OPEN ACCESS
Al-Qamar
ISSN (Online): 2664-4398
ISSN (Print): 2664-438X
www.alqamarjournal.com

Al-Qamar, Volume 5, Issue 4 (October-December 2022)

تعیینِ ربا کا درست منہج اور سود کے جواز کے دلائل کا تجزیہ

Proper Methodology for Determining the Meaning of *Ribā* and Analysis of the Arguments for Justifying Bank Interest

Dr. Muhammad Zahid Siddique

Associate Professor, School of Social Sciences and Humanities, NUST Islamabad

Dr. Muhammad Mushtaq Ahmad

Chairman, Department of Shariah and Law, Shifa Tameer-e-Millat University, Islamabad

Abstract

Defining *Ribā* has proved to be a difficult task for scholars in the contemporary world. The present paper argues that the problem lies in the questionable methodology of these scholars. Hence, the paper focuses on the methodology of the Muslim jurists who held that *Ribā* was a technical term (*Mujmal*) the meaning of which was elaborated by the Prophetic traditions about *ribā*. Hence, believing in the inseparability of the Qur'an and the *Sunnah*, the jurists connected the Qur'anic verses and the Prophetic traditions about *Ribā* and defined *Ribā* as: excess without a counter-value stipulated in a contract of exchange of property. The paper argues that this definition of *Ribā* answers all significant questions about the term, such as: whether bank-interest is included in the scope of *Ribā*; whether the prohibition of *Ribā* covers interest on credit raised for commercial purposes; whether paying interest is a lesser sin than receiving interest; whether indexation of loans is permitted in Islam; whether charging a higher price in credit-sale is permitted; whether

CC BY

Islamic law recognizes the concept of time-value of money; and so on. After answering these questions, the paper also examines some of the important arguments forwarded by various economists for justifying interest and concludes that these arguments do not carry any weight.

Key Words: *Ribā*, *mujmal,* interest, credit-sale, indexation

تمہید

مابعد استعمار دور میں مسلمانوں نے اپنے اجتماعی معاملات کو شریعت کے مطابق تشکیل دینے کے لئے اسلامی معاشیات کا ڈسپلن تعمیر کیا۔ اس علم کا ایک بنیادی تصور ربا ہے مگر بدقسمتی سے اس کے معنی متعین کرنے کی بحث غلط رخ پر استوار ہونے کی وجہ سے تصور ربا کے ارد گرد غلط فہمیوں کا جال بن گیا ہے۔ اس مقالے کے دو مقاصد ہیں؛ ایک طرف یہ مقالہ تفہیم ربا کے اس غلط طریقہ کار کی وضاحت کرتا ہے جو ان غلط فہمیوں کا باعث ہے اور اس کے ساتھ ہی فقہاء کے طریقہ فہم ربا کی وضاحت بھی کرتا ہے، دوسری طرف اس مقالے میں ان معاشی دلائل کا داخلی تجزیہ کیا گیا ہے جو بینک سود کے مجوزین پیش کرتے ہیں۔ مقالے کے مباحث سے ربا سے متعلق ایسے بہت سے سوالات کا واضح و دو ٹوک جواب حاصل ہو جاتا ہے جن سے ماہرین اسلامی معاشیات و مسلم مفکرین ایک عرصے سے نبرد آزما ہیں۔

1۔ تعارف

مسلم دنیا پر انگریزوں کا تسلط قائم ہونے کے بعد مسلمانوں پر جس نظام کو مسلط کیا گیا اس کی ایک خصوصیت معاشی نظم کو سودی لین دین پر چلانا بھی تھا۔ استعمار سے سیاسی آزادی کے بعد مسلمانوں کو وہ موقع میسر آیا کہ وہ اپنے اجتماعی معاملات کو شریعتِ مطہرہ کی روشنی میں تشکیل دینے کی جدوجہد کر سکیں۔ اس جدوجہد کے نتیجے میں "اسلامی معاشیات" کے نام سے ایک علمی دائرہ ابھر کر سامنے آیا جس کا ایک بنیادی تصور "ربا" ہے جو اس سوال سے تعرض کرتا ہے کہ آیا بینک کا سود ربا کے دائرہ کار میں آتا ہے یا نہیں۔ مگر بدقسمتی سے اس قرآنی تصور کے ارد گرد غلط فہمیوں کا جال بن دیا گیا ہے۔ بیسویں صدی میں مسلمان علماء، مفکرین و اسلامی معاشیات دانوں کی جانب سے ربا سے متعلق بالعموم تین مناہج سامنے آئے ہیں: 1) بینک کا سود ربا نہیں ہے بلکہ قرآن نے دور جاہلیت کے ایک خاص کے قسم سود کو ربا کہا ہے۔ یہ گروہ اپنی پوزیشن کی معقولیت ثابت کرنے کے لیے چند معاشی نوعیت کے دلائل بھی پیش کرتا ہے۔ اس موقف کو 'لبرل پوزیشن' کہا جا سکتا ہے۔[1] 2) دورِ جاہلیت کے سود کے علاوہ بینک کا سود بھی ربا میں شامل ہے[2]۔ علماء اور اسلامی معاشیات دانوں کی اکثریت کا موقف یہی ہے۔ 3) ربا میں صرف بینک سود ہی شامل نہیں ہے بلکہ کرایہ و تجارتی نفع بھی شامل ہے۔ ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ کسی اثاثے یا زمین کا کرایہ بھی اپنی ماہیت میں قرض کے سود ہی کی طرح ہے؛[3] جبکہ بعض کا موقف یہ ہے کہ ربا النسیئۃ کا تعلق غریب لوگوں کو قرض پر رقم دے کر نفع کمانے والوں سے ہے جبکہ ربا الفضل کا تعلق تجارتی نفع خوری کرنے والوں سے ہے[4]۔ اس تیسرے موقف کو چونکہ مسلم دنیا میں خاص پزیرائی حاصل نہ مل سکی، اس لیے اس مقالے میں اس پر گفتگو نہیں کی جائے گی اور صرف اول الذکر دو آرا کا تجزیہ کیا جائے گا۔

درج بالا اختلافات کے باعث ربا جیسے صریح قرآنی حکم کے بارے میں عجیب و غریب فکری الجھاؤ پیدا ہو گئے ہیں جن کے سبب عام آدمی تو کجا اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ بھی چند بنیادی مگر اہم قسم کے سوالات کے بارے میں فکری خلجان کا شکار ہو گئے ہیں۔ یہ سوالات درج ذیل نوعیت کے ہیں:

1) کیا بینک کا سود ربا میں شامل ہے یا نہیں؟ اگر ہاں تو کس طرح؟
2) کیا ربا کی ممانعت کا مطلب ہر قسم کے سود کی ممانعت ہے یا یہ محض استحصالی سود کی ممانعت ہے؟
3) کیا ربا کا حکم تجارتی سود کی ممانعت سے متعلق بھی ہے یا یہ محض صرفی قرضوں پر لیے جانے والے سود سے متعلق ہے؟
4) کیا اسلام میں قرض لینے اور دینے کی اجازت ہے؟
5) کیا سود دینا سود لینے کے مقابلے میں کم تر جرم ہے؟
6) کیا سودی لین دین میں قرض لینے والا ہمیشہ مظلوم ہوتا ہے؟
7) کیا اسلام افراطِ زر کے باعث قرضوں کی اشاریہ بندی کی اجازت ہے؟
8) کیا بیع موجل میں حاضر قیمت کے مقابلے میں مستقل کی زیادہ قیمت پر سودا کرنا جائز ہے؟
9) کیا اسلامی قانون میں ٹائم ویلیو آف منی کا تصور موجود ہے؟
10) کیا کرنسیوں کے آپسی لین دین میں مستقبل کے سودے کرنا جائز ہے؟
11) بیع سلم کی اجازت کس اصول پر مبنی ہے؟

ان سوالات کے ارد گرد یہ تمام بحث کی گئی ہے۔

1.1۔ مقالہ کے مقاصد و تجزیے کا منہج

زیر مطالعہ مقالے میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ درج بالا سوالات کے جوابات پر بہت سی الجھنوں کی وجہ وہ علمی طرز فکر ہے جو بیسویں صدی کے علما و مفکرین نے ربا کے مسئلے پر بحث کے لیے اپنایا۔ اگر اس غلط طریقہ فہم ربا کو ترک کر کے اس طریقہ کار کو اپنا لیا جائے جو فقہائے کرام نے اپنایا تھا تو ان تمام سوالات کے جوابات مربوط منطقی سادگی و ہم آہنگی کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس تحریر کا مقصد:

1) فہم ربا کے اس طریقہ کار اور اس کی غلطی کو واضح کرنا ہے جسے بیسویں صدی میں اپنایا گیا جس سے معلوم ہو گا کہ اس طریقہ کار سے بینک کے سود کی ممانعت کا نتیجہ اخذ کرنا کیوں کر مشکل امر ہے۔
2) فقہا کے طریقہ فہم ربا اور اسکی داخلی ہم آہنگی کو واضح کرنا ہے جس سے یہ معلوم ہو گا کہ ربا کیا ہے۔
3) اس درست فہم ربا کی روشنی میں ان دلائل کا تجزیہ بھی پیش کیا جائے گا جو بینک سود کے مجوزین بالعموم پیش کرتے ہیں۔

درج بالا سوالات کا فقہی جواب متعین کرنے کے لیے زیر نظر مقالے میں نصوص اور ان سے اخذ ہونے والے اصول و قواعد کی روشنی میں تجزیہ کیا جائے گا۔ جہاں تک ان معاشی و عقلی دلائل کا معاملہ ہے جو بینک سود کے مجوزین استعمال کرتے ہیں، ان دلائل کا "خارجی نقد" (external criticism)، یعنی نصوص کی بنا پر ان کی شرعی صحت کا جائزہ، مضمون کے ابتدائی حصے میں اصول و قواعد کے ساتھ ہی پیش کر دیا جائے گا۔ رہی ان دلائل کی معاشی معقولیت کی بات، تو اس کے لئے ہم امام غزالی (رح) کے "داخلی تنقید" (internal criticism) کا وہ منہج اختیار کریں گے جسے انھوں نے فلسفیوں کا رد کرنے کے لیے

"تہافت الفلاسفہ" میں اختیار کیا (امام سے پہلے اعتزال کے خلاف اسلامی دنیا میں اس طریقے کو اتنے منظم طریقے سے کسی متکلم نے استعمال نہیں کیا تھا)۔ داخلی نقد کا مطلب کسی نظریے کو خود اس کے اپنے طے کردہ پیمانوں پر جانچ کر رد کرنا ہوتا ہے۔ اس طریقے کے تحت چند طرح سے تنقید کی جاتی ہے، مثلاً (الف) فریق مخالف کے مفروضات یا مقدمات کی لغویت (عدم صحت) ثابت کرنا، (ب) فریق مخالف کے مفروضات یا مقدمات میں تضاد ثابت کرنا، (ج) یہ ثابت کرنا کہ انکے طے شدہ مقدمات سے لازماً وہ مطلوبہ نتائج حاصل نہیں ہوتے جن کے وہ مدعی ہیں، (د) مطلوبہ نتائج کا لغو یا غیر مقبول و مفید ہونا ثابت کرنا۔ کسی غیر اسلامی عقلیت سے ماخوذ دلائل کے تجزیے کے لیے داخلی نقد کی ضرورت کو واضح کرتے ہوئے غزالی فرماتے ہیں کہ الحادی و غیر اسلامی مفروضات کو مذہبی پیمانوں پر جانچ کر رد کرنا ممکن نہیں ہوتا کیونکہ مذہب اور الحاد کے علمی تناظر (مفروضات، مقاصد اور نتائج اخذ کرنے کے طریقہ کار) میں بنیادی نوعیت کا فرق ہوتا ہے، لہٰذا الحاد کو رد کرنے کا درست طریقہ اس پر داخلی تنقید کرنا ہوتا ہے[5]۔ چنانچہ غزالی یہ خصوصی وضاحت فرماتے ہیں کہ جو لوگ مذہبی نصوص کو الحادی ڈسکورس رد کرنے کیلئے استعمال کرتے ہیں وہ نہ صرف مذہب کا نہایت کمزور مقدمے کی بنا پر دفاع کرتے ہیں بلکہ الٹا اسے نقصان بھی پہنچاتے ہیں۔ درج بالا دو جہات کے علاوہ ایک مزید جہت سود کے نقصانات اور اس کی ممانعت کی حکمتوں پر گفتگو کرنا ہے۔ اس مضمون میں ہم اس پہلو پر براہ راست گفتگو نہیں کریں (اگرچہ بالواسطہ کہیں یہ ذکر آجاتا ہے)، یہ گفتگو الگ پیرائے کی متقاضی ہے کیونکہ یہ گفتگو کسی نظام فکر کے عمومی مقاصد کو طے کر لینے کے بعد اس کے اندر کی بحث ہوتی ہے۔ پھر جسے حکم کی حکمت سمجھا جارہا ہوتا ہے، ممکن ہے کبھی اس کا حصول حاصل ہوتا محسوس ہو رہا ہو اور کبھی نہ بھی ہو رہا ہو کیونکہ اس کا تعلق حالات کی جکڑ بندیوں سے بھی ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ حکمتیں متعدد جہات لیے ہوتی ہیں اور یہ کوئی منضبط نوع کی چیز بھی نہیں ہوتی جن پر کسی حکم کی بنیاد رکھی جاسکے[6]۔

2۔ ربا کی تعریف متعین کرنے کا جدید محققین کا طریقہ

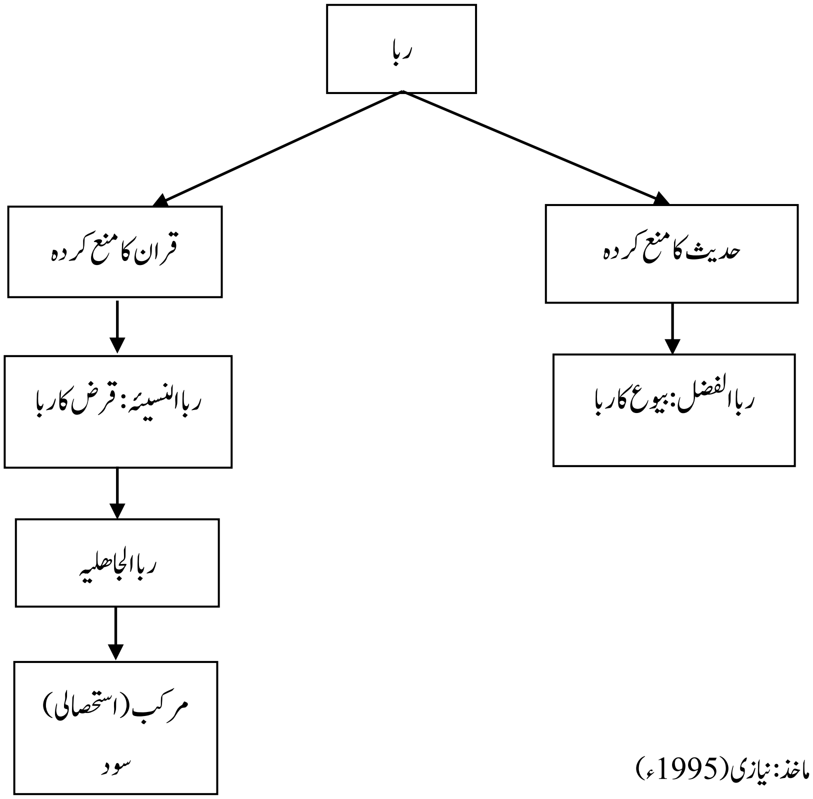
بیسویں صدی عیسوی کے لبرل مفکرین اور روایتی علمائے کرام نے ربا کی تعریف متعین کرنے میں بالعموم مصری عالم رشید رضا (م 1935ء) کے منہج کی پیروی کی ہے۔ پروفیسر عمران احسن خان نیازی (پ 1945ء)[7] نے اس طریقہ کار کی بنیادی خصوصیات یوں واضح کی ہیں:

- سب سے پہلے ربا کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: ربا القرآن اور ربا الحدیث۔ اول الذکر سے ربا النسیئۃ اور موخر الذکر سے ربا الفضل مراد لیا جاتا ہے۔ ربا النسیئۃ کا معنی یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ دیون کے معاملے میں "اصل رقم پر کچھ اضافہ کرنے" کا نام ہے اور قرآن نے اسے منع کیا ہے؛ اس کے مقابلے میں ربا الفضل کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بیوع (لین دین و خرید و فروخت) میں اجناس کی مقدار میں اضافے یا کمی کے باعث پیدا ہوتا ہے اور اس کی ممانعت حدیث میں آئی ہے۔
- اس تقسیم کو متعین کرنے کے لیے پہلے لفظ ربا کا لغوی معنی (اضافہ یا بڑھوتری) متعین کیا جاتا ہے، پھر ربا کی اصطلاحی تعریف کے لیے دور جاہلیت میں اہل عرب کے یہاں پائے جانے والے ربا کا تعین کیا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے چند تاریخی و تفسیری روایات کو پیش کیا جاتا ہے جن کی رو سے جب کوئی شخص معینہ وقت پر اپنے ذمے کسی دین (debt/liability)، بالخصوص بیع موجل سے جنم لینے والے دین، کو ادا نہ کرپاتا اور وہ مزید مہلت کا مطالبہ کرتا تو مقروض کو یہ مہلت اصل دین میں دوگنے چوگنے اضافے کے بدلے دی جاتی تھی۔ رشید رضا اس سود کو ربا الجاہلیہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن نے جب ربا کی حرمت کا حکم دیا تو مراد یہی اضافہ تھا۔ ان کی رائے میں بینک کا سود اس ربا

الجاہلیہ میں شامل نہیں: اولاً اس لیے کہ یہ دوگنا و چوگنا نہیں ہوتا کہ جس سے کسی کا استحصال ہو، ثانیاً اس لیے کہ یہاں قرض پر جو ابتداءً اضافہ لیا جاتا ہے اسے ابتدائی مدت میں الگ سے شامل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ ابتدا ہی سے راس المال کا حصہ سمجھا جاتا ہے۔ رشید رضا کے ہم خیال بعض مفکرین نے اس رائے کا اظہار کیا کہ چونکہ اہل عرب کے یہاں تجارتی قرض کے بجائے صرفی مقاصد کے لیے قرض لیے جاتے تھے اور زیادہ تر غریب لوگ ہی یہ قرض لیا کرتے تھے، تو وقت پر عدم ادائیگی کی صورت میں قرض دینے والے اس میں مسلسل اضافہ کرتے چلے جاتے تھے جس سے قرض کی رقم بڑھ کر کئی گنا ہو جایا کرتی تھی۔ اس موقف کی رو سے جسے قرآن ربا کہتا ہے، وہ دور جاہلیت کا یہی ربا تھا جس میں غریب طبقے سے مہلت کی کئی گنا اضافی قیمت مانگی جاتی تھی۔ اس موقف کے قائلین اسی کو ربا النسیئۃ (یا ربا الدیون) کہتے ہیں۔

- ربا القرآن کا تعین کرنے کے بعد احادیث پر توجہ مرکوز کرکے کہا جاتا ہے کہ احادیث میں ربا کی اس "بنیادی صورت" پر چند مزید صورتوں کا اضافہ کیا گیا ہے جن کا تعلق "بارٹر اکانومی" (اشیاء کے براہ راست لین دین) کے معاہدات سے ہے۔ اس کی تفصیل یہ بتائی جاتی ہے کہ جب دو ہم جنس اشیا کا تبادلہ کیا جائے تو لازم ہے کہ وہ مقدار کے لحاظ سے مساوی ہوں، اسی طرح ان کا تبادلہ بھی ایک ہی مجلس (on spot) میں ہو۔ اسے ربا الفضل (اور ربا البیوع) قرار دیا جاتا ہے۔ صورت نمبر 1 میں لبرل مفکرین کے خیالات کو دکھایا گیا ہے۔

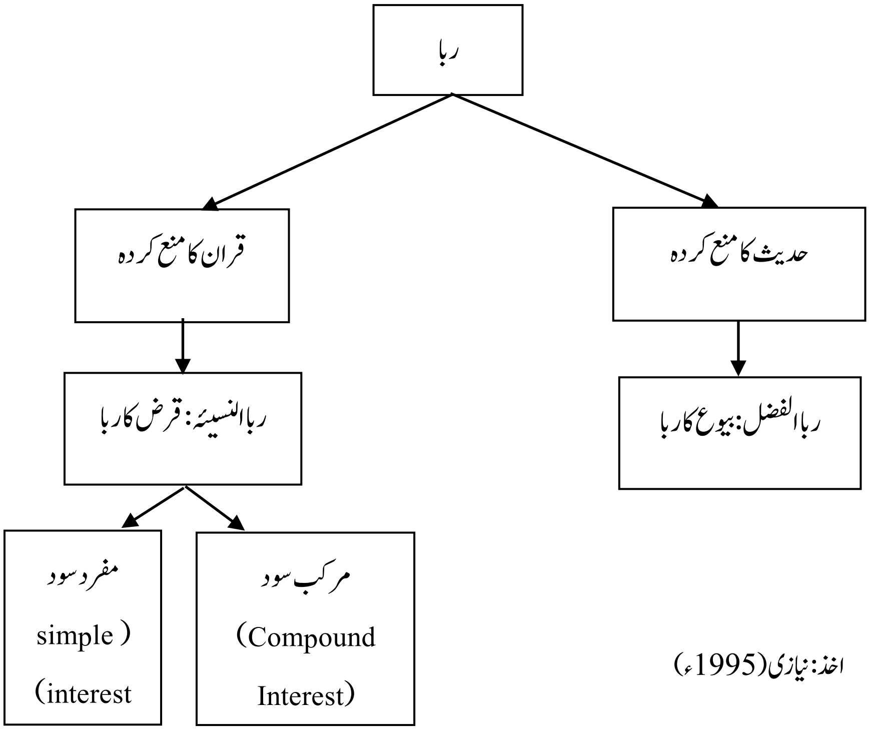
شکل نمبر 1: ربا کی تقسیم سے متعلق لبرل مسلم مفکرین کا موقف



ماخذ: نیازی (1995ء)

- چنانچہ رشید رضا کے طریقۂ فہمِ ربا میں قرآن و سنت کے ربا کو الگ الگ تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ وہ وہ ربا القرآن کو "حقیقی یا بالذات "ربا قرار دیتے ہیں جبکہ حدیث کے ربا کو "تبعا یا لغیرہ "ربا کہتے ہیں۔
- روایتی علما و اسلامی معاشیات دان بینک سود کے بارے میں اگرچہ درج بالا نتیجے کے برعکس یہ رائے رکھتے ہیں کہ قرض پر لیا جانے والا ہر قسم کا اضافہ ربا ہے اور یہ کہ عرب کے یہاں تجارتی قرض بھی موجود تھا اور اس لحاظ سے قرآن نے جس ربا کو منع کیا ہے وہ بینک کے سود پر بھی مشتمل ہے، تاہم یہ حضرات بھی رشید رضا کے وضع کردہ درج بالا طریقۂ فہم ربا کو ہی اختیار کرتے ہیں۔ ان علما و مفکرین کے خیالات کو صورت نمبر 3 سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ خلاصہ یہ کہ لبرل اور روایتی اسلامی معاشیات دان ربا کی تعریف متعین کرنے کے ایک ہی طریقہ کار کو اختیار کرنے کے باوجود دو الگ نتائج تک پہنچتے ہیں۔ لبرل اور روایتی ماہرین اسلامی معاشیات دانوں کے طریقہ کار میں چونکہ قرآن و سنت کے مابین ربط موجود نہیں، اس لیے انہیں احادیث ربا سمجھنے میں مشکلات در پیش رہی ہیں۔ مثال کے طور پر اس سوال سے تعرض کرتے ہوئے کہ 'کوئی شخص ہم جنس اشیاء کا تبادلہ کیوں کرے گا؟' یہ اس کی مختلف توجیہات پیش کرتے ہیں۔ بعض نے یہ خیال پیش کیا کہ حدیث میں بیوع سے متعلق ربا سے اس لیے منع کیا گیا تھا کہ یہ اصل ربا (یعنی قرآن والے ربا) کی طرف راستہ ہموار کرتا ہے[8]۔ ایک خیال یہ ہے کہ اس کے ذریعے بارٹر اکانومی کو ختم کر کے مارکیٹ اکانومی کے قیام پر زور دیا گیا[9]۔ ایک اور رائے یہ اپنائی گئی کہ اس کے ذریعے لین دین کے معاملے میں فریقین میں سے کسی ایک کی معلومات میں کمی کی بنا پر ناجائز فائدہ اٹھانے کے راستے بند کیے گئے ہیں[10]۔

شکل نمبر 2: ربا کی تقسیم سے متعلق روایتی علماء کا موقف



اخذ: نیازی (1995ء)

2.1۔لبرل اور روایتی مفکرین کی بحث کی نوعیت

یہاں اختصار کے ساتھ اس بحث کے خدوخال کو واضح کیا جاتا ہے جو اس مسئلے پر لبرل اور روایتی علما کے مابین جاری ہے۔ رشید رضا و دیگر لبرل مسلم مفکرین کا کہنا ہے کہ قرآنی آیت "احل اللہ البیع وحرم الربوا" (اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام)[11] سمجھنے کے لیے اہل عرب کا ایک خاص پس منظر سامنے رکھنا لازم ہے۔ اس کے مطابق اہل عرب جب کوئی شے مؤجلاً بیچا کرتے تھے اور شے خریدنے والا شخص معین وقت پر قیمت ادا نہ کرپاتا بلکہ مزید مہلت مانگتا، تو شے بیچنے والا اس مہلت کے عوض قیمت میں کئی گنا اضافہ طلب کیا کرتا تھا۔ چنانچہ اس بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ اس آیت میں عرب کے اسی دوگنے چوگنے سود کو منع کیا گیا ہے جس کی تائید سورہ آل عمران کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے کہ "اے ایمان والو، دوگنا چوگنا ربا نہ کھاؤ" اس کے جواب میں روایتی علما کا کہنا ہے کہ آیتِ ربا میں قرض پر لیے جانے والے ہر قسم کے سود کو منع کیا گیا ہے، چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔ اس کی تائید میں وہ سورہ بقرۃ کی یہ آیت پیش کرتے ہیں: اے ایمان والو اللہ کا تقوی اختیار کرو اور جو کچھ ربا باقی ہے اسے چھوڑ دو اگر تم اللہ پر یقین رکھتے ہو۔ اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لو، اور اگر تم توبہ کرو تو تم راس المال لینے کے حقدار ہو" (البقرۃ278-279) ان علما کے نزدیک خط کشیدہ الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرض دینے والا صرف اور صرف اصل مال ہی واپس طلب کرسکتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس راس المال پر ہر طرح کا اضافہ ربا ہے۔ رہی بات سورہ آل عمران کی آیت کی، تو ان علما کے نزدیک اس آیت میں ایک خاص قسم کے ربا کی شناعت بیان ہوئی ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ربا اسی صورت میں محصور ہے۔ تاہم روایتی علما کی طرف سے دیا جانے والا یہ جواب بینک سود کے ربا ہونے کے لیے متعدد وجوہ کی بنا پر کافی دلیل نہیں۔ الف) اگر قرآن کی متعلقہ آیت احل اللہ البیع وحرم الربوا کے معنی کا تعین تاریخی تفسیری روایات ہی کی بنا پر ہونا ہے تو اس آیت کا بیع موجل سے متعلق ہونا بھی اتنا ہی قرینِ قیاس ہے جتنا قرض سے متعلق۔ پس اس صورت میں راس المال سے مراد قرض کا راس المال نہیں بلکہ بیع موجل کی وہ قیمت ہے جو دین موجل (مستقبل میں واجب الادا) ہوتی ہے۔) بیع موجل میں شے کی مستقبل قیمت چونکہ حاضر قیمت سے زیادہ ہوسکتی ہے، لہٰذا بیع موجل کا راس المال دو اجزاء پر مشتمل ہوسکتا ہے: بیع موجل کا راس المال = حاضر قیمت + اضافی نفعپھر اگر مشتری (خریدار) وقت معین پر یہ راس المال ادا نہ کرسکے اور بائع (بیچنے والا) اس پر کچھ اضافی (سود) طلب کرے تو ابیہ راس المال یہ ہوگا: بیع موجل کا راس المال سودی اضافے کے بعد = حاضر قیمت + اضافی نفع + سود اس ساخت کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح بیع موجل کا ابتدائی اضافی نفع سود نہیں بلکہ راس المال ہوتا ہے، اسی طرح قرض میں شامل کیا جانے والا ابتدائی اضافہ سود نہیں ہوتا، بلکہ راس المال ہی ہوتا ہے۔ ج) پھر اگر متعلقہ آیات کو قرض سے متعلق قرار دینے کی منصوص دلیل راس المال کے الفاظ ہی ہیں، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں راس المال سے قرض کا راس المال مراد لینے کے دعوے کی کیا دلیل ہے؟ ظاہر ہے راس المال تو مضاربہ، مشارکہ و اجارہ میں بھی ہوتا ہے، تو یہ کیسے طے کیا جائے کہ یہاں ان معاہدوں کے راس المال مراد نہیں؟ اب اگر جواباً کہا جائے کہ چونکہ یہ آیت قرض سے متعلق ہے، اس لیے راس المال سے مراد قرض کا راس المال ہے، تو یہ دلیل "دَور" پر مبنی ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ پہلے اس دعوے کی کہ "یہ آیت قرض سے متعلق ہے" دلیل یہ دی گئی کہ "اس میں راس المال کی ترکیب ذکر ہوئی ہے"؛ پھر اس دعوے کی دلیل کہ "راس المال سے مراد قرض کا راس المال ہے" کی دلیل یہ دی گئی کہ "آیت قرض سے متعلق ہے"! نہ صرف یہ کہ روایتی علما کا حرمتِ سود کے لیے وضع کردہ یہ استدلال ناکافی ہے بلکہ اس

استدلال سے کئی مزید مسائل و سوالات بھی پیدا ہوتے ہیں۔ مثلا: الف) اگر یہ مان لیا جائے کہ راس المال سے مراد قرض ہی کا راس المال ہے، تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ راس المال سے مراد کرنسی والا راس المال ہے یا حقیقی (جس میں افراط زر شامل ہو)؟ اس سوال کے جواب کی منصوص قانونی دلیل کیا ہے؟ ب) کیا اسلام ٹائم ویلیو آف منی کو مانتا ہے؟ اگر ہاں، تو قرض کے معاملے میں کیوں نہیں؟ روایتی علما اگرچہ ان سوالات و مسائل کا تجزیہ کرتے ہیں مگر یہ جوابات کسی مربوط علمی منہج پر مبنی دکھائی نہیں دیتے، اور یہی وجہ ہے کہ ربا کا موضوع گوں ناگوں غلط فہمیوں کا مجموعہ بن کر رہ گیا ہے۔

3۔ ربا کی تعریف متعین کرنے کا درست طریقہ

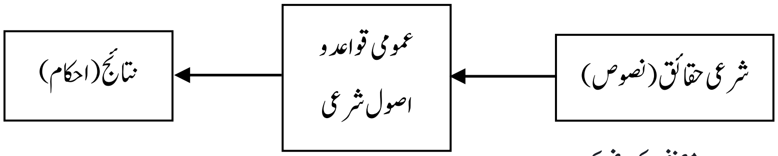
ربا کے معنی متعین کرنے کے لیے فقہائے کرام نے جو طریقہ وضع کیا، اسے سمجھنے کے لیے درج بالا طریقے کی تین خامیاں سمجھنا ضروری ہے۔

1) **قرآن و سنت کا باہمی ربط:** ربا کی تعریف مقرر کرنے کے درج بالا طریقے میں ایک خامی یہ ہے کہ یہ قرآن و سنت کے مابین لازمی تعلق کو قطع کر دیتا ہے۔ فقہا و اصولیین کے مطابق ربا اصول فقہ کی اصطلاح "مجمل" کی نوع سے تعلق رکھتا ہے اور مجمل کی تشریح نہ تو لغت کی مدد سے کی جاتی ہے اور نہ ہی تاریخی روایات سے، بلکہ "مجمل" اس تصور کو کہا جاتا ہے جس کا اجمال شارع کی تفسیر ہی سے دور کیا جا سکتا ہے۔ اس اعتبار سے فقہا کے نزدیک ربا ایک شرعی تصور ہے (نہ کہ تاریخی یا عقلی وغیرہ)، بالکل اسی طرح جیسے صلوۃ ایک شرعی تصور ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ اہل عرب کے یہاں ربا کا کوئی تاریخی تصور رہا ہو (جیسے ان کے یہاں صلوۃ کا کوئی مفہوم تھا) مگر وہ ربا کے شرعی تصور کی تعیین میں فیصلہ کن کردار ادا نہیں کر سکتا۔ چنانچہ سنت میں ربا سے متعلق جو احکام بیان ہوئے ہیں در اصل وہ قرآن کی اس مجمل اصطلاح ہی کی تشریح ہیں۔ دوسرے الفاظ میں لبرل و روایتی علما کے نزدیک قرآنی تصور ربا کا معنی سنت سے ما قبل متعین و معلوم ہے جبکہ سنت اس مفہوم میں کچھ اضافہ کرتی ہے۔ اس کے برعکس فقہا کے نزدیک سنت میں بیان شدہ احکام ربا قرآن کے بیان کردہ کسی معلوم ربا پر اضافے کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ وہ ربا کی تعریف مقرر کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے رسول اللہ ﷺ نے بطور شارع ربا کی جو تعریف مقرر فرمائی ہے اس کی رو سے قرآن نے ربا الفضل اور ربا النسیئۃ دونوں کو منع کیا ہے۔
2) **قرض اور بیع کا تعلق:** فقہا کرام قرض کو بھی بیع کی ایک قسم شمار کرتے ہیں کیونکہ قرض کا مطلب حاضر مال کا مستقبل کی اسی جنس کے مال کے ساتھ تبادلہ کرنا ہے۔ اچنانچہ قرض یہ ہے کہ الف نے آج ب کو "ج روپے" دیے تو ب نے الف کو مستقبل میں "ج روپے" (اور "ج بمع د روپے" اگر سود شامل ہو) واپس کر دیے۔
3) **مربوط و ہم آہنگ فقہی (قانونی) نظام:** قانونی احکامات اخذ کرنے کے لیے لازم ہے کہ وہ احکام کسی مربوط و ہم آہنگ نظام سے ماخوذ ہوں جبکہ درج بالا طریقے میں ایسا کوئی مربوط نظام موجود نہیں۔ ایک مربوط قانونی نظام میں بعض امور کی حیثیت "عزیمت" کی ہوتی ہے اور بعض کی "رخصت"۔ ان دونوں کی تعریفات پروفیسر نیازی ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: عزیمت سے مراد وہ عمومی اصول ہیں جو از خود اصلاً مقصود ہوتے ہیں؛ یہ وہ اصول ہیں جو قانون میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس رخصت سے مراد وہ استثنائی صورتیں ہیں جو اگرچہ عمومی قواعد کے خلاف ہوتی ہیں مگر قانون (کسی خاص وجہ سے) انھیں جائز رکھتا ہے۔"[12] عزیمت اور رخصت کی یہ تقسیم بہت سے امور کی وضاحت میں مددگار ہے:

- اولاً، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصولوں کو لاگو کرنے کی ترتیب کیا ہوگی۔
- ثانیاً، اس سے یہ سمجھنا آسان ہوجاتا ہے کہ بیک وقت بظاہر متضاد امور جائز کیسے ہوسکتے ہیں۔
- ثالثاً، اصولوں کو لاگو کرنے کی ترتیب سے یہ ماخوذ ہوتا ہے کہ استثنا کبھی ایسا قاعدہ وکلیہ نہیں بن سکتا جس کی بنیاد پر مزید احکام اخذ کر لیے جائیں۔ احکام اخذ کرنے کی بنیاد وہی اصول ہوتے ہیں جو عزیمت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں استثنا صرف استثنا ہی رہتا ہے۔
- رابعاً، قابلِ قبول استثنا صرف انہی امور میں مانا جائے گا جو منصوص ہوں؛ ان پر مزید قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اس مقالے میں نصوص کو "شریعت کے حقائق" سے تعبیر کیا جائے گا۔ فقیہ کا کام شریعت کے ان حقائق سے ایسے عمومی اصول اخذ کرنا ہوتا ہے جو ایک طرف متعلقہ نصوص کو ہم آہنگ بنادیں، اور دوسری طرف ان سے مزید احکام کا اخذ اور استثنات کی نشاندہی ممکن ہوسکے[13]۔ ان اصولوں کی مدد سے جو "نتائج" برآمد ہوتے ہیں انہیں "فقہی احکام" کہا جاتا ہے۔ قانونی نظام کے ان اجزا کی تفصیل شکل نمبر 3 میں دکھائی گئی ہے:

شکل نمبر3: مربوط شرعی نظام قانون کی ساخت



ماخذ: مصنفین کی وضع کردہ

4۔ شریعت میں بیع کے عمومی اصول

مقالے کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ بظاہر متنوع احکامات چند محدود اصولِ شریعت اور محدود تر نصوص سے ماخوذ ہیں۔ چنانچہ ہم واضح کریں گے کہ بیع و ربا سے متعلق مختلف احکامات (جن کی نوعیت تعارف میں اٹھائے گئے سوالات میں بیان ہوئی ہے) تین عمومی اصولوں پر مبنی ہیں:

1) ربا سے متعلق اصول (جو چند اصولوں کا مجموعہ ہے)؛
2) عدم ملکیت والی شے کی بیع کی ممانعت کا اصول؛
3) اصول رخصت جس کے مطابق استثناء صرف استثناء ہی ہوتا ہے۔

4.1۔ ہم جنس اشیاء کے تبادلے میں ربا کے اصول

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اللہ نے بیع کو حلال ٹھہرایا ہے اور ربا کو حرام"۔ قانونی زبان میں اس آیت کا مفہوم یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہر بیع جائز ہے، سوائے اس کے جس میں ربا ہو۔ پس سوال پیدا ہوتا ہے کہ ربا کیا ہے؟ فقہائے کرام کے مطابق ربا اصول فقہ کی اصطلاحات کی رو سے "مجمل" لفظ ہے جس کی تشریح خود شارع ہی کی جانب سے معلوم ہوتی ہے اور شارع کی تشریح کے بعد مجمل "مفسَر" (جس کی تفسیر کردی گئی) کہلاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں "الربا" سے مراد کوئی خاص نوعیت کا

اضافہ ہے لیکن اس نوعیت کی توضیح قرآن میں نہیں کی گئی بلکہ اس مجمل کی تشریح کے لیے سنت کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ متعدد احادیث میں ربا سے متعلق جو احکام بیان ہوئے ہیں، ان سے کچھ اصول اخذ ہوتے ہیں۔ چنانچہ حاشیہ نمبر 10 میں دی گئی حدیث سامنے رکھتے ہوئے ہم جنس اشیاء کے تبادلے کی چار ممکنہ صورتوں پر غور کیجیے:

الف) ابھی کے 10 گرام سونے کا تبادلہ ابھی کے 10 گرام سونے کے ساتھ؛

ب) ابھی کے 10 گرام سونے کا تبادلہ ابھی کے 11 گرام سونے کے ساتھ؛

ج) ابھی کے 10 گرام سونے کا تبادلہ بعد کے 10 گرام سونے کے ساتھ؛

د) ابھی کے 10 گرام سونے کا تبادلہ بعد کے 11 گرام سونے کے ساتھ۔

مثال (الف) کی بیع جائز ہے؛ مثال (ب) کی بیع میں ربا الفضل ہے کیونکہ اس میں مقدار میں اضافہ ہے؛ مثال (ج) میں ربا النسیئہ ہے کیونکہ تبادلہ ایک ہی مجلس میں نہیں ہوا بلکہ ایک طرف سے تاخیر کی گئی؛ اور مثال (د) میں ربا الفضل اور ربا النسیئہ دونوں پائے جاتے ہیں کہ مقدار اور ادائیگی کے وقت دونوں میں اضافہ ہے۔ اس وضاحت سے دو اصول اخذ ہوئے:

اصول نمبر 1: اگر ہم جنس اشیاء کا (مثلا سونے کا سونے یا گندم کا گندم کے ساتھ) تبادلہ کیا جائے تو لازم ہے کہ عوضین (counter values) کی مقدار مساوی ہو؛

اصول نمبر 2: اگر ہم جنس اشیاء کا تبادلہ کیا جائے تو لازم ہے کہ عوضین (counter values) کا تبادلہ ایک ہی مجلس میں ہو۔ اگر مقدار میں کمی بیشی کی جائے تو اسے ربا الفضل کہا جاتا ہے اور اگر تبادلہ میں تاخیر کی جائے تو اسے ربا النسیئہ کہا جاتا ہے۔

4.2۔ اصولوں سے ماخوذ اہم نتائج

درج بالا اصولوں سے چند نتائج اخذ ہوتے ہیں:

نتیجہ نمبر 1: قرض کی مارکیٹ کی ممانعت: درج بالا مثال (ج) سے واضح ہوا کہ بلا سود قرض بھی ناجائز ہے کیونکہ قرض کی لین دین کا مطلب آج کے سو روپے کا کل کے سو روپے کے ساتھ تبادلہ کرنا ہے اور اصول نمبر 1 کے مطابق جب ہم جنس شے کا تبادلہ ہو تو لازم ہے کہ یہ تبادلہ ایک ہی مجلس میں ہو جبکہ قرض کی صورت میں یہ شرط معدوم ہو جاتی ہے۔ اصولوں سے اخذ شدہ یہ نتیجہ ان نصوص کے خلاف جاتا ہے جن میں قرض دینے والے کے لیے ثواب کی خوشخبری دی گئی ہے۔ تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان اصولوں کی موجودگی میں قرض کس طرح جائز ہے؟ جب نصوص میں بظاہر تضاد محسوس ہوتا ہو تو اسے رفع کرنے کے لیے فقہا "رخصت و استثناء" کا اصول لاگو کرتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔ چنانچہ فقہا کے مطابق قرض کی اجازت بطور رخصت ہے[14]، بشرطیکہ:

الف) یہ قرض صدقہ کے طور پر دیا جائے، یعنی قرض دینے والا شعوری طور پر قرض خواہ کو اپنے مال کا فائدہ رضامندی کے ساتھ ہبہ کر دے؛[15]

ب) اس قرض پر مقدار کا اضافہ نہ کیا گیا ہو کیونکہ اس صورت میں یہ ربا الفضل ہو گا؛ اور

ج) اس قرض میں مدت کا تعین نہ کیا گیا ہو[16]۔

اس آخری شرط کی وجہ یہ ہے کہ اگر قرض میں قانونی طور پر وقت کی شرط عائد کر دی جائے (کہ فلاں وقت سے پہلے قرض واپس نہ مانگا جائے گا یا فلاں وقت تک واپس کرنا قانونا لازم ہے)، تو اس کے نتیجے میں ایسا قرض احسان اور صدقے کی نوعیت سے

نکل کر لین دین کی نوعیت میں آجاتا ہے اور اصول نمبر 1 کی مثال (ج) کی رو سے ربا النسیئہ ٹھہرتا ہے۔ چونکہ قرض دینے والا احسان کا معاملہ کرتا ہے، اس لیے اس پر وقت کی پابندی بھی عائد نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس کا مطلب اسے صدقہ دینے، یا جاری رکھنے، پر مجبور کرنا ہے جو ظاہر ہے کہ صدقے کی حقیقت ہی کے خلاف ہے۔ اس لیے قرض دہندہ کو حق ہے کہ وہ جب چاہے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ پس قرض اگر "کاروباری لین دین کی صورت" میں ہے تو وہ اصول شرع کی رو سے ناجائز ہے اور اگر قرض بطور "تبرع" (صدقہ) دیا جارہا ہے تو پھر وہ بطور استثنا جائز ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جسے "قرض کی مارکیٹ" (Market for loanable funds) کہا جاتا ہے، شرع میں اس کی گنجائش نہیں کیونکہ قرض صرف اس صورت میں جائز ہے جب یہ تبرعاً دیا جائے۔ اس مقام پر علم معاشیات سے مغلوب الحال لوگ چند دلیلیں پیش کرتے ہیں جن پر تبصرہ اگلی فصل میں کیا جائے گا۔ آگے بڑھنے سے قبل مناسب ہو گا کہ اس بحث سے اخذ ہونے والے نتائج ذکر کیے جائیں:

نتیجہ 1.1: قرض کی لین دین ناجائز ہے، چاہے سودی اضافہ شامل کیا جائے یا نہ کیا جائے؛

استثناء1: شارع کی طرف سے قرض بطور صدقے کی اجازت استثناءً دی گئی ہے۔

نتیجہ نمبر2: بینک سود ربا ہے: قرض پر لیا جانے والا سود چاہے سادہ ہو یا دوگنا و چوگنا، کم ہو یا زیادہ، ہر صورت میں ربا ہے۔ نیز اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ سود صرفی قرض پر لیا جارہا ہے یا تجارتی قرض پر۔ بینک کا سود ربا الفضل اور ربا النسیئہ دونوں کا مجموعہ ہے، گویا یہ ربا کی جامع صورت ہے۔ اس اس امر کو صورت نمبر 4 کے بائیں جانب والی طرف ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

نتیجہ نمبر3: سود لینے اور دینے کا غیر اصولی فرق: ربا پر مبنی ہر لین دین میں لازما قرض دینے والا ہی نفع نہیں اٹھاتا بلکہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے۔ مثلا درج بالا مثال نمبر 3 میں ربا کا فائدہ قرض لینے والے کو پہنچتا ہے۔ چنانچہ یہ خیال کہ سود لینے کے مقابلے میں سود دینا کم تر گناہ ہے، دراصل اسی غلط منہج کا نتیجہ ہے جس کی اوپر وضاحت کی گئی۔ اصول شریعت میں یہ فرق روا رکھنے کی کوئی بنیاد موجود نہیں۔ اسلام میں "قرض کی مارکیٹ" (یعنی اکنامک قرض) کی اجازت نہیں ہے، قرض صرف بطور تبرع (صدقہ واحسان) ہی جائز ہے۔ جونہی اسے تبرع کے بجائے اکنامک ٹرانزیکشن بنایا جائے، ایسا قرض ربا ٹھہرتا ہے، چاہے کچھ سود لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ کسی چیز کی "مارکیٹ" کا مطلب ہے "بیچنے" والا اور "خریدنے" والا، اس کے بغیر مارکیٹ ممکن نہیں۔ چونکہ قرض پر سود دینے اور لینے والے دراصل "قرض کی مارکیٹ" میں شرکت کرکے اسے ممکن بناتے ہیں، اس لیے حدیث میں ان دونوں کی اخلاقی حیثیت کو مساوی بتایا گیا۔

نتیجہ نمبر4: باہمی فائدے کا سود بھی ربا ہے: یہ تصور کہ بینک سود اس لیے جائز ہونا چاہیے کیونکہ اس معاملے میں فریقین فائدہ اٹھاتے ہیں، دراصل اس مفروضے پر مبنی ہے کہ دو غلط چیزوں کے مجموعے سے ایک درست نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے۔ یہاں فریقین کے جس باہمی فائدے کا ذکر کیا جارہا ہے ان میں سے ایک ربا الفضل ہے جبکہ دوسرا ربا النسیئہ، جن میں سے ہر ایک الگ الگ حیثیت میں ناجائز ہے۔ تو پھر ان کا مجموعہ جائز کیسے ہو سکتا ہے؟ نیز یہ ایک دوسرے کے عوض کیسے بن سکتے ہیں؟

نتیجہ نمبر5: ٹائم ویلیو آف منی پر گفتگو غیر متعلق ہے: سود کے جواز کے لیے ایک دلیل time value of money (نقدی کی زمانی قدر) کے تصور سے اخذ کی جاتی ہے جس کی رو سے آج کا ایک روپیہ کل کے ایک روپے سے زیادہ قیمتی ہے۔ ماہرین معاشیات دانوں کی طرف اس کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ رقم کسی دوسرے شخص کے حوالے کرنے کا مطلب اسے آج خرچ کر سکنے کی صلاحیت سے دستبردار ہو کر مستقبل میں منتقل کرنے کا نام ہے۔ مستقبل کا فائدہ چونکہ غیر یقینی و مشتبہ ہے، اس

لیے مستقبل کے غیر یقینی زر کا افادہ مختتم (marginal utility of money) آج کے یقینی زر سے کم ہوتا ہے لہٰذا آج خرچ کرنے کی قربانی دینے کی قیمت ہونی چاہیے۔

مستقبل کے مقابلے میں زمانۂ حال کے لیے اس ترجیح کو اصطلاحاً positive time preference کہا جاتا ہے۔ نقدی کی زمانی قدر کے لیے دوسری وجہ سود کے بازار سے اخذ شدہ ہے۔ اس کے مطابق جب ایک شخص آج ایک روپے کو بینک اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر کچھ یقینی اضافی رقم کما کر مستقبل میں اسے "ایک روپیہ جمع کچھ اضافہ" رقم بنا سکتا ہے، تو آخر وہ کسی دوسرے شخص کو بلا سود قرض پر کیوں دے گا؟ ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کی رقم وقت گزرنے کے بعد ایک ہی روپیہ رہے گی۔ اس مقام پر ہم اس دلیل کی صرف قانونی حیثیت پر گفتگو کریں گے؛ معاشی پہلو پر نکات اگلی فصل میں بیان ہوں گے۔ قانونی اعتبار سے اس دلیل کی دوسری توجیہ ہی لائق توجہ ہے کیونکہ اول الذکر تو محض ایک ذاتی احساس ہے اور ظاہر ہے سب لوگ اس بات سے اتفاق نہیں کرتے کہ آج کا عملِ صرف کل کے عملِ صرف سے لازماً مقدم و اعلیٰ ہی ہے۔ اس دوسری توجیہ کے پس پشت یہ مفروضہ ہے کہ ایک ایسی مارکیٹ موجود ہے جہاں رقم رکھ کر فرد اس میں مسلسل و یقینی اضافہ کر سکتا ہے۔ اسلام جب قرض کی مارکیٹ ہی کا قائل نہیں تو ایسی غیر شرعی (غیر قانونی) مارکیٹ کے مفروضے پر قائم شدہ دلیل کی شرعی (قانونی) حیثیت کیا ہو سکتی ہے؟ چنانچہ ٹائم ویلیو آف منی کے اس تصور کو اگر درست معاشی و شرعی نہج سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ مباحث ربا سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اس دلیل کو یوں بھی پیش کیا جاتا ہے کہ کسی کو قرض دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نقد رقم کا مالک خود اس سے مستفیذ ہونے کے موقع سے دستبردار ہو کر کسی دوسرے شخص کو اس کا فائدہ اٹھانے کا موقع فراہم کرے، تو سود نقدی سے اس فائدہ اٹھانے دینے کی ہی جائز قیمت ہے۔ یہ دلیل اس حد تک درست ہے کہ نقدی مال کا فائدہ ممکن ہے؛ یہ بات بھی درست ہے کہ اس کا مالک اگر رقم کو قرض پر نہ دے تو اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے؛ لیکن محض ان "حقائق" سے یہ قانونی نتیجہ اخذ نہیں ہوتا کہ قرض پر سود لینا جائز ہے۔ اس نتیجے کے لیے یہ قانونی و اخلاقی قضیہ درست فرض کرنا لازم ہے کہ نقدی کو قرض پر دے کر اس سے فائدہ اٹھانا اخلاقی و قانونی طور پر جائز ہے۔ اس اخلاقی مفروضے کو درست تسلیم کرنے ہی سے یہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ سود قرض پر دی جانے والی رقم کی جائز قیمت ہے۔ ظاہر ہے شرعی اصولوں کی رو سے یہ مفروضہ ہی غیر اخلاقی (یعنی غیر قانونی) ہے کہ 'قرض کو نفع کمانے کا ذریعہ بنانا جائز ہے' کیونکہ یہی تو وہ قرض ہے جو اصولِ شرع کی رو سے ربا ہے۔ چنانچہ اصولِ شرع کی رو سے نقدی کا مالک اپنے مال سے فائدہ اٹھانے کا اصولی حق رکھتا ہے۔ شرع نے اسے استثناءً یہ حق بھی دیا ہے کہ وہ اپنی اس رقم کے فائدے کو اپنی رضامندی کے ساتھ اپنے کسی بھائی کو صدقہ کر دے۔ البتہ شریعت کا ایسا کوئی اصول نہیں ہے جس کے تحت اسے قرض پر سود لینے کی اجازت بھی مل سکے۔ اس لین دین میں دونوں قسم کا ربا ہے: ربا الفضل اس لیے کہ ہم جنس شے کا تبادلہ مقدار کے اضافے کے ساتھ ہوا؛ اور ربا النسیئۃ اس لیے کہ یہ تبادلہ وقت کے معین و طے شدہ فاصلے سے ہوا۔

4.3۔ مختلف الجنس اشیا کے تبادلے میں ربا کے اصول

تبادلے میں چیزوں کی جنس بدل جانے کی صورت میں حدیث کے الفاظ "جب جنس مختلف ہو پھر (مقدار کے اعتبار سے) جس طرح چاہو تبادلہ کرو مگر یہ تبادلہ نقد (لین دین اسی مجلس میں) ہونا چاہیے" سے چند مزید اصول اخذ ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک اصول یہ ہے:

اصول نمبر 3: اگر مختلف الجنس اشیاء کا (مثلاً سونے کا چاندی سے یا سونے کا گندم سے) تبادلہ کیا جائے تو اس صورت میں مقدار میں کمی بیشی کرنا جائز ہے۔ دوسرے لفظوں میں مختلف الجنس اشیاء کے تبادلے کی صورت میں ربا الفضل لاگو نہیں ہوتا۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس صورت میں ادائیگی کے وقت میں تاخیر جائز ہے یا نہیں؟ یعنی مختلف الجنس اشیاء کے تبادلے کی صورت میں ربا النسیئۃ کا حکم کیا ہے؟ بظاہر حدیث کے الفاظ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ بیع موجل ناجائز ہونی چاہیے کیونکہ حدیث میں جنس بدل جانے پر بھی "یداً بید" کی قید بر قرار رکھی گئی ہے۔ تاہم دیگر نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع موجل جائز ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ بیع موجل کے جواز کو اس حدیث سے ماخوذ اصولوں کے ساتھ کیسے ہم آہنگ بنایا جائے؟ کیا بیع موجل بھی قرض کی طرح کوئی استثنائی معاملہ ہے؟ اس کا جواب معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فقہاء نے ربا کی علتوں پر جو بحث کی ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ علتوں کی اس بحث میں فقہاء نے جس بنیادی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ کیا ربا کی ممانعت ان چھے چیزوں تک محدود ہے یا اس کا دائرہ دیگر اشیاء پر بھی پھیلا ہوا ہے؟ اگر اس دائرے میں دیگر اشیاء بھی شامل ہیں تو کس اصول کے تحت؟ یہاں علتوں کی تفصیل میں جانے کا موقع نہیں، البتہ فقہائے احناف کی پوزیشن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب اشیاء کی جنس بدل جائے تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا ان اشیاء کو ماپنے کا پیمانہ یکساں ہے یا مختلف۔ رسول اللہ ﷺ نے حدیث میں جن چھے اشیاء کا ذکر فرمایا ان میں سے دو اشیاء (سونا اور چاندی) وزن (weight) کے اعتبار سے ماپی جاتی تھیں جبکہ دیگر چار (گندم، چاول، جو اور کھجور) کیل (volume) کے حساب سے۔ تو اب دو مزید اصول یہ اخذ ہوئے کہ:

اصول نمبر 4: اگر ایسی مختلف الجنس اشیا کا تبادلہ کیا جائے جنھیں ماپنے کا پیمانہ یکساں ہو (جیسے سونے کے بدلے چاندی کہ یہ دونوں وزناً ماپی جاتی تھیں) تو ایسی صورت میں مقدار میں کمی بیشی کرنا تو جائز ہے مگر تبادلہ ایک ہی مجلس میں کرنا لازم ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر تبادلہ ایک مجلس میں نہ کیا جائے تو اس سے ربا النسیئۃ ہو گا۔

اصول نمبر 5: اگر ایسی مختلف الجنس اشیاء کا تبادلہ کیا جائے جنھیں ماپنے کا پیمانہ بھی مختلف ہو (جیسے سونے کے بدلے گندم یا چاول کہ سونا وزن اور گندم کو کیل کے لحاظ سے ماپا جاتا تھا) تو ایسی صورت میں مقدار میں کمی بیشی کرنا بھی جائز ہے اور عوضین میں سے ایک کی تاخیر بھی جائز ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس صورت میں ربا الفضل اور ربا النسیئۃ دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔ ان اصولوں کی وضاحت کے لیے چار مزید مثالوں پر غور کیجیے۔

ھ) ابھی کے 10 گرام سونے کا تبادلہ ابھی کی 20 گرام چاندی کے ساتھ؛

و) ابھی کے 10 گرام سونے کا تبادلہ بعد کی 20 گرام چاندی کے ساتھ؛

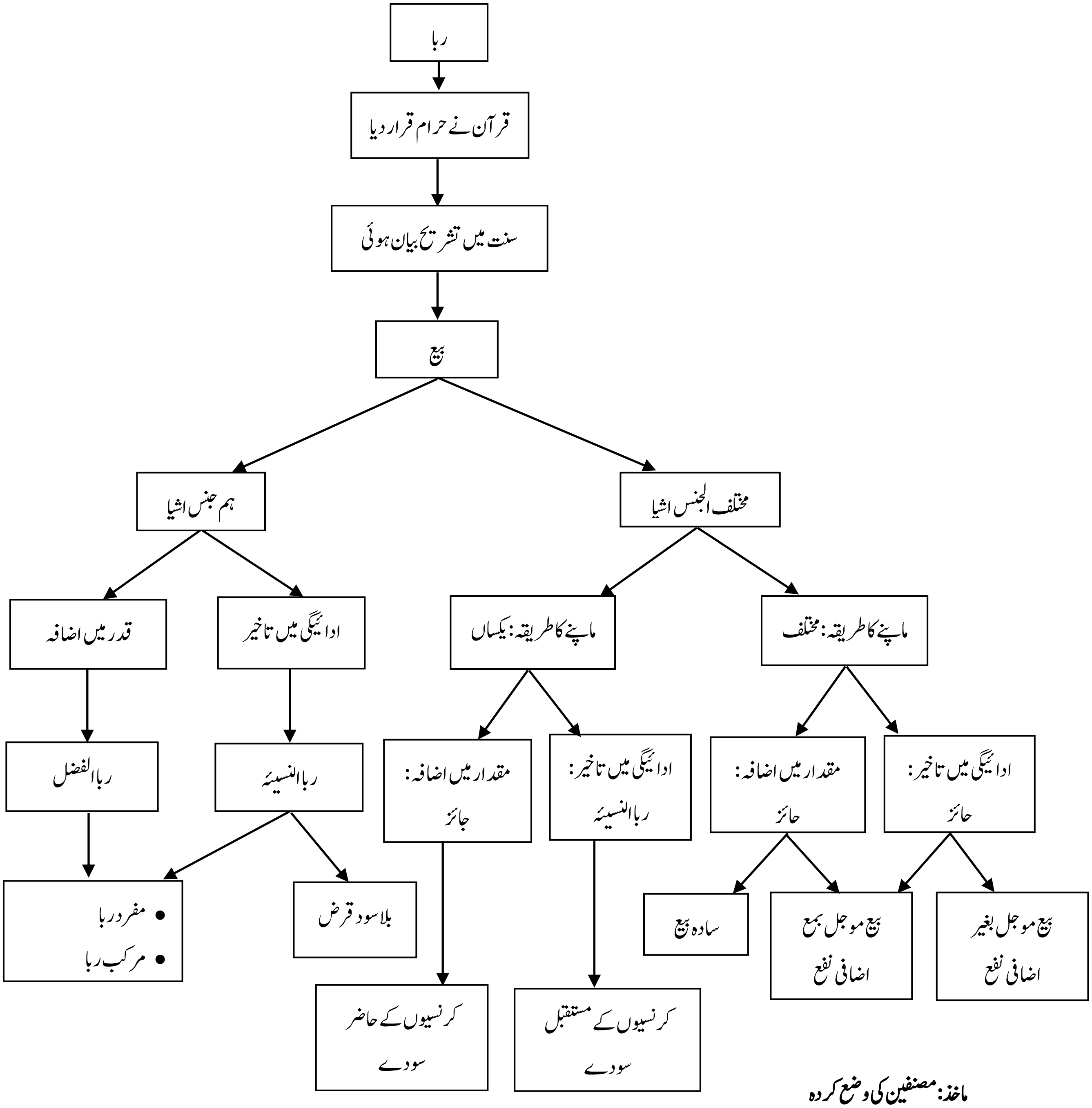
ز) ابھی کی 10 کلو گندم کا تبادلہ ابھی کے 10 گرام سونے کے ساتھ؛

ح) ابھی کی 10 کلو گندم کا تبادلہ بعد کے 10 گرام سونے کے ساتھ۔

مثال (ھ) کی بیع جائز ہے اور اس سلسلے میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حدیث کی خلاف ورزی نہیں ہو رہی۔ مثال (و) ربا النسیئۃ ہونے کے سبب ناجائز ہے کیونکہ اس صورت میں لازم تھا کہ تبادلہ ایک ہی مجلس میں ہو کیونکہ عوضین کو ماپنے کا پیمانہ (وزن) یکساں ہے۔ اس کے برعکس مثال (ز) اور (ح) دونوں جائز ہیں کیونکہ جنس مختلف ہونے کے سبب مقدار میں اضافہ جائز ہوا اور ماپنے کے طریقے (وزن اور کیل) میں فرق کی بنا پر ادائیگی میں تاخیر جائز ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ

ایسی ادھار کی بیع (credit-sale) جائز ہے جس میں قیمت کی ادائیگی ادھار ہو۔ اس تمام بحث کا خلاصہ شکل نمبر 4 میں دکھایا گیا ہے۔

شکل نمبر 4: فقہاء کے نظام کی رو سے ربا کی تفصیل



ماخذ: مصنفین کی وضع کردہ

خلاصہ یہ کہ اشیا کے مابین مماثلت کی بنیاد دو امور ہیں: ایک جنس اور دوسرا ماپنے کا پیمانہ۔ چنانچہ اگر مماثلت کی دونوں جہات پائی جائیں تو فضل (مقدار کا اضافہ) اور نسیئہ (ادائیگی میں تاخیر) دونوں ناجائز ہوں گے؛ اگر صرف ماپنے کے طریقے میں مماثلت پائی گئی تو فضل جائز ہو گا، مگر نسیئہ ناجائز ہو گا؛ اور اگر مماثلت کی دونوں جہات معدوم ہو جائیں تو فضل اور نسیئہ دونوں جائز ہوں گے۔ اس شکل کی آخری قطار والے ڈبوں پر گفتگو آگے آ رہی ہے۔

اس گفتگو سے وہ سوال بھی حل ہو جاتا ہے جس کا جواب دینے میں اسلامی معاشیات دانوں کو مشکلات پیش آتی ہیں کہ آخر کوئی شخص ہم جنس اشیاء کا تبادلہ کیوں کرے گا؟ اس کا جواب دیتے وقت یہ حضرات فرض کر لیتے ہیں گویا متعلقہ حدیث کسی امر واقعہ کا بیان ہے جسکی توجیہہ کرنے کی ضرورت ہے، جبکہ معاملے کی نوعیت یہ ہے کہ متعلقہ حدیث "اصول بیع" کا بیان ہے۔ چنانچہ اس حدیث میں اہل عرب کے کسی واقعے یا عمل کا بیان نہیں ہے بلکہ شارع کی جانب سے اصول بیع کی وضاحت کی گئی ہے کہ "بیع (تبادلے) کا معاملہ کرنے کے اصول یہ ہیں"۔

3.1۔ اصولوں سے ماخوذ اہم نتائج

درج بالا گفتگو سے چند مزید نتائج برآمد ہوتے ہیں جن پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جاتی ہے۔ اس سے قبل یہ بات نوٹ کر لیجیے کہ درج بالا چار مثالوں میں سے (ھ) اور (و) کا تعلق ماپنے کا طریقہ یکساں ہونے کی صورت سے جبکہ (ز) اور (ح) کا تعلق اس صورت سے ہے جب ماپنے کا پیمانہ مختلف ہو۔

نتیجہ نمبر 6: عام بیع اور بیع موجل کا جواز: مثال نمبر (ھ) در حقیقت عام بیع کی صورت کو ظاہر کرتی ہے اور مثال نمبر (ح) بیع موجل کی صورت ہے۔ بیع موجل پھر دو صورت پر ہو سکتی ہے: مستقبل کی قیمت حاضر قیمت کے برابر یا کمی و زیادتی کے ساتھ۔ چونکہ اس صورت میں فضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں، اس لیے اس کی یہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

نتیجہ نمبر 7: کرنسیوں کی بیع کی حیثیت: کرنسی کے سودے فقہا کی تقسیم کے مطابق "بیع الصرف" میں شمار ہوتے ہیں جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں[17]، یہاں صرف متعلقہ ضروری امور کی وضاحت کی جائے گی۔ فقہا تمام اموال و اشیا کو دو انواع میں تقسیم کرتے ہیں: (1) "دین" جسے سہولت کی خاطر کرنسی کہا جا سکتا ہے؛ یہ وہ اشیا ہیں جنہیں تبادلے کے ذریعے کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے (بالعموم سونے اور چاندی کی مثال دی جاتی ہے لیکن دیگر اشیا بھی مخصوص شرائط پر دین قرار دی جا سکتی ہیں)؛ (2) "عین" جسے سہولت کی خاطر غیر کرنسی اشیا کہا جا سکتا ہے[18]۔ چنانچہ اموال کے تبادلے کے لحاظ سے بیع کی چار قسمیں بنتی ہیں:

1۔ غیر کرنسی شے کا غیر کرنسی شے (جیسے گندم کا چاول) کے ساتھ تبادلہ؛ اس کو "بیع المقایضۃ" اور علم اقتصادیات میں barter کہا جاتا ہے۔

2۔ غیر کرنسی شے کا کرنسی کے ساتھ تبادلہ (جیسے زید بکر کو گندم دے اور اس کے عوض میں بکر سے دینار لے)؛ یہ عام خرید و فروخت کا معاملہ ہے۔ اگر قیمت کی ادائیگی میں تاخیر ہو تو اسے بیع موجل credit-sale کہا جاتا ہے۔

3۔ کرنسی کا غیر کرنسی کے ساتھ تبادلہ؛ جیسے زید بکر سے دینار ابھی وصول کر لے لیکن گندم ایک مہینے بعد دے گا۔ اس کو بیع السلم کہتے ہیں۔ معاصرین اسے advance payment کہتے ہیں۔

4۔ کرنسی کا کرنسی کے ساتھ تبادلہ (جیسے زید بکر کو دینار دے اور اس کے بدلے میں دینار ہی وصول کرے، یا دینار کی جگہ درہم وصول کرے)۔ اس کو بیع الصرف یعنی currency exchange کہتے ہیں۔

اموال کی ان بیوع میں سے اول الذکر دو کا حکم اوپر بیان ہو چکا۔ یہاں تیسری اور چوتھی پر گفتگو مقصود ہے۔ پہلے ہم چوتھی صورت کا حکم دیکھتے ہیں۔ یہ بیع اصول نمبر 4 میں دی گئی وضاحت کے تحت آتی ہے، یعنی جنس میں اختلاف ہے مگر ماپنے کے طریقے میں اتحاد ہے۔ چنانچہ اس اصول سے معلوم ہوا کہ بیع الصرف میں مقدار میں اضافہ تو جائز ہو گا مگر تبادلے میں تاخیر ربا النسیئۃ ہو گی۔ پس اصول نمبر 4 کے تحت درج ذیل دو مزید اصول اخذ ہوئے:

اصول نمبر 4.1: اگر مختلف کرنسیوں (سونے و چاندی) کا تبادلہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مقدار میں کمی بیشی جائز ہے؛

اصول نمبر 4.2: اگر مختلف کرنسیوں (سونے و چاندی) کا تبادلہ کیا جائے تو ایسی صورت میں ادائیگی میں تاخیر جائز نہیں ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کرنسی سونا چاندی نہیں بلکہ روپیہ وڈالر وغیرہ ہوں تو پھر ان کے تبادلے کا حکم کیا ہو گا؟ اس کا جواب اس پر منحصر ہے کہ ان کرنسیوں کی فقہی و قانونی حیثیت کیا مقرر کی جارہی ہے۔ اگر دور حاضر میں معروف اس حیثیت کو درست تسلیم کر لیا جائے کہ جدید کرنسی سونے وچاندی ہی کی طرح بوجہ عرف بالذات کرنسی بن کر ان کی متبادل بن گئی ہیں، تو پھر ان پر ان تمام اصولوں و نتائج کا اطلاق ہو گا جو سونے اور چاندی کے ضمن میں اوپر بیان ہو چکے۔ چنانچہ:

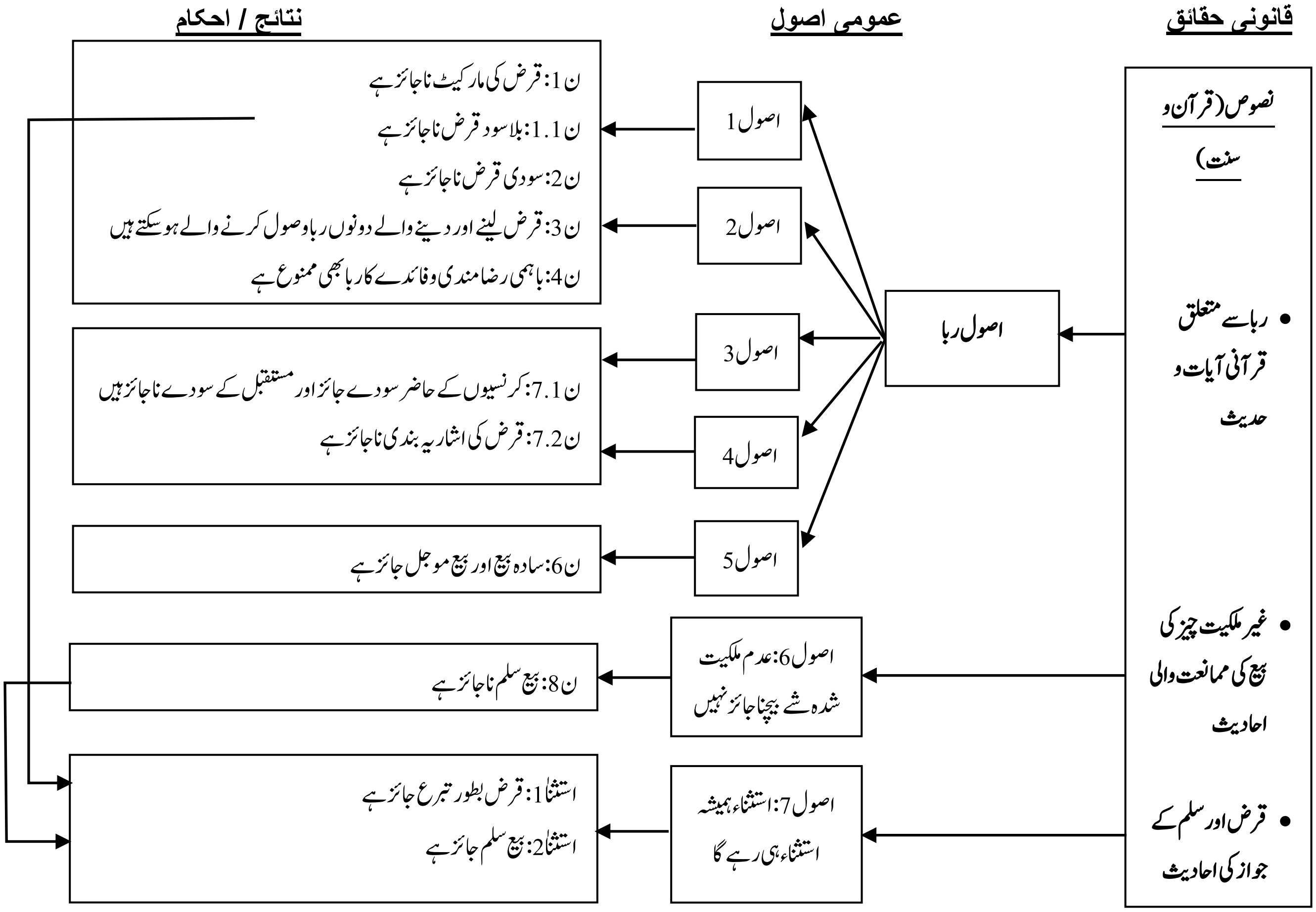
نتیجہ نمبر 7.1: کرنسیوں کے حاضر سودے جائز جبکہ کرنسیوں کے مستقبل کے سودے ناجائز ہیں کیونکہ یہ ربا النسیئۃ ہے۔ پس اسلامی معاشیات میں جسے "کرنسی سلم" کہا جاتا ہے وہ ربا النسیئۃ ہے۔

نتیجہ نمبر 7.2: قرضوں کی اشاریہ بندی ناجائز ہے: جدید کرنسی کے تناظر میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ چونکہ افراط زر کی بنا پر کرنسی کی قدر میں کمی واقع ہو جاتی ہے، اس لیے قرض دینے والے کو ظلم سے بچانے کے لیے لازم ہے کہ اسے راس المال کے ساتھ افراطِ زر کی شرح کے تناسب سے اضافی رقم دی جانی چاہیے اور یہ اضافی رقم سود نہیں۔ اب تک کی گفتگو سے یہ بات واضح ہو جانی چاہیے کہ اصول شرع میں اس استدلال کی کوئی قانونی بنیاد موجود نہیں۔ اگر موجودہ کرنسی سونے وچاندی کے متبادل ہیں ، تو ان پر اصول نمبر 1 اور 2 لاگو ہوں گے جن کی رو سے یہ ضروری ہے کہ (الف) قرض کی ادائیگی کی مقدار برابر ہو (قطع نظر اس سے کہ اس مقدار کو ماپنے کا پیمانہ یا یونٹ کیا ہے)؛ بصورت دیگر یہ ربا الفضل ہو گا، اور (ب) یہ قرض تبرعاً ہو؛ بصوت دیگر اس میں ربا النسیئۃ ہو گا۔ لہٰذا افراط زر کے نام پر لیا جانے والا اضافہ ربا الفضل بھی ہے (کہ مقدار میں اضافہ کیا جارہا ہے) اور ربا النسیئۃ بھی (کیونکہ اس اضافے کو وقت کے تعین سے جوڑا جارہا ہے)۔ درج بالا دونوں نتائج اس عمومی مقبول مفروضے پر مبنی ہیں کہ جدید کرنسی سونے وچاندی کا متبادل ہیں۔[19] کرنسی کی قانونی حیثیت کے بارے میں متبادل مفروضہ یہ ہے کہ جدید کرنسی ادھار کی رسید یعنی دین ہے (جیسا کہ اکثریت ماہرین معاشیات دانوں کا ماننا ہے)۔ اس صورت میں کرنسی کے تبادلے پر عقد حوالہ کے احکام کا اطلاق ہو گا۔ اس دوسری پوزیشن کو ماننے کے بعد قرضوں کی اشاریہ بندی جائز ہو گی کیونکہ جب کرنسی کی حیثیت یہ ہے کہ وہ "کسی شے کی مالیت" کا اظہار اور ادائیگی کا وعدہ ہے تو اب قرض کی رقم کو اس شے موعود کی مالیت کے ساتھ منسلک کرنا جائز ہو گا۔ تاہم یہ مان لینے کے بعد مختلف کرنسیوں کے مستقبل سودے تو کجا حاضر سودے بھی ناجائز ٹھہرتے ہیں جس کی وجہ دین کی دین کے ساتھ بیع (جسے اصطلاحاً بیع الکالی بیع الکالی کہا جاتا ہے) کی ممانعت ہے۔ چنانچہ قرض کی اشاریہ بندی اور کرنسی کے حاضر سودے کے جواز میں سے بیک وقت کوئی ایک ہی بات درست ہو سکتی ہے نہ کہ دونوں۔[20]

نتیجہ نمبر 8: بیع سلم کی حیثیت: ربا سے متعلق درج بالا اصولوں میں ایسی کوئی بات موجود نہیں جن سے بیع سلم کی ممانعت اخذ ہوتی ہے۔ البتہ بیع سلم شریعت کے ایک اور قاعدہ عامہ کی رو سے ناجائز ہونی چاہیے تھی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس چیز کے

فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کی ملکیت میں نہ ہو۔ تاہم چونکہ رسول اللہ ﷺ نے بیع سلم میں رخصت دی، اس لیے فقہا اسے رخصت کے اصول کے تحت جائز قرار دیتے ہیں۔ جب یہ ثابت ہوا کہ بیع سلم کی اجازت استثنائی اور بطور رخصت ہے تو پھر قانون کا دوسرا بنیادی اصول سامنے آجاتا ہے کہ استثنا کو استثنا ہی رہنا چاہیے؛ اگر اسے تعمیم دی جائے، یا اس پر مزید قیاس کیا جائے، یعنی اس کی بنیاد پر مزید استثنائی احکام بنائے جائیں، تو پھر قاعدہ استثنا بن جاتا ہے اور استثنا قاعدہ، جو ناجائز ہے۔ چناں چہ ہر قانونی نظام کی طرح اسلامی قانون میں بھی استثنا کے لیے انتہائی کڑی شرائط رکھی جاتی ہیں تاکہ استثنا صرف اسی حد تک رہے جس حد تک نص میں وہ استثنا آئی ہے، نہ یہ کہ اسے مزید امور (مثلا کرنسی سلم) کا جواز اخذ کرنے کی بنیاد بنالیا جائے۔ پس بیع سلم جائز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ (الف) کرنسی کا تبادلہ غیر کرنسی شے سے ہو؛ نیز (ب) کرنسی ادا کردی گئی ہو اور غیر کرنسی شے ادھار ہو۔ اس اجازت کو کرنسی کے کرنسی کے ساتھ تبادلے کی صورت پر لاگو نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہاں شرط (الف) کی خلاف ورزی ہورہی ہے[21]۔ شکل نمبر 5 میں اب تک کی تمام گفتگو کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔

شکل نمبر 5: فقہاء کے نظام بیع میں نصوص، عمومی اصول، استثناء اور احکام کا ربط



ماخذ: مصنفین کی وضع کردہ

یہ شکل یہ ظاہر کرتی ہے کہ فقہاء کے نظام فکر میں شرعی نصوص، عمومی اصول اور نتائج کس طرح ہم آہنگی کے ساتھ باہم پیوست ہیں۔ چنانچہ اس شکل سے واضح ہوتا ہے کہ شکل نمبر 4 کے آخری ڈبوں میں ظاہر ہونے والے متعدد احکامات الل ٹپ نہیں بلکہ معین نصوص واصولوں سے ماخوذ نتائج ہیں۔

5۔ سود کے حق میں دیئے جانے والے معاشی دلائل

اب ہم ان دلائل کا داخلی تجزیہ کرتے ہیں جن کی بنیاد علم معاشیات ہے اور بینک سود کو جائز کہنے والے مسلم معاشیات دان و مفکرین انھیں بطور استدلال پیش کرتے ہیں۔

5.1۔ سود سرمائے (کیپیٹل) کی اجرت ہے جو اس کی پیداواری صلاحیت کے برابر ہوتی ہے۔

ان دلائل میں سے ایک اہم دلیل یہ ہے کہ سود یعنی انٹرسٹ کیپیٹل مارکیٹ میں قرض کی لین دین کو مساوی کرنے کا آلہ ہے، چنانچہ اگر سسٹم سے انٹرسٹ ختم کر دیا گیا تو قرض کی مارکیٹ میں توازن (equilibrium) حاصل نہ ہو سکے گا جس سے ترقی کا عمل متاثر ہوگا۔ اس بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ چونکہ سرمائے پر ادا کیا جانے والا یہ سود سرمائے کی پیداواری صلاحیت کے مساوی ہوتا ہے، لہٰذا یہ جائز ہے۔ دلیل کے داخلی تجزیے سے قبل نوٹ کیجیے کہ اصول نمبر ا سے واضح ہے کہ شرعی نکتہ نگاہ سے "قرض کی مارکیٹ میں توازن" کی دلیل ہی اصولاً غلط ہے کیونکہ شریعت قرض بطور بزنس ٹرانزکشن کی اجازت ہی نہیں دیتی۔ پس جب شریعت اس کی اجازت ہی نہیں دیتی تو "قرض کی مارکیٹ" (جس کا قیام ہی اس مفروضے پر مبنی ہے کہ یہ بزنس ٹرانزکشن ہو) بنانے کا کیا مطلب؟ یہ دلیل ایک ایسے مفروضے ("قرض کی مارکیٹ" کے وجود کے امکان) پر مبنی ہے جس کا وجود ہی شرع میں ناجائز ہے۔ ایسی صورت میں شرع سے یہ توقع کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ اس کے "توازن (equilibrium)" کا حل بتانے کی ذمہ داری اٹھائے۔ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کوئی مغربی مفکر ہم سے یہ پوچھے کہ تمہارے معاشروں میں بے اصل بچوں کی نگہداشت وحقوق کے تحفظ اور ان کے جذبات کے احترام کا انتظام کیا ہے؟ تو اس کا سادہ جواب یہ ہے کہ ہم بے اصل بچے ہی نہیں چاہتے، چہ جائیکہ ان کے لیے "اسلامی ادارے" بنانے کو کوئی "شرعی مقصد" سمجھیں گویا یہ بھی شرع کو مطلوب ہو! اس دلیل کا "اندرونی محاکمہ (internal critique)" کچھ تفصیل اور وضاحت کا متقاضی ہے، یہاں اس کا خلاصہ بمع کچھ تناظر پیش کیا جاتا ہے[22]۔

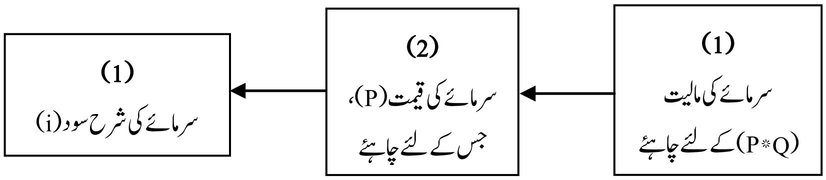
- کلاسیکل اکنامکس کا دعوی تھا کہ مارکیٹ نظم خود بخود وہمہ وقت توازن سے ہمکنار رہتا ہے اور اس میں کسی بھی قسم کا بحران آنا ناممکن ہے۔ مگر پہلی جنگ عظیم کے بعد یورپی ممالک بدترین معاشی کساد بازاری (Great Depression) کا شکار ہوگئے۔ کلاسیکل اکنامکس کے پاس اس بحران کا کوئی حل موجود نہ تھا۔
- اس دور میں جان مینارڈ کینز (Keynes) نے بتایا کہ سرمایہ دارانہ مارکیٹ فطرتاً غیر متوازن (unstable) اور بحران کا شکار رہتی ہے اور اسے بحران سے نکالنے اور بچانے کی ذمہ داری سرمایہ دارانہ ریاست کا لازمی وظیفہ ہے جس کے لیے فسکل (مالیاتی) اور مانیٹری (زری) پالیسی کا استعمال لازم ہے۔[23]
- اسی دور میں Harrod (ہیرڈ) اور Domer (ڈومر) نامی دو معاشیات دانوں نے سرمایہ دارانہ ترقی کے پراسس کا گروتھ ماڈل پیش کیا۔ اس گروتھ ماڈل کے مطابق مارکیٹ سسٹم میں جاری سرمایہ دارانہ ترقی کا عمل unstable ہوتا ہے[24] (اسے razor edge problem کہا جاتا ہے)۔ کینز کا معاشی ماڈل اور ہیرڈ اینڈ ڈومر کا گروتھ ماڈل، یہ دونوں

کلاسیکل اکنامکس کے لیے بڑے چیلنج تھے کیونکہ یہ اس کے بنیادی دعوے (کہ سرمایہ دارانہ نظم معقول و فطرتاً متوازن ہوتا ہے) کو رد کرتے تھے (یاد رہے کہ کینز بھی بنیادی طور پر سرمایہ داری ہی کا وکیل تھا، اس کی خصوصیت یہ بتانا تھا کہ حرص کے جذبے پر مبنی معاشرت نہ تو خود قائم ہوتی ہے اور نہ ہی ہم آہنگ ہوتی ہے؛ اسے قائم کرنا اور برقرار رکھنا دونوں ریاست کی ذمہ داری ہے۔)

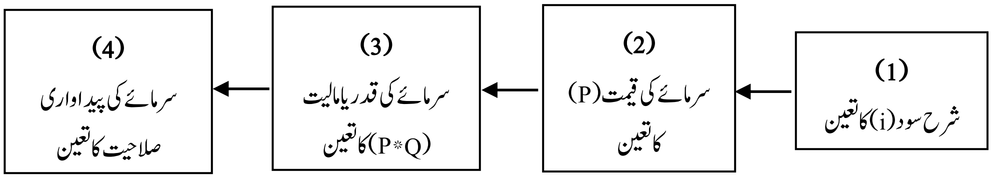
- اس کے جواب میں 1950 کی دھائی میں Solow اور اس کے شاگرد Swan نے سرمایہ دارانہ معاشی ترقی کے عمل کی وضاحت کے لیے ایک گروتھ ماڈل (Solow Growth Model) پیش کیا جس کے مطابق سرمائے کی بڑھوتری کا پراسس ایک خود کار نظام کے تحت equilibrium سے متصف رہتا ہے، جسے وہ Steady state کہتے ہیں (۔ چونکہ یہ self-adjusting سسٹم ہوتا ہے لہٰذا اس میں کسی ریاستی مداخلت کی ضرورت نہیں۔ یوں سمجھیے کہ سولو گروتھ ماڈل کلاسیکل اکنامکس کے مردے میں دوبارہ روح پھونکنے کی ایک کوشش تھی۔
- سولو گروتھ ماڈل میں سرمایہ دارانہ ترقی کے عمل کی وضاحت کے لیے پہلی مرتبہ پوری اکانومی کا ایک "پروڈکشن فنکشن" (production function) استعمال کیا گیا۔ پروڈکشن فنکشن سرمایہ دارانہ نظام پیداوار اور تقسیم پیداوار کی تفہیم کے لیے معاشیات دانوں کا ایک تجزیاتی آلہ ہے جس کے مطابق پوری اکانومی کے جی ڈی پی کو پوری اکانومی کے ان پٹس (inputs) کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے اور ان پٹس سے مراد لیبر (L) اور کیپیٹل (K) لی جاتی ہے (اسے یوں لکھتے ہیں (Y = f(L,K)، یعنی جی ڈی پی کتنا ہوگا اس کا انحصار اس پر ہے کہ اکانومی میں لیبر اور کیپیٹل کس قدر ہے)۔[25]
- اسی پروڈکشن فنکشن کو استعمال کرتے ہوئے معاشیات دان ہر عامل پیداوار کی اجرت کے نظریے کی تکنیکی تفصیل پیش کرتے ہیں، اس نظریے کو marginal productivity theory of income distribution کہتے ہیں۔ اس نظریے کے مطابق مارکیٹ سسٹم میں ہر عامل پیداوار کو اسکی مختتم پیداوار (marginal productivity) کے مساوی اجر ملتا ہے، یعنی لیبر اور سرمایہ دونوں کی اجرت ان کی پیداواری صلاحیت (marginal productivity) کے عین مساوی ہوتی ہے۔ یہ نظریہ ایک طرف لبرل سرمایہ دارانہ نظم کے عادلانہ ہونے کا جواز بیان کرتا ہے تو دوسری طرف مارکس ازم کے اس دعوے کو رد کرتا ہے کہ مارکیٹ سسٹم میں سرمایہ دار لیبر کا استحصال کرتا ہے[26]۔ الغرض marginal productivity theory of income distribution لبرل سرمایہ داری کا ایک کلیدی نظریہ ہے اور یہی نظریہ سود کا جواز بیان کرنے کی ایک اہم دلیل ہے۔ مسلم معاشیات دان بھی اس نظریے کو اصولاً قبول کرتے ہیں، البتہ سود کو ناجائز بتانے والے حضرات اس میں استثناء پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔
- اب اس بنیادی بات کی وضاحت کے بعد آیئے اس پروڈکشن فنکشن کی طرف جس کی بنیاد پر پوری اکانومی کی سطح پر مجموعی سرمائے کی "مارجنل پراڈکٹ" اخذ کی جاتی ہے اور پھر کہا جاتا ہے کہ قرض کی مارکیٹ کا سود درحقیقت اس سرمائے کی مارجنل پروڈکٹ کے برابر (marginal product of capital = interest rate) ہوتا ہے۔ چنانچہ سوال یہ ہے کہ اس پروڈکشن فنکشن میں لکھا ہوا کیپیٹل (K) کیا سرمائے کی مقدار (quantity) ہے یا اس کی مالیت (Volume)، یعنی سرمائے کی قیمت و مقدار کا حاصل ضرب، (P*Q)؟

- اگر یہ سرمائے کی مقدار (Q) ہے (جیسا کہ اکنامکس کی کتب میں لکھا ہوتا ہے اور معاشیات دانوں کو اپنا مطلوب نتیجہ اخذ کرنے کے لیے مطلوب ہے) تو اس صورت میں یہ کسی بھی طرح پوری اکانومی کا کیپیٹل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ کیپیٹل کے مختلف یونٹس کو جمع کرنا ناممکن ہے (مثلاً ایک پنکھا جمع ایک ٹیوب لائیٹ: کتنا بنا؟ ایک پنکھا، جمع ایک ٹیوب لائیٹ جمع ایک منزلہ عمارت: کتنے بنے؟)۔ الغرض پروڈکشن فنکشن میں رکھا کیپیٹل اگر سرمائے کی مقدار ہے تو یہ کسی بھی طور پر "اکانومی کے مجموعی کیپیٹل" کی نمائندگی نہیں کر سکتا ماسواء یہ مانا جائے کہ اکانومی میں صرف ایک ہی شے پیدا کی جاتی ہے جسے سرمائے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو۔ تو ایک ایسی اکانومی جہاں کیپیٹل کی متعدد اشیاء استعمال ہوتی ہوں، وہاں K اکانومی کے کیپیٹل کی نمائندگی نہیں کر سکتا۔ تو جب پوری اکانومی کے کیپیٹل کا تصور ہی ناممکن ہے تو پوری اکانومی کے مجموعی کیپیٹل کی مارجنل پراڈکٹ کا کیا مطلب؟ اور پھر پوری اکانومی کے کیپیٹل کی مارجنل پروڈکٹ کا قرض کے بازار کے سود کے مساوی ہونے کا کیا مطلب؟
- اب دوسری صورت یہ ماننا ہے کہ K اکانومی کے مجموعی کیپیٹل کی مقدار نہیں بلکہ اس کی مالیت (P*Q) ہے۔ اس صورت میں پروڈکشن فنکشن میں رکھا K پوری اکانومی کے مجموعی کیپیٹل کی تصوراتی نمائندگی کر سکتا ہے کیونکہ کیپیٹل کے متعدد یونٹس کی مالیت کو جمع کیا جا سکتا ہے (ایک پنکھے کی مالیت کو ایک ٹیوب لائیٹ کی مالیت میں جمع کر لینا ممکن ہے)۔ مگر اس صورت میں مسئلہ یہ آتا ہے کہ سرمائے کے ہر یونٹ کی مالیت معلوم کرنے کے لیے اس کی قیمت (P) کو اس کی مقدار (Q) سے ضرب دینا پڑتا ہے اور کسی چیز کی قیمت برابر ہوتی ہے اس میں استعمال ہونے والے تمام عاملین پیداوار کی اجرتوں کے، اور ان میں سے ایک عامل سرمایہ بھی ہے! تو اب یہاں ایک circularity پیدا ہو جاتی ہے، کہ آیا پہلے سرمائے کی قیمت متعین ہو رہی ہے یا سرمائے کی اجرت (interest rate) ؟ اس مسئلے کو شکل نمبر 6 الف اور ب میں ظاہر کیا گیا ہے۔

شکل نمبر 6 (الف): سرمائے کی قیمت اور اجرت کا سرکلر تعلق



شکل نمبر 7 (ب): سرمائے کی قیمت اور اجرت کا سرکلر تعلق



- اگر کہا جائے کہ پہلے سرمائے قیمت (P) متعین ہوتی ہے جس کی بنیاد پر سرمائے کی مالیت اور پھر سرمائے کی ماجنل پراڈکٹ اور اس مارجنل پراڈکٹ کی بنیاد پر پھر شرح سود، تو یہ منطقی مغالطہ ہے کیونکہ شرح سود متعین ہوئے بغیر قیمت کا تعین ممکن نہیں۔ سرمائے کی مالیت معلوم کرنے کے لیے سرمائے کی قیمت (Price) معلوم ہونا لازم ہے اور قیمت معلوم ہونے کے لیے سرمائے کی اجرت (interest) (دیکھئے شکل نمبر 9 الف)، دوسرے لفظوں میں شرح سود کا تعین ہوئے بغیر سرمائے کی مالیت معلوم نہیں کی جاسکتی۔ تو اگر سود کی شرح سرمائے کی مالیت متعین ہونے سے قبل متعین ہونا ضروری ہے تو معلوم ہوا کہ سود سرمائے کی مالیت کے مارجنل پراڈکٹ کے مساوی ہونے کے اصول کے تحت متعین نہیں ہوتا کیونکہ سرمائے کی مارجنل پراڈکٹ تو تب ہی اخذ کی جاسکتی ہے جب پہلے سرمایہ (یعنی اس کی مالیت) معلوم ہو (دیکھئے شکل نمبر 9 ب)۔ الغرض یہ دعوی کہ سود سرمائے کی مالیت کے مارجنل پراڈکٹ کے برابر ہوتا ہے ایک لغو دعوی ہے، ماسواء یہ مانا جائے کہ معاشی سسٹم کے اندر سود کی شرح صفر ہے کیونکہ اس صورت میں سرمائے کی قیمت متعین کرنے کے لیے سرمائے کی اجرت (شرح سود) کی ضرورت نہ ہوگی۔ الغرض پروڈکشن فنکشن کی بنیاد پر سود کا جواز پیش کرنے والے معاشیات دانوں کی یہ دلیل دور پر مبنی (سرکلر آرگومنٹ) ہے۔ یہ دلیل درست ہونے کے لیے دو میں سے کوئی ایک مفروضہ درست ہونا لازم ہے: (الف) اکانومی کے اندر ایک ہی شے بطور سرمایہ استعمال ہو رہی ہے، (ب) اکانومی کے اندر شرح سود صفر ہے۔ پہلا مفروضہ حقیقت کے خلاف ہے اور دوسرا مطلوب کے خلاف۔

5.2۔ سود اور ٹائم ویلیو آف منی (زر کی زمانی قدر)

سود کے جواز کے لیے ایک دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ سود اس وقت کی قربانی کی قیمت ہے جو ایک شخص اپنا سرمایہ کسی دوسرے کے حوالے کرنے کے عمل میں دیتا ہے کیونکہ اپنی رقم کسی دوسرے شخص کے حوالے کرنے کا مطلب رقم کو آج خرچ کرسکنے کی صلاحیت سے دستبردار ہو کر اسے مستقبل میں منتقل کرنے کا نام ہے۔ اس دلیل کی رو سے انسان فطرتا حال کو مستقبل پر ترجیح دیتا ہے، مستقبل کے مقابلے میں زمانہ حال کے لیے اس ترجیح کو اصطلاحا positive time preference کہا جاتا ہے۔ مستقبل کا فائدہ چونکہ غیر یقینی و مشتبہ ہے اس لیے مستقبل کے غیر یقینی زر کا افادہ مختتم (marginal utility of money) آج کے یقینی زر سے کم ہوتا ہے لہٰذا آج خرچ کرنے کی قربانی دینے کی قیمت ہونی چاہیے[27]۔ اس دلیل سے time value of money (نقدی کی زمانی قدر) کا تصور اخذ کیا جاتا ہے جس کی رو سے آج کا سو روپیہ کل کے سو روپے سے زیادہ قیمتی ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ سود کی اس دلیل کا تعلق سرمائے کی پیداواری صلاحیت سے نہیں بلکہ اس کی زمانی قدر سے ہے، یعنی علی الرغم اس امر سے کہ قرض پر دیے جانے والے اثاثے کے ساتھ قرض خواہ کیا کرتا ہے، رقم قرض پر دینے والے کو "وقت" کی قربانی کا اجر ملنا لازم ہے جو اس نے قرض دینے کے عمل میں دی۔ چنانچہ وقت کی یہ قربانی جس قدر طویل المدت ہو، سود بھی اسی حساب سے طے کیا جانا چاہیے۔ یہ دلیل اپنے اندر متعدد غیر ثابت شدہ مفروضات کو سموئے ہوئے ہے۔ مثلا ایک مسئلہ یہ ہے کہ مستقبل کے مقابلے میں زمانہ حال کے لیے یہ ترجیح کوئی لازمی تعلق نہیں، انسانوں کی عظیم ترین اکثریت آج کے عمل صرف کو کم رکھ کر بچت بھی کرتی ہے نیز اپنی آنے والی نسلوں کے لیے ترکہ بھی چھوڑتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ لوگ آج کے مقابلے میں نہ صرف خود اپنے بلکہ اپنے بچوں کے مستقبل کو بھی اہمیت دیتے ہیں[28]۔ یہ دلیل

ایک ایسی انفرادیت کے تناظر میں درست مانی جاسکتی ہے جو اپنی ذات میں "اکیلی" ہے نیز صرف "آج" میں زندہ رہتی ہے۔ لیکن یہ دلیل اس ایک غلط پہلو سے کہیں زیادہ گمراہ کن مفروضات پر مبنی ہے جس کا ذیل میں تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

5.2.1۔ ٹائم ویلیو آف منی اور کائنات کی وجودیاتی (Ontological) ساخت میں تضاد

جس دنیا میں ہم بستے ہیں اس کے مادی قوانین یہ بتاتے ہیں کہ کائنات میں بوسیدگی (decay) کا عمل جاری ہے جسے روکنا ممکن ہے، نیز اس عمل کی وجہ سے جو انرجی ایک مرتبہ ضائع ہو جائے اسے دوبارہ اسی مقصد کے لیے قابل استعمال بنالینا بھی ممکن نہیں (فزکس کی زبان میں اس عمل کو entropy کہتے ہیں)۔ یہی وجہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ہر چیز خود بخود فرسودہ ہو جاتی ہے، پھل و سبزیاں گل سڑ جاتے ہیں، پھول مرجھا جاتے ہیں، پانی سڑان کا شکار ہو جاتا ہے، دھاتیں زنگ آلو ہو کر نا قابل استعمال ہو جاتی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ الغرض کائنات کے مادی قوانین کی رو سے یہاں ہر شے لازماً فرسودگی کا شکار ہو گی، محض رفتار کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔ اگر اللہ تعالی اس دنیا پر روشنی، ہوا اور پانی کے ذریعے انرجی کے نئے ذخائر کو منتقل کرنا بند کر دے تو یہاں کچھ ہی عرصے میں سب کچھ گل سڑ کر ختم ہو جائے گا۔ اب فرض کریں زید اور راشد بارٹر اکانومی کے باشندے ہیں جہاں اشیا کا تبادلہ براہ راست اشیا سے ہوتا ہے۔ اگر زید کے پاس صرف کرنے کے بعد کچھ زائد دولت بچ جائے تو زید اسے کسی مادی اثاثے کی صورت میں محفوظ کر سکتا ہے۔ کائنات کے مادی قوانین کی رو سے زید کا یہ اثاثہ وقت گزرنے کے ساتھ بوسیدگی کا شکار ہو گا جس کی رفتار کا تعلق اس امر سے ہے کہ اس نے اضافی دولت کو کس قسم کے اثاثے کی صورت میں محفوظ کیا۔ اس صورت میں زید کو اثاثہ محفوظ کرنے کے کچھ اخراجات بھی لازماً اٹھانا ہوں گے۔ ایک امکان یہ ہے کہ زید یہ اثاثہ (مثلاً کلہاڑی) راشد کو ادھار پر دے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ زید خود یا راشد بطور مقروض اس کلہاڑی سے کام نہ کرے (یا کرے) مگر اس کے باوجود بھی کلہاڑی عین اپنی اصل حالت (باعتبار عمر اور معیار) پر قائم رہے؟ ہرگز نہیں۔ چناں چہ قرض پر وقت گزرنے کے ساتھ اضافی رقم مانگنے کا جواز ثابت کرنے والوں کے اس دعوے کو اگر بارٹر اکانومی پر منطبق کیا جائے تو اس کا مطلب اس مفروضے کے سوا کچھ نہیں کہ کائنات کے مادی قوانین کی رو سے یہ ممکن ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ کلہاڑی پوری عمر یکساں حالت پر نہ صرف یہ کہ برقرار بھی رہے بلکہ اس میں اضافہ بھی ہوتا رہے! مگر کائنات پر لاگو مادی قوانین کی رو سے ایسا ہونا ممکن نہیں کیوں کہ اس کائنات میں ایسی کوئی شے نہیں جو فرسودگی کے عمل کا شکار نہ ہو۔ یوں سمجھیے کہ وقت گزرنے پر اضافے کو جائز بتانے والے حضرات کرنسی (سیال سرمایے) کو کائنات کے مادی قوانین سے ماورا بتانا چاہتے ہیں، یعنی جو اصول اثاثوں (منجمد سرمایے) کی ملکیت و قرض پر لاگو ہوتے ہیں انھیں سیال سرمایے (کرنسی) پر لاگو نہیں ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے اس مفروضے کی کوئی دلیل نہیں۔ یہاں اس بات پر بھی دھیان رہے کہ قرض دینے کے اس عمل میں قرض دینے والا اپنے ذمے اثاثے کو سٹور اور محفوظ رکھنے کی لاگت کو بھی قرض خواہ پر منتقل کر دیتا ہے، ایک ایسی لاگت جسے اثاثہ اپنے پاس رکھنے کی صورت میں کسی بھی طرح ختم کرنا ممکن نہیں۔ درج بالا بات سمجھنے کے لیے سودی حساب کتاب پر مبنی ایک مثال پر غور کرتے ہیں۔ فرض زید آج راشد کو ایک کلہاڑی قرض پر دیتا ہے۔ زید اس پر 10 فی صد سالانہ (ماہانہ کے لحاظ سے جواب مختلف آتا ہے) کے حساب سے سود طلب کرتا ہے۔ اگر صہیب قرض نہ اتارے تو ایک سال بعد صہیب پر 1.1 کلہاڑی واجب الادا ہو گی جب کہ دو سال بعد 1.21۔ ہر گزرتے سال کے ساتھ زید پر کتنی کلہاڑیاں واجب الادا ہوں گی اس کا حساب کچھ یوں ہے:

5 سال بعد: 1.61

10سال بعد:2.59

50سال بعد:117.4

100سال بعد:13,780

200سال بعد:189,905,276.46

300سال بعد:2,617,010,996,188.45

400سال بعد:36,064,014,027,525,400

500سال بعد:496,984,196,731,244,000,000

اس حساب کتاب کا معنی یہ ہے کہ مثلاً سو سال بعد زید پر 13,780 کلہاڑیاں واجب الادا ہوں گی، اس لیے کہ مجوزین کی دلیل کے مطابق اس دس فی صد شرح سود کے حساب سے آج کی ایک کلہاڑی سو سال بعد 13780 کلہاڑیوں کے مساوی ہے۔ مگر یہ کہتے وقت وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ جو کلہاڑی ابتدا میں ادھار دی گئی تھی نیز ایک سال اور پھر ہر گزرتے سال کے بعد اس پر جو اضافی کلہاڑی واجب الادا ہوتی گئی تھی وقت گزرنے کے ساتھ وہ کائناتی قوانین کی رو سے لازماً بوسیدگی (decay) کا شکار ہو کر رہے گی نیز انھیں محفوظ رکھنے کی بھی قیمت ہے جو کلہاڑیوں کی تعداد بڑھنے سے بڑھتی چلی جائے گی۔ زر پر سود کا جواز دینے والے حضرات کا کہنا ہے کہ ادھار پر دیے گئے ایک روپے کے بدلے 100 سال بعد 13,780 روپے جب کہ 1000 سال بعد 246,993,291,800,599,000,000,000,000,000,000,000,000,000 روپے ادا کیے جانا چاہییں۔ گویا ان حضرات کے مطابق سیال سرمایے کو مادی کائنات کے قانون بوسیدگی سے ہر صورت ماوراہونا چاہیے۔ در حقیقت سود کائنات کے مادی وجود (ontological structure) سے ہم آہنگ نہیں[29]۔ سودی حساب اس مفروضے پر مبنی ہے کہ سرمایہ وہ شے ہے جو کائنات میں کار فرما بوسیدگی کے عمل سے ماوراء ہے، یعنی یہاں ایک ایسے عمل کا وجود ہے جو سرمائے میں ہر لمحہ ولحظہ مسلسل اضافے کا باعث بنتا رہتا ہے اور اسی لئے سودی حساب کتاب نقدی رقم کو وقت گزرنے کے ساتھ قوت نمایانہ اضافے (exponential growth) کے مفروضے پر لامتناہی رقم میں تبدیل کر دیتا ہے۔ ایسی بات "یتخبطہ الشیطان من المس" ہی کا تو اظہار ہے جسے خدا نے سود کا جواز بتانے والوں کی صفت بتایا ہے کیونکہ کائنات کے مادی قوانین تو اس سودی حساب کے برعکس ہیں[30]۔ اس دنیا کے بالخصوص ایسے قدرتی ذرائع جو معین مقدار میں میسر ہیں نیز انہیں renew کرنا بھی ممکن نہیں، ٹائم ویلیو آف منی پر مبنی سودی حساب کتاب وقت سے قبل ان کے بے دریغ استعمال کو جائز بتانے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس مقالے میں ان امور کی تفصیلات میں جانے کا موقع نہیں، ایک مثال کے ذریعے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

گوشوارہ 1 (الف): شرح سود اور تیز و سست طرق پیداوار کی حالیہ قدر

	مختلف شرح سود			
	3٪	**5٪**	**8٪**	**10٪**
تیز طریقہ پیداوار کی حالیہ قدر	1,791	1,557	1,284	1,141
سست طریقہ پیداوار کی حالیہ قدر	3,333	2,000	1,250	1,000
انتخاب	سست طریقہ	سست طریقہ	تیز طریقہ	تیز طریقہ

فرض کریں ایک کسان زمین کے ایک قطعے کو قرض کی رقم سے خرید کر اس پر قرض کی رقم سے کھیتی باڑی کرنا چاہتا ہے۔ کسان کے پاس کھیتی باڑی کے دو طرق میسر ہیں: ایک، زیادہ اور تیز رفتار پیداواری طریقہ جس کے ذریعے زمین سے 15 سال تک ہر سال 150 روپے نفع حاصل ہو سکے گا جس کے بعد زمین بے کار ہو جائے گی؛ اور دوسرا کم پیداواری طریقہ جس کے ذریعے زمین کی پیداواری صلاحیت بہت طویل (infinite) عرصے تک برقرار رہے گی اور ہر سال 100 روپے نفع ملنے کی امید ہے۔ سودی حساب کتاب (جسے ڈسکاؤنٹڈ کیش فلو کہتے ہیں) کے مطابق ان دونوں طریقہ پیداوار سے حاصل ہونے والے نفع کی متوقع حالیہ قدر (present value) مختلف شرح سود پر گوشوارے 1 (الف) میں دی گئی ہے۔ اگر کسان وہ طریقہ پیداوار اختیار کرتا ہے جس کے نفع کی حالیہ قدر زیادہ ہو تو اس حساب کے مطابق 3 اور 5 فیصد شرح سود پر سست رفتار طریقہ پیداوار زیادہ بہتر ہے مگر 8 فیصد اور اس سے زیادہ شرح ڈسکاؤنٹ (مثلاً دس فیصد) پر تیز رفتار طریقہ ترجیح اختیار کرلیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں شرح سود (یعنی ٹائم ویلیو آف منی) زیادہ ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ زمین کو زیادہ تیز رفتاری کے ساتھ استعمال کر کے اسے جلدی بے کار بنا دینے والا طریقہ اختیار کیا جانا چاہئے۔

اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ تیز رفتار پیداواری طریقے کا سالانہ نفع 150 روپے کے بجائے 200 روپے ہے تو اس صورت میں دونوں پراجیکٹس کی حالیہ قدر کا موازنہ گوشوارہ 1 (ب) میں دیا گیا ہے۔ یہاں دیکھا جا سکتا ہے کہ اب 5 فیصد شرح سود پر بھی زمین کو تیز رفتاری کے ساتھ استعمال کرنے والا پیداواری طریقہ بہتر ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ قدرتی ذرائع کو تیز رفتاری کے ساتھ استعمال کرنے کا نفع سست روی سے استعمال کرنے کے مقابلے میں جس قدر زیادہ ہو گا، ڈسکاؤنٹڈ کیش فلو کا طریقہ اس ذریعے کو زیادہ تیز رفتاری کے ساتھ استعمال کر کے جلدی ختم کرنے والے پراجیکٹس کو ترجیح دے گا اور اس کی وجہ ٹائم ویلیو آف منی کے فارمولے کی ساخت ہے۔

گوشوارہ 1 (ب): شرح سود اور تیز و سست طرق پیداوار کی حالیہ قدر

	مختلف شرح سود			
	3٪	5٪	8٪	10٪
تیز طریقہ پیداوار کی حالیہ قدر	2,388	2,076	1,712	1,521
سست طریقہ پیداوار کی حالیہ قدر	3,333	2,000	1,250	1,000
انتخاب	سست طریقہ	تیز طریقہ	تیز طریقہ	تیز طریقہ

الغرض سود محض کوئی سادہ تصور نہیں ہے، یہ حال اور مستقبل کے مابین ترجیح قائم کرنے کا ایسا پیمانہ ہے جس میں حال کے انسان کے صرف کو لازماً مستقبل میں آنے والی نسلوں کے صرف پر ترجیح دی جاتی ہے۔ انسان کے پاس ایسا کوئی پیمانہ موجود نہیں جس کی بنیاد پر وہ حال اور مستقبل کی نسلوں کے مابین ایسا ترجیحی توازن قائم کر سکے، جو آج میرے لئے مستقبل ہے وہ کل کی نسل کے لئے اس کا حال ہو گا نیز جو نسلیں آج موجود ہی نہیں ان کی ترجیحات کا تعین آج کس بنیاد پر کیا جا سکتا ہے؟ وقت کی جہت میں اتفاقاً پہلے پیدا ہو جانے کے حادثے کے سبب مجھے یہ حق کیسے مل گیا کہ میں بعد میں آنے والی نسلوں کے صرف کو کم اہمیت دوں؟

5.2.2۔ ٹائم ویلیو آف منی کی اخلاقی اور وجودیاتی (Ontological) بنیادیں

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "ٹائم ویلیو آف منی" کے پس پشت اخلاقی مفروضات کو بھی واضح کر دیا جائے جو بہت سے دلائل و مسائل کی بنیاد ہیں۔ یہ تصور خالصتا سرمایہ دارانہ وجودیاتی مفروضے پر مبنی ہے اور بد قسمتی سے بہت سے اسلامی معاشیات دانوں نے اسے ایک سادہ معاشی تصور فرض کر کے قبول کیا اور پھر اس کی بنیاد پر شرعی احکام کو تھیورائز کرنے کی کوشش کی۔ جدید معاشیات اس (سرمایہ دارانہ) وجودیاتی مفروضے پر مبنی ہے کہ اس کائنات کی ہر شے (بشمول انسان) "اصولا" سرمائے میں اضافے (profit maximization) کا ذریعہ (input) ہے۔ ہر شے کا "اصل" استعمال یہی ہے کہ وہ ہر لمحہ سرمائے میں اضافے کے عمل میں استعمال کیا جائے۔ کسی شے کو جتنے وقت کے لیے سرمائے میں بڑھوتری کے اس سرکٹ سے دور رکھا جائے گا، اس دور رکھنے کی کاسٹ برابر ہوگی اس مالی ریٹرن (return) کے جو یہ شے اس دوران سرمائے کے اس سرکٹ میں کما سکتی تھی۔ مثلا اگر زید رات آٹھ گھنٹے سوتا ہے جبکہ زید اپنی صلاحیتوں سے ایک گھنٹے میں 500 روپے کما سکتا ہے تو معاشیات دانوں کے نزدیک زید ہر روز 4000 روپے کے عوض سوتا ہے (یعنی سونے کے عمل میں اتنی کاسٹ ادا کرتا ہے)۔ اسی طرح اگر وہ دو گھنٹے نفل ادا کرتا ہے یا ماں باپ کی خدمت کرتا ہے یا رشتے دار کے گھر ملنے جاتا ہے تو اس عمل کی "کاسٹ "1000 روپے ہے۔

اس وجودیاتی مفروضے کی رو سے اس کائنات میں ایک ایسا پراسس مسلسل جاری و ساری ہے (اور رہنا چاہیے) جہاں "ہر شے" میں "مسلسل اضافہ "ہو رہا ہے۔ اس مسلسل اضافے کا اظہار سود کی مارکیٹ (بینک) کے ذریعے ہوتا ہے (جو لوگ فنانس جانتے ہیں انھیں علم ہے کہ سود کی کمپاؤنڈنگ مسلسل ہے، یعنی ہر شے میں ہمہ وقت اضافہ جاری ہے اور اس کی رفتار کا تعین سود کی مارکیٹ میں ہو رہا ہے)۔ چنانچہ اگر زید کے پاس اپنی محنت (جسکی قدر لیبر مارکیٹ میں مسلسل متعین ہو رہی ہے) کے سواء کوئی بھی شے موجود ہے مگر وہ اسے سرمائے کے سرکٹ میں استعمال نہیں کرتا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زید اس ریٹرن کو کمانے کا موقع گنوا رہا ہے جو وہ اسی دوران سود کی مارکیٹ (بینک) میں سود کی صورت کما سکتا تھا۔ چنانچہ "ٹائم ویلیو آف منی "کا تصور انہی مفروضات پر مبنی ہے کہ زر (جو خود کچھ نہیں مگر ہر شے کی قدر ماپنے کا آلہ ہے، لہذا ہر شے) کی قدر میں "اصولا" مسلسل اضافہ ہو رہا ہے کیونکہ ہر شے کو "اصولا" سرمائے میں بڑھوتری کے لیے ہی استعمال ہونا ہے۔ اگر وہ نہیں ہو رہا تو اس استعمال نہ ہونے کی ایک قیمت ہے اور جس کا تعین سود کی مارکیٹ ہمہ وقت کر رہی ہے۔ تو اگر کوئی شخص زید سے 100 روپے ادھار مانگتا ہے تو زید کو ادھار دیتے وقت یہ سوچنا چاہیے کہ اس 100 روپے کو ادھار دینے کا مطلب یہ ہے کہ میں اسے ایک معین وقت کے لیے سرمائے کے اس سرکٹ سے باہر نکال کر اس پر وہ فائدہ اٹھانے کا موقع گنوا دوں گا جو سود کی مارکیٹ میں مجھے میسر ہے۔ کیونکہ معاشیات کے وجودی مفروضے کے مطابق وقت کے ساتھ سودی پراسس کی بدولت ہر شے کی قدر میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے لہذا زید اس قرض پر زیادہ رقم طلب کرنے میں حق بجانب ہے۔ اس معاشی دلیل کی بنیاد یہی وجودیاتی و اخلاقی مفروضات ہیں کہ اس کائنات کی ہر شے "اصولا" عمل تکاثر کا ذریعہ ہے اور یہ عمل ہمہ وقت جاری ہے اور ہونا بھی چاہیے کہ یہی تو مقصد ہے، جب کبھی کسی ذریعے کو اس عمل سے علیحدہ کیا جائے گا اس کی لاگت اسی عمل تکاثر کی بنیاد پر متعین کی جائے گی۔ اس کی ایک دلچسپ مثال یہ ہے کہ معاشیات دان ایسی پڑھی لکھی خواتین جو نوکری کے بجائے گھر داری کرتی ہیں ان کے اس عمل کی وجہ سے ہونے والا "جی ڈی پی کے نقصان (GDP loss) "کا حساب اسی اصول پر کرتے ہیں کہ فلاں تعلیم کی سطح والی ایک خاتون کی تنخواہ مثلا اگر 20 ہزار ہے اور پاکستان میں ایسی کام نہ کرنے والی 50 لاکھ خواتین ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پاکستان کو ہر

سال پچاس ارب روپے کا نقصان ہوتا ہے! اب اگر آپ معاشیات دان کو کہیں کہ کسی بھی عمل پر صرف کیے جانے والے وقت کی کاسٹ برابر ہے مثلا اتنی تعداد میں درود شریف (یا نفل رکعتوں) کے جو اس وقت میں پڑھے جاسکتے تھے تو معاشیات دان نہ صرف یہ کہ آپ کی اس بات کو قبول نہیں کرے گا بلکہ آپ کی بات پر ہنس دے گا۔ اس لیے نہیں کہ یہ بات غیر منطقی ہے، بلکہ اس لیے کہ یہ بات اس کے وجودیاتی مفروضے کے خلاف ہے (کیونکہ یہ کہنا اس بات کو مفروضے کے طور پر فرض کر رہا ہے کہ اس کائنات میں انسان کا ہر لمحہ مثلا اصولا عبادت یا فرض کریں درود شریف پڑھنے کے لیے ہے اور ہر شے کی قدر اس عمل میں حرج سے متعین ہوگی)۔ معاشیات دانوں کے اس بنیادی وجودیاتی مفروضے کو رد کر دینے کے بعد ٹائم ویلیو آف منی کے تصور میں کوئی منطقی اپیل باقی نہیں رہ جاتی۔

5.2.3۔ صرفی و تجارتی قرض کی تقسیم

کچھ حضرات جس طرح معاشیات کے تصورات کو استعمال کر کے اسلامی احکام اخذ کرتے ہیں، ان سے صرف خلط مبحث کے شاہکار جنم لیتے ہیں۔ مثلا ایک طرف تجارتی قرض کا سود جائز قرار دینے کے لیے یہ حضرات "ٹائم ویلیو آف منی" کو درست سمجھتے ہیں مگر دوسری طرف "صرفی قرضوں" کے سود کو ربا قرار دیتے ہیں۔ دیگر تفاصیل کو ایک طرف رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہے کہ اگر معاشیات کے تصور "ٹائم ویلیو آف منی" کو اپلائی کرنا شروع کر دیا جائے تو صرفی و غیر صرفی قرض کا تصور ہی ختم ہو جاتا ہے۔ معاشیات کی رو سے ٹائم ویلیو آف منی کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا "ٹائم ایکویلنٹ آف منی" (time equivalent of money) نکالا جائے، وہ بھی مع سود۔ مثلا اگر میں کسی کی تیاری داری کے لیے تین گھنٹے کے لیے گیا تو میں نے اسے مقروض کیا۔ "کتنا مقروض"؟ اس کا جواب ہے میری تنخواہ کے تین گھنٹے کے مساوی اجرت کی قدر کے برابر مقروض۔ تو اگر وہ شخص چاہتا ہے کہ اب میں مثلا اس کے ساتھ تین گھنٹے ھسپتال گزاروں تو وہ مجھے میری تین گھنٹے کے مساوی تنخواہ دے۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس پر سود کا اضافہ بھی۔ کیوں؟ اس لیے کہ وہ تین گھنٹے مارکیٹ میں صرف کر کے جو رقم میں کماتا اسے سودی نظام میں رکھ کر کچھ رقم کما سکتا تھا اور وہ شخص بھی صحت مند ہو کر پیسے ہی کمائے گا۔ تو یہ سود ہم دونوں کے "فائدے" ہی کی چیز ہے۔ تو اب معاشیات کی رو سے "صرفی و تجارتی قرض" کی تقسیم کی بنیاد کیا ہے؟ خالصتا علم معاشیات کی بنیاد پر تجارتی و صرفی قرض کا فرق اس لیے بھی بے معنی ہے کہ علم معاشیات کے جدید نظریات کی رو سے اس کائنات کی ہی شے کی حیثیت پیداواری عمل میں ان پٹ (input) کی ہے، اس نظریے کو "ہیومن کیپیٹل تھیوری" کہتے ہیں۔

5.3۔ سود اور افراط زر

سود کے حامی حضرات ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ زر یعنی کرنسی کی قدر میں وقت کے ساتھ "افراط زر کی وجہ" سے کمی آجاتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی کو رقم قرض پر رقم دے تو لازم ہے کہ اس کی نقدی کی قدر میں اس کمی کی تلافی کی جائے، یعنی اسے کم از کم افراط زر کے مساوی سود دیا جائے۔ افراط زر کی بنیاد پر نہ صرف بینک سود کو جائز کہنے والے بلکہ اسے ناجائز کہنے والے بعض علماء و اسلامی معاشیات دانوں کا بھی یہ خیال ہے کہ قرض پر دی جانے والی رقوم کو کسی اثاثے (مثلا سونے) کی مالیت کے ساتھ معلق (index) کرنا جائز ہے، یعنی اگر کوئی شخص آج کسی کو ایک لاکھ روپے قرض دے جبکہ آج سونے کی قیمت پچاس ہزار فی تولہ ہو تو یہ سمجھا جائے کہ اس شخص نے دو تولے سونا ادھار دیا ہے، لہذا مستقبل میں قرض خواہ اتنی رقم واپس کرنے کا پابند ہونا چاہیے جس سے قرض دینے والا دو تولے سونا خرید سکے[31]۔ اصول شرع کی روشنی میں اس دلیل کا تجزیہ پچھلے سیکشن میں پیش کیا

جاچکا۔ یہاں معاشی اعتبار سے اس کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ پہلی بات یہ کہ ماہرین معاشیات کے نزدیک سود کے جواز کی ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جو افراط زر کو سود کا جواز بتاتی ہے۔ سود کے جواز کے دو مشہور زمانہ نظریات کا تجزیہ اوپر کیا جاچکا، ایک مزید نظریے کا تجزیہ اگلے سیکشن میں آرہا ہے۔ چنانچہ معاشیات دانوں کے مطابق اگر افراط زر نہ ہو تب بھی سود جائز ہے۔ لہٰذا افراط زر کو سود کی دلیل کے طور پر پیش کرنا غلط مبحث ہے۔ دوسری بات: افراطِ زر کی وجہ قرض لینے والے کا عمل نہیں ہوتا کہ اس کی ادائیگی اس کے ذمے لگادی جائے۔ موجودہ معاشی نظریات کی رو سے افراط زر کا اہم سبب ریاست اور کمرشل بینکوں کا بلا کسی عوض کرنسی کو تخلیق کرتے رہنا ہے۔ گویا اگر قرض کی صورت میں افراط زر کی بنا پر نقدی کی قوت خرید کم ہو جانا اضافی رقم کا جواز ہے، تو قوت خرید میں اس کمی کا ازالہ ریاست کے ذمے ڈالنا چاہیے نہ کہ مقروض کے۔ تیسری بات: فرض کریں زید اپنی یہ اضافی رقم کسی کو قرض پر نہ دے بلکہ اپنے ہی پاس محفوظ کرلے تو کیا اس صورت میں افراطِ زر کی بنا پر اس کی نقدی کی قدر کم نہ ہوگی؟ اگر ہوگی، تو آخر محض اس قرض دینے کے عمل میں ایسا کیا ہے جو اس کی نقدی کی قوت خرید کو برقرار رکھنے کی ضامن ہو؟ رقم زید کی ملکیت میں رہے یا صہیب کو ادھار پر دے دی جائے، افراطِ زر دونوں صورتوں میں اس پر یکساں طور پر اپنا عمل دکھاتا ہے۔ اب یہ تو کوئی منطقی بات نہ ہوئی کہ اپنی نقدی کو نقدی کی صورت میں رکھ کر جس افراطِ زر کے اثرات سے میں خود محفوظ نہیں کرسکتا اس کا حل یہ بتایا جائے کہ اس نقدی کو کسی دوسرے کے حوالے کردو! چناں چہ معاملہ بالکل واضح ہے، قرض دینے کے بعد زید کو اپنی اصل رقم مستقبل میں اسی طرح واپس لینے کا حق تو ہے جس طرح یہ خود اس کی اپنی ملکیت میں رہتے ہوئے موجود رہتی مگر کسی کو صرف قرض دینے کے بعد یہ تقاضا کرنا کہ نہیں تم مجھے مستقبل میں اس کے ساتھ وہ اضافی رقم بھی دوگے جسے میں خود محفوظ نہیں رکھ سکتا تھا ایک غیر منطقی بات ہے۔ چوتھی اور اہم ترین بات وہ تجزیہ ہے جو پچھلے سیکشن میں پیش کیا گیا کیونکہ اصل میں مسلسل اضافے کی یہ دلیل بھی اسی مفروضے پر مبنی ہے۔ اسی بات کو یوں دیکھتے ہیں کہ زر کا ایک کام store of value (قدر کو مستقبل میں منتقل کرنا) کہا جاتا ہے۔ فرض کریں زید کے پاس دس لاکھ روپے ہیں۔ اسے محفوظ کرنے کے اسکے پاس چند آپشنز ہیں:

1) اس سے کوئی گاڑی خرید لے: اس صورت میں عموما اسکی نقدی کی قدر کم ہو جائے گی کیونکہ گاڑیاں پرانی ہو کر بوسیدہ ہو جاتی ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ گاڑی خود استعمال کرسکتا ہے اور کسی کو کرائے پر دے کر نفع بھی کما سکتا ہے۔

2) کوئی پلاٹ خرید لے: اس صورت میں پلاٹ مہنگا بھی ہو سکتا ہے اور سستا بھی۔ اگر پلاٹ یونہی رکھ چھوڑا تو اس پر گاڑی کی طرح نفع نہ کما سکے گا مگر اس کی قیمت بڑھ جانے سے اس پر نفع کا امکان ہے۔ البتہ اس صورت میں اسے liquidity (محفوظ کردہ رقم جلدی خرچ کرسکنے کی صلاحیت) قربان کرنا پڑے گی کیونکہ پلاٹ بالعموم اتنی آسانی سے نہیں بکتے اور نہ ہی لوگ آسانی سے پلاٹ کے بدلے کوئی شے بیچنے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔

3) گندم سٹور کر کے رکھ لے کہ مستقبل میں بیچوں گا: گندم سٹور کر کے رکھے گا تو اسے سٹور کرنے کی قیمت اور اسکے خراب ہونے کا رسک موجود ہے۔ نیز مستقبل میں اسکی قیمت بھی کم ہو سکتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ گندم کا گاہک ہی میسر نہ آئے۔

4) خود یا کسی کے ساتھ کاروبار کرلے: دونوں صورتوں میں نقصان کا رسک موجود ہے۔

5) نقدی کی صورت میں اپنے پاس محفوظ کرلے: نقدی اپنے پاس رکھنے کی صورت میں اسکی liquidity سب سے زیادہ ہوگی مگر چوری ہونے کا خطرہ موجود ہے، حفاظت کرنے کی قیمت ہے۔ پھر اگر افراط زر موجود ہے تو اس صورت میں اس کی نقدی کی قدر کم ہو جائے گی۔

6) کسی کو قرض دے دے: قرض دیا تو حفاظت کی ذمہ داری دوسرے کی طرف منتقل ہو گئی اور راس المال (دس لاکھ) محفوظ ہو گیا (بشرطیکہ قرض تبرعا دیا)۔ اگر افراط زر موجود ہو تو چاہے قرض پر دے یا نہ دے ہر صورت میں نقدی کی قوت خرید کم ہو گی۔ یہ بات انتہائی غیر معقول ہے کہ میں قرض دینے کے بعد افراط زر کا عوض مانگوں۔ سوال یہ ہے کہ خود اپنے پاس رقم رکھنے کی صورت میں جو اسکی قدر میں کمی آتی ہے اسکا عوض کس سے مانگا جاتا ہے؟

الغرض ہر صورت میں اسکے دس لاکھ کی قدر یا تو لازماً کم ہو گی اور اضافے کے لیے بصورت دیگر خطرے یا سے دوچار ہو گی۔ مگر جدید حضرات کا کہنا ہے کہ اس کائنات میں ایک ایسا عمل اور store of value بھی موجود ہے جہاں دس لاکھ نہ صرف یہ کہ ہمیشہ دس لاکھ بھی رہتے ہیں (کہ یہ عمل بوسیدگی سے محفوظ ہے)، بلکہ اس پر بغیر رسک مسلسل اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے (مارکیٹ رسک سے بھی آزاد ہے) نیز آپکی liquidity بھی ہمہ وقت آپ کے پاس میسر رہتی ہے (یعنی وہ "سیال" رہتے ہوئے بھی نفع آور ہے)۔ ظاہر ہے اس کائنات میں ایسا کوئی عمل موجود نہیں، ایسا طریقہ انسان کا خود ساختہ قانون ہے جسکے ذریعے وہ سود کو تحفظ دیتا ہے۔ ہمارے احباب نے بذات خود ایک ایسے غیر منطقی قانون پر یہ عمارت کھڑی کرنا شروع کر دی کہ یہ سود افرط زر کے مساوی بھی ہونا چاہیے۔ گویا زر (سیال سرمایہ) پر نہ صرف یہ کہ اضافہ ہوتا رہنا چاہیے بلکہ اسے ہر صورت "حالت اصل" پر برقرار بھی رہنا چاہیے، وہ بھی بغیر رسک۔ اگر موجودہ کرنسی صرف سے اضافی آمدن کو مستقبل کے لیے محفوظ کرنے کا ایک ذریعہ ہے تو کسی دوسرے ذریعے کی صورت میں اس آمدن کو محفوظ کرنے کی صورت میں جو قانون بوسیدگی، مارکیٹ کی قوتیں اور اثاثے کو محفوظ رکھنے کی لاگت ان اثاثوں پر کارفرما ہوتی ہیں ان کا اطلاق زر پر بھی ہو کر رہے گا، زر کائنات اور مارکیٹ سے ماوراء نہیں۔

5.4۔ سود عملِ صرف کی قربانی کا صلہ ہے؟

سود کے جواز کے لیے ایک دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ سود اس فائدے کی قربانی کی قیمت ہے جو ایک شخص اپنا سرمایہ کسی دوسرے کے حوالے کرنے کے عمل میں دیتا ہے کیونکہ اپنی رقم کسی دوسرے شخص کے حوالے کرنے کا مطلب خود اس سے فائدہ اٹھانے سے دست بردار ہو جانا ہے۔

درج بالا دلیل اس مفروضے پر بھی مبنی ہے کہ قرض دینے والا یہ رقم گویا اپنے حال کے صرف (present consumption) کے فیصلے سے ماقبل دیتا ہے جبکہ معاشیات کے نظریہ صارف کی رو سے بچت (جسے قرض پر دیا جاتا ہے) تو آمدن کا وہ حصہ ہے جو آج خرچ کر دینے کے بعد بچ رہتی (remainder of present consumption) ہے۔ گویا بچت (یعنی حاضر و موجود صرف کر سکنے کی صلاحیت کی قربانی) کسی مجبوری کا نتیجہ نہیں بلکہ صارف کی اپنی آزادانہ خواہش کا نتیجہ ہے۔ نیز یہ بچت صارف کسی دوسرے کے لیے نہیں بلکہ اپنے مستقبل کے عمل صرف کو محفوظ کرنے کے لیے کرتا ہے۔ اگر مستقبل کا عمل صرف بالذات غیر یقینی شے ہے تو "آج صرف کی جا سکنے والی دولت کو مستقبل میں منتقل کرنے" (یعنی بچت) کا اجر کیوں کر یقینی ہونا چاہیے؟ زید اپنی دولت چاہے اپنی ملکیت میں رکھ کر یا کسی دوسرے کے حوالے کر کے مستقبل میں منتقل کرے، مستقبل میں

اسے صرف کر سکنا بہر حال غیر یقینی ہے۔ پس اگر مستقبل میں صرف کر سکنا غیر یقینی ہے تو آج اس کی قربانی دینے کا اجر بھی غیر یقینی ہی ہونا چاہیے نہ کہ یقینی۔ دوسری اور اہم ترین بات یہ کہ موجودہ جزوی ریزرو بینکاری نظام (fractional reserve banking system) میں کوئی بھی شخص عمل صرف کی قربانی نہیں دیتا۔ ایک شخص جب چاہے اپنی رقم بینک کے کھاتے سے نکلوا سکتا ہے، تو قربانی کا کیا مطلب؟ بینک زید کی رقم راشد کو قرض پر نہیں دیتا بلکہ بلا کسی عوض زر تخلیق کرتا ہے۔ الغرض جزوی ریزرو بینکاری نظام میں یہ دلیل بالکل بے معنی ہو کر رہ چکی ہے۔ یہ دلیل اپنی وضع میں "کرنسی کے کرائے" کی دلیل ہے، جس پر گفتگو اب اگلے سیکشن میں آ رہی ہے۔

5.5۔ کرایہ و سود

سود کے حق میں ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ جس طرح کسی اثاثے کا کرایہ لینا جائز ہے، بعینہ سود زر کا کرایہ ہے۔ اس دلیل میں سود کو اثاثوں کے کرائے پر قیاس کر لیا جاتا ہے۔ جدید محققین نے کرائے کے جواز اور سود و کرائے میں فرق بیان کرنے کے لیے کرائے کی توجیہات مختلف انداز میں بیان کی ہیں۔ چنانچہ اس تھیورائزیشن میں کرائے کے جواز میں ایک عمومی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ کرایہ لینا اس لیے جائز ہے کیونکہ اثاثہ استعمال کرنے سے اسکی "قدر" میں "ٹوٹ پھوٹ یا فرسودگی" (depreciation) کی وجہ سے کمی آ جاتی ہے[32]، لہٰذا مکانوں و دیگر اثاثہ جات کا کرایہ لینا جائز ہے۔ کرائے کے جواز کے لیے یہ ایک غلط دلیل ہے۔ لیکن مزے کی بات یہ ہے کہ اس غلط دلیل کی آڑ میں سود کے حامی حضرات بھی ایک غلط دلیل قائم کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ اگر دیگر اثاثوں کا کرایہ اس لیے جائز ہے کہ اثاثے کی قدر میں استعمال کی وجہ سے کمی آ جاتی ہے تو زر یعنی کرنسی کی قدر میں بھی وقت کے ساتھ "افراط زر کی وجہ" سے کمی آ جاتی ہے، لہٰذا اسکا کرایہ بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس دلیل اور جواب دلیل میں قدر، اثاثے کی فرسودگی، کرائے و افراط زر جیسے مختلف معاشی تصورات کو خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ سر دست افراط زر اور سود کے تعلق سے سہو نظر کرتے ہوئے کرائے و سود کے فرق کو واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کیونکہ پچھلے سیکشن میں اس پر گفتگو ہو چکی۔

پہلے یہ جاننا چاہیے کہ کرائے کا جواز اثاثے کی فرسودگی نہیں۔ اگر مکان کے کرائے کا جواز فرسودگی کی وجہ سے اس کی قدر میں کمی ہو جانا ہے تو پھر مکان کا کرایہ صرف اسی صورت میں جائز ہونا چاہیے جب اسکی قدر کم ہو جائے، لیکن اگر وقت کے ساتھ اسکی قدر بڑھ جائے تو اس صورت میں اس کا کرایہ لینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔ نیز اس تعبیر کی رو سے مکان کا کرایہ صرف اتنا ہی ہونا چاہیے جس شرح سے اس میں فرسودگی ہوتی ہو مگر عموما ایسا نہیں ہوتا۔ 9/11 (نائن الیون) کے بعد اسلام آباد میں دیگر شہروں کے مقابلے میں کرایوں میں زیادہ اضافہ ہوا، تو کیا اسکا مطلب یہ ہوا کہ 9/11 کے بعد اسلام آباد میں فرسودگی کے قوانین فطرت دیگر شہروں کے مقابلے میں زیادہ تیز ہو گئے تھے؟ دراصل کسی شے کی قدر پر فرسودگی کے علاوہ بازار کی قوتیں بھی اثر انداز ہوتی ہیں، چنانچہ عین ممکن ہے کہ کسی اثاثے مثلا مکان کی قدر فرسودگی کے باوجود وقت گزرنے کے ساتھ ان قوتوں کی وجہ سے کم ہونے کے بجائے بڑھ جائے لیکن پھر بھی اس کا کرایہ لینا جائز ہو گا۔ کسی شے میں فرسودگی کا عمل کائنات کے مادی قوانین کی وجہ سے بہر حال جاری و ساری رہتا ہے، چاہے کوئی اسے استعمال کرے یا نہ کرے، چاہے وہ اثاثہ اپنی ملکیت میں رکھ کر یوں ہی رکھ چھوڑ دیا جائے یا کسی کو کرائے پر دے دیا جائے۔ ہر صورت میں وہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو کر رہے گا، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی "مارکیٹ قدر" بھی لازما کم ہو جائے گی۔ الغرض کرائے کا جواز نہ تو استعمال کے بعد قدر میں کمی

آجاتا ہے (کیونکہ یہ لازماً کم نہیں ہوتی) اور نہ ہی فرسودگی ہوتا ہے کہ وہ تو بہر حال ہو کر رہتی ہے (صرف رفتار کا فرق ہو سکتا ہے)۔ اگر کسی شے میں نفع ہے تو باوجود اسکے کہ دوران استعمال اس میں کوئی خاطر خواہ فرسودگی نہ ہو تب بھی اسکا کرایہ بہر حال جائز ہو گا۔ کرایہ دراصل "نفع کی بیع" ہے[33]، یعنی ایک شے میں جو نفع ہے اس نفع کو حاصل کرنے کی قیمت ادا کی جائے۔ کسی شے سے منفعت اٹھانے کی دو صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ جب اس سے منفعت لی جائے تو وہ شے اپنی اصل پر برقرار نہ رہے جیسے آلو کھا کر اس سے نفع اٹھانے کے عمل میں آلو ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں بعض اشیاء کا وجود دیرپا (durable) ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کی منفعت فوری نہیں بلکہ دیرپا اور طویل المدت نفع (stream of benefits) کی صورت میں ہوتی ہے۔ مثلاً گاڑی یا پنکھا کہ یہ اشیاء صرف ایک مرتبہ نفع اٹھانے سے ختم نہیں ہو جاتیں بلکہ ایک طویل مدت تک نفع آور رہتی ہیں۔ پہلی صورت میں شے کے نفع کی قیمت ایک ہی مرتبہ ممکن ہے، ایک آلو کو ایک مرتبہ کھانے کی بار بار قیمت لینے کا کوئی معنی نہیں کیونکہ شے اور اس کا نفع صرف کرنے کے بعد معدوم ہو جائے گا۔ دوسری صورت میں شے کا نفع چونکہ یک بار نہیں بلکہ بار بار حاصل کرنا ممکن ہے لہٰذا ہر مرتبہ نفع اٹھانے کی قیمت لینا ممکن ہے۔ اصطلاحاً اول الذکر اشیاء کے نفع کی خرید و فروخت کو بیع کا معاہدہ کہتے ہیں جبکہ مؤخر الذکر کو کرائے کا۔ اس گفتگو سے ظاہر ہے کہ اسی شے کے نفع کا کرایہ لینا ممکن ہے جو نفع اٹھانے کے عمل کے باوجود اپنی "منجمد صورت" برقرار رکھ سکے۔ اگر کوئی شخص کسی سے آلو اس لیے مانگے کہ انھیں وقتی طور پر کسی تصویر میں پیوست کر کے تصویری نمائش میں دکھانا ہے اور چند گھنٹوں بعد آلو واپس کر دیے جائیں گے تو اب آلو والا ان کا کرایہ طلب کر سکتا ہے کہ اس صورت میں نفع اٹھانے کے بعد آلو برقرار رہا۔ اس کے مقابلے میں "کھانے کے لیے دیے گئے آلو" کا کرایہ نہیں ہو سکتا۔ پس واضح ہوا کہ کرایہ کسی "منجمد اثاثے" کے "منجمد نفع" کی بیع کہلاتی ہے۔ اثاثہ جب منجمد صورت میں ہو تو اس کا نفع چونکہ ماقبل طور پر منجمد (معین) و معلوم ہوتا ہے (اسی لیے تو اثاثہ کرائے پر لیا جاتا ہے) نیز دوران استعمال اثاثے کی صورت بھی نہیں بدلتی جو اس سے متوقع مخصوص نفع کے برقرار رہنے کی علامت ہوتی ہے لہٰذا "نفع کی اس بیع" کی قیمت دیگر بیوع کی طرح پہلے طے کی جاتی ہے۔ کسی انسان کی اجرت بھی اسی اصول پر سمجھی جاسکتی ہے کہ چونکہ انسان کی پیداواری صلاحیت بھی طویل المدت نفع کے طور پر ہوتی ہے لہٰذا اس سے ہر مرتبہ نفع اٹھانے کے لیے ہر مرتبہ اجرت (یعنی کرایہ) ادا کرنا پڑتی ہے۔ درج بالا گفتگو کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ کرنسی کا کرایہ ممکن نہیں کیونکہ کرنسی کو جب تک خرچ نہ کر لیا جائے (یعنی اسے کسی دوسری صورت میں تبدیل نہ کر لیا جائے) اس سے نفع اٹھانا ممکن نہیں۔ کرنسی کی صورت میں یہ تو ممکن ہے کہ کرنسی سے جو دیرپا شے یا منجمد اثاثہ خریدا جائے اس منجمد اثاثے کے نفع کا کرایہ لیا جائے لیکن بذات خود کرنسی کا کرایہ کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ کرنسی "بذات خود" نفع آور نہیں، اس کی نفع آوری ان اشیاء پر منحصر ہے جو اس سے خریدی جاتی ہیں (کرنسی سے تو مضر شے بھی خریدی جاسکتی ہے)۔ کرنسی منجمد نہیں بلکہ سیال سرمایہ (liquid capital) ہے جسے سرمایہ کاری کے بعد کسی "منجمد سرمائے" میں تبدیل ہو کر نفع آور ہونا ابھی باقی ہے۔ جو حضرات کرنسی کے کرائے کی بات کرتے ہیں ان کی اس دلیل پر معاشی نکتہ نگاہ سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر سیال سرمائے پر "منجمد نفع کا تعین" چہ معنی دارد؟ یعنی جو ہے ہی "غیر منجمد" اسکے نفع کے "تعین" کا کیا مطلب؟ الغرض کرایہ ایک "معین منجمد سرمائے" کے نفع کی بیع ہے جبکہ نقدی قرض پر طلب کیا جانے والا نفع (سود) سیال سرمائے پر مانگا جانے والا ایک قیاسی (speculative) نفع ہے۔ دوسرے لفظوں میں کرایہ ایک معین اثاثے (formed capital) کے نفع کی معین قیمت

ہے جبکہ نقدی قرض پر مانگا جانے والا سود ایک غیر منجمد شے (unformed capital) کی معین قیمت طلب کرنا ہے جبکہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ غیر منجمد اثاثے کی قیمت (نفع) بھی غیر منجمد ہی ہونی چاہیے۔ شماریات کی زبان میں سیال سرمائے سے حاصل ہوسکنے والا نفع ایک random variable (غیر منظم طور پر بدلنے والی شے) ہے، جبکہ منجمد سرمائے کا کرایہ ایک fixed variable (معین طور پر بدلنے والی شے)۔ جو حضرات نقدی قرض کے سود کو اثاثوں کے کرائے پر قیاس کرکے سود کا جواز دینے کی کوشش کرتے ہیں وہ دو مختلف قسم کے تصورات یا variables کو خلط ملط کر دیتے ہیں[34]۔

6۔ نتائج بحث

زیر نظر مقالے کے تجزیے سے تین فائدے حاصل ہوئے۔

ایک: ربا کی ایک جامع تعریف متعین کرنے کا طریقہ۔ چنانچہ امام سرخسی ربا کی یہ تعریف ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

الربا:هوالفضل الخالی عن العوض المشروط فی البیع

"ربا وہ اضافہ ہے جس کے مقابل میں کوئی عوض نہ ہو اور اس اضافے کو مال کے تبادلے میں مشروط کیا گیا ہو"

لغت میں ربا اضافے کو کہتے ہیں اور عرب دور جاہلیت میں کسی خاص نوعیت کے اضافے کو ہی ربا کہتے تھے لیکن شریعت نے اس مفہوم میں تغیر پیدا کر کے ایک "خاص قسم کے اضافے" کو ہی ربا قرار دیا۔ اس تعریف سے متعلق چار امور ذہن نشین رہنے چاہئیں:

الف) فقہا ربا کی تعریف میں قرض کا ذکر اس لیے نہیں کرتے کہ ان کے نزدیک قرض بیع کی ایک صورت ہے۔ اس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ فقہا کے تصورِ ربا کا بینک سود سے کوئی تعلق نہیں اور اس کے لیے قرآن سے براہ راست استشہاد کی ضرورت ہے۔

ب) ربا فضل یعنی اضافہ ہے۔ یہ اضافہ دو طرح کا ہو سکتا ہے:

1۔ مقدار میں اضافہ جس کا علم وزن یا ناپنے سے ہوتا ہے؛

2۔ عوض کی ادائیگی میں تاخیر جس سے معاہدے کا ایک فریق فائدہ اٹھاتا ہے۔

پہلی قسم کو فقہاء "فضل فی القدر" اور دوسری کو "فضل فی الحال" کہتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ربا کو پہلی صورت میں "ربا الفضل" اور دوسری صورت میں "ربا النسیٔۃ" یا "ربا النَّساء" کہتے ہیں۔

ج) اس اضافے کے مقابل میں کوئی عوض نہ ہو، یعنی یہ ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں دوسرے فریق کو ایسا کچھ نہیں دیا جا رہا جسے شریعت جائز عوض قرار دیتی ہو۔ چنانچہ سودی قرض میں دیا جانے والا مقدار کا اضافہ وقت کی مہلت کا عوض نہیں بن سکتا کیونکہ شرع ان دونوں ہی کو ناجائز کہتی ہے۔ کسی شے کے عوض بننے کے لیے لازم ہے کہ شرع اسے جائز مانتی ہو۔

د) یہ اضافہ مشروط کر دیا گیا ہو۔ اگر یہ اضافہ "تبرع" کے طور پر ہو تو پھر اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اضافے کو ربا نہیں کہتے۔

دو: طریقہ فقہاء پر متعین شدہ ربا کی یہ تعریف ان تمام سوالات کو حل کر دیتی ہے جن پر طویل مگر لاحاصل بحثیں کی جاتی ہیں۔ چنانچہ درج بالا تجزیے سے مقالے کی ابتداء میں اٹھائے گئے سوالات کے واضح جوابات حاصل ہو جاتے ہیں۔ ان سوالات و جوابات کو گوشوارہ نمبر 2 میں سمو دیا گیا ہے۔

گوشوارہ نمبر 2: ربا سے متعلق اہم سوالات کے جوابات

	سوال	جواب
1	کیا قرآن و سنت کی رو سے بینک کا سود ربا میں شامل ہے؟	جی ہاں، جیسا کہ اصول 1 اور 2 سے واضح ہوا۔
2	کیا ربا کی ممانعت کا مطلب ہر قسم کے سود کی ممانعت ہے یا یہ محض استحصالی سود کی ممانعت ہے؟	جی ہاں، اصول 1 اور 2 کی رو سے ربا میں ہر طرح کا سود شامل ہے۔
3	کیا ربا کا حکم تجارتی سود کی ممانعت سے متعلق بھی ہے یا یہ محض صرفی قرضوں پر لیے جانے والے سود سے متعلق ہے؟	اصول نمبر 1 اور 2 سے معلوم ہوا کہ ربا ہر مقصد کے لیے دیے گئے قرض پر اضافے پر مشتمل ہے۔
4	کیا اسلام میں قرض لینے اور دینے کی اجازت ہے؟	قرض اسلام کے عمومی اصول بیوع کے خلاف ہے، جیسا کہ نتیجہ نمبر 1 سے ظاہر ہوا۔ البتہ شارع نے اسے استثناءً بطور تبرع جائز رکھا ہے۔
5	کیا سود دینا سود لینے کے مقابلے میں کم تر جرم ہے؟	اصول شرع کی رو سے ایسی کوئی تفریق موجود نہیں، جیسا کہ نتیجہ نمبر 3 سے معلوم ہوا۔
6	کیا سودی لین دین میں قرض لینے والا ہمیشہ مظلوم ہوتا ہے؟	نہیں، بسا اوقات قرض خواہ بھی ربا وصول کرتا ہے، جیسا کہ نتیجہ نمبر 3 سے ظاہر ہوا۔
7	افراط زر کے باعث کیا اسلام قرضوں کی اشاریہ بندی کی اجازت ہے؟	نہیں، یہ مطالبہ اصول نمبر 4 الف اور 4 ب کے خلاف ہے۔ نیز یہ مطالبہ اصول معاشیات کی رو سے بھی بے بنیاد ہے۔
8	کیا بیع موجل میں حاضر قیمت کے مقابلے میں مستقل کی زیادہ قیمت پر سودا کرنا جائز ہے؟	جی ہاں، اصول نمبر 4 اور 5 کی رو سے جائز ہے۔
9	کیا اسلامی قانون میں ٹائم ویلیو آف منی کا تصور موجود ہے؟	نہیں، ربا کی بحث میں یہ تصور ہی غیر متعلق ہے جیسا کہ نتیجہ نمبر 5 میں واضح ہوا۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ تصور اصول کائنات کے ساتھ بھی ہم آہنگ نہیں۔
10	کیا کرنسیوں کے آپسی لین دین میں مستقبل کے سودے کرنا جائز ہے؟	جی ہاں، اصول نمبر 4 ب کی رو سے یہ جائز ہے، بشرطیکہ یہ مانا جائے کہ جدید کرنسیاں سونے چاندی ہی کی طرح ہیں۔
11	بیع سلم کی اجازت کس اصول پر مبنی ہے؟	بیع سلم اصول شرع کے خلاف ہے؛ البتہ شارع نے اسے بطور استثناء جائز رکھا ہے۔ لہٰذا اسے استثناء کی حد تک ہی برقرار رکھا جائے گا۔

تین: ربا کے معنی متعین کرنے کے لیے جدید معاشی نظریات پر تکیہ کرنا کارآمد نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ اس مضمون کے مباحث سے واضح ہوا کہ سود کے حق میں دیے جانے والے تمام دلائل مستحکم بنیادوں سے محروم ہیں۔ قرآن و سنت کی تفہیم کے لیے ہمیں اپنے تاریخی علمی ورثے کی طرف رجوع کرنے اور اس کے ساتھ تعلق برقرار رکھنے کی ضرورت ہے۔

References

[1] See for details of this methodology: Muaḥmmad Rashīd Riḍā, *al-Ribā wa al-Mu'āmalāt fī al-Islām* (Cairo: Dār al-Manār, 2007). See also: Sayyid Yaqub Shah, "Islam and Productive Credit", *The Islamic Review* 47:3(1959), 34-37; Izzud-Din Pal, "Pakistan and the Question of Riba", *Middle Eastern Studies* 30:1 (1994), 64-78; Fazlur Rahman, "Riba and Interest," English Translation, *Fikr-o Naẓar,* (1963). This theory seems to have generated interest recently. For instance, see: 'Abd al-Karīm Atharī, *Sūd Kyā Hay?* (Mandi Bahauddin: Anjuman-i-Ishā'at-i-Islām, 2008).

[2] For representative writings of this methodology, see: Muftī Muḥammad Shafī', *Mas'ala-i-Sūd* (Karachi: Idārat al-Ma'ārif, 1994); Sayyid Abū al-A'lā Mawdūdī, *Sūd* (Lahore: Islamic Publications, 2000); M. Ayub, "What is Riba?" *Journal of Islamic Banking and Finance,* 13:1(1996), 7-24. M. Umer Chapra, "The Nature of Riba in Islam," *Hamdard Islamicus.* 7:1 (1984), 3-24; Nijatullah Siddiqui, *Riba, Bank Interest and the Rationale of Its Prohibition* (Jeddah: Islamic Development Bank & Islamic Research & Training Institute, 2004); and Mufti Muhammad Taqi Usmani, *Historic Judgment on Riba* (Karachi: Marif-ul-Islami, 1999)

[3] See, for instance: Rafiullah Shihab, *Kirāya Makānāt kī Shar'ī Haythiyyat* (Lahore: Kitāb Ghar, 1987).

[4] Several people have expressed this view. See, for instance: Zia-ul Haque, "The Nature and Significance of the Midlevel and Modern Interpretations of Riba", *The Pakistan Development Review,* 32:4 (1993, 933-946.

[5] Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* (Karachi: Dār al-Ishā'at, 2000).

[6] See for a representative work from this perspective: Anwar Abbasi, *Bank Interest: Munāfa' yā Ribā* (Islamabad: Aimal Publications, 2013).

[7] Imran Ahsan Khan Nyazee (b. 1945) is famous jurist and expert in Islamic law and jurisprudence who served the International Islamic University Islamabad as Professor of Shariah and Law. His works include: *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihād* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994); *Islamic Jurisprudence: Uṣūl al-Fiqh* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2000); *Islamic Law of Business Organization: Partnerships* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998); *Islamic Law of Business Organization: Corporations* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998; *The Concept of Ribā and Islamic Banking* (Islamabad: Niazi Publications, 1995). Moreover, he translated into English several classical works, including Abū 'Ubayd's *Kitāb al-Amwāl,* Marghīnānī's *al-Hidāyah,* Ibn Rushd's *Bidāyat al-Mujtahid* and Shāṭibī's *al-Muwāfaqāt.*

[8] Mawdūdī, *Sūd.*

[9] Chapra, "The Nature of Riba in Islam".

[10] Siddiqui, *Riba.*

[11] Al-Baqarah, 2:275.

[12] Ibid., 49.

[13] For details on *istiḥsān*, see: Abū Bakr Muḥammad b. Abī Sahl al-Sarakhsī, *Tamhīd al-Fuṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* (Lahore: Maktabah Madaniyyah, n.d.), 1:202ff.
[14] "*Qarḍ* in the beginning is charity… but in the end becomes exchange, as it becomes exchange of dirhams for dirhams with delay and that is *ribā*." Burhān al-Dīn 'Alī b. Abī Bakr al-Marghīnānī, *al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 3:60. Akmal al-Dīn al-Bābartī explains this statement in the following words: "This necessarily invalidates *qard*, but the law has recommended it and the *ummah* has a consensus on its validity. Hence, we hold that is valid but not binding." Mālikī jurists hold the same. Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shar'* (Al-Khubar: Dār Ibn 'Affān, 1997), 5:194-195.
[15] That is why the jurists apply the rule of *'āriyah* in it. 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 10:600.
[16] Ibid.
[17] For details about the terms, *'ayn*, *dayn* and *thaman*, see: Nyazee, *The Concept of Ribā*, 64-67.
[18] Kāsānī, 7:216-217.
[19] See, for instance: Ghulām Rasūl Sa'īdī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Lahore: Farid Bookstall, 1998), vol. 4; Mufti Muhammad Taqi Usmani, *Islām awr Jadīd Ma'īshat-o-Tijārat* (Karachi: Idārat al-Ma'ārif, 1999).
[20] Nyazee, *The Concept of Ribā*, 128-136.
[21]For detailed analysis, see: Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 12:111-112.
[22] For detailed discussion on Cambridge Capital Controversy, see: G. C. Harcourt, *Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital*. CUP Archive (1972).
[23] See, for instance: Richard Froyen, *Macroeconomics*, 10th Ed. Prentice Hall Publisher, USA
[24] Charles Jones, "Introduction to Economic Growth.", Chap. 3 (UK: Van Nostrand Reinhold, 1984).
[25] Ibid.
[26] A. Koutsoyiannis, *Modern microeconomics* (Springer, 1975).
[27] Irving Fisher, *The Theory of Interest as Determined by Impatience to Spend Income and Opportunityto Invest It* (New York: Macmillan, 1930).
[28] E. R. E. Shan & G. Wenstein, "Time Discounting and Time Preference," *Journal of Economic Literature*, Vol XL (June 2002), p. 351-401; E. K. Nyhus & P. Webley, "Discounting, Self-control, and Saving," *Handbook of Contemporary Behavioral Economics: Foundations and developments*, Chap 15 (2002), p. 297-325.
[29] T. El Diwany, *The Problem with Interest* (Kreatoc, 2003).
[30] G. Rist, *The Delusions of Economics: the Misguided Certainties of a Hazardous Science*. Chap 2. Zed Books Ltd. (2011).
[31] Sa'idi, *Sharh Sahih Muslim*.
[32] Mawdūdī, *Sūd*.
[33] Kāsānī, 5:511-516.
[34] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Law of Business Organization: Partnerships* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998), 85-93.