

انشورنس

ایک شرعی مطالعہ

اس کتاب میں انشورنس کے قانونی اور اقتصادی پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے، نیز اس کی بابت معاصر علماء کی فقہی آراء کا تفصیلی تجزیہ کر کے اس رائے کو راجح قرار دیا گیا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں غلط شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں انشورنس جائز ہے۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد الزرقاء

کلیۃ الشریعہ، اردن یونیورسٹی

جملہ حقوق محفوظ ہیں

انشورٹس، ایک شرعی مطالعہ	:	نام کتاب
ڈاکٹر مصطفیٰ احمد الزرقاء	:	مصنف
الیاس نعمانی	:	مترجم
عبدالقدوس ندوی	:	کمپوزنگ
	:	قیمت

ناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست

صفحہ	عنوان
۵	پیش لفظ
۱۳	باب اول: انشورنس شریعت اسلامی کی نگاہ میں
۱۵	باب اول کا مقدمہ
۱۸	پہلی فصل: تمہید
۲۲	دوسری فصل: انشورنس کے نظام اور عقد کا تعارف
۲۵	تیسری فصل: اسلامی ممالک میں انشورنس کا آغاز، اور ابن عابدین کا کلام
۲۹	چوتھی فصل: انشورنس کی بابت معاصر فقہاء کی آراء
۳۶	پانچویں فصل: علماء و ماہرین کے درمیان انشورنس کے فہم کا فرق
۳۸	چھٹی فصل: اس مسئلے کی بابت ہماری ذاتی رائے
	ساتویں فصل: انشورنس کے نظام اس کی بنیاد اور اس کے ہدف کی حقیقت معلوم
۴۴	کرنے کا طریقہ اور اس سوال کا جواب کہ انشورنس قسمت کا کھیل ہے یا اقتصادی
	تعاون کا نظام؟
۴۶	آٹھویں فصل: انشورنس کے مصادر سے ماخوذ اس کے نظام اور ہدف کی حقیقت
	واضح کرنے والے چند نکات
۵۱	نویں فصل: انشورنس کی حرمت کے دلائل کا جائزہ
۶۳	دسویں فصل: نتیجہ بحث
۷۴	مخالف رائے اور اس کے مناقشات

۷۷	علامہ جلیل شیخ محمد ابو زہرہ کا کلام
۱۰۲	مصنف کے جوابات
۱۱۵	باب دوم: انشورنس کے اقتصادی و سماجی فائدے اور شریعت کی نگاہ میں اس کا حکم
۱۱۷	تمہید
۱۱۹	گیارہویں فصل: خطرات، ان کے نتائج اور ان کا مقابلہ کرنے کے طریقے
۱۳۹	بارہویں فصل: عقدی انشورنس کا ارتقاء اس کی قسمیں اور اس کا عروج
۱۵۱	تیرہویں فصل: انشورنس کی بابت صحیح اسلامی حکم
۱۷۱	باب سوم: چند نئے مناقشات و نکات پر مشتمل ضمیمہ
۱۷۳	پہلا ضمیمہ: تجارتی انشورنس کی حرمت اور تعاونی انشورنس کے جواز کی فقہ اکیڈمی (ملکہ مکرمہ) کی تجویز سے اظہار اختلاف کرنے والی ہماری تحریر
۱۷۴	تجارتی انشورنس کو حرام قرار دینے والی تجویز سے اختلاف کرنے والی ہماری تحریر
۱۷۷	دوسرا ضمیمہ: انشورنس میں قمار اور رہان کا وجود؟
۱۷۹	تیسرا ضمیمہ: انشورنس میں سود؟
۱۸۲	چوتھا ضمیمہ: کیا انشورنس نظام زکاۃ کو معطل کر دے گا؟
۱۸۴	پانچواں ضمیمہ: غرر کے بارے میں کچھ اور باتیں
۱۹۳	چھٹا ضمیمہ: تجارتی انشورنس کو حرام نیز تعاونی انشورنس اور پینشن کو حلال کہنے والوں کا تضاد
۱۹۹	ساتواں ضمیمہ: بعض حالات انشورنس کو صرف جائز ہی نہیں واجب بھی کہا جاسکتا ہے
۲۰۲	آٹھواں ضمیمہ: آمدنی ختم ہو جانے کا انشورنس
۲۰۴	فہرست مصادر و مراجع

پیش لفظ

الحمد لله ملهم الخير و الصواب، منه المنشأ وإليه المآب، وعنده الحساب، والصلوة والسلام على نبيه محمد رسول الهدى والعلم وامام المتقين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه الذين تشربوا وارتنوا من علمه وحكمته ونشروا دعوته، وابلغوا رسالته، وادوا امانته، وعلى كل من اتبع سننهم واقتدى بهم، اما بعد!

شوال ۱۳۸۰ھ / اپریل ۱۹۶۱ء میں جامعہ دمشق نے دوسری ”موتمر اسبوع الفقہ الاسلامی“ منعقد کی تھی، اس کانفرنس کے لئے راقم نے انشورنس کے موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ لکھا تھا، یہ پہلا مقالہ تھا، جس میں انشورنس کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس کی تمام صورتوں اور تینوں قسموں (اشیاء کا انشورنس، ذمہ داری (Liability) کا انشورنس اور غلط نام کے حامل لائف انشورنس) کی بابت نصوص شرعیہ، فقہ اسلامی اور اصولی دلائل کی روشنی میں اسلام کا موقف بیان کیا گیا تھا۔

راقم نے اپنے اس مقالہ میں سائنٹفک اسلوب کی پاسداری کرتے ہوئے انشورنس کی تاریخ اور اس کی ضرورت پر کلام کیا تھا، اور اس کے ارتقاء پر دو روز افزوں پہلوؤں پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے گفتگو کی تھی:

۱- موجودہ انسانی زندگی کے ارتقاء اور اس کی ایجادات کی وجہ سے پیدا ہونے والے تمام خطرات۔

۲- تمام عالم، بالخصوص عالم عرب اور عالم اسلام میں انشورنس کا عموم۔
ہم نے انشورنس کی قانونی حقیقت، شرائط اور نتائج کے علم کے لئے براہ راست اس کے

عربی وغیر عربی قانونی مصادر سے استفادہ کیا تھا، اور محض ان سنی سنائی باتوں پر اکتفا نہیں کیا تھا جن پر بعض وہ لوگ اکتفاء کر لیتے ہیں جو علمی تحقیق و نظر کی زحمت گوارا نہیں کرتے، اور ان کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ جمہور امت میں ان کی پہچان ”اہل علم و تقویٰ“ کے طور پر ہو۔ اپنی اس خواہش کے حصول کے لئے وہ ہر اس چیز کو حرام قرار دے دیتے ہیں جس کی حقیقت سے وہ نا آشنا ہوتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ طریقہ کار عوام الناس کی نگاہ میں متقی اور محتاط بننے کی آسان ترکیب ہوتی ہے۔ اپنے اس مقالہ میں ہم نے انشورنس کی تینوں قسموں کی حقیقت، شرطوں اور فریقین پر ان کے اثرات کی وضاحت کے لئے اس کے علمی و قانونی مصادر پر نیز اس کے اختیاری عقد اور غیر اختیاری عقد (جیسے کہ دنیا کے اکثر ممالک میں گاڑیوں کا انشورنس لازمی طور پر کرنا پڑتا ہے) کی تطبیقات پر اعتماد کیا تھا۔

اس مقالہ کا ہمارا حاصل مطالعہ یہ تھا کہ ہمیں نصوص شریعت اور اصول فقہ میں کوئی ایک دلیل بھی ایسی نہیں ملی جو انشورنس کے نظام یا اس کی کسی قسم کو حرام قرار دیتی ہو، بلکہ اس کے برعکس شریعت اور اس کے مقاصد عامہ میں ایسے متعدد دلائل ملے جو اس کے جواز بلکہ اس کے استحباب پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ آپسی تعاون کا ایک ایسا نظام ہے جو مصیبت زدہ فرد پر سے مصیبت کے بار (خیال رہے کہ یہ بار بسا اوقات بہت بڑا بھی ہوتا ہے) کو ہٹا کر اسے بہت سے پالیسی ہولڈرس کے درمیان تقسیم کر دیتا ہے۔ اس طرح مصیبت زدہ پر ایک معمولی حصہ کا ہی بوجھ پڑتا ہے، جو اسے انشورنس کی قسطوں (Premiums) کی صورت میں ادا کرنا ہوتا ہے۔ یعنی انشورنس ایک باہم تعاون کا ایسا نظام ہے جو بڑے خیر کا حامل ہے، اور اس کے ذریعہ مصائب سے نبٹنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اگرچہ اس نظام کو قائم ایسے ادارے ہی کیوں نہ کریں جو اس کے ذریعہ منافع کمانا چاہتے ہوں، جیسے انشورنس کمپنیاں، ان کمپنیوں کے کچھ عقود میں اگر شریعت کی نگاہ میں ناقابل قبول شرطیں پائی جاتی ہوں تو شرعی ممانعت ان شرطوں پر نافذ ہوگی نہ کہ مکمل نظام انشورنس پر۔

پھر ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء میں جامعۃ الملک عبدالعزیز (جدہ) نے ”المؤتمر العالمی الاول للاقتصادی الاسلامی“ منعقد کی، اور اس کے لئے ہم نے انشورنش اور اس کے حکم شرعی کی بابت ایک نیا مقالہ تحریر کیا۔

اپنے اس نئے مقالہ میں ہم نے انشورنش کے مسئلہ پر نئے پہلوؤں سے روشنی ڈالی جن پر توجہ پہلے مقالہ میں نہیں دی گئی تھی۔ اس نئے مطالعہ و مقالہ میں بھی ہمارا حاصل مطالعہ پچھلے مقالہ جیسا ہی رہا، یعنی یہ کہ انشورنش کی تینوں مذکورہ بالا قسمیں شرعی طور پر جائز ہیں۔ اس نئے مقالہ نے ہمارے نزدیک ہماری پچھلی رائے کی تائید ہی کی تھی، اگرچہ بہت سے مخالفین نے اس کی بابت شکوک و شبہات پیدا کرنے کا ایسا رویہ اختیار کیا جس نے لوگوں کو اس مسئلہ میں زبردست کنفیوژن کا شکار کیا۔ اور اس کی بابت دقیق نقطہ نظر کو عام نہ ہونے دیا۔

ان میں سے بعض حضرات کی مخالفت کا سبب یہ تھا کہ وہ ماضی میں انشورنش کی بابت مکمل طور پر غور و فکر کئے بغیر ایک رائے ظاہر کر چکے تھے، اور اب ان کے لئے اپنی غلطی کا اعتراف نفسیاتی طور پر مشکل تھا، چند حضرات کی مخالفت دیگر اسباب کی بنا پر تھی اگرچہ وہ خود بھی اپنی رائے پر مطمئن نہیں تھے، ان میں سے بہت کم تعداد ایسے حضرات کی بھی تھی جو جو یائے حقیقت تھے لیکن وہ صحیح طریقہ سے مسئلہ کو سمجھ نہ سکے۔ یہاں تک کہ ان میں سے ایک صاحب نے تو مؤتمر الاقتصادی الاسلامی میں ہمارے نئے مقالہ پر زبانی مناقشہ کرتے ہوئے یہ تک کہہ دیا کہ ”انشورنش کے نتیجہ میں اسلام کا نظام زکوٰۃ معطل ہو جاتا ہے اور زکوٰۃ کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ہے، بالخصوص زکوٰۃ کا ایک مصرف ”غارمین“ (قرض داروں) تو انشورنش کی کوئی ضرورت ہی نہیں چھوڑتا۔

جب ہم نے اپنے اس نئے مقالہ کی اشاعت کا ارادہ کیا تو دمشق میں اسبوع الفقہ الاسلامی کے موقع پر پیش کیا گیا ہمارا پچھلا مقالہ نایاب ہو گیا تھا، اور اس کی طلب بہت تھی،

۱۔ اس رائے کا رد ہم اس کتاب کے آخر میں چوتھے ضمیمہ میں کریں گے۔

اس وقت ہمیں خیال ہوا کہ ہم ان دونوں مقالوں کو ایک ساتھ ملا کر ایک ایسا مقالہ بنادیں جو ایک کتاب کی صورت اختیار کر جائے، اور اس میں ان دونوں کی اہم و مفید باتیں آجائیں۔ اس کام کے لئے وقت ملنے کا ہم ایک عرصہ تک انتظار کرتے رہے، اسی درمیان ان دونوں مقالوں کا مطالعہ کرنے والے ایک کرم فرمانے یہ مشورہ دیا کہ ان دونوں مقالوں کو ضم کرنے سے ان دونوں کی بعض خصوصیات جاتی رہیں گی، زیادہ بہتر اور قاری کے لئے زیادہ مفید صورت یہ ہے کہ ان دونوں مقالوں کو مکمل طور پر علیحدہ علیحدہ ہی شائع کیا جائے، یہ رائے ہمیں بھی مناسب معلوم ہوئی، اور اسی کو ہم نے قبول کر لیا۔

اب ہم محترم قارئین کی خدمت میں اس کتاب میں اپنے دونوں مقالات اہم اضافوں کے ساتھ پیش کر رہے ہیں۔ یہ کتاب تین ابواب پر مشتمل ہے:

☆ باب اول: یہ ہمارا وہ قدیم مقالہ ہے جو ہم نے دمشق میں منعقد ہونے والی موتمر اسبوع الفقہ الاسلامی (منعقدہ ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۱ء) میں پیش کیا تھا، اس مقالہ پر ہونے والے مناقشات بھی اس باب کا حصہ ہیں، یہ باب درحقیقت اس مقالہ کا نیا ایڈیشن ہے۔

☆ باب دوم: یہ باب ہمارے اس مقالہ پر مشتمل ہے جو ہم نے مکہ مکرمہ میں ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء میں منعقد ہونے والی موتمر الاقتصاد الاسلامی میں پیش کیا تھا، البتہ اس میں سے چند وہ چیزیں حذف کر دی گئی ہیں جو باب اول میں گزر چکی تھیں۔

☆ باب سوم: یہ باب سات ضمیموں پر اور نئے مناقشات و ملاحظیات پر مشتمل ہے، ان میں سے یہ تین ضمیمے بہت اہم ہیں۔ ضمیمہ (۵) جو کہ ”غرر“ سے بحث کرتا ہے، ضمیمہ (۶) جو کہ تجارتی و تعاونی انشورنس میں فرق کرنے والوں کے تضاد سے بحث کرتا ہے، اور ضمیمہ (۷) جو کہ بعض حالات میں انشورنس کے وجوب سے بحث کرتا ہے۔

چونکہ انشورنس سے متعلق متعدد مسائل پر اس کتاب کے تینوں ابواب میں مختلف مقامات

پر بحث کی گئی ہے، اس لئے کتاب کے آخر میں حروف تہجی کے اعتبار سے ان مسائل کی ایک فہرست تیار کر دی گئی ہے، قارئین کرام سے درخواست ہے کہ وہ اس فہرست کو ضرور ملاحظہ فرمائیں تاکہ ایک موضوع پر کی گئیں مختلف گفتگوؤں کے مقامات کو وہ جان سکیں، اور کسی ایک شخصیت کی متعدد آراء کو بھی تلاش کر سکیں۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس عاجز کو اور قارئین کرام کو صحیح رائے کی راہ نمائی فرمائے اور ایسے صحیح نقطہ نظر تک پہنچائے جس سے شریعت اسلامی کے ابدی طور پر تمام زمانوں میں زندگی کی ضروریات کی تکمیل کرنے کی صلاحیت واضح ہو، اور شرعی بنیادوں پر قائم ایسے احکام اور حیلوں کی جانب راہ نمائی فرمائے جو شریعت کے ان عام مقاصد اور ثابت قواعد سے ہم آہنگ ہوں جو انسانی زندگی کے صحیح اور مامون طریقہ سے عبارت ہیں، بلاشبہ توفیق و ہدایت اللہ تعالیٰ کے ہی ہاتھ میں ہے۔

مصطفیٰ احمد الزرقاء

۲۷ شوال ۱۴۰۳ھ

۱۹۸۳/۷/۷ء

کلیۃ الشریعہ

اردن یونیورسٹی، عمان

باب اول

انشورنش

شریعت اسلامی کی نگاہ میں

باب اول کا مقدمہ

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا محمد امام الهدى و صاحب الشريعة الاسلامية الخالدة، و على جميع رسل الله، اما بعد! المجلس الاعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية (جس کی رکنیت کا شرف راقم کو حاصل ہے) کی لجنة القانون و العلوم السياسية نے جامعہ دمشق میں ۱۵ تا ۲۰ شوال ۱۳۸۰ھ / ۶ تا ۶ اپریل ۱۹۶۱ء کو ایک کانفرنس ”اسبوع الفقه الاسلامی“ (فقہ اسلامی ہفتہ) کے زیر عنوان منعقد کی تھی۔ دمشق میں یہ ہفتہ دوسری بار منایا گیا تھا، اس سے پہلے جولائی ۱۹۵۱ء کے آغاز میں یہ ہفتہ عالمی پیمانہ پر پیرس میں منایا گیا تھا، اس میں راقم نے جامعہ سورہیہ کے نمائندہ کی حیثیت سے شرکت کی تھی۔

دمشق میں منعقد ہونے والی کانفرنس میں مختلف ممالک کے متعدد علماء نے شرکت کی تھی، اس کانفرنس کے موضوعات میں سے ایک نہایت اہم موضوع ”انشورنش شریعت اسلامی کی نگاہ میں“ بھی تھا، اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ کی شدید ضرورت تھی، تاکہ عصر حاضر میں عام ہو چکے اُس جدید عقیدے کی بابت شرعی حکم واضح کیا جاسکے جو تمام عالم اور اسلامی ممالک میں زندگی کے تمام پہلوؤں سے متعلق اقتصادی عمل کا ایک حصہ بن چکا ہے، مختلف خطرات (Risks) سے مال کی متعدد انواع کا انشورنش ہوتا ہے، گاڑیوں وغیرہ کے حادثات کے نتیجے میں عائد ہونے والی ذمہ داریوں کا انشورنش ہوتا ہے، ہوائی جہاز و دیگر وسائل حمل و نقل سے سفر کرنے کی صورت میں ہوائی کمپنیاں وغیرہ مسافروں کا لائف انشورنش کراتی ہیں، بڑی تعداد میں انسانوں کی زندگی کا انشورنش کیا جاتا ہے تاکہ ان کی وفات کی صورت میں ان کے اہل خانہ اور بچوں کی مصلحت کا خیال رکھا جاسکے۔

انشورنش اور بالخصوص لائف انشورنش کی بابت معاصر علماء کے درمیان آراء کا اختلاف ہر خاص و عام کے علم میں ہے، ان علماء کی اکثریت انشورنش کے رائج نظام اور اس کے معاصر قوانین کا گہرا مطالعہ کئے بغیر انشورنش کو بیک جنبش قلم اس لئے حرام قرار دے دیتی ہے کہ اس میں جو پایا جاتا ہے، لائف انشورنش تقدیر خداوندی کے خلاف کفالت کا ایک نظام ہے، اور اس کا عقد کرنے والے شخص کے عقیدہ پر بھی آنچ آیا چاہتی ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ انسان گویا موت و حیات کے مالک اللہ تعالیٰ کے قضاء و قدر کے خلاف کوشاں ہوتا ہے۔ دوسری جانب محدودے چند علماء انشورنش کو اسلامی نقطہ نظر سے جائز قرار دیتے ہیں، لیکن یہ حضرات بھی انشورنش کی تمام قسموں اور صورتوں کا مطالعہ کئے بغیر یہ حکم صادر کرتے ہیں، اور تحریم کے قائل حضرات کے دلائل کا رد ایسے کافی و شافی دلائل سے نہیں کرتے جو علمی طور پر لوگوں کو مطمئن کر سکیں۔

مسلمانوں اور غیر مسلموں کی زندگی میں آخری حد تک عام ہو چکے اس نہایت اہم اقتصادی قانونی رائج نظام کی بابت حکم شرعی یقیناً ایسا پیچیدہ نہیں ہونا چاہئے کہ اس کی بابت علماء کی آراء مختلف ہوں اور دین پسند لوگ اس کی بابت مذہب ر ہیں، ان کی ذاتی حاجت اس کو اپنانے کی متقاضی ہو لیکن گناہ کا خوف انہیں پریشان رکھے۔

اس لئے میں نے مذکورہ بالا فقہ اسلامی ہفتہ میں محاضرہ کے لئے اس موضوع کا انتخاب کیا، بلکہ اس کانفرنس کے موضوعات میں یہ موضوع میری ہی تجویز پر شامل کیا گیا تھا۔ مجھے معلوم تھا کہ یہ ایک نہایت مشکل موضوع ہے۔

انشورنش کے قانونی مصادر سے براہ راست اس کی حقیقت جاننے کی میں نے حتی الامکان پوری کوشش کی، تاکہ خداوند قدوس کی توفیق سے اس کا صحیح سلبی یا ایجابی حکم شرعی متعین کیا جاسکے، اللہ تعالیٰ سے درخواست ہے کہ وہ اس حقیر خدمت کو اپنی رضا کا سامان بنائے اور اسے اپنی عظیم شریعت اور اس کی ابدی فقہ کی خدمت شمار کرے۔

اس مطالعہ کے نتیجہ میں میری یہ رائے ہے کہ انشورنش شرعی طور پر بالکل جائز ہے، میرے

اس موقف کے دلائل اس محاضرہ اور اس پر ہونے والے سوالات پر میرے جوابات میں بھرپور طریقے سے آگئے ہیں۔ یہ سوالات محاضرہ کے اگلے دن فاضل شرکاء کانفرنس اس نشست میں کئے تھے جو سوالات کے لئے خاص تھی۔

اگر میری رائے صحیح ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کا فضل، احسان، اور اسی کی توفیق کا ثمرہ ہے، اور اگر مجھ سے اجتہاد میں غلطی ہوئی ہے تو اس کا سبب اس عظیم موضوع پر تحقیق کی بابت میری نااہلی ہے، لیکن مجھے امید ہے کہ ایسی صورت میں اس علمی فریضہ کی ادائیگی میں میری نیت حسنہ خداوند قدوس کے حضور میں میری سفارشی ہوگی۔

صحیح رائے تک رسائی کے پیش نظر، اور اپنی رائے کی بے جا وکالت سے محفوظ رہنے نیز مخالف رائے کے تمام دلائل کا احاطہ کرنے کے لئے میں نے اپنے محاضرہ کے ساتھ ساتھ عظیم محقق علامہ شیخ محمد ابو زہرہ کا مناقشہ اور ان کے اعتراضات بھی اس موقع پر شامل اشاعت کر دیئے ہیں۔ موصوف نے اپنے زبانی مناقشہ پر میرے جوابات کے بعد اس میں متعدد اضافے کئے تھے، اس کتاب میں درج ان کے اعتراضات میں وہ اضافے بھی شامل ہیں۔

اپنی رائے پر کئے جانے والے اعتراضات میں ہم نے صرف شیخ ابو زہرہ کے اعتراضات پر ہی اکتفا کیا ہے۔ اس لئے کہ دیگر حضرات نے کوئی بھی اعتراض ایسا نہیں کیا تھا جو شیخ موصوف کے اعتراضات میں شامل نہ ہو۔

اسی طرح میں نے صرف اپنے جوابات پر ہی اکتفا کیا ہے، اور مجلس مناقشہ میں اپنی رائے کے مؤیدین کی آراء ذکر نہیں کی ہیں۔

اب قاری کو اختیار ہے کہ وہ دونوں موقفوں (حلت و حرمت) کے دلائل پڑھ کر اور فقہ اسلامی میں معروف علمی پیمانوں کے ذریعہ ان میں موازنہ کر کے جس رائے کو بہتر سمجھے اختیار کرے۔ واللہ الموفق و الیہ المآب۔

مصطفیٰ احمد الزرقاء

پہلی فصل:

تمہید

انشورنش کا مسئلہ ان جدید مسائل میں سے ایک ہے جن کی بابت شریعت کا نقطہ نظر جاننے کے لئے فقہی مطالعہ کی ضرورت ہے، یہ عقد اب اس قدر عام ہو گیا ہے کہ اس کا تعلق انسانی زندگی کے اکثر پہلوؤں سے قائم ہو گیا ہے۔ بلکہ اس کا تعلق انسان کی وفات کے بعد سے بھی ہے، اس کے ذریعہ انسان اپنی وفات کے بعد اپنے خاندان کے مصالح کا تحفظ بھی کرتا ہے۔

یہ عقد اب نہایت عام اور متنوع ہے، اس نے تجارت و صنعت نیز اقتصادی عمل کے اکثر پہلوؤں کا اختیاری یا قانون کی مدد سے اجباری طور پر احاطہ کر لیا ہے، یہ صرف تجارت و اقتصادی عمل تک ہی محدود نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ان وسائل سے بھی ہے جن کو انسان اپنی راحت کے لئے اختیار کرتا ہے، مثلاً گاڑی، سواری، گھر اور گھریلو سامان نیز اس کو پیش آنے والے وہ حادثات جن کی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے۔

انشورنش کے اس قدر رواج پذیر ہونے کے بعد فقہاء شریعت کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس کی بابت ایسا تفصیلی و تجزیاتی مطالعہ کریں جس میں ایک جانب انشورنش کے مسئلہ کا حقیقی ادراک ہو تو دوسری جانب شرعی نصوص و قواعد سے استفادہ کیا جائے، اور پھر یہ فقہاء اجتہاد کے ذریعہ انشورنش کا ایسا حکم بیان کریں جو شریعت اسلامی سے ہم آہنگ اور اس کے فقہی نظام، اس کی عملی راہ نمائی اور اس کے نصوص و قواعد کے مطابق ہو، اور اس سلسلہ میں اس بات کی بالکل پرواہ نہ کی جائے کہ اس طرز مطالعہ کے بعد حکم ایجابی برآمد ہوتا ہے یا سلبی۔ اس لئے کہ اپنے خاص و عام نصوص اور ہمہ گیر قواعد کی بنیاد پر مکمل قانونی نظام کی حامل یہ ابدی شریعت نئے مسائل کی بابت لا جواب نہیں رہ سکتی۔ ہر صورت حال اور ہر عمل کے لئے شرعی موقف کی راہ نمائی کرنے والے دلائل اس شریعت میں لازماً پائے جاتے ہیں، یہ بات ہمارے راسخ العلم فقہاء کے یہاں مسلم رہی ہے۔

اس طرز مطالعہ کو اختیار کرنے کے بعد کسی بھی غیر جانب دار شخص کو اس بات کی کوئی بھی فکر نہیں کرنی چاہئے کہ زیر نظر مسئلہ کی بابت شرعی حکم عام لوگوں کے اعمال اور نقطہ ہائے نظر سے مختلف ہے یا ہم آہنگ، اس طرز مطالعہ میں انسان نص شارع اور فقہ کی قیاسی رائے کے مقام و مرتبہ میں فرق کرنے والی فقہی بصیرت کی روشنی میں دلیل شرعی پر اعتماد کرتا ہے، یہ فقہی بصیرت نص شارع اور فقہ کی قیاسی رائے کے درمیان فرق قائم کرنے کو پہلا علمی پیمانہ قرار دیتی ہے، اور پھر مسائل کا صحیح ادراک کرتی ہے تاکہ ان کی بابت حکم مکمل آگہی کے ساتھ لگایا جاسکے، ایسی فقہی بصیرت کا حامل عالم و فقہ بعض سطحی علماء کی طرح جدید مسائل کی بابت دائمی سلبی موقف کو اپنے لئے لوگوں کی نگاہ میں صاحب تقویٰ بننے کا ذریعہ نہیں بناتا ہے، یہ غلط رویہ نہایت سطحی اور غیر علمی ہے، اور اتنا ہی نقصان دہ ہے جتنا شریعت کو نقصان پہنچانے یا احکام شریعت سے چھوٹ حاصل کرنے کی نیت سے شرعی قواعد کی توہین اور اس کے دلائل کی بابت افتراء پر دازی کا رویہ ہے، یا جتنا ضرر رساں فرق باطلہ کی حمایت اور ان کے درمیان خوش نام ہونے کی فکر اور اس ذریعہ سے دنیا حاصل کرنے کا رویہ ہے، اسی لئے مجتہد کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ایک جانب ورع و تقویٰ کا حامل ہو اور دوسری جانب اصول شریعت کا عالم اور ذہین و حکیم ہو۔

یعنی سلبی موقف کو بے دلیل شرعی موقف قرار دینا ویسا ہی ہے، جیسا وہ غلط اور منافقانہ ایجابی موقف ہے جس میں اخلاص و تقویٰ کے تقاضوں سے صرف نظر کرتے ہوئے علم کو غلط طریقہ سے استعمال کیا گیا ہو، اور حلال کو حرام قرار دینا حلال قرار دینے جیسا ہی سنگین معاملہ ہے، یہ دونوں متضاد رویے شریعت کے حسین چہرہ کو انداز کرتے ہیں۔

حاصل گفتگو یہ ہے کہ اگر یہ طرز مطالعہ کوئی عالم و فقہ اپنی تحقیق میں اختیار کرتا ہے پھر اسے اس بات کی بالکل فکر نہیں کرنی چاہئے کہ اس کا نتیجہ بحث ایجابی ہے تو کہ سلبی، خواہشات کے تابع انسانی گروہوں کے مرضی موافق ہے یا نہیں، اس لئے کہ شریعت اسلامی کا مقصد نزول لوگوں کی خوشامد نہیں ہے، بلکہ اس کا اصل مقصد اپنے صالح منہاج اور صریح مبادی کے ذریعہ انسانی افراد و

جماعتوں کی اصلاح ہے، اگر کوئی شخص صراطِ مستقیم پر رہتا ہے تو اس میں اس کا اپنا نفع ہے اور اگر وہ گمراہی کا طریق اختیار کرتا ہے تو اس کا وبال بھی خود اسی پر ہوگا، کسی اور پر نہیں۔

انشورنش جیسے وہ معاصر قانونی یا اقتصادی مسائل اور سماجی رجحانات جو مختلف عوامل کی وجہ سے عصر حاضر میں ظہور پذیر ہوئے ہیں، اسلام کو ماضی میں ان جیسے مسائل کا سامنا نہیں کرنا پڑا تھا، اسی لئے انہیں ”جدید فقہی مسائل“ کا نام دیا جاتا ہے، ان اجتہاد طلب ”جدید مسائل“ میں انفرادی رائے کا اظہار یقیناً مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ ان مسائل کی بابت اجتہاد بڑا نازک کام ہے، ایسے مسائل کے لئے ضروری ہے کہ عالمِ اسلامی کے مختلف ممالک کے ایسے علماء پر مشتمل ایک مستقل علمی و فقہی اکیڈمی بنائی جائے جن کا علمی رسوخ اور تقویٰ معروف ہو، انہیں شریعت اور عصر حاضر کی مکمل آگہی ہو، اور وہ حتی الامکان قانون کا علم بھی رکھتے ہوں، نیز اس فقہی اکیڈمی میں ہر میدان کے ایسے ماہرین بھی شامل ہوں جو فقہاء کو اپنے میدان سے متعلق صحیح معلومات فراہم کرائیں، پھر یہ حضرات ان روز بروز سامنے آنے والے مسائل کی بابت ایسا اجتماعی اجتہاد کریں جس میں غلطی کا امکان نہ ہو۔

جس طرح ہمارے یہاں زبان اور دیگر علوم کی بابت اکیڈمیاں ہیں اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ عالمِ اسلامی میں اس طرح کی ایک فقہی اکیڈمی بھی ہوتا کہ ناواقفی اور غلط فہمی سے محفوظ اجتہاد کی ضرورت پوری کی جاسکے۔

لیکن جب تک عالمِ اسلامی کی قومیں اور ان کے حکام اپنی اس اسلامی ذمہ داری کے تئیں بیداری کا ثبوت دیں اور ایسی اکیڈمی کے قیام کا خواب شرمندہ تعبیر ہو اس وقت تک اپنی ذمہ داریوں کا احساس رکھنے والے علماء کے لئے ضروری ہے کہ وہ حتی الامکان اس خلا کو پر کریں۔
ایسی صورت میں دمشق میں ہونے والی کانفرنس جیسی کانفرنسیں ہی جدید فقہی مسائل کے حل کے لئے بہترین ممکن ذریعہ ہے۔

اس مقدمہ کے آخر میں میں حاصل کلام کے طور پر یہ بات کہنا چاہتا ہوں کہ میں انشورنش

کی بابت اپنی اس رائے کو، جو میں نے اپنے مقالہ اور محاضرہ میں اختیار کی ہے، ایسی حتمی رائے نہیں سمجھتا ہوں کہ اس کا مخالف میرے نزدیک یقینی غلطی کا مرتکب ہو، بلکہ یہ درحقیقت ایک کم علم کی ایسی کاوش ہے جسے وہ صحیح خیال کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی میرے نزدیک ان عظیم معاصر فقہاء کی آراء بھی نہایت احترام کے قابل ہیں، جنہوں نے مجھ سے اختلاف کیا ہے جب تک ہماری یہ آراء انفرادی رہیں گی میرا نقطہ نظر یہی رہے گا۔

ان دونوں آراء اور ان کے دلائل کو فقہی کسوٹی پر کسنے اور اصول شریعت کی روشنی میں ان کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد ان کے درمیان ترجیح دینے کا حق قارئین کو حاصل ہے۔

دوسرا فصل:

انشورنش کے نظام اور عقد کا تعارف

اور یہ وضاحت کہ انشورنش ایک جدید اور غیر منصوص مسئلہ ہے

نظام انشورنش (یعنی اقتصادی و سماجی اثرات کا حامل ایسا تصور اور طریقہ کار جو مخصوص فنی قواعد کے حامل عام نظریہ پر توجہ مرکوز کرے) اور عقد انشورنس (یعنی وہ قانونی تصرف جو فریقین کے درمیان باہمی حقوق و جود میں لائے اور اس نظام کو عملی تطبیق دے) کے درمیان علماء قانون یہ فرق کرتے ہیں:

(الف) نظام انشورنش کی تعریف علماء قانون کے اس کی بابت نقطہ نظر کے اعتبار سے یہ کی جاسکتی ہے کہ وہ:

دو فریقوں کے درمیان معاوضہ کی بنیاد پر قائم ایک عقدی نظام قائم ہے، جس کا مقصد درپیش خطرات کے نقصانات کی تلافی میں ایسے منظم اداروں کے ذریعہ تعاون ہے جو اعداد شمار پر مبنی مخصوص فنی صورت میں اس کے عقود انجام دیتے ہیں۔

(ب) جب کہ انشورنش کے عقد کی تعریف شام کے سول لاء کی دفعہ ۱۳ اور مصر کے سول لاء کی دفعہ ۴۷ میں الفاظ کی تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ یوں کی گئی ہے:

یہ دو فریقوں کے درمیان منعقد ہونے والا ایک ایسا عقد ہے جس میں سے ایک کو Insurer اور دوسرے کو Insured کہتے ہیں، اس عقد میں Insurer (انشورنس کی سہولت فراہم کرنے والا) Insured (انشورنس کرانے والے) سے اس بات کا عہد کرتا ہے کہ عقد میں مذکور خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں وہ ایسے متعین مقدار میں مال دے گا یا اس کے ذریعہ جمع کی گئی رقم کے منافع (Returns) قسطوں کی صورت میں دے گا کوئی یا اور مالی

معاوضہ دے گا، اس عہد کے بدلے میں انشورنس کرانے والا شخص انشورنس کرنے والے کو ماہانہ قسط کی صورت میں یا کسی اور صورت میں مال (Premium) دیتا ہے۔

عہد حاضر میں کوئی فرد کسی فرد سے انشورنس کا عقد نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ عقد بہت بڑے پیمانہ پر مخصوص کمپنیاں انجام دیتی ہیں، اور وہ بہت بڑی تعداد کا انشورنس کرتی ہیں، اس طرح ان کے پاس انشورنس کی قسطوں (Premiums) کے ذریعہ بہت مال جمع ہو جاتا ہے، اور یہ کمپنیاں جمع شدہ قسطوں میں سے انشورنس کرنے والوں (Policy Holders) میں سے حادثات کے شکار ہونے کی بنا پر معاوضوں کے مستحقین کو رقم ادا کرتی ہیں، اور اپنے اس المال کو (Capital reserve) کی صورت میں رکھتی ہیں، جمع ہونے والی قسطوں اور ادا کئے گئے معاوضات کے درمیان جو فرق ہوتا ہے وہ ان کمپنیوں کا نفع ہوتا ہے۔

یعنی انشورنس کا عقد اپنے قانونی مفہوم اور عام نظریہ کے اعتبار سے (جیسے کہ ان دونوں کی تعریف سے واضح ہے) ایک ایسا جدید عقد ہے جس کا ماضی میں کوئی وجود نہیں تھا۔ ماہرین قانون میں سے جو حضرات اس عقد کے محققین ہیں ان کا کہنا ہے کہ یورپ میں اس کا آغاز چودہویں صدی کے آغاز میں ہوا تھا۔

چونکہ یہ عقد ایک جدید عقد ہے، اور اس کا نظام ہمارے قدیم فقہائے شریعت کے زمانے میں نہیں پایا جاتا تھا، اس لئے یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ مصادر شریعت میں ہمیں نہ اس عقد کی بابت کوئی نص ملے گا اور نہ ہی فقہائے متقدمین کی کوئی رائے ہمیں دستیاب ہو سکے گی۔

چونکہ اس عقد میں خطرات (Risks) کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں ان کی تلافی کی ضمانت دی جاتی ہے، اور اول وہلہ میں اس میں غرر نظر آتا ہے، اس لئے کہ شرعی نقطہ نظر سے اس عقد پر غرر کرنے والے کے ذہن میں متبادر آئیہ بات آتی ہے کہ جن خطرات کے لئے انشورنس کرایا گیا ہے اگر وہ وقوع پذیر نہ ہوئے تو انشورنس کمپنی کا قسطوں (Premiums) کو لینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ پالیسی ہولڈر کو ان قسطوں کے بدلے میں کچھ نہیں دیتی

ہے، اور اگر یہ خطرہ وقوع پذیر ہو گیا تو مکمل نقصان کے بدلے میں پالیسی ہولڈر بہت بڑی رقم ایسی حاصل کرتا ہے جس کا کوئی معاوضہ وہ ادا نہیں کرتا ہے، اس کی بڑی رقم ایسی حاصل کرتا ہے جس کا کوئی معاوضہ وہ ادا نہیں کرتا ہے، اس لئے اسے ایسی رقم لینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے اس عقد کی بابت معاصر فقہاء شریعت کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے، ان کی اکثریت کے نزدیک یہ عقد حرام ہے اور وہ اسے قمار تصور کرتی ہے۔

تیسرا فصل:

اسلامی ممالک میں انشورنس کا آغاز اور مشہور متاخر حنفی فقیہ ابن عابدین کے ذریعہ پچھلی صدی میں اس موضوع پر کیا گیا پہلا شرعی کلام

ہمارے علم کے مطابق معاصرین سے پہلے سوائے علامہ محمد بن عابدین شامی (صاحب حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار) کے کسی بھی مسلک کے متاخر فقیہ نے انشورنس کی بابت فقہ اسلامی کے موقف سے بحث نہیں کی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مشرقی ممالک میں انشورنس کا آغاز تیرہویں صدی ہجری کے آغاز میں اس وقت ہوا تھا جب یورپ کے صنعتی انقلاب کے نتیجے میں مشرق و مغرب کے تجارتی رابطے میں بہت اضافہ ہوا تھا۔ اس وقت غیر ملکی تجارتی نمائندے یورپی ممالک سے درآمد کئے جانے والے مال کا انشورنس کرتے تھے، یہ نمائندے یا ایجنٹس ہمارے ممالک میں بیرون ممالک سے مال لانے کے لئے عقد کیا کرتے تھے۔ ان ایجنٹس نے درآمد کئے جانے والے مال کے انشورنس کے ذریعہ ہمارے ممالک میں انشورنس کا آغاز کیا تھا۔

علامہ محمد بن عابدین شامی نے انشورنس کے تذکرہ کی ایک دور کی مناسبت پا کر اس پر بحث کی، انہوں نے اس کا تذکرہ ”سوکرہ“ کے نام سے کیا ہے، آج بھی عرب ممالک میں انشورنس کے لئے یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ کتاب الجہاد کے باب المستأمن میں انہوں

۱۔ عرب ممالک میں انشورنس کے لئے مستعمل یہ لفظ فرانسیسی لفظ (Securite) کا معرب ہے، جس کے معنی امان و اطمینان ہیں، یہ لفظ انشورنس کیلئے استعمال ہوا کرتا تھا۔ پھر فرانسیسی زبان میں اس عقد کے لئے (Assurance) کا لفظ بطور قانونی اصطلاح قرار پایا، جس کے معنی میں اطمینان دلانا اور امان دینا۔

نے اس عقد کا تذکرہ اس مناسبت سے کیا تھا کہ یہ غیر ملکی تجارتی ایجنٹس دارالاسلام میں بطور مستامن داخل ہوتے ہیں، اور یہاں کے لوگوں سے تجارتی معاہدوں کے ساتھ ساتھ مال تجارت کا 'سوکرہ' بھی کرتے ہیں، ابن عابدین شامی نے اپنے حاشیے 'رد المحتار' (۳/۲۴۹، مطبوعہ امیریہ، طبع اول) میں امام محمد کی شرح السیر سے 'مستامنین' (فقہ اسلامی کی اصطلاح میں مستامن اس شخص کو کہتے ہیں جو دارالحرب کا باشندہ ہو اور دارالاسلام میں حکمراں کی اجازت سے عارضی قیام کرے) کی بابت یہ قول نقل کیا ہے کہ جب تک یہ سنامین دارالاسلام میں رہیں ان کی مدد حکمراں پر لازم ہے، اور مسلمان دارالاسلام میں قیام پذیر غیر مسلم مستامن کے ساتھ وہی عقود کر سکتا ہے جن عقود کی اسے مسلمانوں کے ساتھ اجازت ہے، اسی طرح وہ مستامن سے کوئی ایسی چیز نہیں لے سکتا ہے جس کی ادائیگی اس پر شرعاً واجب نہ ہو، اگرچہ عرف میں اس کی ادائیگی کی جاتی ہو، جیسے بیت المقدس کے زائرین سے لی جانے والی رقم۔ شرح السیر سے یہ نقل کرنے کے بعد ابن عابدین لکھتے ہیں:

”اس کلام سے عصر حاضر کے اس کثیر السوال مسئلہ کا جواب مل جاتا ہے کہ آج کل تاجر جب کسی حربی سے کوئی سواری کرایہ پر لیتے ہیں تو وہ دارالحرب میں مقیم حربی کو کرایہ کے ساتھ ساتھ ایک متعینہ مقدار میں رقم مزید دیتے ہیں، اسے سوکرہ کہتے ہیں، اور یہ اس لئے دی جاتی ہے کہ اس سواری میں اس کا جتنا مال جل کر، ڈوب کر، یا لوٹ مار کے نتیجے میں ہلاک ہو جائے گا، یہ حربی شخص اس رقم کے بدلہ میں اس مکمل مال کا ضامن ہوگا۔ ایسے حربی شخص کا ایک نمائندہ ہمارے ملک کے ساحلی علاقوں میں بطور مستامن رہتا ہے، وہ تاجروں سے سوکرہ کا مال (انشورنش کی قسط) وصول کرتا ہے، اگر سمندر میں ان کا مال ہلاک ہو جاتا ہے تو وہ تاجروں کو اس کا مکمل معاوضہ ادا کرتا ہے، ہمارے نزدیک ہلاک ہوئے مال کا اس طرح عوض لینا تاجر کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی

صورت میں مستامن ایک ایسی بات خود پر لازم کرتا ہے جو اس پر لازم نہیں ہے۔“

اپنی رائے کی علت بیان کرتے ہوئے ابن عابدین نے جو یہ بات لکھی ہے کہ ایسی صورت میں مستامن پر ایک ایسی بات لازم کی جاتی ہے جو اس پر لازم نہیں ہے، تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انشورنش کرنے والا شخص جس کو انہوں نے ”صاحب السوکرہ“ کہا ہے وہ عقد میں اپنے اوپر یہ لازم قرار دیتا ہے کہ وہ تاجر کا مال ہلاک ہو جانے کی صورت میں اس کا معاوضہ دے گا، اور شریعت نے اس کے اوپر ایسا کرنا لازم قرار نہیں دیا ہے، لہذا اس معاوضہ کا اس سے لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ انہوں نے اوپر کہا تھا دارالاسلام میں مستامن سے کوئی ایسی چیز نہیں لی جاسکتی ہے جس کی ادائیگی اس پر شرعاً واجب نہ ہو، خواہ عرف میں اس کی ادائیگی کی جاتی ہو، جیسے بیت المقدس کے زائرین سے لی جانے والی رقمیں۔

یہ وہ بنیاد ہے جسے ابن عابدین نے اپنے اس قول کی علت قرار دیا ہے کہ Insurer (انشورنش کرنے والے) سے معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ اپنے اوپر ایک ایسی چیز لازم کرتا ہے جو شرعاً اس پر لازم نہیں ہے، یعنی اس کی مثال ایسے ودیعہ، مستعیر، یا مستاجر کی ہے جس کے اوپر عقد میں یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ وہ ودیعت، عاریت، یا کرایہ پر اٹھائی گئی چیز کی ہلاکت کی صورت میں (خواہ یہ ہلاکت اس کی جانب سے کسی تعدی یا حفاظت میں کسی کوتاہی کے بغیر ہوئی ہو) اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ مذہب حنفی کے قواعد کی رو سے عقد میں لگائی گئی ایسی شرط غیر معتبر ہے، اس لئے اس معاوضہ کا لینا صحیح نہیں ہوگا۔

پھر ابن عابدین نے عدم جواز کی اپنی اس رائے کے خلاف فقہ حنفی کی کتابوں میں مذکور دو ایسے مسئلوں کا ذکر کیا ہے جن پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ”سوکرہ“ کا عقد جائز ہے، یہ دونوں مسائل یہ ہیں:

(۱) ایسا ودیعہ جسے اجرت دی جائے، ودیعت (امانت) کے ہلاک ہونے کی صورت میں یہ

اس کا ضامن ہوتا ہے۔

(۲) راستہ کے خطرات کی ضمانت کا مسئلہ، یہ مسئلہ فقہاء احناف کتاب الکفalah میں ذکر کرتے ہیں اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ: ”اس راستہ پر چلے جاؤ، یہ بالکل مامون ہے، اگر اس راستہ پر تمہارا مال لوٹ لیا گیا تو میں اس کا ضامن ہوں گا“ احناف کے نزدیک ایسی صورت میں اگر مال لٹ جائے تو یہ بات کہنے والا شخص ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ قول قائل کی جانب سے واقفیت کے باوجود دھوکہ دہی ہے، لہذا وہ ضامن ہوگا۔

اس دوسرے مسئلہ کا جواب دیتے ہوئے ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اس کے اور سوکرہ کے مسئلہ کے درمیان اتنا فرق ہے کہ ان دونوں کا ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، ابن عابدین نے اس پر ایک طویل و غیر مفید کلام کیا ہے۔

ابن عابدین نے ان دو صورتوں کے درمیان فرق کیا ہے کہ (۱) انشورنس کا عقد دارالحرب میں اس انشورنس کرنے والے کے ساتھ کیا جائے جس کو انہوں نے ”صاحب السوکرہ“ کہا ہے، یا (۲) دارالاسلام میں یہ عقد وجود پذیر ہو، ان کے نزدیک معاوضہ لینے کا عدم جواز صرف دوسری صورت کے ساتھ خاص ہے، جس میں یہ عقد دارالاسلام میں کیا جائے، اس لئے کہ دارالاسلام میں اسلامی احکام ہی کی تطبیق کی جاتی ہے، لیکن اگر انشورنس کا عقد دارالحرب میں ہو اور سامان کے ہلاک ہونے کی صورت میں ”صاحب السوکرہ“ دارالاسلام میں مقیم تاجر کو معاوضہ کی رقم بھیج دے تو ان کے نزدیک اس رقم کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس تاجر نے حربی کا مال خیانت اور دھوکہ دہی کے بغیر اس کی رضامندی سے لیا ہے، اور یہ عقد فاسد دارالاسلام میں منقذ نہیں ہوا ہے کہ احکام شریعت کا پابند ہو۔

انشورنس کی بابت ابن عابدین کی رائے کا خلاصہ یہی ہے۔

چوتھی فصل:

انشورنس کی بابت معاصر فقہاء کی آراء

جن معاصر علماء نے اس موضوع پر اپنی اجمالی یا تفصیلی آراء شائع کی ہیں، یا جن کی آراء کا ہمیں علم ہو سکا ہے ان میں سے کچھ انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں اور کچھ ناجائز۔ ہم ان آراء کا اجمالی تذکرہ کرتے ہوئے سب سے پہلے انشورنس کو علی الاطلاق حرام قرار دینے والوں کی آراء نقل کریں گے، پھر ان حضرات کی آراء نقل کریں گے جو اس مسئلے کی بابت متردد ہیں، یا اس کے جواز کے لئے کچھ قیدیں لگاتے ہیں یا اس کی قسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور پھر ان حضرات کی آراء کا تذکرہ کریں گے جو انشورنس کی تمام قسموں کو جائز قرار دیتے ہیں۔

۱- پہلا فریق: انشورنس کو علی الاطلاق حرام قرار دینے والے حضرات:

معاصر علماء کی اکثریت اسی رائے کی حامل ہے، ان کے نزدیک انشورنس ایک حرام عقد ہے، اور اس عقد کے تحت انشورنس کرنے والے سے معاوضہ حاصل کرنا اور انشورنس کرانے والے سے قسطیں حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اموال کا انشورنس قمار یا حرام رہان ہے، اور لائف انشورنس تقدیر خداوندی سے مقابلہ آرائی، اس لئے کہ ایک مسلمان کے عقیدہ کے مطابق عمریں اللہ کے ہاتھ میں ہیں، جس کا کہنا ہے ﴿وما تدری نفس بأی ارض تموت﴾ [اور کوئی نہیں جانتا کہ اسے موت کہاں آئے گی]۔ لہذا جو شخص کسی دوسرے سے یہ معاہدہ کرتا ہے کہ وہ اتنی عمر پائے گا، ورنہ وہ اس کے ورثہ کے لئے ایک متعین مقدار میں مال کا ضامن ہوگا، اور جو اس معاہدہ پر اعتماد کرتا ہے اور اس کی بنیاد پر معاوضہ کی لالچ میں عقد کرتا

ہے، ایسے دونوں لوگ اس اسلامی عقیدہ کے تقاضوں سے انحراف کرتے ہیں۔

۲- دوسرا فریق: مترددین، انشورنس کی مختلف قسمیں کرنے والے حضرات، ان میں سے کچھ کی رائے حرمت سے قریب تر ہے:

الف- انشورنس کے حکم شرعی کے سلسلے میں تردد رکھنے والے لوگوں میں سے ایک شیخ محمد المدنی (عمید کلیۃ الشریعہ، جامعۃ الازہر) بھی ہیں۔

مجلۃ الاہرام الاقتصادی نے متعدد علماء شریعت و قانون کی خدمت میں انشورنس اور بونڈس وغیرہ کی بابت ایک سوال نامہ ارسال کیا تھا جو اس مجلہ کے ۱۵ فروری ۱۹۶۱ء کے شمارہ میں ”حلال أم حرام؟“ نامی کالم میں شائع ہوا تھا، شیخ مدنی نے اس کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا تھا:

اس علی الاطلاق حرمت کے قائلین میں سے ایک علامہ شیخ محمد بن حنیف المصطبی حنفی (مفتی مصر) بھی تھے، علامہ ابن عابدین کے بعد انشورنس پر سب سے پہلے آپ نے ہی کلام کیا تھا، عہد عثمانی میں اناضول (ترکی) کے ایک عالم نے ان کی خدمت میں ایک استفتاء ارسال کیا تھا جس کا جواب انہوں نے ایک رسالہ کی صورت میں دیا جو مطبوعۃ النیل مصر سے ۱۳۲۳ھ مطابق ۱۹۰۶ء میں شائع ہوا تھا۔

موصوف کے ذریعہ دیئے گئے جواب کا حاصل یہ ہے کہ: شریعت میں مال کی ضمانت صرف دو ہی طریقوں سے لی جاسکتی ہے یا تو کفالت کے ذریعہ، یا پھر تعدی اور اتلاف کی بنیاد پر۔ اور انشورنس کے عقد پر کفالت کی تفصیلات منطبق نہیں ہوتی ہیں اور نہ ہی انشورنس کرائے گئے مال کی ہلاکت میں انشورنس کمپنی کی تعدی کا کوئی دخل ہوتا ہے، لہذا ایسی کمپنی پر اس کی ضمانت لازم نہیں کی جاسکتی ہے، پھر موصوف نے ابن عابدین کے کلام کا حوالہ دیے بغیر ویسا ہی کلام کیا ہے، اور پھر یہ فیصلہ کیا ہے کہ انشورنس ایک فاسد عقد ہے، جس میں انشورنس کرنے والی کمپنی یا انشورنس کرنے والا غیر ملکی شخص اپنے آپ کو ایسی چیز کا پابند بناتا ہے جو اس پر شریعت نے واجب نہیں کی ہے، پھر وہ اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ انشورنس کمپنی اگر دارالاسلام کے بجائے دارالحرب میں ہلاک شدہ مال کا معاوضہ ادا کرے تو مسلمان کے لئے اس کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں حربی کا مال اس کے ساتھ دھوکہ دہی یا خیانت کا معاملہ کئے بغیر لیا جا رہا ہے، لیکن غیر دارالحرب میں اس کی اجازت نہ ہوگی، اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے علامہ موصوف اس سے زیادہ واقف نظر نہیں آتے ہیں۔

”لائف انشورنس، بونڈس اور بینکوں کے ساتھ معاملہ کرنے جیسے مسائل کو یونہی نہیں چھوڑ دیا جانا چاہئے کہ ان کی بابت انفرادی فتوے دیئے جاتے ہیں، بلکہ ایسے مسائل کے لئے ضروری ہے کہ ان کے متخصصین، اصحاب فکر علماء اور ماہرین اقتصادیات ایک جگہ جمع ہو کر ان کی بابت عمیق غور و فکر کریں اور انتہائی رائے دیں، بس یہی ایک طریقہ ہے جس کے ذریعہ ایسے مسائل کی بابت علماء کے یہاں مشہور اجماع کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے، ورنہ لوگ مختلف گروپوں میں منقسم ہی رہیں گے: کچھ علماء سے منقول مشہور قول کے مطابق حرمت کا فتویٰ دیتے رہیں گے اور کچھ دیگر لوگ تیسیر و ارتقاء کا ساتھ دینے کی نیت سے جواز کا فتویٰ دیں گے۔“

شیخ مدنی کی اس عبارت کی بابت ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خود ہماری بھی یہی آرزو ہے کہ ان اور ان جیسے دیگر مسائل کی بابت ایسی فقہی اکیڈمی وجود پذیر ہو، اور وہ اجماعی یا اکثریتی رائے سے ان مسائل کی بابت حکم شریعت کا اعلان کرے، لیکن ایسی فقہی اکیڈمی کے قیام کی ذمہ داری کس پر ہے جس کی بابت ہم ایک طویل عرصے سے دعوت دیتے آرہے ہیں؟ اور لوگ کب تک اس ”امام“ کا انتظار کریں کہ وہ آکر مناسب راہ دکھائے اور لوگ اس پر چلیں۔

ب۔ جو حضرات انشورنس کی مختلف قسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور ان کی رائے حرمت سے قریب تر ہے، ان میں سے ایک نام مشہور فقیہ شیخ محمد ابوزہرہ حفظہ اللہ کا ہے، انہوں نے مجلۃ الاہرام الاقتصادية کے مذکورہ بالا شمار میں تحریر فرمایا تھا کہ:

”علی سبیل المثال گاڑیوں کی مرمت کی ضمانت کے لئے ان کا انشورنس کرانا حرام نہیں ہے، اگرچہ دل میں اس کی بابت کچھ کھٹک محسوس ہوتی ہے۔ اور لائف انشورنس ایک طرح کا قمار ہے، اس لئے کہ اگر ایک شخص کچھ مال (قسطیں) ادا کر کے وفات پا گیا تو وہ مکمل رقم کا حق دار کیوں کر ہو سکتا ہے، اور

اگر وہ انشورنس کی تمام قسطوں کی ادائیگی تک حیات رہا تو ایسی صورت میں اسے اس کے ذریعہ ادا کیا گیا مال انٹرسٹ کے ساتھ ملتا ہے، اور یہ ربا (سود) ہے۔“

ج- اس رائے سے قریب تر رائے شیخ احمد شرباصی (سربراہ جمعیات الشبان المسلمین) کی ہے، مجلۃ الاہرام الاقتصادية کی جانب سے ارسال کردہ سوال پر ان کی جانب سے دیئے گئے جواب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نظام انشورنس اگر سودی بنیاد پر ہے تو وہ حرام ہے، اس پہلو کے علاوہ انشورنس میں ایسی عدم وضاحت بھی پائی جاتی ہے جس کی بنا پر فرد کو دھوکہ اٹھانا پڑتا ہے اور انشورنس کمپنیاں زبردست فائدہ اٹھا لیتی ہیں۔ اگر سودی نظام سے فوری طور پر چھٹکارا حاصل نہ کیا جاسکے (اور انشورنس بھی موصوف کے نزدیک سود پر مبنی ہے) تو اسے ”ضرورت“ مانا جائے گا، اور فی الحال اس پر عمل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کرنا واجب ہے۔

۳- تیسرا فریق: وہ حضرات جو انشورنس کی تمام قسموں کو سود نہ پائے جانے کی صورت میں اس بنیاد پر جائز قرار دیتے ہیں کہ اس کی اساس تعاون پر ہے۔

ہمارے علم کے مطابق اس فریق میں شیخ محمد یوسف موسیٰ اور شیخ عبدالرحمن عیسیٰ ہیں، موخر الذکر ان شاء اللہ اس موضوع پر محاضرہ دیں گے۔ مجلۃ الاہرام الاقتصادية کے سوال کا جواب دیتے ہوئے شیخ محمد یوسف موسیٰ رقم طراز ہیں:

”انشورنس کی تمام قسمیں معاشرہ کے لئے مفید تعاون کی ایک صورت ہیں، لائف انشورنس، انشورنس کمپنی کی طرح پالیسی ہولڈر کے لئے بھی مفید ہے، ہمارے نزدیک اگر اس میں سود نہ پایا جائے تو شرعی طور پر اس میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی اگر پالیسی ہولڈر انشورنس کے عقد میں مذکور پوری مدت زندہ رہے تو وہ ادا کی گئی رقم بلا اضافہ کے لے سکتا ہو، اور اگر اتنی مدت زندہ نہ رہے تو اس کے ورثہ کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ انشورنس کی قیمت (معاوضہ) لے لیں، تو یہ

شرعاً حلال ہے۔“

ہماری پیش کردہ آراء کی بابت یہ بات واضح ہے کہ یہ آراء باقاعدہ فقہی مطالعات کی صورت میں ظاہر نہیں کی گئی ہیں، بلکہ یہ جلد بازی میں اختیار کی گئی آراء ہیں، جن کے لئے انشورنس کے عقد کا سرسری جائزہ لیا گیا ہے، اور جن کی دلیل اجمالی طور پر دی گئی ہے، ان آراء کے پس پشت نظام انشورنس کا تفصیلی مطالعہ یا مکمل دلائل شرعیہ کا استقصاء نہیں ہے۔

شیخ احمد طہ سنوسی کی رائے:

ہاں! البتہ ہمارے علم کے مطابق صرف ایک معاصر محقق نے اس موضوع پر کما حقہ تفصیلی کلام کیا ہے، اپنے اس کلام میں انہوں نے ایک ایسی فقہی دلیل پر بہت سیر حاصل گفتگو کی ہے جس کی بابت ان کا خیال ہے کہ اس کا انشورنس سے بہت قریبی تعلق ہے، بلکہ انہوں نے اس کو اس موضوع کی بابت نص قطعی مانا ہے، یہ دلیل عقد موالات ہے، جس کا تذکرہ فقہاء احناف اسباب میراث کے مراتب میں کرتے ہیں۔

عقد موالات یہ ہے کہ کوئی مجہول النسب شخص دوسرے شخص سے کہے کہ تم میرے ولی ہو، اگر مجھ سے بلا ارادہ جنایت ہو جائے تو اس کے جرمانہ کی ادائیگی تمہاری ذمہ داری ہے، اور بعد از وفات تم میرے وارث ہو گے۔

ان معاصر محقق شیخ احمد طہ سنوسی نے شرعی عقد موالات اور انشورنس کی صحت پر اس کی قیاسی دلالت کے سلسلہ میں نہایت دقیق، تفصیلی اور اصولی کلام کیا ہے، ان کا یہ تفصیلی مقالہ مجلۃ الازہر (۱۳۷۳ھ، جلد (۲۵) کے شمارہ ۲ و ۳) میں قسط وار شائع ہوا تھا، اس مقالہ میں ان کے نتائج کا ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ تذکرہ کر رہے ہیں۔

۱- عقد موالات کو استحقاق وراثت کا سبب ماننے کے سلسلے میں اگرچہ اختلاف رہا ہے، لیکن اس کے صحیح عقد نیز سبب میراث ہونے کے عظیم فقہاء صحابہ قائل رہے ہیں، جن میں حضرات عمر، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر کے نام شامل ہیں، امام ابوحنیفہ اور ان

کے اصحاب نے چند شرائط کے ساتھ اس کو معتبر قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں ان کی دلیل حضرت تمیم داری سے مروی صحیح حدیث ہے، اس حدیث سے ان تمام حضرات نے یہ سمجھا ہے کہ ایسے عقد کے نتیجے میں ”ولاء الموالاة“ ثابت ہو جاتی ہے، اگرچہ اس فہم سے دیگر ائمہ اجتہاد نے اختلاف کیا ہے، لیکن بہر حال یہ مسلک ایک قابل احترام فقہی مسلک ہے۔ امام سرہسی حنفی نے اس کی دلیل پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

۲- مذکورہ بالا عقد موالاة عاقدین کے درمیان شریعت کی نگاہ میں ایک قانونی تعلق پیدا کر دیتا ہے، جس کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص یہ عہد کرتا ہے کہ وہ دوسرے شخص سے سرزد ہونے والی جنائتِ خطا کا جرمانہ ادا کرے گا، اور اس کے بدلہ میں وہ دوسرے شخص کا وارث نہ پائے جانے کی صورت میں اس کا وارث ہوگا۔

۳- وہ عقد موالاة جس کے نتیجے میں ”ولاء الموالاة“ نامی شریعت کی نگاہ میں معتبر تعلق قائم ہوتا ہے، ذمہ داری کے انشورنس (جس کو فرینچ میں assurance de responsabilite کہتے ہیں) جیسا ہی ہے۔

پھر شیخ سنوسی نے عقد موالاة کے عناصر اور ذمہ داری کے انشورنس کے عناصر (عاقدین، پالیسی ہولڈر کو ملنے والا معاوضہ، انشورنس کمپنی کو ملنے والی رقم، وہ مصلحت جس کی وجہ سے انشورنس کرایا جاتا ہے) کے درمیان یکسانیت ثابت کی ہے، اس کلام کی بنیاد پر ان دونوں عقود (قدیم شرعی عقد موالاة، اور جدید قانونی انشورنس) کے درمیان قیاس بالکل صحیح محسوس ہوتا ہے۔

شیخ سنوسی نے اس قیاس اور تخریج پر ممکنہ طور پر وارد ہونے والے اعتراضات کا تذکرہ کر کے ان کے نہایت مناسب جوابات دیئے ہیں۔

انہوں نے اپنے اس مقالہ میں صرف ذمہ داری کے انشورنس (Liability Insurance) پر ہی گفتگو کی ہے، یہ ذمہ داری خواہ کسی عقد کے نتیجے میں وجود میں آئے یا کسی ضرر

رساں عمل کے نتیجے میں جرمانہ کی صورت میں پائی جائے۔ ذمہ داری کا انشورنس، انشورنس کی تین بنیادی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ دیگر دو قسموں (اموال کا انشورنس اور اشخاص کا انشورنس) سے انہوں نے بالکل بحث نہیں کی ہے، اس لئے کہ اسلامی عقد موالات سے مکمل مشابہت صرف ذمہ داری کے انشورنس میں ہی پائی جاتی ہے۔

انشورنس کی بابت جن فقہی آراء کا ہمیں علم ہو سکا ہے سطور بالا میں ان کا خلاصہ درج کر دیا

گیا ہے۔

ماہرین قانون میں سے بعض حضرات نے اپنی رائے کا اظہار اگرچہ شرعی نقطہ نظر سے کیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ہم ان کی آراء کو شرعی پہلو سے درج نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے کہ فقہاء شریعت ماہرین قانون کی آراء کو شرعی مسائل میں حجت نہیں مانتے ہیں، کہ یہ ان کا میدان اختصاص نہیں ہے۔

۱۔ اس محاضرہ کے بعد مصر کے ایک قاضی شیخ محمود الکاوی نے (جو کہ اسبوع الفقہ الاسلامی میں شریک تھے)، یہ بتایا کہ ایک مصری فقیہ کا مختصر کلام بیس سال پہلے قاہرہ سے نکلنے والے مجلۃ المحاماة میں شائع ہوا تھا، جس میں انہوں نے انشورنس کے جواز پر عقد موالات کی دلالت ثابت کی تھی، اور وہ اس سلسلہ میں شیخ سنوسی کے ہم خیال تھے۔

پانچویں فصل:

علماء اور ماہرین قانون کے درمیان انشورنس کے فہم کا فرق
اس کی بابت ان کے بیان کردہ حکم میں اختلاف کا سبب اصلی ہے

اس موقع پر اس نکتہ کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی جس کی وجہ سے انشورنس کی بابت
اسلامی نقطہ نظر سے کلام کرنے والے ماہرین قانون اور علی الاطلاق انشورنس کو حرام کہنے والے
معاصر فقہاء کے نظریہ میں فرق پایا جاتا ہے:

اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ ماہرین قانون کی نگاہ میں انشورنس باہم تعاون
و تکافل کا ایسا نظام ہے جس کے تحت تمام پالیسی ہولڈرس کی جمع کردہ فسطوں کی رقم سے مصیبت
زدہ کو معاوضہ کی ادائیگی کر کے اسے پہنچنے والے ضرر کو تمام پالیسی ہولڈرس پر بانٹ دیا جاتا ہے،
ان حضرات کا کہنا ہے کہ:

”سماجی و اقتصادی زندگی کو منظم کرنے سے متعلق اپنی تمام تشریحات میں اسلام
کا ہدف حقوق و واجبات میں مکمل تعاون و تکافل کی اساس پر معاشرہ کا قیام
ہے۔ انشورنس کا عقد اور نظام دین اسلام کے اس عظیم ہدف سے منافی نہیں
ہیں۔“

جب کہ نظام انشورنس کو حرام قرار دینے والے علماء کے نزدیک وہ قمار (جوا) ہے، اور اس
سے حاصل ہونے والا نفع اس جوئے کا نظم و نسق سنبھالنے والی انشورنس کمپنی کو ملتا ہے، اور یہ کمپنی
اس نفع میں ربا کی اس طرح آمیزش کر دیتی ہے کہ اس سے بچنا ممکن ہی نہیں رہتا ہے، ماہرین
قانون اور علماء کے درمیان نظام انشورنس کی بابت فہم میں یہ اختلاف ہی ان دونوں طبقتوں کی
آراء میں اختلاف کا سبب ہے۔

ہمارے نزدیک اگر نظام انشورنس کی اس بنیاد کو صحیح طریقہ پر اس طرح واضح کر دیا جائے کہ اس نظام کا حقیقی ہدف اچھی طرح سامنے آجائے تو عقد انشورنس کی بابت مثبت یا منفی حکم شرعی لگانے کے سلسلے میں فقہائے شریعت اور ماہرین قانون کی آراء میں یقینی ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی، اس لئے کہ خود قانون بھی جوے کو حرام قرار دیتا ہے اور اس کے عقد کو باطل مانتا ہے، ماہرین قانون جب جوے کو قانونی طور پر حرام مانتے ہیں تو پھر شرعاً اس کو حرام کیوں نہیں مانتے گے؟ نظام انشورنس کی حقیقت صحیح طریقہ پر واضح ہونے سے خود فقہاء شریعت کے درمیان بھی اتفاق پایا جائے گا۔ اور فقہائے شریعت و ماہرین قانون کے درمیان بھی اتحاد رائے وجود میں آئے گا۔

یہی کام اس مقالہ سے ہمارا مقصود ہے، ہماری کوشش ہے کہ ہم انشورنس کی بابت حقائق و دلائل شرعیہ کی روشنی میں صحیح بات کہہ سکیں۔

چھٹی فصل:

اس مسئلہ کی بابت ہماری ذاتی رائے

انشورنس کی بابت شرعی حکم کی دریافت کے لئے ہمارے نزدیک سب سے پہلے اس اہم نکتہ پر توجہ مرکوز کرنی چاہئے کہ کیا شریعت اسلامی کی نگاہ میں جائز عقود کی قسمیں متعین و محدود ہیں اور ان میں کسی طرح کے اضافہ کی گنجائش نہیں ہے؟

بالفاظ دیگر کیا اسلام کا نظام عقد انسانوں کو مصادر شریعت (کتاب، سنت اور اجماع) میں مذکور عقود (مثلاً بیع، اجارہ، ہبہ، رہن، شرکت، صلح، تقسیم، اعارہ، ایداغ، وغیرہ) کا ہی پابند بناتا ہے، اور لوگوں کو ان کے علاوہ دیگر عقود انجام دینے کی اجازت نہیں دیتا ہے؟ یا پھر شریعت نے انسانوں کے لئے دیگر عقود اختیار کرنے کی گنجائش رکھی ہے، اور ان کو اپنی زمانی ضروریات کے پیش نظر ایسے نئے عقود کرنے کی بھی اجازت دی ہے جو گزشتہ زمانے میں رائج عقود سے مختلف ہوں، اور ان کے صحیح ہونے کے لئے بس یہ شرط ہے کہ اسلام کے عام نظام عقد کے معتبر شرائط و ارکان ان میں پائے جاتے ہوں، مثلاً باہمی رضامندی، ارادہ کے اظہار اور محل عقد وغیرہ سے متعلق شرعی شرائط، اور ان میں کوئی بات ان قواعد شرعیہ کے خلاف نہ ہو جن کی بابت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

”کتاب اللہ میں غیر مذکور ہر شرط باطل ہے“

اس حدیث میں کتاب اللہ سے مراد قرآن مجید نہیں بلکہ شریعت اسلامی کے عام قواعد ہیں، یعنی لفظ ”کتاب“ اس حدیث میں مصدر بمعنی مفعول ہے، اور اس سے مراد اللہ کی جانب سے بندوں کے لئے قرار دیے گئے واجبات و فرائض ہیں، جیسے اسی معنی میں یہ لفظ قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [بلاشبہ نماز مومنین

پراوقات کی پابندی کے ساتھ فرض ہے]۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامی نے لوگوں کو ماضی کے معروف عقود کا پابند نہیں کیا ہے، بلکہ انہیں اس بات کا اختیار دیا ہے کہ وہ مذکورہ بالا عام شرائط کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنے زمانہ کی حاجات و ضروریات کے مطابق نئے عقود انجام دیں۔

ہمارے نزدیک یہی صحیح مسلک ہے، عقود کی انجام دہی کے اختیار کا فقہ اسلامی کا اصول بھی بتاتا ہے، ہم نے اپنی کتاب ”المدخل الفقہی العام“ میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے، یہ کتاب سلسلہ ”الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید“ کی پہلی کڑی ہے۔

ظاہر یہ ہے اس رائے سے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک جن عقود کی بابت مصادر شریعت میں دلیل جواز وارد نہ ہوئی ہو ان کے سلسلے میں اصل حرمت ہے۔

فقہ حنفی میں نئے عقود میں اصل جواز ہونے کے متعدد شواہد پائے جاتے ہیں، مثلاً پانچویں صدی ہجری میں وجود میں آنے والے ایک عقد ”بیع وفاء“ کو احناف جواز قرار دیتے ہیں۔

ہمارے نزدیک فقہ اسلامی کی تاریخ میں اپنے آغاز کے اعتبار سے انشورنس سے جتنی زیادہ مشابہ بیع وفاء ہے کوئی اور عقد نہیں ہے، یہ مشابہت دونوں عقود کے موضوع کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ ان دونوں عقود کے خارجی حالات اور ان کی بابت وارد ہونے والے اختلافات میں یہ مشابہت ہے۔

بیع وفاء بھی ایک ایسا نیا عقد تھا جو اپنی خصوصیات، موضوع اور ہدف کے اعتبار سے فقہاء شریعت کے یہاں معروف عقود سے مختلف تھا، اس عقد کا ہدف فقہاء کی نظر میں ایک حرام امر تھا، اس لئے کہ اس کے پس پردہ ایک طرح کا سود نظر آتا ہے، اس عقد میں ایک شخص ایک رقم کسی زمین یا گھر کے مالک کو دیتا ہے اور اسے اس کی زمین یا اس کے گھر کا شمن کہتا ہے، دوسرا شخص عقد میں مذکورہ بیع کو پہلے شخص (جس کو مشتری کا نام دیا جاتا ہے) کے قبضہ میں دے دیتا ہے، تاکہ وہ اس میں رہ کر یا اس کو کرایہ پر اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے، لیکن اس عقد میں یہ شرط ہوتی ہے

کہ زمین یا گھر کا مالک (جسے اس عقد میں بائع کہا جاتا ہے) جب ثمن کے طور پر لی گئی رقم لوٹا دے گا تو اپنی زمین یا اپنے گھر کو واپس لے لے گا، اس عقد کے نتیجے میں وہ شخص جسے ”مشری بالوفاء“ کہا جاتا ہے، اپنے ذریعہ خریدی گئی بیع میں بیع جیسے تصرفات نہیں کر پاتا ہے، بلکہ وہ اس کی حفاظت مرہون کی طرح کرتا رہتا ہے، اس لئے کہ اس عقد کے مطابق جب دوسرا شخص ”ثمن“ لوٹا دے گا تو اسے یہ زمین یا گھر اس کو واپس کرنا پڑے گا۔ دونوں متعاقدین کو اس عقد کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے، اس کے لئے کوئی مدت بھی متعین کی جاسکتی ہے۔

یہ اس بیع و فاء کی صورت تھی جو پانچویں صدی ہجری میں بخارا و بلخ وغیرہ میں معروف ہوئی تھی، اس وقت کے فقہاء کے درمیان اس عقد کے جواز کی بابت اتنا زبردست اختلاف دیکھنے میں آیا تھا جو آج انشورنس کے سلسلے میں دیکھنے کو نہیں ملتا ہے:

(الف) بعض فقہاء اس کی ظاہری صورت کا خیال رکھتے ہوئے اس کو بیع مانتے تھے، اس پر بیع کی شرطیں منطبق کرتے تھے، اور اسے بیع فاسد کہتے تھے، اس لئے کہ اس میں پائی جانے والی شرط مفسد عقد ہے، چند حضرات کا فتویٰ یہی تھا۔

(ب) بعض حضرات اس بیع کو بیع صحیح مانتے تھے، اور اعادہ عقد کی شرط کو اس بنیاد پر غیر معتبر (ملغی) قرار دیتے تھے کہ یہ شرط لغو ہے شرط مفسد نہیں، یہ حضرات اپنی اسی رائے پر فتویٰ دیا کرتے تھے، یہ رائے بڑے مسائل کھڑے کرنے والی تھی، اس میں بائع کا بہت نقصان تھا، اس لئے کہ اس عقد میں طے کیا جانے والا ثمن حقیقی قیمت سے بہت کم ہوتا تھا، جیسا کہ دین مرہون فیہ میں ہوا کرتا ہے۔

(ج) جب کہ کچھ اور فقہاء اس کی ظاہری صورت کا اعتبار نہ کرتے ہوئے اس کی غایت کا اعتبار کرتے تھے، اور اسے ایسا عقد رہن مانتے تھے جس میں یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ مرہون شیئ مرہون سے انتفاع کرے گا۔ ایسے حضرات اپنے فتاویٰ میں اس عقد کو رہن مانتے تھے اور شرط انتفاع کو ملغی قرار دیتے تھے۔

علامہ شیخ بدرالدین محمود بن قاضی سادہ نے اپنی کتاب ”جامع الفصولین“ کی فصل (۱۸) میں امام نجم الدین عمر بن محمد نسفی کی یہ عبارت نقل کی ہے:

”وہ بیع جسے ہمارے زمانہ کے لوگوں نے ربا کے حیلہ کے طور پر اختیار کیا ہے، اور اسے ”بیع وفاء“ کا نام دیا ہے، وہ درحقیقت رہن ہے، اس کی بیع کا مشتری نہ مالک ہوتا ہے اور نہ ہی بغیر مالک کی اجازت کے اس سے استفادہ کر سکتا ہے، اس عقد کا مشتری اگر اس کی بیع کا پھل کھائے، یا اس کے پیڑوں کو نقصان پہنچائے تو ضامن ہوگا۔ اور اس کی ہلاکت کی صورت میں دین بھی ساقط ہو جائے گا۔ ہمارے نزدیک اس عقد اور رہن کے درمیان کسی بھی حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ متعاقبین اگرچہ اسے بیع کہتے ہیں، لیکن اس عقد سے ان کا مقصود رہن اور دین کی بابت اعتماد کا حصول ہی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ عاقد (یعنی بائع) اس عقد کے بعد لوگوں سے یہی کہتا ہے کہ میں نے اپنی زمین یا اپنا گھر فلاں کو بطور رہن دیا ہے، اور مشتری یہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں کی پراپرٹی رہن پر لی ہے اور تصرفات میں اعتبار مقاصد کا ہی ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی عورت مہر متعین کر کے گواہوں کی موجودگی میں کسی مرد کو اپنے آپ کو بہہ کر دے تو اسے نکاح ہی کہا جائے گا۔ اسی طرح.....“

اس کے بعد نسفی لکھتے ہیں:

سید امام کہتے ہیں: میں نے امام حسن ماتریدی سے عرض کیا: کہ اس بیع کا لوگوں میں رواج بہت ہو گیا ہے، آپ کے فتوے کے مطابق یہ رہن ہے، میری بھی یہی رائے ہے، صحیح طریقہ کار یہ ہے کہ ہم معاصر ائمہ فقہ کو جمع کر کے اس کی بابت اتفاق پیدا کر کے پھر لوگوں کو یہ فتویٰ دیں۔ یہ سن کر امام ماتریدی نے کہا کہ: اس وقت ہمارا فتویٰ ہی معتبر ہے، اور لوگوں میں ہمارا فتویٰ ہی معمول بہ ہے، اب جسے ہم سے اختلاف کرنا ہو وہ سامنے آئے اور اپنے دلائل پیش کرے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کے بعد دیگر رائے کے حاملین سامنے آئے، اور مسلک حنفی کا مفتی بہ قول وہ قرار پایا جسے ”قول جامع“ کہا گیا، اور وہ یہ تھا کہ بیع و فاء نہ بیع صحیح ہے، نہ بیع فاسد، اور نہ ہی رہن، وہ ایک جدید عقد ہے، اس کا موضوع اور اس کی خصوصیات ان تینوں عقود سے جداگانہ ہیں، لیکن اس میں ان تینوں عقود کی مشابہت پائی جاتی ہے، اسی لئے فقہاء مذہب نے بعد میں اس کے احکام ان تینوں عقود سے اخذ کئے اور اس کو مکمل طریقہ پر کسی ایک عقد سے ملحق کر کے اس کے تمام احکام اس پر جاری نہیں کئے۔

اس سلسلے میں فقہ حنفی کی کتابوں میں تفصیلی کلام کیا گیا ہے، مجلۃ الاحکام العدلیۃ میں اسی قول جامع کو اختیار کیا گیا تھا، پھر ۱۹۴۹ء میں ہمارے سول لاء میں اسے ممنوع قرار دے دیا گیا۔ آج تاریخ ایک بار پھر اپنے آپ کو دہرا رہی ہے، اور بیع و فاء جیسا مسئلہ انشورنس کی صورت میں پھر ہمارے سامنے ہے، بعض علماء اسے قمار کہتے ہیں۔ بعض دیگر حضرات اسے ایسا عقد ”رہان“ (جوے کی ایک قسم جسے اردو میں ”بدنا“ کہتے ہیں۔ مترجم) مانتے ہیں جس میں تقدیر خداوندی کو چیلنج کیا جاتا ہے۔ بعض حضرات اس میں شریعت کی نگاہ میں غیر لازم چیز کو لازم کرنے کا عمل پاتے ہیں، تو کچھ اسے تعاون پر مبنی مشروع عمل مانتے ہیں، اس لئے کہ اس عقد کی غایت نقصانوں اور مصائب کے اثرات کی تلافی، اور اسے متعدد لوگوں پر تقسیم کرنا ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ اپنی اصل میں تعاون کی نیت سے معاوضہ کی ادائیگی کا ایک نظام ہے، اگرچہ اسے انجام دینے والوں نے اس میں بہت سی ایسی غلط چیزیں داخل کر دی ہیں جو اس نظام کے لئے لازمی نہیں ہیں۔

خیال رہے کہ جیسا کہ ہم نے پچھلے صفحات میں واضح کیا تھا ہم موضوع کے اعتبار سے بیع و فاء اور انشورنس کو مشابہ قرار نہیں دے رہے ہیں۔ بلکہ ہمارے کہنے کا حاصل یہ ہے کہ جدید عقود اختیار کرنے کے جواز پر بیع و فاء فقہ اسلامی کی تاریخ میں پائی جانے والی ایک نظیر ہے، شروع میں اس کے ساتھ بھی ویسے ہی حالات پیش آئے تھے جیسے حالات اس وقت انشورنس کے ساتھ

پیش آرہے ہیں۔ یعنی اس کی بابت بھی فقہاء میں یہ اختلاف تھا کہ اسے ماضی کے معروف عقود میں سے کسی عقد جیسا قرار دے کر اس عقد کے احکام اس پر منطبق کئے جائیں یا پھر اسے ایک مستقل نیا عقد مان کر اس کی خصوصیات اور اس کے موضوع کے مناسب فقہی احکام اس پر جاری کئے جائیں۔

ساتویں فصل:

انشورنس کے نظام، اس کی بنیاد اور اس کے ہدف کی حقیقت معلوم کرنے کا طریقہ، اور اس سوال کا جواب کہ: انشورنس قسمت کا کھیل ہے یا اقتصادی تعاون کا نظام؟

انشورنس کے نظام کے صحیح فہم اور اس کی بابت صحیح شرعی حکم تک رسائی کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے آغاز کی تاریخ اور ان اسباب کا مطالعہ کیا جائے جن کی بنا پر وہ اپنی اس ابتدائی صورت میں ظاہر ہوا تھا جس میں اس کا ہدف نہایت واضح طور پر نمایاں تھا، اور اس وقت اس نظام میں ایسا ارتقاء اور ایسی وسعت نہیں آئی تھی جیسا ارتقاء اور جیسی وسعت اب پائے جاتے ہیں، نیز اس وقت یہ آج کی طرح پیچیدہ اور متعدد پہلوؤں کا حامل بھی نہیں تھا۔ اس مطالعہ کے بعد ایک دوسرا مطالعہ اس کے ارتقائی مراحل اور بعد میں آئیں وسعتوں کا کیا جائے، پھر تیسرا مطالعہ اس کی قانونی حیثیت اور اس کے ہدف پر دلالت کرنے والی اس کی قانونی شرطوں کا کیا جائے، پھر ان امور کی بابت اپنے اصل مصادر سے ماخوذ صحیح معلومات کی روشنی میں انشورنس کا صحیح مثبت یا منفی حکم لگایا جائے۔ اس قدر تفصیلی مطالعات کی ضرورت اس لئے ہے کہ انشورنس کا نظام ان معاملات کی صف سے تعلق رکھتا ہے جو پوری دنیا میں دیگر نظاموں کی بہ نسبت عام اقتصادی زندگی سے کہیں زیادہ مربوط و قابل اعتماد ہیں، اس لئے اس کی بابت فقہی رائے سطحی معلومات اور غیر قطعی بنیادوں پر قائم نہیں ہونی چاہئے، بلکہ اس کے متعلق فقہی رائے کا ایسے صحیح منجی مطالعہ پر مبنی ہونا ضروری ہے جو اس نظام کے قانونی و فنی مصادر سے بہرہ ور ہو، تاکہ اس کی بابت صحیح معلومات اس کے اصلی مصادر سے ماخوذ کی جاسکیں اور پھر حتی الامکان صحیح فقہی رائے تک رسائی حاصل کی جاسکے۔

اگلے صفحات میں ہم اسی بنیاد پر انشورنس کے مذکورہ بالا تینوں پہلوؤں (آغاز، ارتقائی مراحل، قانونی حیثیت اور قانون میں اس کی شرطوں) کی حقیقت معلوم کریں گے، ہمارے نزدیک انشورنس کے یہ تینوں پہلو ایسے بنیادی نقاط ہیں جن کے بغیر انشورنس کے نظام پر کوئی شرعی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، ان پہلوؤں کی حقیقت جاننے کے لئے ہم اس کے عربی و غیر عربی مصادر سے استفادہ کریں گے مثلاً: عقد التأمین، از: ڈاکٹر محمد علی عرفہ، التأمین من المسؤولية، از ڈاکٹر سعد واصف، (یہ ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے لکھا گیا ایک جدید مقالہ ہے) کالن اور کیپٹن کی کتاب نیز پلانپول اور ریپیر کی کتاب میں فریج سول لاک کی تشریحات میں انشورنس کی بحث، ڈاکٹر رزق اللہ انطاکی اور ڈاکٹر نہاد سباعی کی کتاب الحقوق التجارية البحرية میں سمندری انشورنس کی بحث، اور ڈیلوز کی فریج انسائیکلو پیڈیا میں انشورنس پر لکھا گیا مقالہ۔

آٹھویں فصل:

انشورنس کے عربی و غیر عربی قانونی مصادر سے ماخوذ اسکے نظام اور ہدف کی حقیقت واضح کر نیوالے چند نکات

پچھلے صفحات میں ہم نے جن مصادر کا تذکرہ کیا تھا ان سے انشورنس کے نظام کی بابت مندرجہ ذیل معلومات حاصل ہوتی ہیں:

۱- انشورنس کا آغاز سمندری راستہ سے آنے والے اموال تجارت اور ان کو لانے والی سمندری کشتیوں کے انشورنس سے ہوا تھا۔ ان اموال تجارت اور کشتیوں کو بہت خطرات درپیش ہوتے تھے، یہ چودھویں صدی ہجری کے آغاز کی بات ہے، پھر جب اس کے نتائج سامنے آئے تو یہ ایک نہایت اہم و منظم بحری نظام کی صورت اختیار کر گیا، اس کے لئے مستقل و منظم قواعد اور قوانین تشکیل دے کر ۱۲۳۵ء میں سمندری انشورنس کا پہلا معروف نظام بارسیلونا آرڈیننس (Ordinance of Barcelona) کے نام سے وجود میں آیا، اس آرڈیننس کے ذریعہ سمندری انشورنس کے عناصر، اس کے قواعد، شرائط، نتائج اور اس کے طریقہ کار کو ایک نظام کی شکل دی گئی ہے اور متعلقہ عدالتیں اپنے فیصلوں میں اس پر اعتماد کرنے لگیں۔

بری انشورنس اس کے ایک عرصہ کے بعد وجود میں آیا، شروع میں یہ صرف حمل و نقل کے خطرات کے لئے ہوتا تھا، پھر رفتہ رفتہ ہر چیز کا انشورنس ہونے لگا، یہاں تک کہ ذمہ داریوں اور انسانی زندگی کا بھی انشورنس ہونے لگا، اس کی بابت متعدد زبانوں میں بے شمار کتابیں تصنیف کی گئیں، اس کے احکام سول لاء کے عام قوانین کے تحت متعین کئے گئے، جب کہ بعض ممالک میں اس کے لئے مخصوص قوانین بنائے گئے۔ سمندری انشورنس کے پہلے پائے جانے کی وجہ یہ تھی کہ کشتیوں کو نقل و حمل میں زیادہ خطرات کا سامنا تھا، سمندری انشورنس نے ان خطرات کے

نقصانوں کی تلافی یا ان میں کمی کردی، اگر انشورنس نہ ہوتا تو ایسے نقصانات تاجروں کو تباہ کر ڈالتے۔

۲- اموال کے انشورنس میں اس کے ایک اصول سے روگردانی نہیں کی جاسکتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ ایک عقد معاوضہ ہوتا ہے، یعنی اس میں پالیسی ہولڈر کو صرف لاحق ہونے والے حقیقی خسارہ کا معاوضہ ہی ملتا ہے، حقیقی خسارے سے زیادہ معاوضہ لینے کا اسے حق نہیں ہوتا ہے، اگر یہ اصول نہ ہوتا تو پالیسی ہولڈر کے لئے مال کا تلف ہو جانا اس کی حفاظت سے زیادہ فائدہ مند ہوتا، اور اس کے اتنے نقصانات ہیں کہ اسے صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

لائف انشورنس اس اصول سے مستثنیٰ ہے، اس میں وفات کے وقت جو معاوضہ دیا جاتا ہے وہ عقد میں طے شدہ مقدار کے بقدر ہوتا ہے، اور اس میں اس بات کا بالکل خیال نہیں رکھا جاتا ہے کہ متوفی کی وفات سے اس کے خاندان کو یا اس شخص کو جس کو ادائیگی کئے جانے کا معاہدہ پالیسی ہولڈر نے کیا ہے کتنا نقصان پہنچا ہے۔

۳- انشورنس کی تمام فی بنیادیں صرف ایک ہی محور سے وابستہ ہیں، وہ محور ہے: یکساں خطرات کے شکار لوگوں کی جماعت کا باہم ایک دوسرے کا ضامن ہونا۔ اسی لئے انشورنس کا صحیح ترین تعارف یہ ہے کہ وہ باہم ایک دوسرے کے ضامن ہونے کا فن ہے، اس باہم ضمانت کے تین تقاضے ہیں: (۱) پالیسی ہولڈرس کا باہم تعاون (۲) متعدد خطرات کے درمیان یکسانیت (۳) منظم اعداد و شمار سے مدد حاصل کرنا۔

اس تعاون کے ظہور کے درجات انشورنس کی شکل کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ انشورنس کی دو اساسی شکلیں ہیں:

- ☆ متبادل انشورنس (Mutual Insurance) Assurance Mutiale
- ☆ متعین قسط کے بدلے میں انشورنس A. aprime، قانون انشورنس کی اسی قسم کو منظم کرنا ہے۔

(الف) متبادل انشورنس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی ایک خطرہ (Risk) کا سامنا کرنے والے کچھ لوگ متعین مقدار میں پیسے جمع کر کے آپس میں یہ معاہدہ کریں کہ ان میں سے جس کسی کے ساتھ خطرہ پیش آجائے گا اسے اس رقم میں سے معاوضہ ادا کیا جائے گا۔ اگر جمع شدہ قسطیں اس کے لئے کفالت نہیں کرتی ہیں تو عام طور پر اس معاہدہ میں شریک لوگوں کو مزید رقم جمع کرنی پڑتی ہے، معاوضہ کی ادائیگی کے بعد اگر جمع شدہ رقم بچ جاتی ہے تو تمام معاہدہ کرنے والوں میں برابر برابر تقسیم کر دی جاتی ہے یا مستقبل کے لئے رکھی جاتی ہے۔

اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متبادل انشورنس کا طریقہ باہم ضمانت کا ایسا نظام ہے جس کا مقصود نفع نہیں ہے۔ انشورنس کی یہ قسم براہ راست خالص تعاون کی ایک صورت ہے۔ (ب) متعین قسط کے بدلے میں انشورنس زیادہ رائج ہے، اس میں بھی معاوضہ کی ادائیگی پائی جاتی ہے، اس میں پائے جانے والے تعاون کے ساتھ ساتھ فائدہ کا حصول بھی اس سے مقصود ہوتا ہے، انشورنس کی اس صورت میں تعاون براہ راست نہیں پایا جاتا ہے، بلکہ تعاون کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انشورنس کمپنی پالیسی ہولڈرس سے حاصل کی گئی قسطوں کی ادائیگی ان خطرات (Risks) کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں کرتی ہے جن کے سلسلے میں انشورنس کیا جاتا ہے۔

یعنی اس صورت میں تمام پالیسی ہولڈرس اپنے میں سے نقصان اٹھانے والے کو معاوضہ کی ادائیگی کمپنی کے پاس جمع قسطوں سے کرتے ہیں، لیکن نقصانوں کے معاوضات کی ادائیگی کے بعد بچ جانے والی رقم کمپنی کا نفع ہوتی ہے، اور اسے پالیسی ہولڈرس کو واپس نہیں کیا جاتا ہے، جیسا کہ متبادل انشورنس میں ہوتا ہے۔ باہم ضمانت و تعاون کی یہ بنیاد ہی انشورنس کو جوے سے الگ کرتی ہے۔

۴۔ نظام انشورنس میں ایک شخص کے مصائب اور انکے نتائج کو بہت بڑی تعداد پر تقسیم کر کے تعاون کیا جاتا ہے، پالیسی ہولڈرس کی تعداد جتنی زیادہ ہوگی نقصانوں کی تقسیم بھی اتنی ہی ہوگی

یعنی یہ نظام ان نقصانوں کی تقسیم کا نظام ہے جن کا انشورنس کیا جاتا ہے۔ نقصانوں کی تقسیم کے اتنے وسائل اختیار کئے جاتے ہیں کہ یہ تقریباً فنا کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں اس کے لئے ایک خاص طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، جسے اس فن کے ماہرین (Reassuranece) کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ خود انشورنس کمپنی عالمی پیمانہ کی بڑی کمپنیوں میں اپنا انشورنس کرا لیتی ہے، ہمارے نزدیک اس کا زیادہ بہتر نام مرکب انشورنس ہے۔

۵۔ ذمہ داری کا انشورنس بھی اس زمانہ میں بڑے پیمانے پر رائج ہے، قانونی طور پر یہ انشورنس عقود اور کوتاہیوں کے نتیجے میں وجود میں آنے والی تمدنی ذمہ داریوں کا ہو سکتا ہے۔ لیکن پالیسی ہولڈر سے صادر ہونے والے فعل کے نتیجے میں وجود میں آنے والی جنائی ذمہ داری کا انشورنس نہیں ہو سکتا ہے، اسی طرح انسان کی تعمیری خطا اور دھوکہ سے اس پر لازم ہونے والی ذمہ داری کے انشورنس کی بھی قانون اجازت نہیں دیتا ہے، اس لئے کہ ان صورتوں میں انشورنس جرم کا ارتکاب اور دھوکہ دہی کو نیز عقود اور کوتاہیوں سے وجود میں آنے والی ذمہ داریوں کا سبب بننے والی خطا کے جان بوجھ کر ارتکاب کرنے کو آسان بنا دے گا۔ یعنی اپنی قانونی حدود کا پابند ذمہ داری کا یہ انشورنس، انشورنس کمپنی کو ان نقصانات کا ضامن بناتا ہے جو پالیسی ہولڈر کو اپنی سول (مالی) ذمہ داری کے قبیل سے لاحق ہوتا ہے، جیسے کسی گاڑی کے حادثے میں نقصان اٹھانے والوں کے تیس گاڑی کے مالک کی غیر جنائی ذمہ داری۔

اس طرح ذمہ داری کا انشورنس حادثات میں نقصان اٹھانے والوں کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ ان حادثات کا ذمہ دار کیسا ہی تنگ دست کیوں نہ ہو انشورنس کی یہ قسم انشورنس کمپنی سے نقصان اٹھانے والے کو معاوضہ کی ادائیگی کراتی ہے۔ دوسری جانب ان حادثات کے ذمہ دار کے لئے بھی یہ انشورنس مفید ہوتا ہے، اس لئے کہ کثیر رقم کی بطور معاوضہ ادائیگی بھی اس نظام کے تحت ہو جاتی ہے۔

۶۔ ہر وہ اقتصادی مشروع مصلحت انشورنس کا صحیح محل ہے، جو انسان کے لئے کسی متعین

خطرہ کو وقوع پذیر نہ ہونے دے۔ اس میں انسان، اس کے مال، اور اس کے تمام حقوق کی حفاظت نیز تمام حادثات میں اس کے تمام متعلقین کی حفاظت شامل ہے۔ اس کے تحت لائف انشورنس، آگ زنی، غرقابی اور چوری جیسے دوسروں کی جانب سے پائے جانے والے نقصانات نیز از خود وجود میں آنے والے نقصانات کے انشورنس آتے ہیں، اس سے مستثنیٰ بس جنائی ذمہ داریاں اور خود ذمہ دار کی جانب سے عہد کی جانے والی خطایا دھوکہ دہی کے نتیجے میں اس پر عائد ہونے والی تمدنی ذمہ داریاں ہیں، جن کا تذکرہ اوپر گزر چکا ہے۔

نویر فصل:

انشورنس کی حرمت کے دلائل کا جائزہ

پچھلے صفحات میں ہم نے قانونی مصادر کے نصوص اور ان کی تشریحات سے نظام انشورنس کے تعارف کی بابت چند نکات ترتیب دیے تھے۔ انشورنس کے نظام اور عقد کی بابت صحیح معلومات حاصل کرنے کے اصلی مصادر یہی ایسے قانونی مصادر ہیں جن سے اس موضوع کے سلسلے میں استفادہ مناسب و واجب ہے۔ ہم نے ان نکات کی ترتیب میں علمی تقاضوں کا مکمل خیال رکھا ہے، اور اپنی کوئی رائے ان نکات میں داخل نہیں کی ہے۔ ان نکات کی روشنی میں ہم ان اعتراضات کا مطالعہ کر سکتے ہیں جو بعض معاصر فقہاء نظام انشورنس پر کرتے ہیں اور جن کی بنیاد پر وہ انشورنس کو شرعاً حرام کہتے ہیں۔

۱- انشورنس جوے کی ایک صورت ہے:

اس اعتراض کے جواب میں ہمارا کہنا ہے کہ اس کا بھرپور جواب ہمارے نقل کردہ نکات بالخصوص تیسرے نکتہ میں گذر گیا ہے جو یہ بتاتا ہے کہ انشورنس کی بنیاد فی صورت میں باہم ضمانت و تعاون کے ہدف کو منظم کرنے پر ہے۔ جو قسمت کا کھیل ہے، اور عملی اخلاقیات نیز انسانی سرگرمی کا قائل ہے، قرآن مجید نے اسے شیطان کی ایک سازش قرار دیا ہے جس کے ذریعہ وہ انسانوں (جو اکیلے والوں اور ان کے تبعین) کے درمیان باہم دشمنی اور بغض پیدا کرتا ہے، اور ان کو خدا کی یاد نیز نماز سے غافل کرتا ہے۔ کہاں یہ جو جو بدترین اخلاقی برائیوں اور سماجی مرضوں میں سے ایک ہے اور جو علمی و اقتصادی میدان میں انسان کی صلاحیتوں کو شل کر کے رکھ دیتا ہے، اور کہاں وہ نظام جس کی بنیاد انسان کی عملی سرگرمیوں میں اس کی ذات اور اس کے مال کو پیش آنے والے حادثات کے نقصانات کی تلافی پر ہے، اس کے لئے یہ نظام ان حادثات کے

نقصانات کو بہت سے لوگوں پر بانٹ دیتا ہے۔

پھر انشورنس کا عقد پالیسی ہولڈر کو ان تباہ کن خطرات کے نتائج سے مطمئن رکھتا ہے، جن کے نتائج (اگر انشورنس نہ ہو تو) اس کے تمام مال اور اس کی تمام صلاحیتوں کو لے ڈوبیں گے۔ کیا یہ اطمینان کسی جو اکیلے والے کو حاصل ہوتا ہے، جو اتنا خود ایک تباہ کن آفت ہے، کیا کسی چیز کو اس کی ضد سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، یا متضاد اشیاء کا حکم کا یکساں ہو سکتا ہے؟!

پھر انشورنس کی بابت پچھلے صفحات میں درج کئے گئے نکات سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عقد انشورنس از قبیل معاوضہ ہے۔ اس معاوضہ کا فائدہ طرفین کو حاصل ہے، جہاں آخری نتائج کے اعتبار سے اس میں انشورنس کمپنی کے لئے فائدہ ہے، وہیں پالیسی ہولڈر کو خطرہ کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے اطمینان اور خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کے بعد معاوضہ حاصل ہوتا ہے، اس معاوضہ کے عقد کا جوے سے کیا تعلق ہے؟ جوے میں ہارنے والے کو جیتنے والے کے نفع سے کیا فائدہ پہنچتا ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ انشورنس اور جوے کے درمیان پائے جانے والے یہ فرق اس اعتراض کو ختم کر دینے کے لئے بالکل کافی ہیں کہ انشورنس میں جو پایا جاتا ہے، ان دونوں کے درمیان اگرچہ اور بھی بہت سے فرق پائے جاتے ہیں لیکن ہم طوالت کے خوف سے ان کا تذکرہ نہیں کر رہے ہیں، معمولی غور و فکر سے ان فرقوں تک ذہن پہنچ سکتا ہے۔ جوے کی شرعی حرمت کا سبب صرف اس کا اقتصادی پہلو ہی نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر انشورنس کو حرام کہنے والے حضرات جوے اور انشورنس کے درمیان محض مالی عوض اور احتمالی عنصر کی وجہ سے موازنہ کرنے لگیں، جوے کی شرعی حرمت کا اصل اور اولین سبب اس کا اخلاقی و سماجی پہلو ہے، اور اس کی طرف خود قرآن نے بھی اشارہ کیا ہے۔

۲- انشورنس رہان (بدن) کی ایک صورت ہے، اور رہان شرعاً ممنوع ہے، اس کی چند صورتیں استثنائی طور پر حرام نہیں ہیں، اور انشورنس میں یہ استثنائی صورتیں نہیں پائی جاتی ہیں:

اس اعتراض کا جواب بھی پچھلے اعتراض کے جواب سے واضح ہے، مراہن (بدن والا)

بھی مقام (جواری) کی طرح اتفاقات اور قسمت پر اعتماد کئے ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھا رہتا ہے، اپنے اوقات ضائع کرتا ہے، اور جواری کی ہی طرح اپنی سرگرمیوں اور صلاحیتوں کا خون کرتا ہے۔

انشورنس اور رہان کے درمیان سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ رہان کا کوئی تعلق اقتصادی سرگرمی میں پیش آنے والے ان نقصانات کی تلافی سے نہیں ہے جن کی زحمات انسانی پر پڑتی ہے، رہان میں نہ ہی ان نقصانات کو دوسروں پر تقسیم کر کے باہم تعاون کیا جاتا ہے اور نہ ہی محض انفرادی طور پر ان نقصانات کو برداشت کیا جاتا ہے، رہان کسی فریق کو اطمینان بھی نہیں دیتا ہے جیسے کہ انشورنس دیا کرتا ہے، دوسرے اعتراض کے رد کے لئے یہی جواب کافی ہے۔

۳- انشورنس اور بالخصوص لائف انشورنس تقدیر الہی کو ایک چیلنج ہے

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس اعتراض کا سبب انشورنس اور اس کے نظام کی اُس بنیاد کو جاننے کے لئے اس کے اصلی مصادر سے استفادہ نہ کرنا ہے، جس کی عملی تطبیق انشورنس کے اس عقد کے ذریعہ ہوتی ہے جس کے احکام قوانین میں طے کر دیے گئے ہیں۔

جیسا کہ ہمارے تلخیص کردہ نکات سے واضح ہوتا ہے، انشورنس میں ان خطرات کے وقوع پذیر نہ ہونے کی ضمانت نہیں دی جاتی ہے جن کی بابت انشورنس کیا جاتا ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے جو اسے تقدیر خداوندی کے لئے چیلنج مانتے ہیں، اس لئے کہ یہ بات انسان کی قدرت میں ہے ہی نہیں۔ کوئی پاگل ہی اپنے اندر یا کسی اور کے اندر اس کی قدرت تصور کر سکتا ہے۔

بلکہ انشورنس میں تو خطرات کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں ان کے نقصانات کی تلافی کی ضمانت دی جاتی ہے، انشورنس کا نظام ان نقصانات کی تلافی کو ایک فرد (پالیسی ہولڈر) کی ذمہ داری سے ہٹا کر اجتماعی ذمہ داری بنا دیتا ہے، تاکہ وہ نقصان جس کی بھر پائی سے ایک فرد بسا اوقات عاجز ہوتا ہے، اس کی تلافی کی ذمہ داری ایک پوری جماعت پر ڈال دی جائے تاکہ وہ

ہر فرد کے حصہ میں اس قدر برائے نام حد تک آئے کہ کسی کو بار کا احساس بھی نہ ہو، باہم تعاون کے ذریعہ نقصانات کی تلافی کے اس طریقہ کار کی صحیح مثال لوہے کی وہ چھڑی ہے جو بلند عمارتوں کے اوپر اس لئے لگائی جاتی ہے کہ وہ بادلوں سے نکلنے والی بجلی سے عمارتوں کی حفاظت کرے۔ انجینئر کسی عمارت کے اوپر یہ چھڑی بادلوں کو بجلی نکالنے سے روکنے کے لئے نہیں لگاتا ہے، ظاہر ہے کہ انجینئر بادلوں سے بجلی نہ نکلنے دینے کی طاقت نہیں رکھتا ہے، لوہے کی اس چھڑی کو انجینئر صرف اس لئے لگاتا ہے تاکہ بادلوں سے نکلنے والی بجلی کو اپنے اوپر لے کر زمین کے اندر پہنچا دے، اور زمین کے اندر جا کر یہ بجلی بے ضرر ہو جائے۔

ٹھیک یہی حال نظام انشورنس کا ہے، کیا غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والا کوئی شخص اسے تقدیر خداوندی کے خلاف چیلنج کہہ سکتا ہے، یا یہ محکم قرآنی آیت ﴿و تعاونوا علی البر والتقویٰ و لا تعاونوا علی الإثم و العداوان﴾ [بر اور تقویٰ کے سلسلے میں تعاون کرو، گناہ اور زیادتی کے سلسلے میں تعاون نہ کرو] میں دیے گئے حکم ربانی پر عمل ہے۔ یہاں تک کہ وہ موت جسے قرآن مجید نے ”مصیبت ا“ کہا ہے، مصیبت کی تلافی کے سلسلے میں تعاون کی سب سے زیادہ مستحق صورت ہے۔

۴- انشورنس میں ”غرر“ بھی پایا جاتا ہے۔ سول لاء (Civil Law) بھی اسے غرر والے عقود میں شمار کرتا ہے، اور غرر والا عقد اسلام میں ممنوع ہے، اس لئے کہ بیع غرر سے رسول اکرم ﷺ نے منع فرمایا ہے

یہ ایک فقہی اعتراض ہے، اس کے سلسلے میں ہمارا جواب یہ ہے کہ عربی زبان میں ”غرر“ خطرہ (Risk) کو کہتے ہیں، اصطلاح شریعت میں اس سے مراد یہ ہے کہ بیع (جسے متعین نتائج و بدلین کے معاوضہ کے طریقہ کے طور پر مشروع کیا گیا ہے) قمار (جوے) اور رہان (بدنے) جیسے ان عقود پر مشتمل ہو جن میں طرفین کو بدل نہ ملے، بلکہ محض اتفاق کی بنیاد پر کسی ایک کے حصہ

۱ سورہ مائدہ آیت ۱۰۹، میں ارشاد ہوا ہے ﴿فأصابکم مصیبة الموت﴾۔

- میں صرف نفع آئے اور دوسرے کو محض خسارہ برداشت کرنا پڑے۔
- ☆ رسول اکرم ﷺ نے جن بیعوں سے منع فرمایا ہے ان کو بیع غرر کی ممانعت کی تطبیق کے طور پر دیکھنے سے حدیث نبوی میں غرر کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔
- ☆ مثلاً رسول اللہ ﷺ نے بیع ”مضامین“ سے منع فرمایا ہے، ”مضامین“ سے مراد زر اوٹوں کی صلہ سے مستقبل میں پیدا ہونے والے بچے ہیں۔
- ☆ اسی طرح آپ ﷺ نے بیع ”مضامیر“ سے منع فرمایا ہے، اس سے مراد اونٹنیوں کے مستقبل میں ہونے والے بچے ہیں۔
- ☆ آپ ﷺ نے ”ضربة القانص“ کی نہی فرمائی ہے۔ اس سے مراد بحری شکاری کے جال میں آنے والی مچھلیوں یا بری شکاری کے جال میں آنے والے جانوروں اور پرندوں کی بیع ہے۔
- ☆ آپ ﷺ نے ”ضربة القانص“ سے روکا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ غوطہ زنی کرنے والے شخص کے اگلے غوطے میں نکلنے والے موتیوں کی بیع ہے۔
- ☆ اسی طرح آپ ﷺ نے پیڑوں پر لگے ہوئے پھلوں کی بدو صلاح سے پہلے اور آفات سے غیر مامون رہتے ہوئے بیع سے بھی منع فرمایا ہے، اس کی بابت آپ ﷺ نے فرمایا تھا: ”اگر اللہ نے پھل پیدا نہیں کیا تو بائع مشتری کے مال کا مستحق کس چیز کے بدل میں ہوگا۔“
- ☆ رسول اکرم ﷺ کی جانب سے کی گئیں یہ تمام ممانعتیں درحقیقت غرر کی ممانعت کی تطبیق ہے، یہ تمام بیعیں جیسا کہ ظاہر ہے ایک ہی طرح کی ہیں اور ان سے ان ممنوع بیوع کی نوعیت واضح ہو جاتی ہے۔
- ☆ اسی غور و فکر کی بنیاد پر فقہاء ان اشیاء کی بیع منعقد نہیں مانتے ہیں جن کا قبضہ دلانا بائع کی قدرت میں نہیں ہوتا ہے، خواہ یہ بیع اشیاء عقد کے وقت متعین و غیر مجہول ہوں، جیسے فضا میں

اڑتے ایسے پرندے کی بیج یا پانی میں تیرتی ایسی مچھلی کی بیج جسے شکار کر کے ہی پکڑا جاسکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا شکار یقینی نہیں ہے، لہذا یہ ”غرر“ ہوا۔

یہ بات بالکل بدیہی حقیقت ہے کہ انسان کے جن اعمال و تصرفات کو تمام فقہی مسالک مشروع قرار دیتے ہیں ان میں سے اکثر میں بھی احتمال کا عنصر فطری حدود کے اندر رہتے ہوئے پایا جاتا ہے، مثلاً تجارت، زراعت، کفالت جیسے وہ تمام اعمال و تصرفات جن سے مالی منفعتیں مقصود ہوتی ہیں، ان سب میں بھی خطرات پائے جاتے ہیں، اور ان کو انجام دینے والے لوگ اس حد تک خطرہ مول لیتے ہیں جتنا خطرہ ان اعمال و تصرفات کی نوعیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اب جب ہم اس پہلو پر توجہ کرتے ہوئے ان تصرفات پر غور کرتے ہیں جن کو حضور اکرم ﷺ نے غرر کی ممانعت کی تطبیق کے طور پر ممنوع قرار دیا ہے۔ (ان میں سے کچھ تصرفات کی ممانعت کی علت خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ”غرر کی ممانعت“ بتائی ہے) تو ہم یہ سمجھ جاتے ہیں کہ ممنوع غرر فطری حدود سے متجاوز غرر ہے، مثلاً عقد کو قمار محض بنا دیا جائے کہ قسمت کے سہارے کسی ایک کو تو بلا مقابل نفع ملے اور دوسرا نقصان اٹھائے، تو اقتصادی تصرفات میں ان نوعیتوں پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے، مندرجہ بالا مثالیں ایسی ہی تھیں، اس لئے کہ ان کی بنیادیں موہوم تھیں۔ اب جب ہم اس اصول کو انشورنس کے نظام اور عقد پر منطبق کرتے ہیں تو ہمیں بہت بڑا فرق نظر آتا ہے۔

عقد انشورنس کا ہدف عقد کے بعد فوراً ہی یقیناً حاصل ہوتا ہے، ماہرین قانون کی اس رائے سے ہمیں زبردست اختلاف ہے کہ یہ عقد احتمالی عقد ہے، اس لئے کہ اس عقد میں احتمال صرف انشورنس کمپنی کے حق میں پایا جاتا ہے، کہ اگر ممکنہ خطرہ (جس کا انشورنس کرایا گیا ہے) وقوع پذیر ہو گیا ہے تو وہ پالیسی ہولڈر کو معاوضہ ادا کرے گا ورنہ نہیں، پھر یہ احتمال بھی ہر عقد انشورنس میں انفرادی طور پر پایا جاتا ہے، انشورنس کمپنی کے ذریعہ کئے گئے عقد کے مجموعہ میں یا نظام انشورنس میں نہیں، اس لئے کہ یہ نظام ایسے اعداد و شمار پر قائم ہوتا ہے، جو انشورنس کمپنی کے

حق میں بھی احتمال کی نفی کرتا ہے، یہی بات ان عقود کے مجموعہ میں بھی پائی جاتی ہے۔

پالیسی ہولڈر کے تعلق سے تو یہ احتمال (عقد کے ہدف کی روشنی میں) پایا ہی نہیں جاتا ہے، اس لئے کہ انشورنس کا اصل مقصد ممکنہ خطرہ کی جانب سے پالیسی ہولڈر کو اطمینان حاصل ہونا ہے، اور یہ اطمینان اسے عقد ہوتے ہی مل جاتا ہے اس کا حصول ممکنہ خطرہ کے وقوع پذیر ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس لئے کہ اس اطمینان کے حاصل ہونے کے بعد اس کے لئے اس ممکنہ خطرہ کے وقوع پذیر ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ خطرہ وقوع پذیر نہیں ہوا تو اس کا مال، اس کے حقوق اور مصالح محفوظ رہیں گے، اور اگر یہ خطرہ وقوع پذیر ہو گیا تو ملنے والا معاوضہ ان چیزوں کو دوبارہ مہیا کرادے گا۔ یعنی پالیسی ہولڈر کے لئے عقد انشورنس کے بعد اس خطرہ کا وقوع پذیر ہونا یا نہ ہونا دونوں یکساں ہیں، یہ کیفیت اسی امان و اطمینان کا نتیجہ ہے جو انشورنس کمپنی پالیسی ہولڈر کو قسطوں کے بدلے میں دیتی ہے، اور یہ حقیقی معاوضہ (بدل) ہے۔

پھر کفالت میں ہمارے فقہاء نے احتمال کو (خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو) قبول کیا ہے، ہمارے فقہاء نے اس کی وضاحت کی ہے کہ مکفول بہ کے مجہول ہونے کے باوجود بھی کفالت صحیح ہو جاتی ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ: ”فلاں کے ساتھ معاملہ کر لو، اس پر تمہارا جو حق بھی اس معاملہ کے نتیجے میں ثابت ہوگا میں اس کا کفیل ہوں“ تو کفالت صحیح ہوگی، اگرچہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ قرض مستقبل میں پایا بھی جائے گا یا نہیں اور قرض پائے جانے کی صورت میں اس کی مقدار بھی مجہول ہے۔ اسی طرح ہمارے فقہاء نے یہ تصریح کی ہے کہ مناسب شرط کے ساتھ ”خطر محض“ پر بھی کفالت کو مطلق کرنا صحیح ہے، مثلاً کوئی شخص دوسرے شخص سے یہ کہے کہ: ”تمہارا فلاں مقروض اگر مفلس ہو گیا، یا اس مہینہ میں مر گیا یا سفر پر چلا گیا تو میں اس کا کفیل ہوں“۔ (ملاحظہ ہو: رد المحتار از ابن عابدین شامی، جلد چہارم، کتاب الکفالة، مطلب الکفالة بالمال و تعلیقها)

اس بحث سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اگر انشورنس میں غرر پایا بھی جاتا ہے، تو وہ

شرعاً ممنوع نہیں ہے، بلکہ وہ شرعاً قابل قبول غرر کی قسم سے تعلق رکھتا ہے۔
 اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ اطمینان کوئی مال تو نہیں ہے کہ اسے کسی عوض کا مقابل
 مانا جائے، تو ہمارا جواب ہوگا کہ یہ اطمینان زندگی کی عظیم ترین کامیابیوں میں سے ایک ہے۔ یہ وہ
 نعمت ہے جسے اللہ نے قریش پر اپنا احسان قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے: ﴿فلیعبدوا رب
 هذا البيت الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف﴾ [قریشیوں کو اس گھر کے اس
 رب کی عبادت کرنی چاہئے جس نے ان کو رزق دے کر بھوک سے محفوظ رکھا ہے، اور جس نے
 انہیں خوف سے اطمینان دیا ہے] انسان اپنی ذات، اپنے اہل خانہ، اپنے حقوق اور اپنے مستقبل
 کے سلسلے میں اطمینان حاصل کرنے کے لئے اپنے مال اور اپنی راحت کو بکثرت قربان کرتا ہے،
 پھر کون سی شرعی دلیل یہ بتاتی ہے کہ کسی بدل کے عوض میں اطمینان کا حصول جائز نہیں ہے؟ ایسا
 کہنا شریعت خداوندی پر اپنی مرضی تھوپنا ہے۔

چند ایسے قدیم عقود میں جن کے جواز پر ہمارے تمام فقہی مسالک متفق رہے ہیں
 ہمیں مال کے تین امان و اطمینان حاصل کرنے کے لئے عقد کے ذریعہ مال خرچ کرنے کی دلیل
 ملتی ہے۔

مثلاً چوکیداری کے لئے کیا جانے والے عقد استیجار میں چوکیدار سے اگر چہ عمل چوکیداری
 کی انجام دہی کا عقد کیا جاتا ہے، لیکن اس عمل کا فائدہ یا نتیجہ سوائے مستاجر کے اس اطمینان کے
 کچھ اور نہیں ہوتا ہے کہ جس چیز کی حفاظت کی ذمہ داری اس نے اجیر کو سونپی ہے وہ کسی بھی شخص یا
 جانور کی تعدی سے محفوظ رہے گی، یعنی یہ عقد ان عقود استیجار کی طرح نہیں ہوتا ہے جن میں کسی
 کارگر سے کارگیری، خادم سے خدمت یا بوجھ ڈھونے والے سے بوجھ ڈھونے کا عقد کیا جاتا
 ہے، کہ ان تمام عقود میں اجیر ایک محسوس کام کرتا ہے، جب کہ چوکیدار کے عمل کا نتیجہ صرف وہ امان
 ہی ہوتا ہے جس کے حصول کے لئے مستاجر اپنا مال خرچ کرتا ہے، انشورنس بھی ٹھیک ایسا ہی ایک
 عقد ہے، اس میں بھی پالیسی ہولڈر اپنے مال کا ایک حصہ ان خطرات کی جانب سے اطمینان

حاصل کرنے کے لئے خرچ کرتا ہے جن کا اسے ڈر لگا رہتا ہے۔

۵- لائف انشورنس کے عقد میں ”جہالت“ پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس عقد کے تحت یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے کہ پالیسی ہولڈر اپنی وفات تک کتنی قسطیں ادا کرے گا؟ اور مجہول عقد کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔

اس اعتراض کی بابت ہمارا جواب یہ ہے کہ: عقد میں پائی جانے والی ”جہالت“ کی نوعیت کے دقیق تجزیہ اور مختلف نوعیتوں کی جہالتوں کی نتائج کے اعتبار سے تقسیم میں فقہاء حنفیہ نے زبردست دیدہ وری کا ثبوت دیا ہے۔ وہ دیگر حضرات کی طرح ”جہالت“ کو علی الاطلاق عقد کے باطل ہونے کا سبب نہیں مانتے ہیں، بلکہ جہالت کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک وہ جہالت جو عقد کی تنفیذ میں پریشانی کا سبب بنے اور دوسری وہ جہالت جس کا عقد کی تنفیذ پر کچھ اثر نہ ہو۔

پہلی قسم یعنی تنفیذ کے آڑے آنے والی جہالت کے ساتھ ان کے نزدیک عقد صحیح نہیں ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی ایک شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ: ”میں نے تمہیں ایک چیز اتنے روپیوں میں بیچی یا کرایہ پردی، اور بیچی گئی یا کرایہ پردی گئی چیز کو متعین نہ کرے یا اس کو تو متعین کر دے لیکن ثمن یا کرایہ متعین نہ کرے۔ اور دوسرا شخص عقد کو اس جہالت کے ساتھ ہی قبول کر لے۔ اسی طرح اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بکریوں کے ریوڑ کا ایک مالک غیر متعین طور پر ریوڑ میں سے ایک بکری بیچ دے، ظاہر ہے ریوڑ کی بکریاں الگ الگ مالیت کی ہوتی ہیں۔ تو ایسے عقد صحیح نہیں ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ اس جہالت میں فریقین کی حجت برابر درجہ کی ہوگی اور قاضی ایک ایسی مشکل میں پڑ جائے گا جو عقد کی تنفیذ میں آڑے آئے گی۔ اس لئے کہ مندرجہ بالا مثالوں میں بائع یا کرایہ پردینے والا شخص تو عدم تعین کی بنیاد پر یہ چاہے گا کہ وہ ادنیٰ درجہ کی چیز دے، اور مشتری یا کرایہ دار بھی عدم تعین کی ہی بنیاد پر اعلیٰ درجہ کی چیز لینا چاہے گا، یعنی جہالت ایسی صورت میں فریقین کی یکساں بنیاد اور دلیل ہوگی، اور تنفیذ کے آڑے آئے گی۔ اس لئے عقد صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری قسم کی جہالت خواہ کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو اس کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے صلح کا یہ معاہدہ کرے کہ متعینہ بدل کے عوض اس پر عائد ہونے والے اس کے تمام حقوق ساقط ہو جائیں گے۔ (اور ان دونوں کو ان حقوق کی مقدار اور نوعیتوں کا علم نہ ہو) تو یہ معاہدہ صلح صحیح ہوگا اور حقوق ساقط ہو جائیں گے، اس لئے کہ اس میں پائی جانے والی جہالت تنفیذ عقد میں آڑے نہیں آئے گی، کہ حقوق کے ساقط ہونے میں کسی طرح کی تنفیذ کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ شخص عقد صلح میں یوں کہتا کہ بعض حقوق ساقط ہو جائیں گے اور ان بعض حقوق کی تعیین نہ کرتا تو یہ صلح صحیح نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ حقوق جو اس عقد میں شامل نہ ہوں گے ان کی تنفیذ ہوگی اور اس کے لئے ان کی تعیین کی ضرورت ہے۔ عقد میں پائی جانے والی جہالت کے سلسلہ میں حنفیہ کی یہ رائے ہے، اسی بنیاد پر وہ شوافع کے برخلاف وکالت عامہ کو صحیح مانتے ہیں۔ مستقبل میں عائد ہونے والے حقوق کی کفالت کے ان کے نزدیک صحیح ہونے کی بنیاد (جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے) یہی ہے۔

لائف انشورنس کی قسطوں پر اس اصول کو تطبیق دینے سے یہ بات بالکل واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ اس میں پائی جانے والی جہالت صحت عقد سے مانع جہالت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر قسط کی ادائیگی کا وقت آنے پر اس قسط میں ادا کی جانے والی رقم کی مقدار معلوم ہوتی ہے،

۱ شوافع وکالت عامہ کو اس بنیاد پر صحیح نہیں مانتے ہیں کہ اس میں موکل بہ امور مجہول ہوتے ہیں۔

لیکن حنفیہ اس کی اجازت دیتے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ جہالت عامہ میں پایا جانے والا عموم موکل کے تمام امور پر حاوی ہوتا ہے، اس لئے جہالت زائل ہو جاتی ہے، لہذا یہ جہالت مانع عقد نہیں ہوگی، کہ جہالت مانع عقد تہمی ہوتی ہے جب اس کے نتیجہ میں کوئی ایسا نزاع وجود میں آئے جس میں دونوں کی حجت یکساں ہو، اور وکالت عامہ میں ایسا نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا عموم وکالت کو تمام امور پر حاوی کر دیتا ہے، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے۔

(ملاحظہ ہو: بدایۃ المجتہد، ۲/۲۵۳، حنفیہ کی کتابوں میں سے الدرر شرح الغرر، از منلا خسرو، ۲/۲۸۲-۲۸۴، رد المحتار، کتاب الوکالت، باب التوکیل بالبیع والشراء، ۴/۳۹۹، ۴/۳۰۳، بدائع، ۳/۳، ۳/۲۳)

جہالت قسطوں کی تعداد کے بارے میں پائی جاتی ہے، اور وہ تنفیذ سے اس وقت تک مانع نہیں ہوگی جب تک کہ انشورنس کمپنی اس عہد کی پابند رہے گی کہ وہ عقد میں متعین مدت کے دوران پالیسی ہولڈر کی وفات ہونے کی صورت میں عقد میں طے شدہ رقم اس کے خاندان کو (یا جن لوگوں کی بابت عقد ہوا ہوگا انہیں) ادا کرے گی، چاہے قسطوں کی تعداد کتنی ہی کم یا زیادہ کیوں نہ ہو، اس کی نظیر حنفیہ کا وہ قول ہے جس کے مطابق صندوق کے اندر بند غیر معلوم اشیاء کی بیع متعین ثمن کے عوض جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ جہالت اگرچہ بالکل عیاں ہے لیکن طرفین کے اتفاق کی وجہ سے مانع تنفیذ نہیں ہے، اس لئے کہ بائع نے اپنے ذاتی فیصلہ سے اس بات کا عہد کر لیا ہے کہ بیع خواہ کیسی ہی کیوں نہ ہو وہ متعین ثمن کے بدلے میں اسے مشتری کو دے دے گا۔ اور مشتری نے بھی اسے قبول کر لیا ہے، یعنی ان دونوں نے اپنے ذاتی فیصلہ سے اس عقد کو انجام دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: ردالمحتار، ۴/۲۱ مطبوعہ امیریہ، الدرر شرح الغرر، کتاب البیع، ۱۵۴/۲۔

۶- انشورنس کمپنیاں اپنی جمع پونجی Capital Reserve کو سودی کاروبار میں لگاتی ہیں، اور لائف انشورنس کا پالیسی ہولڈر عقد میں طے شدہ مدت کے بعد بھی زندہ رہتا ہے تو اس کی ادا کردہ قسطیں مع انٹرسٹ کے اسے واپس مل جاتی ہیں، اور یہ بات شرعاً حرام ہے۔

اس سلسلے میں ہمارا جواب یہ ہے کہ انشورنس کی بابت ہماری گفتگو اسے ایک قانونی نظام مانتے ہوئے ہے، ہم انشورنس کمپنیوں کے مشروع یا ممنوع تصرفات و عقود سے اس وقت بحث نہیں کر رہے ہیں، خیال رہے کہ متعین مدت کے بعد زندہ رہنے کی صورت میں لائف انشورنس کے پالیسی ہولڈر کو اپنی قسطوں کا سود ملنا لائف انشورنس کے نظام کا لازمی حصہ نہیں ہے، بلکہ یہ عقد میں لگائی گئی ایک شرط ہے جس پر انشورنس کے نظام سے الگ حکم لگایا جاسکتا ہے۔

اس موقع پر یہ وضاحت نہایت اہم ہے کہ قواعد و نصوص شریعت میں انشورنس کی حرمت کی کوئی دلیل نہ پائے جانے کی بنیاد پر ہم اس کے جائز ہونے کا جو حکم لگا رہے ہیں، وہ اس کو ایک

ایسا نظام مانتے ہوئے لگا رہے ہیں جو اپنے اصل تصور اور طریقہ کار کے اعتبار سے ایک مشروع مصلحت کو وجود میں لاتا ہے، ہم انشورنس کے عاقدین کی تمام شرطوں کو جائز قرار نہیں دے رہے ہیں (خواہ قانون ان کی اجازت ہی کیوں نہ دیتا ہو)۔ اس نظام کو ہمارے ذریعہ جائز کہے جانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم انشورنس کمپنیوں کے تمام معاملاتی و اقتصادی طریقوں کو صحیح کہہ رہے ہیں، یا دنیا کے تمام ممالک میں ہونے والے عقود انشورنس کی قسموں کو جائز قرار دے رہے ہیں، بلکہ نظام انشورنس کے فی نفسہ جائز ہونے کے بعد اس کے عقد میں لگائی جانے والی شرطیں اور انشورنس کمپنیوں کی جانب سے اختیار کئے جانے والے طریقہ ہائے کار نظام پر فی نفسہ جواز کا حکم لگانے سے الگ معاملے ہیں، اور شریعت کے متعلقہ اصولوں کے تابع ہیں۔ لہذا اگر کسی عقد انشورنس میں ناجائز شرط لگائی جائے گی تو اس عقد کو ناجائز کہا جائے گا، جیسے کہ شریعت نے بیع و اجارہ اور دیگر بہت سے عقود کو جائز کہا ہے، لیکن ان عقود میں لگائی جانے والی چند ان شرطوں کو ممنوع کہا ہے، جو عاقدین قواعد شریعت کے خلاف لگائیں۔ ممنوع شرطیں ان عقود کو باطل کر دیتی ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ یہ عقد فی نفسہ اپنی نوعیت اور اپنے موضوع کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، مثلاً بعض ممالک میں آج کل انشورنس کمپنیاں پارلیمانی اور بلدیاتی انتخابات کے امیدواروں کا (انتخابات میں ناکامی کی بابت) انشورنس کرتی ہیں، شریعت اسلامی کے قواعد ایسے انشورنس کو قابل قبول قرار نہیں دیتے ہیں، لہذا نظام انشورنس کو جائز ماننے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان صورتوں کو بھی صحیح کہا جائے۔

دسویں فصل:

نتیجہ بحث

گزشتہ صفحات میں کی گئی بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انشورنس کے دو بنیادی طریقے ہیں:

(۱) تبادلہ انشورنس (Mutual Insurance) (۲) قسطوں کی ادائیگی کی بنیاد پر کیا گیا انشورنس، انشورنس کی یہی قسم آج کل زیادہ رائج ہے، اس کے احکام (Civil Laws) اور مخصوص قوانین کے ذریعہ متعین کئے گئے ہیں۔

یہ بات بھی پچھلے صفحات میں بالکل واضح ہو گئی تھی کہ انشورنس کا پہلا طریقہ صرف تعاون کی بنیاد پر قائم ہے، جب کہ دوسرے طریقہ میں باہم تعاون کے ہدف کے ساتھ ساتھ انشورنس کمپنیوں کا نفع حاصل کرنے کا مقصد بھی شامل ہوتا ہے۔

پہلا طریقہ یقیناً جائز ہے، خواہ اس کے ذریعہ کسی بھی خطرہ کا انشورنس کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس کی بنیاد مشترکہ تعاون کا ایک ایسا فنڈ قائم کرنے پر ہے جس کے شرکاء اس کے ذریعہ متعین مصائب کا شکار ہونے والے شریک کے نقصانات کی تلافی کا معاہدہ کریں۔ یہ صورت یقیناً باہم تعاون کے ایک ایسے نظام کی ہے جس میں کوئی مالی نفع مقصود نہ ہو، بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ہو کہ شرکاء میں سے مستقبل میں مصائب کا شکار ہونے والے شخص کے نقصانات کی تلافی کی جائے۔ یہ صورت یقیناً قرآن مجید کے حکم ”تعاون علی البر“ کی بہترین تطبیق ہے۔ یہی طریقہ زیادہ رواج پذیر اور موجودہ زمانہ کا عام نظام انشورنس ہونے کا مستحق تھا، اس لئے کہ اس میں آخری درجہ کا تعاون پایا جاتا ہے، اور ہر طرح کے اعتراضات و شبہات سے یہ محفوظ ہے۔ لیکن اس طریقہ کار کی مشکلات اور اس میں اقتصادی منافع کم پائے جانے کی وجہ سے لوگوں کی توجہ اس کے بجائے دوسرے طریقہ کو زیادہ حاصل ہوئی۔

انشورنس کو حرام کہنے والے حضرات کے تمام اعتراضات انشورنس کی دوسری قسم میں ہی پائے جاتے ہیں، گزشتہ صفحات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان اعتراضات میں سے کوئی ایک اعتراض بھی ہمارے ذریعہ لئے گئے فقہی جائزہ کے سامنے صحیح نہیں ثابت ہو سکا ہے، ان اعتراضات کے غلط ثابت ہو جانے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شریعت اسلامی کا کوئی بھی قاعدہ فی نفسہ نظام انشورنس کو ناجائز قرار نہیں دیتا ہے، اس طرح انشورنس کا جواز ثابت ہو جاتا ہے، اس لئے کہ عقود میں اصل اباحت ہے، اور اس لئے بھی کہ شریعت نے لوگوں کو زمانہ ماضی کے عقود کا پابند نہیں بنایا ہے، اور نہ ہی انہیں زمانہ کی ضرورتوں کے مطابق نیا عقد کرنے سے روکا ہے، نئے عقود کے سلسلے میں شریعت نے بس یہ شرط لگائی ہے کہ وہ شریعت کے نظام عقود اور اس کی عام شرائط کے مخالف نہ ہو۔

۱۔ اسبوع الفقہ الاسلامی میں ہمارے محاضرہ کے اگلے دن منعقد ہونے والی مناقشہ کی نشست میں علامہ محمد ابو ہرہ نے (جنہوں نے انشورنس کو ناجائز قرار دینے کی مہم کی سربراہی سنبھالی ہوئی تھی) یہ اعلان کیا کہ وہ تبادلی انشورنس (Mutual Insurance) کے جواز سے اتفاق رکھتے ہیں، بلکہ اس کی دعوت دیتے ہیں، اس لئے کہ اس میں صرف خیر کا تعاون پایا جاتا ہے، اور یہ مبادی شریعت سے ہم آہنگ ہے، ان کے اعتراضات صرف انشورنس کی دوسری قسم کے بارے میں ہیں، اور یہی قسم ان اسباب کی وجہ سے ان کے نزدیک ناجائز ہے جو انہوں نے ہمارے محاضرہ کے بعد اپنے مناقشہ میں واضح فرمائے تھے۔

انشورنس کی دونوں قسموں کے حکموں کے سلسلے میں یہ فرق کرنے کی ان کی رائے کا مناقشہ ماہر قانون ڈاکٹر عبداللہی حجازی (کلیۃ الحقوق جامعہ عین شمس قاہرہ میں سول لاء کے استاد) نے کیا ہے، انہوں نے شیخ ابو ہرہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ انشورنس کے دونوں طریقے نظام انشورنس کی بنیاد (تعاون) کے سلسلے میں یکساں ہیں۔

تبادلی انشورنس میں کسی خطرہ کے ممکنہ شکار چند محدود لوگ تعاون کرتے ہیں، اور اس کے لئے اپنے مال سے ایک فنڈ قائم کرتے ہیں، تاکہ ممکنہ خطرات ان میں سے جن لوگوں پر وقوع پذیر ہوں ان کے نقصانات کی تلافی اس فنڈ سے کی جائے، لیکن اس نظام تعاون میں شرکت کے خواہش مند جب زیادہ ہو جاتے ہیں، اور یہ نظام بڑے پیمانے پر متنوع خطرات پر حاوی ہوتا ہے تو اس کے شرکاء کو (جن کی تعداد اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو جان بھی نہیں سکتے ہیں) ایسے لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اس تعاون کے نظام کو منظم اور نافذ کریں اور اس کے بدلے میں انہیں کچھ عوض حاصل ہو۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

پھر اس کے علاوہ ہمیں احکام شریعت، اصول فقہ اور فقہاء کی عبارتوں میں ایسے متعدد دلائل ملتے ہیں جو انشورنس کے جائز ہونے کے واضح قیاسی دلائل بن سکتے ہیں۔

۱- عقد موالات

۲- حنفیہ کے یہاں راستہ کے خطرات کی ضمانت۔ (ان دونوں کا ذکر پہلے صفحات میں

آچکا ہے)

۳- مالکیہ کا قاعدہ ”التزامات و وعد ملزم“

۴- اسلام کا نظام عاقلہ۔

۵- نظام انشورنس کے جواز کی محکم و واضح دلیل عصر حاضر کا ایک ایسا عالمی قانونی مالی

نظام بھی ہے جس سے تمام ممالک کے ملازمت پیشہ علماء فائدہ اٹھا رہے ہیں، اور ان کے نزدیک یہ نظام حکومتی ملازمتوں کی عقلی و شرعی لازمی بنیاد ہے، ہماری مراد ہے: پنشن کا نظام۔

== یعنی انشورنس کی ان دونوں قسموں کے درمیان کوئی اساسی فرق نہیں پایا جاتا ہے، دوسرے طریقہ کی حقیقت اس پر ہے کہ باہم تعاون کے اس نظام میں شرکت کے خواہش مندوں کی تعداد زیادہ ہونے پر اس کو فنی طور پر منظم کرنے کا یہ ایک طریقہ ہے، پہلے طریقہ میں نقصانات کا معاوضہ ادا کرنے کے بعد فنڈ کی بچی ہوئی رقم اس کے شرکاء کو واپس کر دی جاتی ہے، اور دوسرے طریقہ میں یہ رقم (جو کہ قسطنطوں اور معاوضوں کے درمیان پائے جانے والے فرق کی وجہ سے بچ جاتی ہے) جمع کرنے والوں کو منڈل کر انشورنس کمپنی کو اس نظام کے چلانے میں کے بدلے میں ملتی ہے۔

شیخ ابوزہرہ اگر پہلے طریقہ کو شریعت کی نگاہ میں صحیح خیال کرتے ہیں تو انہیں لازمًا دوسرے طریقہ کو بھی صحیح کہنا چاہئے۔

پھر شیخ ابوزہرہ نے گاڑیوں کے انشورنس کے جواز کا خود بھی علانیہ فتویٰ دیا ہے، تو وہ پھر دوسری چیزوں کے انشورنس کو کیسے غلط قرار دے سکتے ہیں، حالانکہ موضوع یکساں ہے۔

اس موقع پر شیخ ابوزہرہ نے جب یہ دیکھا کہ وہ بے دلیل ہو گئے ہیں تو انہوں نے مجلہ الامام الاقتصادي میں شائع اپنے اس فتوے سے رجوع کا اعلان کر دیا جو ہم نے چوتھی فصل میں ذکر کیا ہے۔

ہم نے بھی ازراہ مذاق شیخ سے کہا کہ یہ رجوع صرف اپنی بات کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کیا گیا ہے، لہذا غیر مقبول ہے۔

ذیل میں ہم ان دلائل کی دلالت واضح کر رہے ہیں۔

۱- عقد موالات (جیسا کہ ہم شیخ احمد طہ سنوسی کی رائے کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے پچھلے صفحات میں لکھ چکے ہیں) ذمہ داری کے انشورنس کی بابت تقریباً صریح نص کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ایک عجیب و غریب اتفاق ہے کہ ہم ایک طویل عرصہ سے عقد موالات کو انشورنس کے جواز کی دلیل سمجھتے ہیں، ہم نے اس کا تذکرہ اپنی کتاب ”المدخل الفقہی العام“ میں فقہ اسلامی کے معروف عقود کے ذیل میں عقد موالات پر کلام کرتے ہوئے کیا بھی تھا، اپنی اس رائے کے صحیح ہونے کی بابت ہمیں اس وقت تک تردد رہا جب تک ہم نے شیخ سنوسی کا وہ مقالہ نہیں دیکھ لیا جس میں انہوں نے یہ بات بڑی وضاحت کے ساتھ اس وقت لکھی تھی جب ہماری یہ رائے شائع بھی نہیں ہوئی تھی، ہم نے ان کی یہ رائے ”المدخل الفقہی العام“ میں اپنے اس کلام کے بعد دیکھی، ہمیں اس توارد قلبی پر بڑی حیرت ہوئی، اور اس کو ہم نے اس رائے کی صحت کی ایک دلیل سمجھا، پھر ہمیں اس رائے پر مزید اعتماد اس وقت ہوا جب یہ معلوم ہوا کہ بیس سال پہلے، شیخ سنوسی کے مقالہ سے بھی پہلے، ایک مصری فقیہ مجلہ الماماتہ المصریہ میں شائع اپنا مقالہ انشورنس کی صحت پر عقد موالات کی دلالت کے موضوع پر لکھ چکے ہیں۔

۳- جہاں تک راستہ کے خطرے کی ضمانت کے صحیح ہونے کی بات ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے یہ کہے کہ ”اس راستہ پر چلے جاؤ، یہ بالکل مامون ہے، اگر اس راستہ میں تمہیں کوئی نقصان پہنچتا ہے تو میں ضامن ہوں“، اب اگر دوسرا شخص اس راستہ پر چلا جاتا ہے، اور اس کا مال لوٹ لیا جاتا ہے تو مذکورہ بالا قول کا قائل ضامن ہوگا۔ حنفیہ کے یہاں کفالت کے بیان میں ہمیں اس کی صراحت ملتی ہے۔ ابن عابدین نے ”سوکرہ“ کی بابت اپنے اس کلام میں جسے پچھلے صفحات میں ہم نے نقل کیا تھا، اس کا تذکرہ کیا تھا، ہمارے نزدیک اس فقہی رائے میں خطرات سے اموال کے انشورنس کے جواز کی مضبوط استیناسی دلیل پائی جاتی ہے، اگرچہ ابن عابدین نے اس کو بطور دلیل کافی نہیں مانا ہے، نیز اس کے اور سوکرہ کے درمیان ایسا

فرق بتایا ہے جس کے رہتے ہوئے دونوں کے درمیان قیاس ممکن نہیں ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ جن فقہاء نے آج سے بہت پہلے کفالت کے ذیل میں یہ مسئلہ بیان کیا تھا اگر وہ آج حیات ہوتے اور جدید وسائل سے وجود میں آنے والے خطرات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے (مثلاً ان کاروں سے وجود میں آنے والے خطرات جنہوں نے انسان کو اپنی رفتار کے بقدر ہی خطرات سے دوچار کیا ہے) اور ان حضرات کے سامنے انشورنس کا تذکرہ ہوتا، اور وہ حضرات اس کی وہ ضرورت محسوس کرتے جو ہم تمام اقتصادی سرگرمیوں کو حادثات و آفات کے نقصانات سے بچانے کی محسوس کرتے ہیں، تو یقیناً وہ حضرات انشورنس کو مشروع نظام کہنے میں بالکل تردد نہ کرتے۔

۳۔ مالکیہ کے قاعدہ ”التزامات و وعد ملزم“ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو قرض دینے، اس کے مالی خسارہ کا بوجھ اٹھانے یا اسے بطور عاریت کچھ دینے جیسی کسی ایسی چیز کا وعدہ کرتا ہے جو اس پر واجب نہیں تھی، تو کیا اس وعدہ سے فی نفسہ غیر واجب چیز اس پر واجب ہو جائے گی، یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مالکیہ کے یہاں چار آراء پائی جاتی ہیں، جن کا تفصیلی تذکرہ خطاب نے التزامات کی بابت اپنی کتاب میں کیا ہے، اور شیخ محمد علیش نے اپنے مجموعہ فتاویٰ ”فتح العلی الممالک“ (۱/۲۵۵) میں مسائل التزام کی بحث میں اسے نقل کیا ہے:

☆ بعض دیگر مالکیہ کے نزدیک قضاء میں اس وعدہ کا مطلقاً اعتبار کیا جائے گا، یعنی ان حضرات کے نزدیک یہ وعدہ ”ملزم“ (پابند بنانے والا) ہے۔

☆ بعض دیگر مالکیہ کے نزدیک قضاء میں ایسے وعدہ کا مطلقاً اعتبار نہیں کیا جائے گا، یعنی ان حضرات کے نزدیک یہ وعدہ ”ملزم“ نہیں ہے۔

☆ کچھ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ انسان ایسے وعدہ کا اس وقت پابند ہوتا ہے اور قضاء میں اس کا اعتبار تب کیا جائے گا جب کہ اس کا کوئی سبب مذکور ہو، چاہے موعود (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) اس سبب کو وجود میں نہ لائے، مثلاً ایک شخص دوسرے شخص سے کہے

میرا وعدہ ہے کہ میں تمہیں زمین جوتنے کے لئے بیل اور ہل عاریتاً دوں گا، یا میں تمہیں شادی کرنے کے لئے قرض دوں گا، یا اسی طرح کوئی شخص قرض کی ادائیگی یا سفر کے لئے قرض مانگے اور دوسرا شخص وعدہ کر لے، تو ان صورتوں میں اگر موعود کے ذریعہ سبب وجود میں آنے سے پہلے وعدہ کرنے والا اپنے وعدہ سے مکر جائے..... تو اس پر اس وعدہ کو وفا کرنا لازم ہوگا، اور وفانہ کرنے کی صورت میں اس سے قضاءً بالجبر وعدہ وفا کرایا جائے گا۔

☆ بعض دیگر مالکی فقہاء کے نزدیک وعدہ میں مذکور سبب پائے جانے سے پہلے وعدہ وفا کرنا لازمی نہیں ہے، مثلاً اگر ایک شخص دوسرے شخص سے یہ کہے کہ میں فلاں چیز کی قیمت کے بقدر رقم بطور قرض دوں گا، تو ایسی صورت میں جب موعود وہ چیز خریدے گا تو اس کی قیمت کے بقدر رقم وعدہ کرنے والے کو ادا کرنی ہوگی، یا ایسے ہی اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تمہاری شادی کے مہر کے بقدر رقم میں تمہیں قرض دوں گا تو ایسی صورت میں موعود کے شادی کرتے وقت وعدہ کرنے والے پر قرض دینا لازمی ہو جائے گا۔ مالکیہ کے یہاں اسی آخری رائے کو رائج مانا جاتا ہے۔

جب کہ احناف کے نزدیک عام طور پر وعدوں کا وفا کرنا انسان پر قضاءً لازم نہیں ہوتا ہے، وعدے صرف چند صورتوں میں تہمی ”ملزم“ ہوتے ہیں جب انہیں ”معلق“ کیا گیا ہو۔

اس مسئلہ کی بابت مالکیہ کی مذکورہ بالا آراء میں سے سب سے زیادہ توسع کی حامل رائے پر ہم عقد انشورنس کی تخریج کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اس عقد میں انشورنس کرنے والا انشورنس کرانے والے سے (بلا کسی عوض کے) یہ وعدہ کرتا ہے کہ وہ اس کو درپیش خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں اس سے ہونے والے نقصانات کی تلافی کرے گا، یعنی نقصانات کا معاوضہ دے گا، مالکیہ کی مذکورہ بالا آراء میں سے چوتھی رائے (جو کہ سب سے زیادہ تنگ رائے ہے) کے حاملین نے یہ وضاحت کی ہے کہ: ”اگر ایک آدمی دوسرے آدمی سے یہ کہے کہ تم اپنے انگور ابھی بیچ دو، اگر اس بیچ میں تمہیں نقصان ہوگا تو اس کی تلافی کر کے میں تمہیں خوش کر دوں گا، اس

وجہ سے اگر انگوروں کا مالک نقصان کا سودا کر لے تو اس کے نقصانات کی تلافی کرنا وعدہ کرنے والے کے اوپر لازم ہے، یہ ابن وہب کا قول ہے، اصح نے ابن وہب کے اس قول کو ناپسندیدہ ترین قول کہا ہے، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس وعدہ کے ساتھ سبب (بیع) مذکور ہے، اور وعدہ جب کسی سبب پر موقوف ہو تو مشہور قول کے مطابق سبب پائے جانے پر وعدہ وفا کرنا لازم ہے (فتاویٰ علیش، مذکورہ بالا مقام)۔

عقد انشورنس کے بارے میں کم سے کم یہ بات تو کہی ہی جاسکتی ہے کہ اس میں وعدہ کرنے والا ”وعد ملزم“ کے ذریعہ اپنے اوپر یہ لازم کرتا ہے کہ وہ اس کو احتمالی متعین حادثہ سے لاحق ہونے والے نقصانات کی تلافی کرے گا، اور یہ مذکورہ بالا مثال کی ہی ایک نظیر ہے جس کے مطابق بائع کو بیع کی بیع سے ہونے والے نقصانات کا ذمہ دار اس سے وعدہ کرنے والا ہوتا ہے، ظاہر ہے مالکیہ نے یہ مسئلہ بطور مثال ذکر کیا ہے، بطور حصر نہیں۔

۴- اسلام کا نظام عاقلہ صحیح حدیث سے ثابت ہے، ائمہ مذاہب نے اسے معتبر جانا ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قتل خطا کا مرتکب ہو، اور اس کے نتیجے میں اس پر دیت واجب ہوتی ہو قصاص نہیں، تو دیت ان تمام افراد پر تقسیم کر دی جائے گی جن سے اس کا باہمی مدد کا تعلق ہے، یعنی اس کے گھر اور خاندان کے تمام بالغ مرد نیز تمام وہ لوگ جن سے وہ مدد لیتا ہے، اور جن کا ایک فرد اسے شمار کیا جاتا ہے، ان لوگوں پر دیت تین سال کی قسطوں میں اس طرح واجب ہوتی ہے کہ کسی ایک پر چار درہم سالانہ سے زیادہ کی قسط لازم نہ ہو۔ (چار درہم سونے کے دینار کا چالیسواں حصہ ہوتا ہے، ایک دینار ایک مثقال کا ہوتا ہے جو آج کے پانچ گرام کے برابر ہوتا ہے) اگر تین سال کی قسطوں میں دیت کی رقم خاندان والے نہ ادا کر سکیں تو ان کے ساتھ قریب ترین قبائل یا عصبہ کی میراث کی ترتیب کے حساب سے نسبی رشتوں پر دیت تقسیم کر دی جائے گی۔ اور اگر قاتل کا کوئی رشتہ دار یا کوئی مددگار نہ ہو (مثلاً قاتل کوئی لقیط ہو) تو دیت اس کے مال سے تین سال کی قسطوں میں وصول کی جائے گی، اگر اس کے پاس اتنا مال نہیں ہوگا

تو اس کا عاقلہ بیت المال یعنی حکومت کا خزانہ ہوگا، اور وہ مقتول کی دیت کا بوجھ اٹھائے گا۔
 اس مسئلہ میں اہل مذاہب کے درمیان کچھ معمولی اختلافات ہیں (جنہیں شامی جلد پنجم،
 کتاب المعامل اور دیگر کتب مذاہب میں دیکھا جاسکتا ہے)۔
 یہ نظام عاقلہ قتل خطا کے مالی جرمانہ کو تقسیم کرنے سے ہی عبارت ہے، اور اس کی دو
 حکمتیں ہیں:

الف: قتل خطا کے مرتکب کو لاحق ہونے والی مصیبت کی تخفیف۔
 ب: قتل خطا کے شکار (مقتولین) کے قتل کو ”ہدر“ ہونے سے بچانا، کہ قتل خطا کا مرتکب بسا
 اوقات ایسا تنگ دست ہوتا ہے کہ اسے دیت کی ادائیگی کی قدرت نہیں ہوتی ہے، اور
 اس صورت میں دیت ضائع ہو جائے گی۔
 ابن عابدین نے حاشیہ ردالمحتار میں کتاب المعامل کے آغاز میں معراج کے حوالہ سے لکھا
 ہے:

”عاقلہ کو ان کی کوتاہی اور حفاظت و نگرانی نہ کرنے کی وجہ سے اس کا ذمہ دار مانا
 جاتا ہے، اس لئے کہ قاتل اپنے مددگاروں سے ملنے والی طاقت کے بل بوتے
 پر ہی یہ حرکت کرتا ہے، شریعت اسلامی سے پہلے افراد عاقلہ تطوعاً یہ ذمہ داری
 اٹھاتے تھے، شریعت اسلامی نے اسے برقرار رکھا (یعنی اس کو واجب و لازمی
 کر دیا)۔ آج بھی یہ رواج ہے کہ چوری یا آگ سے جس کو نقصان پہنچتا ہے، وہ
 پیسے جمع کر کے اس کے نقصان کی تلافی کرتے ہیں۔“

ابن عابدین کے اس کلام سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کے نظام عاقلہ کی
 اصل اسلام سے پہلے سے چلا آ رہا باہم تعاون کا وہ رواج ہے جس کے تحت قتل، آگ، یا چوری
 جیسے حادثات سے ہونے والے مالی نقصانات کو بہت سے لوگوں پر تقسیم کر دیا جاتا تھا، تاکہ
 مصیبت زدہ کے نقصان کو کم کیا جاسکے۔ تاکہ ایک جانب ان مالی نقصانات کے ذمہ دار کا بوجھ کم

کیا جائے اور دوسری جانب ان کے شکار لوگوں کے حقوق ضائع ہونے سے بچائے جاسکیں۔ شریعت نے اس دوہری مصلحت کے حامل عمل کو برقرار رکھا اور اسے قتل کے سلسلے میں تو لازم قرار دے دیا، اس لئے کہ اس میں باہم مدد کی وجہ سے متعدی ذمہ داری کا عنصر پایا جاتا ہے۔ (لیکن قتل عمد کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ ارشاد نبوی: ”لا تعقل العواقل عمداً“ [قتل عمد کی دیت کی ذمہ داری عاقلہ پر نہیں ہے] کے ذریعہ اس کو اس حکم سے الگ رکھا گیا ہے، تاکہ تعاون کا یہ نظام کہیں عمدہ قتل کرنے والے کی اس جرم پر حوصلہ افزائی کا سبب نہ بن جائے، اور یہی وہ وجہ ہے جس کی وجہ سے معاصر قانون عمدہ کی گئی جنایت یا دھوکہ دہی کی ذمہ داری کے انشورنس کی اجازت نہیں دیتا ہے) لیکن دیگر مالی مصیبتوں میں اسے بطور تطوع باقی رکھا ہے، کہ شریعت نے تعاون کو مندوب قرار دیا ہے۔

اس نظام میں جب شریعت نے بنا کسی عقد کے بھی عاقلہ پر تعاون کی ذمہ داری واجب و لازم قرار دی ہے تو عقد اور آزاد قوت ارادی کے ذریعہ مالی مصائب کی تلافی کے لئے اس تعاون کو منظم طریقہ سے کرنے میں کیا مانع ہے؟ ایک ایسی مصلحت جسے شریعت اسلامی نہایت عظیم و قوی مصلحت مانے، اور اس کے حصول کو اپنے ایک حکم میں لازم و واجب قرار دے، اس مصلحت کو اگر لوگ ایک ایسے عقد کے ذریعہ بہت بڑے پیمانہ پر حاصل کریں جس میں مال کی بڑی مقدار کی حفاظت کے لئے تھوڑا سا مال ادا کیا جائے، اور مختلف مصائب سے پہنچنے والے بڑے نقصان کی تلافی کی جائے تو کیا یہ مصلحت مفسدہ ہو جائے گی، پھر یہ نظام اس لئے قائم کیا جاتا ہے تاکہ ہر خواہش مند اس سے استفادہ کر سکے، خیال رہے کہ اس نظام کو بڑے پیمانہ پر قائم کرنا اس تعاون کی ہی ایک صورت ہے جس کو شریعت نے مستحب قرار دیا ہے۔

ابن قیمؒ نے جائز عقدی معاہدوں پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

”ہر وہ چیز جس کا خرچ کرنا اور چھوڑ دینا بنا شرط کے جائز ہو، شرط سے اس کا خرچ کرنا یا چھوڑ دینا لازم ہو جاتا ہے (ملاحظہ ہو اعلام الموقعین، طبعہ منیر،

۵۔ حکومتی ملازمین کے لئے پنشن کا نظام عصر حاضر کا ایک عام مالی نظام ہے، ہم اس سے استدلال بحیثیت ایک قانونی نظام کے نہیں کر رہے ہیں کہ قانونی نظام احکام شریعت کے استدلال میں حجت نہیں ہو سکتے ہیں، ہمارا استدلال اس کی بابت تمام فقہاء شریعت کے موقف سے ہے، حالانکہ یہ مکمل طور پر ایک انشورنس کا نظام ہے۔

اس نظام کے تحت حکومت کے ملازم کی ماہانہ تنخواہ میں سے ایک بہت معمولی سا حصہ کاٹ لیا جاتا ہے، اور اس کے بدلے میں جب یہ شخص سن رسیدہ ہو کر ریٹائر ہوتا ہے تو (سبکدوشی کے باوجود) ہر مہینہ اسے ایک رقم ملتی ہے، جو کہ زمانہ ملازمت میں کٹی گئی ماہانہ رقم سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اس رقم کا تعین مدت ملازمت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور جب تک وہ زندہ رہتا ہے، اسے یہ نئی تنخواہ (پنشن) ملتی رہتی ہے، اور اس کی وفات کے بعد چند متعینہ شرطوں کے ساتھ اس کی بیوی اور اولاد کو یہ پنشن ملنے لگتی ہے، اس نظام اور لائف انشورنس میں کیا فرق ہے؟

ان دونوں نظاموں میں انسان معمولی قسطیں ادا کرتا ہے، دونوں میں اسے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کب تک یہ قسطیں ادا کرے گا، اور کتنی رقم ادا کرے گا، دونوں میں وہ شخص یا اس کا خاندان ان معمولی قسطوں کے بدلے میں بڑی رقم حاصل کرتا ہے، یہ بڑی رقم پنشن میں قسطوں کی صورت میں ملتی ہے، اور لائف انشورنس میں یکمشت، یہ رقم قسطوں میں ادا کی گئی رقم سے اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے، پنشن کی صورت میں تو اسے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ حق ختم ہونے اور حق کے منتقل ہونے کے سلسلہ کے ختم ہونے تک وہ کتنی رقم حاصل کر لے گا، جبکہ لائف انشورنس میں یہ مقدار معلوم ہوتی ہے۔

یعنی پنشن کے نظام میں ”غرر و جہالت“ لائف انشورنس سے زیادہ پائی جاتی ہے۔ پنشن کے اس نظام کو تمام علماء بلا تکلیف صحیح قرار دیتے ہیں، اور اس میں شرعی پہلو سے ادنیٰ درجہ کا شبہ محسوس نہیں کرتے ہیں، بلکہ یہ حضرات اسے حکومتی ملازمتوں کے نظام کی ضروری بنیاد

اور ایسی عام مصلحت خیال کرتے ہیں، جس کا حصول حکومت کے ملازمین کی زندگی معذوری کے زمانہ میں اچھی گزروانے کے لئے نیز ان کی وفات کے بعد ان کے خاندان کی، زندگی کے متعدد مراحل میں، حفاظت کے لئے شرعی، عقلی، اور قانونی طور پر لازم ہے، یہ پنشن کا نظام حکومت اور اس کے ملازمین کے درمیان کیوں بہتر ہے اور لوگوں کے درمیان ایک ”عقد ملزم“ کے طور پر کیوں ناجائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شریعت اسلامی اور اس کی فقہ کے تمام دلائل نظام انشورنس کے جواز کے قائل ہیں، اور اس کے برخلاف اس کی حرمت کی کوئی ایک بھی صحیح دلیل نہیں پائی جاتی ہے، اس کو حرام کہنے والوں کی کوئی دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔

علماء کی مختلف آراء کے حامل اس نہایت نازک موضوع کی بابت یہ ہماری رائے ہے۔
اگر یہ صحیح ہے تو ہمارے نزدیک یہ توفیق خداوندی کا ثمرہ ہے، اور اگر غلط ہے تو میرا عذر یہ ہے کہ میں واجب حد تک غور و فکر کے بعد اسی نتیجہ تک پہنچا ہوں۔

مخالف رائے اور اس کے مناقشات

مؤتمر ”اسبوع الفقہ الاسلامی“ میں ہمارے اس محاضرہ اور انشورنس کی بابت دیئے گئے دیگر محاضرات کے بعد اگلادن ان محاضرات کی بابت مناقشوں کے لئے خاص کر دیا گیا تھا، یہ مناقشات کانفرنس کے شرکاء (مقالہ نگاروں) کے علاوہ ان علماء کی جانب سے بھی کئے گئے تھے جو محض سامع کی حیثیت سے شریک تھے، ان مناقشات میں سے کچھ انشورنس کو فقہ اسلامی کے اصولوں کے مطابق جائز کہنے والوں کی جانب سے کئے گئے تھے، تو کچھ اس رائے کے مخالفین کی جانب سے، اور ان سب حضرات نے اپنے اپنے دلائل دیئے تھے۔

انشورنس کے جواز کی مخالفت کرنے والوں کی سربراہی کی ذمہ داری علامہ جلیل شیخ محمد ابوزہرہ نے اٹھائی تھی، ہماری رائے کے مؤیدین و مخالفین کے درمیان ہونے والے زبانی مناقشات کے خاتمہ پر ہم نے اس رائے کے مخالفین کا جواب دیتے ہوئے ان حضرات کے تمام اعتراضات و دلائل کا رد کیا تھا۔ پورا مباحثہ متعلقہ کمیٹی کو سونپ دیا گیا تھا تاکہ وہ اسے کانفرنس کے محاضرات و مناقشات کے مجموعہ میں شائع کئے جانے کے لئے ترتیب دے۔

لیکن علامہ ابوزہرہ نے ہمارے جوابات سے واقف ہونے کے بعد مجلہ حضارۃ الاسلام، دمشق (جلد دوم، شمارہ: ۵) میں اپنا مناقشہ اور اپنی آراء تفصیلی طور پر شائع کیں، نیز ہمارے جوابات پر اپنے جوابات بھی اس میں شامل کر دیئے، اسی لئے شیخ ابوزہرہ کے کلام میں (جسے ہم اگلے صفحات میں شائع کر رہے ہیں) بعض ایسے نقاط بھی زیر بحث آئے ہیں جن کا ذکر ہمارے اس محاضرہ میں تھا ہی نہیں، بلکہ ان کا تذکرہ مناقشہ کے دوران ہمارے جوابات میں آیا تھا۔

اگلے صفحات میں قارئین پہلے علامہ ابوزہرہ کا کلام (نئے اضافات کے ساتھ) ملاحظہ کریں گے، اسے ہم مجلہ حضارۃ الاسلام سے نقل کر رہے ہیں، علامہ موصوف کے کلام کے بعد

ہمارے وہ جوابات پیش خدمت ہیں جو ہم نے زبانی مناقشات کی نشست میں دیئے تھے، اپنے یہ جوابات ہم نے المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية کے قاہرہ میں واقع دفتر میں محفوظ اس کانفرنس کے کاغذات سے نقل کئے ہیں، اپنے ان جوابات میں ہم نے علامہ ابو زہرہ کے نئے اضافوں کے جوابات نہیں دیئے ہیں، اس لئے کہ بحث و مباحثہ کا سلسلہ لاتنا ہی ہے، اور اہل علم قارئین دلائل کا تجزیہ کر کے اس صحیح رائے کا تعین کر سکتے ہیں جو ہم سب کا ہدف ہے، اور جس تک رسائی کی ہم خداوند قدوس سے توفیق طلب کرتے ہیں، اللہ اس رائے کے مؤیدین اور مخالفین سب کو حسن نیت اور اس اہم ترین موضوع سے متعلق حقیقت کی تلاش میں محنت کرنے پر جزائے خیر دے، کہ یہ موضوع پورے عالم سے متعلق ہے اور اسلامی معاشروں میں اس وقت موضوع گفتگو بنا ہوا ہے، اس کی بابت حقیقت کی تلاش اور حق کی حمایت درحقیقت عظیم و دائمی فقہ اسلامی کی خدمت ہے۔

علامہ جلیل شیخ محمد ابوزہرہ کا کلام

(مجلہ حضارۃ الاسلام سے ماخوذ)

۱۔ انشورنس کے موضوع پر گفتگو کرنے والے بعض حضرات نے اس کی تمام قسموں کو اجمالی و تفصیلی طور پر مطلقاً جائز قرار دیا ہے، بس صدیق محترم شیخ مصطفیٰ زرقاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ عقودِ با سے خالی ہوں۔

علماء کی دوسری جماعت انشورنس کو ممنوع قرار دیتی ہے، ان حضرات کی عبارتوں سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے یہ اسے مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے کلام پر غور و فکر کرنے والا شخص یہ بات خود سمجھ سکتا ہے کہ ان حضرات کا اعتراض اس انشورنس پر ہے جس میں ایک جانب انشورنس کمپنی ہوتی ہے، تو دوسری جانب متعدد افراد یا کمپنیاں، اس لئے کہ ان حضرات کے ذکر کردہ تمام دلائل انشورنس کی اسی قسم سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہی وہ قسم ہے جس میں ”غرز“ و ”قمار“ اور ان حضرات کے دیگر دلائل پائے جاتے ہیں۔

علماء کی تیسری جماعت ایسے انشورنس کو ناجائز کہتی ہے، جس میں ایک فریق انشورنس کمپنی ہو اور دوسرا فریق افراد یا کارخانے یا کمپنیاں ہوں، لیکن ان حضرات کے نزدیک وہ انشورنس جائز ہے جس میں تمام انشورنس کرنے والے تمام انشورنس کرانے والے ہوں (یعنی Mutual

۱۔ علامہ ابوزہرہ کی اس عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ انشورنس کے موضوع پر گفتگو کرنے والے بعض حضرات نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے، یہاں تک کہ ربا (سود) پائے جانے کی صورت میں بھی، حالانکہ یہ صحیح بات نہیں ہے، جن لوگوں نے علی الاطلاق جواز کی رائے دی تھی ان کے نزدیک ”اطلاق“ سے مراد انشورنس کی تمام قسمیں تھیں، انشورنس کے ساتھ سود پائے جانے کا حکم ویسا ہی ہے جیسے بیع کے ساتھ سود پائے جانے کا، یعنی ایسی صورت میں حرام سود ہوگا بیع یا انشورنس نہیں۔ اس کی وضاحت ہم نے قائلین حرمت کی چھٹی دلیل پر بحث کرتے ہوئے اپنے محاضرہ میں کی تھی۔

(Insurance)، اس لئے کہ یہ اجتماعی تعاون پر مبنی ایک نظام ہے، اس نظام کو حکومت لوگوں کے لئے لازمی قرار دے سکتی ہے، اس لئے کہ انشورنس کی مذکورہ بالا قسم کو جو دلائل ناجائز قرار دیتے ہیں وہ اس قسم میں نہیں پائے جاتے ہیں، اور یہ تو وہ تعاون ہے جس کا حکم قرآن مجید نے ان الفاظ میں دیا ہے ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ اور نیکی و تقوے کے کاموں میں تعاون کرو، گناہ و نافرمانی میں نہیں۔

یہ رائے یقیناً بہترین رائے ہے، اسلامی روایات اس کی مؤید ہیں، ہجرت مدینہ کے فوراً بعد جو مواخاۃ ہوئی تھی وہ تعاون کی اعلیٰ ترین قسم ہی تو تھی، اور انشورنس بھی تعاون کی ہی ایک صورت ہے۔ (پہلی رائے کے حاملین کی سربراہی شیخ مصطفیٰ زرقاء کر رہے تھے، اگرچہ شیخ عبدالرحمن عیسیٰ نے ان کی شرط کو معتبر نہیں مانا ہے، موصوف انشورنس کے تمام عقود کو علی الاطلاق جائز قرار دیتے ہیں، خواہ ان میں انٹرسٹ کی شرط ہی کیوں نہ لگا دی گئی ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک انٹرسٹ سود نہیں ہے۔)

۲- شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اس رائے کے لئے استدلال کی ذمہ داری اٹھائی تھی، اس موقع پر انہوں نے نہایت مرتب گفتگو کی، سامعین بھی ان کے سحر کے شکار نظر آئے، انہوں نے چند اعتراضات از خود فرض کئے اور پھر ان کا جواب دیا، مصطفیٰ لطفی منفلوطی نے سماجی مصلح قاسم امین کی تحریروں کے بارے میں لکھا تھا: قاسم امین کے کلام سے زیادہ ہم نے باطل کو حق کی صورت لئے کہیں اور نہیں دیکھا۔ آج اس منبر سے ہم ان کی گفتگو کی حسن ترتیب اور طرز ادا کی تعریف کرتے ہیں، لیکن ہم پر بیٹھی بیٹھی باتوں کی رشوت دینے کی تہمت نہ لگ جائے (اور یہ رشوت شاید انہوں نے ہم کو دی بھی ہے) اس لئے کہ قانون میں رشوت کی سخت سزا متعین ہے، کر منل لاء کے ماہرین کے سامنے ہمیں ڈر لگتا ہے کہ کہیں وہ اس رشوت کو بھی قابل سزا رشوتوں میں شمار نہ کر دیں۔

۱ شیخ عبدالرحمن عیسیٰ نے اپنے محاضرہ یا اپنے مناقشہ میں عقد انشورنس میں انٹرسٹ کو جائز قرار نہیں دیا تھا، غالباً ان کی اس رائے کا علم شیخ ابوزہرہ کو محاضرہ کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے ہوا ہے۔

البتہ ہم ان کی گفتگو کا جائزہ باہمی محبت کا خیال کرتے ہوئے لیں گے، کہ یہ محبت توفیق خداوندی کے ساتھ ہمیں افراط و تفریط سے محفوظ رکھے گی۔

۳۔ شیخ محترم نے انشورنس کو لوہے کی اس چھڑی سے تشبیہ دی ہے، جو آسانی بجلی کو زمین پر نہیں کرنے دیتی ہے۔ اور ہم اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے دست بردا ہیں کہ وہ عقل انسانی کو ایسی چیزیں ایجاد کرنے کی توفیق دے جو زمینی بجلیوں کو آسانی شریعت پر گر کے، اس کی حقیقت ختم کر دینے سے روکیں۔ ۲۔

۱۔ ہم نے تو یہ کہا تھا کہ بجلی سے بچانے والی یہ چھڑی اس لئے نہیں لگائی جاتی ہے کہ بجلی کو زمین پر نہ آنے دے، بلکہ یہ چھڑی بجلی کو جذب کر کے ایک گڈھے میں پہنچا دیتی ہے جو اسی کے لئے بنایا گیا ہوتا ہے، یعنی یہ چھڑی بجلی کے گرنے سے ہونے والے نقصانات سے حفاظت کرتی ہے، اس کو گرنے سے روکتی نہیں ہے، یہی انشورنس کا کام ہے۔ (ملاحظہ ہو اس بابت ہمارا کلام ہمارے محاضرہ میں)

۲۔ شیخ ابوزہرہ کی اس دعا میں ہم بھی شریک ہیں، اور ساتھ ہی اللہ سے یہ بھی دعا کرتے ہیں کہ وہ ہماری عقولوں کو فہم شریعت کے اس صحیح طریقہ کی راہ نمائی کرے جو آسانی رحمت کو اہل زمین تک پہنچا دے۔ شیخ ابوزہرہ سے ہم یہ بھی کہنا چاہتے ہیں کہ اس طرح کی جذباتی باتوں کی کوئی علمی حیثیت نہیں ہے، ہر عالم و جاہل اور حق و باطل کا حامی اس طرح کی یا اس سے بھی آگے کی جذباتی باتیں کر سکتا ہے۔ شیخ ابوزہرہ جیسے عظیم عالم و فقیہ کو ایک ایسے خالص علمی موضوع میں ان باتوں کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس میں صرف دلیل شرعی ہی کوئی حیثیت رکھتی ہے، اس لئے کہ یہ میدان نہایت ممتاز فقہاء شریعت و ماہرین قانون کا ہی ہے، اس میں گفتگو ان عوام کے لئے نہیں کی جاتی ہے جو دلائل شرعیہ کے درمیان فرق کرنے کی صلاحیت سے محروم ہوتے ہیں، اور انہیں صرف ان جذباتی باتوں سے ہی قائل کیا جاسکتا ہے جو ناواقف عوام کے سامنے کی جانے والی سیاسی تقریروں میں تو مناسب ہیں لیکن ایک عالمی بیانیہ کی کانفرنس میں ایسے نازک و اہم موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ان کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ شیخ کے اس جملہ میں اپنی رائے کے مخالفین کی بابت اشاروں کی زبان میں یہ بھی کہہ دیا گیا ہے کہ وہ شریعت کو رفتہ رفتہ ختم کرنا چاہتے ہیں، ہم اس کی بابت سوائے اس کے کیا کہہ سکتے ہیں کہ: وہ اللہ انہیں معاف کرے جو مفسد و مصلح کو خوب جانتا ہے، ہم ان کا جواب اس لئے نہیں دے سکتے کہ ہمیں ان سے محبت ہے، اور شریعت کی حفاظت کی ان کی کاوشوں نیز ان کی حسن نیت کا ہمیں خوب علم ہے۔

اس موقع پر ہم شیخ ابوزہرہ کی توجہ علامہ ابن قیم کے اس کلام کی جانب مبذول کرانا چاہتے ہیں، جس میں انہوں نے اپنے زمانہ کے حاکموں کے ذریعہ نئے سیاسی قوانین بنانے کا سبب بیان کیا ہے، یہ گفتگو انہوں نے سیاست شرعیہ اور اس کی بابت ابو الوفاء ابن عقیل کے نظریہ پر کلام کرتے ہوئے کی ہے، (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اس سے بھی آگے بڑھ کر ان کا کہنا ہے کہ وہ احناف جن کے نزدیک صرف وہی عقود مشروع ہیں جن کی بابت دلیل شرعی پائی جاتی ہو، انہوں نے بھی بعض ایسے عقود جن میں گناہ کا شائبہ یا شبہ پایا جاتا ہے، حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے، اور عموم بلوئی حاجت کے قائم مقام ہوتا ہے، اس کی مثال میں موصوف نے بیع وفا کو پیش کیا ہے۔

موصوف نے اس پر بھی بس نہیں کیا ہے، ان کی خواہش ہے کہ وہ عقد انشورنس کو قیاس کے ذریعہ ثابت کریں، اس کے لئے انہوں نے عقد موالات پر اسے قیاس کیا ہے، نیز اس کے اور عاقلہ پر دیت کے وجود کے درمیان موازنہ کیا ہے۔

ان کی کوشش ہے کہ وہ انشورنس کی تمام قسموں کو (ان قسموں کو بھی جو بالفعل تعاون پر مبنی ہیں اور ان قسموں کو بھی جو افراد اور انشورنس کمپنی کے درمیان عقد کی صورت میں ہوتی ہیں) اس تعاون کی ایک صورت قرار دیں جس کی دعوت اسلام نے دی ہے اور جس پر حدیث نبوی میں تحریض وارد ہوئی ہے، اور جو سلیم طبیعتوں کے نزدیک ایک اچھا کام ہے، موصوف نے بندوق کے تاجروں کا قصہ بھی بیان کیا ہے، اور یہ بتایا ہے کہ جذبہ تعاون نے کیسے ان کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ بذات خود مال تجارت، کشتیوں، اور جانوں کا انشورنس کریں۔ انشورنس کی جو قسم

== اپنے چند معاصر فقہاء کی جانب سے شریعت کی عطا کردہ وسعتوں کو ناحق محدود و تنگ کرنے کے برے نتائج سے ابن قیم نے اس موقع پر آگاہ کیا ہے، یہ فقہاء حدود و شریعت کی حفاظت کے تئیں نہایت احتیاط کی وجہ سے یا پھر شریعت میں پائی جانے والی آسانیوں سے ناواقفیت کی وجہ سے ایسا کرتے تھے۔ علامہ ابن قیم کا یہ کلام نہایت قیمتی ہے، اور اس میں قیامت تک آنے والی تمام نسلوں کے لئے نہایت اہم ہدایات ہے، ان کا یہ کلام اعلام الموقعین ۳/ ۵۴۳ (مطبوعہ فرج اللہ کردی) اور ”الطریق الحکمیہ“ کے آغاز میں دیکھا جاسکتا ہے۔

اس موقع پر ہم یہ وضاحت کرنا ضروری خیال کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی فقہی مسائل میں توسع اختیار کرنے کا رویہ عصر حاضر جیسے کسی ایسے زمانہ میں نہایت خطرناک ہے جب کہ شریعت کی حدود کو ختم کرنے کے لئے اباحت پسندوں کی پوری ایک جماعت کوشاں ہو، لیکن گجائشوں کو ختم کرنا اور تنگی کی راہیں تلاش کرنا بھی کم نقصان دہ اور خطرناک کام نہیں ہے، ایسی صورت میں مامون طریقہ یہ ہے کہ اختلاف رائے کی صورت میں مختلف آراء کے حاملین کی صفات اور ان کے ماضی پر نظر رکھ کے صرف انہیں لوگوں کی آراء قبول کی جائیں جن کے علم اور تدبیر پر ہمیں اعتماد ہو۔

انشورنس کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان عقد پر مبنی ہوتی ہے، اس کو موصوف نے تعاون پر مبنی ایک ایسا نظام کہا ہے جس میں واسطہ کمپنی بنتی ہے، اور جتنے افراد بھی اپنے مال، زندگی یا سامان کا انشورنس کراتے ہیں وہ سب کے سب انشورنس کرنے والے (Insurers) ہوتے ہیں، اور باہم تعاون کرتے ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے لکھا ہے کہ زندگی، اموال اور ذمہ داری کے انشورنس کا نظام آج کی دنیا میں عام ہے، اور معاصر اقتصادیات اسی پر قائم ہیں۔ انہوں نے انشورنس کے جواز پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، انہوں نے اس میں جوئے پائے جانے کی تردید کی ہے، تقدیر کو چیلنج کئے جانے کی بات کا جواب دیا ہے، انشورنس میں غرر پائے جانے کی نفی کی ہے۔ جوئے والے اعتراض کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ اس میں جو انہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ جو ا کھیل ہے اور انشورنس ایک سنجیدہ عمل ہے۔ انشورنس کو تقدیر کو چیلنج کرنے کے کے مرادف بتائے جانے کا جواب دیتے ہوئے ان کا کہنا ہے کہ قضاء و قدر پر ایمان مستقبل کی مصیبتوں کے لئے احتیاطی اقدامات سے مانع نہیں ہے، ان کا کہنا ہے:

”انشورنس میں تو خطرات کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں ان کے نقصانات کی تلافی کی ضمانت دی جاتی ہے، انشورنس کا نظام ان نقصانات کی تلافی کو ایک فرد (پالیسی ہولڈر) کی ذمہ داری سے ہٹا کر اجتماعی ذمہ داری بنا دیتا ہے، تاکہ وہ نقصان جس کی بھر پائی سے ایک فرد بسا اوقات عاجز ہوتا ہے، اس کی تلافی کی ذمہ داری ایک پوری جماعت پر ڈال دی جائے۔

ان کا ماننا ہے کہ اگر ہم قضاء و قدر پر ایمان کی وجہ سے انشورنس کو ناجائز قرار دیں تو پھر آسانی بجلی کو عمارت پر گرنے سے بچانے والے آلہ کو لگانا بھی حرام کہنا ہوگا۔

”غرر“ والے اعتراض کا جواب انہوں نے اس طرح دیا ہے کہ اس میں پایا جانے والے ”غرر“ ویسا ”غرر“ نہیں ہے جو عقد کو شریعت کی نگاہ میں باطل کر دیتا ہے، اس لئے کہ انشورنس میں دی گئی رقم کے نتائج عقد کے فوراً بعد مل جاتے ہیں۔ محل عقد امن و اطمینان ہے، فقہ اسلامی سے اس کی ایک مثال کے طور پر انہوں نے حفاظت کے لئے کئے جانے والے عقد کو وہ احتمالی بھی

نہیں مانتے ہیں، ماہرین قانون کی جانب سے عقد انشورنس کو احتمالی کہنے پر انہوں نے تنقید بھی کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ محل عقد استیجار کو بھی پیش کیا ہے۔ ”غرر“ سے ملتے جلتے اعتراض ”جہالت“ کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ انشورنس میں پائی جانے والی ”جہالت“ نزاع کا باعث نہیں ہوتی ہے، اور تنفیذ کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی ہے، اور عقود کو صحیح نہ رہنے دینے والی ”جہالت“ وہ ہوتی ہے جو تنفیذ کی راہ میں رکاوٹ بنے۔

اپنی ان تحقیقات کے نتیجے میں وہ اس رائے کے حامل ہیں کہ انشورنس کی تمام قسمیں جائز ہیں۔ البتہ اگر عقد کسی سودی شرط پر مشتمل ہو تو پھر ان کے نزدیک یہ عقد صحیح نہیں ہوگا۔ ان کے نزدیک کم از کم یہ شرط ”ملغی“ (غیر معتبر) ہوگی۔

۴۔ ہمیں امید ہے کہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کے کلام کا درج بالا خلاصہ مکمل خلاصہ ہوگا اور اس میں کوئی اہم بات نہیں چھوٹی ہوگی، اب ہم ان کی اور ان کے ہم نوا دیگر حضرات کی رائے کا جائزہ لیں گے۔

اس قول کے جائزہ سے پہلے ہم یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ انشورنس کے تمام عقود کو اجمالی و تفصیلی طور پر جائز کہنے والے حضرات سے ہمارا اختلاف صرف ایک دائرہ میں محدود ہے، یعنی یہ اختلاف انشورنس کے صرف ان عقود کے سلسلہ میں ہے، جو پالیسی ہولڈر اور ایسی انشورنس کمپنی کے درمیان ہوں، جو ایک دوسرے سے ناواقف ہوں، اور ان دونوں فریقوں کے کچھ حقوق اور کچھ فرائض ہوں، وہ سماجی انشورنس جو حکومتیں کرتی ہیں (چاہے یہ کارندوں کے درمیان ہوں یا ملازموں کے درمیان، چاہے بالکل عام ہوں یا کچھ طبقوں کے ساتھ خاص) ہمارے نزدیک بالکل جائز و مباح ہیں، ہمیں ان پر اعتراض نہیں ہے، یہ سماجی تعاون کی ایک قسم ہے، خواہ اختیاری ہو یا حکومت کی جانب سے لازمی، کہ یہ مواخاۃ کی ایک قسم ہی ہے، چاہے اس کا سبب کچھ بھی ہو، اور چاہے ایسا لازمی کیوں نہ ہو۔

یعنی محل اختلاف بس ان انشورنس کمپنیوں کے ساتھ کئے جانے والے عقود ہیں، جن کا

کام انشورنس کے ذریعہ لوگوں کے مال پر قبضہ کرنا ہے۔

۵- شیخ زرقاء کے کلام کے جائزہ کا آغاز ہم ان کی بحث کے فقہی حصہ سے کریں گے، انہوں نے لکھا ہے کہ حنابلہ (بالخصوص ابن تیمیہ) کے نزدیک جن عقود میں ممنوعیت کی کوئی دلیل نہ پائی جائے ان میں اصل اباحت ہے، اس سلسلہ میں ہمارا کہنا ہے کہ اس موضوع گفتگو شرط ہیں، اصل عقود نہیں، اس کا جواب دیتے ہوئے موصوف نے کہا تھا کہ شرطیں عقد کی نوعیت بدل دیتی ہیں، اور عقود کی بابت جو اختلاف ہے وہی شرط کی بابت بھی ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ کتاب العقود میں ابن تیمیہ کا کلام شرط کی بابت ہے، اور عقود سے اس کا تعلق بس اتنا ہے کہ شرط عقد کا مقتضی تبدیل کر دیتی ہیں، یعنی ان کے ذریعہ عقد کے بعض پہلوؤں میں تبدیلی وجود میں آتی ہے۔ اب اس روشنی میں غور کرے عقد انشورنس ایک نیا عقد ہے تو کیا اس حوالہ سے اس قاعدہ کی تحقیق مناسب ہے؟

ہم شیخ زرقاء کی رائے سے اتفاق رکھتے ہیں، ہمارے نزدیک بھی عقد اس وقت تک جائز ہوگا جب تک وہ عقود کے لئے شارع کے متعین کردہ احکام سے ہم آہنگ ہو، ان کے خلاف نہ ہو، لہذا اس عقد پر غور کرتے وقت یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ یہ ایک نیا جائز عقد ہے، بلکہ اسکے مشتملات کا خیال کرتے ہوئے یہ دیکھا جائے گا کہ کیا یہ احکام شریعت سے ہم آہنگ ہے یا ان کے خلاف ہے؟ بیع و فاء کے سلسلے میں ہمارا کہنا ہے کہ: اس عقد کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز اس شرط پر بیچے کہ معلوم مدت میں ثمن واپس کئے جانے کی صورت میں وہ اسے واپس لے سکتا ہے، اس عقد میں عام طور پر معقود علیہ زمین جائیداد ہوا کرتی تھی، اور اس کا کرایہ یا اس کی پیداوار وغیرہ پر مشتری کا حق ہوتا تھا، عقد کا حاصل یہ ہوتا تھا کہ بائع ایک رقم بطور قرض حاصل کر لیتا تھا، جس کا سود اس معقود علیہ سے حاصل ہونے والا نفع ہوتا تھا، معقود علیہ اگر زمین جائیداد نہیں ہوتا تھا تو پھر اس میں سود نہیں پایا جاتا تھا، گرچہ ایسا بہت کم ہوتا تھا۔

یہ عقد ماوراء النہر کے علاقہ میں بہت رائج ہو گیا تھا۔ اور قرضے اسی طرح ملتے تھے، اس

طرح یہ لوگوں کی حاجت بن گیا تھا، اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے، اسلئے ابن نجیم نے اس عقد کے صحیح ہونے کی رائے نقل کی ہے۔^۱

پھر اس عقد کو صحیح کہنے والوں میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسے رہن مانا جائے گا یا ایک ایسی بیع تصور کیا جائے گا جس میں بائع نے شرط خیار لگائی ہے، پہلی صورت میں زمین و جائیداد وغیرہ کے بارے میں یہ عقد جائز نہیں ہوگا، جب کہ دوسری صورت میں ملکیت مشتری کی جانب منتقل نہیں ہوگی، اس لئے کہ بائع کو حق خیار ملنے کی صورت میں فقہ حنفی کے مطابق اس کی ملکیت جاری رہتی ہے، فقہاء کی ایک بڑی تعداد اس عقد کو ناجائز قرار دیتی ہے۔^۲ خدا جانے موصوف ایسے مشتبہ عقد سے ایسا استدلال کیوں کر رہے ہیں؟

اگر بالفرض وہ عقد صحیح ہو بھی تو اس کا شمار قدیم عقود میں ہوگا جدید میں نہیں، اس لئے کہ وہ عقد یا تو عقد رہن ہے یا پھر بیع، اور ایسی صورت میں ہم اسے عقد جدید نہیں کہہ سکتے ہیں۔^۳ موصوف نے ہماری اس بات کا جواب تحریر کیا ہے، لیکن اس میں بیع و فاک کی بابت کوئی نئی بات نہیں کہی ہے، بس اس سلسلے میں فقہاء کی عبارتیں نقل کی ہیں، اور ہم ان کو شروع سے ہی تسلیم کرتے آئے ہیں۔

۶۔ اب ہم ان کے ذریعہ کئے گئے قیاس سے بحث کرتے ہیں، انہوں نے انشورنس کو عقد موالاة اور عاقلہ کے ذریعہ دیت کی ذمہ داری اٹھائے جانے پر قیاس کیا ہے، سچی بات یہ ہے

۱۔ اس کی صحت کا قول اکیلے ابن نجیم نے نقل نہیں کیا ہے، فقہ حنفی کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری سے اس عقد کی صحت پر فقہاء احناف کا اجماع چلا آ رہا ہے۔

۲۔ فقہاء کی اس بڑی تعداد میں کون حضرات شامل ہیں، کیا یہ احناف ہیں؟ ہمارے علم کے مطابق تو جس صدی میں اس نئے عقد (بیع و فاء) کا آغاز ہوا تھا، اس کے بعد سے اب تک اس کے جواز پر علماء احناف کا اجماع رہا ہے، دیگر مسالک کے فقہاء نے بھی عملی طور پر اس مسئلہ میں احناف کا اتباع کرتے ہوئے یہی فتویٰ دیا ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے اسی رائے کی بنیاد پر اس عقد کو اختیار کیا ہے۔

۳۔ یہ بات اس وقت تو صحیح تھی جب اس عقد کا پانچویں صدی ہجری میں آغاز ہوا تھا، لیکن پھر بعد میں اسے اپنے احکام کے اعتبار سے ایک ایسا مستقل عقد مانا جانے لگا جو رہن، بیع صحیح، یا بیع فاسد نہ ہو، یہ بات ہم اپنے محاضرہ میں بھی وضاحت کے ساتھ کہہ چکے ہیں، اور آگے ہمارے جوابات میں بھی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

کہ منافع خور انشورنس کمپنیوں کے ذریعہ کئے جانے والے انشورنس کو عقد موالات اور عاقلہ کی جانب سے دیت کی ذمہ داری اٹھائے جانے پر قیاس کرنے سے ہمیں سخت حیرت ہوئی ہے، اس لئے کہ عقد موالات میں ایک غیر عربی نو مسلم شخص اور کسی عرب مسلمان کے درمیان یہ عقد ہوتا ہے کہ نو مسلم عجمی اگر جنایت کا مرتکب ہوگا تو اس کی دیت کی ذمہ داری اس عرب مسلمان پر ہوگی، اور دوسری جانب عجمی شخص کی وفات ہونے کی صورت میں اگر اس کا کوئی وارث نہ ہوگا تو یہ عرب مسلمان اس کا وارث ہوگا۔ ہمیں ان دونوں عقود میں کوئی ایک قدر مشترک بھی باوجود کوشش کے نظر نہیں آسکی، اور شیخ زرقاء جیسے عظیم فقیہ کے ذریعہ ایسا قیاس کئے جانے پر ہم سراپا حیرت ہیں۔ موصوف نے ہمارے اظہار حیرت کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس تشبیہ سے مقصود جنائی ذمہ داری ہے کہ عقد موالات میں عرب شخص دیت کا ذمہ دار ہوتا ہے، اور یہ ایک جنائی ذمہ داری ہی ہے۔ ہم صاف عرض کرتے ہیں کہ اس وضاحت نے ہماری حیرت دور نہیں کی، بلکہ اور بڑھادی ہے۔ اس لئے کہ عقد موالات غیر عربی شخص کو ایک عرب خاندان کا فرد بنا دیتا ہے، اس کی نسبت بھی اسی خاندان کی جانب کی جانے لگتی ہے، اور ابوحنیفہ فارسی کو ابوحنیفہ تہمی کہا جانے لگتا ہے، کیا انشورنس کمپنی کے ساتھ عقد کرنے والا شخص اس کا رکن بن جاتا ہے، اور اسے اس کے حساب کتاب میں نیز آمد و خرچ کی تفصیلات طے کرنے میں دخل اندازی کا حق مل جاتا ہے۔

۱۔ اس دخل اندازی کے حق دار ہونے یا نہ ہونے کا ہمارے موضوع سے کیا تعلق؟ اور اگر بالفرض منافع خور انشورنس کمپنی کا پالیسی ہولڈر اُس کا رکن بن جائے اور اسے اس کے حساب کتاب میں دخل اندازی کا حق حاصل ہو جائے تو کیا اس وقت شیخ ابوزہرہ کی نگاہ میں عقد موالات اور عقد انشورنس کے درمیان قیاس صحیح ہوگا، اور ایسی صورت میں کیا ان کے نزدیک انشورنس کے جواز کی دلیل ثابت ہو جائے گی۔ اور کیا ہم نے یا ان حضرات میں سے کسی ایک نے بھی ان دونوں عقود کو یکساں قرار دیا ہے جنہوں نے ہم سے پہلے شرعی عقد موالات میں عقد انشورنس کے جواز کی قیاسی دلیل محسوس کی تھی، کیا ہمارے نزدیک یہ دونوں لفظی مترادفات ہیں کہ شیخ ابوزہرہ ان دونوں کے تمام اجمالی و تفصیلی احکام میں یکسانیت طلب کر رہے ہیں، یا پھر ہم نے ان دونوں کے مابین پائی جانے والی قدر مشترک کی بنیاد پر قیاس کیا ہے، یہ قدر مشترک ہے: مستقبل کے غیر یقینی احتمالی حادثہ پر ایک عقد کی بنا رکھنا۔

ظاہر ہے ایسا نہیں ہوتا ہے تو پھر انشورنس کو عقد موالاۃ کے مشابہہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے، یہ ایک ایسا قیاس مع الفارق ہے جس میں مقیاس اور مقیس علیہ کے درمیان کوئی ایک بھی قدر مشترک نہیں پائی جا رہی ہے۔

انشورنس کو عاقلہ پر عائدیت کی ذمہ داری پر قیاس کرنا اور زیادہ غلط قیاس ہے، اس لیے کہ عاقلہ ایک خاندان ہوتا ہے، جس کے افراد کے درمیان خون اور رشتہ داری کا وہ تعلق پایا جاتا ہے جس کا پاس کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ اس تعلق کی اساس تعاون علی البر والتقویٰ، مشترکہ ذمہ داریاں ہونے اور یکساں منافع سے بہرہ ور ہونے پر ہوتی ہے۔ تو کیا اس کی ادنیٰ سی مشابہت بھی اس عقد میں پائی جاسکتی ہے جسے انسان اپنے ارادہ سے وجود میں لائے اور وہ ایک منافع خور کمپنی اور ایسے شخص کے درمیان پایا جائے جو اس کمپنی کو ہر سال یا ہر مہینے ایک رقم پیش کرتا ہو، شیخ زرقاء کی جانب سے اس قیاس کی بابت وضاحت کے بعد اس قیاس پر ہماری حیرت میں اور اضافہ ہی ہوا ہے۔

۷۔ عظیم فقیہ شیخ زرقاء حفظہ اللہ انشورنس کے تمام عقود کو اس تعاون کا مظہر مانتے ہیں جس کا حکم قرآن وحدیث نے دیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ اس کا آغاز بندوقوں کے تاجروں کے درمیان آپسی تعاون کی بنیاد پر ہوا تھا۔ ان تاجروں نے کشتیوں، مال تجارت اور انسانی جانوروں پر سمندری خطرات دور کرنے کے لئے باہم تعاون کیا تھا، یہ سب کے سب بیک وقت انشورنس کرنے والے اور انشورنس کرانے والے ہوتے تھے، شیخ کے نزدیک انشورنس میں تعاون کی کیفیت ابھی بھی پائی جاتی ہے، یہاں تک کہ جو عقد انشورنس کمپنیوں کے ذریعہ انجام دیئے جاتے ہیں جو لائف انشورنس کر کے یا اموال تجارت، کشتیوں اور ذمہ داریوں کا انشورنس کر کے مال کماتی ہیں، وہ عقود بھی شیخ کے نزدیک پالیسی ہولڈرس کے درمیان باہم تعاون پر مبنی ہوتے ہیں، اور انشورنس کمپنی اس تعاون میں ایک واسطہ بنتی ہے۔

اس نقطہ نظر کی بابت ہمارا جواب یہ ہے کہ بندوق کے ان تاجروں کے درمیان کئے

جانے والے انشورنس میں بلکہ اس اجتماعی انشورنس میں جس کے افراد باہم معاون ہوں تعاون یقیناً پایا جاتا ہے، لیکن ہم ان پالیسی ہولڈرس کے درمیان تعاون ثابت نہیں مان سکتے جو انشورنس کمپنی کے ساتھ عقد کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنے اوپر انفرادی طور پر رقم کی ادائیگی لازم کرتا ہے، اور ہر ایک کو انفرادی طور پر متعین حقوق ملتے ہیں، اگر ہم ان پالیسی ہولڈرس کو باہم معاون تصور کریں گے تو پھر ہر کمپنی کے ساتھ عقد کرنے والوں کو ہمیں باہم معاون ماننا پڑے گا، مثلاً بینک کے ساتھ عقد کرنے والا ہر شخص ان تمام لوگوں کا معاون ہوگا جو بینک کے ساتھ عقد کرتے ہیں، یقیناً یہ بڑی عجیب و غریب اور ناقابل قبول صورت ہوگی۔

یہ بات صحیح ہے کہ انشورنس اپنی اصل میں ایک باہم تعاون کا عقد تھا، لیکن بندوق کے تاجروں والے زمانے کے بعد جب یہودیوں کا عالمی اقتصادیات پر غلبہ ہوا تو انہوں نے اس تعاون کے عقد میں تبدیلی کر کے اسے واضح طور پر منفعت بخش تجارت بنا دیا۔ اس تبدیلی کے بعد بھی جو اسے تعاون کا عقد مانے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو شراب کو اس لئے حلال مانے کہ اس کی اصل حلال انگور کی تھی، یہی حکم ان تمام امور کا ہوگا جن میں تبدیلی ہوگئی ہوگی۔ بلکہ ہمارا ماننا تو یہ ہے کہ منافع خور کمپنیوں کے ذریعہ کئے جانے والے انشورنس کو باہم تعاون والے انشورنس کی تبدیل شدہ شکل نہیں مانا جائے گا، بلکہ اسے ایک دوسری چیز ہی تصور کیا جائے گا، اگرچہ اس نے پہلی چیز کا نام ہی لے لیا ہے، ظاہر ہے کہ ناموں سے اشیاء کی حقیقتیں نہیں بدلا کرتی ہیں، کوئی سفید فام سیاہ فام کہے جانے سے سیاہ فام نہیں ہو جائے گا، اور نہ ہی سیاہ فام کو سفید فام کہنے سے اس کا رنگ سفید ہو جائے گا۔

انشورنس کے نام پر لوگوں کا مال ہڑپ کرنے نے عجیب و غریب صورتیں اختیار کی ہیں، یہاں تک کہ اب خواتین کی پنڈلیوں اور رنگوں کا بھی انشورنس ہونے لگا ہے، اور بھی نہ جانے

۱ شیخ ابو زہرہ کے ذریعہ متبادل انشورنس (Mutual Insurance) جسے وہ باہم تعاون کا انشورنس کہتے ہیں اور قسطوں کی بنیاد پر کئے جانے والے انشورنس کے درمیان اساسی فرق بتانے پر ڈاکٹر عبدالرحمن حجازی کی تنقید پیچھے گزر چکی ہے۔

انشورنس کے نام پر انشورنس کمپنیاں مال کمانے کی کیا کیا صورتیں اختیار کر رہی ہیں، کیا انشورنس کی یہ قسم بھی بندوق کے تاجروں کے یہاں پائے جانے والے انشورنس کا امتداد کہلائے گا، یہ انشورنس تو درحقیقت اس یہودی ذہنیت کا نتیجہ ہے جو نہایت غلط طریقے سے پیسے کمانے کے نئے طریقے ایجاد کیا کرتی ہیں۔

شیخ زرقاء نے ہماری اس بات کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ انشورنس یہودی ایجاد نہیں ہے، ہم ان سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انشورنس کی اچھی قسم یقیناً یہودیوں کی ایجاد کردہ نہیں ہے، لیکن کمپنیوں کے ذریعہ کیا جانے والا وہ انشورنس جس کے نام پر یہ کمپنیاں مال ہڑپ کرتی ہیں وہ یقیناً یہودیوں کا ایجاد کردہ انشورنس ہے، آپ کسی بھی زمانے کی کسی بھی انشورنس کمپنی کو دیکھ لیجئے اس میں یہودیوں کا ہی غلبہ نظر آئے گا۔

۸- آئیے اب شیخ کے کلام کے اس حصہ پر غور کریں جس میں انہوں نے انشورنس پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

غیر تعاونی (Mutual) انشورنس پر بعض علماء نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں جو اور باطل طریقہ سے کمائی کا عنصر پایا جاتا ہے، کوئی بیس دے کر سوکھتا ہے، تو کسی کو سودے کر سوتے ہیں، کمپنی کبھی دو سو کا نقصان اٹھاتی ہے تو کبھی کسی پالیسی ہولڈر سے ہزار کماتی ہے، پالیسی ہولڈر یا اس کے ورثہ کو اس عقد کے تحت جو کچھ ملتا ہے ناحق ملتا ہے، اس عقد میں لین دین کو جائز ٹھہرانے والی کوئی چیز نہیں پائی جاتی ہے، لہذا اگر یہ جو انہیں ہے تو اس میں جوے کا عنصر یا شبہ تو پایا ہی جاتا ہے، لیکن شیخ مصطفیٰ زرقاء اس مشابہت کی واضح نفی کرتے ہیں، اور اپنی دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو کھیل ہے اور انشورنس ایک سنجیدہ معاملہ، جوے کے نتیجہ میں بغض و عداوت پیدا ہوتی ہے، وہ خدا کی یاد اور نماز سے روکتا ہے، جبکہ انشورنس میں ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا۔ شیخ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ اس عقد میں دونوں متعاقدین اپنے اوپر کچھ لازم کرتے ہیں، اور جوے میں ایسا نہیں ہوتا ہے، حالانکہ سچی بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے انشورنس کو جوے سے تشبیہ دی ہے

انہوں نے اس میں Risk، آمدنی و نقصانات میں بے ترتیبی اور کمائی کی صورت میں مناسب بدل نہ پائے جانے کی صفت محسوس کی ہے۔ یہ کہنا کہ جو ہمیشہ کھیل ہوتا ہے ایک عجیب و غریب دعویٰ ہے، اس لئے کہ عرب پانسوں کے ذریعہ قسمت معلوم کرتے تھے اور اس طرح کی تقسیم کو منصفانہ سمجھتے تھے، اللہ تعالیٰ نے اس کی ممانعت کرتے ہوئے فرمایا: ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾ (اور یہ بھی تمہارے لئے ناجائز ہے کہ تم پانسوں کے ذریعہ اپنی قسمت معلوم کرو) اللہ نے اسے شراب کے ساتھ محرمات کی فہرست میں شمار کیا ہے، ارشاد ہوا ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (شراب، جو، آستانے اور پانسے، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں) اور یہ صورت یقیناً جو تھی، معلوم ہوا کہ ہر جو کھیل نہیں ہوا کرتا۔

موصوف نے جوے اور انشورنس کے درمیان دوسرا فرق یہ بتایا ہے کہ انشورنس کے عقود اللہ کی یاد اور نماز سے نہیں روکتے ہیں اور نہ ہی حسد اور بغض کا سبب بنتے ہیں، اس بابت ہمارا کہنا ہے کہ یہ سب چیزیں حکمتیں اور مناسب اوصاف ہیں، ایسی علتیں نہیں ہیں کہ ان پر احکام کا دار و مدار ہو، یہ پائی جائیں تو حرمت اور نہ پائی جائیں تو حلت۔ نہ جانے کتنے شراب پینے والے بہت زیادہ محبت کرنے والے ہوتے ہیں، تو کیا ایسے لوگوں کے لئے حرمت کا حکم نہیں لگے گا۔

انشورنس کے عقد معاوضہ ہونے سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اس کے اندر جوے

۱۔ اس بات کے ذریعہ محترم تنقید نگار نے سامعین کو ہم رائے کرنے کی اپنی صلاحیت کا زبردست ثبوت دیا ہے، شراب ایک ایسے قطعی، عام اور مطلق نص کے ذریعہ حرام ہے جسے کسی مخصوص صورت کے ساتھ خاص نہیں مانا جاسکتا، دوسری جانب انشورنس ایک نیا مسئلہ ہے جس کا حکم قواعد شریعت کی روشنی میں معلوم کرنا ہے، یا پھر قیاس کرنا ہے، تو کیا اسے کسی ایسی حرام چیز پر قیاس کیا جاسکتا ہے جس کے نص قرآنی نے نہایت برے اوصاف بیان کئے ہوں، جب کہ مقیس کے اندر یہ خصوصیات پائی بھی نہیں جاتی ہوں؟ اگر ہم شراب کو ان لوگوں کے لئے جائز قرار نہیں دے سکتے ہیں جن کے یہاں اس کے خراب نتائج ظہور پذیر نہیں ہوتے تو کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم کسی چیز کو اس کی ضد پر یا کسی ایسی چیز پر قیاس کر لیں جس میں کوئی علت مشترکہ نہیں پائی جاتی ہو۔

کی صفت نہیں ہے، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر ہمارا کہنا تو یہ ہے کہ انشورنس کا عقد معاوضہ ہونا بھی متعین نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے دونوں بدل غیر ثابت ہیں، اور محل عقد بھی متعین نہیں ہے، اور یہ کیسا عقد معاوضہ ہے جس میں ایک فریق دوسو لینے کے لئے بیس دے، کیا یہ سود نہیں ہے۔ شیخ نے جوے کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے جو کچھ تحریر فرمایا تھا یہ اس کے بارے میں ہماری رائے ہے، اس لئے ہمارے نزدیک وہ اعتراض ابھی بھی قائم ہے، بلکہ ہمارے نزدیک اس میں جوے کے ساتھ ساتھ اس صورت میں واضح سود بھی پایا جاتا ہے جب پالیسی ہولڈر مدت مکمل ہونے سے پہلے وفات پا جائے، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ کم رقم دے کر اس کے بدلے میں بہت سی رقم لیتا ہے، یہ بلاشبہ سود یا ایک ایسا معاملہ ہے جسے کسی بھی امام نے جائز قرار نہیں دیا ہے۔

۹- غیر تعاونی (متبادل/Mutual) انشورنس کو ممنوع قرار دینے والوں کا کہنا ہے کہ اس میں غرر پایا جاتا ہے، کہ محل عقد غیر ثابت ہے اور اس کا وجود یقینی نہیں ہے، یہ بالکل ایسی بیع ہے جس میں یہ عقد کیا جائے کہ شکاری کے جال میں ایک مرتبہ میں جتنی مچھلیاں آئیں گی وہ اتنے شمن کے بدلہ میں مشتری کی ہوں گی، یا جس میں غیر مولود بچے کی بیع کی جائے۔ ان عقود کے درمیان مشابہت یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں بیع کا محل معلوم نہیں ہے، نیز اس کا وجود بھی احتمالی ہے، اسی طرح غیر تعاونی انشورنس میں محل عقد غیر ثابت ہوتا ہے، محل عقد کیا ہے؟ پالیسی ہولڈر کی جانب سے ادا کی جارہی رقم یا انشورنس کمپنی کی جانب سے ادا کی جانے والی رقم؟ یا یہ دونوں محل عقد ہیں؟ ایسی صورت میں اسے بیع صرف مانا جائے گا، اس کی فقہی تخریج میں اسے بیع صرف ہی مانا جاسکتا ہے۔ بلاشبہ پالیسی ہولڈر کے ذریعہ ادا کی جانے والی رقم غیر متعین ہے، وہ کم بھی ہو سکتی ہے، اور زیادہ بھی، ہو سکتا ہے کہ معاہدہ میں مذکور پوری رقم ہی ادا ہو جائے۔ اسی طرح انشورنس کمپنی کی جانب سے ادا کی جارہی رقم بھی کم و بیش ہوتی ہے اور عام طور پر اسے کچھ ادا کرنا نہیں ہوتا ہے، بلکہ یہ حاصل کی ہوئی رقم اپنے نفع کا کچھ حصہ ملا کر واپس کر دیتی ہے۔

کیا یہ ساری صورتیں غرر سے محفوظ ہیں، کیا یہ باطل عقد صرف نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ایک دین کے بدلے میں دوسرا دین خرید جا رہا ہے، اس لئے کہ اس میں قسط وار ایک ہزار روپے کے بدلے میں یکمشت ایک ہزار روپے خریدے جا رہے ہیں، اور بیع صرف میں فوری قبضہ لازمی ہے۔ شیخ کا کہنا ہے کہ مبادلات میں تفاوت صحت کے منافی نہیں ہے، اس حوالہ سے ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس صورت حال میں تفاوت صرف احتمال و عدم تعیین ہی ہے، اور عادی معاوضات کے اندر بدلوں کی قیمتوں میں اختلاف احتمالی نہیں ہوتا ہے، جہاں احتمال پایا جائے گا وہاں غرر اور قمار (جوا) ہوگا۔ اور کوئی کم یا زیادہ متعین بدل نہیں ہوگا۔ اسی لئے سول لاء کے ماہرین کا یہ کہنا ہے کہ عقد انشورنس کا محل احتمالی ہے، ان کے نزدیک اسے جائز قرار دینے سے کچھ بھی مانع نہیں ہے، جب کہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کا کہنا ہے کہ اس میں غرر مطلقاً پایا ہی نہیں جاتا ہے، اس کے محل عقد میں کوئی احتمال ہے ہی نہیں، اس لئے کہ محل عقد امان ہے — یہ بڑی عجیب و غریب بات ہے، ہمارے فہم کے مطابق امان عقد کا باعث ہے، محل عقد نہیں، مثال کے طور پر زمین یا گھر خریدنے والے کا محل عقد زمین یا گھر ہے، اور عقد کا باعث رہائش یا اس سے منفعت حاصل کرنا ہے، منفعت حاصل کرنے کو محل عقد نہیں کہا جاسکتا ہے، امان ایک معنوی چیز ہے، جسے

۱۔ قارئین غور و فکر کر کے خود ہی فیصلہ کریں کہ کیا انشورنس اس عقد صرف کے قبیل سے تعلق رکھتا ہے جس میں نقود کے بدلے میں نقود کا مبادلہ ہوتا ہے، کہ اس میں مجلس عقد کے اندر بدلین کے قبضہ کی شرط لگائی جائے، اور قبضہ نہ پائے جانے کی صورت میں اسے باطل یا فاسد قرار دے دیا جائے۔

۲۔ اپنے اس جملہ پر شیخ ابو زہرہ نے خود یہ حاشیہ تحریر فرمایا ہے:
 [محترم محاضر نے ابدال اور مال کے درمیان تفاوت کا تفصیلی جواب دیا ہے، حالانکہ ہمارے اس مناقشہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ ثمن یا بیع بہر حال متعین ہوتے ہیں (خواہ بیع کی قیمت زیادہ ہو یا کم) اور غیر اجتماعی انشورنس میں کوئی بھی چیز متعین نہیں ہوتی ہے، اسی لئے ان کے قیاسات بڑے عجیب و غریب ہیں] شیخ کا یہ حاشیہ ان اضافوں میں سے ہے، جو انہوں نے اپنے زبانی مناقشہ کو تحریری صورت میں پیش کرتے وقت کر دیئے تھے۔ اور جن میں انہوں نے ہمارے ان جوابات کا بھی جواب دے دیا تھا جو ہم نے مجلس مناقشہ میں انہیں دیئے تھے۔ اس نقطہ پر ہمارا کلام ہمارے جواب میں آئے گا۔

خرید ایچا نہیں جاسکتا ہے، یہ ایک نفسیاتی چیز ہے، کبھی تو بلا بدل کے حاصل ہو جاتی ہے، اور کبھی اس کی خاطر بڑی رقم خرچ کرنی پڑتی ہے اور وہ پھر بھی حاصل نہیں ہوتی ہے، شریعت اسلامی یا سول لاء میں صحیح قرار دیئے گئے عقود میں سے کسی بھی عقد میں ہمیں محل عقد امان نہیں ملتا ہے کہ ہم اس عجیب و غریب عقد کا قیاس اس پر کر لیں۔

۱ شیخ ابوزہرہ نے جن باتوں پر تعجب کا اظہار کیا ہے ان سے کہیں زیادہ حیرت ناک بات یہ ہے کہ ہم ان تمام نئے عقود کے سلسلے میں، جن کا مطالبہ زندگی کے ارتقاء و وسائل کی پیدا کردہ نئی حاجات کرتی ہیں، یہ مطالبہ کریں کہ کوئی ایسا قدیم معروف عقد ان پر منطبق ہوتا ہو جس پر ہم اس نئے عقد کو قیاس کر سکیں اور اسے اس کی نئی صورت قرار دے کر اس قدیم عقد کے مخصوص شرائط و احکام اس نئے عقد پر منطبق کر سکیں۔

نئے عقود وجود میں لانے کا وہی مسئلہ ہے جس پر ہم نے اپنے محاضرہ میں گفتگو کرتے ہوئے یہ وضاحت کی تھی کہ نئے عقود کے ممنوع ہونے کی کوئی دلیل شرعی نہیں پائی جاتی ہے، اور نہ ہی کسی دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیامت تک کے تمام انسانوں کو ان قدیم عقود میں محدود رکھا گیا ہے جو پہلے سے چلے آ رہے تھے اور اسلام نے ان کو برقرار رکھے کہ ان کے احکام کو نئی ترتیب دی تھی۔ اس روشنی میں ہمارا نظریہ یہ ہے کہ ہر نیا عقد قاعدہ شرعی ”اصل اباحت ہے“ کے تحت اس وقت تک آتا ہے جب تک کوئی دلیل شرعی اسے اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر کے حرام قرار نہ دے دے۔

عقد کی نئی صورتوں میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ عقد کا محل ایسی نئی چیز کو قرار دیا جائے جس کا محل عقد ہونا ماضی میں معروف نہیں رہا ہے۔

اگر شیخ ابوزہرہ کو ”امان“ کے محل عقد ہونے پر حیرت ہے، تو وہ ان بہت سے نئے معاوضاتی عقود کے بارے میں کیا کہیں گے جن میں ایک جانب سے کوئی بدل فراہم کیا جاتا ہے اور دوسری جانب سے کسی متعین فعل سے اجتناب کیا جاتا ہے، مثلاً کسی مخصوص جگہ پر عمارت، بازارد کارخانہ نہ بنانے کا عقد، ایسے عقود آج قانون کے سایہ تلے انجام پاتے ہیں، اور ہمیں شریعت اسلامی میں ان کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ملتی ہے۔

اسی طرح شیخ ابوزہرہ ٹریڈ مارکس (Trade Marks) کی بیع کے بارے میں کیا کہیں گے، جن کو تاجر اس لئے خریدتا ہے کہ وہ لوگوں کی توجہ مبذول کریں گے، یہ ٹریڈ مارکس آج کل نہایت اہم تجارتی پونجی تصور کئے جاتے ہیں، اور ہمیں شریعت میں ان کی ممانعت کے لئے کافی دلیل نہیں ملتی ہے۔ اگر دکان وغیرہ کا نام عقود معاوضہ کا محل عقد بن سکتا ہے تو پھر خطرات کے نقصانات سے اُس اقتصادی امان کا عوض کے بدلے میں حاصل کرنا کیوں محل عقد نہیں ہو سکتا جو عقد انشورنس میں حاصل ہوتا ہے؟ محل عقد کے مادی ہی ہونے کو کون سا نص شرعی لازم قرار دیتا ہے؟

انشورنس کا عقد ہوتے ہی اس اقتصادی امان کے ملنے کی سب سے واضح دلیل، (بقیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن شیخ حفظہ اللہ نے خوب غور و فکر کیا اور آخر چوکیداری کے عقد کی مثال پیش کر کے اس کا محل عقد امان قرار دیا، اور اس سے غیر اجتماعی انشورنس کو حکماً اس طرح ملحق کر دیا جیسے باہم مشابہ امور ایک دوسرے سے ملحق ہوتے ہیں۔
اس سلسلہ میں شیخ نے تحریر فرمایا کہ:

تمام عقود اپنی غایت اور اپنے نتائج کی بنیاد پر ہی مشروع ہوئے ہیں، چوکیداری کے عقد کی غایت کیا ہے؟ چوکیدار کے عمل سے حاصل ہونے والا نتیجہ کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب بالکل واضح یہ ہے کہ سوائے مستاجر کی امان و اطمینان کے اس کا کوئی اور نتیجہ نہیں ہے۔
ہم شیخ کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ہم اس کلام کو صحیح خیال نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ عقد کے آثار محل عقد نہیں کہلاتے ہیں، مثلاً اگر ہم رہائش کے لئے کوئی مکان خریدیں تو کیا ہمارا یہ مقصد محل عقد کہلائے گا۔ اور کیا بائع اس رہائش کا ہمارے لئے ایسا ضامن ہوگا کہ اگر اس کو خریدنے کے بعد یہ بات سامنے آئے کہ وہ گھر رہائش کے لئے یا ہماری رہائش کے لئے مناسب نہیں ہے تو کیا بیع باطل ہو جائے گی؟ خواہ ہم خریداری سے پہلے گھر کا خوب اچھی طرح معائنہ کر چکے ہوں۔

=== جو اس کے محل عقد بن سکنے کی بھی دلیل ہے، یہ ہے کہ اس عقد کو عربی میں ”تائین“ کہتے ہیں، اسی تائین کا ہم معنی اس عقد کا فرنیچ نام Assurance ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عقد کا موضوع امان و اطمینان کا حصول ہے۔

اس سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اسلام کے بین الاقوامی قوانین صلح کے ایسے عقود کی اجازت دیتے ہیں، جن کے تحت کوئی قوم یا ملک ایک متعین رقم (جزیہ یا کسی اور نام سے) سالانہ اسلامی حکومت کو ادا کر کے بدلے میں اس سے اپنے لئے امان اور حفاظت کا عقد کرتی ہے۔

صلح کا یہ عقد (چوکی داری کے عقد سے آگے بڑھ کر) کیا ایک دانا و بیٹا فقیہ کے لئے اس بات کی اصولی دلیل فرہم نہیں کرتا ہے کہ ممکنہ متعینہ خطرات کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں بچنے والے نقصانات کی تلافی کا اطمینان حاصل کرنے کے لئے شریعت میں مال خرچ کیا جاسکتا ہے، اور اس طرح یہ امان و اطمینان ایک نیا محل عقد بن سکتا ہے۔

ہم ایک بار پھر یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ عقود کی غایات اور ان کے باعثوں کو فہمًا محل عقود نہیں کہا جاسکتا ہے، بحث کا یہ حصہ ہمارے نزدیک مناقشہ اور اختلاف کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔
۱۰- اب ہم ایسے دیگر تین امور پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں جن کا تذکرہ اس موقعہ پر علماء نے کیا ہے۔

(الف) نئے عقود کی تخریج میں فقہاء کو شرعی مبادی پر جمود کا رویہ اختیار کر کے تنگی پیدا نہیں کرنی چاہئے، ایسا کرنا اسلام کے لئے نقصان دہ، اس کی تجدید سے مانع نیز اس کے عام اور دائمی دین ہونے کے منافی ہے۔ ان حضرات کی اس بات سے ہم متفق تو ہیں لیکن اس میں ایک شرط کے اضافہ کے ساتھ، وہ شرط یہ ہے کہ ان نئے عقود میں اسلام کے ثابت شدہ حقائق سے متضاد کوئی بات نہ پائی جائے، اگر ہر جدید عقد کو مقبول قرار دیا جائے، خواہ وہ نص یا اجماع فقہاء سے ثابت شدہ قاعدہ کے خلاف ہی کیوں نہ ہو تو اس کا لازمی نتیجہ اسلامی حقائق کے رفتہ رفتہ ختم ہو جانے کی شکل میں ہی نکلے گا اور ہم اسلام سے ہاتھ دھو بیٹھیں گے، ہم یورپی قوموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے قوانین کی پابند ہوتی ہیں، ہر ملک اپنے قانون کو اپنے نظام و وجود کا ایک جز تصور کرتا ہے، اس کو مکمل طریقہ سے تبدیل کرنے کی فکر میں نہیں رہتا ہے، بلکہ جن اجزاء کا غیر مفید یا غیر مناسب ہونا ثابت ہو جاتا ہے، انہیں تبدیل کر دیتا ہے، کیا ہم اپنی شریعت کے ساتھ یہ طریقہ کار اختیار کر سکتے ہیں، مقاصد شارع سے جو عقد ہم آہنگ ہوگا ہم اسے قبول کریں گے اور جو عقد

۱ ہم شیخ ابوزہرہ کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ کلام و آراء کا نقل کرنا امانت ہے، ہمارا کہنا یہ نہیں تھا کہ چوکیداری کے عقد کا محل امان ہے، بلکہ ہمارے نزدیک بھی اس کا محل حفاظت کا کام انجام دینا ہے، لیکن اس عمل کا نتیجہ دیگر عقود استیجار میں انجام دیے جا رہے اعمال کی طرح نہیں نکلتا ہے، بس امان حاصل ہوتی ہے، اس بابت ہمارے کلام کا کچھ حصہ خود شیخ ابوزہرہ نے بھی چند سطروں پہلے نقل کیا ہے، انہیں چاہئے کہ وہ اس پر دوبارہ غور کر لیں، اور محاضرہ میں نیز اگلے صفحات میں درج ہمارے جوابات میں چوکیداری کے عقد سے استدلال کی بابت ہمارا کلام پڑھ لیں، ہم نے چوکیداری کے عقد کے اس پہلو (یعنی اس کی غایت و نتیجہ امان ہونا) سے اس بات پر دلیل استنباطی پیش کی تھی کہ شریعت میں امان کے حصول کیلئے مال خرچ کیا جاسکتا ہے اور انشورنس میں یہی ہوتا ہے۔

ان مقاصد سے ہم آہنگ نہیں ہوگا بنا ضرورت شرعیہ ہم اس کو قبول نہیں کریں گے، اور جیسا کہ ہم واضح کریں گے انشورنس میں کوئی ”ضرورت“ ہمیں نظر نہیں آتی ہے۔

(ب) ایک نہایت قابل قدر و احترام عالم نے کہا کہ ہمارے ملک کا عرف ہمارے لئے انشورنس کے عقود کو قبول کر لینا لازم قرار دیتا ہے، اور فقہ اسلامی بالخصوص فقہ حنفی میں عرف ان مسائل کی بابت معتبر دلیل ہے جو استنباط سے ثابت ہوتے ہوں، نص سے نہیں، ان محترم عالم سے ہم صحیح و غیر فاسد عرف کو حجت ماننے میں اتفاق رکھتے ہیں، متقدمین و متاخرین کے درمیان پائے جانے والے بہت سے اختلافات کا سبب زمانہ و عرف کا اختلاف ہے حجت و دلائل کا نہیں۔

لیکن ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا یہ عقد (یعنی غیر تعاونی انشورنس) اس وقت عرف عام ہے یا عرف خاص، انشورنس کی اس قسم کے پالیسی ہولڈرس کا اگر ہم شمار کریں تو ہمیں ان کی تعداد مکمل قوم کی بہ نسبت بہت کم نظر آئے گی، اتنی کم کہ ہم اسے عرف بنانے والی تعداد نہیں مان سکتے۔ پھر یہ نام نہاد عرف نصوص سے ثابت متعدد امور کے منافی ہیں، ہم ان امور کی وضاحت پیچھے کر چکے ہیں، ان امور کو ”شبہات“ کی فہرست میں بھی ڈال دیا جائے تو یہ اتنے زیادہ ہیں کہ ان کی بنیاد پر اس عقد کو مقاصد شریعت و فقہاء کے وضع کردہ اصولوں کے خلاف ہی کہا جائے گا۔ ہمارے نزدیک تو یہ عقد نص کے ہی خلاف ہے، نص سود کو حرام قرار دیتا ہے، اور یہ عقد از اول تا آخر سودی ہی ہے۔

(ج) بعض مقالہ نگاروں نے تحریر فرمایا ہے کہ اس عقد میں مصلحت پائی جاتی ہے، اور مصلحت فی نفسہ خود ایک فقہی اصول ہے، پھر یہ عقد اب ایک اقتصادی ضرورت (مجبوری) بن گیا ہے، اس لئے کہ اب تجارتی کمپنیاں اپنا سامان انہیں جہازوں پر بھیجتی ہیں جن کا انشورنس کرایا گیا ہو، مال تجارت پر انشورنس کی شرط لگائی جاتی ہے، بعض ملازمتوں میں حکومتیں انشورنس کی شرط لگاتی ہیں، گاڑیوں کا رجسٹریشن بھی بغیر انشورنس کے نہیں ہوتا ہے، وغیرہ۔

ہمیں ان باتوں کا بالکل اعتراف ہے، ہم زمینی حقیقت کا انکار کرنا نہیں چاہتے ہیں، لیکن غیر تعاونی انشورنس کو ”ضروری“ قرار دینے کے لئے یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ انشورنس کی دوسری قسموں کا امکان ختم ہو چکا ہے، کہ ”ضرورت“ اسی وقت پائی جاتی ہے جب دیگر متبادل نہ ہوں، مثلاً آخری درجہ کی بھوک سے تڑپتے ہوئے آدمی کو اگر خنزیر کے علاوہ کچھ اور کھانے کو نہ ملے تو اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہے، لیکن اگر اسے اس کے علاوہ کوئی اور حلال چیز ملتی ہے تو یہ ”ضرورت“ کا موقع نہیں ہے۔

پیش نظر مسئلہ میں متبادل امکانات ختم نہیں ہوئے ہیں، تعاونی انشورنس (Mutual Insurance) کے دروازے کھلے ہوئے ہیں، اگر اس کا نظام موجود نہیں ہے، تو ہم اسے قائم کر سکتے ہیں، اگر وہ محدود پیمانے پر ہے تو ہم اسے وسعت دے سکتے ہیں، اگر اس کا افق تنگ ہے تو ہم مفکرین کے سامنے اس کا وسیع تر افق پیش کر سکتے ہیں۔

خرطوم میں جب گاڑیاں چلانے والوں پر انشورنس لازمی قرار دیا گیا تو انہوں نے باہم تعاون سے ایک انشورنس کمیٹی تشکیل دی، جس کے تمام شرکاء بیک وقت انشورنس کرنے والے بھی تھے اور انشورنس کرانے والے بھی، اللہ نے ان کے ایمان کی حفاظت فرمائے اور ان کے رزق میں برکت دے۔ ہم عالم اسلامی کو تعاونی انشورنس (Mutual Insurance) کا ایسا نظام قائم کرنے کی دعوت کیوں نہ دیں جو اس غیر تعاونی نظام کا بدل بن جائے، جس کے یہودی نظام ہونے پر ہمیں ابھی بھی اصرار ہے۔

دینی طور پر بھی یہ بات صحیح نہیں ہے کہ ہم ایک واضح اور روشن معاملہ چھوڑ کر کوئی ایسا معاملہ اختیار کریں جو اگر حرام نہیں تو مشتبہ تو ضرور ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ”دع ما یریبک الی مالا یریبک“ (مشتبہ چیز کو چھوڑ کر غیر مشتبہ چیز اختیار کرو) حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا ”سود اور سود کے شبہ دونوں سے باز رہو“۔

۱۱- مناقشات اور مقالات کے درمیان زیر بحث آنے والے بعض جزوی امور کی بابت

سٹیج چھوڑنے سے پہلے کچھ کہنا ضروری محسوس ہوتا ہے، مثلاً مصلحت سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمن عیسیٰ نے کہا کہ حضرت عمر بن خطاب نے بعض نصوص کو مصلحت کی بنا پر چھوڑ دیا تھا، اس کی مثال میں انہوں نے دو ان مسائل کا تذکرہ کیا جو بکثرت ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- مؤلفۃ القلوب کا زکوٰۃ کا مصرف ہونا۔ ۲- بھکمری کے موقع پر ہاتھ نہ کاٹنا۔

پہلے مسئلہ کی بابت ہم یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت عمر نے مؤلفۃ القلوب کا حصہ ختم نہیں کیا تھا، اور نص قرآنی کو ساقط کرنا ان کے اختیار میں تھا بھی نہیں، انہوں نے زبیر بن بدر جیسے ان چند لوگوں کو زکوٰۃ دیئے جانے سے منع کیا تھا جو زکوٰۃ عہد نبوی و عہد صدیقی میں لیتے رہے تھے، حضرت عمر نے ان حضرات کے لئے زکوٰۃ کو دائمی حق نہ مان کر فرد اور مسلمانوں کے حالات پر اس کو موقوف مانا تھا۔

کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عہد خلافت میں کسی کو بھی مؤلفۃ القلوب مان کر زکوٰۃ نہیں دی، اس سلسلے میں ہمارا جواب ہوگا کہ ان کے نزدیک اس وقت نص کی تطبیق کا محل پایا نہیں جا رہا تھا، اس لئے کہ مسلمانوں کو اس وقت تالیف قلب کی ضرورت نہیں رہی تھی، یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے زکوٰۃ کا ایک اور مصرف مقروض لوگ ہیں، لیکن اگر کوئی مقروض شخص کسی کو نہ ملے اور وہ اس وجہ سے مقروض کو زکوٰۃ نہ دے سکے تو کیا اسے مصرف کا ساقط کرنا کہیں گے، یہی حال غلاموں کے مصرف کا ہے، اگر کوئی مسلمان غلام آزاد کرانے کے لئے نہ ملے تو کیا اسے یہ کہا جائے گا کہ یہ مصرف ساقط ہو گیا ہے۔

اسی لئے تمام فقہاء کی اجماعی رائے ہے کہ اگر کبھی تالیف قلب کے لئے لوگوں کو رقم دینا اسلام کی تقویت کا سبب ہو تو نص قرآنی اسے واجب قرار دے گا، اس لئے یہ کہنا کہ حضرت عمر نے اس مصرف کو ساقط کر دیا صحیح نہیں ہے، یہ ان انگریزوں کی تعبیر ہے جو اسلام کی عزت نہیں کرتے ہیں، اور اس کے نصوص کی توہین کرنا چاہتے ہیں، افسوس کہ بعض بڑے علماء نے بھی بلا دلیل انگریزوں کا اتباع کرتے ہوئے یہ تعبیر اختیار کر لی ہے، کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی زبردست علمی

مقام کیوں نہ رکھتا ہو اس سے اس طرح کی غلطیاں ہو ہی جایا کرتی ہیں۔
 جہاں تک نہایت سخت قحط سالی (عام الرمادة) کے موقع پر حد جاری نہ کرنے کا مسئلہ ہے،
 تو درحقیقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حد جاری کرنے کی بابت شبہ تھا، اور معروف فقہی قاعدہ ہے
 کہ حد و شبہات سے زائل ہو جاتی ہیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”جب تک
 ہو سکے شبہات کی بنا پر حد جاری نہ کرو“۔ انہیں شبہ یہ تھا کہ ان کے نزدیک ان چوروں نے سخت
 بھوک اور مجبوری کی حالت میں چوری کی تھی، اور ہر فقیہ جانتا ہے کہ ضرورات (مجبوریاں) ممنوع
 اشیاء کو جائز کر دیتی ہیں، اور ایسا بھوکا جس کی جان پر بن آئے اس کے لئے دوسرے کے مال
 میں سے ضرورت بھر کھانا اور وہ نہ دے تو اس سے قتال کرنا بھی جائز ہے، ایسی صورت میں قتل کی
 دیت نہیں ہوتی ہے۔

متعلقہ واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، ہوا یہ تھا کہ حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں
 نے ایک اونٹنی چرا کر ذبح کر لی تھی، اور اس کا گوشت کھا لیا تھا، حضرت عمر نے ان غلاموں پر حد
 جاری کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن پھر جب یہ بات سامنے آئی کہ حاطب اپنے غلاموں کو بھوکا رکھتے
 تھے، تو حضرت عمر نے حد قائم نہیں کی، کیا اس واقعہ سے یہ بات نہیں معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے
 اضطراب کے شبہ کے پیش نظر حد جاری نہیں کی تھی، ان غلاموں نے یہ شکایت کی تھی، اور ان کی
 شکایت صحیح ثابت ہوئی تھی اور اس وقت بھکمری چل بھی رہی تھی۔

اسی لئے حنابلہ اور بہت سے دیگر فقہاء کے نزدیک چوری کی حد جاری کرنے کی شرط یہ

۱۔ مؤلفہ القلوب کے مصرف میں زکوٰۃ دینے کی ممانعت کی علت یقیناً وہی تھی جو شیخ ابوزہرہ نے بیان کی ہے،
 حضرت عمر نے قرآن کے بیان کردہ مصرف کو ملغی نہیں قرار دیا ان کو ایسا کرنے کا اختیار بھی نہیں تھا۔ بلکہ انہوں
 نے ان چند لوگوں کو زکوٰۃ دینے سے منع کیا تھا، جن کی تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ اسلام کی مصلحت کے پیش نظر
 دی جاتی تھی، اور اب حضرت عمر کے نزدیک اسلام کو ان کی تالیف قلب کی ضرورت نہیں رہی تھی، یہ درحقیقت
 نص قرآنی کی ہی تطبیق تھی، اس پر مکمل تفصیلی کلام ہم نے اپنی کتاب ”المدخل الفقہی العام“ (فقہہ: ۵۲، اور اس
 کے حواشی) میں کیا ہے۔

ہے کہ چور نے قسط کے وقت اشیاء خورد و نوش کی چوری نہ کی ہو، اس لئے کہ حد جاری کرنے کی بابت اضطراب کا شبہ پایا جا رہا ہے۔

مناقشہ کے دوران یہ بات بھی کہی گئی کہ غیر تعاونی انشورنس کے عقد کو عقد جعالہ مانا جاسکتا ہے۔ اس کی بابت ہمارا کہنا ہے کہ عقد جعالہ میں عقد ایک عمل پر کیا جاتا ہے، محل عقد بہر حال متعین ہوتا ہے، اگرچہ محنت کی مقدار متعین نہیں ہوتی ہے، اور بہت سے اجاری عقود میں عمل کی مکمل تعین نہیں کی جاسکتی ہے، مثلاً درزی اور کپڑوں کی کڑھائی کرنے والے کے عمل میں محنت کی تحدید ممکن نہیں ہے، جب کہ انشورنس میں محل ہی مجہول یا احتمالی ہوتا ہے۔ ۲۔

۱۲- اب ہم اپنا حاصل کلام دو نقاط میں بیان کرتے ہیں:

۱۔ یہ بات ہماری تائید میں مناقشہ کی نشست کے دوران مصری عالم شیخ عبدالرحمن عیسیٰ نے کہی تھی، انہوں نے اس کانفرنس میں انشورنس پر محاضرہ دیا تھا۔

۲۔ ہمارا کہنا ہے کہ فقہ اسلامی کا عقد جعالہ ایک احتمالی عقد ہے، اس میں اعلان شدہ انعام کے مقابلہ میں صرف عمل مجہول نہیں ہوتا ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جعالہ دو افراد کے درمیان ہونے والا عقد ہے، جس میں سے ایک کو ”جاعل“ اور دوسرے کو ”ملتمزم“ کہتے ہیں، اس عقد میں ”ملتمزم“ ”جاعل“ کی منفعت کے لئے ایسا کام کرتا ہے جس کا نتیجہ یقینی نہیں ہوتا ہے (یعنی احتمالی ہوتا ہے)، وہ یہ عمل اس عوض کو حاصل کرنے کے لئے کرتا ہے، جو ”مُجَل“ کہلاتا ہے، اور جو بھی ملتا ہے جب یہ احتمالی نتیجہ حاصل ہو جائے، مثلاً کسی ڈاکٹر سے یہ عقد کرنا کہ اگر مریض شفا یاب ہو گیا تو اسے اتنا عوض دیا جائے گا، استاذ سے یہ عقد کرنا کہ اگر لڑکا کامیاب ہو گیا تو اسے عوض ملے گا، گم شدہ مال کے لئے یہ اعلان کرنا کہ جو اسے لے آئے گا اسے عوض ملے گا، ان مثالوں میں اگر مریض صحت یاب نہیں ہوا، لڑکا کامیاب نہیں ہوا، یا ڈھونڈنے والے کو گم شدہ مال نہیں مل سکا، تو وہ کسی چیز کا بھی مستحق نہیں ہوگا۔ اسی کی مثال پانی نکلنے کی شرط پر بورنگ کا عقد کرنا ہے۔

جعالہ کے جواز کی بابت ائمہ فقہ میں اختلاف رہا ہے، امام مالک و امام احمد اسے جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ انعام کی رقم معلوم ہو، اور امام ابوحنیفہ حرام کہتے ہیں، امام شافعیؒ سے دونوں قول مروی ہیں۔ جواز کی رائے رکھنے والے حضرات سورہ یوسف کی آیت ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ سے استدلال کرتے ہیں، (ملاحظہ ہو: بدایۃ المجتہد، ۲/۱۹۶، المعنی، کتاب اللقطۃ)

دیکھئے عقد جعالہ میں اختیاریت عقد انشورنس سے زیادہ پائی جا رہی ہے، یا کم از کم اتنی تو ہے ہی، لہذا شیخ عبدالرحمن عیسیٰ کا اس سے استدلال بالکل صحیح ہے۔

- اول: تعاونی واجتہادی انشورنس (Mutual Insurance) بلاشبہ جائز ہے۔
- دوم: غیر تعاونی انشورنس کو ہم مندرجہ ذیل اسباب کی بنا پر مکروہ قرار دیتے ہیں:
- (الف) اس میں جو ایام از کم جوے کا شبہ پایا جاتا ہے۔
- (ب) اس میں غرر پایا جاتا ہے، اور غرر کے ساتھ عقد صحیح نہیں ہوتے ہیں۔
- (ج) اس میں سود پایا جاتا ہے، انشورنس میں سود دو صورتوں میں پایا جاتا ہے: ایک تو یہ کہ اس میں پالیسی ہولڈر کو انٹرسٹ ملتا ہے، اور دوسری یہ کہ کم مال دے کر زیادہ مال لیا جاتا ہے۔
- (د) یہ عقد صرف ہے اس لئے کہ مستقبل میں رقم حاصل کرنے کے لئے رقم دی جاتی ہے، اور عقد صرف کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ ضروری ہے۔
- (ه) کوئی اقتصادی ضرورت (مجبوری) اسے لازم قرار نہیں دیتی ہے۔
- شیخ مصطفیٰ زرقاء نے سودی عقد کو حرام قرار دے کر ہماری رائے اختیار کرنے کی جانب کافی پیش قدمی کر لی ہے، اس لئے کہ عصر حاضر کے عقد انشورنس میں ربا پایا جاتا ہے، اس میں انٹرسٹ ملتا ہے، کم رقم کے بدلے میں زیادہ رقم ملتی ہے، انشورنس کمپنیوں کے تصرفات مالی معاملات سے محفوظ نہیں رہتے ہیں، اور غیر تعاونی انشورنس کا سود سے خالی ہونا ایک فرضی صورت ہے جس پر حکم مبنی نہیں کیا جاسکتا، اس لئے یہ تمام عقد شیخ زرقاء کے نزدیک بھی حرام ہوں گے۔ سچ یہ ہے کہ علم کامل تو صرف اللہ تعالیٰ کی ہی خصوصیت ہے کہ وہ ہر چیز سے خوب واقف ہے۔
- یہ ہماری رائے تھی، ہم اللہ سے اپنے گناہوں کی معافی چاہتے ہیں، اور اس سے یہ دعا کرتے ہیں کہ وہ اہل علم و فضل سے ہماری محبت دائم و قائم رکھے۔

محمد ابوزہرہ

قاہرہ

۱۔ شیخ ابوزہرہ نے اس جملہ پر یہ حاشیہ تحریر فرمایا ہے: مکروہ کی تعبیر اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اسے جائز قرار نہیں دیتے ہیں، یہ تعبیر ہم نے فقہاء سلف کے اتباع میں اختیار کی ہے۔ کہ وہ حرمت کی تعبیر صرف انہی امور کے لئے اختیار کرتے ہیں جن کی حرمت پر دلیل قطعی دلالت کرے۔

مصنف کے جوابات

[انشورس کی بابت مصنف کے محاضرہ پر مناقشات میں کئے گئے اعتراضات کے جوابات ذیل میں درج کئے جا رہے ہیں، ان میں بعض ایسے اعتراضات کے جوابات بھی ہیں جو زبانی مناقشات میں تو کئے گئے تھے، لیکن اشاعت کے وقت شیخ ابوزہرہ نے ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔]

۱- نئے عقود کا جواز:

علامہ شیخ محمد ابوزہرہ کا کہنا ہے: ظاہر یہ اور غیر ظاہر یہ کے درمیان عقد کرنے کے حوالہ سے جو اختلاف ہے وہ ان عقد میں لگائی جا رہی شرط کی بابت ہے، نئے عقود کرنے کی بابت نہیں، ظاہر یہ شرط کے جواز کے لئے نص شرعی کی دلیل کو لازم قرار دیتے ہیں، جب کہ دیگر حضرات مطلق دلیل کو لازم کہتے ہیں، خواہ نص کی ہو یا غیر نص کی، حنا بلہ نے شادی سے متعلق اس کی اجازت دی ہے اور ابن تیمیہ نے مطلقاً اس کو جائز قرار دیا ہے۔

اس اعتراض پر میرا جواب یہ ہے کہ جو اختلاف ان شرطوں کے جواز کے سلسلے میں ہے جن کی بابت نص شرعی تو وارد نہ ہوا ہو، لیکن وہ شرطوں سے متعلق شرعی اصول پر پوری اترتی ہوں، وہی اختلاف غیر منصوص نئے عقود کی بابت بھی ہے۔ یہ اختلاف درحقیقت قاعدہ ”اباحت اصل ہے“ کے حوالے سے پائے جانے والے اختلاف کے تحت آتا ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ شرط متعلقہ عقد کا حصہ ہوتی ہے، لہذا جو حکم غیر منصوص شرطوں کا ہوگا وہی غیر منصوص نئے عقود کا ہوگا۔ محترم شیخ ابوزہرہ صاحب نے اپنی کتابوں میں خود یہ بات لکھی ہے، یہ بالکل طے شدہ بات ہے جو محتاج غور و فکر نہیں ہے۔

۲- بیع و فاء سے استدلال:

ہمارے یہ کہنے پر کہ فقہ اسلامی کی تاریخ میں بیع و فاء اس بات کا ثبوت ہے کہ ایسے نئے عقود کو وجود میں لانا جائز ہے جو پہلے سے معروف نہ چلے آ رہے ہوں شیخ ابوزہرہ نے گفتگو کی ہے، شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ: بیع و فاء کو احناف نے جائز اس لئے قرار دیا ہے کہ وہ معروف عقود کی فہرست میں ہے، شیخ کے نزدیک وہ نیا عقد نہیں ہے بلکہ وہ سود خوروں کا ایجاد کردہ ایک سودی عقد ہے اور اس کو بنا ضرورت شرعیہ کے جائز کہنا صحیح نہیں ہے۔

اس سلسلے میں ہمارا جواب یہ ہے کہ: شیخ ابوزہرہ کی بات پانچویں صدی ہجری میں بیع و فاء کے آغاز کے اعتبار سے تو صحیح ہے، اس لئے کہ اس وقت کے فقہاء حنفیہ میں اس عقد کی فقہی تخریج اور اس کے حکم کی بابت یہ اختلاف تھا کہ اسے کس معروف عقد سے ملحق کیا جائے، بعض حضرات نے اسے بیع صحیح سے ملحق کیا اور وفاء و اعادہ کی شرط کو لغو مانا، بعض دیگر حضرات نے اسے بیع فاسد مانا جب کہ اکثر فقہاء نے اسے رہن سے ملحق کیا، لیکن بعد کے فقہاء احناف نے ان تمام تخریجات کو غلط قرار دیا، اس لئے کہ ان میں سے کوئی سا بھی عقد بیع و فاء، اس کی عرفی نوعیت اور متعاقدین کے قصد پر منطبق نہیں ہوتا ہے، ان حضرات نے ایک نئی رائے اختیار کی ہے جسے ”القول الجامع“ کہا گیا، اور اسے مفتی بہ قرار دے کر اس کی ترجیح کا بھی اعلان کر دیا گیا۔ اس نئی رائے کے مطابق یہ عقد ایک نیا عقد ہے، جو پرانے عقود میں سے کسی بھی ایک عقد سے مکمل مشابہت نہیں رکھتا ہے، لہذا ان حضرات نے بیع صحیح، بیع فاسد اور رہن کے مختلف احکام سے مرکب ایک نیا حکم اس کا قرار دیا، اور پھر اس اساس پر اس کو صحیح عقد قرار دیا بشرطیکہ اس میں کسی بھی عقد کے انعقاد کے لئے لازمی شرطیں (مثلاً اہلیت وغیرہ) پائی جائیں، جیسا کہ ہم نے محاضرہ میں وضاحت کی تھی۔

یہ تفصیل الدر المختار و رد المحتار، تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ (از علامہ شامی) جامع الفصولین و دیگر متاخرین کی کتابوں میں مذکور ہے، مجلہ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۱۱۸ میں بھی اسی کا اعتبار کیا گیا ہے، مجلہ کی جو فصل بیع و فاء کے احکام کے لئے خاص ہے اس میں بیع و فاء احکام کی بنیاد اسی رائے پر

رکھی گئی ہے، مجلہ کے شراح نے اس کی صراحت کی ہے۔

جہاں تک تعلق شیخ کے اس خیال کا ہے کہ بیع وفا سود خوروں کا ایجاد کردہ حیلہ ہے، تو یہ بالکل ایک الگ موضوع ہے۔ اس وقت ہم بیع و فاء کے جواز یا عدم جواز پر بحث کرنا نہیں چاہتے ہیں۔ (بیع وفا کی بابت شیخ کی رائے سے ہم اتفاق رکھتے ہیں، لیکن اس سے ہمارے استدلال کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا ہے، بلکہ اس سے ہمارا استدلال مزید محکم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس عقد میں ربا کا شبہ پائے جانے کے باوجود فقہاء نے اسے زمانہ کی حاجت کے پیش نظر صحیح قرار دیا تھا) لیکن ہمارا اس سے استدلال بس اتنا ہے کہ فقہاء نے اس کو ایک جدید عقد (نہ کہ کسی قدیم عقد کی صورت) مانتے ہوئے صحیح قرار دیا ہے، لہذا اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ فقہ اسلامی کے ابتدائی زمانہ میں غیر معروف عقود کو وجود میں لانے کا جواز صرف نظریاتی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ایسا عملاً بھی ہوا ہے۔

ہمارے موضوع کے اعتبار سے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انشورنس کا ایک نیا عقد ہونا اور پرانے عقود کی صف میں شامل نہ ہونا اس کے جواز سے مانع نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس میں نظام عقد کے عام شرعی شرائط کی مخالفت نہ پائی جائے۔

۳- عقد موالات سے استدلال:

شیخ ابوزہرہ نے عقد موالات سے ہمارے استدلال پر تنقید کرتے ہوئے یہ سوال کیا ہے کہ اس کا عقد انشورنس سے کیا تعلق ہے؟ ان کا کہنا ہے کہ وہ ان دونوں عقود کے درمیان کوئی تعلق سمجھ نہیں سکے ہیں، انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ انہوں نے مشروع عقد موالات اور لائف انشورنس کے درمیان کوئی قدر مشترک ڈھونڈنی چاہی لیکن کامیابی نہیں ملی۔

۱ ملاحظہ ہو: رد المحتار والدرر شرح الغرر (کتاب البیوع کے آخر میں) جامع الفصولین از ابن قاضی سماوہ، نیز اس کا حاشیہ از: خیر الرملی، (فصل: ۱۸۰ کے آغاز میں)، مجلۃ الاحکام العدلیۃ اور اس کی شروع میں دفعہ: ۱۱۸، نیز ہماری کتاب: عقد البیوع فی الفقہ الاسلامی: فقرہ: ۱۳۶-۱۵۱

اس بابت ہمارا جواب یہ ہے کہ عقد موالاۃ اور عقد انشورنس کے درمیان جو مشابہت ہمیں نظر آئی تھی وہ عقد موالاۃ اور لائف انشورنس کے درمیان نہیں تھی، بلکہ وہ عقد موالاۃ اور ذمہ داری کے انشورنس کے درمیان تھی، اس کی وضاحت ہم نے بھی کی تھی اور شیخ طہ سنوسی نے بھی کی تھی، جن کی رائے بھی ہم نے نقل کی تھی، عقد موالاۃ کے نتیجے میں ولی مولیٰ سے سرزد ہونے والی جنایت خطا پر عائد ہونے والے مالی جرمانہ کی ضمانت لیتا ہے، ولی پر یہ ذمہ داری عقد موالاۃ کے ذریعہ آتی ہے، حالانکہ اس نے خود کسی جنایت کا ارتکاب نہیں کیا ہوتا ہے، دوسری جانب اس احتمالی ذمہ داری لینے کے بدلہ میں مولیٰ کا کوئی وارث نہ پائے جانے کی صورت میں ولی اس کی میراث کا حق دار ہوتا ہے (یہ عوض بھی احتمالی اور غیر یقینی ہے)۔

ٹھیک یہی بات ذمہ داری کے انشورنس میں ہوتی ہے، یہ انشورنس کی ایک اہم قسم ہے ذمہ داری کے انشورنس کی ایک مثال گاڑیوں کے حادثات سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کا انشورنس ہے، گاڑی کے ایکسیڈنٹ کی صورت میں جو نقصان دوسروں کو پہنچتا ہے، گاڑی کا مالک اور ڈرائیور اس کا مالی طور پر ذمہ دار ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ ایکسیڈنٹ جنایت خطا ہی ہے۔ گاڑی کے ایکسیڈنٹ میں نقصان صرف گاڑی کو ہی نہیں پہنچتا ہے، بلکہ دوسروں کے جان و مال کو بھی بسا اوقات سخت نقصان پہنچتا ہے، جس کی وجہ سے دیت یا معاوضہ کی صورت میں مالی جرمانہ عائد ہوتا ہے، یہی ”ذمہ داری“ سے مراد ہے۔

گاڑی کے انشورنس دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک وہ انشورنس جو گاڑی کو پہنچنے والے نقصانات کی بابت ہوتا ہے، اس کے تحت انشورنس کمپنی گاڑی کی مرمت کی ذمہ دار ہوتی ہے، گاڑی کے سلسلے میں دوسرا انشورنس ان مالی ذمہ داریوں کی بابت ہوتا ہے جو گاڑی سے دوسروں کو نقصان پہنچنے کی صورت میں گاڑی والے پر عائد ہوتی ہیں۔ یہ آخری صورت ذمہ داری کے انشورنس کے قبیل سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ صورت ہمارے متادل نظام موالاۃ سے نہایت گہری مشابہت رکھتی ہے، کہ نظام موالاۃ میں ولی مولیٰ پر جنایات خطا سے عائد ہونے والی مالی ذمہ

داریوں کا ذمہ دار بنتا ہے، اور اس کے بدلہ میں ولی مولیٰ کی وفات کے بعد وارث نہ ہونے کی صورت میں اس کی میراث کا حق دار ہوتا ہے۔

ان دونوں عقود کے درمیان پائے جانے والے تعلق اور مشابہت سے زیادہ طاقتور کیا کسی تعلق اور مشابہت کا تصور کیا جاسکتا ہے، اگرچہ محترم شیخ ابوزہرہ اس تعلق اور مشابہت کے نہ دیکھ پانے کا اظہار کر رہے ہیں، حالانکہ ہم انہیں علمی و فکری میدانوں میں نہایت دور بین جانتے ہیں، اور ہمارے نزدیک یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اس واضح مشابہت کو نہ دیکھ پائیں۔

ہم سب جانتے ہیں کہ ذمہ داری کا انشورنس گاڑیوں کے انشورنس تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ نظام انشورنس کی ایک نہایت وسیع قسم ہے، جس کے تحت عمداً کئے گئے کاموں سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے علاوہ تمام سول ذمہ داریوں کا انشورنس کیا جاسکتا ہے، عمداً کئے گئے کاموں سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے اس استثنا کی حکمت ہم اپنے محاضرہ میں واضح کر چکے ہیں، جو یہ تھی کہ اگر ان ذمہ داریوں کا بھی انشورنس کیا جانے لگا تو لوگ عمداً ایسے افعال کا ارتکاب کرنے لگیں گے۔

۴- نظام عاقلہ سے استدلال:

ذمہ داری کے انشورنس اور لائف انشورنس کے جواز پر اسلام کے نظام عاقلہ سے ہمارے استدلال کرنے پر شیخ ابوزہرہ نے دو اعتراضات کئے ہیں:

الف: شیخ کے خیال میں نظام انشورنس یہودی ایجاد ہے، اس لئے کہ اکثر عالمی انشورنس کمپنیوں میں یہودیوں کی پونجی کا ہی غلبہ ہے۔

ب: اسلام کے نظام عاقلہ میں کسی انسان کے ذریعہ سرزد ہونے والے قتل خطا کی دیت ادا کرنے کی ذمہ داری اس کے خاندان اور قبیلہ کے وہ تمام افراد اٹھاتے ہیں جن سے اس کا باہم مدد کا تعلق ہوتا ہے، تو کیا یہودی انشورنس کمپنیوں کو پالیسی ہولڈر کا خاندان مانا جاسکتا ہے، کہ اسے نظام عاقلہ پر قیاس کیا جاسکے۔

پھر شیخ نے یہ سوال قائم کیا ہے کہ: ہم کسی یہودی انشورنس کمپنی کے ساتھ کیسے عقد کر سکتے

ہیں؟

ان دونوں اعتراضات پر ہمارا جواب مندرجہ ذیل ہے:

الف: انشورنس یہودیوں کی ایجاد نہیں ہے بلکہ وہ ایک اقتصادی نظام ہے، جس کا اولین مقصد تجارتی مصالح اور نقل و حمل کے خطرات سے ہونے والے نقصانات کو دفع کرنا تھا، پھر اس نے ایک عام اقتصادی تعاون کے نظام کی شکل اختیار کر لی۔

ہم نے اپنے محاضرہ میں انشورنس کے قانونی (عربی و غیر عربی) مصادر کے حوالہ سے یہ وضاحت کی تھی کہ انشورنس کا آغاز چودھویں صدی ہجری میں ایک سمندری نظام کے طور پر ہوا تھا۔ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ نظام انشورنس ایک یہودی ایجاد ہے، اور موجودہ انشورنس کمپنیوں کے عناصر نیز ان کی پونجی میں یہودیوں کا غلبہ ہے تو کیا یہ بات نظام انشورنس کے فی نفسہ حرام ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔

اگر یہودی ایک مفید آلہ ایجاد کریں، یا چند مفید و جدید ایجادات کی پیداوار پر اپنا قبضہ جمالیں تو کیا ان کو استعمال کرنا، ان کو خریدنا اور ان کی جیسی چیزیں خود بنانا مسلمانوں کے لئے حرام ہوگا؟ شیخ ابوزہرہ جیسے فاضل شخص کا تو ذکر کیا ہم کسی بھی عالم کو اس کا قائل تصور نہیں کر سکتے۔

اگر یہ بات صحیح بھی ہو کہ عالمی انشورنس کمپنیوں میں یہودی عناصر اور یہودی پونجی کا غلبہ ہے، تو شیخ ابوزہرہ قومی پونجی والی قومی انشورنس کمپنی کے ساتھ معاملہ کا کیا حکم بیان کریں گے؟ کیا ان کے نزدیک ایسی صورت میں فتویٰ تبدیل ہو جائے گا؟ مثلاً اگر بالفرض صحافت کے بارے میں یہ مانا جائے کہ وہ یہودیوں کی ایجاد ہے اور اس پر یہودیوں ہی کا غلبہ ہے تو کیا ہمارے لئے مقامی و قومی صحافت قائم کرنا حرام ہوگا؟

ب: ہم نے عقد انشورنس کو اسلام کے نظام عاقلہ سے تعاون کے اعتبار سے جو تشبیہ دی تھی اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ہمارے نزدیک انشورنس کمپنی پالیسی ہولڈر کے لئے خاندان یا

قبیلہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

علم فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ فقہ اسلامی کو اس قدر وسیع آفاق سے روشناس کرنے والے اصول قیاس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ میں مکمل اتحاد پایا جائے، بلکہ ایسا ہونے کی صورت میں تو قیاس کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہے گی، اس لئے کہ ایسی صورت میں مقیس مقیس علیہ کا ایک فرد ہی ہوگا اور براہ راست اس نص کے تحت آئے گا جو مقیس علیہ کا حکم متعین کرتا ہے، بلکہ قیاس میں مقیس و مقیس علیہ کے درمیان صرف مناط حکم یعنی علت میں یکسانیت کافی ہے۔ اور یہ یکسانیت ہمیں اسلام کے نظام عاقلہ اور جدید نظام انشورنس کی کچھ قسموں میں نظر آتی ہے۔

نظام عاقلہ کے تحت قتل خطا کے نتیجہ میں عائد ہونے والی مالی ذمہ داری کی ادائیگی کی بابت تعاون شریعت کی نگاہ میں اختیار نہیں غیر اختیاری (یعنی لازمی) ہے۔ جب کہ ذمہ داری کا انشورنس عقد کے ذریعہ مالی ذمہ داری میں مختلف افراد کو اختیاری تعاون کے ذریعہ شریک کرتا ہے، اور یہ نظام انشورنس کی ایک قسم ہے، جب کسی مصلحت کے پیش نظر شریعت بعض حالات میں تعاون کو بلا عقد بھی واجب قرار دیتی ہو تو اس کی جیسی مصلحتوں کے پیش نظر ہم عقد کے ذریعہ اس کے جیسے تعاون کو لازم قرار دے سکتے ہیں، انشورنس کے سلسلے میں یہ مصالحہ یہ ہیں: عام تجارتی و اقتصادی نفع، مصیبت زدہ شخص پر مصائب کے نقصانات کو کم کرنا، اور اس کے لئے ایک مستقل طریقہ ایجاد کیا جاتا ہے۔

۵۔ انشورنس کی بعض کر یہ صورتیں:

نظام انشورنس کو غلط قرار دیتے ہوئے شیخ ابو زہرہ کا کہنا ہے کہ: اب انشورنس اس حد تک پہنچ گیا ہے کہ بعض خواتین اپنی ٹانگوں کے حسن تک کا انشورنس کراتی ہیں۔

اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ:

ہم نے اپنے محاضرہ میں یہ بات واضح کر دی تھی کہ نظام انشورنس پر ہماری بحث اس کے

ایک اقتصادی نظام ہونے کی حیثیت سے ہے، لہذا نظام انشورنس کو ہمارے ذریعہ جائز قرار دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم انشورنس کمپنیوں کے تمام عقود کو، ان عقود کی تمام شرطوں کو، اور ان کمپنیوں کے ذریعے نفع کمانے کے لئے اختیار کئے جانے والے تمام طریقوں کو جائز قرار دے رہے ہیں، نظام انشورنس کو فی نفسہ جائز ماننے کے بعد یہ تمام چیزیں محل عقد، نیز عقود کی شرطوں کی بابت شرعی اصولوں کے ماتحت ہوں گی..... بالکل ویسے ہی جیسے بیع کو حلال قرار دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر چیز کو بیع کا صحیح محل مان لیا جائے، یا عقد بیع کی ہر شرط کو صحیح قرار دے دیا جائے، ہم نے اس کی یہ مثال بھی دی تھی کہ بعض بیرونی ممالک میں انشورنس کمپنیاں انتخابات کے امیدواروں سے ناکامی کا انشورنس کرتی ہیں، شریعت اسلامی کے قواعد اس انشورنس کو غلط قرار دیتے ہیں۔ یہی حکم ٹانگوں کے حسن و جمال جیسی چیزوں کے انشورنس کا ہے، ہم نظام انشورنس کو فی نفسہ جائز مانتے ہوئے ان چیزوں کے انشورنس کو ناجائز ہی کہیں گے۔ شیخ ابوزہرہ کو اس طرف سے بالکل مطمئن رہنا چاہئے کہ ہم ٹانگوں کے حسن کے انشورنس کو جائز قرار نہیں دیں گے۔

۶- لائف انشورنس میں جوے کا شبہ:

شیخ ابوزہرہ نے بھی یہ زبان زد عام و خاص بات کہی ہے کہ لائف انشورنس میں جو اپایا جاتا ہے۔ اپنے اس قول کی تفصیل کرتے ہوئے انہوں نے وضاحت کی ہے کہ عام طور پر عقود میں عوضین کے درمیان مساوات پائی جاتی ہے، جب کہ لائف انشورنس میں پالیسی ہولڈر کی وفات کے وقت انشورنس کمپنی سے لیا جانے والا معاوضہ اسے دی گئی قسطوں کی کل رقم سے کہیں زیادہ ہوتا ہے، عوضین کا یہ تفاوت لائف انشورنس کو جوے کے قبیل میں شامل کر دیتا ہے۔

اس کے جواب میں ہمارا کہنا ہے کہ:

عوضین میں مساوات شرعی طور پر صرف مندرجہ ذیل صورتوں ہی میں واجب ہے:
 پہلی صورت: تلف کی ہوئی اشیاء کا ضمان، اس صورت میں تا حد امکان مطلق مساوات ضروری ہے۔ اگر یہ تلف کی ہوئی چیز ذوات الامثال کے قبیل سے ہوتی ہے تو پھر اس کا مثل ہی دینا

ہوتا ہے، اس لئے کہ اصل کے ظاہر و باطن کا بدلہ مثل ہی ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تلف کی ہوئی چیز ذوات القیم کے قبیل سے تعلق رکھتی ہے تو اس کے بدلہ میں اس کی قیمت (بازار کے نرخ کے مطابق) واجب الادا ہوتی ہے، اس لئے کہ مثل نہ پائے جانے کی صورت میں قیمت اصل کا معنوی طور پر بدلہ ہوتی ہے، اگرچہ ظاہری طور پر نہیں ہوتی ہے، یہ بات علم اصول فقہ میں معروف ہے۔ دوسری صورت: ربوی اموال میں ہم جنس معاوضات کے عقد جیسے قرض و بیع صرف وغیرہ۔

فقہاء مضمون اشیاء کی دو قسمیں کرتے ہیں:

☆ فی نفسہ مضمون اشیاء، جیسے تلف کی ہوئی اشیاء، ان میں مساوات لازمی ہے۔ ایسی اشیاء کا بدلہ مثل یا قیمت کی صورت میں دینا ہوتا ہے۔

☆ خارجی سبب سے مضمون اشیاء جیسے عقد بیع میں بیع، بیع کی ادائیگی مشتری پر ثمن کے عوض میں لازمی ہوتی ہے، قیمت کے عوض میں نہیں، ثمن اس عوض کو کہتے ہیں جو عقد بیع میں باہم رضامندی سے طے پاتا ہے، خواہ یہ کم ہو یا زیادہ۔ اس لئے کہ انسان کو اپنی نہایت قیمتی چیز کو کم داموں میں بیچنے یا اس کے برعکس نہایت کم قیمت چیز بہت زیادہ مہنگی بیچنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ بیع میں عقد کی بنیاد خواہش پر ہے۔ خیال رہے کہ بیع میں کوئی تعاون کا جذبہ کارفرما نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ محض ایک تجارتی عقد ہے۔ اس کے باوجود اس میں عوضین کے درمیان اس تفاوت کی اجازت ہے، اس لئے کہ اس کی اساس خواہش و ارادہ پر ہے۔

اسی طرح لائف انشورنس کے عقد میں بھی معاوضہ کا اندازہ کر کے ”التزام“ (اپنے اوپر کچھ لازم کرنے) کی اساس ذاتی ارادہ ہی ہے۔ اس کا تعلق تلف کی گئی اشیاء کے ضمان سے نہیں ہے کہ اس میں مکمل یکسانیت لازمی ہو۔ پھر اس سلسلے میں یہ بات بھی بطور خاص ذہن میں رکھنے کی ہے کہ یہ ایک نئی طرح کا عقد ہے جس کی اساس تعاون و معاوضہ کے اشتراک پر مبنی ایک نظام

پر ہے۔ لہذا اس عقد میں تفاوتِ عوضین کو برداشت کرنے کی زیادہ گنجائش ہے۔ کیا اب بھی اسے جو کہا جائے گا۔

۷۔ انشورنس کی قسطوں کا عوض امان و اطمینان:

شیخ ابوزہرہ نے ہمارے محاضرہ کی اس بات پر بھی اعتراض کیا ہے کہ انشورنس میں معاوضہ درحقیقت عقد کے وقت سے ہی پایا جانے لگتا ہے، یہ معاوضہ احتمالی نہیں ہوتا جیسا کہ عام طور پر تصور کیا جاتا ہے، انشورنس کی قسط (Premium) کے بدلہ میں پالیسی ہولڈر کو بطور عوض امان و اطمینان حاصل ہوتا ہے، اس پر شیخ نے سوال اٹھایا ہے کہ: یہ امان کیا ہے؟ اور یہ عوض کیسے بن سکتا ہے؟

انہوں نے چوکیداری کے لئے کئے جانے والے عقد استیجار سے ہمارے اس استدلال پر تنقید کی ہے کہ امان کے حصول کے لئے عوض خرچ کرنا شرعاً جائز ہے، شیخ ابوزہرہ نے اس دلیل کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ چوکیداری کے لئے کئے جانے والے عقد استیجار میں ایک عمل پایا جاتا ہے جسے اجیر انجام دیتا ہے، یعنی چوکیداری، لہذا اس عقد کا محل عمل ہے امان نہیں۔

اس کے جواب میں ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ہمیں بھی یہ بات تسلیم ہے کہ چوکیداری کے لئے کئے جانے والے عقد استیجار ایک عمل کی بابت ہوتا ہے، لیکن ہم نے مقالہ میں یہ بات مختصر طور پر کہی تھی کہ عقد اجارہ جن اعمال کا ہوتا ہے ان سب کا ایک مادی نتیجہ برآمد ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ ہی مستاجر کو مقصود نیز اجرت کے بدلہ میں اس کے لئے نفع کا سامان ہوتا ہے، مثلاً نان بائی سے کیا جانے والا روٹی بنانے کا عقد، یا بڑھئی سے اس کے عمل کا عقد..... یہاں تک کہ جس مال ڈھونے والے کے عمل کی بابت فقہاء کہتے ہیں کہ اس کے عمل کا ڈھونے گئے مال پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اس کے عمل کا بھی ایک مادی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ مال کی جگہ تبدیل ہو جاتی ہے، اور یہ نتیجہ مستاجر کے لئے سود مند ہے۔

تمام عقود اپنے اہداف و نتائج کے پیش نظر ہی مشروع ہوئے ہیں، اب ذرا غور کریے کہ

چوکیداری کے عقد کا کیا مقصد ہے، اور چوکیداری کے عمل کا کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب بالکل واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ نتیجہ صرف اور صرف مستاجر کو حاصل ہونے والا یہ اطمینان ہے کہ اس چوکیداری سے اس کا مال چوروں وغیرہ کی دست برد سے محفوظ رہے گا، چوکیدار کے عمل سے مستاجر کے مال کی قیمت نہیں بڑھتی ہے، یا کوئی اور فائدہ نہیں ہوتا ہے۔

لہذا اس عقد میں اس بات کی دلیل ہے کہ آفات و حادثات سے امان بھی شرعاً کسی عوض کا بدل ہو سکتی ہے، اس لئے کہ شریعت کے معروف قاعدے ہیں: ”معاملات میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے“ اور ”عقود میں اصل اعتبار مقاصد و معانی کا ہے“ (قاعدہ نمبر ۱۰، مجلہ ۲/م ۲-۳)۔

چوکیداری کے عقد سے ہمارے استدلال کا یہ حاصل تھا، اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ ہمارے نزدیک چوکیدار کوئی عمل انجام نہیں دیتا ہے۔ اس تفصیل سے ہمارا استدلال صحیح ثابت ہو جاتا ہے۔

اس علمی مناقشہ میں اٹھائے گئے نقاط پر اپنے جوابات کے آخر میں ہم لوگوں کی توجہ مندرجہ ذیل بات کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں:

ہمارے فقہائے متقدمین نے دیہاتیوں کے لئے جانوروں کے گوبر کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا تھا، اس فتوے کی بنیاد عموم بلوئی پر تھی، کہ گوبر سے بچنان لوگوں کے لئے مشکل تھا، یعنی اس کی نجاست کو تیسیر اور رفع حرج کے پیش نظر معفو عنہ قرار دے دیا گیا تھا، اس لئے کہ دیہات کے کھلے کنوؤں اور تالابوں کی گوبر سے حفاظت مشکل کام تھا۔ (اگرچہ گوبر کا اصل حکم شرعی نجاست ہی ہے جیسا کہ مذہب حنفی کی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کے اندر امام محمد کے حوالہ سے نقل کیا جاتا ہے)۔

شریعت میں پائی جانے والی آسانی کی بنیاد پر ایسے روشن معیارات رکھنے والے فقہاء اگر آج حیات ہوتے اور دیکھتے کہ انشورنس سے آج کے انسان کی کیسی ضرورتیں اور مصلحتیں مربوط ہو گئی ہیں، اور یہ بھی دیکھتے کہ انشورنس نہ پائے جانے کی صورت میں افراد کو تباہ و برباد

کردینے کے کیسے خطرات آج پائے جاتے ہیں (جو پہلے نہیں پائے جاتے تھے) پھر وہ اس نئے نظام کی بابت کوئی مثبت یا منفی نص شرعی نہ پاتے تو ان حضرات کا اس کی بابت موقف کیا ہوتا؟؟ خیال رہے کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے دفع حرج کے پیش نظر دیہاتیوں کے لئے گوبر کو پاک قرار دیا تھا۔

علامہ شیخ ابو زہرہ کے علمی اعتراضات کے ان جوابات پر میں اکتفاء کرتا ہوں، اس لئے کہ دیگر حضرات کے ذریعہ کئے گئے تمام اعتراضات موصوف کے اعتراضات میں آگئے ہیں، لہذا ان میں تمام حضرات کے اعتراضات کے جوابات آگئے ہیں۔

۸- شیخ قلقیلی کا ایک جملہ:

لیکن ہم اپنے ان جوابات کا سلسلہ شیخ عبداللہ قلقیلی (مفتی اردن) کے ایک جملہ پر اپنا رد عمل ظاہر کئے بغیر ختم نہیں کر سکتے، انہوں نے اپنے مناقشہ کے دوران محترم سامعین سے یہ بھی کہا کہ:

”آپ پر سرکاری مفتیوں کا اتباع لازم ہے اس لئے کہ احکام شریعت کی وضاحت کے سلسلے میں یہی آپ کے لئے مرجع کی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان کی آراء ہی حجت کا درجہ رکھتی ہیں۔“ یہ بات موصوف نے گزشتہ رات محاضرات کے بعد ہم سے ذاتی طور پر کہی تھی، اور آج تمام سامعین کے سامنے علی الاعلان کہی۔

شیخ مفتی حفظہ اللہ اس جملہ سے لوگوں کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ ان کی مخالف رائے ہی واجب الاعتبار ہے، ایسا اس لئے نہیں کہ ان کی دلیل مضبوط ہے، بلکہ اس لئے کہ وہ سرکاری مفتی ہیں۔

اس موقع پر میں انہیں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اسلام نے اقلیم علم و بیان احکام کی حکمرانی صرف دلیل و برہان کو دی ہے، اسلام میں کسی شخص کو دین کا ٹھیکیدار نہیں بنایا گیا ہے، بلکہ لوگ شریعت کے حوالہ سے دو قسموں کے ہیں: عالم اور جاہل۔ انسان کے علم اور اس کی علمی حیثیت کا

تعلق منصب سے نہیں دلیل سے ہے۔ ورنہ بصورت دیگر تو یہ لازم ہوتا کہ سرکاری مفتی کا علم منصب افتاء کے سبکدوش ہوتے ہی جاہل سے بدل جائے، اور کوئی اور شخص یہ منصب سنبھالتے ہی جاہل کے بجائے عالم ہو جائے۔ کیا شیخ قلقلی اس رائے کے حامل ہیں؟ اچھا! اگر سرکاری مفتیوں کے درمیان مسئلہ میں اختلاف ہو تو موصوف کیا فرمائیں گے؟

اور اگر سرکاری مفتی اپنا دین بیچ کھائے اور کسی لالچ یا کسی ڈر میں حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دے دے تو موصوف کیا فرمائیں گے؟ ایسی صورت میں سوائے دلیل و برہان کے صحیح شرعی حقائق کو کون بتائے گا۔ اور کون حدود اللہ کی کھلواڑ بنائے جانے سے حفاظت کرے گا۔

امام ابوحنیفہؒ (جن کے شیخ قلقلی مقلد ہیں اور جن کے مسلک کے مطابق فتویٰ دینے کے لئے ہی انہیں مفتی کے منصب پر فائز کیا گیا ہے) نے فرمایا تھا: ”کسی شخص کو ہمارا قول اختیار کرنے کی اجازت بھی ہے جب وہ ہماری دلیل جانتا ہو۔“

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ”بلا دلیل علم حاصل کرنے والے کی مثال رات میں لکڑیاں چننے والے کی سی ہے کہ جو اندھیرے میں لکڑیوں کی ایسی گٹھری بھی انجانے میں اٹھا لیتا ہے جس میں زہریلا سانپ ہوتا ہے اور وہ اسے ڈس لیتا ہے۔“

اس معنی کے اقوال بہت سے ائمہ سے منقول ہیں، ابن قیم نے یہ اقوال اعلام الموقعین میں نقل کئے ہیں، ان ائمہ میں سے کسی نے بھی سرکاری منصب کو علمی حجت قرار نہیں دیا ہے، اس لئے کہ اسلام میں کوئی بھی شخص دین کا ٹھیکیدار نہیں ہے۔ والسلام۔

۱ اعلام الموقعین ۲/ ۳۰۱-۳۰۲ مطبوعہ فرج اللہ الکردي۔

باب دوم

انشورنس کے اقتصادی و سماجی فائدے

اور

شریعت کی نگاہ میں اس کا حکم

[یہ باب دوم درحقیقت ہمارے اس مقالہ پر مشتمل ہے جو ہم نے مکہ مکرمہ میں ۱۳۹۶ھ میں منعقد ہونے والی پہلی اسلامی اقتصادیات کانفرنس میں پڑھا تھا، اس کا عنوان تھا: ”نظام التامین، موقعہ فی الميدان الاقتصادي بوجه عام، وموقف الشريعة الإسلامية منه“]

تمہید

اپنے اصطلاحی مفہوم، طریقوں اور اپنی متعدد صورتوں کی بنیاد پر انشورنس انسان کو اپنی زندگی یا اپنی اقتصادی سرگرمیوں میں درپیش خطرات سے محفوظ کرنے کا ایک ایسا عمل ہے جس کے طریقہ ہائے کارگوناگوں ہیں اور جس کی متعدد صورتیں پائی جاتی ہیں، ان خطرات میں فطری و یقینی خطرات بھی ہوتے ہیں، جیسے فطری موت، اور بعض احتمالی و غیر یقینی خطرات بھی ہوتے ہیں، جیسے ڈوب جانا، جل جانا، معذور بنادینے والا مرض یا ان بنیادی اعضاء سے محروم ہو جانا جو انسان کی سرگرمیوں کے لئے لازم و ضروری ہیں، کچھ خطرات غیر فطری بھی ہوتے ہیں، یہ خطرات کسی ظالم کے ظلم کے نتیجے میں وجود میں آتے ہیں، جیسے چوری، قتل یا لڑائی جھگڑے جیسے وہ متنوع خطرات جو انسان کی زندگی، اس کے کام اور اس کے خاندان کی زندگی پر برا اثر ڈالتے ہیں۔

انشورنس کی بابت اپنے اس مقالہ کو ہم نے تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے، ان فصلوں کا آغاز گیارہویں فصل سے ہوگا، اس لئے کہ دس فصلیں پچھلے باب میں گزر چکی ہیں۔

گیارہویں فصل میں ہم انشورنس کی اقتصادی جہات کا مطالعہ کر کے اس کے سماجی و قانونی پہلو پر بحث کریں گے، اس دوران ہم خطرات کی قسموں، اقتصادی زندگی پر ان کے اثرات اور مفکرین و قانون سازوں کے ذریعہ ان خطرات و مصائب سے انسان کو انفرادی و اجتماعی طور پر بچانے کے لئے تجویز کردہ طریقہ ہائے کار پر اختصار کے ساتھ کلام کریں گے۔

پھر اس فصل میں ہم عصر حاضر کی اہم ترین حفاظتی تدبیر عقدی و تجارتی نظام انشورنس کی عام قسموں اور صورتوں پر تفصیلی گفتگو کریں گے، یہ تفصیلی گفتگو انشورنس کو مختلف خطرات سے حفاظت کا ایسا تعاونی و تجارتی طریقہ مانتے ہوئے کی جائے گی جس میں ان خطرات کے نقصانات کو ممکنہ حد تک زیادہ سے زیادہ بڑی تعداد پر تقسیم کر دیا جاتا ہے تاکہ ان کے شکار انسان کا

بوجھ ہلکا ہو جائے۔

اس فصل کے آخر میں ہم یہ واضح کریں گے کہ اسلام کو سماجی انشورنس کے سلسلے میں تشریحی سبقت حاصل ہے، اسی طرح ہم موجودہ قوانین میں انسان کو پہنچنے والے خطرات سے اس کی حفاظت کے طریقہ ہائے کار کا تقابل اسلام کے قانون و نظام کے لازمی طریقہ ہائے کار سے کریں گے۔

بارہویں فصل میں ہم عقدی انشورنس، اس کے آغاز و ارتقاء، اس کی قسموں اور اس کے دیگر متعلقات سے بحث کریں گے۔

تیرہویں فصل میں ہم نصی و اصولی دلائل شرعیہ کی روشنی میں انشورنس کا اسلامی حکم بیان کریں گے، اور یہ ثابت کریں گے کہ مصائب کی تلافی کرنے والے قابل ستائش تعاونی طریقہ کار کے طور پر نظام انشورنس کے درمیان اور ان عقود کے درمیان فرق کرنا لازمی ہے جو پالیسی ہولڈرس اور تجارتی اغراض رکھنے والی کمپنیوں کے درمیان وجود میں آتے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ ان عقود میں سودی شرطیں یا قواعد شریعت کے منافی کسی اور طرح کی شرطیں پائی جائیں۔ ایسی صورت میں حرمت کا حکم صرف ان عقود پر لگے گا مکمل نظام انشورنس پر نہیں، اس فصل میں ہم نظام انشورنس پر ہونے والے اعتراضات سے بحث کرتے ہوئے ان کا جواب بھی دیں گے۔

گیارہویں فصل میں انشورنس کے اقتصادی، سماجی اور قانونی پہلوؤں پر اپنی گفتگو میں ہم نے متعدد مراجع پر اعتماد کیا ہے، جن میں سرفہرست یہ کتابیں ہیں: Risk Management and Insurance (از ولیمس اور ہینس)، انسائیکلو پیڈیا آف برنائیکا، ڈاکٹر عبدالرزاق احمد سنہوری کے ذریعہ مصر کے سول لاء کی لکھی گئی شرح: الوسیط، ان کے علاوہ باب اول میں مذکور دیگر مراجع سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

کلیا رہویر فصل :

خطرات، ان کے نتائج

اور ان کا مقابلہ کرنے کے طریقے

(انشورنس کی اقتصادی، سماجی اور قانونی جہات کا مطالعہ)

خطرہ (Risk) کی تعریف: خطرات کی قسمیں اور ان کے نتائج۔ ان خطرات سے بچنے کے طریقے، عصر حاضر میں رائج چند حقیقی خطرات کے اجتماعی انشورنس، چند اسلامی طریقے۔

خطرات، ان کی قسمیں اور خطرہ (Risk) کی تعریف:

خطرہ سے ہماری مراد وہ احتمالی حالت ہے، جو اگر وقوع پذیر ہو جائے تو نقصان

پہنچائے۔

اس خطرہ کے انگریزی مترادف Risk کی تعریف امریکن انشورنس سوسائٹی کی تشکیل کردہ کمیٹی نے یہ کی ہے کہ اس سے مراد ”واقعات کے نتائج کا یقینی علم نہ ہونا ہے“۔ یعنی نتائج میں شک پایا جانا خطرہ کے مفہوم کا بنیادی عنصر ہے۔

Risk لینے کا مطلب ہے: خطرہ مول لینا، اور یہ بھی پایا جاتا ہے جب یہ معلوم نہ ہو کہ

متعدد ممکنہ نتائج میں سے کون سا نتیجہ برآمد ہوگا۔

خطرہ اور خسارہ میں یہی بنیادی فرق ہے، ممکنہ نتائج میں سے حتمی نتیجہ کا علم نہ ہونے کی

صورت میں ”خطرہ“ ہوتا ہے، اور اگر پہلے سے یہ معلوم ہو کہ برا نتیجہ برآمد ہوگا تو یہ خطرہ مول لینا نہیں خسارہ مول لینا ہے۔

اس کارگہ حیات میں ہم انسان کے تمام تصرفات و اعمال میں خطرہ کا پہلو ضرور شامل

پاتے ہیں، مثلاً دو استعمال کرنے سے کبھی کبھی مریض کو سائڈ ایفکٹ ہو جاتا ہے، پیاس کی حالت میں پانی پینا بسا اوقات پانی پینے والے کے لئے تکلیف کا سبب بن جاتا ہے، مثلاً اسے پھندا لگ جاتا ہے، یا ٹھنڈک کا اثر ہو جاتا ہے، اس وقت خطرہ مول لینے سے ہماری مراد صرف مالی و اقتصادی معاملات میں خطرہ مول لینا ہے۔

مختلف احتمالی نتائج میں جس قدر فرق پایا جائے گا خطرہ بھی اتنا ہی زیادہ ہوگا، اور ان احتمالی نتائج میں زبردست فرق پائے جانے کی وجہ سے خوف بھی بڑھ جائے گا۔

جان، مال اور دیگر مصالح کی خطرات سے حفاظت کی کوشش کرنا انسانی فطرت میں داخل ہے، خطرہ پائے جانے کی صورت میں یہ انسان کا فطری رد عمل ہے، یعنی خطرہ کا خوف انسان کو حفاظت کی تدبیریں اختیار کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

پھر ان خطرات کے تین اس رد عمل (یعنی خطرات کو دور کرنے کی کوشش) کی کیفیت کا دارومدار انسان میں متوقع ضرر و خسارہ کے تحمل پر ہوتا ہے۔

اقتصادی خطرات کی قسمیں:

جن ماہرین اقتصادیات نے نظام انشورنس کو اپنا موضوع بنایا ہے، انہوں نے خطرات کی الگ الگ تقسیمات کے ذریعہ ان کی مختلف قسموں کا احاطہ کیا ہے، ان میں سے ہر ایک کی تقسیم کی اساس جداگانہ ہے، اور ان سب نے الگ الگ پہلوؤں پر توجہ دی ہے۔ خطرات کی تقسیم کی بابت الگ الگ نقطہ ہائے نظر کا نتیجہ یہ نکلا کہ خطرات کی بہت سی قسمیں اور صورتیں سامنے آئیں، ان قسموں اور صورتوں کی کثرت سے اندازہ ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کو کس قدر گونا گوں خطرات کا سامنا ہے، اور اس سے یہ بھی طے ہو جاتا ہے کہ ان خطرات کے نقصان بقدر استطاعت و امکان کم کرنے کے لئے افراد و جماعتوں کے درمیان تعاون نہایت لازمی ہے، مثلاً وبائی امراض اور آفتوں سے نمٹنے میں تعاون۔

الف) ان میں سے بعض حضرات نے خطرات کو اس کے نتائج کے اعتبار سے تین قسموں میں

تقسیم کیا ہے:

- ۱- مملوکہ اشیاء پر خطرات، جیسے مختلف اسباب کی بنا پر ضیاع، فساد اور ہلاکت۔
 - ۲- دوسروں کے تئیں عائد ہونے والی ذمہ داریوں پر خطرات، جیسے انسان پر دیگر انسانوں اور ان کی مملوکہ اشیاء کو پہنچنے والے نقصانات کی ذمہ داری، مثلاً گاڑی والے پر اس ایکسیڈنٹ کی بنیاد پر عائد ہونے والی ذمہ داریاں جس میں کسی دوسرے انسان یا اس کی کسی چیز کو نقصان پہنچا ہو۔ کام کے دوران کام کرنے والے کے حادثہ کا شکار ہونے کی صورت میں رب العمل پر اس کے تئیں عائد ہونے والی ذمہ داری۔
 - ۳- ملازمت سے متعلق خطرات اور ملازمت پیشہ لوگوں سے متعلقہ افراد و امور پر اس کے اثرات، مثلاً ملازم کے معطل ہونے کی صورت میں اس کے خاندان کو لاحق ہونے والے خطرات، یا اپنے نہایت اہم ملازم کی وفات کی صورت میں کمپنی کو لاحق خطرہ۔
- (ب) بعض ماہرین اقتصادیات نے نقصان کے سبب کے اعتبار سے خطرات کی تین اور قسمیں بیان کی ہیں:
- ۱- فطری یا آسمانی اسباب کی بنا پر وجود میں آنے والے مادی خطرات، مثلاً طوفانوں، سیلابوں اور زلزلوں سے ہونے والے نقصانات۔
 - ۲- سماجی خطرات، یہ وہ خطرات ہیں، جو معاشرہ کے غلط عناصر کے ایسے غلط اعمال کے ذریعہ وجود میں آئیں جن کا ڈر بہر وقت لگا رہتا ہے (جیسے چوری) یا غیر متوقع اعمال کے ذریعہ وجود میں آئیں جیسے ہڑتال، فسادات اور جنگیں وغیرہ۔
 - ۳- تجارتی خطرات، مثلاً سامان خریدنے کے بعد اور بیچنے سے پہلے اس کی قیمت میں کمی آنا۔
- (ج) کچھ اور لوگوں نے خطرات کی نوعیت کے اعتبار سے ان کی دو قسمیں کی ہیں۔
- ۱- خطرہ محض (Pure Risk) یعنی وہ خطرہ جس میں صرف نقصان اور خسارہ کا ہی احتمال

ہو، نفع کا نہ ہو، جیسے گاڑی کے ایکسیڈنٹ، کسی آلہ کے ٹوٹنے یا کسی سامان کے جلنے کا خطرہ۔

-۲ (Speculative Risk) جب کسی واقعہ کے وجود پذیر ہونے کی صورت میں فائدہ کا احتمال ہو، اور نہ ہونے کی صورت میں نقصان کا احتمال ہو۔

اس قسم کا انشورنس نہیں ہوتا ہے، صرف خطرات محض ہی انشورنس کے اہل ہوتے ہیں۔

(ملاحظہ ہو، انسائیکلو پیڈیا آف برنائیکا: مقالہ Insurance)

(د) بعض ماہرین اقتصادیات نے ہمیشہ رہنے کے اعتبار سے خطرات کی دو اور قسمیں بیان کی ہیں:

-۱ ہمیشہ رہنے والے خطرات (Static Risks) یعنی وہ خطرات جن کے اسباب ہمیشہ پائے جاتے ہیں، صرف زندگی، صنعت یا تنظیمی امور کے ارتقاء کے نتیجے میں سامنے نہیں آتے ہیں، مثلاً بلا ارادہ نقصان پہنچنا، کسی کی تعدی کے نتیجے میں نقصان پہنچنا، کسی کی جانب سے تکلیف دیا جانا اور چوری وغیرہ، یہ خطرات کبھی بھی وقوع پذیر ہو سکتے ہیں، یہاں تک کہ پائیدار اقتصادی حالات میں بھی۔

-۲ وہ خطرات جو ہمیشہ قائم نہیں رہتے ہیں، انہیں اصطلاح میں Dynamic Risks کہتے ہیں، یہ وہ خطرات ہیں جو تبدیلیوں بالخصوص لوگوں کی ارتقاء پذیر حاجتوں، آلات کی بہتری یا تنظیمی طریقے کی ایسی تبدیلی کے نتیجے میں پیش آتے ہیں، جن سے پرانے آلات و وسائل رکھنے والے اداروں کو نقصان ہوتا ہے۔ خیال رہے کہ ہمیشہ پائے جانے والے خطرات اجتماعی طور پر نقصان اور خساروں کا سبب بنتے ہیں، جب کہ Dynamic Risks عام طور پر جماعت کے لئے ضرر رساں نہیں ہوتے ہیں، بلکہ بسا اوقات ان سے معاشرہ کو اجتماعی طور پر فائدہ پہنچتا ہے، لیکن ان کے ضرر کا نشانہ وہ چند افراد یا طبقات بنتے ہیں جو ان تبدیلیوں کا ساتھ نہیں دے پاتے ہیں۔

خطرات اور ان کے نتائج:

عام طور پر خطرات انسانوں کے لئے خساروں، ذمہ داریوں اور پریشانیوں کا سبب بنتے ہیں، اسی لئے انسان فطری طور پر بقدر استطاعت مختلف طریقے اختیار کر کے ان خطرات سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن سماجیات کے ماہرین اور فلاسفہ چند خطرات کو انسانی زندگی کے لئے ضروری اور لازمی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ یہ خطرات ہی انسان میں شجاعت و اقدام کی صفات پیدا کرتے ہیں، نیز اسے پریشانیوں اور مسائل سے نپٹنے کی صلاحیت حاصل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ اور ان سے ہی انسان کو اپنی زندگی اور جان کی حفاظت، میر نامعلوم کی دریافت اور اس سے فائدہ اٹھانے میں تحریک ملتی ہے، اگر انسانی زندگی میں یہ خطرات نہ پائے جائیں تو انسان اپنی ان امتیازی خصوصیات سے محروم ہو جائے گا۔

دوسری جانب یہ بات بھی صحیح ہے کہ انسانی فطرت خطرے مول لینے کو ناپسند کرتی ہے، اور ان سے بچنا ہی چاہتی ہے، اس لئے کہ یہ خطرات اس کی زندگی کو آفت بنا دیتے ہیں، اور اسے نہایت عظیم خساروں، پریشانیوں اور مصیبتوں کا شکار کر دیتے ہیں، انسان کو خطرات سے یہ تمام نقصانات پہنچتے ہیں۔

خطرات کے نتیجے میں پیش آنے والی تکلیفوں، پریشانیوں اور نقصانات کو ہم تین زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں، انسان اجتماعی اور انفرادی طور پر ان کے ساتھ ہی زندگی گزارتا ہے اور ان کے واقع ہو چکے یا متوقع نقصانات کا سامنا کرتا ہے:

۱- خطرہ کے وقوع پذیر ہونے اور نقصان پائے جانے کے وقت وجود میں آنے والے مادی نقصانات، اور اس کے نتیجے میں انسان کو پہنچنے والے اقتصادی نقصانات نیز دیگر بڑے یا چھوٹے مسائل۔

۲- نفسیاتی نقصانات، خطرہ کے وقوع پذیر ہو جانے کے نتیجے میں یہ نفسیاتی نقصانات پائے جاتے ہیں، خطرہ وجود میں نہ آئے تب بھی اس کا خوف انسان کو مستقل پریشان کئے رہتا

ہے۔ اور اس کے نتیجے میں انسان اپنی راحت رسانی اور زندگی کی ضروریات بہم پہنچانے کی اپنی بہت سی سرگرمیوں کو انجام نہیں دے پاتا ہے۔

۳- اجتماعی و اقتصادی نقصانات، ان خطرات کے نتیجے میں لوگ بعض میدانوں میں مفید سرگرمیاں انجام دینے سے اعراض کرتے ہیں، یا کم از کم اپنی ان سرگرمیوں کو محدود کر دیتے ہیں، کیوں کہ انہیں ڈر ہوتا ہے کہ ایسی سرگرمیوں کے نتیجے میں انہیں بڑے خطرات کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے، مثلاً گھروں کے کرایے میں حکومت کی جانب سے کمی کئے جانے کا حکم صادر کرنے کا اندیشہ، اس کی وجہ سے لوگ کرایہ پر اٹھانے کے لئے گھر نہیں بناتے ہیں، یا فیکٹریوں کو قومیاے جانے کا ڈر، کہ ایسی صورت میں لوگ فیکٹریاں اور کارخانے قائم نہیں کرتے ہیں، اور یہ چیزیں اقتصادی زندگی کے لئے شہ رگ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

خطرات سے انسانوں کو بچھنے والی تکلیفوں، اور انکے نقصانات کی تین قسموں: مادی، نفسیاتی اور سماجی و اقتصادی کا یہ اجمالی تذکرہ ہے۔

خطرات سے نبٹنے کے طریقے:

انسانوں کے یہاں خطرات کا رد عمل پایا جانا ایک فطری بات ہے، ان خطرات سے نبٹنے کے لئے انسان اپنے ذہن میں آنے والا ہر طریقہ اختیار کرتا ہے، ممکن ہوتا ہے تو اس سے بچتا ہے، اور اگر ایسا نہیں ہو پاتا تو کم از کم اس کے نقصانات کو ہلکا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

خطرات سے نبٹنے کے لئے انسان کے ذریعہ اختیار کئے جانے والے طریقے مندرجہ ذیل امور سے متجاوز نہیں ہوتے ہیں:

۱- خطرہ کا سبب بننے والے کاموں سے اجتناب کر کے خطرہ سے بچنا، جیسے کوئی تاجر اس لئے مال تجارت خود براہ راست درآمد نہ کرے کہ سمندر میں مال ڈوب جانے یا سمندری ڈاکوؤں کے ذریعہ اسے لوٹ لئے جانے کا خطرہ ہے، لہذا وہ مقامی درآمد کرنے والوں سے ہی بیرونی مال

خرید لے، کہ اس طریقہ میں راستے کے خطرات سے حفاظت ہے، اگرچہ اسے یہ طریقہ مہنگا پڑتا ہے۔

۲- خطرہ کی پرواہ کئے بغیر خطرہ مول لے لینا، بسا اوقات انسان بہادری کے ساتھ خطرہ مول لے لیتا ہے، پھر یا تو وہ اس خطرہ سے بچ جاتا ہے اور اپنا مطلوبہ مقصد حاصل کر لیتا ہے، یا خطرہ وقوع پذیر ہو جاتا ہے، اور ایسی صورت میں وہ اس کا نقصان اٹھا لیتا ہے، یہ رویہ خطرہ سے وجود میں آنے والی نفسیاتی پریشانی کو تو دور کر دیتا ہے، لیکن اقتصادی مسئلہ کا اس سے کوئی حل نہیں ہوتا ہے۔

۳- مطلوبہ مقصد حاصل کرنے کے لئے نہایت احتیاط کا رویہ اختیار کرنا تاکہ خطرات سے لاحق ہونے والی پریشانیاں ہلکی ہو جائیں اور خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کے امکانات کم ہو جائیں۔ جیسے کوئی شخص مال تجارت ایسے طویل راستہ سے برآمد کرے جو چھوٹے راستہ کے مقابلہ میں زیادہ مامون ہے، یا اپنے مال تجارت، گھر یا کھیتی پر رقم خرچ کر کے چوکیدار متعین کرے، یہ طریقہ خطرات کے وقوع پذیر ہونے کے امکانات کو تو کم کرتا ہے، لیکن اس کے واقع ہو جانے کے بعد اس کی تلافی نہیں کرتا ہے۔

۴- اپنا مقصد حاصل کرنے اور اپنی ضروریات کی تکمیل کے لئے ایسے طریقے اختیار کرنا جن سے خطرات کے نقصانات کا سامنا خود کے بجائے دوسرے کو کرنا پڑے، مثلاً کوئی شخص رہائشی یا تجارتی استعمال کے لئے عمارت بنانے کے بجائے دوسرے کی عمارت کرایہ پر لے لے، تاکہ آتش زنی جیسے خطرات کا نقصان اس کے بجائے مالک کی گردن پر پڑے، ماہرین اس طریقہ کو ”خطرات منتقل کرنے“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۵- خطرات کو کسی اور کے سر اس طور پر ڈال دینا کہ ان سے انسان خود بچ جائے اور دوسروں کو ان کا سامنا کرنا پڑے، مثلاً کسی کارخانہ کا اپنا سامان اس شرط پر بیچنا کہ مشتری وہ سامان کارخانہ سے خود اٹھائے، تاکہ بائع کو حمل و نقل کے دوران مال ضائع یا تلف ہونے کا نقصان خود

نہ اٹھانا پڑے۔

اس کی ایک مثال Products کو حالیہ دام پر اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا ہے کہ مستقبل میں اس پر قبضہ دیا جائے گا، تاکہ تاریخ بیع اور سامان کے تیار ہونے کے درمیان دام کم ہونے کے خطرہ سے بچا جاسکے۔

ہمارے نزدیک خطرہ سے بچنے کا یہ طریقہ پچھلے طریقے جیسا ہی ہے، اس لئے کہ اس کی مذکورہ مثالوں میں بھی نقصانات سے بچنے کے لئے ایسے طریقے اختیار کئے جا رہے ہیں جن سے نقصانات کا سامنا خود کے بجائے دوسروں کو کرنا پڑے۔

۶۔ خطرہ کا سامنا کرنے والوں کو ایک ساتھ جمع کرنا (Pooling)، یعنی خطرہ کا سامنا کرنے والے افراد کی تعداد زیادہ کر لینا، اس صورت میں متوقع خطرہ کے ان جمع شدہ افراد پر وقوع پذیر ہونے کا احتمال بڑھ جاتا ہے، اور خطرہ احتمالی نہ رہ کر تقریباً یقینی ہو جاتا ہے، اس وقت اس میں عدم توقع کا عنصر ختم ہو جاتا ہے، اور اس کا وقوع خطرہ کے قبیل سے نہ ہو کر یقینی خسارہ کے قبیل سے ہو جاتا ہے، خطرہ کی تعریف میں ہم نے یہ لکھا تھا کہ اس کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ احتمالی ہو، یعنی اس کا وقوع غیر متوقع طور پر اچانک ہو، یقینی نقصان خطرہ نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ معروف خسارہ کہلاتا ہے، جس کا باقاعدہ حساب لگایا جاتا ہے۔

خطرات سے بچنے کا یہ طریقہ پچھلے طریقوں سے الگ ہے، اس لئے کہ یہ طریقہ ایک مضبوط علمی قانون کی بنیاد پر قائم ہے، یہ قانون ہے: علم ریاضی کے نظریہ احتمالات کا قانون بابت ”بڑی تعداد“، اس قانون کی رو سے چھوٹی تعداد کے مقابلہ میں بڑی تعداد کے لئے خطرہ کا امکان زیادہ ہوتا ہے، یعنی موت، مرض، جلنے، چوری، ضیاع، اور ایکسیڈنٹ جیسے حادثات سے ہر قسم کا خطرہ چھوٹی تعداد کے مقابلہ میں بڑی تعداد کو اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ ہم اس کے وقوع کو یقینی یا قریب بہ یقینی کہہ سکتے ہیں، احتمال اس کے وقوع کی بابت نہیں، اس کے شکار کی بابت رہتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی بڑی کمپنی پانچ سو گاڑیوں کی مالک ہو، تو ایک متعین عرصہ کے دوران اسے

روڈ ایکسیڈنٹ اور اس سے عائد ہونے والی مالی ذمہ داریوں کا سامنا اس شخص کے مقابلہ میں کہیں زیادہ کرنا ہوگا جس کے پاس صرف ایک دو گاڑیاں ہوں، ایسی کمپنی کے لئے تو ایکسیڈنٹ اور اس سے عائد ہونے والی مالی ذمہ داریاں یقینی امر کی حیثیت رکھتی ہیں، لیکن ایک دو گاڑیوں کے مالک کے لئے نہیں، ایسے حادثات کا سامنا ایسی کمپنی کو ایک سال یا ایک مہینہ کے دوران بار بار کرنا پڑے گا، اور یہ حادثات اس کمپنی کے لئے احتمالی نہ ہو کر یقینی ہوں گے، اور ان میں اس کے لئے عدم توقع کا عنصر نہیں پایا جائے گا۔ بلکہ یہ حادثات ایسی کمپنی کے لئے یقینی ہوں گے، اور مستقل خرچوں میں ان کی بھی ایک مد ہوگی، اس طرح اس کمپنی کے لئے یہ حادثات خساروں کے قبیل سے ہیں خطرات کے قبیل سے نہیں، اس کے برخلاف ایک گاڑی کے مالک کو ایک دو بلکہ کئی سال ایسے حادثات کا سامنا نہیں کرنا پڑ سکتا ہے، اور یہ حادثہ جب بھی پیش آئے گا اس شخص کے لئے غیر متوقع ہوگا، اور اس کا کوئی باقاعدہ حساب نہیں لگایا جائے گا۔

۷۔ خطرات سے بچنے کے ایک طریقہ کے طور پر عصر حاضر میں انشورنس کا طریقہ وجود میں آیا، اور اس کو اتنا قبول عام حاصل ہوا کہ ایک عالمی طریقہ بن گیا، اس طریقہ نے فرد کو خطرات کے مقابلہ میں اس کی انفرادیت سے نکال کر بڑی تعداد کا ایک رکن بنا دیا، اور بڑی تعداد سے متعلق مذکورہ بالا قانون اختیار کیا۔

انشورنس کا خطرات سے بچنے کے چھٹے طریقہ یعنی بڑی تعداد سے متعلق قانون پر قائم خطرہ کے شکار متعدد لوگوں کو ایک ساتھ کر دینے کے طریقہ سے بنیادی تعلق ہے۔

انشورنس کے قواعد اور اس کے عام نظریہ میں خطرہ کی بابت ایسی متعدد شرطیں لگائی گئی ہیں، جن کے پائے جانے پر خطرہ قابل انشورنس ہوتا ہے، ایسی چند اہم شرطیں ذیل میں ملاحظہ ہوں:

۱۔ جس خطرہ کا انشورنس کرایا جا رہا ہے، وہ خطرہ محض (Pure Risk) ہو، خطرہ کی اس قسم کا تذکرہ اقتصادی خطرات کی قسموں میں پہلے کیا جا چکا ہے، (اس شرط کا بھی اس موقع پر

تذکرہ کیا گیا تھا)

۲- خطرہ کا ایسے حسابی طریقوں کے ذریعہ اندازہ لگایا جاسکے جو بڑی تعداد کی بابت مذکورہ بالا قانون اور نظریہ احتمالات کی تطبیق کی اجازت دیں۔

۳- خطرہ حقیقی ہو، اور اس کا سامنا لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو ہو، اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر کی کوئی ایسی مصلحت پائی جائے جس کی وجہ سے وہ اس خطرہ کا انشورنس کرائے، یعنی پالیسی ہولڈر کو ممکنہ خطرہ کے وقوع پذیر ہو جانے سے خسارہ کا سامنا کرنا کڑے (ملاحظہ ہو: انسائیکلو پیڈیا آف برنائیکا، مقالہ انشورنس)۔

انشورنس کے دو بنیادی طریقے ہیں: ایک خالص تعاونی طریقہ جسے انشورنس کہتے ہیں، دوسرا تجارتی طریقہ جسے قسطوں کے بدلے میں کیا گیا انشورنس کہتے ہیں، انشورنس کی یہ قسم عقد کے ذریعہ وجود میں آتی ہے، اور اسے وہ کمپنیاں انجام دیتی ہیں، جن کے کام کی بنیاد وقوع پذیر ہونے والے خطرات کے اعداد و شمار اور آبادی میں ان کے تناسب پر ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ کمپنیاں بڑی تعداد سے متعلق قانون پر اعتماد کر کے اپنے حساب کی بنیاد ان پر رکھتی ہیں، اسی کے اعتبار سے یہ کمپنیاں انشورنس کی قسط (Premium) کے لئے رقم کا تعین اس طرح کرتی ہیں کہ پالیسی ہولڈرس سے لی گئی تمام قسطیں وقوع پذیر ہونے والے مکمل خطرات کے لئے کافی ہو جائیں۔ (بڑی تعداد کی بابت ان خطرات کا تناسب اور ان کی مقدار تقریباً متعین ہوتے ہیں) اور کچھ رقم بچ بھی جائے جو انشورنس کمپنی کے لئے نفع بنے۔

انشورنس کے اس طریقہ میں جب کمپنی کے پالیسی ہولڈرس کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے تو انشورنس کرائے گئے حادثات اور ان کے شکار افراد کو کمپنی کے ذریعہ دیئے گئے معاوضے ان خساروں کے قبیل سے ہو جاتے ہیں جن کا حساب اعداد و شمار کی روشنی میں بالکل ایسا کیا ہو جاتا ہے کہ ان میں کوئی قابل لحاظ تبدیلی واقع نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ انشورنس کرائے گئے خطرات کا پالیسی ہولڈرس کی بڑی تعداد پر وقوع پذیر ہونے کا تناسب تقریباً یقینی ہوتا ہے، کمپنی کے اعتبار

سے اس میں عدم توقع کا عنصر نہیں پایا جاتا ہے، اگرچہ یہ خطرات کسی بھی پالیسی ہولڈر کے اعتبار سے یقینی نہیں مانے جاسکتے ہیں، لیکن انشورنس کرا کے پالیسی ہولڈر کے لئے بھی عدم یقین کا عنصر ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس کا خسارہ ثابت اور متعین مقدار میں ہوتا ہے، یعنی اسے تو کمپنی کو ایک متعین قسط دینی ہی ہوتی ہے، اس طرح فرد انشورنس کے ذریعہ بڑی تعداد کے مجموعہ شامل ہو جاتا ہے۔

مذکورہ بالا وضاحت کے بعد انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کی وہ عبارت نقل کرنی مناسب معلوم ہوتی ہے جس میں انشورنس کی تعریف کرتے ہوئے اس کی نوعیت، اس کے کام اور نتیجے پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

Insurance کے تحت اس انسائیکلو پیڈیا کے ایک اقتباس کا ترجمہ یہ ہے:

”انشورنس کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ: وہ ایک ایسا اجتماعی طریقہ ہے جس میں لوگوں کی ایک بڑی تعداد ایک ایسے منصفانہ نظام تعاون کے تحت جمع ہوتی ہے جس میں اس تعداد کے افراد کے درمیان عام اقتصادی نقصانات یا خطرات کی قسموں کا ازالہ یا ان کی تخفیف کی جاتی ہے۔“

اس انشورنس کا اصل کام معاشرہ میں جا بجا (بنا کسی ترتیب و نظام کے) وقوع میں آنے والے حادثات و مصائب سے ہونے والے اقتصادی خسارہ کو شک کے دائرے سے نکال کر یقین کے دائرہ میں لانا ہے۔

اس کے نتیجے میں ایک فرد کو لاحق ہونے والے خسارہ کو ایک منصفانہ طریقے سے ان لوگوں کی ایک بڑی تعداد پر تقسیم کر دیا جاتا ہے جنہیں اس خطرہ کا سامنا ہوتا ہے۔

ملکی اقتصادیات پر ان خطرات کے اثرات:

انسان کو اپنی زندگی اور اپنی مختلف و متعدد سرگرمیوں میں جن خطرات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اور جن کا زیادہ یا معمولی، کلی یا جزئی خوف اسے ستاتا رہتا ہے، اور جن سے بچنے کے لئے وہ

اپنے فطری تقاضوں کے تحت متعدد طریقے اختیار کرتا ہے، کبھی ان خطرات سے بچنے کے لئے زبردست اقتصادی فائدے والی صورتیں اختیار نہ کر کے کم فائدوں والی صورتیں اختیار کرتا ہے، اور کبھی ان سے بچنے کے طریقوں کو اختیار کرنے میں بہت بڑی رقم خرچ کرتا ہے، کبھی ان خطرات کے واقع ہو جانے کے بعد ان کے نقصانات کو کم کرنے یا ختم کرنے کے وسائل اختیار کرتا ہے، خطرات اور ان سے بچنے کے ان طریقوں کے پچھلے صفحات میں لئے گئے مختصر جائزے سے ملکی اقتصادیات پر ان خطرات کے اثرات و نقصانات بخوبی واضح ہو جاتے ہیں۔ نیز اقتصادی میدان میں ان کے خطرات بھی سامنے آجاتے ہیں، ان میں سے ہم مندرجہ ذیل خطرات و نتائج کا خصوصی طور پر تذکرہ کر رہے ہیں:

- (۱) چھوٹے تاجروں کا خطرات والی تجارتی سرگرمیوں سے دور رہنا، حالانکہ ان تاجروں کا ایسی سرگرمیوں میں رہنا معاشرہ کے لئے نہایت مفید ہوتا ہے۔
- (۲) پروڈکشن کے سلسلے میں بڑی کمپنیوں کا مقابلہ کرنے کی چھوٹی کمپنیوں کی صلاحیت میں کمی۔

(۳) ان کے نتیجے میں ایک غلط نفسیاتی و سماجی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ معاشرہ کے افراد کے درمیان حادثات کے وقت تعلقات کا بندھن کمزور پڑ جاتا ہے۔ سماجی بندھنوں کی شکست و ریخت میں یہ نفسیاتی اثر نہایت مضر ثابت ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں سماج میں بغض و حسد پھیلتا ہے اور جرائم کو فروغ ملتا ہے، اور احساس ذمہ داری کمزور پڑتا ہے۔

ملکی اقتصادیات اور انسانی زندگی پر خطرات کے ان نقصانات سے خطرات سے حفاظت کے مفید اثرات کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان خطرات سے حفاظت ملنے پر لوگوں کو اطمینان کا کیسا احساس ہوتا ہے، اس احساس کا اولین نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ تجارتی میدانوں میں لوگوں کی صلاحیتیں زبردست طریقہ پر بروئے کار آتی ہیں اور چھوٹی پونجی والے لوگوں کو بڑے تاجروں سے مقابلہ کرنے کا حوصلہ ملتا ہے، اس لئے کہ خطرات کے

نقصانات سے حفاظت خطرات کا مقابلہ کرنے اور ان کے نقصانات کی پرواہ نہ کرنے کے سلسلے میں بڑے اور چھوٹے تاجروں کو یکساں کر دیتی ہے۔

اوپر کی گئی گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خطرات اور ان کے نقصانات سے بچنے اور ان سے بچنے کے طریقے تمام افراد کی علیحدہ علیحدہ صلاحیتوں کے محتاج ہوتے ہیں، کہ ہر فرد اپنے لئے اپنی منشا اور استطاعت کے مطابق حفاظت کے وسائل اختیار کرے۔ اسی طرح یہ طریقے خطرات کے نقصانات سے بچنے کے وسائل اختیار کرانے کے سلسلے میں ایسی قانونی تدابیر اختیار کرنے کے لئے افراد کی اجتماعی طاقت کے محتاج ہیں جو سب کے لئے بالخصوص معاشرہ کے کمزور عناصر کے لئے ان طریقوں کو عام کر دیں، اس کے لئے قانون میں اختیاری وغیر اختیاری طریقے اپنائے جانے کی کوشش کی جائے، مختلف خطرات کے مقابلہ میں افراد و حکومت کے درمیان اس تعاون کے وجوب سے معاشروں میں عام شعور بیدار بھی ہوا ہے۔

سوشل انشورنس:

کوششوں اور صلاحیتوں کے اس تعاون، ہر ممکنہ تدبیر کو بروئے کار لانے نیز خطرات اور ان کے نقصانات سے بچنے یا ان کی تلافی کی حکومت کی ذمہ داری کی بابت یہ شعور عصر حاضر میں چند ایسے وسائل کی صورت میں سامنے آیا ہے جنہیں حکومت مضبوطی عطا کرتی ہے، اور قانون انہیں لازم قرار دیتا ہے۔ ان وسائل کو Social Insurances کہا جاتا ہے۔ جن کی نمایاں جدید صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ ملازمین کے لئے پنشن کا نظام، اس نظام کے تحت حکومتی شعبوں کے ہر ملازم کے بوڑھے ہونے یا اس کی ضرورت نہ رہنے کی صورت میں حکومت کے خزانہ سے اس کے لئے ماہانہ وظیفہ جاری کیا جاتا ہے۔ جس کی مقدار ملازمین کی مدت ملازمت کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔ یہ وظیفہ ریٹائرڈ شخص کی پوری زندگی اسے ملتا رہتا ہے، اور کچھ مخصوص شرطوں کے ساتھ اس کے بعد اس کی بیوی اور اولاد کو بھی ملتا ہے۔

۲- مزدوروں (Labours) کے لئے سوشل سیکوریٹی کا نظام جو ملک کے لیبر لاء (Labour Law) کے تحت آتا ہے، اور مزدوروں کے کام کے قابل نہ رہنے، مریض ہو جانے یا کام سے انہیں نقصان پہنچنے کی صورت میں ان کے لئے معاوضوں اور حقوق کا ضامن ہوتا ہے۔ حکومت کا خزانہ اور کمپنیوں کے مالکان باہمی تعاون کے ساتھ اس کے لئے مال کی فراہمی کرتے ہیں۔ Labour Law مزدور کی ظلم سے حفاظت کرتا ہے، اس کے لئے وہ تنخواہوں کی کم سے کم حد اور کام کرنے کے زیادہ سے زیادہ اوقات طے کرتا ہے، اس کے علاوہ وہ اور بھی بہت سی تدبیریں بھی اختیار کرتا ہے۔

Labour Law نئے معاشروں میں سماجی شعور ناپنے کا ایک پیمانہ بن گیا ہے، جس معاشرہ اور ملک کا Labour Law مزدوروں کے لئے انصاف کو جتنا یقینی بناتا ہے اور ان کے لئے جتنی ضمانت دیتا ہے، اسے اس سلسلے میں اتنا ترقی یافتہ سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ کسی بھی معاشرہ کے مزدور اس کی صنعتی ترقی کی اساس ہوتے ہیں، لیکن کمزور اور غریب ہوتے ہیں، اور خطرات سے بچنے یا ان کے نقصانات کی تلافی کے لئے مال خرچ کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔

۳- تمام لوگوں کے لئے صحت کا بیمہ، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کچھ بیموں میں علاج کلی طور پر فری ہوتا ہے تو کچھ میں جزوی طور پر۔ اور ان میں معاشروں کے امکانات کے مطابق فرق بھی پایا جاتا ہے۔

۴- وہ تعاونی ادارے جو حکومت کے زیر انتظام ہوتے ہیں، یا جن کے ذمہ داران کو حکومت کا تعاون حاصل ہوتا ہے، یہ ادارے مصنوعی مہنگائی کے خطرہ سے لوگوں کو بچاتے ہیں، ظالمانہ قیمتوں سے حفاظت کرتے ہیں، اور ذخیرہ اندوزی کو ختم کرتے ہیں، اس کے لئے وہ خرچوں اور غذا، لباس اور رہائش جیسی ضرورتوں کے بوجھ کو کم کرنے میں تعاون کرتے ہیں۔

سوشل انشورنس کی قانون سازی کے سلسلے میں اسلام کی پہل:

شریعت اسلامی اور اس کے احکام پر نظر رکھنے والے ہر شخص کو شریعت میں سوشل انشورنس

کے متعدد قواعد اور اس کی مختلف صورتیں نظر آئیں گی، ان میں سے کچھ بنیادی نوعیت اور انتہائی اہمیت کی حامل ہیں، تو کچھ کم اہم ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی یہ تمام صورتیں مل کر کثیر الوقوع خطرات کی اہم قسموں کے خلاف مضبوط قلعہ بندی کرتی ہیں، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

اول: نظام عاقلہ

قتل خطا کی دیت قاتل کے عاقلہ پر تقسیم کر دی جاتی ہے۔ عاقلہ سے مراد قاتل کے خاندان سے تعلق رکھنے والے وہ مرد ہیں جن سے اس کے باہم مدد کے تعلقات استوار تھے، قاتل کے ساتھ ساتھ یہ تمام لوگ بھی دیت کی متعدد سالانہ قسطوں میں ادائیگی کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ درحقیقت یہ صورت فریقین کی مصلحت کا خیال رکھنے کی زبردست تدبیر سے عبارت ہے، تاکہ قتل خطا کے مرتکب کے عاجز و فقیر ہونے کی صورت میں مقتول کا قتل بے دیت نہ رہ جائے اور دوسری جانب دیت کا پورا بوجھ ایسے قاتل پر نہ آ پڑے۔

شریعت اسلامی کے اس نظام کی بنیاد قبائلی تعلق پر ہے، لیکن (اب جب کہ شہروں میں قبائلی تعلق نہیں پایا جاتا ہے) ہمارے نزدیک شریعت کی کوئی دلیل ایک نئی صورت تعلق کو اس کا قائم مقام قرار دینے سے مانع نہیں ہے، مثلاً پیشہ، کاروبار، ملازمت وغیرہ کا تعلق، مصلحت کے تقاضے اور علت کی یکسانیت کی صورت میں اسلام اس جیسے بدل کو قبول کر لیتا ہے۔

دوم: مصارف زکوٰۃ میں مقروض اور مسافروں کی کفالت کا شامل ہونا:

قرآن کریم کی سورہ مائدہ میں موجود وہ آیت جو زکوٰۃ کے آٹھ مصارف بیان کرتی ہے زکوٰۃ میں سے مقروضوں اور مسافروں کی حاجت روائی کو لازم قرار دیتی ہے۔

مقروض:

مقروض سے مراد وہ شخص ہے جس پر غیر گناہ والے اسباب کی بنا پر ایسا واجب الادا قرض آ پڑا ہو جس کی ادائیگی کے لئے اس کے پاس کسی طرح کا مال نہ ہو۔

ایسے شخص کو بیت المال کے زکاۃ فنڈ سے اس کی ضرورت کے بقدر یعنی اتنا مال دیا جائے گا جس سے وہ اپنا قرض ادا کر سکے۔ خواہ اس کا یہ قرض اپنی ذاتی مشروع مصلحت کے سلسلے میں ہو یا کسی عام مصلحت کے لئے، ذاتی مصلحت کی مثال: جیسے کسی کا مال جل یا ڈوب گیا ہو، یا اسے اپنی یا اپنی اولاد کی شادی کے لئے مال کی ضرورت ہو، یا کسی کسان کی کھیتی تباہ ہو جائے، یا اس نے خطا یا سہواً کسی اور کا مال تلف کر دیا ہو اور اس کا ضمان اس پر واجب ہو، یا کسی کو مرض نے صاحب فراش بنا دیا ہو اور اسے لمبے اور مہنگے علاج کی ضرورت ہو، ان کے علاوہ بھی اس کی مثال میں وہ تمام احتمالی خطرات ذکر کئے جاسکتے ہیں جن کا سامنا انسان کو کرنا پڑے اور اس کے نتیجے میں انسان کو اپنے مسائل حل کرنے اور اپنے نقصانات کی تلافی کے لئے قرض لینا پڑے۔ اور پھر اس قرض کی ادائیگی اس کے لئے ممکن نہ ہو رہی ہو۔ عام مصلحت کی مثال: جیسے کسی شخص نے مسلمانوں کے دو فریقوں کے درمیان صلح کرانے کے لئے اور نزاع ختم کرانے کے لئے کوئی ذمہ داری اٹھالی ہو، مثلاً مقتول کی دیت یا تلف کئے گئے مال کا معاوضہ اور اس کے پاس اس ذمہ داری کی ادائیگی کے بقدر مال نہ ہو۔

مسافر:

اس موقع پر مسافر سے مراد وہ مسافر ہے جس کا مکمل سامان سفر راستے میں ہلاک ہو گیا ہو، دیار غیر میں اس کا کوئی معاون ہو اور نہ مال کہ اس کو خرچ کے وہ وطن واپسی کا انتظام کر سکے۔ ایسے شخص کو بھی بیت المال کے زکاۃ فنڈ سے گھر پہنچنے تک کے اخراجات دیئے جائیں گے۔ خواہ یہ اخراجات کتنے ہی ہوں، ایسا شخص خواہ اپنے گھر اور وطن میں کتنا ہی مالدار کیوں نہ ہو یہ تعاون اس کا لازمی حق ہے، وطن واپسی کے بعد اس سے یہ رقم واپس بھی نہیں لی جائے گی، اس لئے کہ حالت سفر میں ایسی صورت حال پیش آجانی پر شریعت نے یہ تعاون واجب کیا ہے۔ ایسے مسافر (اور اس کے قیاسی مصداقوں) کے اس استحقاق کی بابت فقہاء کے یہاں ایسی بہت سی تشریحی و فقہی آراء پائی جاتی ہیں جن سے ہمیں سماجی تعاون کی بابت مقاصد شریعت کا

فقہاء کا عمیق فہم نظر آتا ہے۔ (ان آراء کو تفصیل کے ساتھ آپ شیخ یوسف قرضاوی کی کتاب فقہ الزکاۃ میں اور فقہی مسالک کے مراجع کی حیثیت رکھنے والی کتابوں میں کتاب الزکاۃ کے زیر عنوان ملاحظہ کر سکتے ہیں)۔

سوم: نہ کما سکنے والے فقراء کی کفالت:

فقیر انسان میں مال کمانے کی استطاعت نہ پائے جانے کی صورت میں شریعت اسلامی نے اس کی مدد کے تین طریقوں کو لازم قرار دیا ہے، مدد کے یہ طریقے ایسے شخص کی تمام ذمہ داریاں اٹھا کر اسے ضائع ہونے سے بچاتے ہیں:

پہلا طریقہ: زکوٰۃ کا فنڈ، فقر کی بنیاد پر انسان اس کا حق دار ہوتا ہے، قرآنی آیات میں مصارف زکاۃ میں سے سب سے پہلے فقراء اور مساکین کا ہی تذکرہ کیا گیا ہے۔

دوسرا طریقہ: اعزہ و اقارب کے درمیان نفقات واجبہ کا نظام، یہ عظیم نظام سماجی کفالت و ضمانت کے اعلیٰ ترین نمونہ سے عبارت ہے۔

شریعت اسلامی نے انسان پر دوسروں کا کافی نفعہ ان تین اسباب کے پائے جانے پر لازم قرار دیا ہے: ملکیت، زوجیت، اور رشتہ داری، ان کی تفصیلات و شرائط مسالک کی فقہی کتابوں میں مذکور ہیں۔

اس نظام کا حاصل یہ ہے کہ ہر مالدار شخص پر اپنے اس عزیز کا کافی نفعہ واجب ہے جو کمانے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اس حق کی بعض شرطوں اور ترتیب کے سلسلے میں فقہی اجتہادات جداگانہ ہیں، معتدل رائے کے مطابق اس کا دار و مدار حق وراثت پر ہوگا، یعنی اگر اس فقیر کو میت فرض کر لیا جائے تو اس کے ورثہ میں سے جو مالدار ہوگا اس پر اس فقیر کا نفعہ واجب ہے۔ اور اگر مالدار اقرباء متعدد ہوں تو ان کے درمیان (اس فقیر کو میت ماننے کی صورت میں وراثت کے حصہ کے مطابق) نفعہ تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ درحقیقت مشہور فقہی قاعدہ: ”الغرم بالغنم“ پر عمل ہے۔

اسلامی نظام نفقات میں پایا جانے والا یہ سماجی تعاون اس طرح خاندانوں کے درمیان فقر کا مقابلہ کرنے کے لئے قرابت کی بنیاد پر ایک منصفانہ نظام کفالت کو وجود بخشتا ہے، اور فقیر نیز مال کمانہ سکنے والے کی کفالت کو مسلمانوں کے بیت المال اور مالدار رشتہ داروں کی جیبوں پر انصاف کے ساتھ تقسیم کر دیتا ہے۔

اس باب میں بڑی حسین اجتہادی تفصیلات پائی جاتی ہیں، ان کے تفصیلی تذکرہ کا یہ کوئی مناسب مقام نہیں ہے، اس میں سے ایک یہ ہے کہ طالب علمی کو بھی مال کمانے کی عدم استطاعت مانا جائے گا بشرطیکہ طالب علم واجب علم حاصل کر رہا ہو اور محنتی ہو، اس لئے کہ سنجیدہ طالب علمی انسانوں کو کسب معاش کا موقعہ نہیں دیتی ہے، ایسی ہی ایک تفصیل یہ ہے کہ بعض مخصوص حالات میں نسوانیت کو بھی کسب معاش کے سلسلے میں عدم استطاعت کی دلیل مانا جائے گا۔

ایسے فقیر کی کفالت کا تیسرا طریقہ بیت المال ہے۔

اس سلسلے میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”جو انسان اپنے بعد مال چھوڑے وہ اس کے ورثہ کا ہے، اور جو قرض یا بے سہارا اہل و عیال کو چھوڑے اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے، یہ حضرت جابر کی روایت ہے جسے امام بخاری، امام مسلم، امام احمد، امام نسائی، امام ابن ماجہ، اور امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مختلف الفاظ میں نقل کیا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس شاندار تدبیر کے ذریعہ مال کمانے کی استطاعت نہ رکھنے والے فقیر کو فقر و فاقہ سے مکمل حفاظت مل جاتی ہے، اور اسلامی معاشرہ میں رہنے والا ایسا شخص بے آسرا نہیں رہتا ہے، اگر اس کا کوئی ایسا قریبی رشتہ دار مالدار نہیں ہوتا ہے جس پر شریعت اس کے نفقہ کو لازمی قرار دے تو پھر اس کی کفالت زکاۃ سے کی جائے گی، اور اگر زکاۃ فنڈ میں اتنی گنجائش نہ ہوگی تو بیت المال اس کی ذمہ داری لے لے گا۔

چند اہم نکات:

کسی اسلامی حکم پر غور و فکر کرتے وقت اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اسلام اپنے

مجموعہ احکام سے مل کر بننے والا کامل نظام ہے، اس کے احکام پر الگ الگ غور کرنا مناسب نہیں ہے، کہ یہ تمام احکام ایک ایسا مجموعہ ہیں جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تکمیل کرتا ہے، مثلاً اسلام کا نظام وراثت اور اقرباء کے نفقوں کا نظام ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، کہ اقرباء کا نفقہ وراثت سے (قاعدۃ الغرم بالغنم کے تحت) مربوط ہے۔ اس موقع پر یہ بات سامنے آتی ہے کہ مال دار رشتہ دار پر فقیر اور مال نہ کما سکنے والے رشتہ دار کے تئیں عائد ہونے والی اس ذمہ داری کے سلسلے میں قرآن و سنت میں صلہ رحمی کی بابت اخلاقی ہدایات اس کے معاون ہوتی ہیں، ان ہدایات سے اسے شخصی اور نفسیاتی تعلقات کی گہرائیوں کا احساس ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں اقرباء پر خرچ کرنے کا جذبہ اس کے اندر پیدا ہوتا ہے اور وہ بڑی کشادہ دلی کے ساتھ یہ کام کرتا ہے۔ خاندانی نظام کی تقویت کے سلسلے میں اسلامی لائحہ عمل کا یہ ایک مظہر ہے۔

نظام اسلامی کے اس طرح باہم معاون اجزاء سے مل کر کامل نظام بننے پر اس گفتگو کے ساتھ ساتھ یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے صفحات میں سماجی کفالت کے جس اسلامی نظام پر اجمالی روشنی ڈالی گئی ہے وہ تمام ”ملموم“ قواعد و حقوق کی طرح لازمی طور پر شرعاً مطلوب ہے۔ اسی طرح خطرات کے خلاف بالعموم اور فقر و حاجت کے خلاف بالخصوص انفرادی اختیاری کفالت کی بھی کچھ صورتوں اور قسموں کو اسلام نے مشروع قرار دیا ہے، شریعت میں ان کی ترغیب دی گئی ہے اور اللہ و یوم آخر پر ایمان رکھنے والوں سے ان کو اختیار کرنے پر عظیم ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے، لیکن انفرادی اختیاری کفالت کی یہ صورتیں قضاء کے تحت نہیں آتی ہیں، بلکہ انہیں ایک مسلمان کے ضمیر، شعور، اور رضاء خداوندی کے تئیں اس کی رغبت پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

مثلاً احادیث میں یتیم کی کفالت کی ترغیب دی گئی ہے، ایسی ہی ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ: میں اور یتیم کا کفیل جنت میں ان دونوں جیسے ہوں گے، یہ کہتے ہوئے آپ ﷺ نے انگشت شہادت اور درمیانی انگلی سے اشارہ کیا۔ اسی انفرادی اختیاری کفالت کی ایک مثال آپ ﷺ کے اس فرمان میں بھی ملتی ہے:

”بخدا وہ شخص مومن نہیں، بخدا وہ شخص مومن نہیں، صحابہ نے عرض کیا، کون یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا جو خود تو شکم سیررات گزارے، اور اس کو اپنے پڑوسی کے بھوکے ہونے کا حال بھی معلوم ہو۔“

ایسا ہی ایک ارشاد رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: ”جس نے کسی مومن سے کوئی دنیوی مصیبت دور کی اللہ اس کو کسی اخروی مصیبت سے نجات دلائے گا۔“

کفالت کی یہ قسم اگرچہ مسئلہ کا مکمل قانونی حل نہیں ہے کہ ایسا لازمی حکم نہیں دیا گیا ہے، لیکن دیگر قضائی تدبیروں کے ساتھ ساتھ ازراہ دیانت و ایمان کفالت کی اس قسم سے ایک مومن کے دل میں کفالت کا جذبہ پیدا کیا جاتا ہے۔

بارھویں فصل:

عقدی انشورنس کا ارتقاء، اس کی قسمیں اور موجودہ اقتصادیات میں اس کا عروج

عصر حاضر میں تمام متمدن ممالک میں عقدی انشورنس خطرات سے حفاظت حاصل کرنے کے وسائل میں سرفہرست ہے۔

اس لئے کہ سوشل انشورنس کی وہ تمام قسمیں جن کا ہم نے پہلے باب میں تذکرہ کیا تھا، وہ سب کی سب افراد کی زندگی پر خطرات کے نقصانات کی فقر، عدم استطاعت، یا عدم استطاعت اور ضرورت مندی کے مظنہ میں تخفیف کرتے ہیں، لیکن یہ تمام قسمیں اطمینان و امان دہی کی ایسی صورتیں نہیں ہیں کہ جو چاہے اپنی اقتصادی سرگرمیوں میں باسانی ان سے فیض یاب ہو سکے، اور اپنا اقتصادی سفر ہمت و بہادری کے ساتھ نیز اس راستہ کے خطرات اور ان کے پیدا کردہ نقصانات سے بے خوف ہو کر اس بنیاد پر جاری رکھ سکے، کہ اس نے آغاز سفر سے حفاظت کا مکمل سامان کر لیا تھا، لہذا اسے بالکل مامون رہنا چاہئے۔

اس لئے بالخصوص تجارتی میدان اور بالعموم اقتصادی میدان ایک ایسے طریقہ کار کا محتاج ہے، جو اس میدان میں شریک مقابلہ ہر شخص کو یہ حفاظت اور ہمت دے، اس لئے تجارتی و صنعتی سرگرمیوں کی نوعیت اور ان کے نتیجے میں پیش آنے والے وسائل حمل و نقل سے متعلق خطرات نیز راستہ کے دیگر خطرات مثلاً راہ زنی، اور آگ لگ جانے کے سلسلے میں عقود کے ذریعہ حفاظت ہونہ کہ سوشل / اجتماعی انشورنس کے ذریعہ جو کہ مرض و بے بسی جیسے خطرات سے حفاظت کے لئے مناسب ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر عقد انشورنس پہلے تجارتی میدان میں سامنے آیا اور پھر دیگر بہت

سے میدانوں اور لاتعداد خطرات کی بابت ہونے لگا۔

آٹھویں فصل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ سب سے پہلے انشورنس کی جو صورت وجود میں آئی وہ سمندری انشورنس تھا، غیر سمندری انشورنس نے قانونی شکل فرانس میں ۱۹۳۰ء میں لی (ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد علی عزمہ: شرح القانون المدنی فی التامین)۔

اموال سے متعلق انشورنس کا آغاز ہوا تو اس وقت صرف حمل و نقل کے خطرات کی بابت انشورنس ہوتا تھا، پھر بعد میں دیگر خطرات کا بھی ہونے لگا اور اس میں بڑا تنوع پایا جانے لگا، ہر نوع کا ایک الگ نام پڑا، جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو جن میدانوں میں خطرات درپیش ہیں اور جن خطرات سے وہ امان چاہتا ہے ان تمام میدانوں میں انشورنس کی کس قدر ضرورت لوگ بالعموم محسوس کرتے ہیں۔

انشورنس کی تقسیم اور اس کی قسمیں:

انشورنس کی دو اعتبارات سے دو تقسیمیں کی جاتی ہیں: ایک اس کے موضوع کے اعتبار سے، اور دوسری اس کے طریقہ کار کے اعتبار سے۔

الف) اپنے موضوع کے اعتبار سے انشورنس کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: اشیاء کا انشورنس، جیسے گاڑی، مال تجارت، گھریا کسی اور چیز کا اس کی کلی یا جزوی ہلاکت یا اسے پہنچنے والے ضرر سے انشورنس کرانا۔

دوسری قسم: ذمہ داری کا انشورنس، مثلاً کسی گاڑی کا مالک دوسرے کے تیلے اپنے اوپر عائد ہونے والی اس ذمہ داری کا انشورنس کرائے، جو ایک سیڈنٹ کی صورت میں کسی کے جسم یا مال کو ہونے والے نقصان سے وجود میں آئے، اسی کی ایک مثال لوگوں سے کام کرانے والے شخص کی وہ ذمہ داری بھی ہے، جو اس کے یہاں کام کرنے والوں کو کام سے ہونے والے ان نقصانات کی بابت اس پر عائد ہوتی ہے جن کا معاوضہ ادا کرنا قانوناً اس پر لازمی ہے۔

تیسری قسم: جس کو عرف عام میں زندگی کا انشورنس Life Insurance کہتے ہیں، (ہم مناسب مقام پر اس نام کا غلط ہونا ثابت کریں گے) انشورنس کی اس قسم میں انشورنس کمپنی پالیسی ہولڈر کے اہل خانہ کو اس کی متعینہ مدت کے اندر وفات ہونے کے بعد عقد میں طے شدہ رقم دینے کا معاہدہ کرتی ہے، اس کے بدلے میں پالیسی ہولڈر انشورنس کمپنی کو سالانہ یا ماہانہ قسط ادا کرتا ہے۔

انشورنس کے اپنے موضوع کے اعتبار سے اس کی یہ قسمیں ہیں، انشورنس کے تمام معروف عقود کے مضامین، ان کی تفصیلات اور شرطوں میں کتنا فرق کیوں نہ پایا جائے وہ سب انہی قسموں کے تحت آتے ہیں۔

ہمارے زمانہ میں انشورنس کی کچھ قسمیں اختیاری نہ رہ کر قانونی طور پر لازمی ہو گئی ہیں، مکلف کو ان کی بابت اختیار نہیں ہے۔

مثلاً ہر گاڑی کے مالک پر مختلف ممالک کے قوانین دوسروں کے تیس عائد ہونے والی ذمہ داریوں کا انشورنس لازم قرار دیتے ہیں، تاکہ گاڑی کے مالک یا ڈرائیور کے مفلس ہونے کی صورت میں گاڑی سے جانوں اور مالوں کو بچانے والا نقصان بلا معاوضہ نہ رہ جائے۔

اسی طرح مسافر ہوائی جہازوں کو اڑان بھرنے کی اجازت بھی دی جاتی ہے، جب اس کی مالک ہوائی کمپنی نے اپنے تمام مسافروں اور مکمل عملے کا لائف انشورنس کرا رکھا ہو، بایں طور کہ مسافروں کو سفر سے پہلے خود یہ انشورنس نہ کرانا پڑے۔

(ب) اپنے طریقہ کار کے اعتبار سے انشورنس کی دو قسمیں ہیں:

اول: تبادلہ انشورنس (Mutual Insurance)

دوم: قسط کے بدلے میں کیا جانے والا انشورنس۔

تبادلہ انشورنس میں لوگوں کی ایک جماعت مثلاً کسی ایک بازار کے دوکانداروں کو ایک

جیسے خطرہ کا سامنا ہوتا ہے، یہ سب باہمی معاہدہ کے تحت نقد رقم جمع کرتے ہیں، اور ہر آدمی اپنا حصہ دیتا ہے، اور اس رقم کو ایک جگہ حفاظت کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے، تاکہ اس معاہدہ میں کسی شریک کو اگر معاہدہ میں مذکور خطرہ درپیش آجائے تو اسے معاوضہ دیا جاسکے۔ اگر جمع ہوئی رقم غیر کافی ہو تو پھر مزید رقم جمع کر لی جاتی ہے، یا موجودہ رقم کی ادائیگی پر ہی اکتفا کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس معاوضہ کی ادائیگی کے بعد رقم بچی رہتی ہے تو اسے یا تو معاہدہ کے شرکاء میں تقسیم کر دیا جاتا ہے، یا پھر اسے مستقبل کے لئے اٹھا کر رکھ دیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ انشورنس کی یہ قسم بالکل واضح اور غیر پیچیدہ ہے، اور باہم تعاون و ضمانت کے لئے قائم کسی ایسی سوسائٹی کے مشابہ ہے جو نفع کی خواہاں نہیں ہوتی ہے۔

قسط کے بدلے میں انشورنس وہ ہے جو (بالعموم) انشورنس کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان اس عقد کے ذریعہ وجود میں آتا ہے کہ پالیسی ہولڈر انشورنس کمپنی کو ہر متعینہ مدت پر ایک متعین رقم جسے انشورنس کی قسط (Premium) کہا جاتا ہے ادا کرے گا اور اس کے بدلے میں کمپنی انشورڈ کرائے گئے خطرہ کے واقع ہونے کے بعد اسے نقصان کا معاوضہ دے گی، واقع ہونے والے ضرروں کے معاوضہ کے بعد جو رقم ان قسطوں میں سے بچ جائے گی وہ اس پورے نظام کو چلانے کے عوض کمپنی کا نفع ہوگا۔

عام حالات میں قسطوں کے طور پر ادا کی گئی رقم معاوضوں سے زیادہ ہی ہوتی ہے، اس لئے کہ انشورنس کی اس قسم میں جہاں تعاون کا عنصر پایا جاتا ہے، وہیں اس کو انجام دینے والی کمپنی کے اس سے تجارتی مفادات بھی وابستہ ہوتے ہیں، اس لئے وہ ان عقود کی بنیاد نہایت دقیق اعداد و شمار پر رکھتی ہے تاکہ متعلقہ خطرات کے وقوع کا تناسب معلوم ہو سکے۔ اس سلسلے میں کمپنی بڑی تعداد کے اس قانون پر اعتماد کرتی ہے جس کا تذکرہ ہم پیچھے کر چکے ہیں، اور جو خطرات کے تئیں کمپنی کی ذمہ داریوں کو احتمال کے دائرہ سے نکال کر یقینی خسارہ کے دائرے میں لے آتا ہے، ان اعداد و شمار کے مطابق ہی کمپنی ہر خطرہ کے انشورنس کی قسط طے کرتی ہے۔

بتادلی انشورنس اور قسط والے انشورنس کے درمیان موازنہ:

معمولی غور و فکر سے ہر شخص پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ بتادلی انشورنس اپنی مذکورہ بالا سادہ صورت کے ساتھ کسی بڑے پیمانہ پر عام حاجت کو ایک ایسے وقت میں پورا نہیں کر سکتا ہے جب انشورنس کی جانب عام توجہ پائی جانے لگی اور اس کا دائرہ وسیع ہو کر طرح طرح کے خطرات تک پہنچ جائے۔ اسی لئے جب انشورنس کا دائرہ وسیع ہوتا ہے اور متعدد خطرات کے سلسلے میں اس کی ضرورت پڑتی ہے تو قسط والے انشورنس کا سہارا لیا جاتا ہے، اس طرح اس میں نقصانات کا معاوضہ ملنے کا ایک قانونی عہد پایا جاتا ہے، جس کی بنیاد پر انشورنس کی اس قسم پر پالیسی ہولڈرز زیادہ اعتماد کر سکتا ہے، انشورنس کی اس قسم کی جانب لوگوں کی توجہ ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہوتا ہے کہ اس میں ایک پورا ادارہ مختلف خطرات کے انشورنس کرنے کے لئے ہی خاص ہوتا ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ بتادلی انشورنس (جس کے آسان اور سادہ نظام کی وضاحت اوپر کی جا چکی ہے) میں ایک ہی خطرہ کا سامنا کرنے والے کچھ متعین و محدود لوگ ہی باہم تعاون کرتے ہیں، اس کے لئے وہ آپسی تعاون سے ایک فنڈ قائم کرتے ہیں تاکہ ان میں سے جس شخص کو متوقع خطرات درپیش آجائیں اس کے نقصانات کی تلافی اس فنڈ سے کی جاسکے، جب اس نظام تعاون میں شرکت کے خواہاں افراد کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ اور خطرات کا دائرہ بھی بڑھ کر متعدد خطرات تک جا پہنچتا ہے تو اس وقت ایک ایسے شخص یا ادارہ کی ضرورت پڑتی ہے جو اس نظام میں شرکت کے خواہاں افراد کو ایک نظام کے تحت جمع کر سکے، اس لئے کہ ان افراد کی تعداد اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ ان سب کا ایک دوسرے کو جاننا ناممکن ہوتا ہے، ایسی صورت میں لوگوں کو اس نظام تعاون سے وابستہ کرنے اور پھر اس کی مکمل تنفیذ کے لئے بھی کچھ مستقل لوگوں کی ضرورت پڑتی ہے۔

قسط والے انشورنس کے طریقہ کار میں انشورنس کمپنی ان باہم تعاون کرنے والوں کو جمع

کرنے اور اس نظام کو چلانے کا کام کرتی ہے، کمپنی کے ساتھ عقد کر کے پالیسی ہولڈر بننے والے افراد باہم تعاون اور عہد کرنے والے لوگ ہوتے ہیں۔ اس نظام کو چلانے کا عوض کمپنی اس فائدہ کی صورت میں لیتی ہے جو اسے حاصل شدہ قسطوں (یہ قسطیں تبادلہ انشورنس میں جمع کی گئی رقم کے مثل ہیں) اور نقصانات کی تلافی کے لئے ادا کئے گئے معاوضات کے درمیان پائے جانے والے فرق سے ہوتا ہے۔

درج بالا کلام سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ تبادلہ انشورنس اور قسطوں والے انشورنس کے درمیان طریقہ کار کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ اس نظام تعاون میں شرکت کرنے والے افراد کی تعداد زیادہ ہونے اور ان کے درمیان تعارف نہ ہونے کی صورت میں اس نظام کو صحیح طریقہ پر منظم کرنے سے عبارت ہے۔ نقصانات کی تلافی کے بعد جو رقم بچتی ہے وہ پہلے طریقہ میں معاہدہ میں شریک افراد کو لوٹا دی جاتی ہے، اور دوسرے طریقہ میں یہ رقم معاہدہ کے شرکاء کو واپس نہیں کی جاتی ہے بلکہ اسے کمپنی کے ذریعہ اس نظام کو چلانے، نیز اس کے بہت سے خرچوں مثلاً دفتر کا کرایہ، ملازمین کی تنخواہوں، اور دیگر لازمی اخراجات اور حساب کتاب صحیح طریقہ سے رکھنے کا بدلہ مان کر اسے کمپنی کا نفع قرار دے دیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ پالیسی ہولڈر کی تعداد اور خطرات کے تنوع میں اضافہ ہونے کی صورت میں انشورنس کو انجام دینے اور اس کی تنفیذ کرنے میں ان تمام چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کام کے بڑے پیمانہ پر کئے جانے اور اس کی گونا گوں پیچیدہ جہات کے وسیع ہونے کی صورت میں ایک ایسا مستقل نظام قائم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جس کی نگرانی اور جس میں کام کرنے والے لوگ اسی کے لئے یکسو ہوں، ایسی صورت میں یہ عام اقتصادی سرگرمی کی حفاظت کا سامان کرنے کے ساتھ ساتھ کمائی کا ایک ذریعہ بھی بن جاتا ہے۔

اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے کہ کسی ملک کی حفاظت کا فریضہ انجام دینے والی فوج کے سپاہی، آفیسر اور اس کا دفتری عملہ ایک عظیم قومی ہدف کے حصول کے لئے باہم تعاون کرتے

ہیں، اور اس کے لئے مکمل طور پر یکسو ہو جاتے ہیں تو اس فوج میں شمولیت ایک عسکری پیشہ بن جاتی ہے، اور اس کے افراد اس سے اچھی خاصی آمدنی حاصل کرتے ہیں، یہاں تک کہ تو یہ بات بالکل معقول معلوم ہوتی ہے اور اس پر اقتصادی پہلو سے کوئی اعتراض محسوس نہیں ہوتا ہے۔

لیکن جب اس کے ساتھ نفع کا پہلو شامل ہو جاتا ہے تو مالی منافع کی خواہش زیادہ سے زیادہ مال حاصل کرنے کی خواہش پیدا کرتی ہے، اور پھر انشورنس کمپنیوں کا اصل ہدف یہی ہو جاتا ہے، تعاون کا جذبہ پیچھے چلا جاتا ہے، اس طرح موضوع بالکل تبدیل ہو جاتا ہے، وسیلہ مقصد اور مقصد وسیلہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور انشورنس کمپنیاں اس کی شدید حاجت پائے جانے کی صورت میں لوگوں کی مجبوری کا غلط فائدہ اٹھاتی ہیں، ایسا خاص طور پر اس وقت اور زیادہ ہوتا ہے جب قانون انشورنس کو لازمی قرار دے، جیسے گاڑیوں سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کا انشورنس کرانا اور اسی طرح مردوزن کی زندگی کا انشورنس کرانا فیکٹری وغیرہ کے مالک پر قانون نے لازمی قرار دے رکھا ہے، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قانون تو انشورنس کو لازمی قرار نہیں دیتا لیکن تجارتی تعامل اسے لازم قرار دیتا ہے، مثلاً درآمد کئے جانے والے مال کا انشورنس، کہ برآمد کرنے والا شخص مال کی بینک کی نگاہ میں قیمت کے مطابق اس کے لئے بجٹ خاص کرتا ہے، بیج میں قرار پائے ثمن کے مطابق نہیں، الایہ کہ وہ برآمد کئے جانے والے مال کا انشورنس کرادے تاکہ وہ بینک کے قرض کی ضمانت ہو۔

اس طرح انشورنس کمپنیوں نے لوگوں کی ضرورت اور مجبوری کا غلط فائدہ اٹھاتے ہوئے قسطوں کی مقدار میں بہت اضافہ کر دیا اور بہت نفع کمانے لگیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک نفع کی کمائی ہی اصل مقصد تھی۔

اس صورت حال کے رد عمل میں تعاونی و تبادلہ (Mutual Insurance) انشورنس کی ایک نئی قسم وجود میں آئی، جسے تعاونی تنظیمیں بہت بڑے پیمانے پر اور کسی ایک خطرہ یا جماعت کی پابند ہوئے بغیر انجام دیتی ہیں، یہ تنظیمیں قسطوں کی رقم بس اتنی ہی متعین کرتی ہیں جتنی

ضروری خرچوں اور ملازموں کی تنخواہوں کے لئے کافی ہوں، قسطوں کی تعیین میں یہ تنظیمیں بھی تجارتی انشورنس کمپنیوں کی طرح اعداد و شمار کے قواعد اور بڑی تعداد کے قانون پر اعتماد کرتی ہیں، یہ تنظیمیں ہر پالیسی ہولڈر کے ساتھ انفرادی عقد کرتی ہیں، اپنے عقود میں ایسی تنظیمیں پالیسی ہولڈرس سے ان کے نقصانات کا مکمل معاوضہ دینے یا بڑی حد تک معاوضہ دینے کا معاہدہ کرتی ہیں، اسی طرح یہ تنظیمیں کبھی کبھی تمام نقصانات کی ضمانت کے لئے قسط کی متعین رقم میں چند فیصد کا (ضرورت کے وقت) اضافہ کرنے کی شرط بھی لگا دیتی ہیں، یہ نظام صرف اس لئے وجود میں لایا جاتا ہے تاکہ نفع اور خسارہ سے بچتے ہوئے تمام خرچوں کے بقدر رقم کے حصول کے لئے قسطوں میں لی جا رہی رقم کو کم سے کم کیا جاسکے۔

تبادلہ انشورنس کی اس قسم نے انشورنس کمپنیوں کا سکون غارت کر دیا ہے، اس لئے کہ اس نے تجارتی انشورنس کمپنیوں کے وسیع دائرہ عمل میں ان کے استحصال کو مکمل فنی طریقہ پر زبردست چیلنج دیا ہے۔ اور یہ قسم خالص تعاونی بنیاد پر پالیسی ہولڈرس کو نہایت کم داموں میں حفاظت میسر کراتی ہے۔

تبادلہ انشورنس کی اس نئی قسم اور پچھلے صفحات میں مذکور پرانی قسم (جو ان محدودے چند لوگوں میں مثلاً ایک بازار کے دوکانداروں یا ایک پیشے کے وابستگان میں محدود ہوتی تھی جو حادثات کی تلافی کے لئے باہم رضامندی سے ایک فنڈ قائم کر لیتے ہیں، اور یہ قسم عقود کے ذریعہ وجود میں آتی ہے نہ انشورنس کمپنیوں کا بدل بن سکتی ہے) کے درمیان تمیز کرنے کے لئے میرے نزدیک پرانی قسم کو تعاونی انشورنس (Co-oprative Insurance) کہنا چاہئے اور نئی قسم کو تبادلہ انشورنس (Mutual Insurance) کہنا چاہئے، اس لئے کہ یہ نئی قسم ایک عقدی انشورنس ہے، اور ان کے عقود کے نتیجے میں انشورنس کرنے والے اور کرانے والے اپنے اپنے اوپر تبادلہ کی بنیاد پر کچھ لازم کرتے ہیں۔ اگلے صفحات میں ہم اصطلاحات کے اس فرق کا اعتبار کریں گے۔ اسی طرح تبادلہ انشورنس کی اس نئی قسم کے مطابق انشورنس کرنے والے اداروں کو

ہم ”انشورنس تنظیمیں“ کہیں گے، تاکہ تجارتی منافع حاصل کرنے والی انشورنس کمپنیوں سے ان کی تمیز کی جاسکے۔

قسط والے انشورنس کی عملی و قانونی صورت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے نظام انشورنس اور عقود انشورنس کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے (جیسا کہ پچھلے باب میں واضح کیا جا چکا ہے)۔

قانونی نظام انشورنس اور عقود انشورنس کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے:

نظام انشورنس ایسے قانونی و موضوعی قواعد کا مجموعہ ہے جن کے ذریعہ قانون میں مختلف خطرات کے نقصانات کی تلافی اور مصیبت زدہ پر سے ان کے ازالہ کے لئے تعاون کا دائرہ وسیع کیا جائے، اس کے لئے دو فریقوں کے مابین عقد کیا جاتا ہے:

☆ انشورنس کرنے والا (Insurer) انشورنس کرانے والے (Insured) کے ساتھ پیش آنے والے حادثات سے اسے ہونے والے نقصانات کا معاوضہ ادا کرنے کا عہد کرتا ہے۔

☆ انشورنس کرانے والا پہلے فریق کو اس کے ذریعہ احتمالی خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں معاوضہ دینے کے معاہدہ کے بدلے میں قسط دینے کا معاہدہ کرتا ہے۔

جب کہ عقود انشورنس سے مراد وہ عملی عقود ہیں جو انشورنس کرانے والوں اور کرنے والوں کے درمیان نظام انشورنس کی روشنی میں انجام دیے جاتے ہیں۔ ان عقود میں سے ہر عقد کی شرطیں اور تفصیلات جدا گانہ ہو سکتی ہیں، یہ شرطیں اور تفصیلات اگر نظام کے قواعد سے ہم آہنگ ہوں گی تو انہیں قبول کیا جائے گا، ورنہ انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر یہ شرطیں جانبدارانہ ہوں گی تو مقدمہ کئے جانے پر قانون انہیں معتدل کر دے گا۔

عصر حاضر میں عقدی انشورنس کا حد درجہ رواج:

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عقدی انشورنس کی تینوں قسمیں (اشیاء کا انشورنس، ذمہ داری کا انشورنس اور لائف انشورنس) اس زمانہ میں اتنی عام ہو گئی ہیں کہ انشورنس کو عصر حاضر کی اہم

امتیازی صفت قرار دیتے ہوئے عصر حاضر کو انشورنس کا زمانہ کہا جاسکتا ہے، جیسے کہ موجودہ زمانے کو بجلی کا تیز رفتاری کا زمانہ کہا جاتا ہے۔ اس زمانہ میں کوئی شخص یا کوئی جماعت (کمپنی، تنظیم وغیرہ) شاذ و نادر ہی ایسی ہوگی جو انشورنس کی مذکورہ قسم میں سے کسی قسم سے مربوط نہ ہو، یہ ربط قانون کے ذریعہ لازم کئے جانے کے نتیجے میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً دوسرے کے تیس عائد ہونے والی ذمہ داری کی بابت گاڑی کا انشورنس، یا ہوائی کمپنیوں کے ذریعہ اپنے جہازوں اور اپنی سواریوں کی زندگی کا انشورنس۔ انسان اپنے اختیار سے بھی انشورنس کراتا ہے، مثلاً گاڑیوں کا انشورنس، ہر شہر میں باشندگان کی کل تعداد کی چوتھائی یا نصف تعداد کے بقدر گاڑیاں ضرور پائی جاتی ہیں، اس لئے کہ گاڑی انسانوں کی آمد و رفت کے لئے بالکل جوتے جیسی ضرورت بن گئی ہے، اور جوں جوں ان کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے، ان کو اور ان سے درپیش خطرات کا تناسب بھی بڑھتا جا رہا ہے، اختیاری انشورنس کی کچھ اور مثالیں یہ ہیں: تجارتی عمارتوں، فیکٹریوں اور دیگر بڑی عمارتوں کا آتش زنی سے انشورنس، زیورات، آرٹ کے قیمتی شاہکاروں، اور نادر آثار قدیمہ کا آتش زنی یا چوری سے انشورنس، دنیا بھر میں آج کوئی بھی ایسا میوزیم نہیں ہے جس نے اپنی ان چیزوں کا انشورنس نہ کرا رکھا ہو جن کی قیمت تصور سے بھی پرے ہے۔ اسی طرح ہر Zoo اپنے قیمتی و نادر جانوروں کا انشورنس کراتا ہے، انشورنس کے دائرہ کار میں آنے والی چیزیں بے شمار ہیں۔ اگر انشورنس نہ ہوتا تو یہ تمام چیزیں زبردست نقصان دہ خطرات سے دوچار ہوتیں۔

انشورنس کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ بسا اوقات نہایت قیمتی اشیاء مثلاً بہت بڑی عمارتوں، میوزیم، جہاز، اور بہت بڑی فیکٹریوں وغیرہ کے انشورنس کی ذمہ داری کوئی ایک کمپنی نہیں لیتی ہے، اس لئے کہ انشورنس کرائے جا رہے ممکنہ خطرہ کے نقصان کا معاوضہ اربوں کی حدود میں پہنچ جاتا ہے۔ اس صورت حال نے عقدی انشورنس کے ایک نئے طریقہ کا آغاز کرایا ہے جسے ”انشورنس کی تکرار“ یا ”مکرر انشورنس“ کہا جاتا ہے، اس کا تذکرہ ہم پہلے کر چکے ہیں، انشورنس کے اس نئے طریقہ کار کا ہدف ایسے حالات پر قابو پانا ہے جو کسی بڑی سے بڑی کمپنی کے قابو کے

نہیں ہیں۔ ایسی صورت میں پہلی انشورنس کمپنی بے حد قیمتی چیز کے انشورنس کو دوسری کمپنی کے سپرد کر دیتی ہے اور دوسری تیسری کے۔

اس طرح انشورنس کی تکرار کا سلسلہ چلتا ہے، جس کے نتیجے میں ان تمام کمپنیوں کی صلاحیتیں بڑے نقصان کی تلافی کے لئے استعمال کی جاتی ہیں، اور یہ نقصان ان تمام عالمی کمپنیوں کے پالیسی ہولڈرس پر تقسیم کر دیا جاتا ہے، کسی ایک کمپنی یا اس کے پالیسی ہولڈرس پر اس کی ذمہ داری نہیں رہتی ہے۔

اشیاء کے انشورنس اور ذمہ داری کے انشورنس کا آج کی اقتصادیات میں کس قدر رواج ہے، اس کا اندازہ درج بالا سطروں سے ہو جاتا ہے۔

لائف انشورنس ان دونوں سے بھی زیادہ رائج اور عام ہے، اور تمام معاشروں میں اس سے وابستہ لوگوں کی تعداد مسلسل بڑھتی چلی جا رہی ہے، اس کے سلسلے میں انشورنس کمپنیاں خاص طور پر ترغیبی طریقے اختیار کرتی ہیں، مثلاً پالیسی ہولڈرس لائف انشورنس کے اکثر عقود میں جو رقم سالانہ قسط کے طور پر جمع کرتے ہیں، وہ عقد میں طے شدہ مدت تک وفات نہ ہونے کی صورت میں اسے لوٹا دی جاتی ہے، اور ان قسطوں کو پالیسی ہولڈر کی جانب سے مال جمع کرنا تصور کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں کمپنی کو فائدہ یہ ملتا ہے کہ وہ اس رقم کو اس مدت میں استعمال کرتی رہتی ہے۔ انشورنس کمپنیوں نے لائف انشورنس کے الگ الگ طریقے اختیار کر رکھے ہیں، عام طور پر لوگ لائف انشورنس دو وجہوں سے کراتے ہیں۔

(۱) مال جمع کرنے کی خواہش، کہ اس طریقہ کار میں انسان کو زندہ رہنے کی صورت میں بھی قسطوں کا نقصان نہیں اٹھانا پڑتا ہے۔

(۲) یہ خواہش کہ اس کی موت ہو جانے کی صورت میں اس کے پسماندگان کو اچھی خاصی رقم ملے گی۔

تعاقدی انشورنس کے اس رواج سے یقینی طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ انشورنس

لوگوں کی زندگی کی اساسی ضرورت پوری کرتا ہے، بالکل نظام ایجاری کی طرح۔
 انشورنس کا یہ رواج اخلاقی مفاسد اور شراب کے رواج جیسا نہیں ہے، اس لئے کہ اخلاقی
 برائیوں اور شراب وغیرہ کا رواج غلط روی اور گمراہی کے سبب سے ہے، معاشروں کی ضرورت
 کے سبب سے نہیں، اس لئے کہ برائیوں کے رواج سے انسان کو وہ لذت ملتی ہے جو اس کی عقل پر
 حاوی آجاتی ہے، اور ایسی صورت میں وہ پھسل جاتا ہے، جب کہ انشورنس کا معاملہ اس سے بالکل
 دیگر ہے۔ اس لئے کہ اگر انسان کو خطرات سے امان حاصل کرنے کی ضرورت نہ ہو تو اسے
 انشورنس کمپنی کو مال ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے، دشمن کا خوف انسان کو مسلح ہونے اور دفاع کی
 قدرت حاصل کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

بلاشبہ خطرات انسان کے دشمن اور اس کی سرگرمیوں کی راہ کے روڑے ہیں، لہذا اگر
 خطرات کے نقصانات سے امان نسبتاً کم مال کے عوض مل رہی ہو تو اس کا حصول انسانی زندگی کی
 ضرورت ہے، اور اس ضرورت کو لوگ انشورنس میں پورا ہوتا دیکھ رہے ہیں، اسی لئے وہ تمام دنیا
 میں رواج پا رہا ہے۔

تیرھویں فصل:

شرعی دلائل و اصول کی روشنی میں انشورنس کی بابت صحیح اسلامی حکم

یہ بات بلا کسی شک اور خوف تردید کے کہی جاسکتی ہے کہ غیر تجارتی انشورنس کی دونوں قسمیں (تعاونی انشورنس اور تبادلی انشورنس) اگر شریعت اسلامی میں مطلوب نہیں ہیں تو جائز تو ہیں ہی۔ ایسا انشورنس یقیناً اس تعاون کا ایک مصداق ہے جس کا شریعت حکم دیتی ہے، اور جس کی ترغیب کتاب و سنت کے نصوص نیز ان سے ماخوذ عام قواعد و اصول شریعت میں دی گئی ہے، اس لئے کہ انشورنس کی یہ قسم (یہاں تک کہ اس کی وہ ارتقاء پذیر صورت بھی جو عقد کے ذریعہ وجود میں آتی ہے، جس میں انشورنس کرانے والا قسط ادا کرتا ہے، اور انشورنس کرنے والی تنظیم خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں معاوضہ کی ادائیگی کا عہد کرتی ہے) خالص تعاون پر مشتمل ہے، اور ہر طرح کے تجارتی نفع یا ضرورت کے استحصال سے محفوظ ہے۔ اس نظام کے تحت پالیسی ہولڈرس سے قسط بس اس باہمی تعاون کے نظام کو چلانے کے ضروری خرچوں کی تکمیل کے لئے لی جاتی ہے، اور انشورنس کرانے والے کو خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں ادا کیا جانے والا معاوضہ صرف ایک تعاون ہے، جو مصیبت زدہ کو نقصانات کی تلافی کے لئے دیا جاتا ہے، اس تعاون کا عہد ایک عقد کی صورت میں بھی کیا جاسکتا ہے، اور ایسی صورت میں یہ واجب الادا ہوگا، خواہ اس کے عوض میں کوئی بدل نہ پایا جائے، اس کی ادائیگی کے وجوب کی ایک دلیل مالکیہ کا اصول التزام تبرعات بھی ہے، لہذا بدل پائے جانے کی صورت میں تو یہ تعاون بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا، اور انشورنس کی اس قسم میں انشورنس کرنے والا ادارہ جو قسط لیتا ہے وہ نفع کے حصول کے لئے نہیں بلکہ دوسروں کے تعاون کے لئے ہی لیتا ہے۔

انشورنس کے اس طریقہ کار کا جواز انشورنس کی تینوں قسموں (اشیاء، ذمہ داری اور زندگی کے انشورنس) کے سلسلے میں یکساں ہے، اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں ایسا انشورنس ایک غیر تجارتی تعاون ہوگا جس کا مقصد نقصان کے شکار شخص کے نقصان کی تلافی اور مقروض شخص کی ذمہ داری کی ادائیگی کے سلسلے میں تعاون یا وفات شدہ شخص کے خاندان کی ہمدردی ہوتی ہے۔ ہمارے علم کے مطابق کوئی بھی معاصر عالم و فقیہ اس رائے سے اختلاف نہیں رکھتا ہے، بلکہ تمام حضرات ہر موقع پر اس انشورنس کے تئیں اپنی تائید کا اظہار کرتے ہیں۔

جب کہ تجارتی انشورنس کی بابت معاصر علماء کا زبردست اختلاف رہا ہے، ان میں سے کچھ حضرات اسے جائز قرار دیتے ہیں تو کچھ حرام، اور بعض دیگر حضرات اس کی کچھ قسموں کو جائز اور کچھ کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ سب سے زیادہ اختلاف انشورنس کی اُس قسم کی بابت ہے جسے لائف انشورنس کہا جاتا ہے۔

ہم پچھلے صفحات میں یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ انشورنس کا تجارتی طریقہ کار اختیار کرنے میں اصولی طور پر کوئی شرعی دلیل مانع نہیں ہے، اس لئے کہ یہ طریقہ کار اس نظام کے دائرہ کاری و وسعت کا تقاضا ہے، یعنی چونکہ یہ نظام بہت وسیع ہو گیا ہے اور گونا گوں خطرات سے متعلق ہے اس لئے ایک مستقل ادارہ کا محتاج ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی بھی کام کے لئے مستقل ادارہ کیسوئی اور اخراجات کا متقاضی ہوتا ہے۔ ان اخراجات کے لئے ضروری ہے کہ اس نظام انشورنس میں نفع کا پہلو بھی رکھا جائے، جیسے کہ معاشرہ کے لئے مفید ہر اس کام کے لئے ہوتا ہے جس کے لئے یکسو اشخاص کی ضرورت ہو۔

یہ تو اصولی گفتگو ہوئی، یعنی عقدی انشورنس کے طریقہ کار کے تجارتی ہونے میں ہمیں شرعی اعتبار سے کچھ بھی غلط نظر نہیں آتا ہے، ہاں اگر اس تجارتی طریقہ کار میں کچھ سودی طریقوں یا سودی طریقوں کے مشابہ طریقوں کی آمیزش پائی جائے، مثلاً انشورنس کمپنیاں عقد میں ایسی سودی یا ظالمانہ شرطیں رکھیں جنہیں شریعت صحیح قرار نہ دے، تو ہم ان شرطوں کو فاسد اور ممنوع

کہیں گے اصل نظام انشورنس کو نہیں۔ بالکل ویسے ہی جیسے کہ شریعت کی نگاہ میں حلال بیع معاشرہ کی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے مال کے تبادلہ کا ایک صحیح نظام ہے، لیکن اگر دو لوگ بیع میں غیر مشروع شرطیں لگائیں تو ہم ان شرطوں اور ایسے عقود کو تو فاسد کہیں گے، لیکن نظام بیع کو ہی ممنوع قرار نہیں دے دیں گے۔

ہم نے پچھلے صفحات میں نظام انشورنس اور عقود انشورنس کے درمیان فرق کرنے کو جو لازمی قرار دیا تھا یہ اس کا نتیجہ ہے۔

مثلاً اگر انشورنس کمپنیاں اپنی محفوظ پونجی (Reserve Capital) کو سودی تجارت میں لگائیں، تو اس کا پالیسی ہولڈرس کے ساتھ کئے گئے عقود سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ ایک بالکل الگ مسئلہ ہے جسے ہم حرام کہیں گے، اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی تاجر صحیح شرعی عقود کرے، لیکن اپنی محفوظ پونجی سے سودی قرضے دے، تو ہم اس کے سودی قرضوں کو تو حرام قرار دیں گے، لیکن ان قرضوں کی وجہ سے اس کے صحیح شرعی تجارتی عقود کو حرام نہیں کہہ دیں گے۔

دلائل حرمت کا جائزہ:

ہم نے اپنے پرانے مقالہ میں (جو کہ اس کتاب کا باب اول ہے) ان تمام اعتراضات کا جائزہ لیا تھا جو انشورنس کو حرام کہنے والے حضرات کے دلائل حرمت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر ہم نے ان تمام اعتراضات میں سے ہر ایک کو دلائل کی روشنی میں غلط قرار دیا تھا، اس لیے کہ یہ تمام اعتراضات انشورنس کے اصلی مصادر کے کسی عمیق مطالعہ پر مبنی نہیں تھے، بلکہ ان کی بنیاد سطحی غور و فکر اور غلط فہمیوں پر تھی، نیز ان میں شریعت کے قیاسی اصولوں پر فقہی فروع و قواعد کا مکمل استیعاب بھی نہیں کیا گیا تھا۔ انشورنس کی حرمت کے قائلین کے نزدیک دلائل حرمت کی حیثیت رکھنے والے یہ امور چھ ہیں، ہم ذیل میں ان کو درج کر رہے ہیں، تاکہ ان کی بابت کچھ نئی باتیں مزید کہی جاسکیں:

۱- انشورنس میں جوے کا عنصر پایا جاتا ہے۔

- ۲- اس میں ”رہان“ بھی پایا جاتا ہے۔ (رہان کو ہماری روزمرہ کی زبان میں ”بدنا“ کہتے ہیں۔ مترجم)
- ۳- انشورنس بالخصوص لائف انشورنس میں تقدیر الہی کو چیلنج کیا جاتا ہے۔
- ۴- اس میں وہ ”غرر“ بھی پایا جاتا ہے، جسے صحیح حدیث میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔
- ۵- اس میں جہالت پائی جاتی ہے جو کہ صحت عقد کے منافی ہے۔
- ۶- اس میں سود پایا جاتا ہے جسے قرآن مجید نے حرام قرار دیا ہے کہ پالیسی ہولڈر ایک معمولی رقم خرچ کر کے خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں بلا عوض بہت بڑا معاوضہ لیتا ہے۔

اس مطالعہ کے اپنے حاصل مطالعہ کے نتیجے میں، اور نظام انشورنس کے اندر پائے جانے والے تعاون کا جو فہم اللہ نے ہمیں نوازا تھا، اور جو اس نظام کے اصل مصادر سے علمی طریقہ پر ماخوذ تھا اس کی روشنی میں ہم نے اپنے پرانے مقالہ میں ان تمام اعتراضات کا جواب دیا تھا۔

(الف) ان میں سے بعض اعتراضات کی بابت ہم نے وضاحت کی تھی کہ وہ خالص وہم پر مبنی ہیں اور ان کی بنیاد کسی دلیل پر قائم نہیں ہے، پہلے تین اعتراضات (جو، رہان، تقدیر خداوندی کو چیلنج) ایسے ہی اعتراضات ہیں۔

جوے والے اعتراض کو غلط ثابت کرنے کے لئے ہم مزید دو نکات کا اضافہ کر رہے ہیں، یہ نکات ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی نے اپنے اس مقالہ کے صفحہ ۴۹ پر درج کئے ہیں جس میں انہوں نے اسلامی اقتصادیات پر معاصر تحریروں کا جائزہ لیا ہے۔ جوے اور انشورنس کے درمیان اساسی فرقوں کو واضح کرتے ہوئے موصوف تحریر فرماتے ہیں:

جواری کو جس خطرہ کا سامنا ہوتا ہے وہ اس کا اپنا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف انشورنس کے پالیسی ہولڈر کو درپیش خطرہ اقتصادی سرگرمیوں کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے، پالیسی ہولڈر اس خطرہ سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، اور اس کے لئے قسط (Premium) کی

صورت میں رقم بھی خرچ کرتا ہے۔

جوے اور انشورنس کا فرق ان کے اقتصادی نتیجے میں بھی دیکھا جاسکتا ہے، جو محنت اور اس کے بدل پر مبنی فطری نظام حیات میں خلل ڈالتا ہے، نیز مال کی منصفانہ تقسیم پر بھی برا اثر ڈالتا ہے، جب کہ انشورنس اقتصادی زندگی سے خلل کو دور کرتا ہے، یہ خلل ان حادثات و آفات کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے جن کے وجود میں لانے میں کسی انسان کا ہاتھ نہیں ہوتا ہے۔ کیا اب انشورنس اور جوے میں کوئی یکسانیت باقی رہ جاتی ہے۔

اپنے مقالہ کے اس مقام (ص: ۴۹-۵۰) پر ڈاکٹر صدیقی نے لکھا ہے کہ انشورنس پر قلم اٹھانے والے اکثر علماء نے بڑی تعداد کے اس قانون پر بالکل توجہ نہیں کی ہے جس پر انشورنس کا نظام قائم ہے، اسی طرح انہوں نے اقتصادیات پر انشورنس کے اثرات کا بھی جائزہ نہیں لیا ہے۔ رہا ان والے اعتراض کو غلط ثابت کرنے والے دلائل میں اضافہ کرتے ہوئے ہم انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کی وہ عبارت پیش کر رہے ہیں جس میں انشورنس اور رہا کے درمیان فرق کیا گیا ہے: انشورنس کے قواعد میں پالیسی ہولڈر کے سلسلے میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ مطلوبہ انشورنس سے اس کی کوئی مصلحت وابستہ ہو، بایں طور کہ اسے احتمالی حادثہ کے واقع ہونے کی صورت میں خسارہ کا خطرہ درپیش ہے۔

اگر یہ شرط نہ ہوتی تو عقد انشورنس محض رہا بن جاتا۔ اس لئے کہ انشورنس سے وابستہ کسی قانونی مصلحت کے موجود ہونے کی صورت میں نقصان کے وقوع پذیر ہونے کے بعد پالیسی ہولڈر کو انشورنس کرنے والا ادارہ جو رقم ادا کرتا ہے وہ نقصان کا معاوضہ ہوتا ہے نہ کہ رہا کی طرح پالیسی ہولڈر کا نفع۔

اس موقع پر یہ ذکر کرنا بھی مناسب ہے کہ اسی لئے تقریباً تمام ممالک کے سول لاء عقد انشورنس کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس سے پالیسی ہولڈر کو نفع نہ ملتا ہو۔ اگر کسی عقد میں یہ شرط لگائی گئی کہ نقصان پائے جانے کی صورت میں معاوضہ نقصان کی مقدار سے زیادہ

دیا جائے گا تو یہ شرط عام نظام انشورنس کے خلاف ہوگی اور عقد کو باطل کر دے گی۔

(ب) ان اعتراضات میں سے غرر اور جہالت کے بارے میں ہم نے یہ اعتراف کیا تھا کہ وہ نظام انشورنس میں پائے جاتے ہیں لیکن جواز کے منافی نہیں ہیں، اس لئے کہ ان دونوں اسباب حرمت کی شریعت میں کچھ استثنائی صورتیں بھی پائی جاتی ہیں جو بہت معروف ہیں، ان استثنائی صورتوں میں استثناء ضرورت یا حاجت کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ حاجت اور ضرورت کی بنیاد پر بہت سے ایسے عقود کو شریعت اور فقہ میں صحیح قرار دیا گیا ہے جن میں غرر اور جہالت پائے جاتے تھے اور وہ حاجت کے اعتبار سے جواز و رعایت کے انشورنس سے زیادہ حق دار نہیں تھے۔ پچھلے مقالہ میں ہم نے اس کی متعدد شرعی و فقہی مثالیں ذکر کی ہیں۔

ذیل میں ہم ان مثالوں میں سے صرف ان چند کا تذکرہ کر رہے ہیں جن سے ہمارا مدعا واضح ہو جاتا ہے۔

غرر کا مطلب ہے کسی مشکوک و احتمالی امر پر تصرف کی بنیاد رکھنا، جیسے ”ضربۃ القانس“ یا ”ضربۃ الغائص“ کی بیع۔

جہالت سے مراد ہے محل عقد یا اس کے کسی اساسی پہلو کا غیر معلوم اور غیر متعین ہونا، جیسے کسی ریوڑ کی غیر متعین بکری کو غیر متعین شمن کے بدلے میں بیچنا۔

بالکل صحیح حدیث میں آنحضرت ﷺ کی جانب سے معاملات میں غرر کو ممنوع قرار دیا جانا مروی ہے۔ جب کہ ہم بہت سے مشروع معاملات میں غرر موجود پاتے ہیں، شرکت بٹائی پر کھیتی، قرض اور اجارہ کی بہت سی صورتوں میں کسی نہ کسی صورت میں غرر پایا جاتا ہے، لیکن سنت نبوی میں وارد ممانعت کی تطبیقات نے ممنوع غرر کی نوعیت واضح کر دی ہے۔ آپ ﷺ نے ”ضربۃ القانس“ اور ”ضربۃ الغائص“ کو غرر کی ممانعت کی تطبیق کے طور پر ممنوع قرار دیا ہے۔ یہی حال بیع مضامین اور ملائح کا ہے، جنہیں عرب اصیل اونٹوں اور گھوڑوں کی نسلیں حاصل کرنے کے لئے انجام دیا کرتے تھے۔ ان عقود میں نہایت واضح غرر اور اس کے نتیجے میں وجود

میں آنے والی پریشانیوں اور لڑائی جھگڑوں کی بنیاد پر انہیں ممنوع قرار دے دیا گیا۔ تاکہ لوگ ان جانوروں کے یہاں ولادت کا انتظار کریں اور پھر ان جانوروں کے بچوں کی بیچ کی جائے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے بدو صلاح اور وباؤں سے محفوظ ہونے سے پہلے پیڑ پر لگے پھلوں کی بیچ سے منع فرمایا ہے، اور بدو صلاح کے بعد اس کی اجازت دی ہے، حالانکہ بدو صلاح کے بعد بھی غرر و جہالت پائے جاتے ہیں، البتہ ان میں پہلے کی بنسبت کمی ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ غرر کی یہ مقدار عقد کی صحت کو نقصان نہیں پہنچاتی ہے، اس لئے کہ اتنی مقدار لوگوں کے بہت سے معاملات و تصرفات میں فطری طور پر پائی جاتی ہے۔

اسی اصول کی تطبیق کے طور پر فقہاء نے ثمار متلاحقہ کی بھی اپنے درختوں پر بیچ جائز قرار دی ہے، ثمار متلاحقہ ان سبزیوں کو کہتے ہیں جن کا پہلے پھول نکلتا ہے اور پھر سبزیاں وجود میں آتی ہیں، جیسے آرٹی چوک، بیگن، اور کلڑی وغیرہ، ان فقہاء کا کہنا ہے کہ اس بیچ کی حاجت پائے جانے کی وجہ سے مستقبل میں وجود میں آنے والی سبزی کو موجود (پھول) کا تابع مان لیا جائے گا۔ اس بیچ میں غرر و جہالت بالکل واضح ہے۔

اسی طرح فقہاء نے کھانے اور کپڑے کے بدلہ میں دایہ کو اجرت پر رکھنے کی حاجت کی بنا پر اجازت دی ہے، حالانکہ اس عقد اجارہ میں دونوں جانب غرر و جہالت نہایت واضح طور پر پائے جا رہے ہیں، اس لئے کہ جہاں ایک طرف یہ بات معلوم نہیں ہے کہ بچہ کتنا دودھ پئے گا، وہیں دوسری طرف کھانے اور کپڑے کی مقدار اور نوعیت کا علم بھی نہیں ہے۔

فقہاء حنفیہ نے جہالت کی بابت یہ اصول بتایا ہے کہ وہ بھی عقد کے ناجائز ہونے کا سبب بنتی ہے، جب اس کے نتیجے میں ایسا نزاع سامنے آئے جس میں دونوں فریقوں کی دلیل یکساں قوت کی ہو، مثلاً ریوڑ میں سے بلا تعین ایک بکری کی بیچ، کہ ایسی صورت میں بائع نہایت معمولی بکری دینا چاہے گا تو مشتری اعلیٰ درجہ کی بکری لینا چاہے گا، اور دونوں کی دلیل عدم تعین ہوگی۔ لیکن اگر جہالت کے نتیجے میں ایسا نزاع وجود میں آنے کا ڈر نہ ہو مثلاً کوئی انسان اپنے مقروض

سے اپنے تمام حقوق معاف کر دے یا کسی کے تمام قرضوں کا کفیل ہو جائے تو ایسی صورت میں معاف کئے گئے قرضوں یا کفالت سے متعلق قرضوں کی جہالت ان عقود کی صحت میں مانع نہ ہوگی کہ عقد کے عموم نے جہالت کے اثرات کو ختم کر دیا ہے، اور اس عقد کے مشتملات کی بابت اختلاف ہونے کے سلسلے میں مقروض کی دلیل کو راجح بنا دیا ہے۔ اگر اس جہالت کی بنیاد پر کوئی نزاع ہوا بھی تو وہ ایسا نہ ہوگا کہ دونوں فریقوں کے دلائل یکساں ہوں اور فیصلہ مشکل ہو۔

عقد انشورنس میں پائے جانے والے غرر و جہالت واضح طور پر ایسے ہیں جو صحت عقد سے مانع نہ ہوں، اس کی وضاحت ہم نے اپنے پرانے مقالہ اور اس کے ساتھ شائع ہونے والے مناقشات میں کی ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ پالیسی ہولڈر کے ذریعہ عقد انشورنس میں ادا کی گئی رقم کا بدلہ درحقیقت وہ امان ہے جو پالیسی ہولڈر کو انشورنس کرنے والے کے اس وعدہ سے ملتا ہے کہ وہ خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں اس کے نقصان کا معاوضہ دے گا۔ معاوضہ کے اس وعدہ کی متعدد ممکنہ شرعی تخریجات ہیں، مثلاً فقہ مالکی کا قاعدہ ”وعد ملزم“، حنفیہ کا یہ قاعدہ کہ اگر وعدہ کو کسی مشروع شرط پر معلق کیا گیا ہو تو لازم ہے (ہمارے اس مسئلہ میں قسطوں کی ادائیگی وہ شرط ہے جس پر معاوضہ کے وعدہ کو معلق کیا گیا ہے) لہذا قسطوں کی ادائیگی سے اسے وعدہ کو وفا کرنا لازمی ہو جائے گا، اور اس کا مقصد حاصل ہو جائے گا، یہ مقصد ہے پالیسی ہولڈر کو خطرہ سے امان کا حصول، پالیسی ہولڈر کو یہ امان و اطمینان عقد کے فوراً بعد مل جاتا ہے۔ اس کی بنیاد یہ دو فقہی قاعدے ہیں: ”معلق وعدے لازمی ہوتے ہیں“ (مجلد: ۸۴) اور ”شرط کے پائے جانے کی صورت میں اس پر معلق کا پایا جانا بھی ضروری ہے“ (مجلد: ۸۲) اس تخریج کے اعتبار سے تو عقدی انشورنس میں بالآخر غرر کی نفی ہی ہو جاتی ہے، اس کتاب کے پانچویں ضمیمہ میں ہم نے غرر سے متعلق تفصیلی کلام کیا ہے۔

(ج) جہاں تک سود والے اعتراض کا سوال ہے کہ پالیسی ہولڈر معمولی رقم ادا کرتا ہے، اور خطرہ کے پائے جانے کے بعد اس کے نقصان کے معاوضہ کی صورت میں قسطوں سے

کہیں زیادہ رقم وصول کرتا ہے، تو یہ اعتراض بھی درحقیقت نہایت مہمل ہے۔ اس اعتراض کا مہمل ہونا اس وقت واضح ہو جاتا ہے جب ہم اس حقیقت کو اپنے پیش نظر رکھتے ہیں کہ عقدی انشورنس بنیادی طور پر اچانک پیش آجانے والے نقصانات و مصائب کی تلافی کے لئے تعاون کی ایک صورت ہے۔ اور اگر اس میں سود یا سود کا شبہ پایا جاتا ہے تو پھر تبادلہ انشورنس کو بھی (باوجود غیر تجارتی ہونے کے) حرام کہنا لازمی ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں بھی پالیسی ہولڈر معمولی رقم ادا کر کے خطرہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں کہیں زیادہ معاوضہ حاصل کرتا ہے، حالانکہ کانفرنسوں اور سمیناروں میں ہمیں جتنے بھی علماء سے نیاز حاصل ہوا، یا جتنے بھی لوگوں نے تجارتی انشورنس کو حرام قرار دیا ہے وہ سب کے سب تبادلہ انشورنس کو بالاجماع اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ اس میں سود سمیت کوئی بھی قابل اعتراض چیز نہیں پائی جاتی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک انشورنس کی اس قسم میں وہ تعاون جلوہ گر ہے جس کا اسلام حکم دیتا ہے۔

اور اگر اس میں ربا کا پایا جانا صحیح ہے تو پھر تو سرکاری ملازمین کے لئے پنشن کا نظام بھی حرام ہوگا کہ اس نظام کے تحت ملازمین کی ماہانہ تنخواہوں میں سے معمولی رقم کاٹی جاتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے بعد وہ خود یا اس کی وفات کے بعد اس کا خاندانہ جو ماہانہ رقم حاصل کرتا ہے وہ یا تو اس سے لی گئی رقم سے زیادہ ہوتا ہے یا کم۔ اور پنشن کا فنڈ ایک الگ مالی نظام ہوتا ہے، حکومت کے عام خزانے کا تابع نہیں ہوتا ہے۔

اس مقام پر ہم یہ وضاحت ضروری سمجھتے ہیں کہ سرکاری ملازمتوں میں پنشن کے نظام سے (جس کے جواز پر تمام علماء کا اتفاق ہے) ہمارے استدلال کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم اس نظام کی موجودہ قانونوں میں تمام بنیادوں اور تفصیلات کو جائز قرار دے رہے ہیں، ہمارے نزدیک تو پنشن کے موجودہ طریقہ ہائے کار میں شریعت اسلامی کے نقطہ نظر سے متعدد غلط باتیں پائی جاتی ہیں، ہمارا اس نظام سے استدلال بس اس پہلو سے ہے کہ سرکاری ملازم کی تنخواہ سے شرعی طور پر صحیح پنشن نظام میں بھی جو رقم کاٹی جاتی ہے وہ اسے یا اس کے خاندانہ کو پنشن کی

صورت میں ملنے والی مجموعی رقم سے یقینی طور پر کم یا زیادہ ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود کوئی بھی عالم اس میں سود کا عنصر پائے جانے کا قائل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی بنیاد ملازم کے مفروضہ بے بسی کے زمانہ میں اس کے تعاون اور مخصوص شرطوں کے ساتھ اس کے اہل خانہ کے تعاون پر قائم ہے۔

جواز کے شرعی دلائل:

انشورنس کی حرمت کے قائلین نے اپنی رائے کی بنیاد جن نکات پر رکھی ہے ان کا غلط ثابت ہو جانا ہی انشورنس کے جواز کی کافی دلیل ہے، اس لئے کہ دلائل حرمت نہ پائے جانے کی صورت میں اصل حکم اباحت ہی ہے۔ لیکن ہمیں شرعی نصوص اور فقہ اسلامی میں ایسے متعدد دلائل ملتے ہیں جو قیاس کے ذریعہ عقدی انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کتاب کی دسویں فصل میں ہم نے ان دلائل کا تذکرہ کیا ہے ان میں سے اہم ترین دلائل یہ ہیں: نظام میراث میں عقد موالات، مختلف فقہی مسالک میں معتبر عقد جعالہ، جنایات خطا کے سلسلے میں نظام عاقلہ، راستہ کے خطرہ کی ضمانت کو صحیح قرار دینے والی فقہ حنفی کی کتابوں کی عبارتیں، دسویں فصل میں ہم نے ان تمام عقود پر انشورنس کا قیاس کر کے دکھایا ہے۔ پھر مخالف رائے کے حامل علماء کی جانب سے اپنے مقالہ، اپنی آراء اور اپنے قیاسوں پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات عقلی و شرعی دلائل کی روشنی میں دیے ہیں۔

اس وقت ہم دو ایسے نئے نکات پیش کرنا چاہتے ہیں جو ہمارے پچھلے مقالہ اور اس پر ہونے والے مناقشات میں نہیں آسکے ہیں۔

۱- لائف انشورنس کے نام کی بابت:

پچھلے صفحات میں ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ معاصر علماء میں سے جو حضرات انشورنس کو حرام قرار دیتے ہیں، انہوں نے انشورنس کی دیگر اقسام کی بہ نسبت لائف انشورنس نامی قسم کو اپنے

اعتراضات کا سب سے زیادہ نشانہ بنایا ہے۔ ان میں سے ایک صاحب انشورنس کی اس قسم کے خلاف اپنے سخت ترین موقف کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ اس میں تقدیر خداوندی کو چیلنج کیا جاتا ہے۔ ایک کانفرنس میں ان سے مناقشہ کے دوران مجھ پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ وہ لائف انشورنس کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ انشورنس کمپنی پالیسی ہولڈر سے یہ ضمانت لیتی ہے کہ وہ عقد میں مذکور مدت تک ضرور زندہ رہے گا اور اگر وہ اس مدت کی تکمیل سے پہلے مر گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی زندگی جاری رہنے کی بابت وعدہ کے سلسلے میں کمپنی کا اندازہ غلط ہو گیا، لہذا وہ اس کے خاندان کو عقد میں طے پائی رقم دے گی جس کا مقابلہ ادا کردہ قسطوں کی معمولی رقم ہوگی۔ گویا کہ ایسی صورت میں کمپنی جو ہار گئی۔

انشورنس کو جائز کہنے سے برا بیخبر ہو جانے والے بعض حضرات کا حال یہی ہے، ایک صاحب نے تو یہ بات اپنے اس رسالہ میں بھی لکھ دی ہے جو انہوں نے انشورنس کو حرام قرار دینے کے لئے دمشق سے شائع کیا ہے۔

ہمارے نزدیک لائف انشورنس کی بابت پائی جانے والی غلطی کی ذمہ داری اس غلط نام کے رکھنے والوں پر ان لوگوں سے کہیں زیادہ ہے جو نام کے ظاہر سے غلط فہمی کے شکار ہو گئے، اور انہوں نے اس نام کے اصطلاحی مدلول یا اس کی عملی تطبیق کو سمجھنے کی زحمت نہیں کی۔

لائف انشورنس کا اس کی حقیقت کے برعکس نام رکھ کر یقیناً اس پر بڑا ظلم کیا گیا ہے، لائف انشورنس میں انشورنس کرنے والا فریق پالیسی ہولڈر کے عقد کے بعد چند منٹ زندہ رہنے کی بھی گارنٹی نہیں دیتا ہے، اس کا وعدہ تو بس یہ ہوتا ہے کہ وہ عقد میں متعین مدت کے اندر پالیسی ہولڈر کی وفات ہو جانے کی صورت میں اس کے خاندان کی مدد کرنے کے لئے خاندان والوں کو عقد میں طے شدہ رقم دے گا، تاکہ یہ رقم اس کی وفات سے خاندان کو ہونے والے نقصان کی تلافی کر سکے۔ بسا اوقات خاندان کے علاوہ کسی ایسے فرد یا جماعت کو تعاون دیئے جانے کا وعدہ کیا جاتا ہے جسے اس کی وفات سے نقصان پہنچے۔

یعنی لائف انشورنس کا موضوع بس اس بات پر فریقین کا اتفاق ہے کہ پالیسی ہولڈر کی وفات کی صورت میں جن لوگوں کو نقصان پہنچے گا ان کے نقصان کی کسی حد تک تلافی کے لئے مدد کی جائے گی۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ لائف انشورنس اور انشورنس کی دیگر دو قسموں (اشیاء کے انشورنس اور ذمہ داری کے انشورنس میں کوئی فرق نہیں ہے، اگر کوئی فرق پایا جاتا ہے تو وہ بس ایک پہلو سے جس کا تذکرہ ہم دوسرے نکتے کے تحت کریں گے۔

لیکن اس کے غلط نام نے بعض لوگوں کو اس کی بابت غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے۔ ہمارے نزدیک اس کا صحیح نام ”بعد از وفات کے حالات کا انشورنس“ یا ”عائلی انشورنس“ ہونا چاہئے، ان میں سے بھی اول الذکر موخر الذکر سے بہتر ہے، اور اس کی وجہیں ہر صاحب عقل پر عیاں ہیں، مثلاً یہ کہ بسا اوقات پالیسی ہولڈر وفات کی صورت میں ملنے والی مادی مدد خاندان کے علاوہ کسی اور کے لئے طے کرتا ہے۔

اس موقع پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ لائف انشورنس کو اصولی طور پر صحیح مان لینے کے بعد اس کی متعدد تفصیلات پر سوالات اٹھتے ہیں، جو خود ایک مستقل مطالعہ کے محتاج ہیں، اور یہ موقع اس کا نہیں ہے، مثلاً:

کیا ایسا عقد صحیح ہے جس میں پالیسی ہولڈر کسی دوسرے کی زندگی کا انشورنس کرا کے قسطیں ادا کرے، کہ اگر اس دوسرے کا انتقال ہو جائے تو یہ پالیسی ہولڈر متعین معاوضہ کا حق دار ہوگا؟ یا انسان لائف انشورنس صرف اپنا یا کسی ایسے شخص کا ہی کرا سکتا ہے جس کی وفات سے اسے نقصان پہنچے، جیسے: شوہر، بیوی، والد، والدہ، یا اولاد؟

اور کیا ایسی صورت میں اس دوسرے شخص کی رضامندی ضروری ہوگی؟ دوسرے کی زندگی کے انشورنس کو اگر مشروع مانا جائے تو یقیناً اس کے لئے یہ قید لگائی جائے گی کہ پالیسی ہولڈر کی کوئی مشروع مصلحت اس سے وابستہ ہو اور اس دوسرے کی رضامندی حاصل ہو، (یہ شرطیں قانون لگاتا بھی ہے) ورنہ اگر یہ اجازت دے دی جائے کہ انسان جس کی زندگی کا بھی جی چاہے

انشورنس کرا کر اپنے لئے معاوضہ ملنے کا معاہدہ کر سکتا ہے تو پھر یہ عقد موت کے نقصانات کے سلسلہ میں تعاون کے دائرہ سے نکل کر لوگوں کی زندگی پر جو اکیلے سے عبارت ہو جائے گا، اور اس میں خطرات کے نقصانات کی تلافی میں تعاون کی مصلحت کے بجائے مفسدہ پایا جائے گا۔

اس طرح لائف انشورنس کے ذریعہ پالیسی ہولڈر کی وفات پر جو معاوضہ ملتا ہے اس کا مسئلہ بالکل واضح اور غیر پیچیدہ ہے، اور اسلامی نقطہ نظر سے اس پر کوئی سوال نہیں اٹھتا ہے۔ یعنی اگر پالیسی ہولڈر یہ معاہدہ کرے کہ معاوضہ کی رقم اس کے ورثہ کو ملے گی تو ایسی صورت میں یہ معاوضہ ورثہ کے درمیان ان کے حق میراث کے بقدر تقسیم کر دیا جائے گا، ظاہر ہے کہ اس پر کوئی بھی اشکال نہیں اٹھتا ہے۔

لیکن اس معاوضہ کی نوعیت کے بارے میں متعدد سوالات اور آراء سامنے آسکتے ہیں، مثلاً یہ معاوضہ ترکہ کے ساتھ شمار کیا جائے گا (ایسی صورت میں قرض خواہ اس سے اپنا قرض واپس لے سکتے ہیں) یا اسے ترکہ نہیں سمجھا جائے گا؟ ترکہ نہ سمجھے جانے کی صورت میں اسے غیر ورثہ کے لئے بھی طے کیا جاسکتا ہے، اور ایسی صورت میں اسے زندہ رہتے ہوئے پالیسی ہولڈر کی جانب سے ہدیہ مانا جائے گا، ایسی صورت میں پالیسی ہولڈر اس کا حق دار اپنے ورثہ میں سے کچھ کو قرار دے سکتا ہے، یا سب کو حق دار قرار دے کر ان کے حصے اپنی صوابدید پر وراثت کے حصوں کے خلاف بھی طے کر سکتا ہے۔

اس دوسری رائے (جسے قوانین صحیح قرار دیتے ہیں) کے دلائل متعدد ہیں، مثلاً یہ کہ اس کے نتیجہ میں بعض وہ مصالح بھی وجود میں آسکتے ہیں جن کا پالیسی ہولڈر کو زیادہ بہتر ادراک ہو، اس لئے کہ پالیسی ہولڈر کے بعض ورثہ یا بعض بچوں پر اس کی وفات کا دوسروں سے زیادہ نقصان پڑ سکتا ہے، مثلاً اس کا کوئی معذور بیٹا ہو، غیر شادی شدہ لڑکی ہو، یا کسی بیٹے کی تعلیم جاری ہو اور اس کی وفات کی صورت میں تعلیم کا سلسلہ ٹوٹنے کا ڈر ہو، اور دیگر ورثہ ضرورت مند نہ ہوں، تو ایسا شخص ان محتاجوں کے لئے معاوضہ کو خاص کر سکتا ہے۔

۲- انشورنس کی دیگر قسموں سے لائف انشورنس کا فرق:

پچھلے باب میں ہم نے یہ وضاحت کی تھی کہ انشورنس بنیادی طور پر حقیقی ضرر اور حقیقی خسارہ کے معاوضہ کا عقد ہے، اور یہ صفت اسے جوے سے الگ کرتی ہے، لہذا کسی بھی صورت میں یہ جائز نہیں ہوگا کہ انشورنس میں ایسا معاوضہ طے کیا جائے جو نقصان کی مقدار سے زیادہ ہو۔ لیکن لائف انشورنس اس بنیاد سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ وفات کے معاوضہ کی مقدار کی کوئی متعین تعریف یا معلوم قیمت نہیں ہے۔ (جسے ہم فقہاء کی اصطلاح میں ثمن مثل کہتے ہیں) اس کے برخلاف اگر مثلاً کوئی سامان تلف ہو جائے یا گھر جل جائے تو ان دونوں کی بازار میں قیمت معروف ہے، لہذا اصولی طور پر اس بات کے علاوہ کوئی اور چارہ کار نہیں ہے کہ وفات شدہ شخص کے خاندان کو پہنچنے والے ضرر کے معاوضہ کی مقدار عقد کے وقت ہی طے کر لی جائے۔ لائف انشورنس میں پائے جانے والے اس استثناء (یعنی پالیسی ہولڈر کی وفات کی صورت میں ہونے والے نقصان کی تعیین ناممکن ہونے کی وجہ سے معاوضہ کی باہمی اتفاق سے تعیین کے جواز) سے اس اساسی اصول کی رعایت نہیں ہو پاتی ہے کہ انشورنس میں معاوضہ کو حقیقی ضرروں تک محدود رہنا چاہئے، حالانکہ اس اصول کی انشورنس کے تمام عقود میں رعایت قانونی و شرعی نقطہ نظر سے لازمی ہے، تاکہ اس میں اور جوے میں فرق ہو سکے، اور وہ مال کمانے کا ذریعہ نہ بن کر واقع ہونے والے حقیقی ضرر کے معاوضہ کا ایک تعاونی طریقہ کار ہی رہے۔ غالباً اس اساسی اصول (یعنی ضرر حقیقی کی مقدار سے معاوضہ کے کم ہونے) میں خلل کا پایا جانا ان لوگوں کی سب سے بڑی دلیل بن سکتی ہے جو انشورنس کی دیگر دو قسموں کو تو جائز کہتے ہیں، لیکن اسے ناجائز مانتے ہیں۔

اس مسئلہ پر غور و فکر کرنے والے کا ذہن اس حقیقت تک ضرور پہنچے گا کہ ثمن مثل نہ رکھنے والے ضرروں کے معاوضوں (جیسے قتل خطا کی دیت اور جنایت کے ارش) کے سلسلے میں شریعت اسلامی ان ضرروں کا ایک ایسا موضوعی اندازہ کر لیتی ہے، جو اشخاص کی تبدیلی سے بدلتا نہیں ہے،

۱۔ اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن کے وقت اس نکتہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔

اور اسے ہی حکم شرعی کی بنیاد بنا لیتی ہے، فقہ اسلامی کے بارے میں یہ بات معروف ہے۔
 اوپر کی گئی گفتگو سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ لائف انشورنس بلاشبہ بہت سے ان
 خاندانوں کی ضرورت پوری کرتا ہے جنہیں اپنے ذمہ دار کی وفات کا حادثہ سہنا پڑتا ہے، لیکن یہ
 بات شرعی طور پر واضح ہے کہ اس مدد کی ایک ایسی موضوعی تحدید کر لی جائے جس کے بعد اس
 تعاون کی مقدار اتنی زیادہ نہ ہو جائے کہ اسے جوئے جیسا بنا دے۔ اس کی ایک صورت یہ ہو سکتی
 ہے کہ ولی الامر لائف انشورنس کے معاوضہ کی ایک حد مقرر کر دے، جس سے زیادہ کا انشورنس کرنا
 ممکن نہ ہو۔ اور شاید قتل خطا کی شرعی دیت کو اس کی اعلیٰ ترین حد قرار دینا صحیح ہوگا، اور اگر ولی الامر
 ایسا نہ کرے تو ایک دیندار مسلمان کو لائف انشورنس میں شرعی دیت سے زیادہ کے معاوضہ کا عقد
 نہیں کرنا چاہئے۔ ہمارے نزدیک قاعدہ مصالح مرسلہ و استصلاح کی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا جاسکتا
 ہے کہ لائف انشورنس کا وہ عقد حرام ہے جس میں ولی الامر کی طے کردہ حد یا شرعی دیت کی قیمت
 سے تجاوز کیا جائے۔

۳- کیا تجارتی انشورنس میں تعاون نہیں پایا جاتا ہے؟

تجارتی انشورنس کے جواز سے اختلاف رکھنے والے بعض علماء نے اس میں تعاون کا عنصر
 پائے جانے سے اختلاف کرتے ہوئے تعاون پائے جانے کی مکمل نفی کی ہے، ان حضرات کا کہنا
 ہے کہ انشورنس کمپنیوں کا ہدف صرف نفع کمانا ہوتا ہے اور ان کا مقصد خالص تجارتی ہوتا ہے۔ یہ
 کمپنیاں جس حساب کی بنیاد پر قسطوں میں ادا کی جانے والی رقم کی مقدار طے کر کے پالیسی
 ہولڈرس سے ان کی ادائیگی کا مطالبہ کرتی ہیں، وہ حساب نفع کے حصول کو یقینی بناتا ہے، اس سے یہ
 ۱۔ عہد نبوی میں دیت سوانٹ تھی، پھر حضرت عمر نے اپنے عہد میں اس کی قیمت دو ہزار بکریاں یا ایک ہزار دینار
 قرار دی تھی۔

شرعی دینار ۴، ۲۵ گرام سونے کا ہوتا ہے، اس طرح دیت ۴۲۵۰ گرام سونا یا مصاد شرعیہ میں بیان کئے
 گئے اوصاف کی حامل دو ہزار بکریوں کی قیمت ہوگی، اس لئے لائف انشورنس میں طے پانے والے معاوضہ کی
 اعلیٰ ترین حد انشورنس کے وقت ان دونوں میں سے زیادہ قیمت کی شرعی دیت کو قرار دیا جاسکتا ہے۔

بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ان کمپنیوں کا عمل خالص تجارتی ہے، اور اس میں تعاون و ہمدردی کا عنصر بس اسی قدر پایا جاتا ہے جتنا کسی اور تجارتی عمل میں پایا جاتا ہے، کہ تجارت میں اموال و خدمات کے تبادلہ نیز ضرورت مند صارفین تک سامان تجارت پہنچانے کی وجہ سے تعاون کا عنصر تھوڑا بہت تو پایا ہی جاتا ہے، لیکن اس کو ہم تعاون نہیں کہہ سکتے ہیں، بلکہ یہ تجارت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تجارتی انشورنس اور دیگر تجارتی صورتوں و اقتصادی سرگرمیوں کے درمیان ایک امتیازی فرق یہ ہے کہ انشورنس کے عقود کا اساسی موضوع مصیبت زدہ سے مصیبت کے نقصان کو ہٹا کر اسے بہت بڑی تعداد (تمام پالیسی ہولڈرس) پر تقسیم کر دیا جائے، یعنی تمام پالیسی ہولڈرس کے ذریعہ ادا کی گئی قسطوں سے ان میں سے مصیبت زدہ کے نقصان کا معاوضہ دے دیا جائے، اس طرح نقصان کو بہت چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر کے ان سب پر تقسیم کر دیا جاتا ہے، اس کی وضاحت اس مقالہ کے مناسب مقامات پر گزر چکی ہے، اور یہ صورت عین تعاون ہے، اگرچہ اس پورے سلسلہ عمل کو انجام دینے والا اس سے نفع کماتا ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ چونکہ تجارتی انشورنس کا موضوع مصیبت زدہ کی مصیبت کو ممکنہ بڑی تعداد پر تقسیم کر دیا جانا ہے اس لئے اس میں تعاون پائے جانے کی نفی ناممکن ہے۔

اس کے برخلاف دیگر تجارتی عقود میں مال کے بدلہ میں مال، منافع کے بدلہ میں منافع اور حقوق کے بدلہ میں حقوق کا تبادلہ ہوتا ہے تاکہ یہ عقود دونوں فریقوں کی ایک جیسی ضرورتیں مکمل کر سکیں، ان عقود کا اصل موضوع انشورنس کی طرح تعاون نہیں ہوتا ہے، جب کہ انشورنس کا موضوع صرف اور صرف اچانک پیش آ جانے والے نقصانات کی تلافی کے لئے آپسی تعاون ہی ہے۔

جہاں تک یہ بات ہے کہ اس عمل کو انجام دینے والے لوگ اس سے نفع کماتے ہیں تو یہ بالکل فطری بات ہے، اس سے انشورنس کی اساس و بنیاد میں وجود تعاون کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ اس عمل میں جو غلط باتیں پائی جاتی ہیں مثلاً سودی کاروبار، اور زیادہ فائدہ کمانے کے

لئے استحصال تو یہ امور اسے انجام دینے والے لوگوں کے طرز عمل کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں، اور ان کا اس نظام کی حقیقت یا اس کے لوازمات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ تو ثانوی درجہ کے امور ہیں، ان امور کے احکام اصل نظام انشورنس سے الگ ہیں اور ان کو ختم کرنے کے لئے علیحدہ تدبیریں اختیار کی جائیں گی۔

خلاصہ کلام اور نتیجہ بحث:

اس مقالہ میں کی گئی گفتگو سے انسان کی زندگی اور اس کی سماجی و اقتصادی سرگرمیوں کو درپیش گونا گوں خطرات کی ایک تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے، اور ہم یہ جان لیتے ہیں کہ ان خطرات کے نقصانات انسان کے ذریعہ اپنے مفید اعمال کے لئے بنائی گئی بنیادوں کو تباہ کر دیتے ہیں، اور اپنے لئے اس نے جو لائحہ عمل اختیار کیا ہوتا ہے اس کو یہ نقصانات تہ و بالا کر دیتے ہیں، اس طرح اسے اپنی زندگی اور اپنے کام سے متعلق طرح طرح کے نقصانات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ نقصانات اسے جامد بنا دیتے ہیں یا اس کے وسیع تر امکانات اور صلاحیتوں کو محدود کر دیتے ہیں، یا اس کے خاندان کے لئے نہایت ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں، حالانکہ وہ اپنی ذات سے زیادہ اپنے اہل خانہ کو مامون رکھنا چاہتا ہے، اپنے سے زیادہ ان کے لئے وسائل زندگی، وسائل علم اور وسائل معاش فراہم کرنے کی آرزو رکھتا ہے۔

اس مقالہ میں ہم نے یہ بھی جانا ہے کہ آسمانی شریعتیں، انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین اور خود انسان انسان پر سے ان خطرات کے حتی الامکان ازالہ کا کتنا اہتمام کرتے ہیں۔ یہ اہتمام موت اور بڑھاپے جیسے یقینی خطرات کے سلسلے میں بھی پایا جاتا ہے، اور بے بسی، فقر اور مرض جیسے احتمالی خطرات کے سلسلے میں بھی، اس کے لئے متعدد سماجی انشورنس کئے جاتے ہیں، اس مقالہ میں ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ اس میدان میں اسلام کا کردار سب سے بڑا ہے۔

ان صفحات میں ہمارے سامنے ایک ایسے طریقہ کی ضرورت بھی سامنے آتی ہے جس کے ذریعہ متعدد میدانوں اور حالات میں ان خطروں کے نقصانات پر بھی قابو پایا جاسکے جن کا احاطہ

سماجی انشورنس کے متعدد نظام نہیں کرتے ہیں، اور یہ طریقہ ایک ایسا طریقہ ہونا چاہئے، جو پوری زندگی کی انسانی سرگرمیوں کا احاطہ کر لے، ہر فرد کے لئے ایسا طریقہ پائے جانے کی صرف ایک صورت ہے، اور وہ یہ کہ اس تعاونی طریقہ میں وقوع پذیر خطرہ کے مصیبت زدہ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت کی صلاحیتیں تعاون کریں، اس لئے کہ اکثر حالات میں خطرات کو ختم کرنا ناممکن ہوتا ہے، لہذا مصیبت زدہ سے اس کے نقصان کا ازالہ کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، ظاہر ہے کہ یہ کام خود مصیبت زدہ نہیں کر سکتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس ذمہ داری کو ایک بڑی جماعت اٹھائے، یعنی اس کے نقصان کو ممکنہ بڑی تعداد اپنے اوپر تقسیم کرے، اور اس ذمہ داری کا ایک معمولی حصہ اس جماعت کا ہر فرد اپنے سر لے لے، اس طرح اس نقصان کو گویا کہ بالکل ختم کر دیا جائے۔

تعاون کے اس طریقہ کار کو نظام انشورنس مکمل کرتا ہے، اور اس سلسلے میں غیر عقدی تعاونی انشورنس، تبادلہ انشورنس اور انشورنس کمپنیوں کے ذریعہ کئے گئے تجارتی انشورنس بالکل یکساں کردار ادا کرتے ہیں۔ اشیاء، ذمہ داری اور وفات کے بعد کے حالات کے انشورنس (جسے لائف انشورنس کہتے ہیں) سبھی اسی کردار کے حامل ہیں۔

لیکن مقامی و بین الاقوامی کمپنیوں کے ذریعہ انجام دیئے جانے والے تجارتی انشورنس میں زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لئے پالیسی ہولڈرس کی ضرورتوں کے استحصال اور قسطوں کی رقم میں بے جا اضافہ کا امکان پایا جاتا ہے، اسی طرح انشورنس کمپنیاں اپنی محفوظ پونجی کو سودی کاروبار میں بھی استعمال کرتی ہیں، اور اپنے عقود میں ایسی سودی یا فاسد شرطیں لگاتی ہیں جنہیں شریعت اسلامی صحیح نہیں کہہ سکتی، ان کمپنیوں کے اس غلط طرز عمل سے نظام انشورنس کو فی نفسہ خلاف شریعت یا حرام نہیں کہا جاسکتا ہے، بلکہ ایسی صورت میں ہمیں ہر عقد انشورنس پر علیحدہ علیحدہ غور کرنا چاہئے، اور پھر عقد کی شرطوں کو قبول کرنے نیز عقود کو صحیح قرار دینے کے سلسلے میں سب سے زیادہ توسیع رکھنے والے فقہی مکتب کی روشنی میں اس کا حکم لگانا چاہئے۔ عقدی انشورنس کا نظام فی

ذاتہ شریعت کی نگاہ میں مقبول رہتا ہے، جیسے کہ اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے، لیکن اس مشروع نظام کے تحت لوگوں کے مختلف عقود اپنے مشتملات کی روشنی میں صحیح و فاسد ہوتے ہیں، ہمارے نزدیک اس سلسلہ میں صحیح رائے یہی ہے۔

بتادلی انشورنس (ہمارے ذریعہ کی گئی وضاحت کے مطابق، یہ ایک تعاونی و غیر تجارتی انشورنس ہے، جو ایک ایسے عقد کے نتیجہ میں وجود میں آتا ہے جس میں قسط بھی ادا کی جاتی ہے، اور معاوضہ کی ادائیگی کا عہد بھی کیا جاتا ہے) تجارتی انشورنس کمپنیوں کے استحصال کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور یہی ایک طریقہ ان کمپنیوں کا قائم مقام ہو سکتا ہے، اس لئے اسلامی ممالک کی حکومتوں کو اس نظام کی سرپرستی کر کے اس کو عام کرنا چاہئے، کہ یہ بہترین طریقہ انشورنس ہے، اور شرعی اعتراضات سے بھی محفوظ ہے، یہ طریقہ بھی دقیق اعداد و شمار اور بڑی تعداد کے ان قوانین پر قائم ہے جن کا استعمال انشورنس کمپنیاں کرتی ہیں، یہ طریقہ کار اقتصادی سرگرمیوں اور سماجی ضرورتوں کی بابت معاشرہ کی ضرورتوں کی تکمیل کر سکتا ہے۔

خطرات سے حفاظت کے اس طریقہ کار کو افضل قرار دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسرے تجارتی طریقہ کار کو حرام قرار دیا جائے بلکہ ہمارے نزدیک اس کو بھی شریعت جائز قرار دیتی ہے۔ بلکہ نہایت قیمتی اشیاء کے ”مکرر انشورنس“ کی صورت میں تو یہ لازمی ہے، اس لئے کہ اتنے بڑے پیمانہ پر بتادلی انشورنس ناممکن ہوتا ہے، لہذا ایسی صورت میں ایسے تجارتی طریقہ کار کی ضرورت پیش آتی ہے، جسے متعدد بڑی کمپنیاں مل کر انجام دیں، اور عالمی کمپنیوں کے ساتھ انشورنس کو مکرر کریں، تاکہ انشورنس کے بہت بڑے عقود میں بڑے معاوضوں کی ادائیگی ممکن ہو۔ اللہ تعالیٰ ہی صحیح راہ دکھانے والے ہیں، اگر ہماری یہ رائے صحیح ہے تو یہ محض اللہ کے فضل اور اس کی توفیق کا نتیجہ ہے، اور اگر مجھ سے غلطی ہوئی ہے تو یہ میری کم نگاہی کا شاخسانہ ہے، جن حضرات کے پاس زیادہ مضبوط شرعی دلائل ہوں انہیں جو یائے حقیقت مخلص افراد کی تصحیح کرنی چاہئے، اللہ انہیں جزائے خیر دے۔

اس تحریر کو ختم کرنے سے پہلے تمام علماء شریعت کی خدمت میں ہم یہ عرض کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ شریعت کے اصولوں اور مقاصد سے واقف ہر راسخ العلم فقیہ کے نزدیک یہ بات بالکل طے شدہ ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ لوگوں کو کسی چیز یا تدبیر کی حقیقی حاجت ہو اور اس پر ان کے مصالح کا حصول یا دفع حرج موقوف ہو اور وہ شریعت اسلامی اس کے سلسلے میں تنگ دامنہ کا ثبوت دے جو اب دی ہے اور جس کے قواعد اور جس کی بنیادیں حال و مستقبل کی تمام حقیقی حاجات کی تکمیل کی ضامن ہیں۔

اسی طرح یہ یاد دہانی بھی ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ حلال کو حرام قرار دینا بھی حلال کرنے جیسا ہی ہے، یہ دونوں چیزیں شرعی قواعد و احکام کی خوبصورتی اور حکمت پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

واللہ اعلم و هو من وراء الفصد انه هو العلیع الخبیر۔

باب سوم

چند نئے مناقشات و نکات پر مشتمل ضمیمے

پھلا ضمیمہ:

تجارتی انشورنس کی حرمت اور تعاونی انشورنس کے جواز کی فقہ اکیڈمی (مکہ مکرمہ) کی تجویز سے اظہار اختلاف کرنے والی ہماری تحریر

فقہ اکیڈمی (مکہ مکرمہ) نے ۱۰/۸/۱۳۹۸ھ کو منعقد ہونے والے اپنے اجلاس میں انشورنس کے شرعی حکم پر غور و فکر کیا، اکیڈمی نے اس موضوع پر معاصر علماء کی مختلف آراء کا جائزہ لے کر یہ تجویز جاری کی کہ تجارتی مقاصد سے خالی تبادلہ انشورنس (جسے اکیڈمی نے تعاونی انشورنس کا نام دیا ہے) اور انشورنس کمپنیوں کے ذریعہ انجام دیئے جانے والے انشورنس (جسے اکیڈمی نے تجارتی انشورنس کہا ہے) کے درمیان شرعی اعتبار سے فرق ہے۔ اکیڈمی نے اپنے ارکان کی اکثریت کی رائے سے یہ تجویز جاری کی ہے کہ اول الذکر انشورنس جائز ہے اور مؤخر الذکر حرام۔

ہمیں اس حرمت کی رائے سے اختلاف تھا، جس کا بدلائل اظہار ہم نے تحریری صورت میں کیا تھا، ہماری یہ تحریر اسی وقت اکیڈمی کی تجویز کے ساتھ شائع ہوئی تھی، اب ہم اسے اس ضمیمہ میں دوبارہ شائع کر رہے ہیں، تاکہ موضوع کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا جاسکے۔

تجارتی انشورنس کو حرام قرار دینے والی تجویز سے اختلاف کرنے والی ہماری تحریر

محترم علماء کرام! اراکین فقہ اکیڈمی!

ہمیں آپ کی اس رائے سے اختلاف ہے کہ وہ انشورنس جسے آپ نے تجارتی کہا ہے اس کی تمام قسمیں اور صورتیں حرام ہیں، آپ نے اس انشورنس کے درمیان اور اس انشورنس کے درمیان فرق کیا ہے جسے آپ نے تعاونی انشورنس کا نام دیا ہے، ہمارے نزدیک انشورنس اپنے وابستگان کو درپیش خطرات سے بچانے والے نقصانات کے ازالہ کے ایک منظم تعاونی طریقہ کار ہونے کے اعتبار سے فی نفسہ جائز ہے۔ اور یہ حکم اس کی تیوں قسموں (اشیاء کا انشورنس، ذمہ داری کا انشورنس، اور غلط نام کا حامل لائف انشورنس) کا ہے۔

ہم نے اپنی اس رائے کے کتاب و سنت نیز قواعد و مقاصد شریعت سے ماخوذ دلائل، اور قیاس کے لئے فقہی شواہد کا تذکرہ نیز اس کے جواہر ہونے کا رد تفصیلی طور پر اپنی مطبوع تصنیف عقد التامین: وموقف الشريعة الإسلامية منه میں کیا ہے، آپ حضرات اس کتاب سے بخوبی واقف ہیں۔

ہم نے آپ کے سامنے اس نشست میں بھی یہ وضاحت کی تھی کہ تعاونی انشورنس اور تجارتی انشورنس کے درمیان فرق کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ہے، انشورنس کی تمام قسمیں نقصانات کی تلافی اور انہیں ممکنہ بڑی تعداد پر معمولی رقم کے بدلے میں تقسیم کرنے سے عبارت ہیں، جب انشورنس کسی ایک پیشے یا بازار سے وابستہ محدود افراد کے درمیان میں ہوتا ہے اور وہ سب مل کر ایک مشترک فنڈ قائم کرتے ہیں اور جب ان میں سے کسی کے ساتھ خطرہ وقوع پذیر ہو جاتا ہے

اور اسے اس خطرہ کا نقصان اٹھانا پڑتا ہے تو وہ اس فنڈ سے اس کو معاوضہ دے دیتے ہیں، خیال رہے کہ یہ فنڈ بھی مشترک ہی ہوتا ہے، اس قسم کو اصطلاح میں تبادلہ انشورنس کہتے ہیں، اور آپ لوگوں نے اسے تعاونی انشورنس کہا ہے، اس انشورنس کے نظام کو چلانے کے لئے یکسو افراد، دفتر اور انتظامی خرچوں وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

لیکن جب انشورنس کے خواہاں افراد کی تعداد میں بہت اضافہ ہو جاتا ہے، اس کے نظام سے ہزاروں لاکھوں افراد وابستہ ہو جاتے ہیں اور اس کا موضوع بے شمار گونا گوں خطرات ہوتے ہیں تو اس وقت اس کو ایک یکسو انتظامیہ کی ضرورت ہوتی ہے، جس کے دفاتر کے کرایوں، ملازمین کی تنخواہوں اور آبی وغیر آبی وسائل کے لئے بہت بڑے پیمانے پر خرچوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس وقت اس نظام کو چلانے والے افراد کے لئے یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ ان کی معاش کا انتظام اسی وسیع نظام سے ہو، جیسے ہر تاجر، کارکن، پیشہ ور اور ملازم کی معاش کا انتظام اس کے عمل سے ہوتا ہے، ایسی صورت میں پالیسی ہولڈرس سے وصول کی جانے والی قسطوں اور مصیبت زدوں کو دیئے جانے والے معاوضوں کی رقموں میں ایسا تفاوت ضروری ہے جس سے اس نظام کے لئے یکسو انتظامیہ فائدہ حاصل کر کے اپنی معاش کا انتظام کر سکے، جیسے تاجر مال کی خریداری اور اس کی بکری کے نرخ میں فرق کر کے اپنی معاش کا انتظام کرتا ہے۔

اس نفع کے حصول کے لئے انشورنس کی اس قسم کو جسے آپ لوگوں نے تجارتی انشورنس کا نام دیا ہے، نہایت دقیق اعداد و شمار پر مبنی کیا جاتا ہے، تاکہ ہر خطرہ کے پالیسی ہولڈر کے لئے واجب الادا قسط کی تعیین کی جاسکے۔

ان دونوں قسموں کے درمیان بس یہی حقیقی فرق ہے، جب کہ انشورنس کے موضوع یعنی اس کی بنیاد میں تعاون کا عنصر پائے جانے کے سلسلے میں ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس موقع پر ہم یہ بھی عرض کرنا چاہتے ہیں کہ فقہ اکیڈمی کے اس پہلے اجلاس میں چونکہ اس کے آدھے ارکان نے ہی شرکت کی ہے، اور بقیہ حضرات اپنے مخصوص حالات کی بنا پر یا تو

اس اجلاس میں شریک نہیں ہوئے ہیں یا انہوں نے رکنیت قبول کرنے سے ہی معذوری ظاہر کر دی ہے، اس لئے اس اجلاس میں انشورنس جیسے نہایت اہم ایسے موضوع پر جلدی سے حرمت کا فیصلہ نہیں کر دینا چاہئے جس سے تمام دنیا کے انسانوں کے مصالح وابستہ ہیں، بلکہ تمام ممالک میں اس کی بعض صورتیں تو قانونی طور پر لازمی کر دی گئی ہیں، جیسے گاڑیوں سے دیگر افراد کے تئیں عائد ہونے والی ذمہ داریوں کا انشورنس، تاکہ گاڑیوں کے ایکسیڈنٹ کے شکار دوسرے افراد کی جانیں مالکوں اور ڈرائیوروں کے مفلس ہونے کی صورت میں بلا معاوضہ نہ رہ جائیں۔

لہذا ایسے اہم معاملے میں یا کسی بھی ایسے موضوع کی بابت جس کی حلت و حرمت میں معاصر علماء کا بڑا اختلاف رہا ہو تجویز کسی ایسے اجلاس میں منظور کرنی چاہئے جس میں تمام یا تقریباً تمام اراکین اکیڈمی نے شرکت کی ہو، بلکہ ایسے معاملات میں تو عالم اسلام کے ان علماء کی آراء بھی معلوم کرنی چاہئیں جو اپنا ایک علمی مقام رکھتے ہیں، اور اکیڈمی کے رکن نہیں ہیں، پھر ان حضرات کے جوابات کی روشنی میں قطعی رائے کا انتخاب اس بنیاد پر کیا جانا چاہئے کہ علماء کی مختلف آراء میں سے کون سی رائے لوگوں کے لئے تیسیر کا سامان ہے۔

آخر میں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگر انشورنس کمپنیاں اپنے عقود میں پالیسی ہو لڈرس کے ساتھ کچھ ایسے معاہدے کرتی ہیں جو شریعت کی نگاہ میں غلط ہیں، یا بہت نفع کمانے کی غرض سے قسطوں کی رقم میں بے جا اضافہ کرتی ہیں تو ایسی صورت میں ذمہ دار اداروں کو استحصال روکنے کے لئے ان قسطوں کی رقم متعین کرنی چاہئے، جیسے کہ لوگوں کی ضروری حاجات کی ذخیرہ اندوزی کئے جانے کی صورت میں فقہی مسالک قیمتوں کی تعیین کو لازم قرار دیتے ہیں، کمپنیوں کے اس غلط طرز عمل کا علاج یہ ہے نہ کہ انشورنس کو حرام قرار دینا۔

اس لئے مجھے امید ہے کہ میرے اس اختلاف کو ریکارڈ کیا جائے گا، میں آپ تمام حضرات کی آراء کا نہایت احترام کرتا ہوں۔

مصطفیٰ احمد زرقاء

دوسرا ضمیمہ:

انشورنس میں قمار اور رہان کا وجود؟

انشورنس کو قمار اور رہان بتانے والے اعتراضات کو ہماری اور بعض دیگر حضرات کی تحریروں نے ایسا ازکار رفتہ بنا دیا ہے کہ اب ان کا جواب دینا تحصیل حاصل اور ابطال باطل میں تضحیح اوقات کے مرادف ہے، ان دونوں اعتراضات کا محض وہی ہونا ہر صاحب بصیرت پر عیاں ہے۔

لیکن اس وقت ہم اس سلسلے میں ایک نئے اعتراض پر کلام کرنا چاہتے ہیں، یہ اعتراض ڈاکٹر جلال مصطفیٰ الصیاد (موصوف اس مؤتمر الاقتصاد الاسلامی کے مقالہ نگاروں میں شامل تھے جس کا تذکرہ اس کتاب کے مقدمہ میں آیا ہے) نے مؤتمر میں پیش کئے گئے اپنے مقالہ میں کیا تھا۔ یہ مقالہ اس مؤتمر کے منتخب مقالات کے مجموعہ (ص: ۵۲۲-۵۲۹) میں شائع ہوا تھا، موصوف کے اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ انشورنس کے قمار اور رہان ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ نظام قسط کی تعیین کے لئے اپنے اعداد و شمار والے قواعد میں ٹھیک انہی ریاضی اصولوں اور قواعد کا استعمال کرتا ہے جن کا استعمال قمار اور رہان میں کیا جاتا ہے۔ انہوں نے ریاضی کی چند مثالوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ انشورنس کمپنیاں احتمالات کے اندازہ میں قمار اور رہان والوں کے طریقہ کا ہی اتباع کرتی ہیں۔

اس بات کی وضاحت کی بالکل ضرورت نہیں ہے کہ کسی حرام عمل اور کسی حلال عمل کے حسابی طریقہ میں ظاہری مشابہت پائے جانے سے حلال حرام نہیں ہو جایا کرتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو ہر وہ اقتصادی سرگرمی حرام قرار پاتی جس میں احتمالات کا اندازہ لگایا جاتا ہے، یہی طریقہ کار آج پروجیکٹس کی مارکیٹ ریسرچ، ان کی ڈیمانڈ کا اندازہ لگانے اور ان کے اقتصادی منافع کے

تجزیوں میں اختیار کیا جاتا ہے، ان مطالعات اور تجزیوں نیز ان کے حسابات کو ہم صرف جائز ہی نہیں واجب کہتے ہیں تاکہ اقتصادی پروجیکٹس دقیق تجزیے نہ کئے جانے کی وجہ سے ناکام نہ ہو جائیں۔

حکم شرعی کا دار و مدار عقد کی حقیقت و نوعیت، اس میں طے کئے گئے عاقدین کے حقوق اور ان کی ذمہ داریوں نیز اس سے حاصل ہونے والے اقتصادی و سماجی فوائد پر ہوتا ہے، اور ان تمام امور میں انشورنس کی قمار و رہان سے ادنیٰ درجہ کی بھی مشابہت نہیں ہے۔

تیسرا ضمیمہ:

انشورنس میں سود؟

انشورنس میں سود پائے جانے کا اعتراض بھی ہماری اور بعض دیگر علماء کی تحریروں سے غلط ثابت ہو جاتا ہے، اسلام و فقہ اسلامی میں سود اور بالخصوص تحریم کے لئے اساس کی حیثیت رکھنے والے ربا بالنسیئۃ کا مفہوم انشورنس کے اُس موضوع سے بالکل متضاد ہے جس کا مقصد صرف اور صرف آفات و نقصانات سے حفاظت ہے، انشورنس کا یہ مقصد اسے بالخصوص اس کی دو قسموں (اشیاء اور ذمہ داری کے انشورنس) کو سود سے بالکل بے تعلق کر دیتا ہے۔

تیسری قسم ہی جسے لائف انشورنس کہا جاتا ہے۔ سود کے شبہ کا سرچشمہ ہے۔ حالانکہ لائف انشورنس (اپنے غلط نام سے صرف نظر) کی عملی تطبیق میں جو متعدد عقدی صیغے استعمال کئے جاتے ہیں، ان میں سے بعض کی حلت اور بعض کی حرمت کی بابت ہمیں بالکل شبہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کے سلسلے میں تفصیل لازمی ہے:

۱- لائف انشورنس کی ایک قسم میں حالت و فوات کا موقت انشورنس کیا جاتا ہے، لائف انشورنس کی یہ صورت بالکل غیر پیچیدہ ہے، اس میں یہ عقد کیا جاتا ہے کہ پالیسی ہولڈر مال کی ایک متعین مقدار ادا کرے گا، اور اگر وہ متعین مدت کے اندر انتقال کر جائے گا تو انشورنس کمپنی عقد میں طے شدہ رقم اس کے خاندان یا کسی ایسے شخص کو دے گی جس کی اس نے عقد میں وضاحت کی ہوگی۔

اور اگر یہ شخص متعین مدت گزرنے کے بعد تک زندہ رہا تو عقد ختم ہو جائے گا، اسے اس قسط یا ان سالانہ قسطوں میں سے کچھ بھی نہ ملے گا جو اس نے کمپنی کو دی تھیں۔ اس صورت کے سودی یا سود سے متعلق ہونے میں کوئی بھی شبہ نہیں ہے۔

۲- لائف انشورنس کی ایک قسم کو ادخاری (مال جمع کرنے پر مبنی) انشورنس کہا جاتا ہے، اس کی متعدد صورتیں ہیں، اور یہ چند پیچیدہ کلمات کے ذریعہ کیا جاتا ہے، اس کی اکثر صورتوں میں رہا پایا جاتا ہے، مثلاً اس کی صورت یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر ایک طویل مدت تک (جیسے بیس سال تک) متعینہ ماہانہ یا سالانہ قسط ادا کرے، ان قسطوں میں ادا کی گئی رقم اس کے لئے جمع مانی جائے گی، اگر وہ متعینہ مدت تک زندہ رہا تو اس کی ادا کردہ تمام قسطیں طے شدہ تناسب کے مطابق انٹرسٹ کے ساتھ اسے واپس کر دی جائیں گی۔

اور اگر پالیسی ہولڈر متعینہ مدت کے اندر مر گیا تو اس کے خاندان کو اتنی رقم دی جائے گی جو اس کے زندہ رہنے کی صورت میں متعینہ مدت ختم ہونے کے بعد قسطوں اور انٹرسٹ کے نام پر دی جاتی۔

اس صورت میں کمپنی اپنے اندازوں اور اعداد و شمار کے نتیجے میں اس رقم کو بطور فائدہ حاصل کرے گی جو پالیسی ہولڈر کو ادا کی جانے والی رقم اور جمع شدہ قسطوں کو قرض میں دے کر اس سے حاصل ہونے والے سود کے درمیان پائے جانے والے تفاوت کی صورت میں اسے ملے گی۔ یہ اور اس جیسی قسمیں یقیناً حرام ہیں، اور آج کل زیادہ تر عقود ایسے ہی ہوتے ہیں، لیکن اس کی حرمت کا سبب اس کا لائف انشورنس ہونا نہیں ہے، بلکہ یہ حرمت سودی طریقہ کار پائے جانے کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔ اگر جمع شدہ قسطوں کے Investment کا کوئی اور مشروع طریقہ اختیار کیا جائے مثلاً مضاربت، اور پھر مدت کے اختتام پر اسے راس المال کے ساتھ ساتھ حلال نفع میں سے ایک حصہ دے دیا جائے تو یہ صورت یقیناً حلال ہوگی۔ یعنی کمپنیاں افراد کے ساتھ جو عقود انجام دیتی ہیں ان میں سے ہر عقد کو الگ الگ دیکھا جائے گا، جس عقد میں سودی یا کوئی اور خلاف شریعت ایسی شرط پائی جائے گی، جو حلال کو حرام کر دے یا مقاصد شریعت سے متضاد ہو تو اس کا عقد ناجائز ہوگا۔ اور جس عقد میں کوئی ایسی شرط نہیں پائی جائے گی وہ جائز ہوگا، چاہے اس عقد کو لائف انشورنس ہی کیوں نہ کہا جائے، اس لئے کہ اس میں زندگی کے استمرار

کی ضمانت نہیں پائی جاتی ہے (جیسا کہ اس کے غلط نام سے محسوس ہوتا ہے)، بلکہ یہ عقد یا تو مدت گزر جانے کے بعد پالیسی ہولڈر کے زندہ رہنے کی صورت میں اس کے بڑھاپے اور بے بسی کے ایام میں اس کے ساتھ تعاون ہوگا۔ یا اس مدت میں اس کی وفات کی صورت میں اس کے اہل خانہ کے لئے تعاون سے عبارت ہوگا۔

چوتھا ضمیمہ:

کیا انشورنس نظام زکاۃ کو معطل کر دے گا؟

کیا انشورنس کی وجہ سے نظام زکاۃ معطل ہو جائے گا؟

اور کیا اسلام کا نظام زکاۃ انشورنس سے بے نیاز کر دیتا ہے؟

ان دونوں سوالات کے جواب میں ہمارا کہنا ہے کہ انشورنس کے بارے میں یہ دعویٰ کہ وہ نظام زکاۃ کو معطل کر دیتا ہے جواب دیئے جانے کے بھی قابل نہیں ہے۔ (یہ دعویٰ مکہ مکرمہ میں منعقد ہونے والی مؤتمر الاقتصاد الاسلامی میں ایک ڈاکٹر صاحب نے کیا تھا) لیکن دوسرا سوال (جو اسی کانفرنس میں ایک دوسرے صاحب نے اٹھایا تھا) جواب کا حق دار ہے، لہذا اس کا جواب ذیل میں درج کیا جا رہا ہے۔

شریعت اسلامی کا مسلمانوں سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ دوسروں کے مال سے بے نیازی اختیار کرے، اس کی جانب نگاہ اٹھا کر بھی نہ دیکھے، اور اسباب اختیار کر کے اپنے اوپر اعتماد کرے، تاکہ دوسروں کا محتاج نہ ہو جائے، شریعت کا ایسا ہی ایک حکم یہ ہے کہ انسان احتیاط کی راہ اختیار کرتے ہوئے احتمالی خطرات سے حفاظت کے وسائل اختیار کرے، تاکہ خود اپنے آپ کو پریشانیوں سے بچا کر کے معاشرہ کے لئے بوجھ نہ بن جائے۔

(سورہ بقرہ کی آیت نمبر ۱۹۷ ﴿وتزودوا فان خیر الزاد التقوی﴾ کا سبب نزول

مختلف کتب تفسیر میں ملاحظہ ہو)۔

مصارف زکاۃ میں مقروضوں کا حصہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شریعت لوگوں کو اپنے اوپر اعتماد نہ کرنے نیز ایسے اسباب اختیار نہ کرنے کی ترغیب دیتی ہے جو انہیں اس مصرف زکاۃ سے مال لینے سے بے نیاز کر دے۔ شریعت تو لوگوں کو اس مال سے بے نیاز رہنے کی ترغیب دیتی

ہے جو درحقیقت فقراء کا حق ہے۔

جدید وسائل سفر (مثلاً کاروں، جہازوں، اور ریل گاڑیوں) کے بارے میں یہ بات بالکل عیاں ہے کہ بسا اوقات ان کے حادثات کے نتیجے میں جو دیتیں اور معاوضے کسی ایک ملک میں واجب ہوتے ہیں ان کی مقدار بسا اوقات سال بھر کی مکمل زکاۃ یا اس کے ایک بڑے حصے کے برابر ہوتی ہے۔

انشورنس تو زکاۃ کو اس آفت سے بچاتا ہے۔

اس موقع پر یہ بات خاص طور پر خیال رکھنے کی ہے کہ شریعت نے قتل خطا کی ادائیگی کے لئے نظام عاقلہ تشکیل دیا ہے (اس نظام کی وضاحت پچھلے باب میں گزر چکی ہے) اور اس کا بوجھ زکاۃ پر نہیں ڈالا ہے۔

اس طرح مصارف زکاۃ میں سے مقررہ حصوں کے حصے کو آخری سہارا بنایا گیا ہے۔ اب اگر اسے تمام مصائب و حادثات کے نتیجے میں واجب ہونے والے معاوضوں اور دیتوں کا اولین سہارا بنا دیا گیا تو زکاۃ سے وابستہ مقاصد شریعت میں خلل واقع ہو جائے گا۔ اس لئے کہ زکاۃ کا مقصد اولین فقراء کی حاجت روائی ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت کہا تھا: ”..... زکاۃ اغنیا سے لی جائے گی اور فقراء کو دے دی جائے گی“، یہ بات صحیح بخاری وغیرہ کی صحیح احادیث سے ثابت ہے، یہ احادیث چونکہ معروف ہیں، اس لئے ان کے تذکرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

پانچواں ضمیمہ:

غرر کے بارے میں کچھ اور باتیں

۱- تجارتی انشورنس کو حرام قرار دینے والوں کی سب سے بڑی دلیل غرر ہی ہے، ان حضرات کے نزدیک عقد انشورنس میں واضح طور پر غرر پایا جاتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے غرر و بیع غرر سے منع فرمایا ہے۔

”غرر“ کی تشریح فقہاء نے یہ کی ہے اور حدیث نبوی میں اسے اسی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ: ”پوشیدہ انجام کے حامل معاملہ کو غرر کہتے ہیں“ (ملاحظہ ہو: نسخی: المصوب: ۱۳ / ۱۹۴)، بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: ”وہ خطرہ جس کا وجود و عدم یکساں طور پر مشکوک ہو“ (ملاحظہ ہو: کاسانی: بدائع الصنائع: ۵ / ۲۶۳)۔ ابن عرفہ مالکی کے بقول امام مالکؒ نے غرر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ”جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ وہ مکمل ہوگا یا نہیں“ (ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۴ / ۳۶۲)۔

غرر کی مندرجہ بالا تعریفیں اس کی بہترین و جامع ترین تعریفات ہیں اور ان سے غرر و جہالت میں فرق بھی ہو جاتا ہے۔ متعدد حضرات ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کر پاتے ہیں۔

۲- عقد انشورنس میں انشورنس کمپنی کی جانب غرر نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ احتمالات کے حساب کی بنیاد پر طے شدہ قسط متعین وقت پر حاصل کر لیتی ہے۔

یہ بات ڈاکٹر سنہوری نے الوسیط میں لکھی ہے اور ڈاکٹر صدیق محمد الامین نے الغورد و اثرہ فی العقود (ص: ۶۵۱-۶۵۲) میں اس سے اتفاق کیا ہے۔

لیکن پالیسی ہولڈر کے نقطہ نظر سے بظاہر انشورنس میں غرر پایا جاتا ہے۔ لیکن غور و فکر اور اس عقد کے نتیجہ پر توجہ مرکوز کرنے سے اس عقد میں غرر کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا ہے۔

نویں فصل میں ہم نے یہ بات واضح کی تھی کہ عقد انشورنس کے مالی محل پر ہی توجہ کو محدود نہ کر کے اس کے ہدف پر غور و فکر کرنے سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اس عقد میں پالیسی ہولڈر کے لئے بھی بالکل غرر نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ عقد کا ہدف متعلقہ خطرہ کے اثرات سے حفاظت ہے۔ اور یہ ہدف عقد کرتے ہی پالیسی ہولڈر کو حاصل ہو جاتا ہے کہ عقد کی بنیاد پر وہ خطرہ کے انجام سے مامون ہو جاتا ہے۔

ہمارا یہ خیال تھا کہ ہم اپنے پرانے مقالہ میں اس بابت کافی وضاحت کر چکے ہیں، لیکن صدیق محترم ڈاکٹر محمد امین الضری نے ہماری گفتگو کا مطلب وہ سمجھا جو کسی بھی طرح ہمارا مقصود نہیں تھا، اور اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ: فقہ اسلامی اور قانون میں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے، اس لئے کہ محل عقد امان نہیں ہے۔ محترم نے ہمارے کلام میں بتائے گئے عقد کے ہدف (امان) کو محل عقد سمجھ لیا، حالانکہ ہم نے امان کو محل عقد نہیں کہا تھا، بلکہ خود انہوں نے ہی ہمارے کلام کی یہ تشریح کی۔ ہمارے اس کلام کی تلخیص کرنے کے بعد انہوں نے فرمایا: یعنی محل عقد امان ہے اور اس دلیل کی کوئی بنیاد فقہ اسلامی یا قانون میں نہیں پائی جاتی ہے۔ امان تو عقد انشورنس کا سبب ہے، اور محل عقد انشورنس کرنے والے اور کرانے والے یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ادا کی جانے والی رقم ہے.....“ (ملاحظہ ہو: الغرر واثره في العقود، از ڈاکٹر ضری: ص: ۶۵۱)، اسی لئے ہم نے اس ایڈیشن میں اپنے پرانے مقالہ کی اس موقع کی چند عبارتوں میں تبدیلی کر دی ہے تاکہ یہ شبہ دور ہو جائے۔

۳- عقد انشورنس کے ہدف کے اعتبار سے اس میں غرر نہ پائے جانے کی ہماری اس رائے کی علامہ شیخ علی الحنفی نے اپنے اس مقالہ میں تائید کی ہے جو انہوں نے مجمع الجوث الاسلامیہ، ازہر میں انشورنس کی بابت پیش کیا تھا۔ پھر انہوں نے لکھا ہے کہ اگر غرر کو انشورنس میں موجود بھی مان لیا جائے تو بھی وہ عقد انشورنس کو نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ نزاع کا باعث نہیں ہے۔ اور عقود کو وہی غرر نقصان پہنچاتا ہے جو نزاع کا باعث ہو۔

ڈاکٹر ضری نے شیخ علی الحنفی کی اس بات سے اختلاف کیا ہے کہ انشورنس میں پایا

جانے والا غرر نزاع کا سبب نہیں بنتا ہے، اس لئے کہ بہت سی صورتوں میں انشورنس کمپنی سے جب معاوضہ کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو نزاع ہو جاتا ہے، اور پالیسی ہولڈر پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ حادثہ کو از خود جو د میں لایا ہے تاکہ معاوضہ حاصل کر سکے۔ (ضریر: ۶۵۷) ہم اگر چہ ڈاکٹر ضریر کی دقت نظری کے قائل رہے ہیں، لیکن ہمارے نزدیک اس سلسلے میں ان سے غفلت ہو گئی ہے۔ اس لئے کہ کسی بھی غرر کے بارے میں یہ جاننے کے لئے کہ وہ نزاع کا سبب ہے یا نہیں صرف غرر کی نوعیت کو ہی دیکھا جائے گا۔ اور اس سلسلہ میں عقد کرنے والوں کی جانب سے جھوٹی سچی باتوں کے ممکنہ دعوؤں کا بالکل خیال نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ چیزیں عقد کے مضمون سے خارج ہیں۔

پالیسی ہولڈر پر حادثہ کو وجود میں لانے کی تہمت لگانا بھی اس نوع سے تعلق رکھتا ہے، اس کا عقد کے مضمون اور نزاع کے اسباب سے اس کے محفوظ ہونے سے کوئی بھی تعلق نہیں ہے، اگر ایسی چیزوں کا اعتبار کیا جائے لگا تو پھر تو نہ جانے کتنے یقینی طور پر صحیح عقود میں اس وقت غرر ماننا لازم آئے گا جب ان کی تنفیذ کے سلسلے میں کوئی ایک فریق نزاع کرنے لگے گا (خواہ اس کے لئے وہ جھوٹے دعوے کو ہی دلیل بنائے)۔ صحیح عقود کی تنفیذ کے سلسلے میں بے شمار مقدمات پائے جاتے ہیں، لیکن ان مقدمات میں بالآخر عدالتی تحقیقات اور قوانین کی بنیاد پر ہی فیصلہ کیا جاتا ہے، اور ایسے نزاعوں کو مضمون عقد کے غرر سے محفوظ ہونے کی دلیل نہیں مانا جاتا ہے۔

۴۔ عقد انشورنس تو لوگوں کی اقتصادیات کو غرر سے نجات دلاتا ہے، درج ذیل مثال سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے:

ایک تاجر کے پاس دس ہزار روپے بطور پونجی کے ہیں، جن میں سے نو ہزار روپیوں کا وہ مال درآمد کرتا ہے، چونکہ سمندری راستہ میں مال تلف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے مال کے پہنچنے کے متعین وقت کے بعد تاجر کے مال کی تفصیلات یوں ہوں گی:

اگر مال بحفاظت پہنچ گیا اگر راستہ میں مال ہلاک ہو گیا

۹۰۰۰ مال کی قیمت	۰۰	مال کی قیمت
۱۰۰۰ روپے	۱۰۰۰	روپے
۱۰،۰۰۰ روپے	۱۰۰۰	ٹوٹل

اس صورت میں تاجر غرر کی صورت حال سے دوچار ہے کہ اس کا مال دس ہزار رہے گا یا کم ہو کر محض ایک ہزار رہ جائے گا۔

لیکن اگر بالفرض یہ تاجر سمندری راستہ سے درآمد کئے جانے کے خطرہ سے اپنے سامان کا دوسروں میں انشورنس کرا لے تو مال کے پہنچنے کے متعین وقت کے بعد تاجر کے مال کی تفصیلات یوں ہوں گی:

اگر مال بحفاظت پہنچ گیا	اگر راستہ میں مال ہلاک ہو گیا
۹۰۰۰ مال کی قیمت	۹۰۰۰ انشورنس کمپنی کے
۱۰۰۰ روپے	ذریعہ سامان کی قیمت کے
۱۰۰۰ روپے	بقدر ملنے والا معاوضہ
۱۰۰۰ روپے	۱۰۰۰ روپے
۸۰۰ روپے (اس لئے کہ دوسروں پر	
انشورنس کیلئے دیئے گئے ہیں)	
۹۸۰۰ ٹوٹل	۹۸۰۰ ٹوٹل

اس طرح یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ انشورنس کا عقد تاجر کو غرر اور خطرہ سے مکمل طور پر محفوظ کر دیتا ہے، اس کی تجارتی پونجی متعین و معلوم ہوتی ہے، ایسا نہیں ہوتا ہے کہ اس میں اضافہ اور بڑے نقصان یا اس کے بقاء و عدم کی بابت تردد پایا جائے۔ یعنی انسان کی دولت کے اعتبار سے غرر انشورنس نہ کرانے میں پایا جاتا ہے کرانے میں نہیں۔ اگر ہم علی سبیل التزلزل یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ انسان کی دولت کی بابت اس امان کو حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے جانے

والے طریقہ کار (یعنی عقد انشورنس) میں غرر پایا جاتا ہے تو یہ غرر نزاع کا باعث نہیں ہے، بلکہ اس چھوٹے غرر سے بڑے غرر کی نفی ہو جاتی ہے۔

۵- اگر ہم علی سبیل التزلیہ یہ بھی تسلیم کر لیں کہ نظام انشورنس میں ایسا غرر پایا جاتا ہے جو قواعد شریعت کی روشنی میں عقد کو ممنوع قرار دے دیتا ہے، تو ایسی صورت میں بھی اس غرر کے عقد انشورنس پر اثر انداز نہ ہونے کی ایک اور وجہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ اب عقد انشورنس حاجت شدیدہ ہیں، اس لئے کہ عصر حاضر میں انشورنس تمام دنیا میں تجارت و درآمد کی بنیادی ضرورت بن گیا ہے، کسی بھی برآمد کرنے والے کا اکاؤنٹ بینک اس وقت تک نہیں کھولتے اور مال تجارت کسی بحری یا فضائی وسیلہ حمل و نقل میں اس وقت تک نہیں رکھا جاسکتا جب تک کہ کسی انشورنس کمپنی سے جاری شدہ سرٹیفکیٹ نہ جمع کیا جائے۔

اور فقہاء بالخصوص مالکیہ کے یہاں یہ اصول طے شدہ ہے کہ اگر غرر کسی عقد کی ”حاجت“ بن جائے تو وہ خواہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو اس سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر ضریر نے بھی اپنے رسالہ میں یہ بات لکھی ہے اور ایسے متعدد صریح نصوص کو موید بتایا ہے جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر ”حاجت“ غرر کثیر کا مطالبہ کرے تو ممنوع غرر سے یہ مستثنیٰ ہے، موصوف نے لکھا ہے کہ معاوضاتی عقد میں غرر کثیر کے اثر انداز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کی حاجت نہ پائی جائے، اس سلسلے میں انہوں نے متعدد فقہی مسائل سے تفصیل کے ساتھ استدلال کیا ہے (ضریر: ۵۹۹-۶۱۲)، پھر موصوف نے لوگوں کے تعامل کو حاجت کی دلیل بھی بتایا ہے، ہاں یہ شرط لگائی ہے کہ یہ عقد سد حاجت کے لئے ناگزیر ہو (ضریر: ۶۰۴)۔

اس کے بعد شیخ ضریر نے عقد انشورنس کو حاجت عامہ قرار دیا ہے، موصوف تحریر فرماتے ہیں: ”ہمارے نزدیک انشورنس کی حاجت حاجت عامہ کے قبیل سے ہے، کہ ہر انسان کو ایک ایسے نظام کی حاجت ہے جو ممکنہ حد تک امن و اطمینان کا کفیل ہو۔ یہ حاجت اس زمانہ میں خاص طور پر اس لئے مزید بڑھ گئی ہے کہ اب زندگی نہایت وسیع الجہات اور آفات و مصائب سے

پر ہوگئی ہے۔ اور انشورنس (خواہ وہ تعاونی ہو یا تجارتی) اس حاجت کی تکمیل کرتا ہے.....“
(ضریر: ۶۲۳)۔

لیکن آخر میں ڈاکٹر ضریر نے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ تنہا تجارتی انشورنس ہی اس حاجت کی تکمیل نہیں کرتا ہے، ان کے نزدیک یہ حاجت غیر متنازع تعاونی انشورنس سے بھی مکمل ہو جاتی ہے، اور اس طرح تجارتی انشورنس اس عام حاجت کی تکمیل کے لئے اکیلا ذریعہ نہیں ہے کہ اس کے غرر سے صرف نظر کر لیا جائے۔ لہذا انہوں نے کمپنیوں کے ذریعہ انجام دیئے جانے والے تجارتی انشورنس کو اس بنیاد پر حرام قرار دیا ہے کہ اس میں پالیسی ہولڈر کے لئے بہت بڑا غرر پایا جاتا ہے، اور انشورنس کی حاجت کی تکمیل کا یہ کوئی تنہا طریقہ کار نہیں ہے کہ حاجت کے پیش نظر اس کے غرر سے صرف نظر کر لیا جائے۔

اب یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ ڈاکٹر ضریر کے ساتھ بحث کا موضوع صرف یہ رہ گیا ہے کہ کیا یہ تجارتی انشورنس اس حاجت کی تکمیل کا تنہا ذریعہ ہے یا نہیں؟

لہذا ڈاکٹر ضریر اور ان کے ہم نواؤں سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ جن ممالک میں تعاونی انشورنس کرنے والی تنظیمیں موجود نہیں ہیں ان ممالک میں تجارتی انشورنس کا کیا حکم ہے؟ ایسے ممالک میں تو تجارتی انشورنس کا کوئی اور بدل نہیں پایا جاتا ہے، اور صرف تجارتی انشورنس کمپنیاں ہی انشورنس کی حاجت پوری کرتی ہیں۔ آج ہم اسی صورت حال سے دوچار ہیں، یعنی جب تک تعاونی انشورنس کا کافی و شافی نظام قائم نہیں ہو جاتا تجارتی انشورنس ہی اس حاجت کی تکمیل کا تنہا طریقہ ہے۔

جو حضرات تجارتی انشورنس کو اس لئے حرام قرار دیتے ہیں کہ انشورنس سے متعلق عام حاجت کی تکمیل کا وہ واحد ذریعہ نہیں ہے، اس لئے کہ تعاونی انشورنس کا بدل پایا جاتا ہے، انہیں مندرجہ بالا قول کا ہی قائل ہونا چاہئے۔

اور اسی وجہ سے سوڈانی اسلامی بینک کی شرعی نگرانی کمیٹی نے (جس کے سربراہ ڈاکٹر ضریر ہی ہیں یہ رائے دی ہے کہ اس سوڈانی بینک کے ذریعہ قائم کی گئی تعاونی انشورنس کمپنی تکرار

انشورنس عالمی تجارتی انشورنس کمپنیوں کے یہاں کرا سکتی ہے، اس لئے کہ ملک میں تعاونی مکرر انشورنس کرنے والی کمپنیاں نہیں ہیں (ملاحظہ ہو: فتاویٰ ہیئۃ الرقابۃ الشرعیۃ لبنک فیصل الاسلامی السودانی، ۱۴۰۲ھ-۹۸۲ھ، ص: ۲۹-۳۱)۔

یہی کمیٹی بینک کے ذریعہ تعاونی انشورنس کمپنی قائم کئے جانے سے پہلے بینک کے ملازموں کو یہ فتویٰ دے چکی ہے کہ وہ تجارتی انشورنس کمپنیوں سے اپنے مال کا انشورنس اس وقت تک کرا سکتے ہیں جب تک انہیں کوئی تعاونی انشورنس کمپنی نہ ملے، اور وہ اس کو قائم کرنے سے عاجز ہوں (ملاحظہ ہو: حوالہ سابق ص: ۳۵)۔

۶- ڈاکٹر حسین حامد حسان نے موتمر الاقتصاد الاسلامی میں انشورنس کی بابت پیش کئے گئے اپنے مقالہ میں (جو موتمر کے مجموعہ مقالات میں ص: ۲۶۳-۲۶۴ پر شائع کیا گیا ہے) مشہور مالکی فقیہ دردیر اور خطاب کی یہ رائے بالترتیب الشرح الکبیر اور مواہب الجلیل کے حوالہ سے نقل کی ہے کہ: حاجت کے پیش نظر غرر سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے۔

اس سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ حاجت کے پیش نظر صرف معمولی غرر ہی انگیز کیا جاتا ہے بڑا ضرر نہیں۔

لیکن ڈاکٹر ضریر نے (خیال رہے کہ موصوف مالکی ہی ہیں) غرر کے موضوع پر لکھے گئے اپنے رسالہ میں لکھا ہے کہ مالکیہ کے یہاں تمام عقود میں (عقود معاوضہ میں بھی) غرر کثیر بھی انگیز کر لیا جاتا ہے، خواہ حاجت عام ہو یا خاص، اس کی مثال حاجت کے پیش نظر عقد جعالہ کا جواز ہے (ملاحظہ ہو: ضریر: ۵۹۹-۶۰۳ اور ۶۰۳-۶۰۴)۔ ظاہر ہے کہ عقد جعالہ معاوضاتی عقد ہے، اور اس میں پایا جانے والا غرر کثیر ہی ہے۔ (دسویں فصل کے ایک حاشیہ میں عقد جعالہ کی وضاحت گزر چکی ہے) قواعد بھی ڈاکٹر ضریر کے بیان کی تائید کرتے ہیں، اس لئے کہ تمام مذاہب بلا حاجت بھی معمولی غرر کے عقود پر موثر نہ ہونے پر متفق ہیں، کہ اس کو موثر ماننے سے حرج لازم آئے گا، کہ بکثرت عقود میں یہ پایا جاتا ہے۔

ابن رشد مقدمات (۲/۳۰۵) میں بیوع پر اثر انداز ہونے والے غرر پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں: غیر موثر غرر وہ غرر ہے جو معمولی ہو یا جس کی ضرورت ہو یا جس میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہوں، ڈاکٹر ضریح (ص: ۶۰۱) نے وضاحت کی ہے کہ ابن رشد وغیرہ ”ضرورت“ کو ”حاجت“ کے معنی میں استعمال کر لیتے ہیں۔

غالباً ان دونوں اقوال کے درمیان جمع کی صورت یہ ہے کہ: دردی اور خطاب کے اس قول: ”حاجت کے پیش نظر معمولی غرر سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے“ کا مطلب یہ ہے کہ معمولی غرر کا تو کوئی اثر ہے ہی نہیں، اس لئے کہ دفع حرج کے پیش نظر اس سے صرف نظر کرنا عام حاجت ہے۔ لیکن اگر غرر کثیر ہو تو وہ اسی وقت قابل انگیز ہوگا جب خاص اس کی حاجت پائی جائے۔

۷۔ پچھلے صفحات میں یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ عقود معاوضات میں غرر کثیر کو حاجت کے پیش نظر قابل انگیز جاننا صرف مالکیہ کے یہاں ہی نہیں پایا جاتا ہے، بلکہ غیر مالکیہ بھی عقود (معاوضاتی عقود میں بھی) حاجت کے پیش نظر غرر کثیر کو قابل انگیز قرار دیتے ہیں۔

اس موقع پر غرر کی بابت عظیم فقہائے متقدمین کے اقوال نقل کرنا مفید معلوم ہوتا ہے، تاکہ تجارتی نظام انشورنس کی بابت مخالفین کے ذہنوں پر مسلط یہ وہم زائل ہو جائے:

ابن قدامہ نے عقد جعالہ کے جواز کی بابت المعنی میں کلام کرتے ہوئے پہلے کتاب و سنت سے اس کے دلائل ذکر کئے ہیں اور پھر تحریر فرمایا ہے کہ:

”..... عقد جعالہ کے جواز کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس سے حاجت وابستہ ہے، کہ اس عمل میں مطلوب عمل کبھی مجہول ہوتا ہے، مثلاً بھاگے ہوئے غلام یا گم شدہ جانور کو واپس لانے کا عقد جعالہ، کہ ایسے اعمال کی جہالت کی وجہ سے ان کی بابت اجارہ نہیں ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کی دریافت کی حاجت بھی پائی جاتی ہے، اور بسا اوقات یہ کام رضا کارانہ طور پر انجام دینے والے لوگ میسر نہیں ہوتے ہیں۔ اس لئے باوجود عمل کے مجہول ہونے کے ایسے عمل کے عقد جعالہ کی حاجت ہوتی ہے۔.....“ پھر تحریر فرماتے ہیں: ”جعالہ میں غرر انگیز کر لیا جاتا ہے، عمل و

مدت کی جہالت اس میں جائز ہوتی ہے، برخلاف عقد اجارہ کے (کہ اس کی حاجت نہیں ہوتی ہے) (ملاحظہ ہو: المغنی: ۶/ ۹۴، مطبوعہ مکتبۃ القاہرہ)۔

علامہ ابن تیمیہ (القواعد النورانیۃ: ۱۲۱-۱۳۲) نے بھی یہی بات لکھی ہے:

”غرر کی بابت سب سے زیادہ سخت موقف امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا ہے۔ (ص: ۱۲۱)..... لیکن غرر کو حرام قرار دینے والے اصول امام ابوحنیفہ کی بہ نسبت امام شافعی کے یہاں زیادہ پائے جاتے ہیں (ص: ۱۲۲)..... امام مالک کا مسلک اس بابت سب سے بہتر ہے، ان کے نزدیک ان تمام اشیاء کی بیع جائز ہے، بلکہ ہر وہ چیز جس کا تقاضا حاجت کرے یا جس کا غرر معمولی ہو اس کی بیع جائز ہے (ص: ۱۲۲) امام احمد بھی تقریباً اسی رائے کے ہیں (ص: ۱۲۳)۔ آگے مزید تحریر فرماتے ہیں:

”یہ قول جس پر امام مالک اور امام احمد کے اصول نیز دیگر حضرات کے بھی بعض اصول دلالت کرتے ہیں صحیح ترین قول ہے، سلف کا عام معمول اسی پر دلالت کرتا ہے، اور لوگوں کے معاملات کے لئے یہ لازمی بھی ہے۔

غرر کی حرمت کے دائرہ کو جن حضرات نے نہایت وسیع کیا ہے، وہ سب کے سب اپنی نگاہ میں بعض حرام عقود کو جائز قرار دینے پر مجبور ہوئے ہیں۔ کسی مسئلے کے سلسلہ میں اپنا مسلک چھوڑتے ہیں تو کسی میں حیلہ کا سہارا لیتے ہیں.....“ (ص: ۱۳۰)۔

پھر غرر والے عقود بیع کی بابت ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”بیع غرر کا مفسدہ یہ ہے کہ وہ عداوت، بغض، اور باطل طریقہ پر مال کمانے کا مظنہ ہے۔ لہذا یہ بات طے ہے کہ جب اس مفسدہ کا تعارض مصلحت راجحہ سے ہو تو مصلحت کو مقدم مانا جائے گا۔ جیسے گھوڑ سواری، تیر اندازی وغیرہ کے مقابلے مصلحت شرعیہ کی بنا پر بالعوض جائز ہوں گے (ص: ۱۳۲).....“

اس موقع پر ابن تیمیہ نے نہایت نفیس کلام کیا ہے جو آب زر سے لکھے جانے کا مستحق ہے۔

چھٹا ضمیمہ:

تجارتی انشورنس کو حرام نیز تعاونی انشورنس اور پینشن کو حلال کہنے والوں کا تضاد

۱- کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ تبادلہ تعاونی انشورنس محض تبرعاتی عقد ہے، اور اس میں معاوضہ نہیں پایا جاتا ہے؟ پہلے ضمیمہ میں ہم نے دیکھا تھا کہ فقہ اکیڈمی (مکہ مکرمہ) نے انشورنس کی دونوں قسموں کے درمیان فرق کرتے ہوئے تجارتی انشورنس کو حرام اور تبادلہ یا تعاونی انشورنس کو جائز قرار دیا تھا۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان نے الموتر العالمی الاول للاقتصاد الاسلامی (مکہ مکرمہ) میں پیش کئے گئے اپنے مقالہ میں اس فرق پر زور دیتے ہوئے کہا تھا کہ تبادلہ انشورنس میں معاوضہ پایا ہی نہیں جاتا ہے۔ اس کا شریک شرکاء کو پہنچنے والے نقصانات کی تلافی کے لئے بطور تبرع ہی مال جمع کرتا ہے۔ لہذا اس کو غرر نقصان نہیں پہنچائے گا کہ غرر صرف معاوضاتی عقود پر ہی موثر ہوتا ہے، تبرعاتی عقود پر نہیں (ملاحظہ ہو: اس کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں موصوف کا مقالہ: ص: ۵۱۵-۵۱۸)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تبادلہ انشورنس میں معاوضہ کا عنصر قطعی طور پر پایا جاتا ہے، ہاں اس

۱ پہلے ضمیمہ میں درج ”المجمع الفقہی“ (مکہ) کی تجویز سے اظہار اختلاف پر مبنی اپنی تحریر میں ہم نے یہ ثابت کیا تھا کہ تجارتی انشورنس میں تعاون کا عنصر مکمل طور پر پایا جاتا ہے۔
اس ضمیمہ میں ہم یہ ثابت کریں گے کہ جس تعاونی انشورنس کو مخالفین تبرعاتی عقد مان کر جائز قرار دیتے ہیں اس میں بھی معاوضہ کا عنصر پایا جاتا ہے۔

میں یہ عنصر اس قدر واضح نہیں ہوتا جتنا تجارتی انشورنس میں ہوتا ہے۔

تبادلہ انشورنس کے فنڈ میں شرکت کرنے والا شخص فنڈ کے شرکاء میں سے کسی کو پہنچنے والے ضرر کی تلافی کے لئے رقم جمع کرتا ہے، یہ شخص خود بھی ان شرکاء میں شامل ہوتا ہے۔ اور وہ یہ رقم اس لئے جمع کرتا ہے کہ اگر خود وہ اس نقصان کا نشانہ بنے تو اس کو بھی معاوضہ اسی فنڈ سے ملے۔ اگر معاوضہ کے ممکنہ مستحقین میں وہ شامل نہ ہو تو کبھی بھی اس فنڈ میں شریک نہ ہوگا۔

اسی طرح اس فنڈ میں وہ اس شرط پر بھی شریک ہوتا ہے کہ غیر شرکاء میں سے کسی کو اگر ضرر پہنچے گا تو اسے اس فنڈ سے معاوضہ نہیں دیا جائے گا۔

لہذا اس شخص کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے جو طلبہ علم کے لئے کوئی چیز وقف کرے، اور پھر وہ خود طالب علم ہو جائے، نیز اس میں بھی وہ تمام شرطیں پائی جانے لگیں جنہیں استحقاق کی بنیاد بنایا گیا ہو۔ یہ قیاس ڈاکٹر حسین حامد نے کیا ہے (ملاحظہ ہو: حوالہ سابق: ۵۱۵)، یہ قیاس اس لئے صحیح نہیں ہے کہ تعاونی انشورنس کے شرکاء اس بات پر راضی نہیں ہوں گے کہ اس فنڈ سے غیروں کے ضرروں کا معاوضہ بھی ادا کیا جائے۔

اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اگر بالفرض یہ انشورنس تبرعاتی بھی ہے تو ایسا تبرعاتی عقد ہے جس میں تجارتی انشورنس جیسے معاوضہ کی ہی شرط لگائی جاتی ہے۔

ان دونوں کے درمیان ایک فرق بس یہ پایا جاتا ہے کہ تجارتی انشورنس سے وہ انشورنس کمپنی نفع کماتی ہے جو پالیسی ہولڈرس سے فتنطوں کو جمع کرنے اور مصیبت زدوں کو معاوضہ دینے کا کام انجام دیتی ہے، جب کہ تبادلہ انشورنس سے کوئی بھی نفع نہیں کماتا ہے۔ تبادلہ تعاونی انشورنس کے شرکاء اور تجارتی انشورنس کے پالیسی ہولڈرس کی ادا کردہ رقموں نیز ان میں سے ضرر کا نشانہ بننے والے کو ملنے والے معاوضہ سے دونوں قسموں میں یکساں طور پر معاوضہ کا عنصر پایا جاتا ہے۔ اگر تعاونی انشورنس کے شریک کو متبرع مانا جائے تو دیگر شرکاء بھی اس کے لئے متبرع کرتے ہیں، اور اس صورت کا نام خواہ کچھ رکھ لیا جائے یہ معاوضہ ہی ہے۔ اس نظام کو چلانے

والوں کے ذریعہ نفع نہ لینے سے اس نظام کے شرکاء کے درمیان شرکت اور معاوضہ کی صورت میں پائے جانے والے عنصر معاوضہ کی نفی نہیں ہو جاتی ہے۔

یہ عنصر سرکاری ملازموں کے پنشن نظام نیز مزدوروں کے سوشل انشورنس میں بھی نہایت واضح طور پر پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں نظاموں سے استفادہ کے لئے بھی قسطیں کاٹی جاتی ہیں۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان نے (اپنے مقالہ کے ص: ۵۱۶ پر) علت جواز کی بابت تحریر کیا ہے کہ ملازمین سے لی جانے والی قسط سے ”مقصود تبرع ہوتا ہے“، جب کہ بعض دیگر حضرات نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ حکومت کی طرف سے ریٹائرمنٹ، مصائب اور وفات کی صورت میں ادا کئے جانے والے معاوضے درحقیقت ملازم کے ”..... عمل کا بدلہ دینے اور اس کے ذریعہ ملنے والے تعاون کے بدلے میں اس کے ساتھ تعاون.....“ کی بابت حکومت کا عہد ہوتا ہے (ملاحظہ ہو: انشورنس کی بابت فقہ اکیڈمی (مکہ) کی تجویز، فقرہ: بی)۔

ان تعلیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ ملازم کے ذریعہ ادا کی جانے والی قسطیں اس کی جانب سے تبرع ہے، اور اس کے بدلے میں حکومت جو رقم دیتی ہے یہ اس کی جانب سے تبرع ہے۔ تبرع کی ان خانہ ساز تعلیلات کو ہم صرف الفاظ کا الٹ پھیر سمجھتے ہیں، یہ بات واضح ہے کہ پنشن اور سوشل انشورنس کے نظاموں میں نفع کا مقصد نہ پائے جانے سے ان کے عقود معاوضہ ہونے کی نفی نہیں کی جاسکتی ہے۔

خود ڈاکٹر حسین حامد نے بھی اپنے اس مقالہ میں لکھا ہے کہ تبرع کے لئے عوض و نفع سے خالی ہونا ضروری ہے (ملاحظہ ہو: حوالہ سابق: ۴۸۳)۔

فقہ اسلامی کی نگاہ میں عوض کے ساتھ مشروط ہدیہ کو بیع ہی مانا جائے گا، اور اس میں خیار عیب اور خیار وصف جیسے بیع کے احکام جاری ہوں گے..... (ملاحظہ ہو: مجلة الاحكام العدلية کی شرح بالخصوص علی حیدر کی شرح میں دفعہ: ۳ ”العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى“، اور مجلة الاحكام الشرعية الحنبلية میں دفعہ ۸۸۱)۔

اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ تبادلی (تعاونی) انشورنس کے بارے میں یہ خیال کہ وہ ایسا خالص تبرعاتی عقد ہے جس میں غرر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے حلال ہے، صرف اور صرف وہم ہے جس کا حقیقت سے کوئی بھی تعلق نہیں ہے۔

ڈاکٹر ضریر بھی اس وہم کے شکار ہو گئے ہیں، اسی لئے انہوں نے تعاونی انشورنس کو تبرعات کے قبیل سے مانا ہے، لیکن بظاہر انہیں اس رائے پر ہو سکنے والے اعتراض کا اندازہ ہو گیا تھا، اسی لئے انہوں نے کہا کہ: ”ایک خاص طرح کا عقد تبرع ہے، جس کی کوئی نظیر ہمیں فقہ اسلامی میں معروف تبرعاتی عقود میں نہیں ملتی ہے۔“ (ص: ۶۴۶)

تبادلی یا تعاونی انشورنس کے (اور پنشن کے بھی) بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ وہ ایک خاص طرح کا عقد تبرع نہیں بلکہ عقد معاوضہ ہے۔

۲- کیا تبادلی انشورنس کی صفت تعاون اسے ان اعتراضات کی زد میں آنے سے بچا دے گی جو یہ حضرات تجارتی انشورنس پر کرتے ہیں؟
تجارتی انشورنس کو حرام قرار دینے والے حضرات اپنی اس رائے کی بنیاد یہ بتاتے ہیں کہ اس میں مندرجہ ذیل شرعی ممنوعات پائے جاتے ہیں:

☆ بعض حضرات کو لائف انشورنس میں تقدیر خداوندی کو چیلنج نظر آتا ہے۔

☆ تجارتی انشورنس میں رہا پایا جاتا ہے۔

☆ تجارتی انشورنس میں قمار پایا جاتا ہے۔

لیکن یہ حضرات تعاونی انشورنس اور حکومت کے ذریعہ اپنے ملازمین کی مصلحت کے پیش

۱ تبادلی انشورنس کے جواز پر اس طرح کا استدلال وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کی بابت ہم نے پانچویں ضمیمہ کے آخر میں ابن تیمیہ کا یہ قول نقل کیا تھا کہ ”غرر کی حرمت کے دائرہ کو جن حضرات نے نہایت وسیع کیا ہے، وہ سب کے سب اپنی نگاہ میں بعض حرام عقود کو جائز قرار دینے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ایسے لوگ کسی مسئلہ میں اپنا مسلک چھوڑتے ہیں تو کسی کا حیلہ میں سہارا لیتے ہیں۔ ابن تیمیہ کا یہ کلام ان کی کیسی دقت نظری کا ثبوت دیتا ہے!!!“

نظر لازم قرار دیئے گئے انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں، اور اس طرح یہ حضرات تضاد کے شکار ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ جن عناصر کو یہ حضرات تجارتی عناصر میں موجود بتاتے ہیں، وہ سب کے سب اس تبادلہ انشورنس میں بھی پائے جاتے ہیں، جس کو یہ لوگ تعاونی کہتے ہیں۔ اس تعاونی انشورنس میں بھی مصیبت زدہ اور ضرر رسیدہ شخص اپنے ذریعہ ادا کی گئی رقم سے زیادہ رقم وصول کرتا ہے، پھر یہ شخص اس معاوضہ کو بھی وصول کر پاتا ہے جب وہ مصیبت اس پر نازل ہو جائے جس کے سلسلے میں ان حضرات نے باہم تعاون کا عقد کیا تھا۔

اگر لائف انشورنس بھی تبادلہ ہو، یعنی تعاونی انشورنس کے شرکاء میں سے وفات شدہ شخص کے اہل خانہ کو معاوضہ کی ادائیگی کا عقد ہو تو یہ صورت بالکل اسی صورت جیسی ہوگی جس میں تجارتی کمپنی پالیسی ہولڈر کی متعین مدت کے اندر وفات کی صورت میں اس کے اہل خانہ کو رقم ادا کرنے کا عہد کرتی ہے۔

اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ان نام نہاد اعتراضات کے حوالہ سے تجارتی و تعاونی انشورنس کی نوعیت اور مضمون میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا ہے، ہاں اتنا ضرور ہے کہ تجارتی انشورنس کے انتظامی امور سنبھالنے والی کمپنی کو ادا کئے جانے والے معاوضات کے بعد حاصل ہونے والی قسطوں سے بچی رقم بطور نفع مل جاتی ہے، اور یہ ایک خارجی پہلو ہے، جس کا انشورنس کی نوعیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تو یہ شرعی ممنوعات تعاونی انشورنس میں کیوں کر جائز ہیں؟ اور کیا شریعت قمار، رہان اور ربا کے سلسلے میں تعاون کو جائز قرار دیتی ہے؟

اور کیا حکمران وقت کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ کسی جوئے، سودی عقد یا تقدیر خداوندی کو چیلنج کرنے والے طریقہ کار کو فرض قرار دے دے، اور کیا اس کے ایسا کرنے سے یہ چیزیں جائز ہو جائیں گی۔ اور ان کی شرعی ممنوعیت ختم ہو جائے گی؟ مالکم کیف تحکمون! لہذا جو حضرات بنا غور و فکر کے تجارتی انشورنس کو حرام قرار دیتے ہیں ان کے اوپر واجب

ہے کہ:

یا تو وہ تعاونی انشورنس کو بھی حرام قرار دے دیں تاکہ وہ احکام کی بابت تضاد اور جانب داری سے بچ جائیں، ایسی صورت میں پنشن اور سوشل انشورنس کے تمام نظام حرام قرار پائیں گے اس لئے کہ حکومت یا دیگر ادارے ملازمین کے اس نظام میں شامل ہونے کے لئے ان کی تنخواہوں سے کچھ حصہ ادا کرنے کا تقاضا کرتے ہیں، اور اس کو حرام قرار دینے کے جو نتائج برآمد ہوں گے ان کی کوئی عقل مند شخص اجازت نہیں دے سکتا، یا پھر وہ تجارتی انشورنس، تعاونی انشورنس اور سوشل انشورنس کو یکساں درجہ کا مباح قرار دیں۔ تصور اور حکم میں تضاد سے بچنے کا بس یہی ایک طریقہ ہے۔

ساتوار ضمیمہ:

بعض حالات میں انشورنس کو صرف جائز ہی نہیں واجب بھی کہا جاسکتا ہے

آج انشورنس ایسے متعدد مصالح سے حد درجہ مربوط ہو گیا ہے جن کو شریعت نے معتبر قرار دیا ہے یا جن کی حفاظت کو واجب کہا ہے۔

چونکہ انشورنس کے فقہی دلائل ان مصالح سے لازماً تعرض کرتے ہیں (مثلاً ہم نے پچھلے صفحات میں دیکھا کہ مالکیہ و حنابلہ اور دیگر حضرات بھی غیر معمولی غرر کو بھی اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب وہ حاجت کا تقاضا ہو یا اس سے کوئی مصلحت وابستہ ہو) لہذا یہ ضروری قرار پاتا ہے کہ ہم ان شرعی مصالح کو سلبی و ایجابی مصالح میں تقسیم کر کے ان کی اہمیت کے درمیان موازنہ کریں اور پھر ان کی حفاظت اور اس حفاظت کے طریقوں کو واجب قرار دیں۔

۱- مثلاً گاڑی، ہوائی جہاز یا پانی کے جہاز کے حادثہ کے شکار ہونے کی صورت میں دوسروں کے تئیں واجب ہونے والی ذمہ داری (مثلاً دیت یا غیروں کے تلف ہونے والے مال کی ضمانت) کا انشورنس لوگوں کی جان و مال کے بلا معاوضہ رہ جانے سے حفاظت ہی ہے، اس لئے کہ ایسے بہت سے حادثات سے واجب ہونے والے معاوضات کی مقدار اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ایک عام آدمی کی دولت ان کی ادائیگی نہیں کر سکتی ہے۔

اس طرح کی مصلحت کے اعتبار اور اس کی حفاظت کے وجوب کی شریعت نے صراحت کی ہے، ان احکام شریعت کی تنفیذ نیز انہیں معطل ہونے سے بچانے کا آج انشورنس ہی ایک طریقہ ہے۔

ہمارے نزدیک اس صورت میں انشورنس جائز ہی نہیں واجب ہے، خواہ تجارتی انشورنس

کمپنیوں کے ذریعہ ہی کرایا جائے۔ جو حضرات یہ سمجھ کر تجارتی انشورنس کے عدم جواز کے قائل ہیں کہ اس میں بڑے پیمانہ پر غرر پایا جاتا ہے انہیں بھی انشورنس کی اس صورت کو ان لوگوں کے لئے واجب قرار دینا چاہئے جو معاوضہ ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتے ہوں اور جان و مال کے تلف ہونے کے خطرہ سے حفاظت کا ان کے پاس کوئی اور راستہ نہ ہو، اس لئے کہ غرر والے شرعاً ممنوع عقد کا ارتکاب جان و مال کے ہدر سے اہوں ہے۔

تو کیا کسی ایسے شخص کے لئے بنا اس انشورنس کے گاڑی چلانا جائز ہے جو ایک مقتول کی دیت ادا کرنے سے عاجز ہو؟

۲- پھر آج کل جو حادثات پیش آتے ہیں وہ اقتصادی سرگرمیوں کے میدان میں بسا اوقات لمحوں میں مفلس بنا کے رکھ دیتے ہیں، مثال کے طور پر ایک ہوائی کمپنی کے پاس اگر دس جہاز ہوں اور اس کا کوئی ایک ہوائی جہاز حادثہ کا شکار ہو جائے تو یہ حادثہ کمپنی کی پونجی کے بہت بڑے حصہ کو کھا جائے گا۔

اس کے ساتھ اگر اس حادثہ کے نتیجے میں کمپنی کو زخمیوں یا ہلاک شدگان کے اہل خانہ کو جو معاوضہ ادا کرنا پڑتا ہے اسے بھی ملا لیا جائے (خیال رہے کہ ایک جہاز کے حادثہ میں بسا اوقات سیکڑوں افراد ہلاک ہو جاتے ہیں) تو ایسا ایک حادثہ اگر کمپنی کو مکمل طور پر مفلس نہیں کر دے گا تو کم از کم اس کو ہلا کر تو رکھ ہی دے گا، اور اس خسارہ سے ابرنے میں اسے برسوں کا عرصہ تک لگ جائے گا۔

لہذا ایسے خطرہ سے حفاظت کی عظیم شرعی مصلحت غرر والے عقد سے اجتناب کے مقابلہ میں کہیں زیادہ راجح ہے۔

تو کیا ہم اسلامی ممالک کی ہوائی و سمندری نقل و حمل کی کمپنیوں کو اس وقت تک نہایت بیش قیمت ہوائی و سمندری جہازوں پر انشورنس کرا کے افلاس یا زبردست خطرہ سے محفوظ ہونے کی حرمت کا فتویٰ دیتے رہیں گے جب تک تبادلہ (تعاونی) انشورنس کی کمپنیاں وجود میں نہ

آجائیں۔ (ہمارے نزدیک تبادلہ انشورنس کی کمپنیوں کا قیام مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے۔) اور اگر ان مسلم کمپنیوں نے انشورنس نہیں کرایا تو کیا ان کمپنیوں سے معاملہ کرنے والے لوگ اس وقت بھی معاملہ کرتے رہیں گے جب کہ انہیں یہ معلوم ہو کہ یہ کمپنیاں حادثات کی صورت میں اپنے اوپر عائد ہونے والی مالی ذمہ داریوں کی ادائیگی سے قاصر ہیں؟ کیا ایسی صورت میں یہ لوگ ان غیر ملکی کمپنیوں کا سہارا نہیں لیں گے جو اپنے وسائل حمل و نقل نیز مسافروں اور لے جائے جا رہے مال کا انشورنس کراتی ہیں؟

۳۔ جہاں تک وفات کے بعد کے حالات کے انشورنس کی بات ہے (جسے لائف انشورنس کا غلط نام دیا گیا ہے) تو ہمارے نزدیک اگر خاندان کے سربراہ کا خیال یہ ہو کہ اس کے پاس اتنا مال ہے جو اس کی موت کے بعد اس کے اہل خانہ کی ضروریات مکمل کر سکتا ہے تو یہ انشورنس ایسے شخص کے لئے جائز ہے۔

لیکن اگر اس کا یہ خیال ہے کہ اس کے اہل خانہ کو اس کی موت کے بعد فاقوں کا سامنا کرنا پڑے گا تو یہ انشورنس اس پر واجب ہے بشرطیکہ اس کے لئے اس کا امکان پایا جائے۔ یہ انشورنس اس اللہ پر توکل کے منافی نہیں ہے جو مخلوق کے رزق کا کفیل ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے حفاظت کے اسباب اختیار کرنا ہمارے اوپر لازم قرار دے دیا ہے۔

آمدنی ختم ہو جانے کا انشورنس

۱- ایک اسپتال کے مالک دین دار ڈاکٹر نے ہم سے یہ سوال کیا ہے کہ کیا وہ ایسا صحت کا انشورنس (Health Insurance) کرا سکتے ہیں جس میں مندرجہ ذیل دو شقیں ہوں:

پہلی شق: اگلے سال مریض ہونے کی صورت میں علاج کے اخراجات کا انشورنس۔

دوسری شق: چونکہ مریض ہونے کی صورت میں وہ کام کرنے کے قابل نہیں رہیں گے اور اسپتال بند کرنے پر مجبور ہو جائیں گے اس لئے انشورنس کمپنی نے ان کے سامنے یہ تجویز رکھی ہے کہ وہ اضافی قسط کے بدلے میں مرض کے دوران آمدنی ختم ہونے کا انشورنس کرائیں۔ اس کمپنی نے مرض کی وجہ سے اسپتال بند ہو جانے کی صورت میں ختم ہو جانے والی یومیہ آمدنی کی مقدار کا تعین خود اسپتال کے مالک پر چھوڑ دیا ہے، ہاں یہ آمدنی جتنی زیادہ بتائی جائے گی اتنا ہی اضافہ انشورنس کی قسط میں بھی ہو جائے گا۔

اس سوال کی پہلی شق کی بابت ہمارا جواب پچھلے صفحات کی روشنی میں بالکل واضح ہے، یعنی یہ کہ یہ جائز ہے، لیکن دوسری شق کا کیا حکم ہے؟

یہ بات معلوم ہے کہ تجارت و صنعت اور تمام آزاد پیشوں (مثلاً ڈاکٹروں، وکیلوں اور ٹھیکیداروں کے پیشوں) میں آمدنی متعین نہیں ہوتی ہے، بلکہ مختلف اسباب کی بنا پر بدلتی رہتی ہے، ان پیشوں کی آمدنی کا پہلے سے اندازہ لگانا ناممکن ہے بلکہ بعض حالات میں ان کی آمدنی ختم ہو جاتی ہے اور انہیں خسارہ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے ختم ہو جانے والی آمدنی (یعنی اگر پالیسی ہولڈر مرض یا حادثہ کا شکار نہ ہوتا تو اس کی جو آمدنی ہوتی اس) کا اندازہ لگانا محض اٹکل بازی ہے۔ پالیسی ہولڈر پر اس آمدنی کی مقدار کا تعین چھوڑ دینے سے اس حقیقت میں چنداں فرق نہیں آتا ہے، بلکہ اس صورت میں یہ عقدر ہان و قمار سے اور قریب ہو جاتا ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک یہ دوسری شق ناجائز ہے۔

۲- اس کے نتیجے میں ہم ایک اور سوال اٹھا کر اس کا جواب دینا چاہتے ہیں:
 کیا ہمارے مذکورہ بالا جواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر ختم ہو جانے والی آمدنی ظنی نہ ہو بلکہ
 یقینی ہو تو کیا حادثات کے نتیجے میں ایسی آمدنی ختم ہونے کا انشورنس کرایا جاسکتا ہے؟ ذیل میں اس
 کی دو صورتیں بطور مثال پیش کی جا رہی ہیں:

الف: ایک عمارت متعینہ زمانہ کے لئے متعین کرایہ پر اٹھی ہوئی ہے اور اس کا مالک یہ چاہتا ہے
 کہ آگ لگنے یا منہدم ہو جانے جیسے حادثات کے نتیجے میں اس آمدنی کے رک جانے
 کے خطرہ کا وہ انشورنس کرا لے تو کیا یہ اس کے لئے جائز ہوگا؟

ب) ایک ملازم متعینہ زمانہ کے لئے متعینہ تنخواہ پر برسر کار ہے، تو کیا وہ مرض کی وجہ سے تنخواہ
 رکنے کے خطرہ کا انشورنس کرا سکتا ہے؟

اصولی طور پر یہ بات واضح ہے کہ عمارت کے کرایہ یا ملازم کی تنخواہ رکنے کا انشورنس عقد
 اجارہ یا عقد عمل کے جاری رہنے کے دوران کرنا جائز ہے، اس لئے کہ صحیح عقد کے نتیجے میں ثابت
 ہونے والی اجرت کے منقطع ہونے کا ضرر عملی و قابل تعیین ہے۔

پچھلے صفحات میں جو کچھ بھی عرض کیا گیا وہ نظام انشورنس کی بابت ہمارے نزدیک صحیح
 موقف سے عبارت ہے، اور اللہ ہی کے ہاتھ میں توفیق و راہ نمائی ہے۔^۱

۱ انشورنس اور اس کے شرعی حکم کی بابت بہترین نئی تحریر محمد سلامہ جبر (کویت) کا رسالہ ہے، اس کی ایک امتیازی
 خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مولف نے انشورنس کے موضوع پر قلم اٹھانے والے اکثر حضرات کی طرح یہ دعویٰ
 نہیں کیا ہے کہ وہ کوئی نئی چیز پیش کر رہے ہیں، دیگر اکثر اصحاب قلم اپنے سلسلہ میں اسی خوش فہمی میں مبتلا ہیں
 حالانکہ وہ پرانی باتوں ہی کی تکرار کرتے رہتے ہیں۔ موصوف نے مقدمہ میں نہایت توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔
 ”یہ مختصر رسالہ عصر حاضر کے علماء کی انشورنس کی بابت تحقیقات پر مبنی ہے، اس میں قائلین جواز کی آراء کو ترجیح
 دی گئی ہے، لیکن ہماری خواہش رہی ہے کہ مخالفین کی رائے بھی پوری علمی دیانت داری کے ساتھ نقل کر دی
 جائے، اور حقیقتاً مولف نے فریقین کی آراء ذکر کر کے ان کا بہترین علمی جائزہ لیا ہے، اور وہ اس نتیجے تک پہنچے
 ہیں کہ عدم جواز کے قائلین کے تمام دلائل غلط ہیں، اور جواز کے قائلین کے دلائل راجح ہیں۔
 اس نئے اور قیمتی رسالہ سے استفادہ کرنا چاہئے، اس کے مولف نے آخر میں اپنا پتہ یہ دیا ہے۔ (ص: ب):
 السالمیہ/۸۱۰۲) الکویت۔

فہرست مصادر و مراجع

عربی مصادر:

- (۱) ابن تیمیہ: القواعد النورانیۃ الفقہیۃ، قاہرہ، مطبعۃ السنۃ الحمدیۃ، ۱۳۷۰ھ (۱۹۵۱ء) تحقیق محمد حامد لفقی۔
- (۲) ابن رشد: قاضی ابوالولید بن احمد (الحفید): بدایۃ المجتہد۔ قاہرہ، خانجی اینڈ کمپنی، ۱۳۲۹ھ
- (۳) ابن عابدین: علامہ محمد امین: رد المحتار علی الدر المختار، طبع بولاقیہ۔
- (۴) ابن عابدین: علامہ محمد امین: تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، طبع کاستلیہ۔
- (۵) ابن قاضی سماوہ: بدرالدین محمود بن اسماعیل: جامع الفصولین۔ وہ ازہری ایڈیشن جس کے حاشیہ پر جامع احکام الصغار ہے۔
- (۶) ابن قدامہ: المغنی، قاہرہ، مکتبہ قاہرہ، ۱۳۸۸ھ ۱۹۶۸ء۔ تحقیق: ڈاکٹر طہ محمد زینی
- (۷) ابن قیم الجوزیہ (ابن القیم): شمس الدین محمد: اعلام الموقعین، طبع منیریہ و طبع فرج اللہ کردی۔
- (۸) ابن قیم الجوزیہ: شمس الدین محمد: الطرق الحکمیہ۔
- (۹) ابوزہرہ، علامہ محمد: تعلیق علی بحث (عقد التامین..... للامام مصطفیٰ الزرقاء) دمشق: مجلہ حضارۃ الاسلام، شمارہ (۵)، جلد دوم
- (۱۰) انطاکی، رزق اللہ ڈاکٹر نہاد سباعی: موسوۃ الحقوق التجاریۃ، جلد ششم، اعمال التامین، دمشق: مطبعۃ الجامعۃ السوریہ، ۱۳۷۸ھ ۱۹۵۹ء
- (۱۱) حسان، ڈاکٹر حسین حامد: حکم الشریعۃ الاسلامیۃ فی عقود التامین، المؤتمر العالمی الاول للاقتصاد الاسلامی میں پیش کیا گیا مقالہ جو الاقتصاد الاسلامی، بحوث مختارہ: (جدہ: مرکز ابحاث الاقتصاد الاسلامی، جامعۃ الملک عبدالعزیز، ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء ص ۴۱۵-۵۱۹) میں شامل ہے۔
- (۱۲) حیدر: علامہ علی: شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ، بیروت و بغداد: مکتبہ نہضۃ و دارالعلم للملایین، ترجمہ فہمی حسینی۔

- (۱۳) زرقاء: مصطفیٰ احمد: المدخل الفقہی العام، دمشق، مطبع جامعہ دمشق، طبع ہشتم، ۱۳۸۴ھ ۱۹۶۴ء
- (۱۴) زرقاء، مصطفیٰ احمد: المدخل الفقہی العام، دمشق: مطبع الجامعة السوریہ، طبع دوم، ۱۳۶۶ھ ۱۹۴۷ء
- (۱۵) زرقاء، مصطفیٰ احمد، عقد التامین (السوکرۃ) و موقف الشریعۃ الاسلامیۃ منہ، اسبوع الفقہ الاسلامی، دمشق میں دیا گیا محاضرہ، مطبع جامعہ دمشق ۱۳۸۱ھ ۱۹۶۲ء
- (۱۶) زرقاء: مصطفیٰ احمد: نظام التامین، موقعہ فی المیدان الاقصادی بوجہ عام و موقف الشریعۃ الاسلامیۃ منہ، المؤتمر العالمی الاول للاقتصاد الاسلامی، میں پیش کیا گیا مقالہ، یہ ”الاقتصاد الاسلامی، بحوث مختارہ“ (جدہ: مرکز ابحاث الاقتصاد الاسلامی جامعۃ الملک عبدالعزیز، ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، ص: ۳۷-۳۸) میں شامل ہے۔
- (۱۷) سرخسی، شمس الائمۃ محمد بن احمد: المبسوط۔
- (۱۸) سنہوری، علامہ عبدالرزاق احمد: الوسیط، شرح القانون المدنی المصری الجدید، قاہرہ، دار النہضۃ العربیۃ، جلد: ہفتم، ۱۹۶۴ء۔
- (۱۹) سنوسی، احمد طہ، بحث فی عقد الموالاة ودلالۃ علی صحۃ عقد التامین، مجلۃ الازھر القاہریۃ، شمارہ: ۲-۳، جلد ۲۵، ۳۷-۳۸ھ
- (۲۰) الصیاد: ڈاکٹر جلال مصطفیٰ: التامین و بعض الشبہات، میں پیش کیا گیا مقالہ جو ”الاقتصاد الاسلامی، بحوث مختارہ“ (جدہ: مرکز ابحاث الاقتصاد الاسلامی، جامعۃ الملک عبدالعزیز، ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، ص: ۵۲۰-۵۳۲) میں شامل ہے۔
- (۲۱) ضریر: ڈاکٹر صدیق محمد امین: الغرر و اثرہ فی العقود فی الفقہ الاسلامی، قاہرہ: مطبع دار نشر الثقافہ ۱۳۸۶ھ ۱۹۶۷ء۔
- (۲۲) عرفہ، ڈاکٹر محمد علی: شرح القانون المدنی المصری الجدید فی التامین والوکالۃ والصلح والودیعۃ والحراسۃ، قاہرہ: مطبع جامعہ فواد الاول، ۱۳۶۸ھ ۱۹۳۷ء
- (۲۳) علیش، شیخ محمد احمد، فتح العلی الممالک، قاہرہ: مصطفیٰ البابی الحکمی، طبع دوم: ۱۳۵۶ھ ۱۹۳۷ء
- (۲۴) قاری: احمد بن عبداللہ، کتاب مجلۃ الاحکام الشرعیۃ علی مذہب الامام احمد، ڈاکٹر عبدالوہاب ابوسلیمان و ڈاکٹر محمد ابراہیم علی، جدہ: مطبوعات تہامہ، ۱۴۰۱ھ ۱۹۸۱ء
- (۲۵) کاسانی، امام علاء الدین بن مسعود: بدائع الصنائع۔

- (٢٦) المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية: اعمال اسبوع الفقه الاسلامى ومهرجان الامام ابن تيمية فى دمشق: قاهره ١٣٨٢هـ ١٩٦٣ء
- (٢٧) المجمع الفقهي الاسلامى (رابطة العالم الاسلامى: قرار عن التأمين بشتى صورته واشكاله، مكنة المكنة: تاريخ ١٠/٨/١٣٩٨
- (٢٨) مجلة الاحكام العدلية -
- (٢٩) مطيع، شيخ محمد نخيت: رساله عن التأمين، قاهره: مطبعة النيل، ١٣٢٣هـ ١٩٠٦ء
- (٣٠) منلا خسرو، قاضى محمد: الدرر شرح الفرر، استنبول، طبع احمد كامل، ١٣٢٩هـ -
- (٣١) هئية الرقابة الشرعية لبنك فيصل الاسلامى السودانى: فتاوى هئية الرقابة، خرطوم: بنك فيصل الاسلامى السودانى، ١٣٠٢هـ ١٩٨٢ء
- (٣٢) دكتور سعد: التأمين من المسؤولية، (دكتوريت كالمقاله)

غير عربى مصادر:

- 33) Colin, A. et H. Capitant: Cours Elementaire De Droit Civil Francais, Tome II: Le Contrat D'assurance. Paris: Dalloz, 1948 (2em ed.)
- 34) Dalloz : Norueau Repertoire De Droit, Tome I (2 em ed.): Assurance Credit, 1962
- 35) Encyclopaedia Britannica, 1963 ed.
- 36) Mazeaud, H. et. Jean : Lecons De Droit Civil Tome III: Contrats Aleatoires, 2em ed.
- 37) Picard, M. et A. Basson : Assurance Terrestres, Tome I.
- 38) Planiol et M. Ripert: Droit Civil Francais, Tome XI (Assurances). 2em. ed., 1954
- 39) Siddiqi, M. Nejatullah: "Survey of Recent Literature on Islamic Economics", in K. Ahmad ed., Studies in Islamic Economics, Jeddah: International Centre For Research in Islamic Economics 1401 H. (1981).
- 40) Wiliams, C.A. (Jr.) and Heins, R.M. : Risk Management and Insurance. New York: Mc Graw — Hill 1964.

