہے، اس لیے کرنسی سلم میں ربا الفضل کا عنصر پایا جاتا ہے۔

ربا الفضل کو سد ذرائع کے طور پر حرام کیا گیا تھا کیوں کہ وہ ربا النسیئۃ کا موجب بن رہا تھا۔ اس تناظر میں کرنسی سلم کا عقد حرام لغیرہ بنتا ہے کیوں کہ سلم بذات خود ایک جائز عقد ہے جو ایک امرِ خارج (ربا الفضل) کی وجہ سے ناجائز ہو جاتا ہے۔ لہذا کرنسی سلم میں اگر تو حاجت کے تحقق کا کوئی سبب پایا گیا تو رخصت دی جا سکتی ہے لیکن کیا اسلامی بینکوں میں اس درجے کی حاجت متحقق ہوتی ہے؟ نیز حاجت اُس وقت مؤثر ہوتی ہے جب کوئی دوسرا طریقہ موجود نہ ہو۔ لیکن یہاں جس حاجت کی بنیاد پر کرنسی سلم کو جائز قرار دیا جاتا ہے، وہ حاجت دوسرے طریقوں سے بھی پوری ہو جاتی ہے، جیسے قرض حسنہ۔ اس لیے کرنسی سلم میں حاجت مؤثر نہیں رہتی۔

۱۶۰- حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ (**صحيح مسلم**، كتاب الطلاق، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا (بيروت:دار إحياء التراث العربي)، رقم: ۱۵۸۷۔)

نتیجہ بحث

جب انسان ہوائے نفس کا شکار ہو تو اُس کی اعلی اخلاقی اقدار بتدریج گرتی چلی جاتی ہیں۔ موجودہ زمانے کا سرمایہ دارانہ معاشی و مالیاتی نظام انسان کے لیے ملک الموت سے کم نہیں ہے۔ اس لیے فی الوقت یہ لازمی ہے کہ اسلامی مالیاتی نظام کو مضبوط بنایا جائے اور یہ صرف اُسی وقت ممکن ہے، جب یہ نظام مکمل طور پر شریعت اسلامیہ کے اصول و ضوابط کے مطابق شریعت کے مقاصد کی نگہبانی کرے گا۔ صحیح معنوں میں اسلامی بینکاری کی ترویج اور اس کا دوام صرف اسی وقت ہی ممکن ہو سکے گا جب مقاصدِ شریعت کو ہوائے انسانی کے برخلاف انھی اصولوں پر سمجھا جائے گا جو کہ شریعت اسلامیہ نے وضع کر دیے ہیں۔ اسلامی بینکوں کی مندرجہ بالا پراڈکٹ پر بحث کے بعد یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ایسی پراڈکٹ جن میں اگر رُخصت کی ضرورت پڑے تو ضرورت و حاجت کے قواعد کے استعمال میں اُن اصول وضوابط میں تساہل برتا جاتا ہے جو فقہاے اسلام نے متعین کیے ہیں۔ ایسے میں جہاں پراڈکٹ کی ترکیب میں کردار ادا کرنے والے افراد کی فقہی بنیادوں پر خواطر خواہ تربیت کی ضرورت ہے وہیں اسلامی بینکوں کے شریعہ ایڈوائزرز کی تربیت سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔ اسلامی بینکوں کے شریعہ ایڈوائزرز کی تربیت کے حوالے سے اس بات کا خاص خیال رکھا جانا چاہیے کہ شرعی تعلیم کے ساتھ وہ جدید معاشی اور مالیاتی نظام کی باقاعدہ ڈگری لیول کی تعلیم بھی رکھتا ہو۔ جدید معاشی اور مالیاتی معاملات کی صرف سمجھ بوجھ کا ہونا کوئی اہمیت نہیں رکھتا کیوں کہ اس بارے میں کچھ نہ کچھ سمجھوتا ہو جاتا ہے اور یہ سمجھوتا پراڈکٹس کے اسلامی اصولوں کے موافق ہونے کے متعلق اسلامی بینکوں اور شریعہ ایڈوائزرز کے کردار پر سوالیہ نشان بنتا ہے۔

مندرجہ بالا اسلامی مالیاتی پروڈکٹ کا تنقیدی جائزہ لینے کے بعد یہ شکوک کسی حد تک قوی ہو جاتے ہیں کہ رُخصت کے حصول کے لیے مقاصدِ شریعت کی آڑ میں ضرورت و حاجت کے شرعی اصولوں کی خواطر خواہ پاس داری نہیں کی گئی۔ اس ضمن میں محققین، ناقدین، اسلامی بینکوں کے شریعہ ایڈوائزرز، اسلامی بینک، دیگر مالیاتی ادارے کے لیے بالعموم اور مرکزی بینک کے لیے بالخصوص ضروری ہے کہ وہ اسلامی مالیاتی اشیاخدمات پر ضرورت و حاجت کا اطلاق کرنے سے پہلے اچھی طرح چھان پھٹک کر لیں کہ کہیں ان قواعد وضوابط کا بے جا استعمال تو نہیں کیا جارہا اور اس بارے میں اگر متعلقہ اسلامی مالیاتی ادارے کے شریعہ بورڈ کے علاوہ کسی بیرونی اسلامی مالیاتی ادارے کے شریعہ بورڈ کی رائے بھی لی جائے تو زیادہ مناسب ہے۔ مبادا موجودہ طرزِ عمل اسلامی مالیاتی انڈسٹری کے لیے طویل عرصے کے تناظر میں ناقابل تلافی نقصان کا باعث بنے گا۔

❁❁❁❁❁❁