مغل سلطنت کا سرکاری مذہب
اورنگ زیب عالمگیر (1707-1618ء) کے عہد میں

پروفیسر ڈاکٹر محمد خالد مسعود*
پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن**

Abstract:
This article argues that personal adoption of Hanfi Madhhab by kings and royal patronage and prevalence of a Madhhab among the masses do not signify official recognition of that Madhhab by the state. The official recognition is obtained when a Madhhab is the exclusive source of state legislation and the judges are required to apply the law of a particular Madhhab exclusively. I have found no evidence to support this position.
The phenomenon of the official recognition of Madhhab is essentially territorial, and Fiqh doctrines, are essentially personal. I have shown that the Hanfi Madhhab, especially as expounded in the "Fatwa Alamgiri", recognizes the fact that administration of justice operates on a different level as far as state is concerned. An analysis of "Alamgiri Farman" shows that state refers to the principal of Siyasa more than to Madhhab doctrines in its legislation. I have also shown that the principal of Siyasa, though recognized by the Madhhab doctrine, could not be integrated into the Madhhab theory. It remained juxtaposed with other principles. The state seems to have developed a parallel source of its legislation.

پاکستان میں نفاذ اسلام کے ضمن میں مخصوص فقہ کے اجراء کے رجحانات ومطالبات پائے جاتے ہیں اور بعض حلقوں کی طرف سے اس سلسلہ میں قبل از برطانوی عہد کے مسلم دور بالخصوص عالمگیری عہد کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ اس تناظر میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ اس عہد میں سلطنت کا سرکاری فقہی مذہب کیا تھا۔ زیر نظر مضمون میں اسلامی اصول فقہ کے معروف ماہر ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے اس بابت اپنی تحقیقی کاوش پیش کی ہے جس کی عصری اہمیت بھی ہے، وہ عرصہ دراز تک ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد سے وابستہ رہے اور اس وقت اسلامی نظریاتی کونسل کے صدر نشین کے طور پر مصروف کار ہیں۔ زیر نظر مضمون میں ''مذہب'' کی اصطلاح فقہی نقطہ نظر کی بابت استعمال کی گئی ہے، گو اردو میں یہ لفظ مجموعہ عقائد و رسوم یا دین کے مفہوم میں بھی رائج ہے مگر وہ یہاں پیش نظر نہیں۔ مضمون کو ڈاکٹر سعید الرحمٰن (صدر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان) نے انگریزی سے اردو میں منتقل کیا ہے۔

---

* چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد (پاکستان)۔
** (مترجم) صدر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

مذہب ایک عربی لفظ ہے جس کا لغوی مفہوم راستہ یا رائے ہے۔ اسلامی فقہی قانون کے ارتقاء کے ابتدائی عہد میں اس کا مفہوم ایک انفرادی فقہی رائے لیا جانے لگا۔ بعدازیں جب یہ آراء، فقہاء کے متعدد مکاتب میں ارتقا پذیر ہوئیں تو یہ مکاتب بھی ''مذہب'' کے طور پر پہچانے اور اپنے بانی فقہاء کے نام سے موسوم کئے جانے لگے۔ تقلید یعنی ان مکاتب کی لازمی اور ہمہ گیر پیروی کے نظریہ نے ان قانونی مکاتب کو دینی و مذہبی اداروں میں تبدیل کر دیا۔ اس مفہوم میں ''مذہب'' نے ایک ابہام پیدا کر دیا کہ یہ قانون کی طرح دینیات (کلامی مباحث) کو بھی شامل ہو گیا۔ پھر اس نے بتدریج ریاستی قانون کی بجائے نجی قانون کی خصوصیات حاصل کر لیں۔

تشکیلی دور میں بیس سے زیادہ مکاتب فقہ ''مذہب'' کے طور پر ظاہر ہوئے جن میں سے اکثر اپنے بانیوں کے نام سے معروف ہوئے۔ ان میں سے چھ یا سات اب تک موجود ہیں۔ حنفی مذہب اپنے بانی نعمان بن ثابت کی وجہ سے موسوم ہوا جو امام ابوحنیفہ (767ء) کے لقب سے مشہور ہوئے۔ اس کے پیروکار جنوبی ایشیا، وسطی ایشیا اور ترکی میں ہیں۔ حنفی مذہب جنوبی ایشیاء میں گیارہویں صدی عیسوی میں متعارف ہوا۔ اس نے مغلوں کے عہد میں فروغ پایا اور اینگلو محمڈن لاء کو بنیادیں فراہم کیں جو اس وقت جنوبی ایشیا میں شخصی قانون کے طور پر زیرِ عمل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اینگلو محمڈن لا کو برطانوی ہند میں ریاستی قانون سازی کے ذریعہ ارتقا حاصل ہوا۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا مغلوں کے عہد میں حنفی قانون، سرکاری سطح پر ریاست کا قانون تھا؟ جادوناتھ سرکار (2) اور ایم بی احمد (3) کا مغلیہ عدالتی نظام کا مطالعہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مغلیہ ہندوستان میں حنفی مذہب، ریاستی مذہب تھا۔ مگر انہوں نے اس ضمن میں کسی دستاویز یا فرمان یا سرکاری اعلامیہ کا حوالہ نہیں دیا۔ پی کے سارن (4) اور ضمیر الدین صدیقی (5) دونوں کا خیال ہے کہ سرکار اور احمد حقائق کی بجائے اکثر مفروضوں کی بنیاد پر بیانات تیار کرتے ہیں۔

یہ مضمون، اس سوال کے جواب کی تلاش میں ہے کہ کیا مغلیہ ہندوستان میں حنفی مکتب قانون، سرکاری مذہب تھا؟ یہ سوال خاص طور پر اس لئے متعلق ہے کہ حنفی مذہب کا معروف مجموعہ فتاوی عالمگیری، مغل حکمراں اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت (1707ء-1659ء) میں مدون ہوا تھا۔

اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لئے اس مضمون میں مذکورہ مجموعہ کے مبینہ مقاصد اور اس کے مضامین کا جائزہ لیا جائے گا۔ اس جائزہ کے آغاز سے قبل یہ ضروری ہے کہ پہلے ریاستی مذہب یا سرکاری مذہب کی اصطلاح کو سمجھا جائے۔ لہٰذا مضمون کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

اس مضمون کا پہلا حصہ ''مذہب'' اور ریاست کے مابین انتہائی مبہم تعلق کے تعین کے حوالہ سے اشتباہ میں

ڈالنے والے امور سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا حصہ ریاست اور ماہرین قانون (فقہاء) کے درمیان تعلق کے پس منظر میں مغلیہ ہندوستان میں حنفی مذہب اور عدالتی نظام کے ارتقاء پر تبصرہ کرتا ہے۔ تیسرا اور چوتھا حصہ فتاوی عالمگیری اور عالمگیر کے ایک فرمان کا بالترتیب تجزیہ کرتے ہیں تا کہ ریاستی قانون سازی میں حنفی مذہب کی حیثیت کو زیرِ غور لایا جا سکے۔

1۔ سرکاری یا ریاستی مذہب کی تعریف:

(ترکی کی) خلافت عثمانیہ کے دور میں حنفی مکتب قانون کی حیثیت سے متعلق لکھتے ہوئے (معروف مستشرق) جوزف شاخت تبصرہ کرتا ہے کہ ''یہ مسلک تمام خلافت عثمانیہ میں سرکاری طور پر مسلمہ حیثیت سے بلاشرکت غیر لطف اندوز ہوا''۔(6) شاخت کی زبان میں ''سرکاری مسلمہ حیثیت'' کا مفہوم یہ ہے کہ قاضیوں کی اس ایک مذہب کے نفاذ پر حوصلہ افزائی کی جاتی تھی، جس کی حکومت ہوتی، خواہ وہاں کی آبادی دوسرے مکاتب فقہ کی پیروکار ہو۔(7) (ایک اور مستشرق) مارشل ہوگسن نے بھی مذہب اور حکومت کے باہمی تعلق کو اپنی اصطلاحات میں بیان کیا ہے۔ عثمانیوں کا (ایران کی) صفوی سلطنت سے موازنہ کرتے ہوئے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''اس لئے سلطنت عثمانیہ میں حنفی قانون، شافعی، شیعہ اور مالکی قانون کی بجائے واحد قانون بن گیا جو سرکاری عدالتوں میں رائج تھا''۔(8) جبکہ نہ تو ہوگسن نے اور نہ ہی شاخت نے ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے دوران مذہب اور ریاست کی حیثیت واضح کی۔

مندرجہ بالا بیانات میں ''سرکاری مسلمہ حیثیت'' کی اصطلاح تین اہم معانی کی حامل ہے۔ پہلا یہ کہ ریاست اسلامی فقہ کے کسی ایک مخصوص مکتب کو سرکاری مذہب قرار دے دے، سرکاری مذہب کا مفہوم یہ نہیں کہ مسلمان صرف اس مذہب کی پیروی کریں گے اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ وہ مذہب آبادی کی اکثریت کا ہو۔ مثال کے طور پر عثمانی دور کے مصر میں اکثریت شافعی مکتب سے تعلق رکھتی تھی جبکہ عثمانیوں نے حنفی قانون کو سلطنت کا سرکاری مذہب قرار دیا ہوا تھا۔ دوسرا یہ کہ بہت ہی بنیادی مفہوم میں سرکاری مذہب علاقائی اور جغرافیائی ہوتا ہے، یہ ایک مخصوص علاقہ میں مسلمانوں پر نافذ ہوتا ہے۔ تیسرا یہ کہ ''سرکاری'' کی اصطلاح ''نجی'' کی اصطلاح سے تضاد رکھتی ہے۔ نجی کا معنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک مخصوص فرقہ یا مسلک جس سے کسی شخص کا تعلق ہو، قطع نظر اس سے کہ وہ ایک علاقہ سے دوسرے علاقہ کی طرف منتقل ہو جائے، تقلید کا نظریہ، ایک مکتب قانون سے وابستگی کو لازمی کر دیتا ہے۔ اس پس منظر میں ''سرکاری'' کی اصطلاح عدلیہ کے انتظام میں ریاست کے کردار کو طے کرتی ہے جو کہ روایتی طور پر خلیفہ

یا سلطان کو حاصل نہ تھا۔

نجی اور ریاستی قانون کے درمیان فرق، اسلامی قانون کے ارتقاء کے بہت ہی ابتدائی دور میں ہی مسئلہ بن گیا تھا۔عباسی خلفاء نے اپنے علاقہ میں اسلامی قانون کو یکساں بنانے کی کوشش کی مگر فقہاء نے ایسی کوششوں کی مزاحمت کی۔خلفاء نے مختلف مکاتب کے لوگوں کے مابین انصاف کے انتظام کے لئے ان مکاتب کے جج مقرر کئے جن کی فریقین مقدمہ پیروی کرتے تھے۔اگرچہ تقلید کے نظریہ کا تقاضہ تھا کہ تمام آبادی صرف ایک مذہب سے وابستگی اختیار کرے لیکن تقلید کا مقصد کسی صورت قانونی کثرت آراء کو نظرانداز کرنا نہیں تھا۔

اسلامی قانون کے جدید مورخین بالعموم ایک سیاسی علاقہ میں قانون کی یکسانیت کو فرض کر لیتے ہیں۔وہ اس یکسانیت کو سرکاری مکتب (مسلک) کی صورت میں خیال کرتے ہیں اور عام طور پر ''سرکاری'' کی اصطلاح کی درج ذیل بنیادوں پر وضاحت کرتے ہیں۔

1۔ حکمراں کا شخصی مسلک۔

2۔ حکمراں کا پسندیدہ مسلک جس کے مطابق وہ اپنے قاضیوں کی نامزدگی کرتا ہو۔

3۔ چیف جسٹس یا مفتی اعظم کا مسلک بشرطیکہ یہ عہدیدار اپنے قلمرو میں ججوں اور مفتیوں کے تقرر یا نامزدگی کا اختیار رکھتے ہوں۔

4۔ وہ مسلک جس کی بنیاد پر جج ایک ہی طرح اور ہمیشہ لئے جاتے ہوں۔

5۔ وہ مسلک جس کی پیروی کے احکامات ہمیشہ ججوں کو دیئے جاتے ہوں یا اس کی پیروی کی (باقاعدہ) منظوری دی جاتی ہو۔

6۔ وہ مسلک جس کی آراء کو معیاری اور قابل ترجیح قرار دیا گیا ہو کہ ان کو لازمی طور پر تمام ریاستی ججوں کی طرف سے اختیار کیا جاتا ہو یا ان کی وجہ سے ان کے عدالتی اختیار کو واپس لیا جاتا ہو۔

7۔ وہ مسلک جس کے خیالات کی بالعموم پیروی کی جاتی ہو الا یہ کہ حکمراں بذات خود کسی خاص مسئلہ پر کسی دوسری ترجیح کا اظہار کر دے یا حاکم اتفاق رائے سے کسی ضابطہ کے اجراء کے ذریعہ تمام مسائل کے لئے ممکنہ انتخاب کے راستے طے کر دے۔

8۔ مفتی اعظم یا چیف جج، چند یا تمام مسائل میں ترجیحی آراء کا انتخاب کر دیں۔

تاریخی طور پر حتیٰ کہ مذکورہ بنیادوں پر یہ نتیجہ اخذ کرنا ناممکن ہے کہ سرکاری مذہب کا مفہوم قوانین کی یکسانیت یا ایک مخصوص مذہب ہے۔

قبل از عثمانی عہد کے مصر میں عدالتی نظام کے بارے میں بہت سی موجودہ تحقیقات میں ماہرین نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مملوک اور فاطمی دور میں ایک سے زائد مکاتب فقہ مصر میں سرکاری مذہب کے طور پر تسلیم شدہ تھے۔(ایک مستشرق) جے ایچ سکووٹز نے مصر میں مختلف لوگوں کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے مصر میں چاروں سنی مکاتب سے چار چیف ججوں کے تقرر کی نشاندہی کی ہے۔وہ یہ بھی تبصرہ کرتا ہے کہ یہ امر،اس سے ہم آہنگ تھا کہ مصر کے مدرسہ صالحیہ میں چاروں مکاتب کے لئے چار مسندیں بھی موجود تھیں۔(9) (ایک اور مستشرق) ایڈل الوچ فاطمی مصر میں چار مسند قضاء کے قیام کی وضاحت کرتا ہے،جن میں اثناعشری قاضی بھی شامل تھے جو کہ ریاست کی نئی مذہبی آواز تھی۔(10) (دیگر مستشرقین) جے ایس نیلسن (11) اور ایس اے جیکسن (12) بھی تعدد مذہب کے اظہار کے طور پر مصر میں چاروں مذاہب سے چار ججوں کے تقرر کو زیر بحث لائے ہیں۔

یہ تحقیقات خصوصی پر یہ حقیقت واضح کرتی ہیں کہ خواہ قانونی استحقاق کی بنا پر یا داخلی سیاست کی وجہ سے مسلم حکمرانوں نے عمومی طور پر مذہب کو شخصی مکتب قانون (مسلک) قرار دیا اور مقامی عوام کی ضرورت اور کسی مذہب سے تعلق کو مدنظر رکھتے ہوئے انہوں نے ججوں کا انتخاب کیا۔عثمانیوں کے دور میں اگرچہ حنفی مذہب ہی خاص طور پر سرکاری مذہب تسلیم کیا گیا تھا مگر کچھ علاقوں میں آبادی کی اکثریت شافعی مذہب کی پیروی کرتی تھی۔عثمانی تجربہ قبل از جدیدیت کے دور میں ایک منفرد حیثیت رکھتا ہے۔کوئی بھی اس مثال کو ہر جگہ دہرانے کا تصور نہیں کر سکتا اور یہ کوئی حنفی مذہب کی خصوصیت بھی نہیں۔

یہ تصور کرنا درست نہیں کہ جس طرح عثمانیوں کا سرکاری مذہب تھا،اسی طرح مغل سلطنت کا سرکاری مذہب حنفی قانون تھا۔بعض دعوے بالعموم اس مفروضہ پر مبنی ہیں کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت معمول کے مطابق حنفی مذہب کی پیروی کرتی ہے،بطور مثال مغلیہ ہندوستان میں فقہ کے لٹریچر کا جائزہ لیتے ہوئے (معروف مستشرق) کارل بروکلمان اس دور میں زین الدین المعبر ی (1579ء)(13) کو جو گجرات میں ایک شافعی قاضی تھے،حنفی قاضیوں میں سے شمار کرتا ہے۔(14) یہ مثال نہ صرف یہ رہنمائی کرتی ہے کہ بعض دعوے دوبارہ جانچنے کی ضرورت ہے بلکہ یہ حقیقت بھی واضح کرتی ہے کہ مغلیہ ہندوستان میں سرکاری طور پر تسلیم شدہ مذاہب میں شافعی مذہب شامل تھا،مزید برآں ہندوستان میں مسلمان اسماعیلی یا جعفری مذاہب کی بھی پیروی کرتے تھے۔ بدقسمتی سے مغلیہ

ہندوستان میں مذہب کی تاریخ ابھی تک سائنسی طور پر مطالعہ کی محتاج ہے کہ قرون وسطی کے مورخین نے قاضیوں کے نام ان کے مذاہب کے تعین کے بغیر دیئے ہیں۔(15)

کسی حکمراں کا مخصوص مذہب سے تعلق اس بات کے لئے کوئی جائز بنیاد فراہم نہیں کرتا کہ وہ مخصوص مذہب، سرکاری حیثیت رکھتا تھا۔سلاطین نے ''مذہب'' سے اپنی وابستگیاں تبدیل کی ہیں مگر شاذونادر انہوں نے کسی ایک خاص مذہب کی پیروی پر اصرار کیا ہو۔ مجھے ابھی تک ہندوستان میں کسی قاضی کے تقرر کی بابت کوئی ایسا فرمان نہیں مل سکا کہ جس میں اس کو ایک مخصوص مذہب کے نفاذ کا پابند بنایا گیا ہو۔(16)

ضمیرالدین صدیقی یہ دلیل دیتے ہیں کہ مذہب میں اختلاف کسی شخص کو قاضی کے عہدے سے نااہل قرار دینے کا سبب نہیں بنتا تھا۔(17) اور یہ کہ صوبائی چیف قاضی، مرکز کے چیف قاضی کے ماتحت نہیں ہوتا تھا۔(18) سارن کو سرکار کے اس دعوی کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوئی کہ مفتی جس کے بارے میں خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے مذہب کا نمائندہ ہے، ایک سرکاری منصب تھا یا یہ کہ مفتی تمام مغلیہ قاضی عدالتوں سے وابستہ تھے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ مغلیہ عدالتوں میں تمام تنازعات حنفی مذہب کے مطابق طے نہیں کئے جاتے تھے، چھوٹے قصبوں میں تنازعہ کے فریقوں کو اجازت تھی کہ وہ انصاف کے لئے وہ اپنے فرقوں کی مجالس یا تجارتی انجمنوں سے رجوع کریں۔(19)

کسی دستاویزی شہادت کی عدم موجودگی کے باوجود حنفی مسلک کے سرکاری مذہب ہونے کا مفروضہ دو تصورات پر مبنی ہے، پہلا یہ کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت حنفی مذہب سے تعلق رکھتی ہے۔ دوسرا یہ کہ بہت سے فتاوی بالخصوص فتاوی عالمگیری حنفی مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ محض پہلی حقیقت حنفی مذہب کے سرکاری طور پر مسلم ہونے کے لئے تسلی بخش شہادت نہیں کیونکہ روایتی طور پر قاضی، مقدمہ کے فریقین کے مذہب کی پیروی کا پابند نہیں ہوتا۔ فتاوی عالمگیری سے متعلق دوسرا نکتہ کا عنقریب تیسرے حصہ میں تجزیہ کیا جائے گا۔ قبل ازیں جنوبی ایشیا میں حنفی مذہب کی تاریخ اور اصولی ارتقاء کے متعلق تبصرہ کرنا چاہوں گا۔

2۔ جنوبی ایشیا میں حنفی مذہب:

یہ واضح نہیں کہ حنفی مذہب کب جنوبی ایشیا میں آیا۔ حنفی مسلک یقیناً اس وقت موجود تھا جب مقدسی نے گیارہویں صدی عیسوی میں ہندوستان کا سفر کیا۔ اس نے علاقہ میں حنفی مسلک کو داؤدی ظاہری، شیعہ، اسماعیلی، شافعی، معتزلی اور حنبلی مسالک کے ساتھ ساتھ پایا۔ ان مختلف مسالک کے فقہاء بطور قاضی بھی خدمات انجام دے رہے تھے۔(20) یہ عام طور پر دعوی کیا جاتا ہے کہ سلطان محمود غزنوی (1030ء) نے پہلی بار ہندوستان میں حنفی

مذہب متعارف کروایا۔ بہرحال اس کے حنفی مذہب اختیار کرنے کے قصے بالعموم مشتبہ ہیں۔ شافعی اور حنفی مؤرخین دونوں ہی دعوی کرتے ہیں کہ اس نے ان کے مذہب کو اختیار کرلیا تھا۔ بظاہر حنفی مذہب نے قانونی نظام کے برعکس ذاتی مذہبی تعلق کے سبب ہندوستان میں زیادہ فروغ پایا، اس نے کسی سرکاری حیثیت سے فائدہ نہیں اٹھایا، بلکہ حکمرانوں سے زیادہ صوفیاء نے حنفی مذہب کو مقبول بنایا۔ شیخ (علی) ہجویری جیسے ابتدائی صوفیاء کو یہ سہرا جاتا ہے، جنہوں نے حنفی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہ کو عظیم صوفی ماہر کے طور پر پیش کیا۔ (21) انہوں نے امام ابوحنیفہ کو امام اعظم یعنی عظیم لیڈر کا لقب دیا ہے۔ (22)

سوانحی ادب، ابوحنیفہ کے شخصی تقوی کو اور اس بات کو نمایاں کرتا ہے کہ وہ اس ابتدائی مسلم نسل سے تعلق رکھتے تھے جو پیغمبر ﷺ کے صحابہ کی جانشین (تابعی) قرار پائی۔ (حنفی) مذہب کا ابتدائی پھیلاؤ غالباً ابوحنیفہ کے کرشماتی تاثر کے سبب تھا۔ یہ بارہویں اور سولہویں صدی کے مابین کا زمانہ تھا جب اس نے (برصغیر میں) اپنے آپ کو ایک قانونی مکتب کے طور پر منظّم کرلیا۔ (واضح رہے) مرغینانی کی ہدایہ جیسے حنفی متون ہندوستان میں بارہویں صدی میں پہنچے۔

اس کے باوجود حنفی مسلک کی پذیرائی اس حقیقت کا انکار نہیں کرتی کہ شافعی، اسماعیلی اور اثنا عشری جیسے مکاتب فقہ بھی اس حد تک موجود تھے کہ ان مذاہب میں سے قاضیوں کی تعیناتی ان مقامات پر کی جاتی تھی جہاں ان مذاہب کا رواج ہوتا۔ مذہب اور ریاست کے مابین تنازع (بھی) رہا کہ فقہاء اور علماء شریعہ قوانین میں حکمرانوں کی مداخلت کی مزاحمت کرتے رہے۔ مغل دور کے دوران اس تنازع کی بہترین تصویر کشی اکبر بادشاہ کے 1579ء کے فرمان (محضر) سے ہوتا ہے، جس کو کچھ جدید مورخین نے اکبر کے فرمان عصمت (حتمی فرمان) کا نام دیا ہے۔ (23) اس معاملہ کے متعلقہ ہونے کے پس منظر میں اس دستاویز کی اہمیت اور معاملہ کی وضاحت کرنا چاہوں گا۔

اکبر کا معاصر مورخ عبدالقادر بدایونی وضاحت کرتا ہے کہ مذہبی معاملات میں اس کے حاکمانہ اختیار قائم کرنے کے حکم کی طرح بادشاہ نے دربار میں ایسے ماہرین مقرر کئے تھے جنہوں نے اس دستاویز (محضر) کو تیار کیا تھا، محضر کے مقاصد بادشاہ کے امام عادل کے طور پر فقہاء (مجتہد) پر مطلق بالادستی اور اختیار کو قائم کرنا تھا۔ ان پر لازم تھا کہ وہ بادشاہ کے احکام کی اطاعت کریں (چنانچہ) چیف قاضی، چیف مفتی اور بادشاہ کے دربار کے دیگر بڑوں نے دستاویز پر دستخط کر دیئے۔

بدایونی کہتا ہے کہ اہلکاروں کو ان کی مرضی کے برعکس دستاویز پر دستخط کرنے پر مجبور کیا گیا۔ اس نے لکھا ہے

کہ علماء نے شاہی دربار میں کھلے عام دستاویز پر اعتراض کیا، نیز اجتہاد کی تعریف اور مجتہد کی اہلیت جیسے سوالات دربار میں اٹھائے گئے اور تفصیل سے زیر بحث آئے۔

دستاویز مذہب اور ریاست کے درمیان تنازع کے پس منظر کی تصویر کشی کرتی ہے، اس لئے بدایونی کے الفاظ میں دستاویز کی مکمل عبارت پیش کروں گا۔(24)

ہر گاہ ہندوستان [جو شاہی انصاف اور حکومت کی وجہ سے سیاسی طور پر مستحکم ہے] اب امن و سلامتی کا مرکز اور انصاف و رحم دلی کی سرزمین بن چکی ہے اور لوگوں [عام و خاص] کی ایک بڑی تعداد خاص طور پر [صوفیانہ دانش کے حوالہ سے] تعلیم یافتہ افراد، [باریک بین تفصیلات سے آگاہ] قانون دان [جو نجات کے میدان میں رہنمائی کرنے والے اور اہل علم اسلاف کے نقوش قدم پر چلنے والے ہیں، عرب اور دیگر علاقوں سے] ہجرت کر کے آئے ہیں اور اس ملک کو اپنے گھر کے طور پر منتخب کیا ہے [یہ ناگزیر ہو چکا ہے کہ (ملک کی) بنیادوں کو مضبوط اور نظریات کو مستحکم کیا جائے]۔

اب ہم ماہرین اصول علماء نے، جو نہ صرف قانون کے متعدد شعبوں اور اصول قانون (اصول فقہ) میں اعلیٰ درجہ کے ماہر اور [نقلی و عقلی علوم] اور معقولیت پر مبنی فرامین اور دستاویزات سے مکمل طور پر باخبر ہیں بلکہ اپنے تقوی اور پاک ارادوں کے حوالہ سے معروف ہیں، باقاعدہ طور پر گہرے معانی کو ملحوظ رکھا ہے پہلے تو اس قرآنی آیت کا کہ ''اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور ان کی جو تم میں سے صاحبان اختیار ہیں'' اور دوم، صحیح روایت کا ''بلاشبہ قیامت کے روز اللہ کو سب سے زیادہ محبوب شخص امام عادل (انصاف پسند حکمراں) ہوگا، جو امیر کی اطاعت کرے گا وہ میری [پیغمبر] کی اطاعت کرے گا اور جو اس کے خلاف بغاوت کرے گا وہ میرے خلاف بغاوت کرے گا'' اور سوم، بہت سے دیگر شواہد کا جو عقل یا دستاویز [اور روایتی سندوں] پر مبنی ہیں، اور ہم اس پر متفق ہیں کہ اللہ کی نظروں میں سلطان عادل کا مرتبہ مجتہد سے بڑھ کر ہے۔

مزید برآں ہم اعلان کرتے ہیں بادشاہ اسلام [جہاں پناہ] امیر المؤمنین، ظل اللہ فی الارض ابوالفتح جلال الدین محمد اکبر بادشاہ غازی [اللہ ان کی مملکت کو ہمیشہ قائم رکھے] بڑے منصف مزاج [بڑے عالم] بہت دانا اور بہت خداترس بادشاہ ہیں [بفضل خدا]۔

لہٰذا اس سے متعلق مستقبل میں ایک مذہبی سوال پیدا ہونا چاہئے کہ مجتہدین کی آراء قابل تغیر ہیں اور اعلیٰ حضرت اپنی زیرک سمجھ اور واضح دانشمندی کے مطابق قوم [عوام] کے مفاد میں اور سیاسی مصلحت کے طور اس مسئلہ پر

موجود کسی بھی متنازعہ رائے کو اختیار کر سکتے ہیں اور اس ضمن میں فرمان جاری کر سکتے ہیں اور ہم بذریعہ ہذا اس پر متفق ہیں کہ ایسا فرمان ہم [عام وخاص] پر اور تمام قوم پر لازم ہوگا۔

علاوہ ازیں ہم واضح کرتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کی سوچ ایک نئے حکم کے اعلان کے لئے موزوں سمجھی جانی چاہئے اور ہم اور اسی طرح قوم بھی اس کے ذریعہ پابند ہوگی۔ بشرطیکہ ایسا حکم نہ صرف ہمیشہ قرآن کی چند آیات کے ساتھ ہم آہنگ ہو بلکہ قوم کے حقیقی مفاد کے مطابق بھی ہو اور مزید یہ کہ اعلی حضرت کے منظور کردہ کسی حکم کے مندرجات کے کسی حصہ کی مخالفت، آنے والے جہاں میں دائمی عذاب اور اس دنیا میں جائیداد اور مذہبی مراعات کی ضبطی کا سبب بنے گی۔

یہ دستاویز دیانتدارانہ مقصد کے ساتھ اللہ کی حمد وثنا اور اسلام (شرع) کے نفاذ کے لئے لکھی گئی اور ماہرین اصول علماء اور قانون دانوں نے ماہ رجب 987ھ (1579ء) میں دستخط کئے۔(25)

جیسا کہ بدایونی واضح کرتا ہے کہ محضر کی تائید اور مخالفت میں استدلال کا بڑا نکتہ مسئلہ اجتہاد اور یہ امر تھا کہ حکمراں اس کی مشق کا اختیار رکھتا ہے۔ دستاویز واضح طور پر بتاتی ہے کہ حکمراں (امام) کا اختیار مجتہد سے کہیں بڑھ کر ہے۔ یہ بحث ریاست کو یہ کام سپرد کرنے میں علماء کی ہچکچاہٹ کو ظاہر کرتی ہے بلکہ اس حقیقت کو بھی واضح کرتی ہے کہ مذہب، اجتہاد کے مسئلہ پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں شاہ ولی اللہ جیسے ماہرین کی طرف سے (بھی) تقلید کا مسئلہ سنجیدگی سے اٹھایا گیا۔(26) اصول الفقہ پر اپنی تحریرات میں شاہ صاحب نے اکثر حنفی نظریات کے بالمقابل شافعی اور مالکی نظریات کی تائید کی ہے۔(27) یہ اس امر کی گواہی ہے کہ علماء کسی حکمراں کو حنفی مذہب کی تشریح کی اجازت دینے کے لئے تیار نہ تھے۔ ایسے میں کس طرح ایک حکمراں کسی مذہب کو سرکاری قرار دے سکتا ہے؟ (جبکہ) ہندوستان میں ماہرین قانون (فقہاء) نے کسی حکمران کو ایسے اعلامیہ کا اختیار دینے کی اجازت (بھی) نہیں دی۔

قاضی اور مذہب:

حنفی فقہ قاضی کی اہلیت، دائرہ اختیار اور کردار کو تفصیل سے زیر بحث لاتی ہے۔ وہ اپنی تعبیر میں قاضی کی خودمختاری پر زور دیتی ہے حتیٰ کہ مقلد (کسی مخصوص مذہب سے وابستگی رکھنے والا) کے مسئلہ میں بھی کہ قاضی پابند ہے کہ وہ مآخذ کے اپنے مطالعہ اور تشریح کی بنیاد پر مقدمہ کا آزادانہ فیصلہ کرے۔ قاضی کو ایسا فیصلہ دینے سے منع کیا گیا ہے جس کو وہ واقعی طور پر ناانصافی اور غیر درست خیال کرتا ہو (یقیناً) ایسی تعلیمات کسی مخصوص مسلک کے قانون کی

پابندی کی تائید نہیں کرسکتیں۔

حنفی مذہب ایک مقلد شخص کو قاضی مقرر کرنے کی اجازت دیتا ہے اور اس کے فیصلہ کو درست تصور کرتا ہے۔ (28) لیکن اصولی طور پر وہ مقلد قاضی کے مقابلہ میں مجتہد کو ترجیح دیتا ہے (جو اجتہاد یا قانونی استنباط پر عمل کرنے کی اہلیت رکھتا ہو اور کسی ایک مذہب کا پابند نہ ہو) حنفی اصول قانون ایک قاضی سے تقاضہ کرتا ہے وہ اسلامی قانونی علم کے بنیادی مآخذ کی طرف رجوع کرے جو قرآن، حدیث اور صحابہ رسول کا اجماع کہلاتے ہیں۔ بنیادی مآخذ میں کسی اختلاف کی صورت میں قاضی پابند ہے کہ وہ اختلافی آراء کا جائزہ لے اور مناسب غور وفکر کے بعد ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرے (29) اور جہاں یہ بنیادی مآخذ خاموش ہوں وہاں وہ دیگر ماہرین قانون (فقہاء) کی آراء پر غور کرسکتا ہے۔

فقہاء کے مابین اختلاف کی صورت میں ایک قاضی کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ وہ ابتدائی دور کے فقہاء کو اوران کو جو ان سے قریبی طور پر متعلق ہوں، ترجیح دے۔ مثال کے طور پر حنفی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہ کو دیگر فقہاء پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ وہ اس نسل سے تعلق رکھتے ہیں جو صحابہ رسول کی جانشین تھی (یعنی تابعی) (30) اس حقیقت کے باوجود مسلک کے اندر ابوحنیفہ کی رائے اکثر ان کے شاگردوں کے مقابلہ میں ترک کی گئی ہے۔

اگر ایک قاضی اجتہاد کو عمل میں لانے کا اہل نہیں تو وہ صرف اجماع کو ملحوظ رکھے۔ ابتدائی ادوار میں اختلاف کی صورت میں وہ بعد کے ادوار کی متفقہ آراء کے مطابق کاروائی کرسکتا ہے۔ (ایسا) قاضی صرف اس وقت اپنی رائے کی طرف رجوع کرسکتا ہے جبکہ دیگر ماہرین قانون بھی زیر بحث مسئلہ پر خاموش ہوں۔

اسی بنا پر حنفی اصول فقہ میں قاضی کا فیصلہ میکانکی نہیں ہوتا، وہ (اصول فقہ) اس کو پابند کرتا ہے کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے جس کو وہ حق (درست) سمجھے کہ جو رائے (سوچا سمجھا تصور) اور اجتہاد سے ہم آہنگ ہو، ایک مجتہد قاضی پابند ہے کہ وہ اپنی نپی تلی رائے پر کاربند ہو خواہ وہ دیگر مجتہدین سے مختلف رائے ہی کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس کا فیصلہ جس تک اس کے اجتہاد نے رہنمائی کی ہے، اللہ کی نظر میں ثابت شدہ حق ہے۔ (31) (یہی سبب ہے) ایک قاضی کو غیر منصف حکمراں کی طرف سے پیش کش کردہ منصب قضاء اس صورت میں قبول کرنا چاہئے جب اسے یقین ہو کہ وہ مقدمات کا جائزہ لینے اور حق پر مبنی فیصلہ کرنے میں آزاد ہے، اور اگر اسے یقین ہو کہ وہ (اپنے فیصلہ میں) خود مختار نہ ہوگا تو اس کے لئے تقرری قبول کرنا ممنوع (حرام) ہے۔ (32) قاضی کی تقرری اور معزولی کی بابت ابواب میں حنفی کتب فقہ، حکمراں کے اختیار کے قانونی جواز کی بارے میں تو بتاتی ہیں کہ وہ وقت، مقام، افراد

اور زیر بحث معاملہ کے حوالہ سے قاضی کے اختیار کے بارے میں پابندیاں متعارف کرا سکتا ہے مگر کسی کتاب نے (مخصوص) مذہب کی پابندی کا تذکرہ تک نہیں کیا۔(33)

عمومی ضابطہ کے مطابق قاضی کا فیصلہ لازماً اپنی سوچی سمجھی رائے پر مبنی ہونا چاہئے۔حتیٰ کہ جب وہ دیگر ماہرین قانون کی رائے کا حوالہ بھی دے۔امام ابوحنیفہ کے مطابق اگر مجتہد قاضی اپنے فیصلہ میں مطلوبہ غور وفکر کے بعد کسی دوسرے فقیہ کی رائے پر اعتماد کرتا ہے تو اس کا فیصلہ درست تصور ہوگا، گوان کے شاگردوں ابو یوسف اور محمد شیبانی نے اس سے اختلاف کیا اور ایسے فیصلے کو درست قرار نہیں دیا۔(34) بطور مثال اگر عقد نکاح کے مسئلہ میں ایک حنفی قاضی عقد کے گواہوں کی اخلاقی ساکھ کو مشکوک پاتا ہے تو وہ مقدمہ شافعی قاضی کو تنسیخ عقد کے لئے بھیج سکتا ہے اگرچہ حنفی مذہب کے مطابق وہ عقد درست ہے۔بعض حنفی ماہرین قانون کے مطابق وہ بذات خود شافعی مذہب پر اعتماد کرتے ہوئے عقد نکاح کو منسوخ کرسکتا ہے۔(35) (گویا) ایک قاضی کو حتی الامکان ایسے مناسب غور وفکر کے بعد ہی دوسرے مذہب کے نقطۂ نظر کو اختیار کرنا چاہئے کہ وہ اس کی اپنی سوچی سمجھی رائے بن جائے۔

ایک مقلد قاضی سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے شخصی مذہب کی پیروی کرے۔اگر ایک قاضی مقلد ہے تو اس کی تقرری صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ مخصوص مذہب کے مطابق فیصلہ کرے جس میں وہ ماہر ہے اور جس سے وہ شخصی طور پر منسلک ہے۔اگر وہ اس مذہب سے تجاوز کرے وہ لازماً برطرف کر دیا جائے۔(36) (درحقیقت) یہ پابندی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک مقلد قاضی اپنے شخصی مذہب کے علاوہ دوسرے مذہب کے مطابق فیصلہ کی ذمہ داری (درست طور پر) ادا نہیں کرسکتا۔

3۔ فتاویٰ عالمگیری(37):

حنفی مذہب تعبیر، استنباط اور مباحثہ کی فقیہانہ کاوش کے دائرہ سے کہیں آگے نکل چکا ہے، چنانچہ اس نے تقریباً ہر موضوع پر اختلافات، مناظرات حتی کہ متصادم آراء کی ایک بہت بڑی تعداد کا انبار لگا دیا ہے۔مسلم حکمرانوں نے ان مختلف نظریات کو متفقہ بنانے کی اکثر ضرورت محسوس کی مگر جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے کیونکہ ہندوستان میں حنفی مذہب نے اس کو مذہبی معاملات میں ریاستی مداخلت تصور کیا۔مغل بادشاہ اکبر کا محضر اور اورنگ زیب کا فتاویٰ عالمگیری ایسی مثالیں ہیں جن میں ریاست کی طرف سے یکسانیت کے لئے کی جانے والی کوششیں ناکام ہوئیں۔ ہندوستان میں متعدد فقہاء کی طرف سے اصول فقہ کے جامع خلاصے اور فتاوی کے مجموعے، حنفی مذہب کو مرتب و منظّم کرنے کی کوشش تھی نہ کہ قانونی نظام کو یکساں بنانے یا مذہب کی کثرت کو

ختم کرنے کی، فقہاء نے حنفی مسلک کے اندر مخالف آراء کا مسلسل تذکرہ کیا ہے۔ فتاوی عالمگیری کے بارے میں حنفی قوانین کو منضبط اور متفقہ بنانے کا اکثر دعویٰ کیا جاتا ہے مگر حقیقت میں یہ دیگر فقہی کتب سے مختلف نہیں۔ اس کو یکساں ریاستی ضابطہ قانون کے طور پر تیار نہ کرنے کی وجہ جاننے کے لئے اس کی ترتیب وتدوین کی تاریخ بیان کرنا مناسب ہوگی۔

اورنگ زیب عالمگیر نے 1663ء میں حنفی قوانین کے متفقہ اور مستند مجموعہ کی تدوین کے لئے ماہرین کی ایک جماعت کو یہ ذمہ داری تفویض کی تھی۔ منصوبہ کا آغاز 1664ء میں ہوا اور 1672ء میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔ کئی جلدوں میں یہ مجموعہ بعد ازیں فتاوی عالمگیری کے نام سے معروف ہوا۔ ہندوستان میں حنفی مذہب کو منظّم کرنے اور ترتیب نو دینے کی یہ پہلی یا منفرد کوشش نہیں۔ اسحاق بھٹی نے ہندوستان میں ایسی گیارہ بڑی کاوشوں کا ذکر کیا جو تمام کی تمام حنفی فقہاء کی طرف سے فتاوی کا عنوان رکھتی ہیں۔ ان میں سے اکثر ہندوستان میں بادشاہوں یا امیروں کی طرف نسبت رکھتے تھے۔ (38) یہ عام مفہوم میں فتاوی نہیں تھے، یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ کوئی متعینہ سوالات کے جوابات نہیں ہیں۔ ان کو فتاوی اس لئے قرار دیا گیا کہ انہوں نے معتبر حنفی نظریات کو نئے سرے سے مرتب طور پر پیش کیا۔ جبکہ دیگر فتاوی کے بارے میں ہمیں حتمی اطلاع نہیں کہ وہ ان حکمرانوں کی حکم کی تعمیل میں مدون کئے گئے جن کی طرف وہ منسوب کئے گئے ہیں۔ ہم صرف اس بارے میں یقینی شہادت رکھتے ہیں کہ بادشاہ اورنگ زیب عالمگیر نے فتاوی عالمگیری کی تدوین کا حکم دیا اور منصوبہ میں شخصی طور پر دلچسپی لی۔

شاہی فرمان، فتاوی عالمگیری کی تدوین کا حکم دیتے ہوئے مقاصد کے درج ذیل بیان سے آغاز کرتا ہے

''ہر گاہ شاہی خواہش ہے کہ تمام مسلمان، حنفی علماء کی طرف سے تیار کردہ معتبر اصولوں کی پیروی کریں۔ (39) اور ہر گاہ فقہی کتب میں موجود یہ اصول کمزور روایات اور مخالف آراء کے ساتھ خلط ملط ہیں، اور مزید یہ کہ کوئی ایک ایسی جامع کتاب میں موجود نہیں جہاں یہ تمام اصول یکجا ہوں''۔ (40)

یہ ممکن ہے کہ اس اعلامیہ کی اس مفہوم میں تشریح کی جائے کہ بادشاہ نے تمام مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ حنفی مذہب کی پیروی کریں مگر اس صورت میں کہ افتتاحی جملہ کو باقی پیراگراف سے مربوط کئے بغیر پڑھا جائے۔ پورے پیراگراف کو پڑھئے تو اس اعلامیہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مسلمان حنفی مذہب کی پیروی کریں بلکہ یہ ہے کہ وہ مذہب کے معتبر اصولوں کی پیروی کریں۔ پیراگراف واضح کرتا ہے کہ یہ ضرورت اس لئے نمایاں ہو چکی ہے کہ موجود کتب معتبر اور متنازعہ اصولوں کے مابین کوئی امتیاز نہیں کرتیں۔ فتاوی عالمگیری کا مقصد صرف حنفی مذہب کے معتبر اصولوں کو جمع

کرنا ہے اور وہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ اس کو فتاوی کا نام کیوں دیا گیا۔ اس مخصوص پس منظر میں فتاوی، مذہب کے وہ اصول ہیں جن پر فقہاء اپنے فتوؤں میں اعتماد کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر فتاوی عالمگیری صرف ایسے اصول پر مشتمل ہے جو معتبر ہیں۔ لہٰذا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ (فتاوی کا) منصوبہ ''سرکاری'' مذہب کی ضرورت کے مقابلہ میں ایک معتبر متن کی ضرورت کو زیادہ پورا کرتا ہے۔ عالمگیر کا سرکاری وقائع نگار مستعد خاں بھی اسی بیان کا حوالہ دیتا ہے مگر خیال ظاہر کرتا ہے کہ بادشاہ حنفی مذہب سے ذاتی تعلق رکھنے کی وجہ سے اس کا محرک بنا۔ (41) اس کی وضاحت بھی سرکاری مذہب کے تصور کو سہارا نہیں دیتی کیونکہ اس نے بھرپور امید کے ساتھ یہ رائے دی ہے کہ وہ (فتاوی) مکمل ہونے پر دیگر فقہی کتب پر انحصار سے مستغنی کر دے گا۔ (42)

اکبر کے برعکس جس نے متنازعہ آراء میں انتخاب کے فیصلہ کے لئے حکمراں کو حق دینے کے ادعاء کے ذریعے مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی، عالمگیر نے علماء کو یہ ذمہ داری اپنے سر لینے کی اجازت دی، اس نے اس منصوبہ کے لئے ہندوستان میں شیخ نظام (برہانپوری) کی قیادت میں حنفی ماہرین کی ایک جماعت کو مقرر کیا اور شاہی کتب خانہ ان کی تحویل میں دے دیا۔

افتاوی عالمگیری، اسلامی قانون کے پیش کرنے میں بنیادی طور پر دیگر حنفی فقہی متون سے مختلف نہیں۔ اسے باقاعدہ ایک فقہی کتاب کی طرح مرتب کیا گیا ہے جو پہلے عبادات کو زیر بحث لاتا ہے اور پھر نکاح، سزائیں، معاہدات اور عدالتی طریق کار جیسے دیگر معاملات کے اکثر قانونی نکات پر دیگر فقہی متون کی طرح آراء کے اختلاف کو تسلسل سے بیان کرتا ہے۔ بسا اوقات یہ بہتر (اصح) رائے کو بھی پیش کرتا ہے۔ لیکن اکثر وہ اس کا فیصلہ کتاب کے پڑھنے والے پر چھوڑ دیتا ہے۔ یہ اس قاعدہ کو تفصیل سے تو بیان کرتا ہے کہ مذہب میں متضاد آراء میں کسی ایک کا انتخاب کیسے کیا جائے مگر اس کو متضاد آراء کی تفصیل میں تسلسل کے ساتھ منطبق نہیں کرتا۔ اس کا مقصد ایک متفقہ قانون پیش کرنا نہیں بلکہ حنفی اصول کا ایک مجموعہ مہیا کرنا ہے۔

(مثلاً) ادب القاضی کے ایک باب میں ان وجوہات کے طریق کار سے متعلق حنفی اصولوں کا خلاصہ بیان کیا گیا جو قاضی کو اپنے فیصلہ میں استعمال کرنا چاہئے۔ میں پہلے ہی اپنی اس رائے کی تائید میں ان آراء کا خلاصہ پیش کر چکا ہوں کہ حنفی مذہب اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ ایک قاضی کو آزادانہ فیصلہ کرنا چاہئے۔ حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ ایک مخصوص مسلک کے اصولوں کے دائرہ میں رہ کر عمل کر رہا ہو، تو اسے آراء کے تنوع سے آگاہ ہونا چاہئے اور اسے اس بات کا اہل ہونا چاہئے کہ وہ اپنے سامنے پیش کئے گئے مسئلے میں بہتر رائے کو اختیار کر سکے۔

فتاوی عالمگیری اس ضرورت کو پورا کرتا ہے کہ اس نے حنفی مسلک میں سے فقہاء کے معتبر اصولوں کا ایک مجموعہ مہیا کر دیا ہے۔ وہ قاضی کو اس صورت میں حنفی مذہب کی پیروی کا پابند نہیں بناتا جب وہ اپنی رائے (اجتہاد) کے مطابق ان آراء سے اختلاف کرتا ہے۔ الغرض فتاوی عالمگیری حنفی اصولوں کا ضابطہ ہے مگر اس جدید مفہوم میں نہیں کہ وہ متفقہ اور سرکاری مذہب ہو۔

4۔ مغلیہ قانونی نظام:

اسلامی قانون میں بذریعہ ریاست (حکمراں) قانون سازی کا تصور واضح طور پر تشکیل نہیں پا سکا۔ ابن مقفع (756-720) نے عباسی خلیفہ منصور کو مشورہ دیا کہ وہ قانون پر ریاستی اختیار کو متعارف کرائے۔(43) مگر فقہاء نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ وہ اس پر بھی تیار نہیں ہوئے کہ ریاستی قانون کے طور پر ایک فقہی متن کو اختیار کیا جائے۔ قانون سازی میں حکمراں کے کردار کے بارے میں بھی فقہاء باہم تقسیم تھے۔ میرے خیال اس کی وجہ یہ تصور تھا کہ فقہ (قانون فقیہ) قانون کی تشریح اور سمجھنے کی ایک کوشش ہے۔ فقہاء کبھی اپنی آراء کے حتمی ہونے کا دعوی نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے آراء کے تنوع (اختلاف) کی حوصلہ افزائی کی اور اسے آگے بڑھایا۔ یہ قاضی کی ذمہ داری تھی کہ وہ کسی قانونی نکتہ پر مقدمہ کے مخصوص حقائق کے حوالہ سے ایک متعین فیصلہ دے۔ یہ اس کا استحقاق تھا کہ وہ اپنی تعبیر اپنائے اور مختلف اصولوں کے مابین انتخاب کرے۔ بالکل معقول بات ہے کہ فقہاء نے، قاضی کے حق انتخاب کے دائرہ کو محدود نہیں کرنا چاہا۔

نتیجۃً سرکاری ریاستی مذہب سے آزاد رہ کر مذہب کا قانون، فقیہ کے قانون کے طور پر ارتقاء پذیر ہوا۔ اس دوران جب قاضیوں نے مآخذ سے ایک ماخذ کے طور پر فقہ پر اکثر اعتماد کیا، مسلم حکمرانوں نے عموماً اپنے شہریوں کے مفاد (مصلحہ) اور ریاست کے مفاد (سیاسۃ) کو مدنظر رکھتے ہوئے قوانین متعارف کرائے جو جرائم، سزاؤں، ٹیکسوں اور انتظامی معاملات جیسے متعدد قانونی امور میں بالخصوص بالکل واضح تھے۔ حکمرانوں نے بارہا مذہب کے قوانین کو نظر انداز کرتے ہوئے فرامین جاری کئے۔

اورنگ زیب عالمگیر کی درج ذیل قانون سازی اور اس کے قوانین کا تجزیہ اس نکتہ کی وضاحت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

اورنگ زیب کا فرمان 1671ء:

تاریخ گجرات ''مرآۃ احمدی'' میں مغل دور کے متعدد فرامین کے متون محفوظ ہیں۔ ان میں سے اورنگ زیب عالمگیر کے دور کے درج ذیل فرامین معنی خیز طور پر ہمارے نکتہ کی وضاحت کرتے ہیں۔

1۔ مملکت میں محتسب کا تقرر (1072ھ/1662ء)(44)

2۔ وصولی خراج کا فرمان (1079ھ/1668ء)(45)

3۔ فرمان عدالت جو تینتیس دفعات پر مشتمل ہے (1082ھ/1671ء)(46)

4۔ مسلمانوں سے وصولی زکوٰۃ کا فرمان (1089ھ/1678ء)(47)

5۔ نفاذ جزیہ (غالباً 1090ھ/1679ء)(48)

یہ فرامین، فتاوی عالمگیری کا کوئی حوالہ نہیں دیتے۔ درحقیقت فتاوی عالمگیری (تکمیل 1672ء) اس وقت تیاری کے عمل سے گزر رہا تھا جب ان میں سے اکثر فرامین جاری ہوئے تھے۔ صرف جزیہ اور زکوٰۃ کے فرامین ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اس کی تکمیل کے بعد جاری ہوئے۔ اس لئے یہ مشکل ہے کہ ریاستی قانون سازی اور فتاوی عالمگیری پر منصوبہ کے درمیان کسی قسم کا براہ راست تعلق کو قائم کیا جا سکے۔

یہ مختصر مضمون محتسب، جزیہ اور زکوٰۃ کے فرامین کی ایسے مختصر تجزیہ کی بھی اجازت نہیں دیتا کہ جس میں ان فرامین کی تشکیل میں موجود حتمی تفصیلات کا فتاوی کے متعلقہ اصولوں سے موازنہ کیا جائے۔ عمومی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ خراج اور جزیہ کے دونوں فرمان، حنفی مذہب کے خصوصی حوالہ کے بغیر شریعت کی اصطلاح کو ظاہر کرتے ہیں۔ جزیہ کا فرمان اپنے دیباچہ کے مطابق اس کی وضاحت کرتا ہے کہ چونکہ بادشاہ نے ریاست کے تمام معاملات اور مالیاتی اور سیاسی پالیسیوں کو شریعت کے دائرہ میں رکھ کر طے کرنے کا فیصلہ کیا ہے، علماء اور فقہاء نے ان سے درخواست کی ہے کہ وہ شریعت کے تقاضہ اور ملت بیضاء (امت مسلمہ) کے تعامل کے مطابق غیر مسلم شہریوں پر جزیہ (ٹیکس) عائد کریں۔(49)

نتیجۃً فرمان واضح طور پر اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ علماء نے بادشاہ کو فقہی کتب پیش کیں تا کہ اس پر زور دے سکیں کہ جزیہ غیر عرب بت پرستوں پر نافذ العمل تھا۔ (بظاہر ہندوستان میں موجود ہندوؤں کا حوالہ دیتے ہوئے)۔ یہ بیان اس وقت ہونے والے اس مباحثہ کو ظاہر کرتا ہے جو ہندوستان میں جزیہ کے نفاذ کے بارے میں شافعی اور حنفی آراء کے درمیان جاری تھا۔ کلاسیکی شافعی رائے یہ بتاتی ہے کہ صرف اہل کتاب، جزیہ کی ادائیگی کے بعد اپنے

مذہب پر عمل جاری رکھنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ یہ اختیار بت پرستوں کو حاصل نہ تھا خواہ وہ عرب ہوں یا غیر عرب، ان کو لازماً اسلام یا موت میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ (50) نہایت بدیہی طور پر بادشاہ ہندوستان میں شافعی رائے کو اختیار نہیں کر سکتا تھا کیونکہ یہاں آبادی کی اکثریت ہندو تھی۔

ظفر الاسلام نے اورنگ زیب عالمگیر کے فرامین کا نسبتاً تفصیل سے مطالعہ کیا ہے۔ انہوں نے محسوس کیا ہے کہ فرمان کے مضامین، حنفی فقہ کے حوالہ سے یکسر چیدہ چیدہ ہیں۔ خاص طور پر فتاوی کے مضامین سے موازنہ کرتے ہوئے انہوں نے یہ ملاحظہ کیا ہے کہ فرمان کی دفعات اسلامی قانون کی اصطلاحات کے حوالہ سے مکمل طور پر اظہار نہیں کرتیں۔ (51)

فرمان عدالت مجریہ 1671ء:

1671ء میں بادشاہ اورنگ زیب عالمگیر کے حکم پر صوبہ احمد آباد (گجرات) کے دیوان محمد ہاشم کے نام فرمان عدالت جاری کیا گیا۔ (52)

فرمان کی 33 دفعات درج ذیل جرائم سے تعلق رکھتی ہیں:

1۔ جائیداد سے متعلق جرائم جو چوری (دفعات 1 تا 4 اور 7) قبر چوری (دفعہ 5) رہزنی (دفعہ 6 اور 8) آتشزنی (دفعہ 12) اور دھوکہ دہی (دفعہ 14 تا 17) پر مشتمل ہیں۔
2۔ زندگی اور فرد سے متعلق جرائم جو قتل بشمول گلا گھونٹ کے مارنے، زہر دینے اور غرق کرنے (دفعات 10، 18، 24 اور 29) اغواء (دفعہ 19) بہتان طرازی (دفعہ 6(2)) بھگوڑے غلاموں (دفعہ 27) اور مخنث (ہیجڑا) بننے سے متعلق ہیں۔
3۔ امن وامان سے متعلقہ جرائم جو بغاوت، سول نافرمانی (دفعات 9 اور 13) اور تشدد (دفعہ 25) پر مشتمل ہیں۔
4۔ ممنوعہ امور جو جوا (دفعہ 20) شراب اور دیگر منشیات کی خرید و فروخت اور استعمال (دفعہ 21 تا 23) کو شامل ہیں۔
5۔ عدالتی کاروائی کے معاملات (دفعہ 28, 32 اور 33)۔

یہ امر لائق ذکر ہے کہ اس فرمان نے حد و تعزیر اور شریعت و سیاست کو متوازی اصطلاحات کے طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کے استعمال کا تجزیہ، اس دور میں ریاستی قانون اور مذہب کے مابین تعلق کے بعض مزید اہم پہلوؤں کو

اجاگر کرتا ہے۔قوانین مذہب، حد اور تعزیر کے مابین سزاؤں کی دو اقسام کے طور پر امتیاز ظاہر کرتے ہیں۔حد کا تعلق مخصوص جرائم (چوری، زنا، تہمت زنا، ڈکیتی اور بغاوت) اور ان کی متعینہ سزاؤں سے ہے۔قاضی ان مخصوص جرائم کے علاوہ دیگر امور کو جرائم قرار دینے اور ان کے ارتکاب کرنے والوں کو سزائیں دینے کے صوابدیدی اختیارات رکھتا ہے۔ظاہر ہے کہ اس فرمان میں حد، تعزیر اور سیاست کی تمام اصطلاحات کا تعلق عمدہ فرق کے ساتھ سزاؤں سے ہے۔

اس فرمان میں ''حد'' کی اصطلاح سولہ سے زائد جرائم میں سے صرف چوری اور رہزنی کے حوالہ سے استعمال ہوئی ہے۔حتیٰ کہ ان دو جرائم میں معنی خیز طور پر حد کی سزائیں ذکر نہیں کی گئیں جو مذہب کے قوانین میں حتیٰ کہ فتاوی عالمگیری میں بیان شدہ ہیں۔

فرمان ''سیاست'' کی اصطلاح ریاست سے متعلقہ جرائم اور اقدامات اور ممنوعہ امور سے متعلق استعمال کرتا ہے۔فرمان میں باقی جرائم کا تعزیر کے طور پر حوالہ دیا گیا ہے۔

''شریعت'' کی اصطلاح صرف ان دفعات میں استعمال کی گئی ہے جو ایک مسلمان کو غلام بنانے، مسلمان اور غیر کتابی ذمی کے درمیان شادی، شراب اور دیگر منشیات کے استعمال، ارتداد اور بھگوڑے غلام کی ممانعت سے متعلق ہیں۔اس طرح کے مقدمات میں قاضی کو واضح طور پر اختیار دیا گیا ہے وہ شریعت کے مطابق ان کا فیصلہ کرے۔یہ بہرحال اس کو ظاہر کرتا ہے کہ یہاں حتیٰ کہ اس نکتہ میں بھی حنفی مذہب کا کوئی حوالہ نہیں۔

فرمان، ثبوت شرعی (قانونی ثبوت) کی اصطلاح کو بہت زیادہ استعمال کرتا ہے جس کا مفہوم خواہ شریعت کے مطابق ثبوت ہو یا عام فہم کے مطابق محض ایک قانونی ثبوت ہو۔یہ اصطلاح آمدہ جرائم کے حوالہ سے استعمال کی گئی ہے یعنی چوری، رہزنی، قتل اور دھوکہ دہی۔یہ استعمال بنیادی طور پر جرم کے ارتکاب کے ثبوت کے حوالہ سے ہے مگر یہ دیگر پہلوؤں کو بھی ظاہر کرتا ہے مثلاً ملکیت کا ثبوت، معاوضہ کا ثبوت، یہ استعمال واضح کرتا ہے کہ ثبوت شرعی کی اصطلاح محدود معنوں میں استعمال نہیں کی جاتی تھی۔خاص طور پر ایسا ثبوت جو کسی مخصوص مذہب کے مطابق لازماً تشکیل دیا گیا ہو۔اگرچہ یقینی طور پر یہ عمومی فہم کے مطابق ایک قانونی ثبوت کو واضح کرتا ہے۔

سیاست کی اصطلاح کا استعمال ممکن ہے کہ ابہام کو ظاہر کرے بایں ہمہ اس کے استعمال کا تجزیہ بعض بنیادی مفاہیم کو واضح کرتا ہے۔اول یہ کہ یہ اصطلاح، فرمان میں مذکور بہت سے جرائم کے حوالہ سے استعمال کی گئی ہے۔اس کو دھوکہ دہی، زہر دینے اور شراب نوشی کی ممانعت سے متعلقہ دفعات میں ذکر نہیں کیا گیا۔یہ دلیل دینا مشکل ہے کہ

سیاست کا مفہوم صرف سزا ہے اور یہ کہ اس کو صرف حد یا تعزیر کی سزاؤں کے ضمیمہ یا تکملہ یا تخفیف کے طور پر مقرر کیا گیا ہے۔ ''سیاست'' کی اصطلاح کو فرمان دو طرح کے جملوں میں استعمال کرتا ہے۔ ایک انداز، اصطلاح کو سادہ شکل میں استعمال کرنا ہے جس کا سزا دینے کے مفہوم میں ترجمہ کیا جا سکتا ہے (مثلاً سیاست نمایند، سیاست کند اور سیاست رسانند جیسے جملوں میں سزا دہی کا مفہوم پایا جاتا ہے) دوسرا انداز اصطلاح کو تعمیری صورت میں استعمال کرنا ہے مثلاً بطور سیاست موت کی سزا دی گئی (بسیاست بقتل رسانند) اور بطور سیاست ہاتھ کاٹنے کی سزا دی گئی (بقطع ید سیاست نمایند) درحقیقت دونوں طرح کے استعمال کو اصطلاح کے مفہوم کے سمجھنے کے لئے یکجا کر دینا چاہئے۔ میرے نزدیک یہ اصطلاح نظم وضبط کے مفہوم اور ''ریاست و معاشرے کے بہترین مفاد میں جرم سے نمٹنے'' کو واضح کرتی ہے۔ فرمان میں اصطلاح کا استعمال واضح طور پر بتاتا ہے کہ مغلیہ دور میں سیاست ''مذہب'' سے آزاد اسلامی قانون کا ایک اصول تھا اور حتیٰ کہ جو مذہب کے نظریات کو بھی مسترد کر سکتا تھا۔

چوری کے مقدمہ میں فرمان نے فتاوی عالمگیری میں اس نکتہ پر بیان کردہ نظریات کی نہ تو پیروی کی اور نہ ان کو پیش نظر رکھا۔ فرمان، سفارش کرتا ہے کہ حد کے طریقہ کار کے مطابق جرم کے ثابت ہونے کے بعد چور کو جیل بھیج دیا جائے جب تک وہ ندامت کا اظہار نہ کرے۔ (53) جبکہ دوسری طرف فتاوی عالمگیری کے مطابق چوری کے قانونی ثبوت کے بعد چور کا ایک ہاتھ لازماً کاٹ دیا جانا چاہئے۔ (54) قاضی، اعتراف کے ذریعہ ثبوت جرم کی صورت میں نرم روی سے کام لے سکتا ہے مگر اس وقت نہیں جب گواہی سے جرم ثابت ہو جائے تاہم فتاوی اس صورت میں جیل بھیجنے کی سفارش کرتا ہے جب چوری ثابت تو نہ ہو مگر ملزم دیگر مواقع پر چوری کے ارتکاب میں بدنام ہو۔ (55) نیز فرمان اس صورت میں سزائے موت تجویز کرتا ہے جب چوری کا بار بار ارتکاب کیا جائے اور جیل کی سزا مجرم کو چوریوں کے ارتکاب سے روکنے میں ناکام ہو جائے۔ (56) مگر فتاوی تیسری مرتبہ چوری کی صورت میں جیل کی سزا تجویز کرتا ہے بشرطیکہ مجرم کی پہلی دو سزاؤں میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹا جا چکا ہو۔ گو فتاوی اس مخصوص مقدمہ میں ریاست کو اس بات کی بھی اجازت دیتا ہے کہ وہ بطور سیاست مجرم کو سزائے موت دے دے۔ (57) یہ بات لائق ذکر ہے کہ فرمان میں بطور سزا ہاتھوں کے کاٹنے کا کوئی تذکرہ نہیں چنانچہ وہ تعزیر اور سزائے قید سے اگلے مرحلے میں سزائے موت تجویز کرتا ہے۔

فتاوی اور فرمان دونوں دو نکات پر متفق ہیں اول یہ کہ اس مقدمہ میں سزائے موت کی ''سیاست'' کے اصول پر اجازت ہے۔ اور دوم یہ کہ ''سیاست'' ایک مستقل اصول ہے۔ مجرم کی مملکت میں امن و امان کو تباہ کرنے کی

کوششوں کی بنا پر فتاوی، سیاست کے اصول کو زیر عمل لانے کی وضاحت کرتا ہے۔(58) اس طرح مذہب، سیاست کو ایک عام اصول کے طور پر متعین کرنے کو ظاہر کرتا ہے جو ہوسکتا ہے کہ ریاست اور سوسائٹی کے مفاد میں مذہب کے نظریات کو نظر انداز کر دے۔''سیاست'' کے باضابطہ بنانے کو امام (ریاست) کی صوابدید پر چھوڑتے ہوئے مذہب، ریاستی قانون سازی کے ماخذ کے طور پر اس کے مستقل اصول ہونے پر متفق ہونے کا بھی اظہار کرتا ہے۔

فرمان واضح طور پر قبر چوری کے جرم کے مقدمہ میں (بھی) اسی حیثیت کو واضح طور پر اختیار کرتا ہے۔ حنفی اصول، قبر چور (نباش) سے چور (سارق) کے طور پر معاملہ نہیں کرتا کیونکہ قبر میں موجود اشیاء کسی شخص کی ملکیت اور یقینی طور پر قبر میں موجود میت سے متعلق نہیں ہوتیں، حنفی مذہب واضح طور پر قبر چوروں کے ہاتھ کاٹنے کا واضح طور پر ذکر نہیں کرتا۔(59) جبکہ دوسری طرف فرمان (اس معاملہ میں) ہاتھ کاٹنے کی سزا کا تعین کرتا ہے بشرطیکہ صوبہ کا گورنر اور عدالتی افسران متفقہ طور پر اس فیصلہ پر پہنچیں۔(60)

ہم اس فرمان کو سیاست کی بنیاد پر دیگر مقدمات میں بھی حنفی مذہب کے فیصلہ کو نظر انداز کرتا ہوا پاتے ہیں۔ بطور مثال رہزنی کرنے والوں کے مقدمہ میں اگرچہ شریعت کے اصولوں کے مطابق جرم ثابت ہو چکا ہو گورنر صوبہ اور عدالتی افسران یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کو سزائے موت نہ دی جائے اور سیاست کے اصول کے مطابق (کوئی دوسری) سزا دینے پر عمل کر سکتے ہیں۔(61) اسی طرح ایک شخص کسی کو گلا گھونٹ کر قتل کر دیتا ہے تو فتاوی اس پر سزائے موت (قصاص) جاری نہیں کرتا۔ حنفی مذہب کے مطابق قتل ایک شخصی جرم ہے اور ریاست صرف متاثرہ فریق (مقتول کے ورثاء) کے کہنے پر متحرک ہوگی۔ مگر ایسی صورت میں کہ کوئی شخص اس جرم کا بار بار ارتکاب کرے تو فتاوی عالمگیری سیاست کی بنیاد پر سزائے موت کی اجازت دیتا ہے۔(62) جبکہ فرمان اس جرم کے مرتکب شخص کے لئے پہلی بار جیل کی سزا اور عادی مجرم کے لئے خاص طور پر موت کا ذکر کئے بغیر صرف سیاست کی سزا (صوابدیدی سزا) تجویز کرتا ہے۔(63)

خلاصہ:

میں نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ بادشاہوں اور شاہی سرپرستوں کے ذریعہ حنفی مذہب کا اختیار کیا جانا اور عوام میں اس کا فروغ، ریاست کی طرف سے اس مذہب کو سرکاری طور پر تسلیم کرنے کو ظاہر نہیں کرتا۔ کوئی مذہب سرکاری حیثیت تو اس وقت حاصل کرتا ہے جب وہ ریاستی قانون سازی کا بلاشرکت غیرے ماخذ ہو اور ججوں سے تقاضہ کیا جائے کہ وہ محض ایک مخصوص مذہب کو ہی نافذ کریں مگر مجھے اس صورت کی تائید میں کوئی ثبوت نہیں مل سکا۔

''مذہب'' کی سرکاری تسلیم شدہ حیثیت کا مظہر یقینی طور پر ریاست کے سرکاری قانون جو کہ لازمی طور پر علاقائی اور جغرافیائی ہوتا ہے اور فقہی نظریات جو کہ بنیادی طور پر شخصی ہوتے ہیں، کے مابین باہمی تعلقات کار کا مسئلہ ہے۔ میں نے واضح کیا ہے کہ حنفی مذہب بالخصوص جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں بیان کیا گیا ہے اس حقیقت کو متعین کرتا ہے کہ عدل کا نظم ونسق مختلف انداز سے بروئے کار لایا جاتا ہے جیسا کہ ریاست کا تقاضہ ہوتا ہے۔ عالمگیری فرمان کا تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ ریاست، اپنی قانون سازی میں مذہبی نظریات سے زیادہ سیاست کے اصول کا حوالہ دیتی ہے۔ میں نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ سیاست کا ضابطہ اگرچہ مذہبی اصول کے تحت تسلیم شدہ ہے، مذہب کے نظریہ کے ساتھ مدغم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بدستور دیگر نظریات کے مقابل ہے۔ یوں ریاست اپنی قانون سازی کے لئے متبادل ماخذ کا اختیار رکھتی ہوئی نظر آتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

1۔ اس مضمون کا ابتدائی تخیل 2000ء میں ہارورڈ یونیورسٹی بوسٹن میں ''تیسری بین الاقوامی کانفرنس برائے اسلامی قانونی مطالعات: مذہب'' کے موقع پر پیش کیا گیا تھا۔

2۔ Sarkar 1952: 101

3۔ Ahmad 1978: 48

4۔ Saran 1973: xix

5۔ Siddiqi 1969: 240-259

6۔ Schacht 1966: 65

7۔ Schacht 1966: 65

8۔ Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol.3 (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), P.110

9۔ Escovitz 1982: 529-531

10۔ Allouche 19875: 317-320

11۔ Nielsen 1984: 167-76

12۔ Jackson 1995: 52-65

13۔ دوسری طرف المعبر ی (الملیباری) کی تصانیف میں سے ایک کا حالیہ ایڈیشن، واضح کرتا ہے کہ مغلیہ ہندوستان میں گجرات میں المعبر ی ایک قابل ذکر شافعی قاضی تھا۔ وہ اس علاقہ کے معروف شافعی قاضیوں کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ المعبر ی کی تصنیف قرۃ العین بمہمات الدین، انڈونیشیا، ملائیشیا اور سنگاپور

کے شافعی مدارس میں پڑھایا جانے والا معروف شافعی متن تھا۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے Ma'bari 1985: 5, 6, 15

14۔ Brockelmann 1949, 2: 554

15۔ مثال کے لئے دیکھئے Siraj 1985, 1: 649

16۔ اس نکتہ پر میں پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی کے تعاون کا ممنون ہوں۔

17۔ Siddiqi 1969: 247

18۔ Siddiqi 1969: 248

19۔ Saran, *Provincial Government,* P.320

20۔ Maqdisi 1906: 481 and Maclean 1989

21۔ Hujwiri 1995: 125-130

22۔ Hujwiri 1995: 56, 77

23۔ Smith 1917: 178

24۔ میں ڈبلیو ایچ لو، کا ترجمہ پیش کروں گا، تاہم فارسی متن سے تقابل کرتے ہوئے میں نے کئی جملوں کو غیر شامل دیکھا ہے، ان کے ترجمہ کا اضافہ مربع قوسین میں کروں گا۔

25۔ Al-Badaoni 1973, 2:379-80

26۔ Masud 1995: 53

27۔ Baqa', 1973

28۔ Nizam 1831, 3: 378, Ali N.d. 5: 107

29۔ Nizam 1831, 3: 383, Ali N.d. 5: 113

30۔ Nizam 1831, 3: 383, Ali N.d. 5: 113

31۔ Nizam 1831, 3: 385, Ali N.d. 5: 114

32۔ Nizam 1831, 3: 378-379

33۔ Nizam 1831, 3: 378 ff

34۔ Nizam 1831, 3: 433, Ali N.d. 5: 163

35۔ Nizam 1831, 3: 439, Ali N.d. 5: 168

36۔ Nizam 1831, 3: 434, Ali N.d. 5: 163

37۔ تفصیلات کے لئے دیکھیں Masud 2001

38۔ Bhatti 1973: 30

39۔ Khan 1979, 1: 387

40۔ Khan 1979, 1: 387

41۔ Khan 1871: 525

42۔ Khan 1979, 1: 387
43۔ Schacht 1966: 55
44۔ Hasan 1928: 249-253
45۔ Hasan 1928: 268-274
46۔ Hasan 1928: 277-283
47۔ Hasan 1928: 298-300
48۔ Hasan 1928: 296-298
49۔ Hasan 1928: 296

50۔ ضیاء الدین برنی (1972,18) اس حیثیت کو پرزور طریقہ سے پیش کرتا ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ قاضی مغیث نے علاؤالدین خلجی کو وضاحت پیش کی، امام ابوحنیفہ جن کے ہم پیروکار ہیں، کے علاوہ کوئی اور امام ہندوؤں سے جزیہ لینے کی اجازت نہیں دیتا، ان کے نزدیک تو ہندوؤں کے لئے دو ہی راستے ہیں اسلام قبول کریں یا موت: ضیاء الدین برنی درحقیقت افسوس کرتا ہے کہ سلطان محمود (غزنوی) نے ہندوستان میں ہندوؤں پر شافعی مذہب کا اطلاق نہیں کیا، دوسری جانب فتاوی عالمگیری اس امر کا تعین کرتا ہے کہ صرف جزیرۂ عرب کے بت پرستوں کے لئے کوئی اور راستہ نہ تھا، دیگر تمام بت پرست اہل کتاب کی طرح مسلمانوں کے ساتھ جنگ سے بچنے کے لئے جزیہ دینے کا اختیار رکھتے ہیں۔ تفصیلی گفتگو کے لئے دیکھئے (Nizam 1831, 2:347 ff.)

51۔ Islam 1978:126

52۔ فرمان کے آغاز میں ''حسب الحکم'' کی اصطلاح یہ ظاہر کرنے کے لئے استعمال کی جاتی تھی کہ یہ فرمان بادشاہ کی جانب سے جاری کیا۔ ان اصطلاحات کی وضاحت کے لئے دیکھئے Nadvi N.d. 21

53۔ Hasan 1928: 278
54۔ Nizam 1831, 2: 245
55۔ Nizam 1831, 2: 248
56۔ Hasan 1928: 278
57۔ Nizam 1831, 2: 258
58۔ Nizam 1831, 2: 258
59۔ Nizam 1831, 2: 252
60۔ Hasan 1928: 279
61۔ Hasan 1928: 279
62۔ Nizam 1831, 6: 5
63۔ Hasan 1928: 279